ČESKÁ VERZE ČLÁNKU *GENS FERA*. THE WILD MEN IN THE SYSTEM OF BORDER DECORATION OF THE BIBLE OF WENCESLAS IV, *UMĚNÍ* LXII, 2014, Č. 3, S. 214–239

MILADA STUDNIČKOVÁ
ÚSTAV DĚJIN UMĚNÍ AV ČR, V. V. I., PRAHA

Gens fera

Diví muži v systému bordurové výzdoby Bible Václava IV.*

Divý muž, srstí porostlá bytost s dlouhými vlasy a vousy, se hojně vyskytuje na okrajích stránek Bible Václava IV. i na vstupních stranách dalších královských rukopisů.[1] Postavě, která jako jediná z bordurových motivů má četné paralely na památkách pocházejících z různých částí Evropy, byla v systému výzdoby přisuzována pouhá vedlejší role. Fantaskní bytost byla odvozována z tradice antických satyrů a interpretována jako symbol nespoutané přírodní síly a sexuální touhy, jež má své specifické místo v říši kurtoázní lásky.[2] Domnívám se, že divý muž v Bibli Václava IV. není jen doprovodnou figurou s obecným významem; má zcela specifický smysl, který se modifikuje v závislosti na textu a tématu miniatur v sloupci písma, a jeho pochopení může pomoci objasnit smysl záhadných scén na okrajích. Badatelé, kteří se Václavovými rukopisy zabývali, sestavili postupně celý soupis památek s tímto motivem. Obšírné, takřka vyčerpávající zpracování tématu nedávno publikoval František Šmahel.[3] Na základě těchto studií se pokusím vymezit nejdůležitější kontexty výskytu divých lidí a určit podstatné rysy, které značně různorodá vyobrazení spojují.[4] Následně pak budu sledovat, zda předpokládaná primární sémantická rovina odpovídá místům, na nichž je divý muž

*Studie byla zpracována v rámci projektu GAČR 13-39192S/2013–2017 (Imago, imagines). Jde o rozšířenou verzi referátu přednesenéhо dne 25. března 2013 v rámci kolokvia Ars linearis, pořádaného Alenou Volrábovou v Národní galerii v Praze.

[1] Václavova bible je uložena ve Vídni v Österreichische Nationalbibliothek, Cod. 2795-2764. Přehled interpretací motivů v bordurách podává Gerhard Schmidt, Kunsthistorischer Kommentar, in: Hedwig Heger – Ivan Hlaváček – Gerhard Schmidt – Franz Unterkircher, *Die Wenzelsbibel. Vollständige Faksimile-Ausgabe der Codices Vindobonenses 2759–2964 der Österreichischen Nationalbibliothek Wien. Kommentar,* mit Kurzbeiträgen von Katharina Hranitzky und Karel Stejskal (Codices selecti 70/1–9, řada nakladatelství Adeva, viz http://www.adeva.com/adeva_en.asp), Graz 1998, s. 125–250, zde s. 150–179. K bibli naposledy Maria Theisen, Altes Testament, sog. Wenzelsbibel, in: Ulrike Jenni – Maria Theisen, unter Mitarbeit von Karel Stejskal, *Mitteleuropäische Schulen IV. Die Hofwerkstätten König Wenzels IV. (ca. 1380–1400)*. (Verzeichnis der illuminierten Handschriften und Inkunabeln der Österreichischen Nationalbibliothek, Denkschriften der phil.-hist. Klasse, Veröffentlichungen der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Kommission für Schrift- und Buchwesen des Mittelalters, Reihe I, Bd. 13). Wien, v tisku, kat. č. 5, s. 158–212, interpretace emblémů v úvodu publikace.

[2] Julius von Schlosser, Die Bilderhandschriften Königs Wenzel I., *Jahrbuch der Kunsthistorischen Sammlungen des Allerhöchsten Kaiserhauses* XIV, 1893, s. 214–317, zde 283–284. – Josef Krása, *Rukopisy Václava IV.*, Praha 1974, s. 70, srov. Schmidt (pozn. 1), s. 157. – František Šmahel, *Diví lidé (v imaginaci) pozdního středověku*, Praha 2012, s. 145–181.

[3] Šmahel (pozn. 2). – Idem, Diví muži, lesní lidé a urození divoši v imaginaci českého středověku. Prolegomena k širšímu tématu, in: Eva Semotanová (ed.), *Cestou dějin. K poctě prof. PhDr. Svatavy Rakové, CSc.*, sv. 2, Praha 2007, s. 409–429.

[4] K tématu existuje velké množství další literatury představující rozličné metodologické přístupy, ke stěžejním patří Richard Bernheimer, *Wild men in the Middle Ages, A Study in Art, Sentiment, and Demonology*, Cambridge 1952, přetisk New York 1979. – Jurgis Baltrušaitis, *Réveils et prodiges*. *Le gothique fantastique*, Paris 1960. – Lise Lotte Möller, *Die Wilden Leute des Mittelalters* (kat. výst.), Museum für Kunst und Gewerbe, Hamburg 1963. – Timothy Husband, *The Wild Men: Medieval Myth and Symbolism* (kat. výst.) The Cloisters, Metropolitan Museum of Art, New York 1980, http://www.metmuseum.org/research/metpublications/The_Wild_Man_Medieval_Myth_and_Symbolism (vyhledáno 10. 1. 2014). – Ilse Wirth, Fellkleid als Attribut, in: *Reallexikon der Deutschen Kunstgeschichte*, sv. 7, München 1981, sl. 1170–1210 – Roger Bartra, *Wild Men in the Looking Glass: The Mythic Origins of European Othernes,* Michigan 1994. K českým památkám obsáhle Šmahel (pozn. 2).

vyobrazen ve Václavově bibli. Postavu nelze zkoumat osamoceně, nýbrž pouze v interakci s dalšími bordurovými figurami, s králem a lazebnicí, a v souvislosti s enigmatickou točenicí, písmeny „e", „w" a heraldickými motivy, proto i na ně zaměřím svoji pozornost.[5]

Divý muž vystupuje nejčastěji v roli štítonoše. Je tomu tak i ve Václavových rukopisech, kde figuruje jako herold římského a českého krále. Za doklad nejstaršího výskytu bývá uváděna pečeť Geoffreye IV. z Apremontu z roku 1331,[6] v českých zemích pak sekretní pečeť Karla IV. jako markraběte moravského z let 1335–1345, na níž má divý muž kolem hlavy uvázanou točenici.[7] Zdá se pravděpodobné, že francouzské příklady sloužily jako vzor mladému Karlu IV. Soudí se, že divý muž byl předurčen k předvádění a ochraně erbovních štítů díky své mimořádné síle a fertilitě.
Z významového hlediska však může být důležitá též pozice, kterou zaujímá. Jedná se o služebníka,[8] který má obdobnou úlohu jako anděl – štítonoš. Podle Isidora ze Sevilly je jméno „anděl" označením funkce, kterou plní; v biblickém pojetí jsou andělé chápáni jako vyslanci od Boha, poslové v Božích službách.[9] Na zemi funkci poslů a diplomatů zastávali heroldi, nižší služebníci krále.[10] Vitraj ze švýcarského zemského muzea v Lucernu zobrazuje postavení jednotlivých „heroldů" jako Boží řád: v horní zóně jsou umístěni andělé, uprostřed rytíři a při dolním okraji mají své místo diví lidé.[11] Jako *exemplum servitutis* nalézáme divého muže i v dalších případech;[12] nese svíce lustrů,[13] podpírá v podobě konsol[14] či opěrek chórové lavice, kterým se říkalo *misericordia* (milosrdenství), neboť ulehčovaly dlouhé stání při bohoslužbách. S osobou krále Václava IV. přímo souvisí sochařská výzdoba severního sedile Týnského chrámu z raných osmdesátých let 14. století, kde bustu krále se znakem říšské orlice podpírá konsola v podobě divého muže.[15] Zajímavý může být z tohoto hlediska i tolar vévody Julia z Braunschweigu-Wolfenbüttelu z let 1569–1588 zv. Lichttaler, který již patří do odlišného kulturně-historického kontextu. Divého muže s hořící svící v ruce na minci doprovází text *ALIIS*

[5] Analýzu bordurových motivů na všech iluminovaných stranách rukopisu nelze provést v rámci časopisecké studie, omezím se proto jen na některá folia. Stranou zatím ponechám význam devízy *toho bzde toho*.
[6] Tomáš Krejčík, *Pečeť v kultuře středověku*, Ostrava 1998, s. 149 uvádí rané příklady z Francie a Anglie. K tématu též Schmidt (pozn. 1), s. 157, pozn. 200. K uvedeným lze připojit pečeť s divou ženou Oldřicha II. Celského, viz Katja Žvanut, Motiv divje žene v pečatu Ulrika II. razvoj ikonografskega motiva in njegov prehod v heraldiko, *Zbornik za umetnostno zgodovino* XXXIII, 1997, s. 95–110. Podle Františka Šmahela (pozn. 2), s. 123, výsledky mezinárodního výzkumu ukazují lucemburské Čechy jako místo nejhustší využití těchto postav v heraldice.
[7] Mojmír Švábenský, Soupis pečetí moravských markrabat a markraběnek z lucemburského a habsburského rodu v brněnských archivech, *Brněnský archivní věstník* 1960, s. 9–26, zde s. 13, č. 2, s chybnou interpretací postavy jako Krista s trnovou korunou, viz Krejčík (pozn. 6), s. 149 a 168, pozn. 464.
[8] Takto interpretuje divého muže s erby Maria Theisen, Anmerkungen zur Ikonographie des Titelblatts der Goldenen Bulle, Österreichische Nationalbibliothek cod. 338, *Umění* XLVII, 1999, s. 266–277, zde s. 272.
[9] Isidor ze Sevilly, *Etymologiae* / Etymologie VI–VII. Překlad a poznámky Daniel Korte, Praha 2004, s. 202–203: slovo andělé je odvozeno z řeckého *ó* ἄγγελος (ho angelos) – „hlasatel, „zvěstovatel" „posel" „nebeská bytost", latinsky *nuntii* – poslové.
[10] Srov. Tomáš Krejčík, Čeští heroldi za lucemburských panovníků, *Heraldická ročenka*, Praha 1978, s. 44–48. – Vladimír Růžek, Říšský a český erbovník Václava IV. a čeští heroldi, in: Frabtišek Šmahel – Lenka Bobková – Pavlína Mašková – Robert Novotný (edd.), *Lucemburkové. Česká koruna uprostřed Evropy*, Praha 2012, s. 447–450.
[11] Husband (pozn. 4), obr. 10, s. 10.
[12] K termínu Stephan Schweizer, Exemplum servitutis? Nachleben des antiken Atlasmotivs und zur Genese architektonischen Stützfiguren im Mittelalter, in: Otto Gerhard Oexle – Michail A. Bojcov (edd.), *Bilder der Macht in Mittelalter und Neuzeit: Byzanz – Okzident – Russland*, Göttingen 2007, s. 119–185.
[13] Četné příklady v katalogu výstavy *Die Wilden Leute* (pozn. 4), č. 13–27, s. 6–12.
[14] Museum *Schnütgen*, Inv. Nr. A47, *Die Wilden Leute* (pozn. 4), č. 9., s. 5–6.
[15] Jana Peroutková, Architektonická skulptura chrámu Matky Boží před Týnem v lucemburském období, in: Miroslav Šmied – František Záruba (edd.), *Ve službách českých knížat a králů – kniha k poctě profesora Jiřího Kuthana* (Opera Facultatis theologiae catholicae Universitatis Carolinae Pragensis. Historia et historia artium vol. XVI), Praha 2013, s.174–199. V Týnském chrámu se diví muži objevují i na dalších místech. K tématu připravuje studii Ivo Hlobil.

INSERVIENDO CONSUMOR – ve službě druhým jsem spalován (hynu, naplňuji svůj život).[16] Nápis se primárně vztahuje ke svíci, obdobná *lemmata* doprovázejí obrazy hořící svíce či louče v knihách emblemů jako příklad sebeobětování,[17] současně však odkazuje i k divému muži a vévodovi.[18]

Další oblastí výskytu jsou „výjevy ze života divých lidí", které vypadají jako žánrové scény. Objevují se především na tapiseriích[19] a truhličkách, o nichž se soudí, že byly zhotovovány jako svatební dary. Pomineme-li obrazy evokující stav rajské nevinnosti,[20] a znázornění polních prací,[21] převažují diví muži-lovci a bojovníci, kteří se účastní honů, zápasí se zvířaty, bojují proti sobě navzájem, dobývají hrady a unášejí ženy. Divé ženy většinou pečují o děti a kojí nemluvňata.[22] Část těchto vyobrazení má tematicko-kompoziční analogie nejen ve dvorském prostředí, kde divý muž (žádostivost, tělesná láska) zpravidla představuje protipól křesťanského rytíře (dvorná, čistá láska),[23] ale též v čistě sakrální sféře.[24] O tom, že například dobývání hradu lásky je vícevýznamovou metaforou dobývání srdce, která může mít soteriologické konotace, svědčí scéna na okraji stránky z graduálu Huntington Library HM 31052 z přelomu 14. a 15. století, kde skupina divých mužů obléhá hrad s bránící se dívčí posádkou.[25] Jedná se o vstupní folio s introitem *Ad te levavi animam* (K tobě pozdvihuji svoji duši, pane) první neděle adventní, kde iniciálu s netradičním vyobrazením sv. Augustina, který v ruce pozdvihuje své srdce,[26] a krále Davida, pozdvihujícího k Bohu svoji duši v podobě malého dítěte, doplňuje v dolejší borduře postava klečícího donátora-rytíře. Dvorské a náboženské paralely nalezneme rovněž ke kompozici s divou ženou (pannou) s jednorožcem na klíně.[27] Jednorožec je divé zvíře, které se podle Physiologa nechá zkrotit pouze čistou pannou, v jejímž klíně usne. Ta ho pak řetězem může připoutat ke stromu.[28] Motiv lze vyložit jak v kontextu dvorské lásky (ctnostná dáma krotí muže svou čistou láskou),[29] tak christologicky. Jednorožec se v exegetických spisech církevních otců stává symbolem Krista, respektive Kristovy inkarnace v lůně Panny. Zvěstování

[16] Heslo má být odvozeno z textu Isidora ze Sevilly přirovnávajícího kněze k hořící svíci (Sententiae III, 37, 6, PL 83, 708 D), viz Frits Graf, Aliis inserviendo consumor, *Arcadia* IV, 1969, s. 199–201.
[17] Srov. Arthur Henkel – Albert Schöne (edd.), *Emblemata. Handbuch zur Sinnbildkunst des XV. und XVII. Jahrhunderts*, Stuttgart 1967, sl. 1363.
[18] Obdobný motiv najdeme na tolaru zv. Brillentaler z roku 1589, kde vedle divého muže se svícnem jsou umístěny i přesýpací hodiny s lebkou a brýlemi a prvními písmeny hesla *„Was nutzt dem Narren Licht und Brill, wenn er nicht sehen will"*, viz Walter Roggenkamp, Die Botschaft des Brillentalers*, Numismatisches NachrichtenBlatt* IV, 1983, s. 93. Pošetilcem, jemuž nepomůže světlo ani brýle, protože nechce vidět, je divý muž, tvor, který nepoznal Boží slovo.
[19] Šmahel (pozn. 2), s. 217–241.
[20] Bernheimer (pozn. 4), s. 30. K Bourdichonovým iluminacím *Les quatre états de la société*, kde rodina divých lidí v idylické přírodě představuje první věk lidstva. Srov. Husband (pozn. 3), kat. č. 32, obr. bar. 10. Srov. též obr. 11, 13, 83. Interpretace divých lidí jako vyjádření touhy po rajském stavu lidstva před prvotním hříchem viz Reiner Dieckhoff, Antiqui – moderni: Zeitbewusstsein und Naturerfahrung im 14. Jahrhundert, in: Anton Legner (ed.), *Die Parler und der Schone Stil*, Köln 1978, vol. 3, s. 67–91, zde 90. – K utopickým představám návratu k přírodnímu stavu prvních lidí Krása (pozn. 2), s. 98–102
[21] Husband (pozn. 4), č. 31, bar. obr. IX, s. 30. – Šmahel, Divý muži (pozn. 3).
[22] Husband (pozn. 4), č. 32.
[23]Christian Kiening – Susanne Köbele, Wilde minne: Metapher und Erzählwelt in Wolframs Tituerel, *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* CXX, 1998, s. 234–265
[24] Divý muž pracující na poli a divá žena kojící dítě evokuje vyobrazení Adama a Evy po vyhnání z ráje.
[25] Jean Preston, Medieval Manuscripts at the Huntington: Supplement to De Ricci's Census, *Chronica* 21, 1977, s. 2–9. – Consuelo W. Dutschke – Richard H. Rouse, *Guide to Medieval and Renaissance Manuscripts in the Huntington Library*, San Marino, 1989, elektronická verze http://dpg.lib.berkeley.edu/webdb/dsheh/heh_brf?Description=&CallNumber=HM+31052, vyhledáno 14. 1. 2014.
[26] Srdce, které je symbolem lásky tělesné i duchovní (caritas, agapé), se stalo Augustinovým atributem. Srov. například Doris Bietenholz, *How come this ♥ means love*?, Saskatoon 1995. – Ole Martin Høystad, *Historie srdce*, Zlín 2011.
[27] Tapisérie z Bazileje, viz Husband (pozn. 3), č. 15, bar. obr. V, s. 26. Hrací karta Mistra E. S. viz Janez Höfler, *Der Meister E.S. Ein Kapitel europäischer Kunst des 15. Jahrhunderts*. Regensburg 2007, Tafelband, obr. 229.
[28] *Physiologus* (Griechisch/Deutsch, přel. Otto Schönberger), Stuttgart 2001, s. 39.
[29] Husband (pozn. 4), s. 70.

Panně Marii je v některých případech zobrazeno jako Hon na jednorožce; archanděl Gabriel zahnání jednorožce do uzavřené zahrady, kde divé zvíře uléhá na klín Panně Marii.[30] Panna Marie se na těchto vyobrazeních typově zcela shoduje s divou ženou s jednorožcem a vizualizuje tak významovou ambivalenci kompozice.[31] Polysémantickou strukturu můžeme předpokládat též u známé tapiserie z Kodaně zobrazující dámu, která drží na řetěze láskou zkroceného divého muže.[32]

Postavy vykazující charakteristické rysy divých mužů se vyskytují v pozdně středověké dvorské epice.[33] Stav divokosti - pomatenosti, jejímž znakem jsou nestříhané dlouhé vlasy a zvířecí způsoby, často působí frustrace pramenící z neopětované lásky. Autoři rytířských eposů pracují s pojmem „divoká láska" (wilde Minne*)*, s protikladem „mírný a divoký" i s metaforami služby, lovu, krocení a pout,[34] přičemž užívají obdobné terminologie jako spirituální teologie 12. století.[35] Složitě konstruovanou dějovou osnovou prostupuje téma spásy,[36] k níž cestu zpravidla ukazuje žena.[37] Postavy divých mužů byly v dvorských kruzích velmi populární, jak dokumentuje především Froissartova zpráva o kostýmech divých mužů, do nichž se v roce 1393 převlékl na maškarní bál mladý francouzský král Karel VI. se svými dvořany.[38]

Divé muže často nacházíme v sakrálním kontextu, v liturgických rukopisech, modlitebních knihách, skryté v rozvilinách na okrajích stránek symbolizují patrně touhu po spasení.[39] Podobný význam mohou mít i diví lidé na žebrech klenby v kostele Panny Marie v Pirně.[40] Diví lidé zaujímají místa na „okrajích" staveb, na římsách kostelů, pilířích či chrličích, kde je člověk jen stěží může zahlédnout.[41] Tyto zóny můžeme považovat za Bohu vzdálené „divoké okraje světa", kam se nikdy

---

[30] Jürgen W. Einhron, *Spiritualis unicornis, das Einhorn als Bedeutungsträger in Literarur und Kunst des Mittelalters,* München 1976.

[31] Srov. rozbor miserikordií lincolnské katedrály a katedrály v Chesteru, Christa Grossinger*,* The unicorn on English misericords, in: Gale R. Owen-Crocker – Timothy Graham (edd.), *Perspectives : a Memorial Tribute to C.R. Dodwell,* Manchester 1998, s. 142–158.

[32] Kopenhagen, Nationalmuseet, inv. č. 9777, Husband (pozn. 4), s. 90, obr. 52. – Šmahel (pozn. 2), obr. 93, s. 215.

[33] Oskar Schultz-Gora, Der wilde Mann in der provenzalischen Literatur, *Zeitschrift fur romanische Philologie* XLIV, 1924, s. 129–131. – David Arthur Wells, *The Wild Man from the Epic of Gilgamesh to Hartmann von Aue's Iwein*, Belfast 1975. – Idem, The Medieval Nebuchadnezzar. The Exegetical Tradition of Daniel IV and its Significance for the Ywain Romances and for German Vernacular Literature, *Frühmittelalterliche Studien* XVI, 1982, s. 380–432 – Völker Honemann, Die Wilde am Hof in der deutschen Literatur des hohen und späten Mittelalters, in: Thomas Zotz (ed.), *Fürstenhöfe und ihre Außenwelt*, Würzbug 2004, s. 247–266. – Šmahel (pozn. 2), s. 89–103.

[34] Anna Rapp Buri – Monica Stucky-Schürer, *Zahm und wild. Basler und Straßburger Teppiche des 15. Jahrhundert,* Mainz 1990. – Wilde Blicke*.* Zur unhöfischen Wahrnehmung von Körpern und Schriften, in: *L'homme. Zeitschrift für feministische Geschichtswissenschaft* VIII, 1997, s. 257–271, http://edoc.huberlin.de/oa/articles/reNBBDoHYoMv6/PDF/24KpWloTViFE.pdf, vyhledáno 10. 12. 2013.

[35]Kurt Ruh, Bemerkungen zur Liebessprache in Wolframs „Titurel, in: Kurt Gärtner – Joachim Heinzle (edd.), *Studien zu* Wolfram *von Eschenbach. Festschrift für Werner Schröder zum 75. Geburtstag*, Tübingen 1989, s. 501–512.

[36] Srov. Annette Gerok-Reiter, Die Hölle auf Erden*.* Überlegungen zum Verhältnis von Weltlichem und Geistlichem in Wolframs ´Willehalm, in: Christoph Huber-Burghart – Wachinger-Hans-Joachim Ziegeler (edd.), *Geistliches in weltlicher und Weltliches in geistlicher Literatur des Mittelalters*, Tübingen 2000, s. 171–194.

[37]Například ve skladbě Willehalm plní Willehalm přání své ženy Kyburgy a vstupuje do kláštera, aby manželskou lásku nahradil „láskou pravou." Kyburg ve skladbě obhajuje Milosrdenství.

[38] *Œuvres de Froissart, Chroniques,* ed. Kervyn de Lettenhove, sv. 15, Brussels 1871, s. 84–93. K tématu v souvislosti s Václavovou biblií Schlosser (pozn. 2), s. 283. – Karel Stejskal, Le théâtre à la cour de Venceslas IV, *Interscaena* LXXII, 1972, s. 8–28. – Velmi podrobně František Šmahel (pozn. 2), s. 183–199.

[39] Patrně ve smyslu Řím 8, 20–21. – Srov. J. Schewe, Wilde Leute, in: Engelbert Kirschbaum (ed.), *Lexikon der christlichen Ikonographie*, sv. 4, Rom – Freiburg, 1972, sl. 531.

[40] Christiane Schillig, Der Teufel steckt im Detail. Die Wilden Menschen der Pirnaer Marienkirche, *Monumente . Online. Magazin der Deutschen Stiftung Denkmalschutz*, Februar 2009, http://www.monumenteonline.de/09/01/streiflichter/05_pirna_stadtkirche.php, vyhledáno 25. 10. 2013.

[41]Viz například plastiky milánského dómu, Francesca Tasso*,* I Giganti e le vicende della prima scultura del Duomo di Milano, *Arte lombarda* 1990, č. 92–93, s. 55–62, obr. 35.

nedostalo Boží slovo.[42] Právě takto líčí divé lidi, „temné Adamovy děti", Heinrich von Hesler ve verších své Apokalypsy (v. 20050–20074): „*Sie sin man, wib oder kint,/Die nach menschen sin gebildet/ Und aber also vorwildet/ Daz sie Gotes wort nie vornamen/Do wider Got oder sin bote/Sageten gutes icht von Gote./Daz sint die wilden lute, Die wir noch vinden hute/ Under formen manicvalden/In bruchen und in walden/ In wazzeren und in bergen/ Und swa sie sich vorbergen,/ In holn und in cruten/ Mogen vor uns luten.*" [43] Na okrajích jsou diví lidé často znázorňováni i v rukopisech u Stvoření světa,[44] otázkou přitom zůstává, zda v těchto souvislostech představují Chaos, Pád andělů, plodivou sílu, rajský stav lidstva před prvotním hříchem či bytosti, které stojí vně Božího řádu a plánu spásy.

Diví lidé zaujímají jakousi hraniční pozici, mohou být chápáni jako zvířecí lidé či lidem podobná zvířata.[45] Ve středověku hojně užívaná encyklopedie Tomáše z Cantimpré *De natura rerum* pojednává o lidem podobných bytostech porostlých srstí na dvou rozličných místech. Ve třetí knize *De monstruosis hominibus orientis* je autor označuje jako lidská monstra, která žijí na východě,[46] ve 4. knize *De animalibus quadrupedibus* nalézáme obdobná stvoření mezi čtvernohými zvířaty jako *pilosi qui et homines silvestres dicuntur*. [47] Pro středověké autory přitom nebyla rozhodující otázka, zda tito tvorové skutečně existují, nýbrž zda mají duši a mohou být spaseni.[48] Mnozí teologové, mezi nimi i Tomáš Akvinský, zastávali názor, že zprávy o lidech-monstrech se buď nezakládají na pravdě, nebo pokud by na nich přece jen něco bylo, nejedná se o skutečné lidi, kteří pocházejí z Adama. Monstrózní podoba lidí se většinou vysvětlovala jako následek hříchu předků, případně, jako následek nelegitimního spojení andělů a lidí. Při líčení divokých bytostí jsou patrné vlivy starších mýtů, především antických lesních božstev Pana a Silvana.[49] Synkretismus různých tradic způsobil, že středověk nevytvořil jednotný obraz. Středověký *homo sylvestris, homo pilosus*, *homo ferus* má, dle mého názoru, často metaforický význam a je do značné míry produktem teologické reflexe, založené na biblické exegezi.[50]

---

[42] K protikladu okrajů a centra a možnostem „čtení" okrajové výzdoby především metodologicky zajímavý Michael Camille, *Image on the Edge*: *The Margins of Medieval Art*, Cambridge 1992 a kritická recenze Jeffrey F. Hamburgera, Review of Michael Camille, Image on the Edge, *Art Bulletin* LXXV, 1993, s. 319–327.

[43] Karl Helm (ed.), *Die Apokalypse Heinrichs von Hesler* (Deutsche Texte des Mittelalters 8. Dichtungen des Deutschen Ordens I), Berlin 1907 (2. vyd. 2005), s. 294, http://www.mhdwb-online.de/Etexte/PDF/Apk.pdf, vyhledáno 10. 1. 2014. – Srov. též Heinrich von Hesler, *Apokalypsa. Faksymile*, Pelplin 2013.

[44] Například v Šellenberské bibli, Strahovská knihovna, DG III 15, fol. IIv, Pavel Brodský – Jan Pařez, *Katalog iluminovaných rukopisů Strahovské knihovny*, Praha 2008 , č. 64, s. 152–155, obr. XXV, s. 244.

[45] Srov. Udo Friedrich, *Menschentier und Tiermensch*: *Diskurse der Grenzziehung und Grenzüberschreitung im Mittelalter,* Göttingen 2009.

[46] Thomas Cantimpratensis, *Liber de natura rerum* I: Text, ed. Helmut Boese, Berlin 1973, s. 99.

[47] Ibidem, s. 160, č. 90.

[48] Srov. úvodní text k lidským monstrům, in: ibidem, s. 97. Autor přebírá Augustinovu tezi (De civitate Dei XVI, 8).

[49] Srov. pojednání o satyrech a lesních lidech, jež někteří autoři nazývají „fíkoví Fauni" u Isidora ze Sevilly, Etymologiae XI, 3 (Monstra), 21, 22, v českém překladu a s poznámkami Barbory Kocánové, Heleny Šedinové a Lenky Blechové-Čelebić, Praha 2009, s. 168, 169, pozn. 341, 342. V Etymologiae VIII vysvětluje Isidor výrazy *pilosi, Incubi a Fauni ficarii* jako synonyma, viz Isidori Hispalensis episcopi Etymologiarum sive Originum libri XX, ed. W. M. Lindsay, Oxford, 1911, lib. 8, cap.XI: De diis gentium, 103–104: „*Pilosi, qui Graece Panitae, Latine Incubi appellantur, sive Inui ab ineundo passim cum animalibus. Unde et Incubi dicuntur ab incumbendo, hoc est stuprando. Saepe enim inprobi existunt etiam mulieribus, et earum peragunt concubitum: quos daemones Galli Dusios vocant, quia adsidue hanc peragunt inmunditiam.* [104] *Quem autem vulgo Incubonem vocant, hunc Romani Faunum ficarium dicunt. Ad quem Horatius dicit (C. 3,18,1):Faune, Nympharum fugientium amator/per meos fines et aprica rura/ lenis incedas.*" – Srov. Bartoloměje z Chlumce, zv. Klaret, viz Vladimír Flajšhans, *Klaret a jeho druţina*, sv. II, Texty glossované, Praha 1928, s. 155. – Karel Stejskal, Historische Realien zum Schmuck der Wenzelsbibel, in: Heger – Hlaváček – Schmidt – Unterkircher, *Die Wenzelsbibel* (pozn. 1), s. 173–175, zde s. 174.

[50] Srov. Friedrich (pozn. 42), s. 118.

V bibli nalezneme vícero postav, které se blíží pojetí divého muže.[51] Všechny tyto osoby charakterizuje výrazné ochlupení po těle či nestříhané vlasy.[52] Často se vyskytují v páru s osobou představující protiklad: Ezau a Jákob, Izmael a Izák nebo Kain a Ábel.[53] Bratři Ezau a Jákob jsou *duo populi* – dvojí lid, *duos motus* – dvojí směřování, dvě složky přítomné v člověku: *concupiscentia carnis et spiritus* – žádostivost těla a duch.[54] Ezau odpovídá divému muži, neboť byl při narození *totus in morem pellis hispidus* – celý chlupatý jako kožíšek, byl to *vir gnarus venandi* – lovec.[55] Bydlil v pohoří Seir, což v hebrejštině znamená „chlupatý", případně „kozlí", Seir může znamenat i démona či satyra, podobajícího se kozlu. V této souvislosti je významné, že Israelité museli později přejít území Seir, aby se dostali do země zaslíbené (Dt 2). Pustina, hluboký les, lidské společnosti vzdálená divočina je topos; pouští musí projít ten, kdo usiluje o spásu. Pobyt na poušti je odloučením od všeho světského, pomíjivého, cesta pouští je symbolem pokání a očisty.[56]

Četní středověcí autoři uvádějí, že chlupy, které vyrůstají z těla, jsou symbolem pro tělesné a hříšné, pro pomíjivost světa, pro tělesné žádosti, pro zkaženou lidskou přirozenost. Ezau je synem těch, co byli vyhnáni z Ráje, kteří dostali od Boha srstnatý oděv. Kvůli hříchu jsou všichni synové Adamovi porostlí srstí. K rozšíření představy přispěl i Petr Comestor, který ve svém populárním textu *Historia scholastica* interpretoval oděv prarodičů zhotovený z kůže mrtvého zvířete jako znamení lidské smrtelnosti (signum mortalitatis).[57] Rozšíření příměru dokládají slova M. Jana Husa: *„Nejhorší koží je hřích, jíž Adam oděl své syny."*[58] *Tunica pellicea* je oděvem hříšníka a smrtelným lidským tělem. Kožišinový oděv je však současně nástrojem spásy.[59] Kristus přijal lidské tělo „jako oděv", aby vykoupil lidstvo, proto může Bernard z Clairvaux interpretovat Ezauovy chlupy ve smyslu knihy Job 19,26: *rursum circumdabor pelle mea et in carne mea videbo Deum* jako své vlastní chlupy, v nichž spatřuje Spasitele. [60] Do této kůže jej oblékla Marie. Bernard dodává: *„A je dobře, že je oblečen v mé kůži,*

---

[51] Srov. Gregory Mobley, The wild man in the Bible and the ancient Near East, *Journal of Biblical Literature* CXVI, 1997, s. 217–233. – Hayden White, The Forms of Wildness: Archeology of an Idea, in: Edward Dudley – Maximillian E. Novak (edd.), *The Wild Man Within. An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, Pittsburgh 1972, s. 3–38.

[52] Bernheimer (pozn. 4), s. 1.

[53] Kain byl podle židovské tradice a křesťanské legendy napůl zvíře, zarostlý, viz Oliver F. Emerson, „Legends" of Cain, Especially in Old and Middle English, *Publications of the Modern Language Association* XXI, 1906, s. 866. – Meyer Schapiro, „Cain's Jawbone that Did the First Murder", *Art Bulletin* XXIV, 1942, s. 205–12, zde s. 212.

[54] Hugo de S. Victore, *De amore sponsi ad sponsam*, PL 176, 989: *„Esau et Jacob duo erant fratres.Quid autem hi duo fratres nisi duos motus, qui in homine sunt, designant, hoc est concupiscentiam carnis et spiritus? Item concupiscentia carnis quasi Esau venator foris pascitur, concupiscentia vero spiritus quasi Jacob vir simplex intus delectatur. Est ergo Seir pilosus carnis motus turpis et indecorus. Et bene pilosus, quia, sicut pilus in carne radicem figit, sed excrescendo carnem excedit, ita carnis motus de necessitate oritur, sed excrescendo in voluptatem usque profluit"*; obdobně Petrus Comestor, *Sermones*, PL 198, 1785.

[55] Gen. 25, 25.

[56] Srov. George H.Williams, *Wilderness and Paradise in Christian Thought*, New York 1962.

[57] PL 198, 1049: *„Fecitque Deus Adae, et uxori ejus tunicas pelliceas,id est de pellibus mortuorum animalium, ut signum suae mortalitatis secum ferret."* V staročeském překladu, Petra Comestora Historia scholastica (text v rukopise z pozůstalosti Cerroniho v zemském archivu v Brně z roku 1404, 11a): *„Učini bóh Adamovi a jeho ženě sukně kozichowe"*, http://vokabular.ujc.cas.cz/hledani.aspx, vyhledáno 18. 2. 2014. Adam a Eva jsou zobrazeni v oděvu z kožešiny v rukopise Petra Comestora, Historia scholastica, Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. lat. 5697.

[58] Iohannes Hus, *Leccionarium bipartitum pars hiemalis* (Opera Omnia, sv. 9), Praha 1988, s. 174: *„Pessima namque pellis est peccatum, quo Adam filios vestivit."*

[59] Srov. Gerhohus Reicherspergensis, *Commentarius aureus in Psalmos et cantica ferialia*, PL 193, 870: *„factus est Dominus protector meus dando mihi tunicas pelliceas, id est, mortalitatem corporum, per quam fieret mihi medicina contra mortem animarum."*

[60] PL 183, 921: *„Mei sunt: nam pilosae manus similitudinem exprimunt peccatoris. Meos agnosco hos pilos; et in pelle mea video Deum Salvatorem meum."* ([Chlupy] jsou moje, neboť chlupaté ruce představují podobnost s hříšníkem. Poznávám, že tyto chlupy jsou moje, a ve své srsti spatřuji Boha, svého Spasitele).

protože pro mě si nárokuje požehnání, pro mě požaduje dědictví. Jistě již slyšel: Požádej a dám ti národy jako tvé dědictví..."[61] (Ž 2,8). Chlupy na těle Krista vyjadřují jeho lidskou podstatu.[62] Obdobným způsobem používá příměr kožichu staročeská báseň *Kocovník* o stvořitelském a vykupitelském díle Božím, která typově navazuje na *Píseň písní*. Bůh zde vystupuje jako kožešník,[63] který pro duši zhotovil kožich-tělo. Kožich z hranostaje si ušil pro sebe (vtělení Krista)[64] a v den Posledního soudu v něm bude soudit lidstvo. Do kožichu oblékl čtyři bytosti (Ez 1,4-10; Zj 4,6-7), člověka (narození), vola (umučení), lva (zmrtvýchvstání) a orla (nanebevstoupení, opětný příchod a věčný soud).[65] Kožich tak znamená i víru, kterou nám Boží kožešník dal.[66]

V bibli se vyskytuje ještě další chlupatý oděv, *cilicium* zhotovené z kozí srsti, oděv kajícníka, který se též může interpretovat jako symbol Kristovy oběti. *Cilicium* je podle Petra Lombardského smrtelné tělo, které si oblékl Kristus, aby zatratil hřích.[67] Žínice, oděv umrtvující tělesné žádosti, se oblékala přímo na tělo. Nosili ji proroci, nosil ji Eliáš – „*muž v chlupatém plášti*" (2 K 1,8) nebo Jan Křtitel, jenž, jako herold a posel Krista, připravoval cestu Spasiteli.[68] Pro scény ve Václavově bibli mohou být relevantní též starozákonní ženy Judit či Ester, které v době nejvyššího nebezpečí zachránily izraelský lid. V obou biblických příbězích se objevuje motiv *cilicia*, které si ženy před záchranným činem svlékly, omyly se vodou, pomazaly si vlasy a upravily účes,[69] což koresponduje s novozákonním příkazem Mt 6, 17: Když se postíš, potři svou hlavu olejem a tvář svou umyj. Nahota krále, mytí vlasů, pomazání olejem (?) a úprava vlasů (vískání ve vlasech) jsou několikrát vyobrazeny v bordurách Václavovy bible.[70]

---

[61] Překlad podle Markéty Koronthályové, Bernard z Clairvaux, *Kázání na Píseň písní* I, č. 28, Praha 2009, s. 371.
[62] Srov. též Penny Howell Jolly, Pubics and Privates*:* Body Hair in Late Medieval Art*,* in: Sherry C. M. Lindquist (ed.), *The Meanings of Nudity in Medieval Art*, Farnham 2012, s. 183–206, zde s. 184.
[63] Srov. metaforu *Deus sutor aut pellifex*, Rupertus Tuitensis, *De s. Trinitate et operibus eius*, PL 167, 314.
[64]Text na zadním přídeští rukopisu pocházejícího z roudnického kláštera, nyní Knihovna Národního muzea*,* sign. XII G 10, ed. in: Dmytro Čyževśkyj, Příspěvek k symbolice českého básnictví náboženského, *Slovo a slovesnost* II, 1936, s. 98–105: „*Z jedné kóžě hranostaje/z ňeho sobě kožuch skraje.*"
[65] „*… svój kožuch vzvlekl na lva, orla/na člověka i na vola.Vzvlekl na človíčka rozením/a na vola umořením,/na lva, když vstal z mrtvých mocně,/na orla tehdy, když vzročně/Vstúpil zřějma na nebesa,/odtad příde mečem třasa,/v tom kožušě sěde súdě,/před ním stanem všichni v trudě.*"
[66] Srov. Čyževśkyj (pozn. 64). – Dietrich Gerhardt, Zu den Liedern „Mistr Lepic" und „Kocovník", in: Dimitrij Tschižewskij, *Kleinere Schriften*, sv. 2. Bohemica, München 1972, s. 335–338. – Jan Lehár, *Česká středověká lyrika*, Praha 1990, s. 194, 337, celý text viz http://www.phil.muni.cz/clit/ekscl/kocovnik_otep_myrry.pdf, nalezeno 10. 1. 2014.
[67] Petrus Lombardus, *Commentaria in Psalmos*, PL 191, 351: „*Caro enim Christi dicitur cilicium, propter similitudinem carnis peccati. Cilicium enim fit de pilis caprarum, quae in veteri lege offerebantur pro peccatis.*; ibidem, 631:*Cilicium enim est mortalis caro, quam Christus induit, ut de peccato damnaret peccatum*."
[68] Jan Křtitel jako hlasatel soudce (praeco judicis) a posel Kristův (praecursor Christi) se objevuje u Petra Chrysologa, PL 52, 449 a 549; obdobně u Isidora Sevillského, PL 83, 147, Bedy, PL 94, 452 a dalších. K rozšíření metafory přispěl Jakub de Voragine, který ve Zlaté legendě nazývá Jana Křtitele poslem krále, Jacobus de Voragine, *Legenda aurea*: *vulgo historia Lombardica dicta*, ed. Johann Georg Theodor Grässe. Leipzig 1801, s. 356, angl. překlad Williama Grangera Ryana, Princeton 1995, sv. I, č. 86, s. 328.
[69] Judit (10,3) si sňala žíněné roucho, vodou omyla tělo, pomazala se vzácnou mastí a učesala si vlasy: „*Et abstulit cilicium, quod induerat, et exuit se vestimenta viduitatis suae et lavit corpus suum aqua et unxit se unguento spisso et pectinavit capillos capitis sui et imposuit mitram super caput suum et induit se vestimenta iucunditatis suae.*" Ester si v biblickém překladu Vetus Latina po modlitbách svlékla oděv ponížení, umyla si hlavu vodou, pomazala mastí a oděla si oděv slávy, viz Jean-Claude Haelewyck, La version latine du livre d'Esther dans la première Bible d'Alcalá: avec un appendice sur les citations patristiques vieilles latines, in: Jean-Marie Auwers – André Wénin – Pierre Bogaert (edd.), *Lectures et relectures de la Bible: Festschrift P.-M. Bogaer*t, Leuven 1999, s. 165–193, zde s. 175: „*… in die tertia finito termino propositae orationis deposita (sunt) omnia vestimenta humiliationis suae et lavit caput suum aqua er unxit ungento et induta vestimentis gloriae suae ornata est indumentis pretiosissimis.*"
[70] Cod. 2759, 10v, 47v, 62r, 85r, 99r 174v, cod. 2760, fol. 94r.

Skutečnost, že diví muži se vyskytují ve velkém množství pouze ve Václavově bibli, kdežto v ostatních rukopisech krále jsou zpravidla zobrazeni jen na vstupním foliu,[71] naznačuje, že jejich význam s biblickým textem úžeji souvisí. Německý výraz „*die wilden man*" označující divé muže najdeme v šestém svazku (cod. 2764) na foliu 14v.[72] Výzdoba této části rukopisu již nebyla provedena, avšak na okraji stránky se dochoval latinský pokyn konceptora iluminátorovi, jak namalovat vyobrazení k veršům Izaiáše 13,21-22: „*Hic ponas quomodo Dominus misit in terram populi, qui peccavit contra Dominum, viros silvestres irsutos saltantes in ea et dracones et feras silvarum et volucres abhominabiles, scruteos et griffones.*" Konceptor v souladu s německým překladem nahradil slovo „*pilosi*", jehož užívá Vulgáta,[73] výrazem „*viri silvestres hirsuti*" a obraz skákajících běsů porostlých srstí, proměnil v obraz srstnatých lidí žijících v lesích, kterými zabydlí Bůh trestající hříšný lid pustiny zničeného Babylonu.

Znázornění divých mužů nalezneme v rukopise na různých místech,[74] přičemž jen v některých případech je vazba k textu zřejmá na první pohled. František Šmahel upozornil na netradiční vyobrazení v knize Soudců (Cod. 2760, fol. 21r).[75] Vedle miniatury s Dalilou stříhající vlasy spícímu Samsonovi a vyobrazením zajetí a oslepení Samsona stojí divý muž s praporcem českého krále, který je svou oholenou hlavou připodobněn k bezmocné postavě hlavní scény. Autor připomíná, že podle Josefa Krásy se nejspíše jedná o narážku na uvěznění českého krále v roce 1394. Kompozice s prostitutkou Dalilou sedící na zemi, která drží hlavu spícího ve svém klíně, je moralizujícím obrazem „nečisté lásky" a evokuje, nikoli náhodou, divou ženu s jednorožcem. S miniaturou v textu souvisejí též diví muži na okraji folia 98r téhož svazku. Rozevláté kadeře divých tvorů připomínají dlouhé vlasy Absolona z hlavní scény. Ten se vzbouřil proti svému otci Davidovi a na útěku z prohrané bitvy se za ně zachytil ve větvích stromu, kde byl pak zabit.[76]

Diví muži v Bibli Václava IV. se váží k několika, částečně se prolínajícím tematickým okruhům. První okruh vymezuje motiv vlasů či srsti: Cod. 2759: 24r – narození Ezaua a Jákoba; 112r – očišťování malomocného (Lev 14,9: „*Sedmého dne si oholí všecky vlasy na hlavě, bradu, obočí, všechny chloupky si oholí.*"); Cod. 2760: 21r – Samson a Dalila; 33r – patrně k textu 1 Kr 1,11: „*Složila slib, ‚Hospodine zástupů, jestliže daruješ své služebnici mužského potomka, daruji jej tobě, Hospodine, na celý život; břitva se jeho hlavy nedotkne*"; 91r – odkazuje k Absolonovi, jenž si

[71] Výjimku představuje rukopis Willehalma (Wien, ÖNB, Cod. Ser. nov. 2643), kde se diví muži objevují na fol. 200v s vyobrazením Willehalma, který se vrací zpět ke své ženě Kyburg. Srov. Maria Theisen, *History Buech Reimenweisz. Geschichte, Bildprogramm und Illuminatoren des Willehalm-Codex König Wenzels IV. von Böhmen, Wien, Österreichische Nationalbibliothek Ser. Nov. 2643*, Wien 2010, tab. 5, obr. bar. 5 a ve dříku iniciály na fol. 276r, Schmidt (pozn. 1), tab. 42, obr. 84.

[72] Wenzelsbibel. Vollständige Faksimile-Ausgabe der Codices Vindobonenses 2759–2764 der Österreichischen Nationalbibliothek Wien, sv. 9: Die nicht illuminierten Bücher, Graz 1991, s.

[73] „*Sed requiescent ibi bestiae, et replebuntur domus eorum draconibus, et habitabunt ibi struthiones, et PILOSI SALTABUNT ibi; et respondebunt ibi ululae in aedibus ejus, et sirenes in delubris voluptatis.*" V staročeských překladech bible se objevují výrazy „chlupatí", „chlupáči", případně též „kozlíkové". Srov. *Staročeská bible drážďanská a olomoucká*, sv. V, 1 (Izaiáš-Daniel), ed. Jaroslava Pečírková et al., Praha 2009, s. 58–59.

[74] Cod. 2759: 10v, 21r, 24r, 47v, 62r, 66r, 81v, 86v, 91r, 99r, 112r, 113r, 114r, 130r, 139r, 150v, 186v, 231 r, 233v, 239r; Cod. 2760: 21r , 33r, 39v, 91r, 94r, 94v, 98r; Cod. 2761: 2v, 44v, 81r, viz Michaela Krieger – Gerhard Schmidt – Elfriede Gaál – Katharina Hranitzky, *Die Wenzelsbibel. Erläuterungen zu den illuminierten Seiten*, Graz 1996, s. 18–214.

[75] Šmahel (pozn. 2), s. 135, 138, obr. 58.

[76] Schlosser (pozn. 2), s. 274, a po něm někteří další badatelé, identifikovali kvůli účesu obě postavy jako divé ženy. Obdobně rozevláté vlasy má Samson zápasící se lvem v rukopise Liber viaticus biskupa Jana ze Středy (f.) a v Bibli Václava IV.(Cod., f.).

nechával stříhat hlavu (2 Král 14, 26); 98r – Absolon uvízl za vlasy na stromu;[77] Cod. 2761: 2v – patrně souvisí s hříchem Adama, jímž začíná výčet pokolení (1 Par). Druhý okruh zahrnuje témata neposlušnosti příkazů Hospodina, očištění se před Hospodinem, budování Božího příbytku, přinášení oběti Hospodinovi, uzavření smlouvy s Hospodinem, vydání právního ustanovení: Cod. 2759, fol. 81v – zhotovení Božího příbytku (Ex 26); 86v – oltář k pálení kadidla (Ex 30, 1-10); 91r – obnovení smlouvy (Ex 34, 1-10); 99r – příprava zápalné oběti (Lev 1, 1-5); 113r – smírčí očišťování malomocného osmého dne (Ex 34,18); 139r – oběti Manasesovců (Num 7, 58); 150v – Kórach, Dátan a Abíram s 250 muži povstali proti Mojžíšovi, Hospodin trestá zbouřence (Num 16); 186v – Obnovení smlouvy (Dt 10); 239r – Jozue uzavřel v Šekemu smlouvu s lidem a vydal mu nařízení a právní ustanovení (Joz 24, 25); Cod. 2760: 39v – Lévijci složili Hospodinovu schránu (Kr 6, 13). Třetí okruh se týká lidu a země: rozdělení na národy, dělení země mezi kmeny, vysvobození lidu: Cod. 2759: 10v – zmatení jazyků (stavba Babylonské věže), 66r – odchod Izraelců z Egypta do zaslíbené země; 231 r – Dělení země (Joz 16, 17); 233v – Jozue rozdělil zemi Izraelcům (Joz 18, 11-19, 39). Specifický případ představují diví muži v cod. 2761 na foliu 81r, kteří v iniciále modlitby krále Manasse obklopují trůn krále, jehož totožnost určují erby českého a říšského krále. Manasse byl prototypem hříšníka, který byl uvězněn za něvěru Bohu, jako kajícník byl Hospodinem omilostněn a byla mu navrácena královská hodnost.[78]

Typologizace je přibližná, zdá se však, že část vyobrazení se váže k divokosti v přeneseném významu: k hřešícímu lidu a Božímu příkazu očisty (fol. 113r, 150v, 186v, 239r ad.).[79] Hospodin stále znovu odpouští „nevěrnému" lidu prohřešky, obnovuje s ním smlouvu, vydává zákony. Bůh zákony „krotí divoký lid" a vede jej ke spáse. Divoký lid, *gens barbara, gens fera* lze chápat jako topos. Ve středověkém schématu dělení světových dějin na dobu před zákonem, pod zákonem a dobu milosti (*ante legem, sub legem* a *sub gratia*), který převzal sv. Augustin z židovské literatury, odpovídá prvému stadiu lidstva. Obraz divokého lidu se objevoval ve spojitosti s různými národy. První Češi neměli „*mezi sebou ani zákon ani krále ani knížete, ale žili podle ‚zákonu přírody'*".[80] Přemyslovo „zkrocení divokého lidu zákony" znamená počátek české státnosti v Kosmově kronice Čechů (I, 8): „*Tento muž upoutal zákony náš bezuzdný kmen, nezkrocený lid mocí zkrotil a uvedl v poddanství, též vydal všechna práva, jimiž se naše země řídí a spravuje, sám s Libuší samou.*"[81] Z Kosmy převzal příměr Marignola pro svoji Kroniku českou (II, 6): „*Nuže Přemysl držel tento divoký lid na uzdě mužností a moudrostí, zákony a spravedlivou vládou zkrotil nezkrocený lid a spolu s Libuší je podřídili*

[77] Srov. pozn. 76.
[78] Srov. Hana Hlaváčková, Kdy vznikla Bible Václava IV.?, in: Beket Bukovinská – Lubomír Konečný (edd.), *Ars longa. Sborník k nedožitým sedmdesátinám Josefa Krásy*, Praha 2003, s. 65–80.
[79] Podle Whiteho (pozn. 51), s. 198 je divokost „*zvláštní morální stav, projev určitého vztahu k Bohu, příčina a zároveň důsledek toho, že subjekt se nachází v Boží klatbě.*"
[80] Jan Marignola, Kronika česká, český překlad Jany Zachové in: Marie Bláhová – Jana Zachová (edd.), *Kroniky doby Karla IV.*, Praha 1987, s. 445–524, zde s. 459a.
[81] Cosmae Pragensis Chronica Bohemorum, ed. Berthold Bretholz, in*: Monumenta Germaniae Historica, Scriptores rerum Germanicarum, Nova series*, sv. 2, Berlin 1923, s. 18: „*Hic vir, qui vere ex virtutis merito dicendus est vir, vir a virtute. hanc efferam gentem legibus frenavit et indomitum populum imperio domuit et servituti, qua nunc premitur, subiugavit atque omnia iura, quibus hec terra utitur et regitur, solus cum sola Lubossa dictavit.*"

rozumným obyčejům. On sám vydal všechna práva, jimiž se tato země řídí."[82] Metaforický obraz se objevuje též v Neplachově kronice.[83] Karel IV. by se mohl považovat za „*druhého Přemysla Oráče*". Po nástupu na český trůn, kdy zemi nalezl v „divokém" stavu, usiloval o uspořádání právních poměrů a státoprávního zakotvení českého státu v jeho vztahu k Říši.[84] V úvodu zemského zákoníku *Maiestas Carolina*, který se mu v Čechách nepodařilo prosadit, objasňuje v duchu sv. Augustina a Isidora ze Sevilly zákonodárnou úlohu panovníka parafrází biblické historie: „*.Bůh. učinil člověka. k podobě a obrazu svému. přivedl ho na svět jednoduchého a nepokřiveného, ale člověk zneužil svobodné vůle..a zapletl sám sebe do nekonečných sporů. A tak potomci, kteří pak následovali, poskvrněni nákazou otcova hříchu. mezi sebou rozdmýchali zášť a nenávist; vládu nad věcmi, která podle přirozeného práva měla být či obvykle byla společná, rozdělili, protože se rozešli ve své vůli; každý se pak dožadoval svého..: jeden se dopouštěl krádeží, druhý veřejně loupil, a dokonce stále častěji rašily i války, vzpoury a další zla lidské ubohosti; proto byli. nad národy stanoveni vládcové, aby v nich bohapustá drzost zločinců nalezla hráz.a také aby aby udělili zákona a práva a vše uspořádali podle pravidel.*"[85] Objevuje se zde motiv Adamova prvotního hříchu,[86] zmatení jazyků a dělení země,[87] což přesně odpovídá výskytu divých mužů v Bibli Václava IV. třetího tematického okruhu. Zdá se tedy, že vyobrazení na okrajích rukopisu (cod. 2759, fol. 130r, 150v, cod. 270, fol. 21r, cod. 1761, fol. 81r) aktualizují biblické verše v duchu typologického paralelizmu a pomocí alegorických scén je připodobňují k soudobé politické situaci a postavení krále Václava. Nejedná se jen o poměry v Čechách, ale též v Říši. Karel IV. sice vydal říšský zákoník, sjednocení Římské říše však „odkázal" svému synovi. Vyznívá to z *Anonymního knížecího zrcadla*, které vzniklo v nejbližším okruhu císaře Karla.[88] Ve fiktivním listu dává Karel rady mladému Václavovi, jenž, jak se císaři zdá, „*usiluje o obnovení státní moci, která je již dlouho v úpadku, a co by sloučilo Římskou říši, rozkouskovanou na mnoho částí, v jeden celek*."[89] To by v podstatě odpovídalo interpretaci Marie Theisenové, která scény

---

[82] Iohannis Marignolis, *Chronicon Bohemorum*, ed. Josef Emler (Fontes rerum Bohemicarum, sv. III), Pragae 1882, s. 487–604, zde: „*Premysl ergo, dux primus Boemorum, qui ex virtutis opere vir merito est dicendus, hanc feram gentem virtute et prudencia frenavit legibus et indomitum populum justo imperio domuit et racionabilibus consuetudinibus subiugavit cum Libussa; omnia jura, quibus hec terra regitur, solus ipse dictavit.*" – Srov. Martin Nodl, Pozdně středověká transformace Kosmova mýtu o počátcích práv a zákonů kmene Čechů (Kronikáři dvorského okruhu, Maiestas Carolina, Ondřej z Dubé a Viktorin Kornel ze Všehrd), in: Martin Nodl – Martin Wihoda (edd.), *Šlechta, moc a reprezentace ve středověku* (Colloquia mediaevalia Pragensia IX), Praha 2007, s. 189–207.

[83] Josef Emler (ed.), *Johannes Neplachonis Chronicon*, (Fontes rerum Bohemicarum, sv. III), Praha 1882, s. 451–484, zde s. 461: „*.efferam gentem legibus frenavit.*"

[84] Jiří Spěváček, *Karel IV. Život a dílo (1316–1378)*, Praha 1979, s. 266–284.

[85] Marie Bláhová – Richard Mašek (edd.), *Karel IV. Státnické dílo,* Praha 2003, s. 165–166. K tématu Wolfgang Stürner, *Peccatum und potestas. Der Sündenfall und die Entstehung der herrscherlischen Gewalt im mittelalterlichen Staatsdenken* (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters XI), Sigmaringen 1987. – Peter Landau, Der biblische Sündenfall und die Legitimität des Rechts, in: Dietmar Willoweit – Elisabeth Müller-Luckner (edd.), *Die Begründung des Rechts als historisches Problem*, München 2000, s. 203–214. – Eva Schlotheuber, Die Rolle des Rechts in der Herrschaftsauffassung Kaiser Karls IV., in: Ulrike Hohensee et al., *Die Goldene Bulle*, Berlin 2009, sv. I, s. 141–168, zde s. 162–164.

[86] Adam jako počátek „divokého lidství" viz White (pozn. 51), s. 197.

[87] Téma jednoty a dělení země zaznívá též v úvodní básni Zlaté buly Karla IV., ibidem, s. 267–268, ve Václavově rukopisu Zlaté buly (Vídeň, ÖNB Cod. 338) je zhoubné dělení říše znázorněno na fol. 2r. Srov. Armin Wolf, Die Goldene Bulle. König Wenzels Handschrift Codex Vindobonensis 338 der Österreichischen Nationalbibliothek, Graz 2002, s. 45.

[88] Edice: Samuel Steinherz (ed.), *Ein Fürstenspiegel Karls IV.*, Prag 1925. – Jaroslav Ludvíkovský, Anonymní zrcadlo knížecí přičítané Karlu IV., *Studie o rukopisech* XIV, 1975, s. 125–127, s českým překladem. Podle Františka Šmahela je více než pravděpodobné, že autorem tohoto textu byl Niccolo Beccari, italský humanista působící na lucemburském dvoře, viz František Šmahel, Státní theologie Karla IV., „národní" doktrína Francie a počátky konciliarismu, in: Vilém Herold – Ivan Müller – Aleš Havlíček (edd.), *Politické myšlení pozdního středověku a reformace,* Praha 2011, s. 118–160.

[89] Ludvíkovský (pozn.88), s. 129.

v bordurách Václavových rukopisů chápe jako alegorii spojení Čech s Římskou říší, jako očistu a obnovu impéria pod vládou krále Václava, následovníka „prvého krále" Adama, jenž se se svými zeměmi spojil nerozlučným svazkem.[90] Diví muži držící erby symbolizují většinou nevěrný lid Čech a Říše, který se bouří proti králi. Ukazuje to postava divého muže na kolenech na foliu 150v (cod. 2759), na jehož zádech stojí lazebnice. Scéna se vztahuje k miniatuře, kde Hospodin potrestal Kóracha, Dátana a Abírama, kteří povstali proti Mojžíši, a srazil je do rozevřeného chřtánu země (Num 16). Devíza nad hlavou lazebnice „*toho bzde*", nad kterou sedí ledňáček, patrně potvrzuje, že „toho zde" (Mojžíše – krále Václava IV.) si Bůh vyvolil za vůdce, miluje jej a plní svůj slib, když pomáhá vůdci proti vzbouřenému lidu. Zákon odstraňující vzpouru a nesvornost (divokost) je vizualizován v podobě točenice, kterou mají diví lidé uvázanou kolem hlavy („*Přemysl. vymyslí na vaše hlavy práva*")[91] či kolem pasu (podle Iz 11, 5: „*jeho boky přepásá věrnost*").

Obraz točenice však nemá jen tento smysl. Základní sémantická rovina souvisí patrně s etymologií slova *lex*-zákon, které bývá podle Tomáše Akvinského odvozováno v některých případech od slovesa *ligare* „vázat", „poutat", „spojovat".[92] Alexandr Halský zákon s konotací „poutat" ztotožňuje se zákonem věčným, Božím.[93] Točenice, která se stala odznakem dvorského řádu, založenéhoVáclavem IV.,[94] je patrně Božím zákonem – poutem lásky a současně symbolem svrchované moci panovníka. Jako odznak řádu českého krále, který panovníkovi zaručoval loajalitu členů, pomáhal v potlačování šlechtických rozbrojů a usnadňoval vytváření politických aliancí, představovala točenice též spojení panovníka s ostatními členy i vazbu všech členů navzájem.[95] Uvazování točenice kolem hlavy, krku, ruky a pasu (beder)[96] ve Václavově bibli naznačuje přímou souvislost s biblickými verši. O Božím příkazu hovoří Exodus 13, 9: *„A budeš to mít jako znamení na své ruce a jako připomínku mezi svýma očima, aby v tvých ústech zůstal Hospodinův zákon*", obdobně Ex 11,16; Dt 6, 8-9: „*Uvážeš si je jako znamení na ruku a budeš je mít jako pásek na čele mezi očima. Napíšeš je také na veřeje svého domu a na své brány*";[97] Dt 11,18: *„Tato má slova si vložte do srdce a do své duše, přivažte si je jako znamení na ruku a ať jsou jako pásek na čele mezi vašima očima*." Přísloví Šalamounova 1,8 představují Boží zákon jako „pouto spásy" (torques): „*Můj synu, poslouchej*

[90] Theisen (pozn. 8) a text panelu výstavy Umění v neklidné době. Česká knižní malba před Gutenbergem,Window Gallery Ústavu dějin umění AV ČR v Praze, 6. 12. 2013 – 12. 3. 2014, poukázala na souvislost bordurové výzdoby se starým císařským mýtem, na pojetí Adama jako prvního krále, jak se objevuje v *Konstituci* Fridricha II. Srov. též Josef Krása, Humanistické a reformační myšlenky v dvorském umění Václava IV., in: Josef Krása, *České iluminované rukopisy 13.–16. století*, Praha 1990, s. 144–178, zde s. 174.

[91] Marignola, Kronika česká (pozn. 80), s. 461a.

[92] Thomas Aquinas, *Summa Theologiae*, (a), 1.2, q. 90, a.1., současně uvádí odlišnou Isidorovu etymologii od slova *legere*.

[93] *Alexandri de Hales Summa theologica*, ed. Collegium S. Bonaventurae, Quaracchi 1948, vol. 4, lib.III, pars II, inq.1, quaestio unica, n. 224, s. 315.

[94] Srov. Milada Studničková, Drehknoten und Drachen. Die Orden Wenzels IV. und Sigismunds von Luxemburg und die Polysemantik ihrer Zeichen, in: Jiří Fajt – Andrea Langer (edd.), *Kunst als Herrschaftsinstrument. Böhmen und das Heilige Römische Reich unter den Luxemburgern im europäischen Kontext*, München 2009, s. 377–387. – Eadem, Dvorské řády Lucemburků, in: František Šmahel – Lenka Bobková (edd.), *Lucemburkové: Česká Koruna uprostřed Evropy*, Praha 2012, s. 458–460.

[95] Obdobně Josef Krása, Astrologické rukopisy Václava IV., in: idem, *České iluminované rukopisy 13.–16. století*, Praha 1990, s. 180–203, zde s. 199. – Krása, Rukopisy (pozn. 2), s. 96. Odznak by mohl souviset s Augustinovým výkladem žalmu 124,2 (kolem svého lidu je Hospodin), Errationes in Psalmos, PL 37, 1652: *„.Dominus circuitu plebis suae, constringit Dominus plebem suam in unum vinculum charitatis et pacis*."

[96] Pás je v bibli symbolem cudnosti, spravedlnosti, věrnosti a pravdy (Iz 11, 5: „*Jeho* [Mesiáše] *bedra budou opásána spravedlností a jeho boky přepásá věrnost*"; Ef 6:14: „*Stůjte tedy opásáni kolem beder pravdou*").

[97] Srov. umístění odznaku točenice na bráně hradu Točník, na Staroměstské mostecké věži – bráně do města.

otcovo kárání a neopouštěj zákon matky své, stanou se ozdobou tvé hlavě a náhrdelníkem tvému krku." Obdobně je tomu u veršů 6, 20-21 i v knize Jesus Sirach VI, 24–31: „*Poslechni, synu, a přijmi mé učení. Vsuň své nohy do jejích okovů* (okovů moudrosti), *a na svou šíji navleč její obojek. Sehni se a nes ji na svých ramenou, její pouta neměj v ošklivosti… Její okovy ti budou silnou ochranou a její obojek límcem slávy* (stola gloriae). *Její jho je ozdoba ze zlata. Bázeň před Hospodinem zapuzuje hříchy, je-li přítomná, odvrátí každý hněv a její pouta jsou purpurová šňůra. Jako roucho slávy si ji oblečeš a ověnčíš se vítězným jásotem*."[98] Jedná se o Boží zákon, který moudrého člověka spoutává jako jho a okovy a současně se stává jeho ozdobou. Nejvyšším zákonem je přitom láska (caritas) „pouto lásky", „pouto dokonalosti", či „ řetěz lásky", *catena dilectionis*, *catena charitatis*, který se v exegetických textech objevuje též v souvislosti s verši epištoly Ef 4,1, a 2 Tim (vězeň kvůli Pánu).[99] Moudrý člověk si slova Božího zákona uvazuje kolem čela a paže[100] a jako chomout si je vkládá na šíji.[101] Právě na těchto místech mívá uvázanou točenici král. Proto je král Václav často uvězněn v písmenu „e",[102] které je ve staroněmeckém textu samostatným slovem znamenajícím „zákon", „svazek", „sňatek", „úmluvu", „slib", „Boží vůli", „Boží příkaz"i „Boží zaslíbení".[103] Písmeno „w", v němž rovněž král sedí jako v kládě, by se mohlo vztahovat k výrazu *Wort* – Boží slovo, či *Weisheit* – moudrost.[104] Zdá se, že bordurové motivy se váží k tématu dobré vlády a spásy, k myšlence, že bázeň před Bohem a láska k Bohu jsou základem moudrosti, která králi a lidu přinášejí spásu. Tuto myšlenku vizualizuje nejspíše točenice v kombinaci s ledňáčkem. Původně augustiniánská idea, založená na srovnání Starého a Nového zákona,[105] se objevuje ve většině knížecích zrcadel, v *Moralitách Karla IV.*

[98] „*Decor enim vitae est in illa et vincula illius alligatura salutaris. Audi, fili, et accipe consilium intellectus, et ne abjicias consilium meum. Injice pedem tuum in compedes illius, et in torques ejus tuum collum; subjice humerum tuum et porta illam, et ne acedieris a vinculis ejus*."

[99] Kol, 3,14: „*Super omnia autem haec, caritatem habete, quod est vinculum perfectionis*." K tématu *timor et amor* srov. například kázání Bernarda z Clairvaux na text Písně písní, č. 37: „*.initium sapientiae timor Domini, est (Psal. CX, 10), et plenitudo legis est caritas (Rom. XIII, 10) Tam ergo utraque ignorantia cavenda est tibi*, *quam sine timore et amore Dei salus esse non potest*." („počátek moudrosti je bázeň před Hospodinem a naplněním zákona je láska. Proto se musíš vyvarovat obojí této neznalosti, protože bez bázně a lásky nemůže být spása.") Překlad podle Markéty Koronthályové, *Bernard z Clairvaux*, *Kázání na Píseň písní* I, Praha 2009, s. 871. Ke středověké recepci Homérovy metafory zlatého řetězu (*catena aurea*, též „provaz", „pouto") spojujícího Boha se zemí, symbolu jednoty světa, především Friedrich Ohly, Zur goldenen Kette Homers, in: Gerhard Buhr et al., *Das Subjekt der Dichtung. Festschrift für Gerhard Kaiser*, Würzburg 1990, s. 411–486. Je zřejmé, že astrologické a alchymistické konotace této představy mohly hrát na Václavově dvoře důležitou úlohu. Točenici jako symbol universa chápe s odkazem na vyobrazení v Rotchildových *Canticles* Hana Hlaváčková (pozn. 78), s. 74 a Schmidt, Kunsthistorischer Kommentar (pozn. 1), s. 162, obr. 39, 40.

[100] Obdobně se nosí *tefilin* (fylacteria).

[101] Podrobná argumentace viz Studničková, *Drehknoten* (pozn. 75). Na možnost interpretace točenice ve vztahu ke Kristově pásce přes oči jako jednoho z nástrojů Kristova umučení upozornil v souvislosti s nástěnnými malbami morašického kostela Josef Krása (pozn. 2), s. 96, myšlenku rozpracovala Klára Benešovská, Drobná poznámka k původnímu významu točenice, in: Kateřina Horníčková – Michal Šroněk (edd.), *Žena ve člunu*, Praha 2007, s. 371–382. Zmiňované významy jsou relevantní, není však příliš pravděpodobné, že by Kristovu roušku měl král či divý muž uvázanou kolem čela, krku či paže. Evidentní je polysémantičnost motivu, přesný význam určuje kontext. Pravděpodobný je význam točenice jako pouta krále k zemi – *vinculum iugale*, jak odznak vykládá Theisen (pozn. 1), s. 11.

[102] Na fol. 81v (Cod. 2759) je v písmenu „e" uvězněn divý muž.

[103] Viz Diethelm Gresch, Das „e" in der Wenzelsbibel, *Kunstchronik* LVII, 2004, s. 131–137. Přehled interpretací písmen podává Gerhard Schmidt, Kunsthistorischer Kommentar, in: Die *Wenzelsbibel* (pozn. 1), s.125–249, zde s. 165–170, nově interpretuje písmena Theisen (pozn. 58), s. 59–61, jako vyjádření nerozlučného spojení krále se svými zeměmi „W" (Wenzel, Václav) a „e" (Ehe = sňatek).

[104] Na některých místech písmeno patrně odkazuje přímo ke jménu krále. Relevantní je též Greschův výklad písmena „w" jako světského práva, Gresch (pozn. 103).

[105] Augustinus Hipponesis, *Contra Adimantum Manichaei discipulum*, PL, 42, 158: „*Nam haec est brevissima et apertissima differentia duorum Testamentorum, timor et amor: illud ad veterem, hoc ad novum hominem pertinet; utrumque tamen unius Dei misericordissima dispensatione prolatum atque conjunctum*."

[106] i v *Anonymním knížecím zrcadle,*[107] a lze tudíž předpokládat, že s ní byl mladý král Václav dobře seznámen. [108] Jako moudrý vládce-zákonodárce byl v Marignolově kronice představen první český kníže Přemysl.[109] Prorokyně Libuše líčí budoucího knížete slovy: „*Ten vymyslí na vaše hlavy práva; neboť toto jméno znamená latinsky premeditans* [rozmýšlející]. *Jeho potomstvo bude nad vámi vládnout na věky.*"[110] Do kontextu moudrého panovníka[111] dobře zapadá i výrok: „*ich pyn wilde unde czam| den guten gut, den pozen gram*"(„jsem divoký a mírný, k dobrým dobrý, ke zlým hněvivý"),[112] jehož druhý verš odpovídá devíze Václavovova děda, Jana Lucemburského.[113] I zde je však nutno počítat s vícevýznamovostí, dvojice *zahm-wild*, „mírný" – „divoký" jsou srovnatelné s filosofickým rozlišením duchovního a světského, s protiklady věrnosti a nevěry, víry a bezvěrectví,[114] ale i lásky a zákona. Boží příkaz poslušnosti, věrnosti a lásky se netýká pouze vládce; tak jako moudrý panovník má být poslušen zákonů Božích, musí též lid poslouchat krále ustanoveného z Boží vůle. Lid musí být poslušen zákonů, které na jeho hlavu vložil panovník, neboť jen tak lze udržet řád na zemi.

Divý muž často vstupuje do kontaktu s lazebnicí, jejíž interpretace je při objasňování bordurových scén nejobtížnější.[115] Vyplývá to z proměnlivosti postavy; půvabná dívka v krátké, průsvitné košilce občas vystupuje ve dvojici či ve větších skupinách, jakoby se jednalo o sestry. V souvislosti s divým mužem by mohla odpovídat duchovní stránce člověka, protikladné ke stránce tělesné, obdobně, jako Jákob tvořil protiklad k bratru Ezauovi. [116] Uvažovat bychom mohli i o lazebnici jako personifikaci „poslušného lidu" v protikladu k lidu bouřícímu se proti Hospodinovi či panovníkovi. V souvislosti s králem však dívky ztělesňují nejspíše ctnosti – atributy dobré vlády: Lásku (caritas), Milosrdenství (misericordia), Milost (gratia), Moudrost (sapientia) či Spravedlnost (justitia).[117] Láska je podstatnou známkou Boží osobnosti, Starý zákon o ní mluví v aponthromorfních výrazech, vztah Boha

[106] V pozdním středověku typ „moudrého panovníka" vědomě naplňoval především francouzský král Karel V., zv. Moudrý.
[107] Ludvíkovský (pozn. 88), s. 129–130.
[108] Srov. Robert Antonín, *Ideální panovník českého středověku*, Praha 2013, s. 221–229. Láska k Bohu jako podmínka dobré vlády držící na uzdě šlechtu se objevuje i v pseudo-aristotelském spise *Secretum secretorum* (Tajemství všech tajemství) rozšířeném na panovnických dvorech, jak ukazuje Liber de Nobilitatibus, Sapientiis et Prudentiis Region Waltera de Milemete. Srov. M. R. James, *The Treatise of Walter De Milemete De Nobilitatibus, Sapientiis, Et Prudentiis Regum*, London 1913, s. xvi. Ke spisu Secretum secretorum a jeho recepci v českých zemích připravila obsáhlou studii Pavlína Cermanová, Moc vědění: pseudo-aristotelské *Secretum secretorum* ve středověkých Čechách. *Secretum secretorum* v latinském středověku, *Mediaevalia Historica Bohemica* XVI, 2013, č. 2, v tisku. Autorce jsem zavázána za poskytnutí textu před jeho vyjitím.

[109] Srov. název kapitoly *O Přemyslovi a jeho velké moudrosti*, v textu se několikrát objevuje označejí „*moudrý muž*".
[110] *Marignolis Chronicon* (pozn. 82)*, s.* 525a: „*Hic supra vestra capita jura excogitabit; nam hoc nomen latine premeditans dicitur. Huius proles super vos regnabit in sempiternum.*"Překlad podle Jany Zachové: Jan Marignola (pozn. 80), s. 460a, b.
[111] Srov. Eva Schlotheuber, Der weise König. Herrschaftskonzeption und Vermittlungsstrategien Kaiser Karls IV. († 1378), *Hémecht. Zeitschrift für Luxemburger Geschichte* LXIII, 2011, s. 265–279.
[112] Cod. 2760, fol. 27r.
[113] Karel Stejskal, Historische Realien zum Schmuck der Wenzelsbibel, in: Die *Wenzelsbibel*. Vollständige Faksimile- Ausgabe der Codices Vindobonenses 2759–2764 der Österreichischen Nationalbibliothek Wien, Graz 1998, s. 173–179, zde s. 174.
[114] Friedrich von der Leyen – Adolf Spamer, Altdeutsche Teppiche im Regensburger Rathause, in: *Das Rathaus zu Regensburg,* Regensburg 1910, s. 71–118.
[115] V úvahách o významu lazebnice ve Václavských rukopisech figuruje zpravidla glosa na fol. 85v kompendia s astrologickými traktáty, Cod. Cusanus 208, která interpretuje znamení Lva jako českého krále, Pannu jako lid české země a Venuši jako vládkyni lidu: „*Leo* significat *regem Bohemiae*, *et Virgo gentem*, *et Venus est domina gentis, quia coniunctio almamar*", kterou v souvislosti s Václavovými rukopisy interpretovala Ewa Śnieżyńska-Stolot. – Lenka Panušková, Codex Cusanus 208, in: Klára Benešovská (ed.), *Královský sňatek. Eliška Přemyslovna a Jan Lucemburský,* (kat. výst.), Praha 2010, č. IV.5.2K, s. 338–345, zpochybnila předpokládaný český původ rukopisu, stejně jako Krchňákovu identifikaci jednoho z glosátorů s Alvarem z Toleda. Glosa podle konsultace s Alenou Hadravovou popisuje postavení nebeských těles počátkem listopadu 1007 a nedokládá bezprostřední vztah k českým zemím.
[116] Viz pozn. 52.
[117] Na úvodním foliu Zlaté buly je zobrazeno šest lazebnic. Gerhard Schmidt chápal lazebnici v alegorickém významu jako personifikaci ctností: lásky, věrnosti, a spravedlivosti. Schmidt (pozn. 1), s. 125–249, zde s. 167.

k Izraeli bývá připodobněn k manželství.[118] Lazebnice drží často v dlani ledňáčka, který může symbolizovat lásku a věrnost, znovuzrození a obnovu, Krista a Zmrtvýchvstání.[119] Láska Boha k lidu je spojena s milosrdenstvím (Jer 31, 3-4: „*Miloval jsem tě odvěkou láskou, proto jsem ti tak trpělivě prokazoval milosrdenství. Znovu tě zbuduji a budeš zbudována, panno izraelská*.“). Slovem *misericordia* přeložil Jeroným hebrejský výraz *chesed*, který znamená pospolitost, závaznost, solidaritu, které jsou očekávány tam, kde dvě strany uzavřely smlouvu.[120] Na milosrdenství je založen poměr krále a lidu (Iz 16,5: „*Trůn bude upevněn milosrdenstvím a dosedne na něj v Davidově stanu ten, jenž bude soudit věrně, vyhledávat právo, rázně uplatňovat spravedlnost.*"; Př 20, 28: „*Milosrdenství a věrnost chrání krále, milosrdenstvím podepře svůj trůn*.“). Milosrdenství je v Novém zákoně chápáno jako věrnost smlouvě s lidem Božím.[121] *Misericordia* očišťuje (Tb 12:9: „*Milosrdenství vytrhuje ze smrti a očišťuje od každého hříchu.*"), proto může mít lazebnice v ruce nástroje očištění, vědro s vodou[122] a věník podobající se fíkovým listům Adama a Evy, který králi slouží jako *perizoma*.[123] Augustin ve fíkovém listí nespatřuje jen hřích, ale i znamení Boží slitovné milosti.[124] Milosrdenství vizualizují patrně též ňadra (*ubera misericordiae*),[125] která výmluvným gestem divákovi nabízí lazebnice na titulní straně Zlaté buly.[126] *Gratia*, Boží působení v lidské duši, zbavuje člověka hříchu. Lidstvu, poskvrněnému Adamovým hříchem, zvláštní milost umožňuje žít podle Božího zákona.[127] Exegeti hovoří o „prsech milosti“ (*ubera gratiae*).[128] Výklady závěrečné části verše Písně písní 1, 3 („*.laetabimur in te memores uberum tuorum super vinum recti diligunt te*") ukazují, že motiv prsou se váže jak k Milosrdenství, tak k Milosti; prsa milosrdenství a milosti přinášejí spásu,[129] proto se král na

[118] Oz 11,8; 11,1; 14,4; Jr 2,2; 3,1;.14; 31,32; Iz 54,5; 62,4 ad.
[119] Srov. Wolfgang Harms, Der Eisvogel und die halkyonischen Tage. Zum Verhältnis von naturkundlicher Beschreibung und allegorischer Naturdeutung, in: Hans Fromm et al., *Verbum et signum. Festschrift Friedrich Ohly*, München, sv. 1, s. 477–515. – Jan Ryot – Hana Šedinová, *Slovník symbolů. Kosmos, příroda a člověk v křesťanské ikonografii*, Praha 1998, s. 127–128. Podle Hlaváčkové (pozn. 78), s. 73 vystupuje ledňáček v exegetické literatuře jako první ze stvořených zvířat a ptáků.
[120] Iz 63,7; Ž 25,6; Adolf Novotný, *Biblický slovník,* Praha 1992, s.425.
[121] Ibidem.
[122] Identifikace lazebnice s láskou a milosrdenstvím by odpovídalo vyobrazení v rukopise Pavlových epištol, viz Krása (pozn. 2), s. 90.
[123] Perizoma, oděv prvních lidí, se připomíná i jako oděv barbarů. Srov. Rabanus Maurus, De universo, PL 111, 570: **„***Vestis antiquissima hominum fuit perizoma. Hoc primum primi mortales e foliis arborum sibi fecerunt, quando post praevaricationem erubescentes pudenda velarunt. Cujus usum quaedam barbarae gentes, dum sint nudae, usque hodie tenent.*"
[124] Manfred Lurker, *Slovník biblických obrazů a symbolů*, Praha 1999, s. 62.
[125] C. W. Bynum argumentuje tím, že středověký člověk si nahá ňadra asocioval nejprve s mlékem (potravou) a až poté se sexualitou, viz Caroline Walker Bynum, *Fragmentation and Redemption: Essays on Gender and the Human Body in Medieval Religion*, New York 1992, s. 86, 93. K ikonografii dále Max Seidel – Ubera Matris, Die vielschichtige Bedeutung eines Symbols in der mittelalterlichen Kunst, *Städel-Jahrbuch* N. F. VI, 1977, s. 41–99. – Hildegard Elisabeth Keller, *Wort und Fleisch. Körperallegorien, mystische Spiritualität und Dichtung des St. Trudperter Hoheliedes im Horizont der Inkarnation*, Bern et al. 1993, s. 216–253. – William R. Levin, *The Allegory of Mercy at the Misericordia in Florence*: *Historiography*, *Context, Iconography and the Documentation of Confraternal Charity in the Trecento,* Lanham 2004.
[126] Cod., fol. 214r. Josef Krása interpretoval jako gesto Venuše Anadyomené, viz Krása (pozn. 2), s. 78.
[127] Srov. White (pozn. 51), s. 197, 203.
[128] Srov. například Gillebertus de Hoilandia, Sermones in Canticum Salomonis, XXXII. Meliora sunt ubera tua vino, et odor unguentorum tuorum super omnia aromata (Cant. IV, 10.): *„Ubera gratiae, ubera consolationis, austeritatis et duritiae vino meliora sunt, quia efficaciora, et accommodata magis ad commutandum tristes et exasperatos affectus, et ad confovendum imbecilles et teneros. Facilius movent, et fovent suavius. Verbum enim dulce, et mitigat inimicos, et amicos multiplicat (Eccli. VI, 5) . Dulce Evangelii verbum, durum Legis. Et vide quomodo verbum dulce effera gentium corda convertit, et quasi marinos et salsos fluctus in lactis saporem.*"
[129] Haymo Halberstatensis, *Commentaria in Cantica canticorum*, PL 117, 296: „*Memores uberum tuorum super vinum, id est, memores gratiae tuae et misericordiae tuae, qua salvati sumus. Ubera enim sunt ipsa gratia, qua salvati sumus.*"

počátku knihy Jozue dotýká ňader obou dívek. *Sapientia*, první stvoření Boha (Př 8,22-23; Sir 24,9),[130] pak ztělesňuje umění vládnout (Př 18, 15-17). Moudrost je „vládkyní" světa, je „milou" Boha a sídlí u jeho trůnu (Sap 8,3; Sap 9,4). Na zemi prostředkuje poznání Boha (Př 1,7). Volá *„při branách, kudy se chodí do města"*(Př 8, 3) a *„u vchodů do městských bran"*(Př 1, 21), proto jsou patrně lazebnice součástí výzdoby Staroměstské mostecké věže.[131] Moudrost je přirovnávána ke Stromu života (Př 3,18), což by vysvětlovalo, proč se dívka na některých místech přidržuje akantových výhonků.[132] Bernard z Clairvaux přirovnává Boží slovo k *„vodě moudrosti"* přinášející spásu (*aqua sapientiae salutaris*), která je nejen k pití, ale i k umývání,[133] proto též Moudrosti náleží lazebnické atributy.

Soteriologické konotace postavy lazebnice potvrzují přirovnání Krista k lazebníkovi a Panny Marie k lazebnici, která se vyskytují v literatuře.[134] Známý je především spisek *Ein andechtig geistliche Badenfart* vydaný ve Štrasburku v roce 1514, určený pro meditativní čtení a kazatelskou praxi, v němž je pokání připodobněno k očistné koupeli. Jeho autorem byl františkánský teolog Thomas Murner, jenž na samém konci století krátce pobýval i na univerzitě v Praze.[135] Kristus je na dřevořezech tisku představen s vědrem vody a věníkem, obdobně, jako lazebnice ve Václavově bibli či na klenbě Staroměstské mostecké věže. Kristus kajícníka vnitřně očisťuje, svléká ho ze starého šatu, šlehá ho metličkou (věníkem), myje mu vlasy, stříhá ho a češe.[136] Nedomnívám se proto, že by lazebnické scény v Bibli Václava IV. měly přímo souviset s rituální koupelí při přijímání do dvorského řádu. Písemné prameny se v souvislosti s řádem Václava IV. o žádné lázni nezmiňují, společenství se připomíná pouze jako řád českého krále a jako odznak bývá udávána točenice.[137] Scény umývání a

---

[130] Lazebnice je v bibli poprvé zobrazena na titulní straně knihy Genesis. K ikonografii tohoto fol. viz Hana Hlaváčková, Druhý den stvoření. Personifikace v umění 14. století v Čechách, in: Milena Bartlová (ed.), *Dějiny umění v české společnosti: Otázky, problémy, výzvy. Příspěvky přednesené na Prvním sjezdu českých historiků umění*, Praha 2004, s. 91–95.

[131] Lazebnice jako personifikace Moudrosti, Spravedlnosti a Milosrdenství by odpovídaly výkladu výzdoby Mostecké věže Jany Gajdošové, která upozorňuje na funkci mostu jako místa výkonu práva. Karlovým mostem se zabývá ve své disertační práci *Elements of genealogy and justice in the Charles Bridge of Prague*. Srov. Jana Gajdošová, *Imperial Memory and the Charles Bridge. Establishing Royal Ceremony for Future Kings*, *kunsttexte.de/ostblick*, Nr. 3, 2012 (11 Seiten), www.kunsttexte.de/ostblick, http://edoc.hu-berlin.de/kunsttexte/2012-3/----2/PDF/-.pdf, vyhledáno 2. 2. 2014.

[132] Srov. (pozn. 2), s. 94–95.

[133] Autor odkazuje na verš Jan 15,3. Srov. Bernard z Clairvaux, *Kázání na Píseň písní* I, Praha 2009, s. 274: *„Est nimirum aqua sapientiae salutaris sermo divinus, non modo potans, sed et lavans, dicente Domino: Et vos mundi estis propter sermonem quem locutus sum vobis*."

[134] Srov. Marcabrus, *Pax in nomine Domini*!: *„.Lo Seingnorius celestiaus/Probet de nos un lavador"*, český překlad Krása (pozn. 2), s. 90, či píseň *Woluff im geist gon baden* o lázni duše se svým milým Kristem, Philipp Wackernagel*, Das deutsche Kirchenlied,* Leipzig 1867, dotisk Hildesheim 1964, sv. 2, č. 820. – Judith Theben, *Die mystische Lyrik des 14. und 15. Jahrhunderts*, Berlin – New York 2010*,* s. 517–518.

[135] *Badenfahrt von Thomas Murner*. Neudruck nach der ausgabe Strassburg 1514, mit Erläuterungen von Ernst Martin, Strassburg 1887. – Florenz Landmann*,* Zum Predigtwesen der Straßburger Franziskanerprovinz in der letzten Zeit des Mittelalter, *Franziskanische Studien* XIV, 1927, s. 297–332. K autorovi: Heribert Schmolinsky, *Eine Persönlichkeit an der Zeitenwende: Thomas Murner zwischen Spätmittelalter und Moderne,* Karlsruhe 1988. – Heslo Thomas Murner, in: Franz Josef Worstbrock (ed.), *Deutscher Humanismus 1480–1520. Verfasserlexikon*, sv. 2, 1: L–M, Berlin – New York 2009, s. 299–320. Nabízí se otázka, do jaké míry by se Thomas Murner mohl inspirovat malbami Staroměstské mostecké věže.

[136] Srov. též Markwart Herzog, Christus medicus, apothecarius, samaritanus, *balneator*. Motive einer »medizinisch-pharmazeutischen Soteriologie, in: *Geist und Leben* LXVII, 1994, s. 414–434, zde s. 429–432, obr. s. 430, http://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCUQFjAA&url=http%3A%2F%2Fgul.echter.de%2Fcomponent%2Fdocman%2Fdoc_download%2F3421-67-1994-6-414-434-herzog-1.html&ei=JMQDU8t9otTjBJbNgIAC&usg=AFQjCNFDM2Uweh95MmvmVfWutU-Xi8FDxQ, nalezeno 8. 2. 2014; http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k94005861/f3.image, vyhledáno 18. 2. 2014. – Srov. též Sarah Khan, *Diversa diversis. Mittelalterliche Standespredigten und ihre Visualisierung* (Pictura et poesis XX), Köln 2007, s. 214–232. – Srov. též vizualizaci očištění s eucharistickou konotací v podobě nahé duše sedící ve škopku, do kterého proudí krev ukřižovaného Krista, viz Jeffrey Hamburger*, Nuns as Artists*: *The Visual Culture of a Medieval Convent*, Berkeley 1997, s. 18–19, obr. 8.

[137] Julius von Schlosser a další badatelé, viz Krása (pozn. 2), s. 71, 89–91. – Schmidt (pozn. 1), s. 248, uvažovali o Václavově řádu jako o Řádu lázně (Badeorden), název nemá oporu v pramenech. – Srov. Milada Studničková, Hoforden des Luxemburger, *Umění* XL, 1992, s. 320–328. – Eadem, Drehknoten und Drachen, in: Jiří Fajt – Andrea Langer (edd.), *Kunst als*

úpravy vlasů považuji za obrazový příměr pokání, očištění, obrození, obnovení z milosti Boží, odvozený především z biblických veršů.[138] Je přitom důležité, že nástroje očištění na stránkách Václavovy bible nedrží jen lazebnice, nýbrž i divý muž. Na fol. 62r (cod. 2759) se divý muž s věníkem a džberem vztahuje k miniatuře, na níž Bůh pomáhá Mojžíšovi osvobodit izraelský lid ze zajetí, sesílá na Egypt krupobití a ochraňuje Izraelce. Maria Theisen ukázala, že metaforu umývání lze vzáhnout k myšlence obnovy impéria skrze české země.[139] Tuto sémantickou rovinu dokládá promyšlené užívání heraldických prvků, propojování znaků Čech a Říše, [140] vyobrazení lva na pozadí orla/orlice v iniciále knihy Jozue, připojení klenotu českého krále (černá křídla posypaná zlatými lístky) k říšskému znaku nebo k říšské koruně. [141] V helmě s klenotem bývá často zobrazován divý muž. Badatelka motiv orlího křídla interpretovala jako zdůraznění přemyslovské tradice.[142] Křídla se ve Václavově bibli objevují i v jiném kontextu, párem křídel je často doplněno písmeno „e". V bibli jsou orlí křídla symbolem Boží slitovné, spásonosné lásky k vyvolenému lidu, který dodržuje smlouvu s Hospodinem.[143] Metaforu rozvádějí především verše Ex 19,3-6: „*Vy sami jste viděli, co jsem učinil Egyptu. Nesl jsem vás na orlích křídlech a přivedl vás k sobě. Nyní tedy, budete-li mě skutečně poslouchat a dodržovat mou smlouvu, budete mi zvláštním vlastnictvím jako žádný jiný lid, třebaže má je celá země.*"[144] Orlímu peří se podle exegetů podobá Písmo svaté, křídla Starého a Nového zákona pozdvihují duši k nebesům.[145] Dvě křídla znamenají lásku k Bohu a bližnímu,[146] jako křídla lásky (*alae caritatis*) jsou vykládána dvě orlí křídla sv. Jana Evangelisty[147] a jako orel Kristus.[148] K orlu či orlici býval přirovnáván i Karel IV. Marignola císařovu schopnost pronikání do tajemství Písma přirovnal k letu Ezechielovy orlice (Ez 17, 3): „… *jako ona velká orlice označená věštbou Ezechielovou dlouhým rozmachem křídel z hojností pestrého peří letěl k Libanonu svatého Písma* a *odnesl dřeň cedru, tj. úplné a nejlahodnější*

Herrschaftsinstrument, Berlin – München 2009, s. 377–387. – Eadem, Dvorské řády Lucemburků, in: František Šmahel – Lenka Bobková (edd.), *Lucemburkové: Česká Koruna uprostřed Evropy*, Praha 2012, s. 458–460.

[138] Srov. formulace v pozn. 65. K významu pomazání hlavy olejem srov. spirituální výklad úkonu jako součásti pokání PL 155, 1782: „*Spiritualiter vero praecipit Dominus in his verbis jejunantem habere in mente misericordiam. Oleo namque quod supernatat omnibus liquoribus, misericordia significatur, quae superexaltat judicium. Per caput vero mens significatur quae in toto homine principatur. Praecipit ergo Dominus jejunantem oleo caput ungere, id est gratia misericordiae mentem impinguare.*"

[139] Autorka argumentuje, podobně jako Josef Krása (pozn. 2), s. 88, textem dopisu Coly di Rienzo Karlu IV., zmiňujícímu očistnou „*Božskou i lidskou koupel*".

[140] Například cod. 2760, fol. 181r, viz Šmahel (pozn. 2), obr. 80.

[141] Srov. Krása (pozn. 2), s. 62. K přemyslovské tradici dvojice lva a orla Jaromír Homolka, K ikonografii pečetí posledních Přemyslovců, in: Jiří Kuthan (ed.), *Umění doby posledních Přemyslovců,* Roztoky u Prahy 1982, s. 159–179, zde s. 171.

[142] Theisen (pozn. 8), s. 274, za zdůraznění kontinuity vlády považuje autorka písmena odkazující k přemyslovským předkům: „e" (Eliška Přemyslovna) a „w" (sv. Václav), ibidem, s. 272. K motivu klenotu křídla na pečetích Přemysla Otakara II. a Václava II. srov. Homolka (pozn. 141), s. 168–169, obr. 119, 123, 125. Klenot ve Václavově bibli by mohl odkazovat přímo k Přemyslu Oráči. Marignola uvádí, že Přemysl „*určil orla jako odznak, protože takovým znamením, totiž znamením orlů .byl z nebe předurčen za budoucího knížete*". Srov. Marignola (pozn. 80), s. 460b. Zlaté lístky na křídlech by v těchto souvislostech nejspíše odkazovaly k zázraku s otkou vyřezanou z lísky a k listí, které z ní vyrašilo a vydalo ořechy, ibidem.

[143] Manfred Lurker, *Slovník biblických obrazů,* Praha 1999, s. 120, s odkazy na Ex 19, 4; 1 Kr 8,7; Ž 17,8; Ž 57,2; Ž 63,8).

[144] Vulgata latina: „*Vos ipsi vidistis quae fecerim Aegyptiis, quomodo portaverim vos super alas aquilarum, et assumpserim mihi. Si ergo audieritis vocem meam, et custodieritis pactum meum, eritis mihi in peculium de cunctis populis: mea est enim omnis terra*."

[145] Srov. například Rabanus Maurus, Comentaria in Exodum, PL 108, 89: „*Alas aquilarum, doctrinas mystice appellat duorum Testamentorum. Bene ergo Scriptura sacra pennis aquilarum assimilatur, quae nos ab infimis suis exhortationibus elevant, et suis consolationibus portant, suisque documentis semper ad ardua opera virtutum, et ad coelestia praemia provocant.*"

[146] Augustinus, *Ennarationes in Psalmos*, PL 37,5: „*.duas alas charitatis apprehendant. Quae sunt duae alae charitatis? Dilectio Dei, et proximi*"; PL, 184, 1224: „*Dilectio est soror charitatis. Charitas nunquam fuit sine dilectione; nec dilectio sine charitate. Dilectio habet duas alas. Ala dextera est dilectio Dei: sinistra ala est dilectio proximi. Nullus hominum cum una ala poterit volare ad coelum*."

[147] Adamus s.Victoris, *Sequentiae*, PL 196, 1516: „*Iohannes ala bina caritatis, aquilina forma, fertur in divina puriori lumine*."

[148] Beda, *Comentarii in Pentateuchum*, PL 91, 316: „*Alae, id est Moyses et Aaron. Ad sensum autem duae alae, id est duae leges; aquila vero Christus est.*"

poznání pravdy."[149] Příměr orla se vyskytuje v eschatologických proroctvích o Posledním křesťanském císaři, který dobude Jeruzalém, složí korunu a další odznaky královské moci u paty Kristova kříže či Olivetské hory a předá vládu Bohu Otci a Kristu.[150] Profétie líčí císaře jako vítězného „*orla černých křídel*" či „*velkého* orla". Jméno eschatologického císaře přitom bývá často naznačováno pouze iniciálou. Označení *aquila nigranarum alarum* pochází z pseudojáchymovského prorockého spisu *Oraculum angelicum Cyrilli* [151]vyzývajícího k reformě církve a vnitřní obnově světa, které patřilo k souboru textů, jejichž pomocí se pokoušel Cola di Rienzo a později Niccolò Beccari přesvědčit Karla IV. k triumfální jízdě do Říma. [152] Beccari užil příměru orla i pro mladého Václava IV. (*renovata aquila*).[153] S jazykem orákula byl seznámen první vychovatel Václava IV. arcibiskup Arnošt z Pardubic, kterému Cola pasáže proroctví interpretoval.[154] U Milíče z Kroměříže, jenž vycházel ze spisů, ke kterým měl přístup za svého působení v královské kanceláři, opět vystupuje Karel IV. jako *aquila nigrarum alarum*.[155] Personifikován býval též český lev. Obě erbovní zvířata vystupují v alegorické skladbě Heinricha von Mügeln *Der meide kranz* jako ženich a nevěsta, kteří v sobě našli zalíbení.[156] Niccoló Beccari v prorockém listě císaři Karlovi odkazoval na Merlinovu věštbu, která hovoří o orlici obnovené řvoucím dvouocasým lvem: „*Ab extremis montibus exibit leo biffurcatus cauda, levis ingressu, humili, aspectu, a terribilis rugitus renovate aquile copulatus*."[157] Pro Karla IV. představovaly české země východisko rodinné moci, proto různými prostředky zdůrazňoval legitimitu nástupu Lucemburků na

[149] Marignola (pozn. 80), in: *Kroniky doby Karla IV.*, s. 448–523, zde s. 458; v latinském originálu (pozn. 82), s. 522: „*Verum quia gloria regis est investigare sermonem et antiquorum sapienciam perscrutari, hic gloriosissimus imperator profunda fluviorum sacre pagine misteria previo doctore beato Dyonisio perscrutari non desinit ac eciam cum Johanne, celestis aule paranympho, celos penetrans volatu celerrimo contemplatur oraculis, miraculis, vestigio et speculis per creatam ymaginem increate maiestatis incomprehensibilem trinitatem, ut tamquam aquila illa magna Ezechielis vaticinio designata longo membrorum ductu plena plumis et varietate volet ad Lybanum sacre scripture et tollat medullam cedri, id est plenam et suavissimam noticiam veritatis anagoyce cum Johanne, ystorice cum bove Luca, allegorice cum Matheo morali, et tropol[o]yce cum Marci leonino clamore, terrens impios, devotos provocans animos ad volandum et ipse extendens alas et assumens eos et super eos exemplis et beneficiis graciarum.*"

[150] Souvislost císařského orla s Ezechielovým orlem a proroctvím o Posledním císaři dokumentuje zadní strana majestátní pečeti Zikmunda Lucemburského, viz Imre Takács (ed.), *Sigismundus Rex et Imperator. Kunst und Kultur zur Zeit Sigismunds von Luxemburg 1387–143* (kat. výst.), Szépművészeti Múzeum – Musée National d'histoire et d'art, Budapest – Luxemburg Mainz, 2006, č. 3.18, s. 187. K poslednímu císaři Franz Kampers, *Kaiserprophetieen und Kaisersagen im Mittelalter*, München 1895, ke vztahu k Lucemburkům nově Pavlína Cermanová, *Čechy na konci věků. Apokalyptické myšlení a vize husitské doby,* Praha 2013, kap. II/3.

[151] Oraculum angelicum Cyrilli nebst dem Kommentar des Pseudojoachim, in: Konrad Burdach – Paul Piur (edd.), *Briefwechsel des Cola di Rienzo*, sv. II, č. IV, Anhang, Berlin 1912, s. 243–327, zde s. 308: „*Grandis aquila nigra pennas ocius expergisc ere! Tende alas et rostrum impinge et punge! Tortuosus coluber mentosusque tibi ex latere coniungetur et quasi plurium conventu procul dubio fortunaberis. Nec obliviscaris filios spurcificos et colaces petre oleo lite indifluo cum aliis plectere!*" K proroctvím v souvislosti s českým prostředím naposledy obšírně Cermanová (pozn. 150), s obšírnou bibliografií. – Srov. též Vít Hlinka, *Erunt duo luminaria. „Restitutio" a jeho apokalyptičtí vyslanci ve františkánské a husitské perspektivě* (disertační práce), Olomouc 2013, https://theses.cz/id/80ahyw/VT_HLINKA_DISERTACE.txt, vyhledáno 10. 2. 2014.

[152] List císaři in: Karel Hrdina, Niccolò Beccari. Ital na dvoře Karla IV., in: B. Jenšovský – B. Mendl (edd.), *K dějinám československým v období humanismu*, *Zvláštní svazek Časopisu Archivní školy*, Praha 1932, s. 164–177. – Heinrich Schmidinger, Die Antwort Clemens' VI. an die Gesandtschaft der Stadt Rom vom Jahre 1343, in: *Miscelanea in onore di mons. Martino Giusti* II, Città del Vaticano 1978, s. 323–365. – Srov. též Krása (pozn. 2), s. 97. – Rudolf Chadraba, *Staroměstská mostecká věž a triufálni symbolika v umění Karla IV.*, Praha 1971, s. 30–31, 114, poz. 71. – Theisen (pozn.), s. 275.

[153] Připomíná Krása (pozn. 2), s. 34.

[154] Karl Burdach – Paul Piur, Briefwechsel des Cola di Rienzo, in: *Vom Mittelalter zur Reformation*, sv. II/3, Berlin 1922, s. 267–278. – Viz též Marjorie Reeves, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford 1969, s. 318. – Hlinka (pozn. 135). K okolnostem pobytu Coly di Rienzo v Čechách souhrnně Zdeňka Hledíková, *Arnošt z Pardubic*, Praha 2002, s. 69–74.

[155] Milíč z Kroměříže, *Epistula ad Papam Urbanum V.*, ed. Milan Opočenský – Jana Opočenská, *The Message for the Last Days, Three Essays from the Year 1367*, Geneva 1998, s. 30, viz též Cermanová (pozn. 150), s. 90.

[156] „*Dem* wißen *louwen lob uß mines herzen mar flüßt. sint in milde fant in einem adelar, des quam er uf der hochsten wirde stufe.*"Die kleineren Dichtungen Heinrichs von Mügeln, 1. (Abteilung: Die Spruchdichtung des Göttinger Cod. Philos. 21.), ed. Karl Stackmann, sv. 2, Berlin 1959, s. 29.

[157] Franz Kampers, *Kaiserprophetieen und Kaisersagen im Mittelalter*, München 1895, s. 233. – Hrdina (pozn. 152), s. 172. – Cermanová (pozn. 150), s. 293.

český trůn a prokazoval, že lucemburská vláda je přímým pokračováním přemyslovského rodu. V argumentaci hrála proroctví poměrně důležitou roli. Kateřina Kubínová-Engstová ukázala, že Marignola ve své kronice spojil evropskou tradici sibylinského proroctví o eschatologickém panovníkovi s českým Libušiným proroctvím.[158] Kněžnu Libuši představil jako Sibylu, prorokyni budoucí slávy Čechů, která předpověděla, že se má narodit slavný potomek nesoucí jméno Více slávy, tj. Wenceslaus (křestní jméno Karla IV.).[159] Karel, jenž je předurčen k vládě v Čechách i k císařské koruně, má přejít moře a vítězně usednout na císařský trůn v Jeruzalémě, aby se naplnilo Sibylino proroctví.[160] Je pravděpodobné, že Václav IV. některé ze zmiňovaných textů znal, reinterpretoval a vztáhl na svoji osobu. Umožňovalo to především Beccariho označení Václava jako „obnovené orlice", odkazující k příměru starého orla omlazujícího se koupelí ve *Fysiologu* (I,6; II, 8),[161] a etymologie jména Václav v Marignolově kronice. Nelze proto vyloučit, že heraldická vyobrazení ve Václavových rukopisech se vztahují i k proroctví o Posledním císaři. Diví muži-heroldi by v takovém případě ohlašovali jeho příchod. Tomu, že Václav IV. je v bibli chápán jako panovník, který vede lid ke spáse, nasvědčují především iluminace na počátku biblických knih. Vedle iniciály knihy Numeri (cod. 2759, fol. 130r), která je knihou sčítání a strastiplného putování Božího lidu k zaslíbené zemi, stojí dva diví muži vyzbrojení kyji s českým a říšským znakem jako představitelé lidu, který reptá a připravuje vzpouru. Cesta izraelského lidu pouští vede přes nevěru a tresty, jejichž dopad zmírňuje trpělivá láska Hospodina. Lásku patrně ztělesňuje postava lazebnice uprostřed iniciály. Láskyplný vztah, který odpouští nevěru, není jen vztahem Hospodina k vyvolenému lidu, ale lze jej vztáhnout i na krále Václava, jenž čelí vzpouře české šlechty, kurfiřtů a nevěře svých příbuzných. Na počátku knihy Jozue je Václav pomocí erbovních zvířat přímo ztotožněn s biblickým vůdcem, který dovede lid do zaslíbené země. Přirozená barva kráčejícího lva s přivrácenou hlavou,[162] červená zem[163] i císařská koruna s mitrou umístěná na hlavě velikého černého orla, která Václavovi jako římskému králi nepříslušela, by pak mohly s souviset s aktualizací proroctví. Vyobrazení v iniciále U/nd/ uvádí Hospodinův slib Jozuovi, jenž převzal roli vůdce po smrti Mojžíše: *„Mojžíš, můj služebník, zemřel. Nyní tedy vstaň a přejdi s veškerým tímto lidem přes tento Jordán do země, kterou dávám Izraelcům. Dal jsem vám každé místo, na které vaše noha šlápne, jak jsem přislíbil Mojžíšovi. Vaše pomezí povede od stepi a tohoto Libanónu až k veliké řece, řece Eufratu, podél celé země Chetejců až k Velkému moři, kde zapadá slunce. Po všechny dny tvého života se proti tobě nikdo nepostaví. Jako jsem byl s Mojžíšem, budu i s*

[158] Srov. Kateřina Engstová, Marignolova kronika jako obraz představ o moci a postavení českého krále*, Mediaevalia Historica Bohemica* VI, 1999, s. 77–94, zde s. 79– 84.

[159] *„Si ergo coniungitur cum gratia gloria, proles, que gignitur, vincens laudem merito nominatur, iuxta sibille Libusse vaticinium eructantis, quod prima oliua sue posteritatis vincens laudem tocius sui sagwinis et seminis vocabitur sive maior gloria domus – id est Wenceslaus.*"Citace textu z rukopisu Národní knihovny ČR I D 10 z první poloviny 15. století podle Kateřina Kubínová*,* Tzv. Libušino proroctví a Marignolova kronika, in: *Inter laurum et olivam*, ed. J. Šouša, (Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et historica 1–2, 2002. Z pomocných věd historických XVI), Praha 2007, s. 439–450*,* pozn. 28. – Srov. *Marignolis Chronicon* (pozn. 82), s. 520a.

[160] *Marignolis Chronicon* (pozn. 82), s.520b: *„Libanus mons est in Terra sancta et accipitur pro templo domini in scriptura juxta illud ympnus, quem cantat ecclesia: Aperi Libane portas tuas, quia ut sperat mundus Helisabeth fructus super Libanum extolletur, quando Karolus gloriosus transito mari in Ierusalem sedebit victoriosus, ut Sibille vaticinium impleatur: Ad pedicas Christi tumulus fabricabitur isti.*"Viz též parafráze této pasáže Engstová (pozn. 159), s. 84.

[161] Srov. Royt – Šedinová (pozn. 119), s. 129.

[162] V ostatních případech má lev vždy heraldickou podobu a bílou (stříbrnou) barvu.

[163] Červená patrně odkazuje na červené pole erbu s českým lvem.

tebou. Nenechám tě klesnout a neopustím tě. Buď rozhodný a udatný, neboť ty rozdělíš tomuto lidu zemi v dědictví, jak jsem se přísežně zavázal jejich otcům, že jim ji dám. Jen buď rozhodný a velmi udatný, bedlivě plň vše, co je v zákoně, který ti přikázal Mojžíš, můj služebník. Neodchyluj se od něho napravo ani nalevo; tak budeš jednat prozíravě všude, kam půjdeš. Kniha tohoto zákona ať se nevzdálí od tvých úst. Rozjímej nad ním ve dne v noci, abys mohl bedlivě plnit vše, co je v něm zapsáno."(Jozue 1, 2-8) Postavě Mojžíše odpovídá Karel IV., Jozue je pak jeho následovník, král Václav.

Josef Krása velice výstižně charakterizoval proměnlivost významů jednotlivých bordurových motivů a posouvání významu jedinečného k obecnému a zpět v závislosti na textu.[164] Je zcela zřejmé, že ani divý muž ve Václavově bibli nemá jediný smysl, mění se prakticky na každém foliu. Často představuje „divokou" tělesnou podstatu člověka, jehož duše může být spasena. V Bibli se proto divý muž jeví jako králův dvojník[165] a na severním sedile Týnského chrámu zaujímá dolní zónu, zatímco v horní části jsou zobrazeny Kristovy relikvie jako nástroje spásy. Divý muž-herold ohlašuje krále, jenž vede lid k zaslíbené zemi. Divý muž představuje též „divoký lid", jemuž Bůh ve svém milosrdenství odpouští nevěru a vede jej svými příkazy ke spáse. Je to současně lid římského a českého krále, který je panovníkovi „nevěrný" a povstal proti němu.[166] Vyobrazení v bordurách královy bible jsou „obrazové glosy", které aktualizují biblické verše vztahující se k různým aspektům vlády a spásy. Představují Václava jako právoplatného českého a římského krále z vůle Boží, dědice Karla IV., který má nárok na korunu římského císaře. Scény odrážejí atmosféru konce 14. století, Václavovu obtížnou situaci, i naději, že panovník obnoví jednotu země a získá zpět mocenské postavení, tak, jako Samson nabyl síly, když mu na hlavě dorostly vlasy, či jako judský panovník Manasse, jemuž, poté co se kál, odpustil Bůh všechny hříchy a znovu jej posadil na královský trůn. Zdůrazňování „nevěry lidu", kterou symbolizuje figura divého muže, a nároku na korunu římského císaře odpovídá politické situaci mezi lety 1394 a 1402, kdy Václav IV., po osvobození ze zajetí, připravoval římskou jízdu k získání císařské koruny, kterou pak definitivně zmařilo jeho druhé zajetí v roce 1402.[167]

Václav IV. převzal řadu myšlenek a příměrů, které byly rozšířené na dvoře Karla IV. a které do velké míry obsahují spisy samotného císaře, jeho blízkých spolupracovníků a kronikářů pracujících na císařovu objednávku. K nim patřila i metafora divokého lidu a postava divého muže, která u Václava IV. dostala nový obsah. Karlův syn nechával teologicko-politické koncepty vlády převádět do vizuální podoby. Obrazy na okrajích rukopisů užívají textu, který doprovázejí, jako východiska a potvrzení

[164] Krása (pozn. 2), s. 80.
[165] Srov. diví lidé jako zrcadlový obraz lidstva u Leonie von Wilckens, Textile Kunst und Kunstfertigkeit für den Bürger?, *Zeitschrift für Kunstgeschichte* LII, 1989, s. 68–81, zde s. 71. – Bernheimer (pozn. 4), s. 182 a Husband (pozn. 4), s. 160 ztotožnili divého muže s králem Václavem IV.
[166] Engstová (pozn. 159), s. 92 doložila, že Marignola při líčení nástupu panovníků na trůn zdůrazňoval dědičnost českého trůnu, jeho postupné předávání v rodě, a vynechával zmínky starších kronik o účasti lidu. Zdrženlivě se vyjadřoval k roli šlechty.
[167] Jak ukázal rozbor Gerharda Schmidta (pozn. 1, s. 245–246), lze ve výzdobě bible pozorovat jistou césuru. Maria Theisen přerušení prací spojila s dobou Václavova zajetí, první fázi výzdoby klade do let 1389/90–1393, poslední iluminace kolem r. 1400, *Mitteleuropäische Schulen IV.* (pozn. 1), s. 5, 158, 210–211. – Hana Hlaváčková datovala rukopis do osmdesátých let 14. století, viz The Bible of Wenceslas IV in the Context of Court Culture, in: Dillian Gordon – Lisa Monnas – Caroline Elam (edd.), *The regal image of Richard II and the Wilton Diptych*, London 1997, s. 223–232, 339–341. – Eadem, Kdy vznikla Bible Václava IV.?, in: Bukovinská – Konečný (pozn. 78), s. 65–80, zde s. 77.

argumentace; na biblickém, právním či astrologickém[168] základě manifestují Václavovy panovnické ideje a nároky. Obtížná srozumitelnost a víceznačnost obrazů je záměrná, patří totiž do oblasti „tajného vědění", které mohlo být vyjevováno jen vyvoleným. Ve fiktivním dopise Aristotela Alexandru Makedonskému, známém v Baconově latinském překladu jako *Secretum secretorum*, jehož znalost je od poloviny 13. století doložena i v Čechách,[169] odhaluje autor panovníkovi tajemství vládnutí v příměrech, pomocí „tajemných znamení", aby se nedostalo do nepatřičných rukou.[170] Toto elitní vědění, které zahrnovalo návody k dobré vládě, přírodní nauky a hermetické vědy, spoluvytvářelo moc a charisma panovníka.[171] Dochované památky a písemné prameny potvrzují, že spisy tohoto charakteru byly součástí knihovny Václava IV.[172]

[168] Srov. Milena Bartlová, The Magic of Image: Astrological, Alchemical and Magical Symbolism at the Court of Wenceslas IV, in: Blanka Szeghyová (ed.), *The Role of Magic in the Past: Learned and Popular Magic, Popular Belief and and Diversity of Attitudes*, Bratislava 2005, s. 19–28.
[169] Zdeněk Žalud, Prameny k přírodním naukám a medicíně u dvora Václava II., *Mediaevalia Historica Bohemica* XIV, 2011, č. 2, s. 7–23. – Cermanová (pozn. 108).
[170] Viz Cermanová (pozn. 108), která text cituje. Srov. *Secretum secretorum cum glossis et notulis* (Opera hactenus inedita Rogeri Baconi: sv. V.), ed. Robert Steele, Oxford 1920, s. 25–172, zde s. 41: *Opera hactenus inedita*, *„Causa quidem subest quare tibi figurative revelo secretum meum, loquens tecum exemplis enigmaticis atque signis, quia timeo nimium ne liber presencium ad manus deveniat infidelium et ad potestatem arrogancium*".
[171] Cermanová (pozn. 108).
[172] Srov. Krása (pozn. 2), s. 16–17.