

Univerzita Pardubice
Fakulta filozofická
Ústav historických věd

**Není spásy v zákoně Mahumetově: Muhammad v pojetí vysokých církevních
představitelů půle 15. století**

Bakalářská práce
2014
Ondřej Matys

Prohlašuji:

Tuto práci jsem vypracoval samostatně. Veškeré literární prameny a informace, které jsem v práci využil, jsou uvedeny v seznamu použité literatury.

Byl jsem seznámena s tím, že se na moji práci vztahují práva a povinnosti vyplývající ze zákona č. 121/2000 Sb., autorský zákon, zejména se skutečností, že Univerzita Pardubice má právo na uzavření licenční smlouvy o užití této práce jako školního díla podle § 60 odst. 1 autorského zákona, a s tím, že pokud dojde k užití této práce mnou nebo bude poskytnuta licence o užití jinému subjektu, je Univerzita Pardubice oprávněna ode mne požadovat přiměřený příspěvek na úhradu nákladů, které na vytvoření díla vynaložila, a to podle okolností až do jejich skutečné výše.

Souhlasím s prezenčním zpřístupněním své práce v Univerzitní knihovně.

V Praze dne 27. 11. 2014

Ondřej Matys

Poděkování

Rád bych tímto poděkoval mé vedoucí práce, Mgr. Kateřině Ptáčkové, Ph. D., za její četné rady a ochotu být mi vždy k nápomoci. Děkuji rovněž Mgr. Viole Pargačové, Ph. D. za její pomoc při identifikaci textu Koránu. Můj dík patří také rodičům, kteří mě po celou dobu psaní skýтали podporu.

Anotace

Práce se zabývá pojetím muslimského proroka Muhammada, tak, jak je představeno v polemikách tří vysokých církevních představitelů katolické církve půlky 15. století. Na základě textu těchto polemik práce popíše, jak polemikové Muhammada charakterizovali a na základě čeho volili charakteristiky, které vypsali v polemikách. Práce rovněž vzájemně porovná polemiky autorů a jejich popis Muhammada. Pokusí se také poodhalit, nakolik byl Muhammad konstruován a na základě jakých podnětů se tak dělo.

Klíčová slova

islám - Muhammad – polemika – Orientalismus – kardinál

Annotation

Thesis deal with reception of muslim prophet Muhammad, as it is introduced in polemics of three older representatives of catholic church of mid–fifteen century. On the base of texts from these polemic works, this thesis will describe the polemics way of characterization the Muhammad and on which basis polemics used their characteristics written in their polemic works. Thesis will also compare polemic works and their description of Muhammad one another. Thesis will try to uncover as well, to what extent was Muhammad constructed and on which rudiments was this construction created.

Keywords

islam – Muhammad – polemic – Orientalism – cardinal

OBSAH

<u>1. Úvod</u>	1.
<u>2. Křížová výprava, nebo konference?</u>	6.
<u>3. Pojetí islámu a pojetí muslima</u>	10.
<u>4. Život Muhammada</u>	14.
<u>5. Konceptualizace Muhammada</u>	20.
5. 1. Koncept Božího prostředníka.....	20.
5. 2. Koncept podvodníka.....	23.
5. 3. Koncept heretika.....	26.
5. 4. Koncept tělesné žádostivosti.....	28.
5. 5. Koncept násilí.....	32.
<u>6. Mediace</u>	35.
6. 1. Klopotné cesty zprostředkování Koránu.....	35.
6. 2. Tři různá zprostředkování Muhammada.....	41.
6. 2. 1. Torquemadův apokalyptický Muhammad.....	41.
6. 2. 2. Kusánského nechápající Muhammad.....	46.
6. 2. 3. Piccolominiho překážka spásy.....	50.
6. 3. Jeden koncept, různá sdělení.....	53.
<u>7. Analogie</u>	56.
7. 1. Dualita lidské bytosti a dědičný hřích	56.
7. 2. Spása.....	58.
7. 3. Jen jedna z herezí.....	60.
7. 4. Pokud jen můžeš, spojuj víru s rozumem.....	68.
<u>8. Odvrácená strana společnosti ?</u>	72.
8. 1. Muhammad prizmatem ideálu svatosti?.....	72.
8. 2. Ilegální násilí ?.....	75.
8. 3. Výsada urozenosti.....	76.
<u>9. Závěr</u>	79.
<u>10. Resumé</u>	81.
<u>11. Seznam literatury</u>	82.

1. Úvod

Nedávno jsem byl účasten jedné debaty pořádané Husitskou teologickou fakultou Univerzity Karlovy, na které diskutovali přední čeští zástupci katolíků, židů a muslimů. Diskuse probíhala harmonicky a v duchu ekumeny, neobešla se nicméně bez kontroverze. Jeden z posluchačů se před přítomným imámem nerozpakoval označit Proroka muslimů jako vraha a pedofila.

Osobnost Muhammada je coby fenomén nesmírně exponována a spolu s islámem vzbuzuje Muhammad mezi nemuslimy často tendence vymezit se, nežádka negativně. Prorok se proto pravidelně stává terčem různých nařčení a odsudků a magnetem pejorativních označení. Děje se tak zpravidla v reakci na islám, často považovaný za Muhamamadovo náboženství. Nejen muslimům je totiž Prorok nedílnou součástí islámu a ten, kdo islám hodnotí, zpravidla také hodnotí Muhammada. Prorokovi je často podsouváno, že islám není nežli důsledkem jeho zjištěných záměrů. To on má být zodpovědný za „své“ náboženství, řekl by ne jeden. Takovéto chápání Muhammada a jeho odkazu není novinkou, ba line se téměř celým druhým tisíciletím evropského západu. V této práci se po oné pomyslné linii vrátím do patnáctého století. Také tam totiž lze zaznamenat mnohé reakce na islám a s nimi úzce spjaté reakce na Muhammada. Zaměřím se konkrétně na období mezi lety 1458 a 1461. V tomto relativně krátkém čase totiž byla sepsána hned tři rozsáhlá díla, která na islám reagují. Tato tři díla nespojuje pouze doba vzniku, spojuje je rovněž žánr a také specifický úřad jejich autorů. Ve všech třech případech jde o polemiky a všichni tři původci jsou vysocí církevní představitelé latinské katolické církve. Skýtá se mi tak možnost posoudit nebývale homogenní vzorek reakcí na specifický fenomén „jinakosti“, kterým islám je a byl. Do rámce tohoto fenoménu samozřejmě zapadá také Muhammad, a právě na jeho pojetí se má pozornost upne především.

Všichni původci zmíněných tří polemik se pohybovali na samé špici církevní hierarchie. Jako první z nich s islámem polemizoval španělský dominikán, opat a kardinál Juan de Torquemada, který v roce 1458 nebo 1459 sepsal polemiku *Ioannis de Turrecremata cardinalis s. sexti contra Principales errores perfidi Machometi* (dále jen *Principales errores*).¹ Roku 1461 vzešla z pera biskupa a kardinála Mikuláše Kusánského, původem z Porýní, polemika *Cribratio Alkorani* (dále jen *Cribratio*),² a ještě v témže roce se k islámu vyjádřil toskánský odrodilec, zprvu arcibiskup a kardinál Eanea Silvio Piccolomini, který

¹ TORQUEMADA, Juan de. *Ioannis de Turrecremata cardinalis s. sexti contra Principales errores perfidi Machometi*

² CUSA, Nicolaus de. *Cribratio Alkorani*. Ed. HAGEMAN, Ludovicus. Hamburg, 1986. ISBN 3-7873-0641

však polemizoval již jako papež Pius II. Jeho polemika, koncipovaná jako dopis osmanskému sultánovi, nese název *Epistola ad Mahumetem* (dále jen *Epistola*).³ S vědomím, že v případě Piccolominiho jde o papeže, budu pro zjednodušení označovat uvedenou trojici jako *kardinálové*; i Piccolomini byl relativně nedlouho před sepsáním své polemiky kardinálem. Odrasovým můstkem pro badatele, kteří se zaměřují na vnímání islámu ve středověku, je nesmírně podrobná monografie Normana Daniela *Western Views on Islam*.⁴ Ačkoli byly v nedávné době některé závěry tohoto pionýrského počínu ze 60. let 20. století zpochybněny,⁵ zůstává Danielova práce základem pro každého, kdo se chce seznámit s jednotlivými aspekty vnímání islámu i s pojetí islámu jako celku u jednotlivých autorů vrcholného středověku. V obdobném rozsahu badatelského zaměření, a to již v prvním desetiletí tohoto století, na Daniela v pracích *Saracens*⁶ a *Sons of Ishmael*⁷ navazuje John Tolan. Na rozdíl od Daniela, který se zaměřuje na samotné náměty a stereotypy vnímané v souvislosti s muslimy, pátrá Tolan mnohem více po příčinách užívání těchto námětů a stereotypů a snaží se zasadit pojetí islámu do společenského kontextu vrcholně středověkých autorů. Na Daniela a již také na Tolana navazuje v monografii *Idols in the East*⁸ i Suzanne Conklin Akbari, která v souvislosti s islámem mimo jiné upozorňuje na vliv, jež mělo na pojetí islámu středověké vnímání geografie. V souvislosti s vrcholně středověkým pojetím islámu je také třeba zmínit monografii *Reading the Qur'ān in Latin Christendom*⁹ Thomase E. Burmana, který se zaměřuje na středověké překlady Koránu do latiny, na projekty, které klíčovým způsobem středověké pojetí islámu ovlivnily. Přestože žádná z uvedených prací se na pozdní středověk nezaměřuje a vnímání islámu v 15. století je v těchto pracích, pokud vůbec, zmíněno jen okrajově, jsou i pro mě práce především Normana Daniela a Johna Tolana nezbytnými průvodci po pohledech na islám. Ve vrcholném středověku se totiž konsolidovali mnohé z aspektů vnímání islámu, které se objevují v polemikách kardinálů, a kardinálové byli s polemikami vrcholného středověku propojeni velmi silnou pupeční šňůrou.

³ PICCOLOMINI, Aeneas S. *Epistola ad Mahumatem II (Epistle to Mohammed II)*. ed. BACA, Albert B. New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris, 1990. ISBN 0-2804-1123-X

⁴ DANIEL, Norman. *Islam and the West: The Making of an Image*. Oxford, 2009. ISBN 978-1-85168-656-8

⁵ AKBARI, Suzanne C. *Idols in the East: European Representations of Islam and the Orient, 1100-1450*, NY/London, 2012. ISBN: 978-0801477812, také TOLAN, John. *Sons of Ishmael: Muslims through European eyes in the Middle Ages*. Gainesville, 2008. ISBN 978-0-8130-3222-1

⁶ TOLAN, John. *Sons of Ishmael: Muslims through European eyes in the Middle Ages*. Gainesville, 2008. ISBN 978-0-8130-3222-1

⁷ TOLAN, John. *Saracens: Islam in the medieval European imagination*. New York, 2002. ISBN 0-231-12333-7

⁸ AKBARI, S. C. *Idols in the East*

⁹ BURMAN, Thomas. E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom, 1140-1560*. Philadelphia, 2009. ISBN 978-0-8-122-4018-9

V rámci zaměření na pojetí Turků v dílech humanistů se zmiňuje o pojetí muslimů u kardinálů Nancy Bisaha. Její monografie *Creating East and West*¹⁰ se z kardinálské trojice zaměřuje především na humanistu Piccolominiho, ale také Kusánskému věnuje Bisaha několik stran. V jedné z kapitol se věnuje pojetí islámu v 15. století i Richard W. Southern. Ten přibližuje pojetí jednotlivých autorů v obecné rovině a jeho práce *Western Views of Islam in The Middle Ages*¹¹ mi je přínosem především kvůli popsání vzájemných vztahů jednotlivých intelektuálů vyjadřujících se k islámu. Má práce je do jisté míry ovlivněna rovněž *Orientalismem*¹² Edwarda Saída, který se v této své přelomové monografii zabývá vnímáním orientu a v jeho rámci také vnímáním islámu, a to především v 19. a 20. století.

Pro latinské křesťanství raného i vrcholného středověku představovali jednu z hlavních výzev pohané. Bylo vynakládáno značné úsilí se s pohanstvím vypořádat - s pohany se válčilo a zároveň byly k pohanům vysílány misie s cílem jejich christianizace. Vzhledem k těmto okolnostem byli na západě rovněž dosud málo známí muslimové považováni za pohany a Muhammad pro latince nebyl prorokem, nýbrž jen jednou z vícera saracénských model. Na přelomu 11. a 12. století však začíná být islám stále častěji vnímán coby hereze. K této změně vnímání došlo především ze dvou důvodů. Latinci se jednak dostali do intenzivnějšího kontaktu s islámem prostřednictvím křížových tažení, a tak také na základě vlastní zkušenosti seznali, že o modloslužbu nejde. Druhým z důvodů je první masivnější rozšíření hereze od 6. století, která se stala v latinském světě jedním z hlavních problémů a pro křesťany tak bylo přirozené dosadit si další z hlavních problémů, muslimy ve Svaté zemi, do této jim dobře známé charakteristiky heretika.¹³ Hledět na „jiný“ kulturní celek prizmatem vlastních kategorií nezůstalo výsadou středověku. Jak ukazuje Lucie Sedláčková, probíhá něco podobného i v současnosti, kdy jsou u muslimů *a priori* nalézány moderní zpozdilosti, tak, jak je chápe západní svět. Muslim již není pohan ani heretik, stal se z něj namnoze nedemokrat.¹⁴ Pokusím se ukázat, že podobné a zřejmě velmi intenzivní tendence vedly pero rovněž kardinálům.

¹⁰ BISAHA, Nancy. *Creating East and West: Renaissance humanists and the Otoman Turks*. Philadelphia, 2006. ISBN 0-8122-1976-7

¹¹ SOUTHERN, R. W. *Western Views of Islam in The Middle Ages*. Massachusetts, 1962

¹² SAID, Edward W. *Orientalismus: Západní koncepce Orientu*. Praha, 2008. ISBN: 978-80-7185-921-5

¹³ TOLAN, J. *Sons of Ishmael*. s. 1-2.

¹⁴ SEDLÁČKOVÁ, Lucie. *Islám v médiích: Mediální reprezentace sporu o karikaturu islámského proroka Mohameda v Mladé frontě DNES*. Praha, 2010. ISBN 978-80-86807-6-2. s. 67.

Věnuje-li se badatel vztahu Západu k islámu, je počínaje rokem 1978 pravidlem, že reaguje na závěry již uvedeného Edwarda Saída.¹⁵ Ve zmíněném roce totiž Saidovi vyšla přelomová i kontroverzní publikace *Orientalismus*.¹⁶ Autor palestinského původu v knize na základě mnoha především literárních děl poukazuje, že Orient vzniknul jako imaginární konstrukce při procesu, při kterém se vymezoval a sebedefinoval západní svět. Tato konstrukce, Orient, se podle Saída dokonce stala negativním obrazem Evropy, stala se tím, čím Evropa není.¹⁷ Orientalismus definuje Said jako sofistifikovaný a mocí podepřený diskurs s vlastním jazykem.¹⁸

Přestože se Said zaměřuje na 19. a 20. století, ovlivňuje jím popsaná představa *Orientalismu* rovněž bádání historiků věnujících se ranému novověku i středověku. Ti se víceméně shodují, že některé příznaky orientalismu, jak jej popsal právě Said, lze zaznamenat právě rovněž v období středověku a raného novověku. Suzanne Conklin Akbari tak s jistými výhradami vůči Saidovým závěrům hovoří o „předmoderním Orientalismu.“¹⁹ Kanadská badatelka klade důraz na geografii, která podle ní hrála ve středověkém hledění na muslima značnou roli. Poukazuje proto na dva směry Orientalismu, na vnímání jinakosti založeném na náboženském hledisku a na vnímání jinakosti založeném právě na geografickém hledisku. Akbari se shoduje se Saidem, že - v jejím podání středověká společnost - pomocí definování Orientu, a tedy také islámu, nepřímo definovala sama sebe.²⁰

Podobě shlíží na vnímání muslimů středověkými křesťany John Tolan. Ten hovoří o „dospívajícím Orientalismu,“²¹ Orientalismu do značné míry rozvinutém již ve středověku, ačkoli tento středověký Orientalismus dosud bez potenciálu moderních evropských velmocí nebyl sofistifikovaný do té míry, míní Tolan, v jaké je popsán Saidem.²² Nancy Bisaha, zaměřující se na humanisty a na jejich vnímání Turků soudí, že v případě humanistů se nejedná o jediný orientalistický diskurs, ale o dva či tři různě se projevující diskursy.²³

Jedním z určujících prvků Orientalismu, tak jak jej prezentuje Said, je vytváření, konstrukce „jiného.“²⁴ Výše uvedení badatelé na takovéto vnímání Orientalismu navazují a navazují i

¹⁵ AKBARI, S. C. *Idols in the East*. s. 5.

¹⁶ SAID, E. W. *Orientalismus*

¹⁷ TAMTÉŽ. s. 11 – 15.

¹⁸ TAMTÉŽ. s. 12

¹⁹ „premodern Orientalism“ in: AKBARI, S. C. *Idols in the East*. s. 280.

²⁰ TAMTÉŽ. s. 280.

²¹ „adolescent Orientalism“ in: TOLAN, J. *Saracens* . s. 280

²² TAMTÉŽ. s. 280-281.

²³ BISAHA, N. *Creating East and West*. s. 6.

²⁴ SAID, E.W. *Orientalismus*, s. 11.

já. Polemiky kardinálů, jak se v této práci pokusím ukázat, jsou konstruováním „jiného“ prosyceny.

Nežli se však vydám po stopách konstruování Muhamamda, seznamuji v kapitole nazvané *Křížová výprava či konference?* čtenáře s prostředím kardinálů a s přístupem latinců této doby k islámu. Kapitola popisuje situaci v první polovině a v 50. letech 15. století, kdy křesťané čelili stoupajícímu vojenskému tlaku osmanského sultanátu. Na základě této hrozby hledali latinští intelektuálové způsob, jak se s islámem vypořádat a toto hledání se projevilo i na pojetí Muhammada v polemikách kardinálů a samy polemiky jsou tohoto hledání součástí. Kardinálové však náboženství zprostředkované Muhammadem nenazývali islámem. O tom, jak kardinálové islám a muslimy označovaly a co pro ně tato označení znamenala, pojedná kapitola nazvaná *Pojetí islámu a pojetí muslima*. V kapitole *Život Muhammada* se zaměřuji na to, jakým způsobem byl kardinály prezentovány Prorokovy životní peripetie, které aspekty prorokova života kardinálové považovali za důležité a jak vnímali prostředí, ve kterém Muhammad působil. Porovnám zde také, v čem se pojetí kardinálů liší od muslimské tradice a jak a proč kardinálové některé z aspektů Muhamamdova života modifikovali. Kapitola *Konceptualizace Muhammada* přibližuje soustavu konceptů, rámeček, ve kterém kardinálové Muhammada vnímali. Tento jednotný rámeček nicméně kardinálům nebyl překážkou pro jejich vlastní jedinečné zprostředkování Muhammada. Toto zprostředkování, a také to, jak byl naopak Muhammad kardinálům zprostředkován, naznačuji v kapitole *Mediace*. Typickou nejen pro polemiky kardinálů je tendence modifikovat Muhammada a jeho odkaz na základě kardinálům vlastního myšlení, myšlení křesťanského. Kardinálové totiž hledí na Muhammada prizmatem středověkého křesťanství, které, jak se snažím demonstrovat v kapitole *Analogie*, zanechává na pojetí Muhammada a islámu jedinečný ráz. A konečně název poslední kapitoly *Odvrácená strana společnosti?* není vybaven otazníkem náhodou. V této kapitole se totiž spíše než dokázat snažím naznačit nebo jen zamyslet, do jaké míry může bytostně zkažený Muhammad představený v polemikách kardinálů zrcadlit zkaženost, kterou vnímali kardinálové v lůně jejich vlastní společnosti.

Muhammad je kardinály pojat jako zkažený člověk a islám jako zlo. V důsledku toho i tato práce, která se na Muhammadovo pojetí zaměřuje, překypuje odsouzeními a urážkami Proroka muslimů. Zdůrazňuji však, že žádné z těchto hodnocení není mé vlastní, jde výhradně o rekapitulaci hodnocení jiných osob.

2. Křížová výprava, nebo konference?

Když ve 20. letech 15. století ze svých beder křesťanské elity setřásly břímě církevního schizmatu, stala se myšlenka na křížové tažení, která byla po tři desítky let odsunuta do pozadí, opět aktuální.²⁵ Iniciativy se zprvu ujali především burgundští vévodové, kteří se jali shromažďovat podklady pro kruciátu v podobě shánění a překládání starších křížáckých textů a také v podobě zvěděů vysílaných k muslimům. V roce 1430 vedly burgundské tendence vypravit armádu pod znamením kříže k založení řádu zlatého rouna a tato vévodská instituce se stala oficiálním prostředníkem burgundského úsilí o kruciátu.²⁶

V padesátých letech 15. století byl kancléřem této instituce biskup z Chalonu Jean Germain.²⁷ Jednalo se o vpravdě zapáleného zastánce válečného tažení proti muslimům.²⁸ Germain se své role zhostil důsledně, sháněl podklady pro kruciátu, dokonce obstaral překlad Koránu, a své plány křížové výpravy podrobně rozpracoval. Rok po pádu Konstantinopole, v roce 1454, uspořádal pompézní tryznu za církev, která končila hromadným složením slibu šlechticů k boji proti nevěřícím, nicméně k uskutečnění samotné akce nevedla.²⁹

O rok později obdržel Germain svazek dopisů od Juana de Segovii, ve kterých učenec ze Salamanky apeluje na kancléře řádu zlatého rouna s návrhem mírového postupu ke konverzi muslimů. Není překvapením, že zastánce kruciáty Germain se se Segoviou neztotožnil a že jeho návrh smetl ze stolu. Juan de Segovia, titulurní arcibiskup Cesareje a kardinál jmenovaný vzdoropapežem Felixem V., viděl, na rozdíl od Germaina a mnohých jiných, potenciál v mírové konfrontaci s muslimy a válečné tažení zavrhoval. Tento čínorodý muž věnoval konec svého života snaze o vytvoření překladu Koránu coby podkladu pro pochopení islámu s vizí konverze muslimů mírovou cestou.³⁰ Stávající, oblíbený a relativně rozšířený překlad Koránu, jež byl počínem vrcholného středověku, shledal Segovia jako zavádějící a tudíž k jeho záměru nevhodný.³¹

²⁵ HOUSLEY, Norman. *The Later Crusades, 1274-1580: From Lyons to Alcazar*. Oxford, 2006. ISBN 978-0198221364. s. 84.

²⁶ TYREMAN, Christopher. *Svaté války: Dějin křížových výprav*. Praha, 2012. ISBN: 978-80-7422-091-3. s. 850- 851.

²⁷ TAMTÉŽ. s. 851.

²⁸ SOUTHERN, R. W. *Western Views*. s. 94 – 95.

²⁹ TYREMAN, Ch. *Svaté války*. s. 850 – 851.

³⁰ SOUTHERN, R. W. *Western Views*. s. 86 – 92.

³¹ BURMAN, T. E. *Reading the Qur'ān*. s. 179 – 181.

O existenci a dostupnosti překladu koránu z 12. století, jehož některé kopie byly k nalezení v různých koutech Evropy, se Segovia dozvěděl roce 1456 od Kusánského. Ten se s nimi seznámil již o šest let dříve, kdy ve funkci papežského legáta cestoval německými zeměmi.³²

Mikuláš Kusánský byl osobou s obdivuhodným intelektuálním záběrem. Jeho zabývání se problematikou islámu představuje jen zlomek z jeho myšlenkového odkazu. Dá se říci, že je jen jedním z aspektů jeho zabývání se problematikou veškerenstva.³³ Přesto toho zanechal v písemné podobě o islámu nemálo a lze se s tím setkat v *Cribratiu*, které se zabývá právě výhradně islámem. S Kusánského hodnocením islámu se lze setkat také ve spisu *De pace fidei*, který je vzájemnou disputací mnoha náboženství a národů.³⁴

Kusánově zájmu, potřebě o problematice islámu referovat přispěl snad jeho pobyt v Konstantinopoli, tehdy ještě Osmanům vzdorující.³⁵ V roce dobytí této metropole, roku 1453, napsal spis *De pace fidei*, mnoho ovlivněný hledáním společného Boha. Tento aspekt se promítnul rovněž do *Cribratia*.³⁶ Vždyť důsledná polemika tohoto díla měla mimo jiné ukázat, že muslimové ve skutečnosti věří ve stejného Boha, v toho jediného, člověkem ne zcela uchopitelného, a že mezi křesťanstvím a islámem je spíše shodnost nežli různice.³⁷

Byl to zřejmě právě odkaz pádu Konstantinopole, který podnítil Kusánův zájem o islám a který jej také nasměroval k pravidelné korespondenci a nakonec také ke spolupráci se Segoviou ohledně jeho koncepce konference.³⁸

Segovia předpokládal, že případná křížová výprava by vedla u muslimů k nenávisti vůči křesťanům a naděje na jejich konverzi by tak zhasla úplně. Východisko pro konverzi však nenalézal ani ve způsobu misie s argumentem, že misijní pokusy v minulosti vždy selhaly. Také na zázrak, který uvádí jako další eventualitu pro dosažení mírové konverze, se arcibiskup z Cesareje nespolehal. Za jediný způsob, který by mohl vést ke křtu muslimů, považoval Segovia vzájemnou mezináboženskou diskusi, kterou by zprostředkovalo právě svolání konference (*Kontraferentia*).³⁹

Aby se konference vůbec mohla uskutečnit, považoval Segovia za nutné dosáhnout s muslimy příměří a navázat a prohloubit s nimi kontakt, dosáhnout zlepšení vzájemných vztahů a

³² IZBICKI, Thomas M. *Nicholas of Cusa: In Search of God and Wisdom : Essays in Honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society*. New York, 1991. ISBN-13: 978-9004093621. s. 185 – 186.

³³ FLOSS, Pavel – PATOČKA, Jan. *Mikuláš Kusánský: Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*. Praha, 2001. ISBN 80-7201-472-4. s. 23.

³⁴ LIBERA, Alain de. *Středověká filosofie. Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*. Praha, 2001. ISBN 8072980262. s. 474

³⁵ FLOSS, P. – PATOČKA, J. *Mikuláš Kusánský*. s. 19 – 20.

³⁶ TAMTÉŽ. s. 35.

³⁷ IZBICKI, T. M. *Nicholas of Cusa*. s. 197.

³⁸ SOUTHERN, R. W. *Western Views*. s. 90 – 94.

³⁹ IZBICKI, T. M. *Nicholas of Cusa*. s. 191 – 192.

podnítit tak důvěru muslimů ke křesťanům. To byly pro Segoviu nezbytné podmínky pro uskutečnění konference coby diskuse o doktrinálních základech, do které by měly být krom duchovních autorit zapojeny rovněž ty světské. Segovia byl přesvědčen o síle rozumového zdůvodnění křesťanského učení a soudil, že na jeho základě se může muslimy podařit vskutku přesvědčit. Argumentoval ujařmením husitské hereze, v jejímž případě se toho podle Segovii více vyřešilo jednáním, nežli zbraní.⁴⁰

Aby však kardinál Segovia, který byl mezitím pro podporu konciliární strany exkomunikován, k projektu své konference dokázal přitáhnout pozornost, potřeboval podporu někoho z nejlivnějších. Jeho přítel Kusánský, který se rovněž intenzivně islámem zabýval, se mu stal zřejmě ideálním souputníkem. Konference nikdy realizována nebyla, tedy pokud nepočítáme její alegorické promítnutí do Kusánova spisu *De Pace Fidei*. Kusánus, inspirován Segoviovou koncepcí, uskutečnil mezináboženskou diskusi alespoň imaginárně prostřednictvím svého díla.⁴¹

Plánování křížové výpravy se krom Germaina, působícího ve službách burgundských vévodů, zhostil rovněž náměstek Kristův. Evžen IV. si totiž ke sklonku 30. let 15 století vydobyl moc na úkor konciliaristů a mohl upnout své úsilí i jinam než ke zdlouhavé rúznici v církvi. Po oficiálním zažehnání schizmatu s východní církví na rozdíl od burgundů dokázal Evžen IV. křížové tažení skutečně zorganizovat a provést. Ač se tažení účastnili také Srbové a Uhři, porážka u varny v roce 1444 však znamenala neúspěch.⁴²

Ovšem k reakcím, sahajícím „od skutečného znepokojení až k rituální hysterii“⁴³ dohnal latince až o devět let později pád Konstantinopole. Po celé západní Evropě se opět začaly koncipovat odvetné dobovačné plány a Kalixt III., který nastoupil po Mikuláši V. dva roky po pádu nyní již Istanbulu, uskutečnil sérii reforem podporujících křížácké tendence.⁴⁴ Přes jistý úspěch, jehož se křížákům podařilo dosáhnout odražením náporu na Bělehrad v roce 1456, však Piccolomini převzal o dva roky později společně s tiárou i trpkou pachů vedomí půlměsíce nad Bosporem a spolu s ním touhu po vypravení kruciáty.⁴⁵

Piccolomini již dlouho před svým zvolením loboval v roli diplomata za uskutečnění kruciáty. Bezprostředně po svém zvolení za Kristova náměstka Pius II. zorganizoval sněm do Mantovy, kde představil své křížácké plány. Očekávání čerstvého papeže však záhy vystřídalo

⁴⁰ TAMTÉŽ. s. 192 - 193

⁴¹ IZBICKI, T. M. *Nicholas of Cusa*. s. 192 – 197.

⁴² TYREMAN, Ch. *Svaté války*. s. 853., také in: HOUSLEY, N. *The Later Crusades*. s. 84.

⁴³ TAMTÉŽ. s. 856.

⁴⁴ TAMTÉŽ. s. 856 – 857.

⁴⁵ TAMTÉŽ. s. 858 – 861.

zklamání. Mnozí z oslovených panovníků se nacházeli ve vzájemných neshodách a Piccolominiho invence tak nezaznamenala valný úspěch.⁴⁶ Konference v Mantově byl účasten rovněž španělský kardinál Juna de Torquemada. Tento dominikán, který vystudoval teologii v Paříži, začal svou kariéru coby převor konventu v Toledu. Od roku 1431 však působil ve funkci zástupce řádu dominikánů při Basilejském koncilu. Následně počínaje rokem 1437 byl coby přívrženec papežské frakce vyslán jako diplomat Evžena IV. na cesty po Evropě a o dva roky později byl Torquemada zmíněným papežem jmenován kardinálem.⁴⁷

Papež, hrozící se bobtnající turecké mocnosti a zklamán vlažnými odezvami v Mantově oslovil právě Torquemadu s žádostí, aby mu španělský kardinál poskytl argument pro kruciátu ve formě popisu islámu.⁴⁸ Jak se ukáže, frustrace z marného Mantovského úsilí na pozadí nejen papežových vizí fatálního nepřítele na jihovýchodě se možná v celé své děsivosti promítla i do apokalyptické dramaturgie Torquemadova *Principales Errores*.

Především na základě Torquemadovy polemiky pak také vzniknul Piccolominiho dopis adresovaný samotnému sultánu Mehmedu II. V této *Epistole* je na základě vyvrácení „omylů“ islámu a na základě demonstrace síly jednotlivých křesťanských vládců a národů i křesťanstva jako celku doporučena sultánovi konverze ke křesťanství.⁴⁹ Je však otázkou, zda byla jeho konverze vskutku cílem *Epistoly*.⁵⁰ Lze předpokládat, že vzhledem k sultánovi nabízené konverzi a tím pádem i ospravedlnění jeho expanzivní politiky měla *Epistola* spíše než Mehmeda II. oslovit křesťanské panovníky a přimět je být ve věci plánované křížové výpravy aktivními.⁵¹ Jak již bylo uvedeno, *Epistola* čerpá především z *Principales Errores*. Ačkoli Piccolomini v *Epistole* tyhl také z Kusánovy polemiky, Torquemadovo dílo je na rozdíl od *Cribratia* díky své nekompromisní nótě daleko vhodnějším materiálem pro někoho, kdo plánuje násilnou cestu.⁵²

Kardinály, kteří v půli 15. století polemizovali s islámem, tedy lze rozdělit na zastánce mírového způsobu konfrontace s muslimy a na ty hledící ke křížové výpravě, k násilnému střetu. Prvý způsob zastupuje Kusánský, druhý je reprezentován Torquemadou a Piccolomim. Oba způsoby přístupu k islámu, jak se ukáže, do jisté míry nastavují ráz a rétoriku polemik.

⁴⁶ TAMTÉŽ. s. 861.

⁴⁷ Ke kariernímu Torquemadovu postupu in: IZBICKI, Thomas M. *Protector of the Faith: Cardinal Johannes de Turreceremata and the Defense of the Institutional Church*. The Library of Iberian resources online, [cit. 2014-27-11]. URL:< <http://libro.uca.edu/pof/pof.htm> > . s. 3 - 7

⁴⁸ PIUS II. PAPA. *Epistola ad Mahumetem: Einleitung, kritische Edition, Übersetzung*. ed. Reinhold F. Gleis und Markus Köhler. Trier, 2001. ISBN 3-88476-444-6 s. 42 – 45.

⁴⁹ PICCOLOMINI, A. S. *Epistola*

⁵⁰ BISAHA, N. *Creating East and West*. s. 147 - 148

⁵¹ CARDINI, Franco. *Evropa a Islám*. Praha, 2004. ISBN 80-7106-640-0. s. 165.

⁵² BISAHA, N. *Creating East and West*. s. 150 - 151.

3. Pojetí islámu a pojetí muslima

Smysl Prorokova odkazu a jeho místo v dějinách je podmíněno propojeností Muhammada s islámem. Lze si těžko představit islám bez Muhammada a Muhammada bez islámu. Chceme-li si udělat představu o tom, jak vnímali Proroka kardinálové, je tudíž předně nezbytné si uvědomit, jak vůbec kardinálové vnímali právě náboženství islámu. Středověkými autory totiž nebyl pojem náboženství chápán v tom smyslu, ve kterém je vnímán v současnosti.⁵³

Inspirací pro zpracování této kapitoly, ba vůbec pro uvědomění si, jakým způsobem byl islám vnímán, mi byla práce Jany Valtrové, zabývající se podobně se projevujícím pojetím „jiných“ náboženství ve středověkých cestopisech.⁵⁴

Ernst Feil uvádí pro středověké vnímání náboženství několik označení, *fides, secta, cultus, religio* a *lex*, z nichž jsou v souvislosti s nekřesťany užívána nejčastěji *secta* a *lex*. Žádné z těchto označení nicméně nelze ztotožnit s plným významem současného označení *náboženství*.⁵⁵

Označení *cultus* kardinálové v polemikách vůbec nepoužívají. Naopak označení, které se vyskytuje ve všech třech polemikách relativně hojně, je *lex* (zákon). Torquemada píše o Muhammadově zákoně, „*ve kterém jsou zastoupeny jeho podmínky i způsob života*.“⁵⁶ Španělský kardinál tedy hledá za Muhammadovým zákonem soubor nařízení, který má být ovlivněn Prorokovým životem. Muhammadův zákon však dle kardinála není zákonem Božím. Podle Torquemady, který se ohledně tohoto námětu zřejmě inspiroval v *Contra Legem Sarracenorum* Ricolda di Montecrucis,⁵⁷ je totiž „*první podmínka zákona seslaného Bohem taková, že to, co je nazýváno zákonem (lex), musí být založeno na rozumu*.“⁵⁸ Dodržení této podmínky Božího zákona v Muhammadově učení totiž Torquemada v jedné z kapitol *Principales Errores* vyvrací. Španělský kardinál tak rozlišuje mezi *zákonem seslaným Bohem*, tím pravým zákonem, který je respektován křesťany, a mezi „*Machometovým zákonem*“,“⁵⁹ respektive „*jeho zákonem*“,“⁶⁰ zákonem sestaveným člověkem

⁵³ FEIL, Ernst. prostř. VALTROVÁ, Jana. *Středověká setkání s „jinými“: Modloslužebníci, židé, saraceni a heretici v misionářských zprávách o Asii*. Praha, 2011. ISBN 978-80-257-0399-1. s. 134

⁵⁴ TAMTÉŽ. s. 134 - 139

⁵⁵ FEIL, Ernst. prostř. TAMTÉŽ. s. 134

⁵⁶ „...*in qua representatur eius conditio, et vita...*“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 19

⁵⁷ MONTE DI CROCE DA, Riccoldo: *Contra legem sarracenorum*. Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, [cit. 2014-11-27]. URL:< <http://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo2/cls001.htm> > . 188v, 190v

⁵⁸ „*Prima conditio legis quae a Deo esse dicitur est, quod sit rationabilis cum dicitur lex.*“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 32

⁵⁹ „*lex Machometi*“ in: TAMTÉŽ

⁶⁰ „*lex suus*“ in: TAMTÉŽ

Muhammadem. Stejně pojímá rozdíl Božího a Muhamamdova zákona Piccolomini, který se evidentně u Torquemady inspiroval. Papež však přidává, že v důsledku uvedeného rozdílu mezi v Piccolominiho pojetí „*Kristovým zákonem*“⁶¹ a „*Mahumetovým zákonem*“⁶² by ten Muhammadův „*neměl být nazýván zákonem.*“⁶³ I přes toto své tvrzení Piccolomini až na výjimky rezignuje na označování Muhammada jménem a píše o Prorokovi jako o „*zákonodárci*“⁶⁴ a když oslovuje sultána, užívá označení „*tvůj zákon,*“⁶⁵ ve smyslu sultánův zákon. I Kusánský píše v souvislosti s islámem o zákoně, v jeho případě o „*zákoně Arabů,*“⁶⁶ a toto označení užívá také ve spojitosti s označováním Proroka jako tělesného žádostivce ve formě „*zákon tělesnosti.*“⁶⁷ Kusánský však, na rozdíl od Torquemady a Piccolominiho, definici tohoto zákona nenabízí.

Označení *secta* (sekta) užívá z kardinálů pouze Torquemada, nejčastěji způsobem „*jeho sekta*“⁶⁸ ve smyslu Muhammadova sekta. Toto označení, alespoň v rámci cestopisů, má odkazovat na náboženskou skupinu, která se odlišuje od ostatních.⁶⁹ Podobný význam jako sekta má pro Torquemadu zřejmě také *doctrina* (učení). V názvu kapitoly, ve které Torquemada vyvrací, že je islám Božím zákonem, totiž čteme, „*že Machometova sekta či učení...nemůže být zákonem seslaným Bohem.*“⁷⁰ Piccolomini a Kusánský označení *secta* ani označení *doctrina* v polemikách neužívají.

Torquemada v reakci na islám vymezuje status křesťanství. Píše, že „*křesťanská víra (fides) by měla mít nad každým zákonem (lex) výsadní postavení*“⁷¹ a že by „*měla být povýšena nad každou jinou sektu (secta).*“⁷² Torquemada tak přisuzuje křesťanskému náboženství, v souvislosti s nímž užívá označení *vira*, svrchovanost nad islámem. Islám, označovaný jako Muhammadův *zákon* či Muhammadova *sekta*, není dle Torquemady na stejné úrovni jako křesťanská *vira*. Kusánský, který porovnává Muhamamdoův *zákon* se *zákonem* Abrahama, sice nechává vyznít jako pravý pouze ten Abrahamův, nicméně křesťanství, které zde reprezentuje autorita Abrahama, zde není odlišeno explicitně; je opatřeno stejným označením

⁶¹ „*lex Christi*“ in: PICCOLOMINI, A. S. *Epistola*. s. 196

⁶² „*lex Mahumetea*“ in: TAMTÉŽ. s. 196

⁶³ „*Non est ... dicenda lex...*“ in: TAMTÉŽ. s. 195

⁶⁴ „*legifer*“ in: TAMTÉŽ

⁶⁵ „*tua lex*“ in: TAMTÉŽ

⁶⁶ „*lex Arabum*“ in: CUSA, N de. *Cribratio*. s. 124

⁶⁷ „*lex carnis*“ in: TAMTÉŽ. s. 143

⁶⁸ „*secta sua*“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 17

⁶⁹ VALTROVÁ, J. *Středověká setkání*. s. 135 - 136

⁷⁰ „*Quod secta, sive doctrina Machometi...non sit lex a Deo data.*“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 31

⁷¹ „*...fides Christian...super omnesleges privilegiata sit...*“ in: TAMTÉŽ. s. 232

⁷² „*...super omnem aliam sectam emineat...*“ in: TAMTÉŽ. s. 232

zákon, tak jako islám. Kusánský tak nastavuje oběma zákonům stejné podmínky, a jako pravý a Boží zákon je potvrzeno křesťanství až skrze důsledný rozbor.⁷³

Torquemada a Piccolomini tedy shledávají rozdíl v podstatě islámu, kterou vyjadřují determinujícím názvoslovím. Ačkoli islám nazývají zákonem, tak jako křesťanství, není to pro ně Boží zákon, ale jen zákon nastavený člověkem. Torquemada navíc rozlišuje křesťanství od islámu za pomoci označení víra, které podle něj činí z křesťanství nadřazený prvek, jemuž islám coby „pouhá“ sekta není ve své podstatě roven.

Stejně jako ostatní středověcí polemikové, ani kardinálové označení islám, a ani žádné označení, které by bylo ze slova islám odvozeno, neužívají. S výjimkou Kusánského, který se několikrát zmíní o následovnicích Muhamamdova učení jako o „*Muselmanech*“,⁷⁴ kardinálové neužívají ani označení muslim.

Podle Torquemady si měl Muhammad jako své následovníky zvolit „*Agarény, či Ismaelity, které dnes nazýváme jako Saracény*.“⁷⁵ Torquemada soudí, že tito Izmaelitě, které chápe jako potomky syna Abrahama a jeho služky Hagar, neměli být se svým předkem Izmaelm spokojeni. Izmael totiž měl být coby syn služky neurozený, navíc si měl svým konfliktním chováním vydobýt špatnou pověst. Na základě tohoto Izmaelova popisu, při němž se kardinál odkazuje na První Knihu Mojžíšovu,⁷⁶ se mají Izmaelitě podle Torquemady vydávat za potomky Izáka, syna Abrahamovy manželky Sáry. A v návaznosti na Sáru, která má zaručovat urozený původ, si mají místo Hagarěnu říkat Saracéni.⁷⁷ I Kusánský prezentuje též námět. V *Cribratio* se obrací k Muhammadovým následovníkům, které oslovuje jako „*Araby*.“⁷⁸ Zdůrazňuje jim, že na Abrahamovo následnictví prostřednictvím Izáka nemají nárok, „*protože zrozeni ze služky Agar*“⁷⁹ mají být potomci Izmaelovi. Přestože i Kusánský evidentně vychází z uvedeného starozákonního námětu, nenazývá na rozdíl od Torquemady Muhammadovy věrné jako Saracény.

Piccolomini, který je ovlivněn humanistickým diskursem, se namnoze omezuje na označení Turci, které užívá v souvislosti národem svého adresáta Mehmeda II. Označení Saracén však proniklo i do *Epistoly*. Papež, zdůrazňující rozdíl mezi křesťanstvím a islámem, píše, že „*je*

⁷³ CUSA, N de. *Cribratio Alkorani*. s. 155 - 158

⁷⁴ „*Muselmani*“ TAMTÉŽ. s. 136

⁷⁵ „...*Agarenorum, sive Ismaelitarum quos nunc Sarracens apellamus...*“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 13

⁷⁶ Příběh o Sáře, Hagar a Izmaelovi in: Gn 16

⁷⁷ TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 30

⁷⁸ „*Arabes*“ in: CUSA, N de. *Cribratio Alkorani*. s. 166

⁷⁹ „...*quia ex ancilla Agar geniti...*“ in: TAMTÉŽ. s. 166

*toho mnoho, v čem se Křesťané liší od Saracénů či Turků, když hovoří o Bohu.*⁸⁰ Piccolominimu je tedy v tomto případě zřejmě označení Turci zaměnitelné s označením Saraceni. Oboje označení pak mají být protikladná křesťanství a patrně jimi tedy zde není myšlen národ, ale vyjádření věroučného celku, který se liší od křesťanství. Ačkoli se spolu s nástupem humanistického diskursu přestává mezi humanisty mluvit o Saracénech, které coby označení pro muslimy střídají Turci, v *Epistole* označení Saraceni přeci ještě zcela nemizí.⁸¹

Pro středověké křesťanské autory mělo označení Saracén význam odkazující jednak na etnickou odlišnost, ale také na odlišnost náboženskou. Ve vrcholném středověku tak bylo označení Saracén zastřešujícím názvem jednak pro Araby, ale také pro lidi vyznávající islám, kterým dnes říkáme muslimové.⁸² Jak se ukazuje, má označení Saracén tento dvojitý význam i pro Torquemadu a do jisté míry i pro Piccolominiho. Torquemada, přestože poukazuje na falešnou genezi tohoto označení, užívá jej pro lid, který následuje Muhammadovo učení a zároveň pro Hagařiny potomky Izmaelity. Piccolomini podobně hovoří o Saracénech v rámci sultánova náboženství. Zaměňuje však také Saracény s Turky, které jinak pojímá jako národ. Nejblíže významu v současnosti užívaného označení muslim tak je se svými Muselmany Kusánský, který nicméně v souvislosti s Muhamedovými věrnými hovoří o Arabech. Ani Kusánský, jak bude rozebráno v kapitole *Analogie*, však nechápe význam slova muslimové, respektive Muselmani, zcela správně.

⁸⁰ „*Multa sunt quae de Deo aliter Christiani dicunt quam Saraceni seu Turcae.*“ in: PICCOLOMINI, A. S. *Epistola*. s. 149

⁸¹ K nástupu označení Turek, které nahrazuje označení Saracén in: AKBARI, S. C. *Idols in the East*. s. 285

⁸² TAMTÉŽ. s. 285

4. Život Muhammada

Muslimské prameny nabízí krom jiného také jeden silný příběh, životní příběh Proroka Muhammada. Prorokovy činy, o kterých tento příběh vypráví, a to především ty, které měly následovat po Muhammadově konfrontaci s archandělem Gabrielem, jsou muslimům vzorem pro život. Vždyť také muslimští exegeté, kteří pro svou obec formulovali závazná nařízení, namnoze vycházeli právě z příkladů Prorokova života.⁸³ Zda a do jaké míry lze z islámských dobových pramenů vskutku zrekonstruovat alespoň něco z Muhammadova života, není předmětem této práce. Důležité je, že právě z těchto pramenů vycházeli rovněž středověcí polemikové, kardinálskou trojici nevyjímaje. Kardinálové neznali neislámské prameny, které se zmiňují o Muhamamdovi a o jeho hnutí a které se od islámských v podstatných aspektech liší.⁸⁴ Pracovali toutéž literaturou, na které zakládá islám.⁸⁵ Jaké tedy bylo podle kardinálů prostředí, ve kterém Muhammad působil, a jak kardinálové vnímali životní peripetie této osobnosti, s jejímž odkazem se v polemikách vypořádávali?

Zásadní přelomové události Prorokova života v polemikách kardinálů muslimské představě o Prorokově života v zásadě odpovídají. Ústřední sdělení muslimské historiografie o tom, že Muhammad je Božím prostředníkem, samozřejmě kardinálové nerekapitulují - to je naopak primární aspekt, který kardinálové vyvracejí. Základní předěly Muhammadova života, tak jak jsou představeny v muslimských pramenech, však členové papežského kolegia povětšinou registrují. Na následných řádcích proto porovnáám psaní kardinálů právě s tím, jak Prorokův život vnímají muslimové. Ukáže se tak, které z pasáží a námětů tradice byli kardinálům důležité či vhodné k vypsání a také, které pasáže či aspekty měli kardinálové tendenci modifikovat a jakým způsobem tak činili.

Nejsdílnějším z kardinálů je v tomto ohledu Torquemada. Ten, jako jediný z trojice bohoslovců, představuje Muhammadův život v ucelené pasáži o několika větech. V *Cribratiu*, stejně jako v *Epistole*, jsou aspekty Muhammadova života zmíněny jen několikrát a jen v rámci polemizování. Kusánský a především Piccolomini jsou proto ohledně aspektů Prorokova života mnohem skoupější než Torquemada.

⁸³ KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Praha, 2011. ISBN 978-80-7021-925-6. s. 35

⁸⁴ CRONE, Patricia – COOK, Michael. *Hagarism: the making of the Islamic world*. Cambridge, 1977. ISBN 0 521 21133 6. s. 3 - 9

⁸⁵ Edice s překladem Koránu Roberta z Kettonu obsahovala kromě samotného Koránu i jiné přeložené spisy muslimů. in: DANIEL, N. *Islam*. s. 22 - 23

Všichni tři kardinálové se vzájemně shodují na Muhammadově arabském původu. Byl to právě „*národ Arabů*“,⁸⁶ uvádí v rámci popisu Prorokova života Torquemada a „*národem Arab*“⁸⁷ je Muhammad také Piccolominimu. Kusánský, zmiňující Muhammadovy kořeny, se v popsání Prorokova původu od dvojice kardinálských kolegů poněkud liší. Píše totiž, že Muhammad „*vzešel z Arábie z rodu Izmaelova*.“⁸⁸ Kusánův popis však není s popisem jeho kolegů v rozporu, jako potomci Abrahamova syna Izmaele byli totiž středověkými křesťany vnímáni právě Arabové.⁸⁹

Kardinálové jsou rovněž zajedno ohledně náboženství, které měl Muhammad vyznávat před svým kontaktem s Božím zvěstováním. Piccolomini popisuje, jak si Bůh (d'áblova šalba) vyvolil Muhammada, který byl „*zprvu pohanského ritu*.“⁹⁰ Torquemada pak v rámci popisu Muhammadova mládí uvádí, že Muhammad „*tenkrát uctíval modly*.“⁹¹ Podobně také u Kusánského lze shledat, že než se Muhammadovi dostalo Božího oslovení, byl „*zbloudilá duše nebo pohan*“⁹² nebo také „*pohan uctívající Venuši*.“⁹³ Již mnozí vrcholně středověcí autoři připisují Muhammadovu ranému stadiu života praktikování pohanství a odkazují se při tom na Korán, který tuto informaci vskutku obsahuje.⁹⁴ A ač Torquemada Korán nečetl, tak také podle něj Muhammad své bývalé pohanství „*sám přiznává ve svém Alcoranu*.“⁹⁵

Muhammad, „*který přišel o oba rodiče, strávil dětská léta pod ochranou svého strýce Manopha*.“⁹⁶ Takto začíná Torquemada svou pasáž popisující Prorokův život. Dle tradice Muhammad přišel ještě před nebo záhy po narození o otce a v šesti letech o matku.⁹⁷ Již v raném věku tedy měl být sirotkem. Po nějakém čase, kdy se o něj staral Torquemadou opomenutý dědeček, se měl mladý Muhammad vskutku uchýlit pod střechu svého strýce. Otázkou je, proč tuto postavu označuje Torquemada jako *Manophus*,⁹⁸ neb tradice jej nazývá Abú Tálíb.⁹⁹

⁸⁶ „*gens Arabum*“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 12

⁸⁷ „*natione Arabem (Arabs?)*“ in: PICCOLOMINI, A. S. *Epistola*. s. 194

⁸⁸ „*de Arabia de genere Ismaeli composuisse*“ in: CUSA, N de. *Cribratio Alkorani*. s. 20 - 21

⁸⁹ TOLAN, J. *Saracens*. s. 11

⁹⁰ „*ritu prius (hominem) idolatrum*“ in: PICCOLOMINI, A. S. *Epistola*. s. 194

⁹¹ „*Idolorum tunc temporis cultui...*“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 12

⁹² „*erroneus seu idolatra*“ in: CUSA, N de. *Cribratio Alkorani*. s. 24

⁹³ „*homo idolatra Venus colens (hominem idolatram Venerem colentem)*“ in: TAMTÉŽ. s. 23

⁹⁴ DANIEL, N. *Islam*. s. 106.

⁹⁵ „*ipse in Alcorano suo testatur*“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 12

⁹⁶ „*... utroque parente orbatus sub Avunculi sui Manophi tutela annos agebat pueritiae...*“ in: TAMTÉŽ. s. 12

⁹⁷ COOK, Michael. *Muhammad*. Praha, 1999. ISBN 80-207-0498-1. s. 20

⁹⁸ Na základě genitivu *Manophi* usuzují na nominativ *Manophus*, nicméně jde jen o předpoklad.

⁹⁹ COOK, M. *Muhammad*. s. 20

Sirotek Muhammad „se stal námezdníkem sloužícím při velbloudech u jisté urozené vdovy Cadigi (Chadídži)“¹⁰⁰ pokračuje v popisu Torquemada. Chadídža, vdova, jež držela nad mladým Muhammadem ochranou ruku a jež se později stala jeho první ženou, se u muslimů těší velmi dobrému renomé. Muhammad podle muslimů skutečně zprvu působil jako služebník u této ženy prosperující z dálkového obchodu. O budoucím Proroku se však v tradici hovoří jako o oblíbenci zámožné vdovy a muslim, vycházející z tradice, by jeho pozici sotva nazval námezdnickou.¹⁰¹

Torquemada dále zaznamenává, že se Muhammad „vydával s karavanou do Sýrie i do jiných oblastí.“¹⁰² Jeho záznam se tak shoduje s výpovědí muslimských pramenů, které uvádějí, že Muhammad v Chadídžiných službách cestoval právě do Sýrie.¹⁰³ Torquemada si všímá i následného Muhammadova svazku s Chadídžou. Píše, že Muhammad si „nakonec naklonil svou paní natolik, že získal svolení k sňatku.“¹⁰⁴ Díky tomu se v kardinálově podání „z nuzáka a spodiny stal zámožným a věhlasným,“¹⁰⁵.

U Kusánského ani u Piccolominiho se příběhu Muhammadova života nenadáme, přesto i oni nabízejí něco zmínek o životě Proroka. Podobně jako Toquemada se o „sirotku Mahumetovi,“¹⁰⁶ který měl být „chudý“¹⁰⁷ zmiňuje rovněž Kusánský a označení *pauper* ranému stadiu Muhammadova působení přisuzuje také papež.¹⁰⁸ Slovo *pauper* (chudý), kterého v souvislosti s Muhammadovým životem užívají všichni kardinálové a slovo *orphanus* (sirotek), jež se vyskytuje u Torquemady s Kusánem¹⁰⁹, jsou obě užívány již autory vrcholného středověku.¹¹⁰ Zřejmě i proto, že samotný Korán odkazuje na svízelné dospívání Muhammada v chudobě a bez rodičů, jsou tyto prvky Prorokova života přejímány a popisovány také křesťanskými autory.¹¹¹ Kardinálové tedy nejsou v tomto ohledu nijak neotřelí a navazují na své předchůdce. Neotřelá není ani Torquemadova zmínka o

¹⁰⁰ „...mercenarius fuit ad servitium Camelorum apud quandam nobilissimam viduam nomine Cadigam...“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 12

¹⁰¹ KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*. s. 13

¹⁰² „...proficiscebatur cum Camelis in Siriam, et in alia loca...“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 12

¹⁰³ COOK, M. *Muhammad*. s. 20

¹⁰⁴ „...tandem ita Dominae sua animum obtinuit, ut iure coniugii...potiretur.“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 20

¹⁰⁵ „...de ignobili, et egeno in Divitem et famosum proventus fuit.“ in: TAMTÉŽ. s. 20

¹⁰⁶ „Mahumetum orphanum“ in: CUSA, N de. *Cribratio Alkorani*. s. 24

¹⁰⁷ „pauper“ in: TAMTÉŽ. s. 24

¹⁰⁸ PICCOLOMINI, A. S. *Epistola*. s. 194

¹⁰⁹ Torquemada užívá výrazu *orbatu* (osiřelý), slovo *orphanus* nicméně vkládá do pomyslných úst Muhammadovu Bohu, který měl svého Proroka takto nazvat. in: in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 12

¹¹⁰ DANIEL, N. *Islam*. s. 106

¹¹¹ TAMTÉŽ. s. 106

Muhammadových cestách do Sýrie, stejně jako kardinálův popis Muhammadova sňatku. I s těmito dvěma aspekty se lze setkat rovněž v mnohých polemikách vrcholného středověku.¹¹² Kusánský také uvádí, že Muhammad „*neovládal kromě Arabštiny žádnou jinou řeč a neuměl psát ani číst.*“¹¹³ Všimá si tak pro muslimy důležitého aspektu Prorokova života, který je muslimům důkazem, že Muhammad nebyl obeznámen s biblickými písmi a že je tudíž jeho učení vsutku od Boha.¹¹⁴

Bůh měl podle tradice oslovit Muhammada prostřednictvím archanděla Gabriela.¹¹⁵ Tohoto námětu se hojně chápou středověcí polemikové a bez odezvy nenechává ani Torquemada a Kusánskýho.¹¹⁶ Torquemada píše, že Muhammad měl ospravedlňovat své dle kardinála neoprávněné nároky na status proroka odkazem na to, že celý záměr byl „*zařízen Gabrielem Archandělem.*“¹¹⁷ Také Kusánský, v otázce Muhammadova prorockého nároku neméně skeptický, jízlivě poznamenává, že Muhammad si měl pro ospravedlnění svého nároku vymyslet jednoho z andělů, „*snad jména Gabriel.*“¹¹⁸

Podle Muhammadova životopisu sepsaného Ibn Ishaqem neproběhl první Prorokův kontakt s archandělem Gabrielem zrovna hladce. Ibn Ishaq poměrně expresivně líčí, kterak byl Muhammad nucen ujmout se svého poslání až v reakci na opakované fyzické násilí, kterým jej, zprvu váhavého, měl přimět k aktivitě archanděl Gabriel. Ten měl Muhamamada několikrát stisknout, až se Prorok obával, že zemře.¹¹⁹ Tento Ibn Ishaqův popis Muhammadova prvního svízelného kontaktu s archandělem Gabrielem, kterým si měl čerstvý Prorok projít, zaujal také mnohé křesťany. Ti přistupovali k autenticitě uvedeného příběhu skepticky a hojně se mezi nimi rozšířila pověst nalézající za Ibn Ishaqovým popisem průvodní jevy epilepsie.¹²⁰ Tato informace se dostala také k Torquemadovi. V kardinálově verzi příběhu Muhammad „*poté, co se stal věhlasným, začal upadat do Epileptických záchvatů.*“¹²¹ Torquemada těmito slovy vysvětluje a dokazuje neoprávněnost Muhamamdova prorockého nároku.¹²²

¹¹² TAMTÉŽ. s. 106 – 112

¹¹³ „*nullam praeter Arabicam linguam scivit nec legendi artem nec scribendi habuit*“ in: CUSA, N de. *Cribratio Alkorani.* s. 29

¹¹⁴ HRBEK, Ivan – PETRÁČEK, Karel. *Muhammad.* Praha, 1967. s. 35

¹¹⁵ TAMTÉŽ. s. 36

¹¹⁶ K námětu Božího zvěstování prostřednictvím archanděla Gabriela, jak jej pojmají vrcholně středověcí autoři in: DANIEL, N. *Islam.* s. 47 - 53

¹¹⁷ „*... ex apparatione Gabrielis Archangeli...*“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores.* s. 18

¹¹⁸ „*... nomen forte Gabrielis...*“ in: CUSA, N de. *Cribratio Alkorani.* s. 24

¹¹⁹ IBN ISHÁK. *Muhammed: Život Alláhova Proroka.* Praha, 2009. ISBN: 978-80-7335-184-7. s. 29 - 30

¹²⁰ DANIEL, N. *Islam.* s. 47

¹²¹ „*... postquam erat magnus effectus, caepit cadere Epileptica passione...*“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores.* s. 18

¹²² TAMTÉŽ. s. 18

Velké ohlasy mezi středověkými křesťanskými autory budila muslimská polygamie, kterou křesťané shledávali šokující.¹²³ Tento námět evidentně zaujal rovněž kardinály, kteří polygamii rovněž neopomíjejí zmínit. Torquemada věnuje tomuto tématu dokonce celou kapitolu. „*Machomet se totiž mylí ohledně manželství...*“¹²⁴ píše španělský kardinál, „...*neboť povoluje mít více žen.*“¹²⁵ Také Piccolomini uvádí, že Muhammadův zákon umožňuje „*být pánem mnoha žen.*“¹²⁶ Kusánský se o polygamii muslimů coby o Muhammadově odkazu nezmiňuje, všímá si však, že sám Muhamamd „*měl mnoho žen.*“¹²⁷

Kusánsus a Piccolomini zasazují Muhammadovo působení také do historického kontextu. Kusánský dokonce datuje začátek Muhammadova působení, a sice do roku 624. Má tím patrně na mysli začátek politicko-náboženského působení Muhammada, nicméně kardinál své sdělení nijak neupřesňuje a píše pouze, že „*Mahumet započal roku 624 po Kristu...*“¹²⁸ Vzhledem ke kontextu, kdy Kusánský sděluje, že Muhammad měl být ke zmíněnému roku ovlivněn mnoha již dávno odsouzenými křesťanskými heterodoxními směry, má zřejmě přeci jen na zřeteli počátek Muhammadova politicko-náboženského působení.¹²⁹ Rok 624 je pro muslimskou tradici opravdu významným, ježto se Prorok měl k tomuto datu rozžehnat s židy, se kterými až do tohoto období fungoval spolu s muslimskou obcí ve vzájemné symbióze Medínského společenství.¹³⁰ Je možné, že tak má Kusánský oním *započítím* na mysli právě rok sváru muslimů s židy. Za mnohem významnější, ba za přelomový, je však muslimy považován rok 622, ve kterém měl Muhammad se svými věrnými opustit rodnou Mekku. Tento exodus do města Medíny, známý jako *hidžra*, měl vést k založení samostatně fungující muslimské obce coby nezávislé nábožensko-politické jednotky.¹³¹ Za významné přelomové období lze v této souvislosti považovat také první Muhammadův kontakt s Božím zvěstováním prostřednictvím archanděla Gabriela, připisovaný do období kolem roku 610, který měl vést ke zjevení Koránu.¹³² Proč tedy Kusánský volí pro Muhammadovo *započítí* jiné, byť pro muslimské dějiny rovněž významné datum, zůstává otázkou.

Obecně pak Kusánsus charakterizuje období Muhammadova působení jako „*dobu císaře Heraclia*“¹³³ a o „*panování Heraclia*“¹³⁴ píše v souvislosti s Muhammadovým působením

¹²³ DANIEL, N. *Islam*. s. 118

¹²⁴ „...*Machometus etiam circa matrimonium errans...*“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 176

¹²⁵ „...*concedit tanquam licitum plures habere uxores...*“ in: TAMTÉŽ. s. 176

¹²⁶ „...*uxores multas ducere.*“ in: PICCOLOMINI, A. S. *Epistola*. s. 176

¹²⁷ „...*multas uxores habentem...*“ in: CUSA, N de. *Cribratio Alkorani*. s. 25

¹²⁸ „*Mahumetus post Christum annis DCXXIV... incepit...*“ in: TAMTÉŽ. s. 30

¹²⁹ TAMTÉŽ. s. 30

¹³⁰ HRBEK, I – PETRÁČEK, K. *Muhammad*. s. 61 - 62

¹³¹ TAMTÉŽ. s. 52 - 53

¹³² TAMTÉŽ. s. 38

¹³³ „*tempus Heraclii imperatoris*“ in: TAMTÉŽ. s. 30

rovněž v Piccolomini. Muslimská expanze, vnímaná v souvislosti s panováním byzantského císaře Heracleia I., má v prostoru západní Evropy dlouhou tradici počínající již Fredegarovou kronikou, která pochází z období kolem roku 658.¹³⁵ Vláda Heracleia I. totiž začala rokem 610 a císař ještě počátkem 40. let 7. století vzdoroval nenadálé muslimské expanzi.¹³⁶ I přes otazník ohledně Kusánovy datace k roku 624 tedy lze konstatovat, že *Cribratio* zasazuje Muhammada časově relativně přesně tam, kde jej zaznamenává muslimská tradice. Spolu s Kusánem pak obecněji, do období panování Heracleia I., situuje Muhammada a jeho působení také papež.

Je logické, že kardinálové, snažící se Muhammada očernit, se v rámci výběru a popisu aspektů Prorokova života nebo jeho odkazu pozastavují nad polygamií a že ji zdůrazňují. Vykazují tak stejné tendence jako mnozí vrcholně středověcí autoři, kteří nalézali v aspektech Prorokova života záminku pro Muhammadovo odsouzení a skandalizování.¹³⁷ Torquemada k Muhamedově dehonestaci navíc využívá námětu Prorokova sňatku, když uvádí, že Muhammad se ženil pouze z touhy po moci a urozenosti nebo. Podobně španělský kardinál odsuzuje a marginalizuje Muhamamdoův nárok na transcendentní sepjetí s bohem, které vyvrací s odkazem na projevy epilepsie. Kromě námětů, které kardinálové využívají k Muhamedově dehonestaci však také zmiňují cele věcné údaje, které nemají potřebu nikterak explicitně odsuzovat.

¹³⁴ „*Heraclio imperante*“ in: PICCOLOMINI, A. S. *Epistola*. s. 194

¹³⁵ TOLAN, J. *Saracens*. s. 77

¹³⁶ ZÁSTĚROVÁ, Bohumila. *Dějiny Byzance*. Praha, 1994. ISBN 80-200-0454-8. s. 83, 92 - 93

¹³⁷ DANIEL, N. *Islam*. s. 100

5. Konceptualizace Muhammada

Dalo by se říci, že polemiky kardinálů jsou zkoncipovány na soustavě mnoha stereotypů a bylo by možno napočítat desítky různých stereotypů vážících se k rozmanitým námětům spojovaným s Muhammadem. Mezi tyto mnohé stereotypy jistě patří také psaní o Muhammadovi v souvislosti s jeho posláním prostředníka, v souvislosti s herezí, s falešností jeho odkazu, s tělesnou žádostivostí a v souvislosti s násilím. Jak se však ukazuje, užívání těchto pěti stereotypů v polemikách kardinálů se v porovnání s užíváním ostatních stereotypů liší.

Vzhledem k hustotě, s jakou pětice stereotypů vyplňuje polemiky, soudím, že tato pětice tvoří pojmový a asociační rámec pro uchopení Muhammada a jeho odkazu a že Muhammad je na základě zmíněné pětice stereotypů konceptualizován. Proto také jednotlivé stereotypy z pětice nadále nebudu označovat jako stereotypy, ale přisoudím jim dle mého názoru vhodnější označení, koncepty.

Narozdíl od ostatních stereotypů se tato pětice konceptů objevuje soustavně. Píší-li kardinálové například o islámském pojetí Boha jako tělesného, o polygamiu nebo Muhammadově epilepsii, zmiňují tyto aspekty pouze v příslušné kapitole nebo jen v jedné části polemiky a zpravidla tyto aspekty zmiňují jen jedinkrát, nevrací se k nim. Naopak ke zmíněné pětici konceptů se kardinálové vrací častěji. Každý z této pětice konceptů přitom stojí na soustavě jiných stereotypních námětů, pětice tedy představuje jakési superstereotypy. Ke každému z pěti konceptů se navíc váží specifická slova nebo slovní spojení.

5. 1. Koncept Božího prostředníka

Trnem v oku je kardinálům, jak dávají explicitně najevo především Torquemada s Kusánským, především nárok Muhammada být prorokem, který u něj nalézají. Proroctví je totiž darem, kterým Bůh nepoctí leckoho, soudí Torquemada, jež se otázce Muhammada coby proroka věnuje vcelku intenzivně. Rozhodně pak podle kardinála nepoctí Bůh tímto darem toho, kdo se, tak jako Muhammad, oddává tělesnému hříchu. Nepřekvapí, že adepta na proroka by Torquemada hledal naopak mezi způsobně žijícími lidmi svaté myslí a dává tak zřetelně najevo, že Muhammad toto kritérium nesplňuje.¹³⁸ Dalším důvodem o Muhammadově nezpůsobilosti prorokování je Torquemadovi Muhammadova notorická mýlka a lhaní, jež mu oboje připisuje. Proroctví se má totiž vyznačovat tím, že

¹³⁸ TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 20 - 21

prostřednictvím něj Bůh sesílá pravdu, kterou Torquemada v islámu nenalézá. Kdyby Muhammad byl pravým prorokem, míní španělský kardinál, prezentoval by se pravdomluvností a nemýlil by se.¹³⁹ Podobně také Kusánský spatřuje v Muhammadově odkazu „*neznalost, nestálost i lhaní*,“¹⁴⁰ vlastnosti, které má právě svým nárokem na prorokování Muhammad připisovat i Bohu samému. Muhammad tímto způsobem dle kardinálova soudu hřeší, ba dokazuje tím i hříšnost Koránu.¹⁴¹

Kusánský i Torquemada tedy shledávají proroka coby Božího zmocněnce, který má prostředkovat boží slovo, respektive pravdu, a nepřekvapí tak, že Muhammadovi, který si dle obou má tento status nárokovat, jej nepřiznávají s argumenty odkazujícími na Muhammadovu závažnou nezpůsobnost být prorokem. Vzhledem ke své argumentaci kardinálové místy přidávají k substantivu prorok adjektivum falešný (*falsus*), nebo nepravý (*pseudo*) - jedná se o slovní spojení *pseudo propheta*, často užívané rovněž vrcholně středověkými autory.¹⁴²

Co se týče Piccolominiho, ten v souvislosti s Muhammadem užívá častěji označení zákonodárce. Patrně tak nepovažuje za nutné odsuzovat Muhammada soustavným zmiňováním, že jeho prorocký nárok je neoprávněný. Jako o prorokovi o něm píše velice sporadicky. Jistý význam označení lze tušit ve slovech, která Papež vkládá do úst pomyslým Turkům. Ti mají raději zemřít než by rebelovali proti svému prorokovi. Lze tedy usuzovat, že Muhammad - prorok je Piccolominimu u Turků, respektive Osmanů, značnou autoritou. Sultánův Prorok je však pro Piccolominiho zřejmě zaměnitelný se zákonem, neboť Pius II. píše o Muhammadovi jako o „*proroku či ...zákonu*.“¹⁴³

Specifické roli se poslovi dostává v islámu prostřednictvím šahády.¹⁴⁴ Je v ní zahrnuta věta, kterou musí vyslovit každý muslim. Ona slova, *Vyznávám, že není božstva kromě Boha a Muhammad je posel boží*¹⁴⁵ interpretují i Kusánský a Torquemada - ne doslova nicméně významově se neliší - a není tedy pochyb, že si specifické role Muhammada coby islámského posla božího byli jistě vědomi.

Právě formulaci *šahády* shledává Torquemada jako důsledek Muhammadovy domýšlivosti.¹⁴⁶

Prorok se měl touto formulací, konkrétně přidáním oné části *Muhammad je posel Boží*,¹⁴⁷

¹³⁹ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 23

¹⁴⁰ „*ignorantiam, inconstantiam atque mendacium*“ in: CUSA, N de. *Cribratio Alkorani*. s. 43

¹⁴¹ CUSA, N de. *Cribratio*. s. 43

¹⁴² DANIEL, N. *Islam*. s. 37

¹⁴³ „*propheta aut...lex*“ in: PICCOLOMINI, A. S. *Epistola*. s. 184

¹⁴⁴ *Dosvědčení*, lze užít i ve významu *vyznání víry*. in: KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*. s. 92

¹⁴⁵ TAMTÉŽ. s. 92

¹⁴⁶ CUSA, N de. *Cribratio*. s. 18

¹⁴⁷ V Torquemadově podání „... a v jeho Posla.“ („...et in Nuntium eius.“) in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 30

„podílet na Božském.“¹⁴⁸ Neměl se také rozpakovat zneužít popularity samého Ježíše, který měl jeho příchod předpovědět. V uvedených Muhammadových nárocích Torquemada spatřuje důkaz o Muhammadově falešném proroctví, odkazující na slova proroka Jeremiáše: „*Takto praví Hospodin zástupů: neposlouchejte slov těch proroků, jež prorokují vám, prázdných vás zanechávajíce. Vidění srdce svého mluví, ne z úst Hospodinových.*“¹⁴⁹

Šaháda upoutala rovněž Kusána a také jemu je po velice důkladném rozboru neklamným svědectvím o Muhammadově falešném poselství.¹⁵⁰ Biskup z Brixenu, rekapitulující muslimské učení, informuje, že podle tohoto učení měl Bůh Muhammada ustanovit jako „učitele a posla“¹⁵¹ k Arabům a modloslužebníkům. Má se tak dít, míní Kusánský, v rámci prorocké tradice vlastní křesťanství.¹⁵² Muhammadova návaznost na křesťanskou prorockou tradici má být patrna z následných Koránských veršů:

„*Rci: „Já věru nejsem žádnou novotou mezi posly a nevím ani, co stane se se mnou a s vámi. Já následuji pouze to, co mi bylo vnuknuto, a jsem jen varovatel zjevný.*“

*Rci: „Co si myslíte? Jestliže je toto od Boha a vy jste v to neuvěřili, a jestliže svědek z dítek Izraele dosvědčuje podobnost toho a věří v to, zatímco vy jste hrdopyšní...? Bůh věru nevede lid nespravedlivý.“*¹⁵³

Specifické označení *varovatel zjevný*, jemuž se Muhammadovi dostává v Koránu, si patrně cestu do latinského překladu nestvořeného Božího slova muslimů nenašlo. Na jeho místě lze tušit označení *posel*, které prostřednictvím citování tohoto překladu aplikuje Kusánský a nevědomky tak modifikuje varovatele zjevného na posla.

Z polemik se totiž zdá být patrné, že užívají-li kardinálové oněch označení prorok a posel, užívají jich jakoby maně, takovým způsobem, že se čtenáři zdají být vzájemnými synonymy.

¹⁴⁸ „...*(se) facere Deo participem...*“ in: CUSA, N de. *Cribratio Alkorani*. s. 31

¹⁴⁹ Jer 23, 1 (biblické texty dále citovány dle *Biblií svatá aneb všecka svatá písma Starého i Nového zákona: podle posledního vydání kralického z roku 1613*)

¹⁵⁰ Ač Kusánský používá adjektiva *falsus*, nekládá je do vzájemného vztahu s Muhammadovým jménem či s jeho zástupným označením (*propheta, nuntius, auctor humus libri...*).

¹⁵¹ „*doctor legatusque*“ in: CUSA, N de. *Cribratio*. s.

¹⁵² CUSA, N de. *Cribratio*. s.

¹⁵³ Korán 46:9-10 (koránské texty dále citovány dle *Korán. Z arabského originálu přeložil Ivan Hrbek, Praha. 1991. ISBN 80-207-0444-2*)

Kusánus patrně cituje z překladu Roberta z Kettonu: *Ego non sum primus nuntius nec scio, quid mihi seu vobis gerundium sit; divina mandata tamen explanabo, quae licet dei sint hocque testificent plures filiorum Israel credentes illis, vos minime creditis.*“ in: CUSA, N de. *Cribratio Alkorani*. s. 132

O propojenosti těchto označení výmluvně svědčí Torquemadovo stanovisko, sice že Muhammad by se za jistých okolností nemohl prohlásit „*Prorokem..., Poslem a zákonem.*“¹⁵⁴

5. 2. Koncept podvodníka

Islám je důsledkem klamu, respektive klamů, a Muhammad byl podvodníkem, soudí kardinálové. Navazují tímto stanoviskem na opět již od vrcholného středověku ustálený stereotyp, na reflektování Muhameda jako „*falešného proroka.*“¹⁵⁵ Ono přídavné jméno falešný užívají v souvislosti s Muhammadem Torquemada a Piccolomini.

Muhammad se toužil zmocnit vlády, nebyl toho však díky své nezpůsobilosti schopen, a tak „*předstíral, že je božím Prorokem, Poslem i Zákonem.*“¹⁵⁶ stejně tak, jako byli dřívější proroci, informuje Torquemada.¹⁵⁷ Piccolomini pak, objasňující sultánovi ve svém dopisu motivy pro vystoupení sultánova proroka, hovoří o Muhammadově touze po slávě a věhlasu.¹⁵⁸ Papež ani Torquemada nepovažují za nutné tento aspekt rozebírat podrobněji a spokojí se pouze s konstatováním, břitce odsuzujícím Muhammada ze zjištěného jednání. Kusánský se poněkud překvapivě nezabývá otázkou, co Muhammada vedlo k jeho vystoupení. Ve své polemické důslednosti rozebírá především mylnost Prorokova učení, ne již důvody pro exponování Koránu a pro ustavení muslimské obce. Nicméně i z *Cribratiae* lze v tomto ohledu implicitně vytušit Kusánského shodu se svými kolegy. Máme zde před sebou vizi ambiciózního Muhammada, toužícího po slávě a po vůdčím postavení. Ten však nedisponuje schopnostmi ujmout se vládnutí a získat si lid řádným způsobem, a tak se uchyluje k podvádění.¹⁵⁹

Pro Torquemadu je Muhammadovo podvádění jen jedním z projevů ďáblovy intervence, vždyť Prorok má být „*seslán Ďáblem.*“¹⁶⁰ Se stručností Torquemady a Piccolominiho v případě vysvětlování, proč byl Muhammad podvodníkem, kontrastuje jejich sdílnost při vypisování, jak Muhammad podváděl. Preláti nabízejí vskutku pestrou škálu způsobů, kterými měl Muhammad podvodů dosahovat.

Beránek představuje v bibli alegorii Krista. Torquemada, který často označuje Muhammada jako „*svůdce*“¹⁶¹, se inspiroval také tímto námětem z Janova Zjevení. Muhammad si měl podle kardinála získat pozornost a přesvědčit lid právě imitací beránka, a záměna se měla stát

¹⁵⁴ „*Prophetam..., Nuntium, legemque.*“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores.* s. 13

¹⁵⁵ „*pseudopropheta*“ in: DANIEL, N. *Islam.* s. 37

¹⁵⁶ „*Prophetam se Dei simularet, et Nuntium, legemque;*“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores.* s. 13

¹⁵⁷ TAMTÉŽ. s. 13

¹⁵⁸ PICCOLOMINI, A. S. *Epistola.* s. 196.

¹⁵⁹ TORQUEMADA, J. *Principales errores.* s. 13

¹⁶⁰ „*Diabolo missus*“ in: TAMTÉŽ s. 20

¹⁶¹ „*seductor*“ in: TAMTÉŽ s. 11

úspěšnou díky použití falešných růžků.¹⁶² Další Prorokův úspěšný vizuální klam nabízí Torquemada v poněkud bizarním příběhu imitace sestoupení Ducha Svatého. Muhammad si měl s pomocí jednoho nezvedeného mnicha vycvičit holubici lačnou zrní, které si dával do ucha. Cílem bylo úspěšné snesení se holubice na Muhammadovo rameno a zobání z jeho ucha. Když prorok předstoupil před shromáždění, lid měl mít za to, že k Muhammadovi hovoří Duch Svatý přepodstatněný v holubici.¹⁶³

A lid klamům Muhammada vskutku uvěřili, vyplývá z *Principales Errores*.¹⁶⁴ K obecnému přijetí Prorokových klamů je skeptičtější Kusánský. Ačkoli i on soudí, že Muhammad opravdu přišel moci a věhlasu klamáním lidí, neměl v tom mít úspěch cele. Vždyť prý Muhammadovi nevěřili dokonce někteří Arabové.¹⁶⁵ Podvodník se měl prozradit tím, že „(Mahumet) nepřišel se zázraky a s takovými skutky, které by samy dosvědčovaly boží slovo.“¹⁶⁶ Pomoci usvědčit jej měl také hříšný způsob života a to, že býval modloslužebníkem.¹⁶⁷ Setkáváme se zde s důrazem na vzájemný vztah zázraku a reprezentace Boží vůle. V Torquemadově pojetí jde o Ďáblova prostředníka, který tento vztah předstírá (beránek jako imitace Beránka Božího, holubice na rameni jako imitace Ducha Svatého) a Kusánský absenci tohoto vztahu demonstruje neúplným úspěchem klamajícího Muhammada (kterak nedokázal oklamat některé z Arabů). Také Piccolomini, vyvádějící sultána z jeho nekritického pohledu na Proroka, mimo jiné zmiňuje, že Muhammad zemřel bez zázraků.¹⁶⁸ Absence konání zázraků je tedy kardinálům důkazem o falešnosti Muhammadova prorockého statusu.

Jedena z příčin Muhammadova úspěchu při klamání, na kterém se shoduje Kusánský s Torquemada, je situována v nitru arabské pouště, jehož obyvatelé prelátí shledávají prostými, nevzdělanými a snadno oklamatelnými.¹⁶⁹ Kusánský označuje tyto obyvatelé jako Araby, Torquemada užívá označení Saracén. Zmíněný marginální lid měl být cílovou skupinou pro šíření islámu (respektive Muhammadovy hereze), soudí Torquemada. Důvod spatřuje ve snadné oklamatelnosti Saracénů.¹⁷⁰ Podobnými přídavnými jmény, které v souvislosti se

¹⁶² TAMTÉŽ. s. 12 – 13

¹⁶³ TAMTÉŽ. s. 13 - 14

¹⁶⁴ TAMTÉŽ. s. 12 - 13

¹⁶⁵ CUSA, N de. *Cribratio*. s. 135

¹⁶⁶ „(Mahumetus) non venit cum miraculis et virtutibus talibus, quae in ipso dei verbum esse testificarentur.“ in: TAMTÉŽ. s. 135

¹⁶⁷ TAMTÉŽ. s. 135

¹⁶⁸ PICCOLOMINI, A. S. *Epistola*. s. 183.

¹⁶⁹ TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s.17, CUSA, N de. *Cribratio*. s. 136

¹⁷⁰ TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 17

Saracény užívá Torquemada,¹⁷¹ častuje Kusánský Araby.¹⁷² Muhammad měl podle Kusána a Torquedy využít marginální arabský lid a aplikovat své klamání právě na něj, na snadný cíl. K oklamání Arabů měla být podle Kusánského Prorokovi nápomocna elegance koránské poezie. Biskup z Brixenu se zde odvolává právě na Korán, který „nemůže být stvořen žádným člověkem ani démonem pro eleganci svého obdivuhodného stylu, a proto musí být shledán božským,“¹⁷³ jak parafrázuje Kusánský Kettonův překlad Koránu. V tomto koránském ustanovení shledává důsledek Muhammadova klamu. Ten se měl vyhnout skepsi Arabů poukázáním na vytržbenost koránské poezie, která měla potvrzovat jeho nárok být prorokem.¹⁷⁴

Žádnému z uvedených Muhammadových „klamů“ však Kusánský nevěnoval tolik prostoru, tolik pozornosti, jako koránskému bohu. Vždyť si jej Muhammad vymyslel, uzavírá Kusánský svou polemiku! Kardinál se pozastavuje u koránských přísah, kde Bůh hovoří v první osobě a táže se, nač že se to koránský bůh odvolává. Je snad něco více nežli Bůh, je něco nad ním? Proč tedy Bůh přísahá na to, čeho měl být tvůrcem?¹⁷⁵ Kusánský, zdá se, v koránském Bohu, respektive v některých pasážích latinského překladu Koránu, nenalézá onu všemohoucnost boha křesťanů. Na základě takovéto reflexe pak usuzuje, že koránský Bůh je „Mahumetovým sluhou a výtvořem.“¹⁷⁶ Kusánský následně doplňuje, že účelem tohoto Muhammadem stvořeného Boha - *sluhy* bylo ospravedlnit Muhammadův bezbožný a zjištný způsob života.¹⁷⁷ Muhammad se tedy nerozpakoval klamat do té míry, že své odsouzeníhodné jednání ospravedlňoval reprezentováním vůle Boha, kterého si pro tento účel sám zkoncipoval, míní kardinál.

Dalším dokladem, že Korán nemůže být boží provenience, a tedy, že Muhammad šálí, je Kusánskému čas. V této ontologické veličině, od které je Bůh přeci oproštěn, má být totiž Korán spoután.¹⁷⁸ Kardinál, dbalý důsledného argumentování, zde zaměřuje svou pozornost na *šahádu*, „vyznání víry“ muslimů.¹⁷⁹ Rozborem této věty: *Vyznávám, že není božstva kromě Boha a Muhammad je posel Boží*,¹⁸⁰ dochází Kusánský dvou závěrů: Je zbytečné klást důraz na existenci Boha, ten je totiž obecně známý už jen tím, že je (a může být třeba jedním

¹⁷¹ TAMTÉŽ. s. 17

¹⁷² CUSA, N de. *Cribratio Alkorani*. s. 135

¹⁷³ „...non potuisse nec ab omnibus hominibus nec daemonibus componi ob illius admirabilis dictaminis elegantiam ac quod ideo divinus censeret debet.“ in: CUSA, N de. *Cribratio*. s. 38 - 39

¹⁷⁴ TAMTÉŽ. s. 38 - 39

¹⁷⁵ Koránské přísahy in: Korán 95:1 - 8

¹⁷⁶ „...servus Mahumeti atque eius conceptus.“ in: CUSA, N de. *Cribratio*. s. 141

¹⁷⁷ TAMTÉŽ. s. 142 - 143

¹⁷⁸ TAMTÉŽ. s. 134

¹⁷⁹ KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*. 92.

¹⁸⁰ TAMTÉŽ. s. 92.

z pohanských bohů). Dále pak Muhammad nemůže být univerzálním poslem, protože byly doby, kdy nežil a kdy tedy bylo vyslovení *šahády* nevyhnutelně mylné. Prvý závěr ukazuje zbytečnost Muhammadova zdůrazňování Boha, druhý vyvrací Muhammadův nárok na Boží poselství a staví jej tak implicitně do pozice falešného posla.

„*Muhammadův klam je tedy hloupost...*“¹⁸¹ demonstruje svou přímočarost Piccolomini. Písmo Bible je dokonalé, nepochybuje papež dodávaje, že chtěl-li by někdo přijít s alternativou, ba jen s „vylepšením,“ pak je jasné, že jde o scestný počín.¹⁸² Z dopisu sultánovi je patrné, že vládce od Bosporu se má dozvědět, kterak Muhammad oklamal v důsledku právě i jej samého. Jako by Muhammad nedělal ni jiného než že klamal, může se zdát z psaní kardinálů. Ti totiž patrně vnímali jeho odkaz jako jeden veliký klam a nenechávají čtenáře na pochybách, že šlo o falešného proroka.

5. 3. Koncept heretika

Muhammad nebyl vždy chápán coby součást svébytného a nezávislého náboženství, tak jako je obecně vnímán v současnosti. Středověká polemika se totiž často zmiňovala o islámu jako o herezi, a upírala tedy muslimům „výsadu“ světonázorové nezávislosti. Pojetí muslima coby heretika však v tomto konkrétním případě nebylo vztahováno ke kanonicky definované herezi pokřtěných lidí a bylo zde aplikováno na nepokřtěné. Označení hereze bylo totiž ve vztahu k islámu chápáno poněkud vágně a bylo kladeno do souvislosti především s heterodoxními křesťanskými směry vzešlými v pozdní antice z kristologických kontroverzí. Je to právě vliv pozdně antických herezí, které nacházejí středověcí polemikové obsaženy v islámském učení. Islám má být zformován na heretických základech, ba má být eskalací všech herezí, míní mnozí středověcí autoři.¹⁸³ Uvedená koncepce, tento stereotyp muslima coby heretika, se namnoze odráží rovněž v dílech prelátů.

Lze předpokládat, že historický Muhammad se vskutku dostal do kontaktu s heterodoxním křesťanstvím. Arabský poloostrov totiž v první půli 7. století patrně představoval, jsa jakousi zemí nikoho, prostor pro jinde pronásledované heterodoxní křesťany, heretiky.¹⁸⁴ Prorok se tak mohl dostat do kontaktu nejen s nestoriány. Právě na vlivu nestoriánů na mylnost Muhammadova učení se ve svých dílech shodují všichni tři kardinálové. Nestoriánství, tedy popření bohorodičské výsady Mariiny, má podle nich být jedním z průvodních jevů islámu.¹⁸⁵

¹⁸¹ „*Stulta est igitur Mahumetis fictio...*“ in: PICCOLOMINI, A. S. *Epistola*. s. 198.

¹⁸² TAMTÉŽ s. 199

¹⁸³ DANIEL, N. *Islam*. s. 209 – 212.

¹⁸⁴ CRONE, P – COOK, M. *Hagarism*. s. 47 – 70.

¹⁸⁵ FROHLICH, Roland. *Dva tisíce let dějin církve*. Praha, 2008. ISBN 978-80-7021-964-5. s. 37.

Vždyť muslimové, kteří Ježíši odpírají vykupitelství lidstva, jej mají za „pouhého“ proroka.¹⁸⁶ Tento motiv je často rozebírán především v *Cribratu*, ač není explicitně vztahován k herezi. Potřeba vymezit se proti konceptu Ježíše coby „pouhého“ proroka a člověka je však zřejmá rovněž u Piccolominiho a Torquemady.

Postavou, kterou zmiňují všichni preláti a uvádějí ji do souvislosti s Muhammadovým učením, je nestoriánský mnich Sergius, známý již vrcholně středověkým polemikům.¹⁸⁷ Klíčovou úlohu, která měla mít prostřednictvím tohoto heretika na Muhammada rozhodující vliv, však připisuje nestoriánství pouze Torquemada. Španělským kardinálem je Sergius představen jako nestoriánský lektor, který „*Machometa... mnohé naučil rovněž o poznání svého učitele Nestoria.*“¹⁸⁸

Podle papeže byla Muhammadova hereze důsledkem více bludů. „*Tehdy to byli nesmysly Aria, Nestoria a Macedonia...*“ sděluje Piccolomini „...*jejichž náказа se mezi Egyptány a Araby šířila po dlouhý čas.*“¹⁸⁹ Nicméně také papež obsazuje do hlavní role Muhammadova heretického učitele Sergia, který měl dle Piccolominiho učit Muhammada odkazu všech třech uvedených bludařů.¹⁹⁰ Heretik Muhammad je nicméně v Piccolominiho podání vztahován předně k Areiovi. Areios ani Muhammad neměli Božímu tajemství porozumět a v důsledku toho se vydali mylnou cestou. Tak, jako vzešla ariánská hereze z nepochopení a z umíněnosti v případě Areia, soudí zde Piccolomini, tak také měla vzejít obdobná hereze ze stejných důvodů od Muhammada.¹⁹¹

Podobnou interpretaci, kterou představuje papež, tedy více zdrojů Muhammadovy hereze, nabízí rovněž Kusánský. Ten však, co se typů herezí či jejich původců týče, není konkrétní. Podle Kusána to byli „*mnohé...synodami zavržené hereze,*“¹⁹² které měli spolu s dalšími mylnými názory týkajícími se Starého i Nového zákona Muhammadovo učení rozhodujícím způsobem poznamenat.¹⁹³

Židovský vliv na historického Muhammada byl patrně značný.¹⁹⁴ Z *Cribratia* je zřejmé, že o tom byl přesvědčen rovněž Kusánský. Ten tvrdí, že židé se k Muhammadovi přidali z toho

¹⁸⁶ KÜNG, Hans – ESS, Josef van. *Křesťanství a islám: na cestě k dialogu*. Praha, 1998. ISBN 80-7021-262-4. s. 140 – 141.

¹⁸⁷ DANIEL, N. *Islam*. s. 105.

¹⁸⁸ „*ipsum Machometum...plura edocuit secundum Nestorij magistri sui intellectum.*“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 14 - 15

¹⁸⁹ „*Arii et Nestorii et Macedonii haec olim dementia fuit...eorum virus apud Aegyptos et Arabes aliquandiu latuit...*“ in: PICCOLOMINI, A. S. *Epistola*. s. 153

¹⁹⁰ TAMTÉŽ. s. 153.

¹⁹¹ TAMTÉŽ. s. 183.

¹⁹² „*multae haereses...synodaliter reprobatae...*“ in: CUSA, N de. *Cribratio*. s 30 - 31

¹⁹³ TAMTÉŽ. s. 30 - 31

¹⁹⁴ CRONE, P. – COOK, M. *Hagarism*. s. 3 – 9.

důvodu, aby mu zabránili stát se „úplným křesťanem.“¹⁹⁵ Podle něj to nebyli jen heretické směry, které formovaly podobu Prorokova učení, nemálo měl být Muhammad ovlivněn také židovským prvkem.¹⁹⁶ Židé, kterými měl být prorok muslimů obklopen, se však v Kusánského pojetí neliší od křesťanských heretiků co do způsobu ovlivňování Muhammada. V podstatě to samé je rekapitulováno v *Principales Errores*.¹⁹⁷ Také Torquemada totiž zmiňuje, že židé „*lživě dbali, aby se (Machomet) nestal pravým křesťanem.*“¹⁹⁸

Kardinálové dávají poměrně explicitně najevo, že Muhammad se pohyboval ve špatné společnosti, která měla zásadní vliv na jeho odkaz. Muhammadovo učení se v důsledku tohoto vlivu mělo zformovat v herezi. V oné společnosti, která měla Muhammada ovlivnit, měli být zastoupeny některé z heterodoxních křesťanských směrů, označovaných i ve středověku jako hereze a také prvky židovského odkazu. Prorokovi se tedy podle kardinálů mělo dostat vydatného koktejlu rozmanitých bludů.

Muhammad byl prostředkem pro pokračování, respektive pro šíření prelátům dobře známého fenoménu hereze. Jakkoli měl do zavedených heretických učení zasáhnout, jakkoli je měl obměnit, nepřišel s ničím ve své podstatě novým. Nezavdal podnět k vytvoření nezávislé světonázorové koncepce, jiného náboženství.

5. 4. Koncept tělesné žádostivosti

Islámské učení přisuzuje bohobojným muslimům jistou formu zadostiučinění, která je vyjádřena v popisu ráje, respektive, přidržíme-li se arabského překladu, *zahrady* či *edenu*.¹⁹⁹ Nad výkladem koránského textu, který posmrtný stav muslimů ve svých verších popisuje, nepanuje mez islámskými exegety shoda. Někteří jsou za doslovný výklad textu, jiní naopak poukazují na potřebu vnímat verše jako metaforické sdělení blaženosti, která se jinak nedá slovy popsat.²⁰⁰ Mezi nemuslimskými čtenáři, kteří exegetů nedbají, často vyvolávaly ony inkriminované verše kontroverzní reakce.²⁰¹ Nechme tedy zaznít část textu, který je těmito reakcím příčinou.

¹⁹⁵ „*perfectus Christianus*“ in: CUSA, N de. *Cribratio Alkorani*. s. 31

¹⁹⁶ TAMTÉŽ. s. 31

¹⁹⁷ PICCOLOMINI, A. S. *Epistola*. s. 194.

¹⁹⁸ „...*ne verus Christianu fieret dolose praecaventes (essent)*...“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 15

¹⁹⁹ KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*.s. 84.

²⁰⁰ K exegezi koránských veršů popisujících ráj in: KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*.s. 84., také in: AKBARI, S. C. *Idols in the East*. s. 252

²⁰¹ KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*.s. 84.

„*Obraz zahrady rajské, jež přislíbena byla bohobojným: v ní řeky jsou s vodou, jež nezahnlvá, a řeky mléka, jehož chuť je neměnná, a řeky vína, jež rozkoší je pijícím, a řeky medu očistného. Bude tam pro ně ovoce všeho druhu i odpuštění Pána jejich. (Je snad ten, kdo bude zde,) roven těm, kdo věčně budou v ohni dlít, a těm, kdož napájeni budou vodou vroucí, jež roztrhá vnitřnosti jejich?*“²⁰²

Kromě toho, co je popsáno v uvedeném úryvku ze Súry nazvané Muhammad, se muslimové mají v ráji dočkat rovněž zahrad plných ovoce, skvostných koberců a podušek i spanilých obsluhujících dívek.²⁰³

V očích křesťanů představoval muslimský ráj s takto okázale popsanými lákadly koncentraci všeho toho, co mělo být na islámu špatné a zavrženíhodné.²⁰⁴ Jak se následně přesvědčíme především u Torquemady a Piccolominiho, byl muslimský ráj důkazem veškeré zkaženosti také kardinálům.

Torquemada zprvu vcelku věcně rekapituluje muslimský popis ráje, který má v jeho podání zaručovat „*řeky mléka, vína a medu*“²⁰⁵ a kde má být k dostání výběr „*ze všemožných pokrmů*.“²⁰⁶ Tato pasáž *Principales Errores* evidentně velmi zaujala papeže, neboť popis rajských řek je v *Epistole* totožný.²⁰⁷ Piccolomini dále připisuje muslimskému ráji také „*lahodné pokrmy, a mnoho žen a konkubín i obcování s pannami*“,²⁰⁸ zatímco u Torquemady je přítomnost ženských společnic v ráji naznačena „*Venušínými způsoby*.“²⁰⁹

Pokud bychom hledali důkaz pro to, že Piccolominiho *Epistola* byla vskutku ovlivněna Torquemadovou polemikou, pak právě srovnání popisů muslimského ráje u obou autorů by nás nenechalo na pochybách. Popisy obou kardinálů jsou téměř totožné a namnoze se liší leda Piccolominiho květnatějším slohovým zbarvením.

„*To je ráj spíše pro osla a vola, nežli pro člověka!*“²¹⁰ nebere si v rámci rétorické demonstrace svého rozčarování nad hodnoceným rájem servítek papež. Uvedená dehonestace posmrtného stavu muslimů naznačuje, že jde o jednu z klíčových informací, kterou by měl sultán zaznamenat. Papež se totiž v *Epistole* takto expresivních forem zdůraznění většinou varuje. Podobně skandálním způsobem má zřejmě na čtenáře zapůsobit také Torquemadovo

²⁰² Korán 47:15

²⁰³ Korán 55:46 -78

²⁰⁴ AKBARI, S. C. *Idols in the East*, s. 248.

²⁰⁵ „...*flumina lactis et vini et mellis...*“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 188

²⁰⁶ „...*de omnibus generibus cibarium...*“ in: TAMTÉŽ. s. 188

²⁰⁷ PICCOLOMINI, A. S. *Epistola*. s. 167 – 168.

²⁰⁸ „...*cibaria delicata et uxores multas et concubinas et virginum coitus...*“ in: TAMTÉŽ s. 167.

²⁰⁹ „*venereorum usus*“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 182

²¹⁰ „*Bovis haec paradisus et asini potius quam hominis est!*“ in: PICCOLOMINI, A. S. *Epistola*. s. 167.

zhodnocení ráje. Dle španělského kardinála totiž tento ráj není nic jiného, „*nežli vykřičená putyka plná všemožného hýření, nekončících zvrhlostí i hanebných poběhlic a nic jiného než prasečí chlév.*“²¹¹

Kusánský si jednotlivých lákadel muslimského pojetí ráje vůbec nevšímá. Ačkoli tématice ráje věnuje celou jednu kapitolu, konkrétní příklady toho, čeho se má muslimům dostat, vůbec neuvádí. Pouze obecně konstatuje, že takovéto pojetí ráje „*popisuje a nabízí takové tužby, po kterých většinou baží požitkáři.*“²¹² Biskup z Brixenu si hledí především Muhammadova odkazu. Srovnává Muhammadův odkaz, jehož součástí je i pojetí ráje, s učením Evangelia a na základě takového srovnání nalézá celou soustavu rozporů. Ta je pak podle Kusána vyjádřena rozporem dvou koncepcí ráje, rozporem „*Mahumetova a Kristova ráje.*“²¹³ Prvý je podle Kusána koncentrací „*tělesné blaženosti,*“²¹⁴ naopak ten druhý skýtá „*rozumovou blaženost.*“²¹⁵ Kusánský na základě tohoto rozboru identifikuje nejen ráj muslimů, ale islám obecně jako esenci toho tělesného, pozemského a ve svém důsledku špatného světa.²¹⁶

Také Torquemada vnímá naznačenou diskrepanci. Podle něj se muslimské pojetí ráje „*ukazuje být jednoduše hloupé, neboť zcela jasně odporuje Kristovu učení*“²¹⁷ a kardinál apeluje na čtenáře, že posmrtná odměna „*tkví ve spatření samé (Boží) podstaty, a ne v tělesných požitcích. Ty je totiž třeba shledat hanebnými.*“²¹⁸ Nejinak popisuje tento rozpor dobrého a špatného papež. Obrací se na sultána varovnými slovy: „*Kolik jen ohavností vzchází z jídla a pití i dalších požitků, které by byly v ráji označeny za hříšné.*“²¹⁹

Za celou svou pestrou a okázalou hříšnost má ráj muslimů vděčit Muhammadovi. „*Tak jako byl tvůj zákonodárce tělesný žádostivec již na tomto světě,...*“ odhaluje Piccolomini sultánovi příčinu pro podobu jeho ráje, „*...zrovna tak také ustavil tihnutí k tělesnosti do světa budoucího.*“²²⁰ V tomto ráji se měla cele promítat Prorokova inklinace k tělesným požitkům. Podle Piccolominiho se totiž Muhammad při své pozemské existenci „*nestaral o*

²¹¹ „...nisi Taberna indesessa gurgitationis, et perpetue foeditatis et turpitudinis prostibulum atque; volutabrum porcorum.“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores.* s. 192

²¹² „...promittit describitque illa desideria, quae communiter appetuntur per voluptuosos...“ in: CUSA, N de. *Cribratio Alkorani.* s. 121

²¹³ „...paradisum Mahumeti et Christi...“ in: TAMTÉŽ. s. 121

²¹⁴ „felicitas carnalis“ in: TAMTÉŽ. s. 124

²¹⁵ „felicitas intellectualis“ in: TAMTÉŽ. s. 124

²¹⁶ TAMTÉŽ. s. 121 - 124

²¹⁷ „...facele stultus ostenditur, cum apertissime contradicat doctrinae Christi, ...“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores.* s. 180

²¹⁸ „...non constat in voluptate corporali, quia hoc nefas esset intelligere, ergo similitudo erit quoad visionem essentiae.“ TAMTÉŽ. s. 118

²¹⁹ „Quot foeditates de cibo et potu et aliis voluptatibus oriuntur, quas in paradiso nefas fuerit nominare: ...“ in: PICCOLOMINI, A. S. *Epistola.* s. 169.

²²⁰ „Sicut in hoc saeculo carneus fuit legifer tuus, ita et in futuro carni studendum putavit...“ in: TAMTÉŽ. s. 167.

zadostiučinění myslí, ale usiloval o to, aby naplnil břicho; takto také vyjádřil nejvyšší dobro.²²¹ V podobném smyslu se vyjadřuje Torquemada, podle kterého Muhammad vedl „život zhyralce a milovníka tělesných požitků.“²²² Také Kusánus popisuje Muhammada jako muže, který byl „úplně tohoto světa a milovník smyslových požitků.“²²³

Kardinálové tedy vcelku zřetelně dávají najevo, že ráj muslimů je jen zrcadlem Muhammadových tužeb a praktik, že je platformou, díky které každý bohabojný člověk (křesťan), hledící si hodnot tříbení duše, prohlédne špatnost tohoto smyslového žádostivce. Uvedené reakce kardinálů jsou jen jedny z mnoha křesťanských reakcí na muslimské pojetí ráje. Již mnozí vrcholně středověcí autoři zdůrazňovali tělesné tendence Muhammada i muslimského ráje a často rovněž kladli značný důraz na sepětí ráje právě s Muhammadem coby jeho ideovým původcem.²²⁴

Stále se opakujícím označením je u Torquemady v souvislosti s rájem a tělesnou inklinací Muhammada substantivum *carnalitas* (tělesná žádostivost). Torquemada také často užívá adjektiva *carnalis* (tělesný). Piccolomini užívá podobné označení *caro* (tělo, tělesná stránka). Papež tímto označením zřejmě vyjadřuje stejný smysl tělesné žádostivosti, když píše, že v ráji se má muslimům dostat všeho, „čeho si tělo (*caro*) žádá.“²²⁵ Papež užívá rovněž adjektiva *carneus* (tělesný). Ačkoli i Kusánský označuje tělesnost, v jeho případě *lex carnis*²²⁶ (zákon těla, zákon inklinace k tělesnému), častěji se v *Cribratio* vyskytuje označení *sensibilis* (smyslový). Pravidelně potom Kusánský označuje Muhammada jako člověka *huius mundi* respektive *huius saeculi* (tohoto světa). V kontextu tělesné žádostivosti se v polemikách objevuje nápadně často také odkaz na Muhammadovo požitkářství. Torquemadou je Prorokovi připisována *voluptas* (požitek), papež používá označení *voluptabilis* (požitkářský) a stejně lze přeložit Kusánovo *voluptuosus*.²²⁷ Tělesná žádostivost či tělesnost, respektive inklinace ke smyslovému, také světskost či zdůraznění materiální sféry kosmu a konečně požitkářství; to jsou aspekty, které jsou v popisu kardinálů Muhammadovi neustále připisovány.

Prorokovi v roli tělesného žádostivce se ve všech třech polemikách dostává nesmírné pozornosti. Jako by kardinálové tuto svou představu tělesně hřešícího Muhammada nemohli

²²¹ „neque curavit satiare mentem, cui omne studium fuit implere ventrem; neque in ea re summum bonum esse putavit“ in: TAMTÉŽ . s. 191.

²²² „...vita immunditia, et carnalitate...“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 20

²²³ „...totus huius mundi et sensibilium amator...“ in: CUSA, N de. *Cribratio Alkorani*. s. 40

²²⁴ DANIEL, N. *Islam*. s. 172, 176.

²²⁵ „quicquid caro deposit“ in: PICCOLOMINI, A. S. *Epistola*. s. 167

²²⁶ CUSA, N de. *Cribratio Alkorani*. s. 142 - 143

²²⁷ TAMTÉŽ. s. 121

ani na okamžik vytěsnit, stále se k tomuto pojetí v polemikách vracejí a Muhammad je znovu a znovu označován coby tělesný žádostivec.

5. 5. Koncept násilí

Když se Piccolomini odhodlal napsat *Epistolu*, zřejmě mu nechyběla chuť po řádném a důvtipném vystavění jeho polemiky. Ta dává tušit, že papeže imaginární disputace těšila. „*Touhu disputovat*“²²⁸ čekal rovněž u svého adresáta, nicméně že by se sultán pera vskutku chopil, tomu papež nevěřil. Nutkání Mehmeda II. disputovat totiž mělo být dle Piccolominiho zkroceno sultánovou loajalitou k Proroku, jenž má muslimům disputaci zapovídat.²²⁹

Motiv Muhammada, který se varuje podrobit své učení rozumovému zkoumání a který toto zkoumání zakazuje, je ve středověkých polemikách častým.²³⁰ Výjimkou nejsou ani polemiky kardinálů. Torquemada uvádí, že prvou ze čtyř zásad islámu je, „*aby o jeho (Machometově) zákoně nebylo disputováno pomocí rozumu, nýbrž pomocí meče.*“²³¹ Muhammad se podle Torquemadova mínění měl bát, že pokud by připustil rozumovou disputaci, že by se jeho zákon tváří v tvář moudrosti „*snadno ukázal jako povrchní a zhoubný.*“²³² Navíc, když popisuje *zpodobnění šelmy* z Janova evangelia, kterým má být právě Muhammadovo učení, neopomíná Torquemada zmínit, že Muhammad své učení „*... důrazně nařídil pod trestem smrti dodržovat.*“²³³

Muhammadovu úzkostlivost při pečlivém tutlání racionální nestability jeho odkazu zdůrazňuje Piccolomini. Zpravuje sultána, kterak se Muhammad „*obává, aby se při disputaci neukázala povrchnost jeho zákona; strachuje se, aby se neodhalila jeho hanebnost; zakazuje jeho rozebírání v diskusi; nařizuje chránit svůj zákon mečem; vyžaduje, aby bylo soudcem jeho zákona leda ostří čepele...*“²³⁴ Piccolominimu je toto jeho přesvědčení o zákazu disputace Muhammadova učení dostatečným důvodem pro zavržení islámu, když píše sultánovi, že „*pokud by nebylo jiných svědeckví proti tvému zákonu, pouhý tento by postačil...*“²³⁵

²²⁸ „*desiderium disputandi*“ CUSA, N de. *Cribratio*. s 189

²²⁹ TAMTÉŽ. s. 189

²³⁰ DANIEL, N. *Islam*. s. 150.

²³¹ „*ut de lege sua non disputaretur ratione, sed gladio.*“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 16

²³² „*facilime vana, et pernicioza ostenderetur.*“ TAMTÉŽ. s. 16

²³³ „*...praecipit firmiter sub poena mortis...custodiri*“ TAMTÉŽ. s. 19

²³⁴ „*veretur ne disputando suae legis vanitates innotescant; veretur, ne pugenda sua detegantur; prohibet disceptari verbis, ac armis defendi suam legem iubet, nec alium iudicem quam ferrum deposcit...*“ in: PICCOLOMINI, A. S. *Epistola*. s. 190.

²³⁵ „*quodsi alia non essent adversus tuam legem indicia, hoc unum sufficere potuit...*“ in: PICCOLOMINI, A. S. *Epistola*. s. 174.

Inklinaci k násilí v Koránu nachází rovněž Kusánský. Shledává, že „*meč je jediným východiskem pro přijetí toho, co se píše v Alkoranu.*“²³⁶ K tomuto příkrému odsudku se Kusánský uchyluje na základě rozporů, které v Koránu nalézají. Usuzuje, že Muhammad zjistil záhy poté, co vystoupil se svým učením, že těmto lžím nevěří již ani prostý lid a proto že „*sáhl po zbraních...*“²³⁷ Pod jhem strachu se pak dle Kusána z nebohých prostáčků stali násilníci, kteří hledali spásu v „*prolévání krve a v drancování.*“²³⁸ Podporu svého stanoviska nalézají kardinál u Ricolda da Montecrucis. Když Kusánský uzavírá své úvahy o násilné povaze učení Koránu, spílá Muhammadovi: „*...mečem vše ničíš a mečem se snažíš získávat tribut.*“²³⁹

Kardinálové nám představují relativně homogenní linii příběhu o Muhammadovi a jeho lživém učení, jehož výmysly jsou odhaleny díky intelektuálnímu deficitu Koránu. Muhammad si chce nicméně vliv, kterého se mu díky jeho učení dostává, udržet. Bezohledně se tak vydává cestou brutality, cestou násilí. Tuto nevybíravou volbu *meče* pak kardinálové nacházejí promítnutu v islámu.

Gladius je jedním z latinských označení pro útočnou zbraň středověkých válečníků - pro meč.²⁴⁰ Kardinálové však substantivum *gladius* užívají v souvislosti s islámem jako alegorii pro demonstraci síly či vyloženě jako alegorii pro násilí. Čtenář *Principales errores* se dozvídá, že jednou ze zásad islámu je disputovat pouze mečem. Přihlédneme-li ke kontextu, pak Muhammad coby autor této zásady se má obávat vyvrácení svého učení prostřednictvím rozumu. Jako prevenci volí právě meč. Je pak zřejmé, že mečem má Torquemada na mysli zrovna demonstraci síly coby zstrašujícího prostředku. Tento motiv ještě rozvíjí Kusánský, který odkazuje na konkrétní příklad. Pomocí něj se snaží ukázat, že nestabilitu intelektuálních základů Koránu odhalil i „*prostý a neznalý lid.*“²⁴¹ Oni nešťastníci tak dle Kusána přiměli svou skepsí Muhammada, aby se uchýlil k meči. V tomto případě je meč zaštiťujícím označením jednak pro *zbraně*, kterými měl Prorok donutit lid k lojalitě, jednak pro *prolévání krve a drancování* coby jednání, které měl přimět porobený lid osvojit si. Meč má rovněž, jak soudí biskup z Brixenu, zajišťovat Muhammadovi tribut. Kusánský tedy mečem naznačuje akt násilí. Jiný význam nemá meč zřejmě ani pro Piccolominiho. V papežově podání má Muhammad chránit své učení právě mečem, ježto se obává intelektuální

²³⁶ „*est igitur ultima resolutio probationis omnium, quae in Alkorano leguntur, gladius.*“ in: CUSA, N de.

Cribratio Alkorani. s. 137

²³⁷ „*ad arma se transtulit...*“ in: TAMTÉŽ. s. 136

²³⁸ „*sanguinis effusione et rapina*“ in: TAMTÉŽ. s. 136

²³⁹ „*...omnia enim in gladium resolvit et gladio saltem ad tributum pervenire contendit.*“ In: TAMTÉŽ. s. 148

²⁴⁰ CONTAMINE, Philippe. *Válka ve středověku.* Praha, 2004. ISBN 80-7203-615-7. s. 214 – 215.

²⁴¹ „*rus et ignorans populus*“ in: CUSA, N de. *Cribratio Alkorani.* s. 136

konfrontace a jejího důsledku. Obdobný význam pak lze předpokládat pro *ostří čepele* coby jediného soudce, které je papeži zřejmě významovým synonymem meče.

Tendence asociovat si s Muhammadovým odkazem označení meč byly patrně nesmírně intenzivní, přinejmenším v případě Kusánského. Biskup z Brixenu sám označení meč nejednou užívá a klade na násilí, které s tímto označením spojuje, značný důraz. Násilná podstata Muhammadova odkazu má být podle Kusána cele vyjádřena v Koránu v sůře Proroci.²⁴² Když se však kardinál na tuto sůru odvolává, opouští náhle zázemí Kettonova překladu a sahá po překladu Ricolda de Montecrucis. Co vede Kusána k ojedinelému opuštění jinak mnoho vytěžované Kettonovy překladatelské autority? Jsem přesvědčen, že Kusánský v Kettonově překladu nenalézá to, co očekává, případně co chce zprostředkovat. Na rozdíl od Kettona zřejmě to, co je Kusánského pojetí bližší, nabízí Ricoldus. Ten jednak část z uvedené sůry cituje, část ovšem „jen“ parafrázuje. A je to právě Ricoldova parafráze, která ovlivnila rozhodujícím způsobem Kusánského rozbor zmíněné sůry. Ricoldus parafrázuje první část sůry: „*Vy, kteří jste prve neuvěřili, vy byste neuvěřili ani zázrakům, leda skrze meč etc.*“²⁴³ Polemik Ricoldus se snaží demonstrovat násilí Muhammadova učení a v rámci toho užívá ve své parafrázi, na rozdíl od Kettonova překladu, právě meč. Kusánovi je pak vhodnější užít Ricoldovu parafrázi. Nezůstává však pouze u toho, ale vydává tuto Ricoldovu parafrázi jako citaci z Koránu. Kusánský tedy v rámci „hledání“ meče nejen opouští Kettonův překlad, ale alternativní parafrázi, ke které se uchyluje, navíc vydává za citaci z Koránu a meč do textu Koránu „doplňuje.“ Na základě *Cribracia* tedy lze soudit, že meč přisuzovaný Muhammadovu učení působil na Kusána jako magnet.

Násilí je v polemikách kardinálů s Muhammadem a islámem nerozlučně spjato. Násilná povaha *Muhammadova zákona* je vyjadřována naprosto explicitně a zjevně je na ni kladen důraz.

²⁴² Korán: 21

²⁴³ „*Qui precesserunt uos non crediderunt, nec etiam uos miraculis crederetis nisi per gladium etc.*“ in: MONTE DI CROCE DA, Riccoldo: *Contra legem sarracenorum*. Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, [cit. 2014-11-27]. URL:< <http://www.e-theca.net/emiliopanela/riccoldo2/cls001.htm> > . s. 193v

6. Mediace

Chceme-li odhalit kořeny konstruování islámu a Muhammada, konstruování, které promítali kardinálové do svých polemických děl, je na místě ptát se, co vše může představovat právě polemika. Je třeba si uvědomit, že krom jiného je jednou z funkcí polemického díla také mediace, zprostředkování. Medium obecně má na společnost nesmírný vliv. Podílí se totiž na formování společnosti a jejích hodnot, a samo je společností formováno.²⁴⁴

Do jaké míry může ovlivnit medium svého příjemce, ukazuje edice *Můj děda nebyl nácek*.²⁴⁵ Ta dokládá, že filmové médium má určující vliv na příjemcovu vnímání skutečnosti. To, co je pro tohoto příjemce filmového média zdánlivě skutečné, se často ukazuje být v důsledku působení média cele vykonstruované.²⁴⁶ V případě polemiků se samozřejmě nejedná o v mnoha ohledech jedinečné filmové - obrazové medium. Pokusím se však ukázat na příkladu manuskriptu s překladem Koránu od Roberta z Kettonu, že podobně intenzivní vliv jako filmové médium mohlo mít na středověké polemiky, kteří zase zprostředkovali tyto informace kardinálům, také středověké zpracování manuskriptu.

Kardinálové, jak bude podrobněji popsáno dále, měli totiž informace o islámu zprostředkovány. V případě Kusána i z latinského překladu Koránu a všichni tři pak z protiislámských polemik. Kardinálové však nejsou jen příjemci tohoto zprostředkování. Sledující vlastních záměrů, zprostředkovávají nabyté informace každý svým specifickým způsobem dál, dalším potenciálním čtenářům. Ačkoli je konceptualizace Muhammada v polemikách všech kardinálů v podstatě totožná, nabývá tak přeci jen každé z těchto tří pojetí Proroka specifické rysy, do značné míry závislé na tom, co chce kardinál polemikou sdělit.

6. 1. Klopotné cesty zprostředkování Koránu

Juan de Segovia, kterého jsem již zmiňoval v souvislosti s Kusánského originálním postojem k islámu, zasvětil snaze o nezkreslené zprostředkování Koránu pro latince poslední léta svého života. Za nesmírným úsilím tohoto koncilními poryvy ošlehaného preláta si je možno krom čínorodého ducha a zázemí církevního benefícia povšimnout rovněž vlivu tehdy čerstvého humanistického přístupu k textu a jazyku. Juan byl vyškolený biblický filolog ovlivněný humanismem, který již při studiích biblického materiálu tíhnul k velmi akurátnímu přístupu k textu. Když se takto intelektuálně vybavenému Segoviovi dostal do rukou jeden

²⁴⁴ BURTON, Graeme – JIRÁK, Jan. *Úvod do studia médií*. Brno, 2001. ISBN: 80-85947-67-6. s. 23.

²⁴⁵ MOLLER, Sabine, - TSCHUGALL, Karoline – WELZER, Hafale. „*Můj děda nebyl nácek*“: *Nacismus a holocaust v rodinné paměti*. Praha, 2010. ISBN 978-80-257-0228

²⁴⁶ TAMTÉŽ. s. 84.

z manuskriptů dosud obecně uznávaného a oblíbeného Kettonova překladu Koránu, bylo tři století staré překladatelské úsilí prvně zpochybněno.²⁴⁷

Navzdory Segoviově kritice a také v kontrastu s obsahem mnoha polemik, které na díle anglického učence staví, se Robertův překlad ukazuje být až překvapivě filologicky přesným a nezkráceným počinem. Robert, kterému byl patrně při práci nápomocen muslim, si všímal lingvistických a textových nuancí a s náročným textem pracoval velmi citlivě.²⁴⁸

Přestože práce Roberta z Kettonu měla sloužit pro polemické potřeby Petra Ctihodného, anglický překladatel přistupoval k textu jako filolog, nikoli jako polemik. Robert, najatý Petrem Ctihodným pro své zkušenosti s překlady arabských děl zabývajících se vědou a filosofií, se totiž oddával především studiu filosofie a problematika islámu pro něj nebyla primárním zájmem. Práce v Petrem sestaveném týmu překladatelů byla pro Roberta pouze dočasnou záležitostí a snad právě proto je jeho překlad počinem filologa oproštěného potřeby disputovat věroučný text, ba vůbec jej hodnotit. A tak, i přesto, že se Robert přeci jen nedokázal vyvarovat jistých významových dezinterpretací, je jeho zprostředkování Koránu považováno za relativně velmi přesné.²⁴⁹

Na rozdíl od Roberta si teologickou disputaci s islámskou výzvou samozřejmě neodpustili polemikové a jedním z nich byl také organizátor překladatelského projektu Petr Ctihodný. Celý korpus překladatelského díla, nesoucího název *Lex Sarracenorum*, proto nesestával jen ze samotného Robertova překladu, ale byl upraven zrovna pro potřeby polemických literátů. Finální podoba kodexu tak byla specificky graficky upravena, opatřena vysvětlujícími poznámkami a rovněž k ní byly přivtěleny první polemiky. Nestvořené slovo boží tak bylo zprostředkováno latinskému čtenářstvu velmi specifickým způsobem.²⁵⁰ Počin z dílny Petra Ctihodného se navíc stal velice populární, Thomas Burman o něm píše dokonce jako o dobovém „bestselleru.“²⁵¹ Tímto byla vydlážděna cesta všem, kteří se měli po následujících čtyři sta let vydávat vstříc intelektuální konfrontaci s půlměsícem.²⁵²

Abychom si udělali představu o tom, jakého rázu se dostalo opisovaným manuskriptům obsahujícím Robertův překlad, je vhodné podobu tohoto média popsat podrobněji. Ačkoli Torquemadu a Piccolominiho nepřímo, ovlivnilo totiž zmíněné zpracování Koránu zásadním způsobem také kardinály.

²⁴⁷ BURMAN, Thomas. E. *Reading the Qur'ān*. S. 179 – 181.

²⁴⁸ TAMTÉŽ. s. 13.

²⁴⁹ TAMTÉŽ. s. 66 – 67.

²⁵⁰ TAMTÉŽ. s. 60 – 68.

²⁵¹ „best seller“ in: TAMTÉŽ. s. 88.

²⁵² Překladu Koránu Marka z Toleda, který vedle Kettonova překladu paralelně obíhal středověkým západem, se v důsledku obliby Kettonova díla nedostalo významnější pozornosti. In: TAMTÉŽ s. 88

Nejstarší dochovaný manuskript s Robertovým překladem, pocházejícím z roku 1143, byl vyveden v téže podobě, v jaké byla produkována většina literatury 12. století. Muslimská kanonická verze koránu je rozdělena na jednotlivé súry, kde každá představuje homogenní celek. Toto základní rozdělení respektuje i latinský manuskript, ten nicméně člení text ještě podrobněji. Rozděluje jej na relativně krátké, snadno stravitelné a vzájemně oddělené části s iluminovanými uvozujícími iniciálami. Takový způsob vyvedení Koránu měl sloužit učencům jako příručka pro studium.²⁵³

Tvůrci manuskriptu navíc nezprostředkovali překlad sám o sobě. Celý text je po okrajích stran popsán doplňujícími a vysvětlujícími poznámkami, které slouží čtenáři jako vodítko pro snazší orientaci. Některé z těchto poznámek doplňují či upřesňují různé informace a lze mezi nimi nalézt i poznámky vylepšující některé drobnosti v původním Robertově překladu. Většina z poznámek je však čistě tendenčního charakteru a mnohé z nich nevybíravě inzultují Muhammada a islám vnímaný jako herezi. Pejorativní označení zde vůbec nejsou výjimkou.²⁵⁴

Zásahů, byť drobnějších, doznává i samotný přeložený text. Rovněž mnohé súry jsou totiž uvozovány tendenčními vysvětlivkami, navíc křiklavě zdůrazněnými červeným inkoustem. Například čtenář 33. súry se tak hned zpočátku dozví, že tato súra je „*prolhaná, hloupá a bezbožná*.“²⁵⁵ Zmíněný tendenční nádech manuskriptu je navíc podbarven vyobrazením Muhammada v podobě jakési ryby s lidskou hlavou, snad poukazující na Muhammada coby sirénu svádějící z cesty, zde namísto námořníků potencionální adepty na spásu.²⁵⁶

Celý manuskript dále neobsahuje jen překlad samotný, je k němu navíc přivtěleno hned několik islámu nepřátelských polemik.²⁵⁷ Těžko se pak čtenář tohoto manuskriptu vyhne negativnímu dojmu z Koránu. Celá koncepce manuskriptu, od poznámek na okrajích stránek, přes přivtělené polemiky až po grafickou úpravu díla, to vše směřuje čtenáře – především pak toho, jež je navyklý středověké úpravě textu – jasným směrem. Původní Robertovo v podstatě nezaujaté překladatelské zprostředkování je tak samo svébytným způsobem zprostředkováno. Přes některé drobné úpravy, které představuje hlavně přepisování poznámek po okrajích textu, a přes kolísající počet různých přivtělených polemik (nedochoval ze žádný manuskript, který

²⁵³ TAMTÉŽ. s.163.

²⁵⁴ TAMTÉŽ. s. 65 – 66.

²⁵⁵ „*vana. stulta et impia*“ prostř. TAMTÉŽ s. 65

²⁵⁶ TAMTÉŽ. s. 60.

²⁵⁷ TAMTÉŽ. s. 88.

by polemiky neobsahoval) se navzájem všechny dochované manuskripty s Robertovým překladem od výše popsaného manuskriptu výrazným způsobem nelišily.²⁵⁸

V této formě se tedy dostal Robertův překlad také ke Kusánskému. Kardinál se totiž během svých legátských cest německými zeměmi seznámil hned s několika z těchto plodů invence Petra Ctihodného a byl to právě Kusánský, který o existenci a o místech uložení manuskriptů obsahujících překlad Koránu informoval Juana de Segoviu.²⁵⁹

„*Knihu zákona Arabů...v překladu od Clunyjského opata Petra,*“²⁶⁰ jak dílo *Lex Sarracenorum* sám nazval, studoval z kardinálů pouze Kusánský. Jeho polemizující kardinálští kolegové zvolili pro své obeznámení se s islámem jiných zdrojů.²⁶¹

Setrvejme však ještě u Kusána. Ani on nepohrdnul možností seznámit se s některými díly latinských intelektuálů píšících o islámu. Kromě *Lex Sarracenorum* s Kettonovým překladem uvádí sám Kusánský ještě pět děl. Za jedním z těchto děl, nesoucím název *Summa totius haeresis Sarracenorum*, stojí iniciátor překladu Roberta z Kettonu Petr Ctihodný. Dva z autorů děl, které Kusánský četl jsou dominikáni 13. století. Jde o Ricolda de Montecrucis a jeho *Contra legem Sarracenorum* a také o dopis *De rationibus fidei ad Cantorem Antiochenum* Tomáše Akvinského. Další dvě díla, která Kusán jmenuje, pochází od jeho současníků. Jedním z dvojice je Dyonisius Kartuzián, který se k islámu polemicky vyjádřil v roce 1454 v díle *Tituli libri contra legem Machometi* a Kusánský četl rovněž Torquemadovo *Principales Errores*.²⁶² Žádné dílo, které by mohlo být *Cribratio* inspirací, nezanechal Kusánského současník a přítel Juan de Segovia. Ten však s Kusánem na téma islámu intenzivně korespondoval a je tedy třeba předpokládat, že Kusánského ovlivnil také Segovia.²⁶³

Akvinským a Ricoldem se nechal inspirovat též Torquemada, který byl kromě děl těchto dominikánů obeznámen i s prací jejich řádového bratra Pietra da Penne, která nese název *Tractatus contra Alchoranum legem mendacissimam Sarracenorum*. Přestože nebyl obeznámen s již zmiňovaným dílem *Lex Sarracenorum*, sestaveným Petrem Ctihodným, jiné

²⁵⁸ TAMTÉŽ. s. 60 – 67.

²⁵⁹ IZBICKI, T. M. *Nicholas of Cusa*. s. 185 – 186.

²⁶⁰ „... *librum legis Arabum...iuxta translationem per Petrum abbatem Cluniacensem...*“ CUSA, Nicolaus de. *Cribratio Alkorani*. Ed. HAGEMAN, Ludovicus. Hamburg, 1986. ISBN 3-7873-0641. s. 2

²⁶¹ PIUS II. PAPA. *Epistola ad Mahumetem: Einleitung, kritische Edition, Übersetzung*. ed. Reinhold F. Glei und Markus Köhler. Trier, 2001. ISBN 3-88476-444-6 s. 42 – 45. s. 35 – 36, 57.

²⁶² CUSA, Nicolaus de. *Cribratio Alkorani*. s. XV – XVIII.

²⁶³ IZBICKI, Thomas M. *Nicholas of Cusa*. s. 185 – 186.

z děl tohoto představeného benediktinů, *Summa totius haeresis Saracenorum*, Torquemadovi neunikla.²⁶⁴

Již bylo uvedeno, že *Epistola* Pia II. vděčí za své informace o islámu především polemikám Kusánského a Torquemady.²⁶⁵ Téměř by se dalo konstatovat, že papež zakládal výhradně na těchto dvou polemikách, protože jiná díla pojednávající o náboženství jeho sultánského adresáta nebral coby inspiraci v potaz. Přestože to vzhledem ke koncepci *Epistoly* není příliš pravděpodobné, mohl být nicméně i papež, tak jako Kusánský, ovlivněn korespondencí s Juanem de Segovia.²⁶⁶

Torquemada a Piccolomini, kteří si překlad Koránu neobstarali, tedy laborovali pouze se zprostředkovanými informacemi. Ani Kusánský se však nespolehal výhradně na text Koránu. Krom papeže, který byl ohledně svých zdrojů k islámu omezen pouze na své dva kardinálské kolegy a současníky, byli Torquemada i Kusánský obeznámeni s dílem jednoho z nejvlivnějších polemiků s islámem, s dílem Ricolda de Montecrucis. Polemiky tohoto dobrodružného dominikána, působícího na konci 13. a na začátku 14. století, byli jedněmi z nejčtenějších ještě v 16. století.²⁶⁷ Krom mnoha jiných tak ovlivnil Ricoldus také kardinály. Dokonce i Kusánský, hledící si striktně dbát Kettonova překladu, byl Ricoldem „sveden.“²⁶⁸

Ricoldus byl dominikánský misionář z Florencie. V rámci svého misijního poslání se vydal na blízký východ, kde strávil více než deset let. Během svých cest zavítal rovněž do Bagdádu, kde po nějaký čas setrval ve společnosti muslimských učenců. Využil toho ke studiu arabštiny, islámského učení i samotného Koránu. Hned po svém návratu kolem roku 1300 zanechal nadcházejícím staletím již uvedené polemické dílo.²⁶⁹ Ať již byl Ricoldus obeznámen s Kettonovým překladem či nikoli, zřejmě na něj nebral ohled. Vzhledem k tomu, že v Bagdádu studoval Korán v kanonickém jazyce, vystačil si v tomto ohledu jistě sám a latinské citace z Koránu, které v *Contra legem Sarracenorum* užívá, jsou zřejmě jeho vlastním překladem.²⁷⁰ Ricoldus však nebyl, tak jako Robert z Kettonu, primárně filolog a způsob jeho překladu patrně za mnohé vděčí potřebám polemického argumentování. Na

²⁶⁴ PIUS II. PAPA. *Epistola ad Mahumetem: Einleitung, kritische Edition, Übersetzung*. ed. Reinhold F. Gleis und Markus Köhler. Trier, 2001. ISBN 3-88476-444-6 s. 42 – 45. s. 57 – 60.

²⁶⁵ TAMTÉŽ. s. 35 – 36.

²⁶⁶ IZBICKI, T. M. *Nicholas of Cusa*. s. 190.

²⁶⁷ TOLAN, J. *Saracens*. s. 254.

²⁶⁸ Kusánský z překladu Roberta z Kettonu často cituje a hojně se na něj odkazuje.

²⁶⁹ TOLAN, J. *Saracens*. s. 245 – 246.

²⁷⁰ Ricoldovy citace z Koránu v polemice *Contra legem Saracenorum* nejsou s těmi z *Lex Sarracenorum* kompatibilní, srovnej MONTE DI CROCE DA, R.: *Contra legem a Lex Saracenorum, quam alchoran vocant, id est, Collectionem praeceptorum* in: BIBLIANDER, Theodorus. *Machumetis saracenorum principis, eiusque, succursorum vitae, ac doctrina, ipseque Alcoran*

následujícím příkladu se pokusím ukázat, jakým způsobem mohla ovlivnit Kusánovo jinak důsledně na koránský text dbající *Cribratio* zprostředkovaná informace. Prostředníkem této informace bylo právě dílo *Contra legem Sarracenorum* zpod ruky Ricolda de Montecrucis.

Ricoldus v rámci svého dokazování, kterak si Korán protirečí, parafrázuje rovněž úvod Súry 21, která nese název Proroci a úryvek z této Súry rovněž cituje.²⁷¹ Súra popisuje lhostejnost, ve které lidé setrvávají i přesto, že Bůh k nim již promluvil prostřednictvím mnohých znamení a proroků, a zdůrazňuje že verše, které jsou právě čteny, jsou dalším z těchto znamení.²⁷² Jeden z veršů této Súry, verš 21: 6, zní: „*Neuvěřilo před nimi žádné město, a zahubili jsme je. Uvěří snad nyní tito?*“²⁷³ Kettonův překlad je v tomto případě dosti volný: „*Villa quoque prius non nisi per confusionem et vim illata, ad fidem conversa est.*“²⁷⁴ Je možné, že anglický překladatel sloučil význam u více veršů. Ohledně tohoto verše je, zdá se, přesnější Ricoldus: „*Destruximus, inquit Deus, civitates ante eos qui non crediderunt.*“²⁷⁵ Vzápětí však Ricoldus velice svérázným a troufám si říci zavádějícím způsobem parafrázuje zbylé verše z úvodu zmíněné Súry slovy: „*Qui precesserunt uos non crediderunt, nec etiam uos miraculis crederetis nisi per gladium etc.*“²⁷⁶ V Súře, tedy alespoň ve verzi českého Hrbkova překladu, nenajdeme žádné takovéto sdělení. Snad lze to, co píše Ricoldus, z veršů implicitně vytušit coby náznak, expresivně však nic podobného vyjádřeno není. Kusánského inspirace Ricoldem je pak zřejmá, Kusánus však ještě sám tento úryvek upravuje. Uvedenou Ricoldovu citaci i následnou parafrázi spojuje v jeden text a uvádí to celé jako citaci Koránu (Muhammada). Kusánského verze pak zní: „*Respondit: Destruximus – inquit deus – civitates ante eos, qui non crediderunt; nec etiam vos miraculis crederetis nisi per gladium etc.*“²⁷⁷

Kusánský sice zřejmě příliš nedbal tendenčních poznámek při okrajích manuskriptu s překladem Koránu; dělal si k textu své vlastní poznámky.²⁷⁸ Ani on však, jak jsem se pokusil naznačit, neuniknul tendenčnímu polemickému nánosu.

Projdeme-li tedy znovu celou klopotnou cestu zprostředkování Koránu od kanonické verze v klasické arabštině až ke Kusánskému, narazíme na mnohé dezinterpretující překážky. Již samotný Kettonův překlad, ač relativně významově přesný, se nevyhnul některým drobným dezinterpretacím. Závažnější odklon nastává, vezmeme-li v úvahu celé koncepční zpracování manuskriptu s překladem, zahrnující grafické úpravy, tendenčních poznámky a komentáře i

²⁷¹ MONTE DI CROCE DA, Riccoldo: *Contra legem*. s. 193v

²⁷² Korán 21:1 - 16

²⁷³ Korán 21: 6

²⁷⁴ BIBLIANDER, Theodorus. *Machumetis saracenorum principis*. s. 104

²⁷⁵ MONTE DI CROCE DA, Riccoldo: *Contra legem*. s. 193v

²⁷⁶ TAMTÉŽ. s. 193v

²⁷⁷ CUSA, N de. *Cribratio Alkorani*. s. 137 - 138

²⁷⁸ IZBICKI, Thomas M. *Nicholas of Cusa*. s. 197

přivtělené polemiky. Na tomto svérázném zprostředkování navíc staví další vrcholně středověcí polemikové. Ti, tak jako Ricoldus, nemusí zprostředkované informace přijmout pasivně a vnášejí do svých děl, kde učení islámu interpretují, další aspekty a zprostředkovávanou informaci tak dále modifikují. Kusánský, kterému se pak dostane zprostředkování formou manuskriptu i formou různých polemických děl, sám dále Korán interpretuje a mediuje.

6. 2. Tři různá zprostředkování Muhammada

6. 2. 1. Torquemadův apokalyptický Muhammad

V textu *Principales Errores* se opakovaně vyskytují tři bytosti, které sehrávají zápornou úlohu. Jsou jimi *Drak*, *Šelma* a *Machomet*.²⁷⁹ Jedná se však zároveň o různá označení, respektive o různé projevy jediné archetypální bytosti d'ábla.²⁸⁰ Torquemada, ačkoli to zřejmě neměl v úmyslu, tak vlastně vytváří jakousi d'áblou „trojjedinost.“ Je zřejmé, že španělský kardinál se nechal inspirovat děsivým a strhujícím Zjevením svatého Jana, na nějž se také často odvolává. Draka a šelmu, jména, kterých svatý Jan ve Zjevení užívá, kardinál nicméně doplňuje o *Machometa*. Staví tak Proroka na roveň právě draku a šelmě, tedy do role prostředníka a průvodního jevu činnosti samotného d'ábla. To, že je Muhammad součástí apokalyptické pohromy, má dle Torquemady dokazovat „*osm špatností*“,²⁸¹ o kterých píše svatý Jan a které má Prorok vykazovat.

Důkazem pro první špatnost je Torquemadovi „*navýsost bezbožný život*“,²⁸² který měl svatý Jan předpovědět ve slovech „*viděl jsem jinou šelmu*.“²⁸³ Bezbožnost spatřuje kardinál v rozmařilosti, nenasatnosti a v polygamii, které Proroku připisuje, a v Muhammadově nároku, že si jej vyvolil Bůh.²⁸⁴

Svatý Jan píše, že viděl tuto jinou šelmu „*vystupující ze země*.“²⁸⁵ Tento úryvek ukazuje kardinálovi na druhou špatnost Muhammada. Prorok měl uvedenou biblickou předpověď

²⁷⁹ *Draco, Bestia, Machomet* in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*

²⁸⁰ K průvodním jevům d'ábla v souvislosti se středověkým vnímáním apokalypsy in: CERMANOVÁ, Pavlína. *Čechy na konci věků: Apokalyptické myšlení a vize husitské doby*. Praha, 2013. ISBN 978-80-257-1003-6. s. 40 - 47

²⁸¹ „*octo mala*“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 10

²⁸² „*vita scelestissimus*“ TAMTÉŽ. s. 10

²⁸³ „*vidi aliam bestiam*“ Zj 13, 11 (biblické texty dále citovány dle *Biblia sacra* [cit. 2014-11-27].

URL:<<http://www.thelatinlibrary.com/bible.html>>. Překlad dle *Biblí svatá aneb všechna svatá písma Starého i Nového zákona: podle posledního vydání kralického z roku 1613*)

²⁸⁴ TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 11

²⁸⁵ „*ascendentem de terra*“ in: Zj 13,11

naplňovat tím, že „*toužil po kořisti*.“²⁸⁶ Zde se Torquemada drží svého názoru, že se Prorok ze zjištěných důvodů usiloval hmotně zaopatřit a že se při tomto úsilí nerozpakoval přikročit ke krajně nevybíravým prostředkům.²⁸⁷

Tatáž šelma, kterou vyhnanec na Patmu ve svém vidění shledal vystupovat ze země, podle něj „*měla dva rohy, podobné Beránkovým*.“²⁸⁸ Zmíněná charakteristika vede kardinála k popsání třetí Muhammadovy špatnosti, sice že byl „*bídný napodobitel svatosti*.“²⁸⁹ Třetí špatnost Torquemada vyvozuje z představy Proroka, který se měl vydávat za božího beránka, tedy Krista, a který měl rovněž předstírat, že na něj sestoupil duch svatý.²⁹⁰

Ač Janova šelma působila dojmem Beránka, „*mluvila jako drak*.“²⁹¹ Diskrepanci odkazující na Janova slova nalézají Torquemada i u Muhammada. Přestože se Prorok dle kardinála pomocí triků snažil demonstrovat božskou vyvolenost, jeho „*učení bylo jedovaté*.“²⁹² Bylo totiž klamavé, míní kardinál, a mělo proto zmást *Saracény* - tedy muslimy.²⁹³

Muhammad nebyl podle Torquemady způsobilý ujmout se pozice vládce. Aby se mu to podařilo a aby upevnil a rozšířil svůj zákon, zavedl dle preláta „*čtyři vychytralosti či zásady*.“²⁹⁴ První zásadou je vyhnout se rozumové disputaci ohledně Muhammadova učení a udržet si věrné pod hrozbou násilí. Druhá zásada doporučuje zapovědět muslimům studium filosofie. Třetí zásada pak nabádá konvertovat pouze prostý lid, který by neprozřel rozpory a lži Prorokova učení a konečně čtvrtá zásada doporučuje z důvodů snazší expanze islámu klást důraz na pozitivní coby lákadlo, které má islám povolovat.²⁹⁵ Tuto koncepci, kterou Torquemada v islámu spatřuje, shrnuje v definici páté Muhammadovy špatnosti, podle které si Prorok „*dal záležet na zhoubné činnosti*.“²⁹⁶ I zde nalézají Torquemada vyplnění Janovy předpovědi jiné šelmy, „*kteříž všecku moc první té (šelmy) provozuje*.“²⁹⁷

Výčet charakteristiky šelmy tímto zdaleka nekončí. Ta totiž „*působí to, že země i ti, kteříž přebývají na ní, klanějí se šelmě*.“²⁹⁸ Rovněž tímto nekončí špatnosti Muhammada, který je v návaznosti na Janův úryvek Torquemadou odhalen jako „*nerozvážný zpupník*“²⁹⁹ Zde je

²⁸⁶ „*fuit praedo cupidissimus*“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 10

²⁸⁷ TAMTÉŽ. s. 11 - 12

²⁸⁸ „*et habebat cornua duo similia agni*“ in: Zj 13,11

²⁸⁹ „*simulator sanctitatis pessimus*“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 10

²⁹⁰ TAMTÉŽ. s. 12 - 13

²⁹¹ „*loquebatur sicut draco*“ in: Zj 13,11

²⁹² „*fuit in doctrina virulentissimus*“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 10

²⁹³ TAMTÉŽ. s. 13

²⁹⁴ „*quatuor astutiis, sive cautelis*“ in: TAMTÉŽ. s. 16

²⁹⁵ TAMTÉŽ. s. 16 - 17

²⁹⁶ „*fuit in malis operandis studiosissimus*“ in: TAMTÉŽ. s. 10

²⁹⁷ „*et potestatem prioris (bestiae) omnem faciebat*“ in: TAMTÉŽ. s. 10

²⁹⁸ „*fecit terram et inhabitantes in eam adorare bestiam*“ in: Zj 13,12

²⁹⁹ „*temerarius arrogantissimus*“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 11

Torquemadovi důkazem šaháda, „vyznání víry“ muslimů, kterým si má domýšlivý Muhammad nárokovat milost být Božím prorokem.³⁰⁰

„A činí divy veliké“³⁰¹ pokračuje v popisu svých chmurných vizí evangelista. Jeho vize si Torquemada spojuje s „nebezpečným svůdcem“³⁰² Muhammadem a jsou mu důkazem i pro sedmou špatnost Prorokovu. Muhammada podle kardinála postihnul „Epileptický záchvat“³⁰³. Lidé však měli uvěřit, že jeho vize, zapříčiněné dle Torquemady právě epileptickým záchvatem, jsou důsledkem božího zásahu.³⁰⁴ Konečně osmou špatnost Prorokovu Torquemada zakládá na přesvědčení o násilné povaze Muhamamdova učení. Proroka v důsledku toho charakterizuje coby „krutého Tyrana“³⁰⁵ a spojuje jej s expresivní Janovou předpovědí, že všichni, „kteřížkoli neklaněli by se obrazu té šelmy, aby byli z mordováni.“³⁰⁶ Své předpoklady, že Muhamamd je vskutku součástí předpovědi Janových apokalyptických předtuch, Torquemada ve své polemice jeden po druhém dokazuje a čtenáři *Principales Errores* se spolu s utvrzováním o Muhammadově d'ábelské podstatě dostává fatálně tíživého sdělení o již probíhající apokalypse. Jde o sdělení, které si svou ponurostí nezadá s expresivním evangelistou. Přestože o Turcích, respektive o Osmanech se v *Principales Errores* prakticky nepíše, je více než zřejmé, že Torquemada naráží na aktuální úspěchy sultanátu, které jsou latinci vnímány jako zásadní nebezpečí. Je to právě osmanská expanze linoucí se Balkánem spolu s jejími průvodní jevy, které před téměř jedním a půl tisíciletím ve svém vytržení zahlédl svatý Jan v jeskyni - takové je implicitní, nicméně zřejmé sdělení *Principales Errores*.

Torquemada ovšem nebyl zdaleka jediným autorem spojujícím si islám s apokalyptickým završením lidského věku. Podnět pro děsivou asociaci způsobila již prvotní expanze tehdy čerstvé muslimské ummy, počínající 40. lety 7. století. Některé z reakcí tenkrát popisovaly islám jako boží trest, jiné právě jako předzvěst apokalypsy.³⁰⁷ Jeden z těchto textů, *Zjevení Pseudo-Methodia*, byl v osmém století přeložen do latiny a na západě se mu dostalo nemalé pozornosti.³⁰⁸ Pro křesťany, spojující si islám s apokalypsou coby součástí biblických dějin, se tak muslimská přítomnost stávala uchopitelnou, dávala smysl. Tato potřeba dosadit si islám do křesťanům známého vzorce se stala aktuální především na konci 12. a ve 13. století, kdy

³⁰⁰ TAMTÉŽ, s. 17 - 18

³⁰¹ „et fecit signa magna“ in: Zj 13,13

³⁰² „seductor periculosissimus“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 11

³⁰³ „Epileptica passio“ in: TAMTÉŽ, s. 18

³⁰⁴ TAMTÉŽ, s. 18 - 19

³⁰⁵ „Tyrannus crudelissimus“ TAMTÉŽ, s. 11

³⁰⁶ „quicumque non adoraverint imaginem bestiae occidantur“ in: 13,12

³⁰⁷ TOLAN, John. *Saracens*. s. 45 - 50.

³⁰⁸ BISAHA, Nancy. *Creating East and West*. s. 139

křesťané, zápolící s muslimy ve Svaté zemi, přešli do defenzivy a zakoušeli porážek.³⁰⁹ Jednu z prvních uštědřil křesťanům Saladin, a Jáchym z Fiore jej spolu s Muhammadem oba obratem označil za dvě ze sedmi hlav apokalyptického draka.³¹⁰ Na Jáchyma navázal papež Inocenc III., který identifikací islámu jako předzvěsti apokalypsy podepíral propagandu 5. křížové výpravy, kterou tento pontifik organizoval.³¹¹ Hledat za islámem příchod apokalypsy nebylo ve vrcholném středověku ojedinělé, *Principales Errores* v tomto ohledu navazují na jistou „tradici.“³¹²

Dramaturgie Torquemadova pochmurného psaní je koncipována jako urputné, téměř cyklicky se opakující odsuzování proroka muslimů spolu s jeho odkazem. Označuje-li Muhammada Piccolomini, přidává někdy k tomuto označení dehonestující adjektivum. Tento jev se vyskytuje, ač spíše ojediněle, také u Kusána. V případě Torquemady se však jedná o pravidlo, ba Prorokovo označení je v *Principales Errores* často ověřeno celým shlukem dehonestujících adjektiv. Nápadně často je užíváno slovních spojení „zavrženíhodný Machomet.“³¹³ a „proradný Machomet.“³¹⁴ Vzhledem k intenzitě užívání označení *zavrženíhodnost* a *proradnost* tak tato označení v *Principales Errores* vytváří jakési Muhammadovy epitetony. Patrně v souvislosti s identifikací Muhammada s apokalyptickou šelmou představuje rovněž časté spojení „šelmovský (bestiální) Machomet.“³¹⁵ Takový způsob pro označování Muhammada cele koresponduje s koncepcí polemiky, která, ačkoli Muhammadovy zpozdilosti rozebírá a zdůvodňuje, odsuzuje Proroka a islám *a priori*, explicitně a velice často. Čtenář tak nemusí do Torquemadova psaní zabřednout, stačí zběžné prolistování, nebo často i maně nalistovat libovolnou stránku, aby zjistil, co má být Muhammad zač.

V *Principales Errores* se prolínají dva způsoby dokazování Muhammadovy špatnosti, falešnosti a ďábelské podstaty. První z těchto způsobů je řekněme „symbolický,“ který používá pro demonstraci Muhammadových podvodů odkazy na křesťanovi dobře známou symboliku. Lze se tak dočíst o napodobování sestoupení Ducha Svatého nebo o napodobování Beránka - Krista. V obou případech se jedná o fyzické napodobení, kdy k mělo k oklamání dojít prostřednictvím vizuálního podnětu; Muhammad si nasadil falešné růžky a stal se fyzicky zaměnitelný s rohatým sudokopytníkem, symbolem Krista, v druhém případě přiměl

³⁰⁹ TOLAN, John. *Saracens*. s. 195.

³¹⁰ BISAHA, N. *Creating East and West*. s.139, také CERMANOVÁ, Pavlína. *Čechy na konci věků*. s. 44

³¹¹ TOLAN, J. *Saracens*. s. 194 - 198.

³¹² Ke spojování islámu s projevy apokalypsy in: TAMTÉŽ. s. 194 - 214.

³¹³ „reprobis Machometus“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*

³¹⁴ „perfidus Machometus“ in: TAMTÉŽ

³¹⁵ „bestialis Machometus“ in: TAMTÉŽ

usednout cvičenou holubici na své rámě a pozorovatelům vizuálně vytvářel asociaci sestoupení Ducha Svatého. Druhý způsob lze označit jako „rozumový.“ Tento způsob vyvrací Muhammadovo učení pomocí scholastického důrazu na spojování víry s rozumem. Rozbor pomocí této „metody“ odhaluje falešnost Muhammadova učení tím, že vystavuje islám rozumovému posouzení, při kterém islám neobstojí.

Torquemada zkoncipoval svou polemiku za účelem teologické legitimizace pro připravovanou křížovou výpravu Pia II.³¹⁶ Přestože v porovnání s Kusánem i Piccolominim není zrovna dílem vybroušené elegance, skýtá zřejmě *Principales Errores* relevantní argumentaci hodnou intelektuálních elit latinců - kardinálský klobouk zřejmě dává tušit, že hlava, která jej nosí, platí za jednu z nejučenějších. Torquemada často upozorňuje a dokládá na několika příkladech, že Muhammadovo učení odporuje rozumu a své vývody zpravidla opírá o Tomáše Akvinského. Tento světec byl populární právě díky svému intelektuálnímu odkazu; a na intelektuálním odkazu bylo také založeno vnímání svatosti Akvinského - mnohá historiografická svědectví zdůrazňují, že Akvinský pomohl křesťanům pochopit pravdy víry.³¹⁷

Dílo je tedy možno považovat za opravdu intenzivní formu varování před Turky, jejímž podnětem je záměr podnítit uskutečnění křížové výpravy. Ačkoli se křížová výprava nakonec neuskutečnila, Torquemada dosáhl alespoň dílčího cíle, neboť *Principales Errores* významně ovlivnilo Piccolominiho.

Torquemadovo dílo plné expresivních varování před ďáblými průvodci apokalyptických znamení, kteří jsou ztotožněni s Muhammadem, si lze nicméně dobře představit také jako erudovaný podklad pro kazatele coby ideologický materiál pro jejich kázání. Takto by Torquemada zapůsobil na společnost „zespodu.“ Možná doufal, že se mu tímto způsobem podaří oslovit a vyděsit lid v masovém měřítku a vyvolat tak reakci intenzivnějšího charakteru, na kterou by musela vrchnost i preláti reagovat adekvátním způsobem a podpořit Torquemadovo kýžené křížové tažení. Co dokáže propaganda, ukázal entusiasmus křesťanů při verbování k první křížové výpravě.³¹⁸ Torquemada také psal svou polemiku jen tři roky po úspěšné křížácké obraně Bělehradu, ve které sehrál rozhodující úlohu charismatický kazatel Jan Kapistrán spolu s jím zverbovanou soldateskou nadšenců z prostého lidu.³¹⁹ Možná, že měl Torquemada krom poskytnutí ideologického podkladu pro Piovu křížovou výpravu

³¹⁶ PICCOLOMINI, Aeneas S. *Epistola ad Mahomatem II (Epistle to Mohammed II)*. ed. BACA, Albert B. New York, Bern, Frankfurt am Main, Paris, 1990. ISBN 0-2804-1123-X. s. 57

³¹⁷ VAUCHEZ, André: *Sainthood in the Later Middle Ages*. Cambridge, 2005. ISBN 978-0521619813. s. 347.

³¹⁸ TYREMAN, Ch. *Svaté války*. s. 92 - 93

³¹⁹ TAMTÉŽ. s. 858 - 859.

v úmyslu vyvolat rovněž spontánní lidovou reakci podobnou té, reagující například na Kapistrána.

6. 2. 2. Kusánského nechápající Muhammad

Ačkoli Kusánova polemika vychází z toho, co Norman Daniel nazývá jako „*Západní kánon*“,³²⁰ tedy z vnímání islámu, jež se formovalo během 12., 13. i 14. století, těžko jej lze zařadit coby plnohodnotného zástupce této recepce islámu. Svou ve své době zřejmě bezprecedentní originalitu Kusánský demonstroval již v roce dobytí Konstantinopole, kdy bezprostředně reagoval na události z jara roku 1453 sepsáním nábožensky harmonizujícího díla *De Pace fidei*.³²¹ Originalitu Kusánova pohledu na islám a především na úlohu Muhammada demonstruje v této imaginární disputaci kardinálův závěr, že Muhammad umístil tělesné rozkoše do ráje proto, aby navnadil Araby na přijetí islámu a odvrátil je tak od modloslužby. Prorok tak měl tímto způsobem pomoci nasměrovat modloslužebníky na cestu spásy - od islámu coby monoteismu (monoteistické hereze v Kusánově pojetí) má být již jen krůček ke křtu a ke spáse. Muhammad je zde naprosto bezprecedentně představen jako ve svém důsledku prostředník spásy.³²² Přestože v *Cribratiu* upravil některé své názory na islám a navrátil v tomto spisu Muhammada do role „překážky spásy“, zůstaly Kusánovy závěry - v kontrastu s většinou ostatních polemik s islámem - i v *Cribratiu* originální.

Originálním se však již tak úplně nedá nazvat Kusánovo pojetí Muhammada. Podobně jako u Torquemady i Piccolominiho, tak také v *Cribratiu* zůstává obraz Muhammada vyveden ve sejných konceptech zjištěného a požívačného násilníka a podvodníka. Muhammad se v touze po moci a slávě pokusil imitovat monoteistický systém náboženství, respektive pravdu zprostředkovanou bohem. Záměr mu nicméně nevyšel a svůj podnik tak vystavil oprávněnému nařčení z hereze. Takto by se dala rekapitulovat úloha Muhammada představeného v *Cribratiu*. A *Cribratio* staví své argumenty především na poukazování, proč Muhammadovi jeho záměr nevyšel. Kusánova argumentace odhaluje, že to, co imituje, nepochopil. Na několika příkladech se pokusím ukázat, jakým způsobem bylo Muhammadovo nepochopení odhalováno.

Důkaz, že Korán nemůže být Boží provenience, nachází Kusánus v sůře Kráva:

³²⁰ „*Western canon*“ in: DANIEL, N. *Islam*. s. 306 – 307.

³²¹ IZBICKI, Thomas M. *Nicholas of Cusa*. s. 189.

³²² TAMTÉŽ. s. 198.

Rci: „Kdo je nepřitelem Gabriela...neboť on seslal – z dovolení Božího – do srdce tvého zjevení jako potvrzení pravdivosti poselství i jako správné vedení i zvěst radostnou pro věřící.“³²³

Muhammadovi tedy měl vnuknout zjevení archanděl Gabriel. Kdo ví, ptá se však nedůvěřivě Kusánský, kdo nebo co se za tímto Gabrielem skrývá. Ježto je podle Kusánovy premisy Muhammadovo srdce hanebné, archanděl to mohl být podle kardinála těžko, ten by Muhmmada za daných okolností nekontaktoval.³²⁴ Kardinálovi navíc nejde do hlavy, „*jak by (Mahumet) mohl dát dohromady to, co je moudrostí samou?*“³²⁵ Reaguje tak na nárok Proroka reprezentovat boží vůli, který vyvrací s poukazem k Muhammadově absenci konání zázraků; absence zázraků je Kusánovi důkazem, že Muhammad je „obyčejný“ člověk, nikoli prorok.³²⁶ A člověk sám o sobě rozhodně není disponován k tomu, *dát dohromady to, co je moudrostí samou* – totiž vůli Boží. „*Byl to tedy někdo jiný, nežli pravý bůh,*“³²⁷ kdo je původcem Koránu, vyvozuje Kusánský.

Podobnou nesrovnalost nachází v tomto ohledu neúnavný Kusánský v koránských přísahách v sůře Pero nebo Nún, kde se praví: „...*Při peru a při tom, co píše...*“³²⁸ Jak se může takto vyjádřit Bůh, pochybuje kardinál; Bůh sám je přeci stvořitel. Jak je potom možné, že by Všemhoucí přísahal při něčem jako je pero, které je evidentně výtvozem, navíc výtvozem „pouhého“ člověka? „*To tedy nebude ten největší a všudypřítomný bůh*“³²⁹ uzavírá Kusánský negativně svou úvahu ohledně pravdivosti popisu Boha v Koránu.³³⁰ Zde se možná projevuje vliv manuskriptů s Kettonovým překladem Koránu, které Kusánský četl, neboť poznámky na okrajích stránek v těchto manuskriptech mimo jiné zdůrazňují nesmyslnost zmíněných přísah.³³¹

Kusánský se podobně staví k *šahádě*, k „vyznání víry“ muslimů, kterou představuje věta: *Vyznávám, že není božstva kromě Boha a Muhammad je posel Boží.*³³² Biskup z Brixenu vnímá *šahádu* v souvislosti s Muhammadovým důrazem na Boží velikost, kterou u něj

³²³ Korán 2:97

³²⁴ CUSA, Nicolaus de. *Cribratio Alkorani*. s. 22 - 23

³²⁵ „*Unde ipse colligeret, qui est ipsa sapientia?*“ in TAMTÉŽ. s. 23

³²⁶ TAMTÉŽ. s. 40.

³²⁷ „*Alius igitur erit auctor eius quem deus verus*“ TAMTÉŽ. s. 23

³²⁸ Korán 68:1

³²⁹ „*Non erit igitur deus supermus et absolutus*“ in: CUSA, Nicolaus de. *Cribratio Alkorani*. s. 142

³³⁰ TAMTÉŽ. s. 142

³³¹ BURMAN, T. E. *Reading the Qur'ān*. s. 66

³³² KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*.s. 92., v Kusánského podání „*Non est Deus nisi deus et Mahumetus est nuncius eius*“ in: K 134

zaznamenává snad v reakci na provolávání Boží velikosti v rámci modlitby muslimů.³³³ Tento důraz shledává neopodstatněným, vždyť Boží velikost přeci nemá konce a vzhledem k tomu nemůže Bůh být malým. Zbytečnou pak shledává rovněž první větu *šahády*. Nelze prý totiž vyvrátit, že by Bůh byl Bohem. To totiž nevyvrací ani modloslužebníci u svých bohů, soudí Kusánský. Bůh má být totiž známý skrze sebe samého a v důsledku tedy nikdy nemělo být a ani nikdy nebude žádných bezvěrců. Kusánský zde shledává Muhammada zbytečně kladoucího důraz na skutečnosti známé „*samy o sobě*“³³⁴ a implicitně tak dává najevo, že s podobným závěrem může vystoupit prakticky kdokoli, a tedy, že tím Muhammad vůbec nedokazuje své Boží pověření. Dle zmíněného *není božstva kromě Boha* by totiž došel spásy úplně každý, vyvozuje Kusánsus.³³⁵

Muhammadovo Boží pověření pak nemá dokazovat ani druhá věta *šahády*, tedy explicitní vyjádření, že Muhammad je Božím poslem. Vzhledem k tomu, zamýšlí se Kusánsus, že Muhammad se narodil, byly také doby, kdy nebyl. Hodlal-li by tedy někdo pronést *šahádu* před Muhammadovým narozením, nevyhnutelně by se prý mýlil.³³⁶ „Vyznání víry“ muslimů tak pro Kusánského není univerzálním vodítkem a má popírat Muhammadovu výsadu univerzálního posla.³³⁷ Kusánsus rozborem logiky *šahády* poukazuje, že již toto jediné souvětí, které musí každý muslim vyslovit, dokazuje, že Muhammad je falešným prorokem.

Na základě těchto i podobných „odhalení“ je shledáván Muhammad „*nechápacím*“.³³⁸ Specifikem Kusánského přístupu k problematice je, na rozdíl od Piccolominiho a Torquemady to, že neodsuzuje Muhammada *a priori*, alespoň ne v rámci dramaturgie *Cribratio*. Z polemiky lze cítit Kusánovu touhu po harmonizaci náboženských systémů, po konverzi muslimů. A v nechápajícím Muhammadovi nevidí, na rozdíl od Torquemadovy šelmy, nepřekonatelnou překážku.

Kusánský je v porovnání se svými kolegy - původci polemik - výjimečný svou potřebou odkázat se na Korán, který mu je důkazem nad ostatní. A Korán je Kusánovi také důkazem toho, že nejde o Boží zjevení ale o Muhammadovy rádoby utajené výmysly, které Kusánský odhaluje tím, že Korán důsledně zkoumá, že jej „prosévá“. Kardinál se snaží tímto důsledným rozborem textu nalézt v islámu to, co toto náboženství podle kardinála spojuje s křesťanstvím, nebo to, co má být u obou náboženství podobné. Překážka spásy není dle Kusána v muslimech samých, ti mají být naopak jen krůček od křesťanství. Je to patrné především

³³³ TAMTÉŽ. s. 98.

³³⁴ „*per se nota*“ in: CUSA, Nicolaus de. *Cribratio*

³³⁵ TAMTÉŽ. s. 134.

³³⁶ TAMTÉŽ. s. 134.

³³⁷ TAMTÉŽ. s. 134.

³³⁸ „*ignorans*“ in: TAMTÉŽ

z toho, co říká Kusánský o muslimech imaginárnímu Muhammadovi, sice že „i když se zdá, že (tobě) věrní jsou s tebou za jedno, v srdci však zůstávají křesťany a nebudou zatraceni, tak jako ty.“³³⁹ Je to dle Kusána pouze a jen Muhammadovo učení, které spásе muslimů stojí v cestě. Již ve svých poznámkách ke Koránu si kardinál poznamenal, že v případě křesťanství a islámu se jedná o jedné náboženství, které se liší pouze v rituálu.³⁴⁰ Islám tak stačí zbavit nánosu všeho toho, co Muhammad v touze přijít věhlasu zkomolil a zkazil a to, co zbude, bude podle Kusána křesťanstvím. Muhammad totiž chtěl přijít s obdobou křesťanství, naznačuje kardinál, nebyl však sdostatek bystrým a mnohé nepochopil. A výsledek, jak často naznačuje Kusánský i citacemi z Kettonova překladu Nestvořeného Slova Božího, lze shlédnout právě v Koránu.

Přihlédneme-li ke Kusánově důrazu na koránský text (přinejmenším na některé z jeho pasáží) a k důslednosti, s jakou právě text samotný rozebírá, je jasné, že musel Kettonův překlad intenzivně studovat. Přestože z kardinálů četl Kettonův překlad pouze Kusánský, zdá se, že byl jeho tendenčním zpracováním paradoxně ovlivněn nejméně. V rámci snahy probádat původní, byť přeložený text, totiž zřejmě příliš nespolehal na poznámky při okrajích stránek (odkaz na koránské přísahy se zdá být v tomto ohledu ojedinělý); dělal si totiž vlastní poznámky.³⁴¹ Je pak otázkou, nakolik a zda vůbec jej ovlivnila svérázná úprava manuskriptů, které se mu dostaly k nahlédnutí. Zdá se, že *Cribratio* je v přístupu k problematice a do jisté míry i v závěrech, které z tohoto přístupu vycházejí, nebývale originálním počinem.

Aby si čtenář z této polemiky odnesl sdělení, které Kusánský zamýšlel předat, rozhodně nestačilo dílo zběžně prolistovat; čtenář patrně musel do díla jak se patří zabřednout. Pokud měla Kusánova polemika někoho oslovit, jistě to byli vzdělanci z řad teologů a filosofů. Čerstvě vypracované *Cribratio* se dostalo na stůl Piccolominimu. Je však zřejmé, že papež bral ohled spíše na Torquemadovo *Principales Errores*. Významnější pozornosti a také širšího čtenářstva se *Cribratio* dostalo až o století později v Martinem Lutherem inspirované a Theodorem Biblianderem sestavené první tištěné edici Kettonova překladu Koránu z roku 1543, ve které mezi přivtělenými polemikami nechybí ani *Cribratio*.³⁴²

³³⁹ CUSA, Nicolaus de. *Cribratio* s. 145.

³⁴⁰ IZBICKI, T. M. *Nicholas of Cusa* .s. 197.

³⁴¹ TAMTÉŽ. s. 197.

³⁴² BIBLIANDER, T. *Machumetis saracenorum principis*, informace k Biblianderově edici Koránu in: BURMAN, T. E. *Reading the Qur'ān*. s. 111

6. 2. 3. Piccolominiho překážka spásy

Humanisté nalézali mnoho nových námětů a inspirací v antických dílech. Na základě těchto děl modifikovali také pojetí vztahu křesťanského západu k jeho mocensko-politickému protipólu, k Turkovi. Již Petrarka přišel s přirovnáním Césara a jeho dobovačného úsilí ke středověkým výpravám vedeným pod zástavou svatého Petra. Spolu s tímto přirovnáním pak ztotožňuje Césarovy rivaly, barbary, s protivníky křižáků, tedy s muslimy. Příčinou pozdně antického rozpadu již křesťanského západořímského císařství, představujícího v humanistových očích ideální kulturně-náboženské prostředí, pak měla být dle Petrarcy islámská expanze. A také Turek, mající představovat dědice onoho raného islámu, je dle Petrarcy tím samým barbaram, se kterým se prve při hranicích římské civilizace potýkal César.³⁴³

Změna diskursu ve vnímání islámu, o němž píše Nancy Bisaha, si nicméně žádala ještě intenzivnější pobídky. Té se jí dostalo prostřednictvím šoku, způsobeného pádem Konstantinopole. Tato událost, jež měla na humanisty „*enormní psychologický a intelektuální dopad*“,³⁴⁴ odstartovala překotné psaní o dobyvatelích. Jednou z těchto reakcí na dobytí města byzantských císařů byl i patetický a nesmírně emotivní dopis z pera sekretáře Fridricha III., jenž byl o pět let později zvolen papežem coby Pius II.³⁴⁵

Nový diskurs způsobil, že se mezi latinci začalo hovořit o Turkovi.³⁴⁶ Turci byli totiž dosud v prostoru západní Evropy vnímáni jen jako jeden z mnoha národů, zahrnovaných pod obecné označení Saracén. V druhé půli 15. století však Saracéna coby označení pro muslimský element začíná vytěšňovat právě Turek.³⁴⁷

V rámci tohoto nového způsobu vnímání islámu je důležitý vztah Turka k křesťanskému světu. Právě ona již uvedená analogie, konfrontace křesťanů s Turky coby konfrontace antické římské civilizace s barbary, vnáší do vnímání vztahu křesťanů a Turků nadčasovou dualitu konfrontace dobra a zla. Konfrontace mezi křesťanským světem, římským odkazem a civilizací na straně jedné a barbarstvím, Turkem (islámem), zkázou a úpadkem na straně druhé. Nový diskurs tak přináší rovněž nové podněty pro politické a kulturní vnímání světa a vznikají nové předsudky ukazující nyní na „barbara“ a na „cizince.“ Všechny tyto podněty

³⁴³ BISAHA, N. *Creating East and West*. s. 52 – 53.

³⁴⁴ TAMTÉŽ. s. 62.

³⁴⁵ TAMTÉŽ. s. 60 – 63.

³⁴⁶ TAMTÉŽ. s. 62 - 63

³⁴⁷ AKBARI, S. C. *Idols in the East*, s. 285.

však vykazují sekularizující tendence. Rozkol založený na důrazu na náboženství, na teologickém hledisku, se v tomto diskursu vytrácí.³⁴⁸

Z *Epistoly* vyplývá, že z nového humanistického diskursu se společně s důrazem na teologii vytrácí i Muhammad. Rovněž papež je totiž prostředníkem nového diskursu. Tak jako humanisté i Piccolomini vnímá střet latinců s Turky jako fatální konflikt.³⁴⁹ Stejně jako humanisté také Piccolomini popisuje Turky a jejich dějiny v kontextu křížových výprav.³⁵⁰ Všimá si rovněž současných kulturních aspektů Turků a jejich praktik, když například popisuje odvody chlapců pro elitní vojenský výcvik.³⁵¹ Navazuje tak na Coluccia Salutatiho, který si těchto praktik, zvaných *devsirme*, všiml mezi humanisty zřejmě jako první.³⁵² Piccolomini se v rámci exkurzů do Tureckých dějin také dotýká antiky, konkrétně likvidace Alexandrijské knihovny, kterou mají mít na svědomí již muslimové coby předci Turků.³⁵³

Po půli 15. století rovněž začínají někteří z humanistů připodobňovat Turky naopak k antickým Římanům a turecké autority k antickým generálům. Vystává tak paralela vůči vnímání Turka coby agresivního barbara. Niccolo Tignosi například předpokládal, že Mehmed II. se pokouší situovat do rolí svých ideálů, do role Alexandra Velikého, Césara nebo Oktaviána Augusta.³⁵⁴ Tento prvek se vyskytuje také v *Epistole*. V jednom z případů, kdy Piccolomini považuje za vhodné sultánovi zalichotit, se možná v návaznosti na Tignosiho uchyluje k přirovnání Mehmeda II. k těmto velikánům.³⁵⁵

Zdá se, že v tomto humanistickém diskursu není pro Muhammada místo. Kromě jediné zmínky odkazující na Proroka, kdy Alexandrijská knihovna měla být zničena „*po nástupu zákona Mahumetova*“,“³⁵⁶ se Piccolomini v rámci humanistického diskursu o Muhamamdovi vůbec nezmiňuje. Ač se jméno Mahumet vyskytuje v *Epistole* relativně často, figuruje Prorok převážně jako podklad a oponent při rozboru teologické problematiky. O Muhamamdovi Pius hovoří v rámci posuzování zákona muslimů. Odkazuje se na něj, jedná-li se o muslimské způsoby praktikování náboženství, o diskusi ohledně ráje, rozporu tělesné a duševní stránky člověka, ohledně trojjednoti nebo inkarnace. Zpravidla však Piccolomini nespojuje Muhammada explicitně s Turky a jejich aktivitami.

³⁴⁸ BISAHA, N. *Creating East and West*. s. 43 – 44.

³⁴⁹ PICCOLOMINI, A. S. *Epistola*. s. 119 - 121, 127.

³⁵⁰ TAMTÉŽ. s. 179 - 180.

³⁵¹ TAMTÉŽ. s. 129.

³⁵² BISAHA, N. *Creating East and West*. s. 56.

³⁵³ PICCOLOMINI, A. S. *Epistola*. s. 199.

³⁵⁴ BISAHA, N. *Creating East and West*. s. 87-88.

³⁵⁵ PICCOLOMINI, A. S. *Epistola*. s. 137.

³⁵⁶ „*postquam lex Muhumetea cursum*“ in: TAMTÉŽ. s. 184

Je zřejmé, že Piccolomini nebyl ve svém pojetí islámu ovlivněn pouze humanistickým diskursem. Jediné dva zdroje informací o islámu, kterými jsou *Epistole* polemiky Kusánského a Torquemady, totiž ve svém pojetí islámu vycházejí z již zmíněného Západního kánonu. Muhammad je totiž Torquemadou z větší části a Kusánem v podstatě úplně pojat jako věroučný odkaz, jako právě náboženský zákon. Ačkoli je tak Piccolominiho *Epistola* ve svém rétorickém rozletu, v popisování Turků a v exkurzech do antiky humanisticky laděným dílem, její argumentační zázemí je, spolu s Muhammadem - zákonodárcem, ukotveno ve středověké polemice.

Poté, co Piccolomini vypíše sultánovi mnohé argumenty svědčící na úkor islámu ve prospěch křesťanství, apeluje na Mehmeda II., aby konvertoval ke Kristovi a aby se zřekl islámské víry, „ve které není pravdy ani spásy: vždyť byla snesena člověkem plným hříchu a neporozumění.“³⁵⁷ Muhammad totiž vystupuje v rámci dramaturgie *Epistoly* jako překážka na cestě za spásou a proto se také sultán dozvídá, že dosud dlí „pod Mahumetovým zákonem, ve kterém není spásy.“³⁵⁸ Důkazem, že sultán vykročil špatnou cestou, má být vládci od Bosporu soustavné papežovo zdůrazňování, jak ve své podstatě špatný Muhammad a především jeho odkaz byli. Rozpor dobrého a špatného, z nichž ten druhý extrém se má zrcadlit právě v Muhamamdovi, je pregnantně demonstrován v papežově zvolání: „Kdyby jen byl tvůj zákonodárce tak dobrý, jako byl lstivý, tak pravdomluvný jako byl vychytralý, a tak spravedlivý, jakoby byl nespravedlivý!“³⁵⁹ Přestože Piccolominiho dehonestování muslimského Proroka není tak expresivní jako to Torquemadovo, přeci je Muhamamd také v *Epistole* pojat jako naprosto zavrženíhodná osobnost, jako koncentrace všemožných špatných vlastností a mnohých hříchů. Od Torquemadova pojetí se tak Piccolominiho Muhammad liší především v jednom aspektu. Přestože i papež konstatuje, že islám je „*Ďáblovým výdobytkem*“,³⁶⁰ jde o strohou věcnou informaci bez dalšího chmurného popisu či zabarvení. V *Epistole* se žádných odkazů na apokalyptické předzvěsti, tolik typické pro *Principales Errores*, nedočkáme.

Ačkoli není Piccolominiho Muhammad apokalyptickou šelmou, je ve svém expresivním vyobrazení překážky spásy sdostatek špatným. Burcující je však v papežově podání především Muhamamdův odkaz, který brání kromě sultánovy duše také spáse bezpočtu dalších duší. Přijmeme-li možnost, že papežem zamýšlený příjemce sdělení *Epistoly* nesídlil

³⁵⁷ „...in qua non est veritas neque salus: homo illam tulit, peccatis et ignorantia plenus.“ in: TAMTÉŽ. s. 139

³⁵⁸ „sub lege mahumetea, in qua non est salus“ in: TAMTÉŽ. s. 19

³⁵⁹ „Utinam tam bonus fuisset tuus legifer quam callidus, tam verax quam versutus, tam iustus quam iniquus!“ in: TAMTÉŽ. 145

³⁶⁰ „Diaboli inventum“ in: TAMTÉŽ. 175

v Istanbulu, ale v evropských metropolích, a zohledníme-li papežovo puzení po uspořádání kruciáty, pak zřejmě není příliš scestné předpokládat, že papežovo pojetí Muhammada mělo být součástí papežových výzev k uspořádání křížové výpravy.³⁶¹ Dalo by se tak říci, že *Epistola* se snaží sdělit to, co před ní již Torquemada a spolu s ním například papež Inocenc III. nebo Petr Ctihodný. Sice že následování Muhammadova odkazu ze strany muslimů je svatě stolici sdostatek pádným důvodem k vypravení vojenské výpravy ve jménu Krista.³⁶²

6. 3. Jeden koncept, různá sdělení

Přestože je originalita Muhammadova pojetí u každého z kardinálů do značné míry limitována Prorokovou konceptualizací, ta, jak se ukazuje, nepředstavuje překážku pro specifické sdělení jednotlivých kardinálů. Koncepty sice diktují kardinálům, kým měl Muhammad být, nechávají jim ovšem prostor pro sdělení, jakým způsobem se to mělo a má projevovat. Kardinálové se z konceptu nevymaňují, vyjadřují však jeho prostřednictvím vlastní sdělení. Pokusím se možnou pestrost těchto sdělení dokumentovat na dvou příkladech porovnání *Principales Errores a Cribratia*.

Kusánský věnoval mnohé úsilí zkoumání otázky Boha a svou „zběhlost“ v této problematice aplikuje rovněž v polemice *Cribratia*.³⁶³ Zaměřuje se na teologickou problematiku a zůstává na této úrovni. Pod drobnohledem rozebírá například nárok Muhammada na status božského prostředníka a důkazem o prorokově falešnosti mu je sám text Koránu. Kardinál se zamýšlí nad logikou přísah v Koránu. Ty Kusánovi dokládají, že ať už je původcem Koránu kdokoli, rozhodně to není všemohoucí Bůh, který by neměl potřebu přísahat na něco tak marginálního, jako je pero - stvořený předmět.³⁶⁴ Podobné nesouvislosti shledává kardinál v *šaháde*. Ani věta *Není božstva kromě Boha a Muhammad je posel Boží* tak není Kusánovy důkazem Muhammadovy Boží vyvolenosti, právě naopak. Vzhledem k tomu, že se Muhammad narodil, nemůže být věčný, tak jako Bůh, a nutně tak byl čas, kdy byla *šaháda* mylnou. Také tento příklad ukazuje Kusánovi na Muhammadův podvod.³⁶⁵

Úplně jiným způsobem pojal demonstraci falešnosti Muhammadova učení Torquemada, který v případě popisu Muhammadova klamání zdůrazňuje symbolické motivy. Vypráví o jistém ambiciózním mnichovi, který pro svou neschopnost nenašel uplatnění u kurie. Opustil proto své řeholní kolegy a vydal se do Arabie, kde se stal populárním a setkal se tam rovněž

³⁶¹ CARDINI, F. *Evropa a Islám*. s. 165

³⁶² K organizování křížové výpravy Inocence III a k jeho křížácké ideologii in: TOLAN, J. *Saracens* s. 195 – 198.

³⁶³ Ke Kusánskému intenzivnímu hledání Boha in: FLOSS, P. – PATOČKA, J. *Mikuláš Kusánský*. s. 36.

³⁶⁴ CUSA, Nicolaus de. *Cribratio Alkorani*. s. 141.

³⁶⁵ TAMTÉŽ. s. 134.

s Muhammadem. Mnich vycvičil holubici, kterou krmil zrním a přichystali s Muhammadem klam. Naučili holubici, aby zobala Muhammadovi zrní z ucha, sedíc mu přitom na rameni. Zmíněný kousek pak předvedli před shromážděným lidem. Arabů se jim díky tomu podařilo přesvědčit, že k Muhammadovi hovoří Duch Svátý v podobě holubice.³⁶⁶ Na stejné úrovni symbolické imitace je Torquemadou popsán Muhammad napodobující Beránka Božího pomocí falešných růžků. I díky tomuto triku měl Prorok dosáhnout svého.³⁶⁷

Tyto na první pohled naprosto odlišné způsoby sdělení se liší hned v několika rovinách. Novoplatonik Kusánský například užívá způsobu argumentace ne nepodobné té Platónově, když důsledně vyvrací Prorokovy nároky na základě logiky. Zatímco Kusánský zapojuje logiku, Torquemada sází na symboliku. Volí jednoduchý a snadno pochopitelný příběh odkazující na symboliku stimulující lidskou představivost. Kusánský zaměřuje svoji pozornost na odkaz Muhammada, na „vyznání víry,“ které měl Prorok ustavit. Ukazuje, že je pro něj důležitým vodítkem při posuzování Muhammadova klamání právě intelektuální odkaz. Torquemada popisuje konkrétní Muhammadův čin, fyzický trik, a naznačuje tím, že Muhammadovo klamání se projevovalo na úrovni obecně známých a nezaměnitelných vizuálních symbolů.

Torquemada, kterému k odhalení a odsouzení podvodníka stačí právě doklad vyjádřený a snadno rozpoznatelný v symbolice, nemá v tomto případě na rozdíl od Kusána vůbec potřebu hledat argument v oficiálním náboženském odkazu seslaného písma. Kusánský se naopak písma - Koránu striktně drží a svou argumentaci zakládá právě na něm.

Podobný rozdíl ve způsobu sdělení této dvojice kardinálů je patrný rovněž z přístupu k muslimskému pojetí ráje, jehož popis se v polemikách omezuje na rámec konceptu tělesné žádostivosti. Torquemada si opakovaně všímá konkrétních rajsých lákadel a z jejich pestré nabídky v expresivně stylizovaném rozhořčení vyvozuje, že muslimský ráj je vlastně putykou nevalné pověsti, které by se měl každý zbožný člověk zdaleka vyhnout.³⁶⁸ Kusánský naopak konkrétní lákadla muslimského ráje ve svém psaní úplně ignoruje, je si jich nicméně vědom a zaměřuje se na to, k čemu mají tato lákadla vést. Vyvozuje, že skýtají pouze dočasné zadostiučinění a tuto dočasnost staví do kontrastu s věčností zadostiučinění ráje křesťanského. Dočasná zadostiučinění muslimského ráje pak v Kusánově podání mají stimulovat smysly, zatímco věčná zadostiučinění ráje křesťanů mají, opět v kontrastu, stimulovat rozum, intelekt.

³⁶⁶ TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 13 - 14

³⁶⁷ TAMTÉŽ. s. 12 - 13

³⁶⁸ TAMTÉŽ. s. 192

Uvedená soustava kontrastů se pak má plně projevit v ze samotné podstaty kontrastním projevu muslimského a křesťanského ráje.³⁶⁹

Torquemada tedy na konkrétních příkladech plně využívá lákadla muslimského ráje ke skandalizaci Muhammadova učení, zatímco Kusánský konkrétní lákadla vůbec nerozebírá a ve svém sdělení provází čtenáře logickým vyvozováním, že inklinace ráje muslimů k tělesnosti ve svém důsledku k plnohodnotnému posmrtnému zadostiučinění nevede. Tak jako při dokazování falešnosti islámu, tak také v tomto případě Kusánský zakládá na logickém vyvozování. Torquemada naproti tomu zamýšlí šokovat a znechutit čtenáře expresivním popisem zkaženosti.

Z uvedených způsobů, jakými jsou sdělení pojata, lze tušit, že Kusánský míří své sdělení primárně do řad svých kolegů teologů a filosofů. To jistě platí i pro příběhy z *Principales Errores*, které ovšem neméně, ba možná mnohem spíše, osloví prostého člověka. Torquemada, jak již bylo uvedeno, tak možná cílí nejen na své kolegy a míní oslovit rovněž širší společenské spektrum.

³⁶⁹ CUSA, N de. *Cribratio Alkorani*. s. 121 - 123

7. Analogie

7. 1. Dualita lidské bytosti a dědičný hřích

Katolická církev s odkazem na Aurelia Augustina učí, že již první lidé, Adam s Evou, vystavili lidstvo důsledkům svého prvotního hříchu. Podle tohoto učení vystavuje zmíněný akt lidskou bytost do soustavného sváru těla s duchem.³⁷⁰ Obě tyto sféry, ze kterých lidská bytost sestává, onu bytost zároveň poltí a působí její soustavný rozpor. Opět s odkazem na svěťce z Hippo Regia nabývá ve středověké církvi tento rozpor těla s duchem užšího definování. Jedná se o interpretaci tohoto rozporu, kde ideálem je duch coby prostředek intelektuálního úsilí ujařmujícího tělo, které se projevuje (zlou) tělesnou žádostivostí.³⁷¹ Pro hledání příčin Muhammadových vlastností a odkazu prezentovaných kardinály je důležité uvědomit si právě rozpor, dualitu lidské bytosti a s ní spojené posuzování člověka a jeho jednání tímto zorným úhlem latinského středověku.

Ani Kusánský, který zpravidla hodnotí Korán a tradici, tedy Muhammadův odkaz, a posuzování vlastností Proroka samého se spíše straní, si neodpustí poznámku, že Muhammad byl „úplně tohoto světa a milovník smyslnosti.“³⁷² Přestože není inklinování Kusánova Muhammada k tělu a jeho žádostem v *Cribratio* vyjadřováno tak okázale jako u Kusánových kolegů, i čtenáři *Cribratio* se dostane tohoto sdělení. Kusánský si ovšem nebere pod drobnohled samotné činy Muhammada, ale zaměřuje se výhradně na jeho odkaz který nalézá promítnutý v muslimském pojetí ráje.

Kusánský srovnává křesťanský odkaz Evangelia s koránským rájem a na základě srovnání několika rozporů dochází ke konečnému výsledku. Celá koncepce muslimského ráje je Kusánovi naplněním extrému, příkladem prostoru, ve kterém jsou koncentrovány veškeré aspekty toho, co Kusánský označuje jako „*tohoto světa*.“³⁷³ V kontrastu s koránským sdělením vnímá Kusánský jako opačný extrém sdělení evangelia a mezi popisem ráje v Koránu a popisem ráje v Evangelii nalézá několik obecných protikladů. To, co Kusánus v Koránu nalézá jako „*smyslové*“,³⁷⁴ to mu kontrastuje s Evangelijním „*rozumovým*.“³⁷⁵ Ve stejném smyslu nalézá kardinál v Koránu aspekty „*dočasného*“³⁷⁶ a v Evangelii

³⁷⁰ DENZLER, Georg. *Zakázaná slast: Dva tisíce let křesťanské sexuální morálky*. Brno, 1999 ISBN 80-85959-48-8. s. 26

³⁷¹ GOFF, Jacques le. *Encyklopedie středověku*. Praha, 2002. ISBN 80-7021-545-3. s. 219 - 221

³⁷² „*totus huius mundi et sensibilibium amator*.“ in: CUSA, N de. *Cribratio*. s. 40

³⁷³ „*huius mundi*“ in: TAMTÉŽ. s. 122

³⁷⁴ „*sensualia*“ in: TAMTÉŽ. s. 122

³⁷⁵ „*intellectualia*“ in: TAMTÉŽ. s. 122

³⁷⁶ „*temporalia*“ in: TAMTÉŽ. s. 122

„věčného.“³⁷⁷ Celá tato soustava rozporů krystalizuje ve finálním, či řekněme zastřešujícím rozporu mezi „tělesnou blažeností“³⁷⁸ Muhammadova odkazu a „blažeností rozumu“³⁷⁹ v Kristově učení. Navíc odkaz na *tento svět*, kterého Kusánský nejednou užívá, představoval již v Pavelské teologii odkaz na království Satanovo coby protipól ke království Boha a byl v něm demonstrován právě dualismus křesťanského pojetí světa.³⁸⁰

To, co Kusánský halí do závoje důsledného *prosévání*, sdělují Piccolomini s Torquemadou zcela bez potřeby jakéhokoli dokazování, jako zjevný fakt. Muhammad byl podle nich otrokem tělesné stránky své osobnosti, tělesné stránky, jejíž žádostivost znemožnila průniku čehokoli duchovního - rozumového do jeho vlastností stejně jako do jeho věroučného odkazu. Jsou totiž hříchy, uvádí s odkazem na Tomáše Akvinského Torquemada, „*kteřé zabraňují stát se prorokem, ... protože svedou mysl ode všeho duchovního k tělu.*“³⁸¹ K prorokování může člověka přivést jen „*pozdvížení mysli k duchovnímu rozjímání*“³⁸² vysvětluje Torquemada, „*rozhodně ne bezuzdná vášnivost,*“³⁸³ kterou kardinál přisuzuje Muhammadovi. Uvedené příklady Torquemadova posuzování Muhammada názorně ukazují, že kardinál klade na rozpor duše a těla nesmírný důraz, že tento rozpor nalézá u Muhammada a že mu tento rozpor slouží právě k určení Muhammadovy nezpůsobivosti být prorokem.

Je zřejmé, že Torquemadovo odhalení Muhammda jako falešného proroka na základě právě rozporu těla a ducha inspirovalo Piccolominiho v jeho odhalení zákonodárcovy mýlky ohledně „*nejvyššího dobra*“³⁸⁴ a „*štěstí.*“³⁸⁵ Papež informuje Sultána, že obdobně, jako byl „*na tomto světě tvůj zákonodárce tělesný, tak také umístil tíhnutí k tělu do světa následujícího. Vůbec se nestaral o zadostiučinění mysli, zatímco veškerou snahu napřel k tomu, aby bylo naplněno břicho; toto ustavil rovněž v otázce nejvyššího dobra.*“³⁸⁶ Nejvyšší dobro přitom nelze hledat pomocí smyslů na zemi, míní Piccolomini, lze se s ním totiž setkat pouze v nebi u Boha a bude jím odměněna výhradně mysl. Tuto mýlku papež nepřipisuje jen Muhammadovi, vztahuje ji rovněž na islám obecně, když rozplétá polemický propletenec tvrzením, že „*naše (křesťanské) štěstí odpovídá vznešenější části člověka, kterou je duše; tvé*

³⁷⁷ „*aeterna*“ in: TAMTÉŽ. s. 122

³⁷⁸ „*felicitas carnalis*“ in: TAMTÉŽ. s. 124

³⁷⁹ „*felicitas intellectualis*“ in: TAMTÉŽ. s. 124

³⁸⁰ NOLA, Alfonso M. *Ďábel a podoby zla*. Praha, 1997. ISBN 80-7207-114-9. s. 173

³⁸¹ „*... quae usum prophetiae impediunt, ... quia enim carnalia mentem a spiritualitate omino retrahunt*“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 21

³⁸² „*mentis elevatio ad spiritualium contemplationem*“ in: TAMTÉŽ. s. 22

³⁸³ „*non modo per vehementiam passionum*“ in: TAMTÉŽ. s. 22

³⁸⁴ *summum bonum*

³⁸⁵ *felicitas*

³⁸⁶ „*Sicut in hoc saeculo carneus fuit legifer tuus, ita et in futuro carni studendum utavit, neque curavit satiare mentem, cui omne studium fuit implere ventrem; atque in ea re summum bonum esse utavit.*“ in: PICCOLOMINI, A. S. *Epistola*. s. 167

odpovídá té prostší, kterou je tělo; naše je myšlenkové, tvé je tělesné.“³⁸⁷ Z toho je patrné, že Piccolomini se při aplikování rozporu duše a těla na islám zaměřuje na onen svět a nalézá obdobu tohoto rozporu rovněž v rozpornosti učení křesťanství a islámu.

Kardinálové prostřednictvím jim vlastního, křesťanského způsobu vnímání světa prezentují Muhammada jako toho „na špatné straně.“ Jde podle nich vlastně o volbu. Buďto se lze upnout k duchu a prostřednictvím této cesty se přiblížit ideálu křesťana, naznačují kardinálové, nebo se odevzdat tělesné žádostivosti a jít ve šlépějích Muhammada, který, jak se zdá, je kardinálům esencí tělesné stránky lidské bytosti.

Muslimové však nevnímají dualitu tělesné a duševní stránky člověka tak jako křesťané. Tělo v islámském pojetí totiž není zatíženo prvotním hříchem a lidská bytost tak zde nedoznává onoho rozkolu duše a těla, přítomného v pojetí křesťanském.³⁸⁸ V světě kardinálů, křesťanských bohoslovců, však hraje dědičný hřích a jeho důsledek, rozpolcenost lidské bytosti, ústřední úlohu a formuje tak kardinálům jejich prizmatický pohled společně s vnímáním Muhammada.

7. 2. Spása

“*V mahumetově zákoně...není spásy.*”³⁸⁹ Toto papežovo stanovisko, které mi posloužilo i k názvu této práce, je v polemikách kardinálů jedním z jejich východisek, a není příliš čemu se divit. Podstatou křesťanství je víra, že Ježíšovým (spasitelovým) přínosem lidstvu je právě naděje na spásu. A o tuto naději měl dle kardinálů muslimy připravit právě Muhammad.

Dlouho do středověku mezi latinci přetrvávala představa, že muslim, respektive Saracén, je modloslužebníkem. Muhammad byl v této recepci islámu vnímán „pouze“ jako jedna z model, ke které se muslim obrací. Jeho role v životě muslima podle tohoto způsobu vnímání byla patrně značná, nebyla nicméně ústřední - nebyl prorokem, poslem ani zákonem monoteistického náboženství.³⁹⁰ Tato vize se zvolna mění počínaje 11. stoletím a následně především s procesem křížových výprav do Svaté země; mění se společně s procesem konfrontace latinců s muslimy.³⁹¹

Ačkoli nebyl prvním, kdo hovoří v souvislosti s islámem o monoteismu, jež má být do značné míry podobný křesťanství, měl Petr Ctihodný a jeho dílo na tento relativně nový pohled

³⁸⁷ „*nostra felicitas nobiliori hominis parti, id est animae, respondent; tua viliori, id est corpori; nostra mentalis est, tua carnalis...*“ in: TAMTÉŽ. s. 171

³⁸⁸ KÜNG, H. – ESS, J. van. *Křesťanství a islám*. s. 115-116

³⁸⁹ „*Sub lege mahumetea...non est salus.*“ in: PICCOLOMINI, A. S. *Epistola*. s. 124

³⁹⁰ AKBARI, S.C. *Idols in the East*. s. 200 - 203

³⁹¹ TOLAN, J. *Sons of Ishmael*. s. 11

nesmírný vliv.³⁹² Překlad Koránu, opatřený poznámkami i polemikou, který Petr inicioval, se stal jakýmsi odrazovým můstkem veškerých polemik vedených s islámem až dlouho do 16. století.³⁹³

Ona představa, že je to Muhammad, respektive jeho zákon, co brání muslimovi ve spasení, byla patrně právě jedním z motivů překladatelského projektu Petra Ctihodného.³⁹⁴ Tento postoj zdělili rovněž kardinálové, kteří jej dále rozvíjejí.

Jednou z výhod konverze ke křesťanství, na které Piccolomini v *Epistole* vábí Mehmeda II., je také spása. Sultán je varován, že by měl opustit svou víru, v níž prý „...*není pravdy ani spásy: přinesl ji hříšník plný nepochopení.*“³⁹⁵ Tedy opět negativní vlastnosti přisuzované Muhammadovi v hlavní roli, které tentokrát brání spáse. Mylné naděje na spásu pod Muhammadovým zákonem se má Mehmed II. vzdát a otevřít se naopak pravdě křesťanství, a to „...*především v těch záležitostech, které přinášejí člověku spásu.*“³⁹⁶

Kusánský, jak je to pro něj v porovnání s jeho kolegy oděnými v rudé typické, sleduje poněkud jinou rovinu. Ve své polemice se pokouší dokázat, že Muhammad si měl být dobře vědom toho, že spásy lze dojít jen prostřednictvím jediného boha. Vede jej k tomu *šaháda*, v Kusánově podání slova *Není bůh krom boha*.³⁹⁷ Nutnost spásy je Muhammadovi podmíněna dle Kusána jediným bohem. Formulaci *šahády* shledává kardinál vágní - byli by totiž tímto vyznáním spasení úplně všichni. Kusánus v souvislosti s problematikou spásy míní, že každý svým způsobem věří v jediného boha. Spásy nicméně lze dojít pouze skrz přijetí křtu, vyplývá implicitně z Kusánových vět.³⁹⁸ Muhammad v jeho podání tedy nabízí spásu, která je však falešnou a tedy neúčinnou.

Torquemada přímo o nároku na spásu v souvislosti s Muhammadem nehovoří, zmiňuje se nicméně v této souvislosti v rámci Janova Zjevení o šelmě a o draku, o průvodních jevech ďábla. A ďáblou soustavnou snahou je kazit dílo, které Kristus započal, jak koresponduje s Torquemadou postoj Kusánského.³⁹⁹ Torquemada hovoří také o Muhammadově imitaci Krista - beránka, a tedy vlastně o imitaci spasitele. I zde tedy patrně možno tušit Muhammadovi připisované usilování o imitaci spásonosnosti, případně jeho snahu zabránit té pravé spáse.

³⁹² TOLAN, J. *Sons of Ishmael*. s. 53

³⁹³ BURMAN, Thomas. E. *Reading the Qur'ān*. s. 88, 111

³⁹⁴ TOLAN, J. *Sons of Ishmael*. s. 53

³⁹⁵ „...*non est veritas neque salus: homo illam tulit, peccatis et ignorantia plenus.*“ in: PICCOLOMINI, A. S. *Epistola*. s. 179

³⁹⁶ „...*maxime in his rebus unde homini est salus.*“ in: TAMTÉŽ. s. 140

³⁹⁷ „*Non est deus nisi deus.*“ In: CUSA, N de. *Cribratio Alkorani*

³⁹⁸ TAMTÉŽ. s. 134 - 135

³⁹⁹ TAMTÉŽ. s. 28 - 29

Zajímavou je u Kusána zmínka o Muhammadových následovcích, když píše, že „...byli nazýváni těmi, jež jsou spaseni, čili muslimy,“⁴⁰⁰ kterou si kardinál bere od Ricolda de Montecrucis. Z citátu vyplývá, že muslim je pro Kusánského zároveň člověkem, kterému se dostalo - či nevyhnutelně dostane - spasení. Zdánlivě logický Kusánův závěr přitom v islámu nenachází opory, neboť s pojmem *spása* v křesťanském významu muslimové nepracují. Muslim je interpretován jako někdo, kdo je odevzdán Bohu.⁴⁰¹

Z polemik je zřejmé, že Prorokovým cílem bylo imitovat spásu a že byl shledáván falešným spasitelem. *Kardinálové* tak tímto postojem cele korespondují s vrcholně středověkými polemikami, ve kterých obecně je docházeno stejného závěru.⁴⁰²

Kardinálové hledají a nalézají takovou formu (falešné) spásy, jejíž pojetí je jim samým vlastní. Sami chtěli, coby křesťané, spásy dosáhnout a jistě dobře věděli, jaké jednání by k ní mohlo vést. Stejný princip pak automaticky předpokládali pro spásu kohokoli. Zmíněné příklady dle mého názoru výmluvně dokazují, že spása se zde promítá, coby ústřední pojem pro křesťana, jako jeho primární naděje, prostřednictvím polemik kardinálů do obrazu Muhammada a zanechává na něm specifický a snadno identifikovatelný nános křesťanského vnímání světa.

7. 3. Jen jedna z herezí

Jedním z fenoménů, které budily ve středověkých dobách v církvi pozdvižení, byla hereze. Byl to navíc problém specificky palčivý, neboť heretik byl člověk, kterému se dostalo křtu a hereze tak rostla ze stáda oveček pastýře od svatého Petra. V 15. století to byla především husitská hereze středovýchodní Evropy, která dmýchala neklid věroučné jednoty latinské Evropy a kardinálové měli možnost se s touto formou heterodoxie důkladně obeznámit. Čeští kacíři představovali problém, který byl kardinálům aktuální, ke kterému se bohoslovci v rudé vyjadřovali a který byl řešen.⁴⁰³ Nebyli však jediným bludem, který strhával pozornost katolických intelektuálů. Jako ve své podstatě stejná hereze, vedle té husitské kardinálům rovněž aktuální, byl vnímán islám, hereze Muhammadova. Dokladem o tom by mohlo být i stanovisko Juana de Segovii. Ten, hledající smír s muslimy, argumentuje příkladem zdárného jednání s husity na Basilejském koncilu.

⁴⁰⁰ „...nominabantur salvati seu musulmani.“ In: TAMTÉŽ. s. 136

⁴⁰¹ KROPÁČEK, L. *Duchovní cesty islámu*. s. 9

⁴⁰² DANIEL, Norman. *Islam*. s. 33

⁴⁰³ K tomu: IZBICKI, Thomas M. *Protector of the Faith*. s. 4 – 5

Zavítejme však pro chvíli do vrcholného středověku. V půli 12. století to byl fenomén tehdy čerstvé katarské hereze, jenž přitahoval pozornost.⁴⁰⁴ Značnou pozornost v této době věnoval katarům Ekbert ze Schönau, který v polemice nabízí zevrubný popis těchto heretiků.⁴⁰⁵ Jedním z určujících znaků katarského učení je Ekbertovi dualismus, víra ve dva bohy.⁴⁰⁶ Byli však kataři dualisty vskutku? David Zbiral, který se zabývá katarskou herezí, jejím vnímáním a konstruováním v monografii, se ptá nejen, zda byli kataři dualisté. Ptá se také, zda vůbec nějakí kataři byli.⁴⁰⁷ Hereze katarů coby homogenní heterodoxní hnutí s jednotným učním, které se od katolického učení v zásadních otázkách liší, totiž je, jak usuzuje David Zbiral, do značné míry konstrukcí.

Ekbert ve svém popisu katarů klade důraz především na ty aspekty, které mají být v rozporu s učním katolíků. Tyto aspekty jsou Ekbertem představeny jako pro katarské učení stěžejní, a ostatní aspekty, které se od katolické doktríny zásadně neliší, jsou Ekbertem marginalizovány.⁴⁰⁸ Do Ekbertova vyobrazení katarských heretiků se také wpisuje jeho znalost církevních otců, kteří se vypořádávali s antickými herezemi. Kataři jsou totiž Ekbertovi pozůstatkem antických dualistických hnutí. Jejich učení má pocházet právě z antického dualismu, který měl latentně přetrvat do Ekbertovy současnosti a projevit se opět prostřednictvím katarů. Ekbert v důsledku toho do učení katarů promítá rovněž některé aspekty, které připisovali církevní otcové antickým herezím. Vzhledem k tomu, že Ekbert se odkazuje především na Aurelia Augustina, který byl v různici s manichejisty, nabývá Ekbertovo pojetí katarů manicheistických kontur. A právě zde shledává David Zbiral příčinu pro Ekbertův důraz na katarský dualismus. Existenci jednotného hnutí katarských heretiků, popsaných Ekbertem, pak na základě uvedené problematiky Zbiral zpochybňuje.

Takového způsobu konstruování heretiků se nedopouštěl jen opat kláštera v Schönau Ekbert. Jde o obecnou tendenci katolických prelátů, kteří se ve 12. a ve 13. století na pergamenu potýkali s herezí. Ti vymezovali jim vlastní katolickou doktrínu právě na základě hereze a v opozici k ní, a herezi v rámci tohoto vymezování modifikovali, aby působila odstrašujícím příkladem. Kacíři se tak pro ortodoxii stali „*souhrnem abnormalit, odchylek od přesně vymezeného pravověří*“.⁴⁰⁹

⁴⁰⁴ LAMBERT, Malcolm. *Středověká hereze*. Praha, 2007. ISBN 80-7203-291-7. s. 76 - 94

⁴⁰⁵ ZBÍRAL, David. *Největší hereze: Dualismus, učenecká vyprávění o katarství a budování křesťanské Evropy*. Praha, 2007. ISBN: 978-80-7203-914-2. s. 13 - 19

⁴⁰⁶ TAMTÉŽ. s. 23

⁴⁰⁷ TAMTÉŽ

⁴⁰⁸ TAMTÉŽ. s. 15 - 19

⁴⁰⁹ TAMTÉŽ. s. 99

Mezi katolickými preláty 12. století, kteří měli potřebu popsat a odsoudit herezi, byl také opat z Cluny a Ekbertův současník Petr Ctihodný. Petr polemicky reagoval na hnutí Petra z Bruis, jehož vliv se ve 30. letech 12. století šířil od jihozápadu Francie, v polemice nesoucí název *Contra Petrobrusianos*.⁴¹⁰ Polemický záběr Petra Ctihodného se však neomezil pouze na francouzské heretiky. Literárně plodného opata nenechaly bez odezvy ani fenomény judaismu a islámu - Muhammadovy hereze. Inspirací pro polemizování s židy bylo Petrovi *Dialogi contra Iudaeos* zpod ruky Petra Alfonsiho. Ačkoli je uvedená polemika španělského autora, vedle protiislámského počínu *Risalat Al - Kindí* anonymního mozaraba, inspirací rovněž pro Petrovy polemiky s islámem, v Petrových reakcích na islám se zrcadlí spíše specifické vnímání latinských křesťanských herezí a Petr polemizuje s muslimy (heretiky v jeho pojetí) zrovna tak, jak polemizuje ve spisu *Contra Petrobrusianos* s křesťanským reformátorem - s heretikem Petrem z Bruis.⁴¹¹

Petr Ctihodný, jehož přístup k islámu zanechal na polemikách kardinálů mnoho stop, je autorem hned dvou spisů zaobírajících se odkazem Muhammada. Jsou jimi *Summa totius haeresis Saracenorum* a *Contra sectam sive haeresim Saracenorum*.⁴¹² Oba z uvedených spisů, vzdor názvu toho prvního ovšem zejména ten druhý, věnují heretickým aspektům islámu značný prostor. *Contra sectam* je polemikou, která rozebírá a vyvrací učení Petrem postulované hereze s cílem přimět muslimy ke konverzi.⁴¹³ S touto polemikou však kardinálové obeznámeni nebyli. Torquemadu a Kusánského (a skrze především Torquemadu také Piccolominiho) nicméně značně ovlivnila *Summa totius Haeresis*. Jde o spíše stručný traktát, který není polemikou, ale varovným popisem Muhammadovy hereze a jakýmsi itinerářem veškerého Muhammadova scestného učení. Na rozdíl od *Contra sectam* totiž není primárně určen skrze misionářského prostředníka muslimům, ale přímo latincům.⁴¹⁴ Z mnoha použitých námětů a také z několika citací objevujících se v *Cribratium* a v *Principales Errores* lze usuzovat, že Kusánský a Torquemada z této Petrovy bezprostřední literární reakce na překlad Koránu věru tyli, a to nejen v rámci konceptu hereze. Než se tedy naše pozornost obrátí zpět ke kardinálům, zabředněme podrobněji do tohoto podhoubí kardinálských polemik.

Petr si byl vědom, že islám není cele kompatibilní s projevy „standardní“ hereze, která vzchází z křesťanů samých a neváhá s tím čtenáře, jež má být s herezí Muhammada

⁴¹⁰ LAMBERT, M. *Středověká hereze*. s. 79

⁴¹¹ TOLAN, J. *Sons of Ishmael*. s. 47, 49 - 50

⁴¹² TAMTÉŽ. s. 46

⁴¹³ TAMTÉŽ. s. 46

⁴¹⁴ TAMTÉŽ. s. 46

obeznámen, zpravit: „*Tyto (Araby či Saracény), kteří jsou nazýváni heretiky... bych snad měl přesněji nazývat pohany.*“⁴¹⁵ Ačkoli totiž mají tak jako ostatní heretici v některých bodech věrouky s církví souhlasit a v některých se různit, míní Petr, absencí křtu, pokání a dalších svátostí se mají muslimové od ostatních herezí lišit a podobat se naopak pohanům.⁴¹⁶

Jak lze chápat tento odkaz na ambivalenci ohledně zařazení muslimů v díle, jehož cílem je exponovat islám - jak nakonec stojí i v názvu tohoto traktátu - jako „*soubor veškeré hereze?*“⁴¹⁷ Dílčí odpověď nabízí Petr v polemice *Contra sectam*. I zde opat upozorňuje, podobně jako v *Summa totius haeresis*, že islám vykazuje jak aspekty hereze, tak i pohanství. Jak má tedy čtenář vnímat Muhammadův odkaz, zamýšlí se Petr? Vzápětí čtenáři doporučuje: „*Tak si vyber, co ti přijde vhod!*“⁴¹⁸ Stejně jako označení hereze má být totiž dle Petra v souvislosti s islámem správné rovněž užívání označení pohanství.⁴¹⁹ Petrovi samému, jak dokládá jeho intenzivní rozbor islámu coby hereze a také jen sporadické zmínky o pohanství, přišlo vhod popsat islám jako herezi.

Co však vedlo Petra k tomu, že se pro svou literární dehonestaci islámu uchýlil k herezi namísto pohanství? John Tolan zdůrazňuje, že značný, ba rozhodující vliv na Petrovy polemiky mělo ideové prostředí a jeho dynamické změny, ke kterým v době působení Clunyjského opata docházelo. Jedním z důsledků tohoto procesu, které čerily mysl katolickým intelektuálům, byl, na rozdíl od pohanství, právě fenomén hereze. Jak již bylo zmíněno, sám Petr si vyzkoušel polemizování s herezí v souvislosti s učením Petra z Bruis. Z tohoto intelektuálního klání vzešla polemika, která co do způsobu polemizování není vůbec originální; Petr se v ní totiž držel zavedené tradice protiheretických polemik, a tuto tradici neopustil ani v polemizování s islámem v *Contra sectam*.⁴²⁰ A ačkoli se v případě *Summa totius haeresis* jedná o koncepčně odlišné zpracování traktátu, který není polemikou, je i zde vybarven islám totožnými barvami, s důrazem na herezi. Hereze byla Petrovi problémem doby, nebezpečím a výzvou. Opat byl svědkem úsilí svých kolegů prelátů v boji s herezí, sám se s heretickým učením setkal, bál se jeho důsledků, a sám zřejmě boji s herezí mnohé

⁴¹⁵ „*Hos (Arabum vel Saracenorum) licet haereticos nominem... fortassis rectius paganos aut ethnicos... nominarem*“ in: VENERABILIS, Petrus. *Summa totius haeresis Saracenorum*. ed. GLEI, Reinhold von. Altenberge, 1985 s. 14

⁴¹⁶ TAMTÉŽ. s. 14

⁴¹⁷ „*summa totius haeresis*“ in: TAMTÉŽ. s. 2

⁴¹⁸ „*Elige igitur quod malueris!*“ in: VENERABILIS, Petrus. *Contra sectam Saracenorum*. ed. GLEI, Reinhold von. Altenberge, 1985. s. 50

⁴¹⁹ TAMTÉŽ. s. 50

⁴²⁰ TOLAN, J. *Sons of Ishmael*. s. 49 - 50

obětoval.⁴²¹ Není pak divu, že v podstatě ignoruje pohanské aspekty, které, jak přiznává, v islámu shledává. Na pořadu dne je hereze.

Ať již ke zmínce o pohansko-heretické ambivalenci islámu vedlo Petra cokoli, v rámci mé práce je důležitý vliv díla *Summa totius haeresibus* na kardinály, a kardinálové si berou z Petrova popisu islámu výhradně to, co píše o herezi. Pokud snad Kusánský či Torquemada přeci odkaz na onu ambivalenci islámu zaznamenali, nevzali ji ve svých polemikách v potaz. Petr se nijak netají tím, kde hledal pro svůj popis Muhammadovy hereze inspiraci. „*Podnětem pro toto jasné vypsání mi bylo to, co vychází od mnohých velikých Otců.*“⁴²² I Petr má totiž tendenci, tak jako Ekbert ze Schönau, nalézat u hereze kontinuitu vztahující se k antickým herezím, pranýřovaným v odkazu církevních otců.⁴²³ Dle opata měl být pohan Muhammad přiveden na cestu hereze pomýleným mnichem Sergiem a spolu s ním měl po způsobu nestoriánů popírat Kristovu spásonosnost.⁴²⁴ Prvky nestoriánství však nejsou jediným heretickým učením s antickými kořeny, které Petr připisuje Muhammadovu učení. Nachází totiž v islámu „*základy téměř všech antických herezí.*“⁴²⁵ V této souvislosti uvádí krom již zmíněného nestoriánství ještě sabeliánství a manicheismus a v jiné části traktátu klade důraz na ariánství.⁴²⁶

Každá z uvedených antických herezí je Petrovi z podstaty svého učení (či ze „*základů,*“⁴²⁷ budeme-li se držet Petra) zkažená, protože má být v rozporu s některým ze stěžejních bodů učení katolické církve. Dle Petra Muhammad „*spolu se Sabeliem popírá trojici, se svým Nestoriem odmítá Kristovu božskost, s Manichaeem zapírá pánovu smrt...*“⁴²⁸ Muhammadovo učení je tedy Petrovi jedním velikým kompilátem těchto *základů* různých herezí, kompilátem souboru věroučných aspektů protivných katolickému učení.

Značný důraz klade Petr na učení o trojjedinosti a na učení o Kristově božskolidství. Největší rétorické pozdvižení *Summy totius haeresis* budí právě absence těchto bodů věrouky u Muhamamda. Petr hned v prvním odstavci zdůrazňuje, že „*přední a prokletí věru hodný blud těchto (Saracénů či Ismaelitů) je ten, že popírají trojici v božské jednotě.*“⁴²⁹ Podobným

⁴²¹ Ke vztahu Petra Ctihodného k herezi in: TAMTÉŽ. s. 47 - 50

⁴²² „*Causa plane scribendi haec mihi fuit, quae multis et magnis Patribus exstitit.*“ in: VENERABILIS, P. *Contra sectam.* s. 30

⁴²³ K Ekbertově vztahování hereze k antické heterodoxii in: ZBÍRAL, D. *Největší hereze.* s. 23- 27

⁴²⁴ VENERABILIS, P. *Summa totius haeresis.* s. 8

⁴²⁵ „...*omnes paene antiquarum haeresum faeces...*“ in: TAMTÉŽ. s. 10

⁴²⁶ K vyjmenování konkrétních herezí in: TAMTÉŽ. s. 10, 12, k ariánství in: TAMTÉŽ. s. 14, 16

⁴²⁷ „*faeces*“ in: TAMTÉŽ. s. 10, 12

⁴²⁸ „...*cum Sabellio trinitatem abnegat, cum suo Nestorio Christi deitatem abicit, cum Manichaeo mortem domini diffitetur...*“ in: TAMTÉŽ. s. 12

⁴²⁹ „...*primus et maximus ipsorum execrandus est error, quod trinitatem in unitate deitatis negant...*“ in: TAMTÉŽ. s. 2

způsobem se Petr ošívá v reakci na islámské pojetí Krista coby „pouhého“ proroka a člověka, když píše, že „*jádro (soubor – summa?) pozornosti této hereze je vpravdě to, že v pána Krista nevěří ani jako v boha, ani jako v božího syna...*“⁴³⁰

Prapůvodem veškerých těchto heretických aspektů v Muhammadově odkazu však není vliv heretických učení na Proroka. Hereze jsou Petrovi pouhými prostředníky ďáblova záškodnického úsilí. Muhammad totiž měl být skrze zmíněné hereze „*poskvrněn ďáblem*.“⁴³¹ Petr navíc popisuje genezi ďábelského - antikristova úsilí, které mělo vést až k Muhammadově herezi. V té je prostředníkem zde konkrétně Areios, skrz nějž měl „*ďábelský záměr*“⁴³² zapustit kořeny. Cele však „*bude (ďábelský záměr) vyplněn...skrze toho Satana, Mahumeta,*“⁴³³ varuje opat.

Petr Ctihodný tedy konstruuje Muhammadovu herezi na základě stejných motivů, které při svém konstruování katarské hereze užívá jeho současník Ekbert ze Shöna. Tak jako Ekbert katary, dává také Petr islám do souvislosti s antickými herezemi. Zrovna jako opat ze Schönau, tak také opat z Cluny vyzdvihuje a zdůrazňuje ony aspekty věrouky, které mají být v rozporu s těmi, na kterých zakládá katolická církev a stejně jako jsou kataři pro Ekberta, tak také islám je pro Petra jen důsledkem ďáblova pletichaření.

Petrovo pojetí islámu coby hereze jde však ještě o krůček dál. Pro polemiky 12. a 13. století je hereze *souhrnem abnormalit*. Oproti polemikům s „běžnou“ herezí však *souhrnu abnormalit* v Petrově pojetí islámu roste exponenciálně, neboť islám je Petrem představen nikoli pouze jako hereze, ale jako kompilát, extrakce toho nejhoršího ze všech herezí. Nejen v názvu traktátu se proto dozvídáme, že Muhammadovo učení má být *souborem veškeré hereze*. Když kardinálové o tři staletí později polemizovali s heretickým učení islámu, dělo se tak do značné míry právě na základě výše uvedeného Petrova popisu islámu, na základě *souboru veškeré hereze*.

Příběh nezvedeného mnicha Sergia, který se sveden Satanem vydal šířit nestoriánství do Arábie, si bere od Petra Torquemada. I kardinál uvádí tento příběh, na jehož konci se Muhamamd stává heretikem, coby impuls pro vznik Muhammadova učení, Saracénské hereze. Tímto však v *Principales Errores* seznam veškeré hereze, která měla Muhammada ovlivnit, končí. Výčet dalších Petrem popsaných herezí Torquemada ignoruje a nechává na

⁴³⁰ „*Summa vero huius haeresis intentio est, ut Christus dominus neque deus neque dei filius esse credatur...*“
in: TAMTÉŽ. s. 14

⁴³¹ „*diabolo imbuate*“ in: TAMTÉŽ. s. 10

⁴³² „*diabolica intentio*“ in: TAMTÉŽ. s. 14

⁴³³ „*...per istum Satan scilicet Mahumetum...complebitur.*“ in: TAMTÉŽ. s. 14

Muhammadově odkazu ulpívat pouze nestoriánství.⁴³⁴ Rovněž Kusánský jmenuje v souvislosti s formováním Muhammdova učení „*Sergia nestoriana*.“⁴³⁵ Zdaleka to však nebyl vliv nestoriánské hereze samotné, soudí na rozdíl od Torquemady Kusánský, který píše o „*mnoha již dávno vzešlých herezích*“⁴³⁶ jež měly být v Muhammadově prostředí přítomny. Arcibiskup z Brixenu nicméně tyto další hereze nejmenuje a dozvídáme se od něj jen o nestoriánství. Ohledně vyjmenování jednotlivých herezí je naopak konkrétní papež. Rovněž Piccolomini totiž hledá za Muhammadovým odkazem vliv vícera herezí a také on obsazuje do role Muhammdova heretického uvaděče postavu Sergia, který v papežově podání seznámil Muhammada krom nestoriánství i s dalšími herezemi. „*Nebyl to Mahomet, kdo dal vzniknout těmto bludům*“,⁴³⁷ vysvětluje papež příčiny zkaženosti odkazu sultánova zákonodárce, „...*ale šílenec Arius, Nestorius a Macedonius*...“⁴³⁸

Papež zdůrazňuje zavrženíhodnost uvedené trojice heretiků s odkazem na antické křesťanské autority. Zmínění bludaři totiž dle Piccoloiniho „*byli odsouzeni svatými koncily církevních otců*.“⁴³⁹ Podobný odkaz na autoritu lze zaznamenat také u Kusána, který píše, že hereze, jež měly ovlivnit Muhammada, byly „*posouzené a zavržené na synodách*.“⁴⁴⁰ Torquemada se na církevní otce v souvislosti s psaním o Muhammadově herezi přímo neodkazuje. V příběhu o Sergiovi však popisuje, že kontaktu tohoto s Muhammdem předcházelo vypuzení Sergia z pravé církve, ježto měl tento mnich ambici šířit scestné učení. S výjimkou Torquemady tedy kardinálové své odsouzení Muhammdova učení explicitně opírají o autority z řad církevních otců.

Petr Ctihodný krom petrobrusiánů a islámu polemizoval také s židy a jeho polemická zkušenost s judaismem se zřejmě promítá i do protiislámské *Summa totius haeresibus*. V rámci vypisování všech aspektů, které měly Muhammada ovlivnit, zde totiž zmiňuje také vliv judaismu. Hledíce si, aby se Muhammad nestal pravým křesťanem měli židé podle Petra namísto pravého učení seznámit Proroka se svým učním. Také židovský vliv měl totiž vedle vlivu herezí přispět ke zvrácenosti Muhammdova učení. Pasáž, ve které Petr zmiňuje právě vliv židů, zřejmě opravdu zaujal Torquemadu, neb z ní kardinál v *Principales errores* cituje. Spolu s Petrem píše, že židé „*lstivě střežili, aby se (Mahomet) nestal pravým Křesťanem*.“⁴⁴¹ Také Kusánský se zde zřejmě nechal Petrem inspirovat, jeho popis židovského vlivu na

⁴³⁴ TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 14 - 15

⁴³⁵ „*Sergius nestorianus*“ in: CUSA, N. de. *Cribratio*. s. 24

⁴³⁶ „...*multae haereses...dudum exortae*...“ in: CUSA, N de. *Cribratio*. s. 30 - 31

⁴³⁷ „*Non est huiusmodi erroris Mahumetes inventor*...“ in: PICCOLOMINI, A. S. *Epistola*. s. 153

⁴³⁸ „...*Arii et Nestorii et Macedonii haec olim dementi fuit*...“ in: TAMTÉŽ s. 153

⁴³⁹ TAMTÉŽ s. 153

⁴⁴⁰ „...*exortae fuerunt et synodaliter reprobatae*...“ in: CUSA, N de. *Cribratio Alkorani*. s. 30 - 31

⁴⁴¹ „*ne verus Christianus fieret dolose precaventes*“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 15

Muhammada je patrně parafrází ze *Summa totius haeresibus*. V Kusánově podání „se židé přidali k Mahumetovi, aby mu zabránili stát se úplným Křesťanem.“⁴⁴² Kromě prvku hereze se tedy má do islámu promítat také judaismus.

Papež se skrze polemiky Torquemady a Kusánského mohl dočíst pouze o vlivu nestoriánství na Muhammada. Je tedy otázkou, na základě čeho zmiňuje Areia a Macedonia, je nicméně možné, že jde o papežovu vlastní dedukci zakládající se na jeho informovanosti o islámské „věrouce.“ Je-li tomu tak, ukazuje se, že papež uvažoval stejným způsobem jak Petr Ctihodný nebo Ekbert ze Schönau. Oba opati totiž, jak již bylo uvedeno výše, ve svých reakcích na herezi (v Petrově případě islám) zdůrazňují především takové aspekty věrouky heretiků, které mají být protivné hlavním bodům věrouky katolické. Oba opati také shledávají jimi popsanou herezi v kontinuitě s herezemi antickými. Ekbert tak klade důraz na katarský dualismus a absenci Kristova božskolidství a dává katary do vztahu s manichejisty. I Petr exponuje absenci božské i lidské podstaty v Kristu a k tomu absenci učení o trojjedinosti, v jeho případě u muslimů, které coby heretiky klade do vztahu s celým souborem antických herezí. Stejným způsobem moduluje Muhamamdovu herezi také Piccolomini. Podle papeže mělo klíčový vliv na Muhamamda především ariánství. To proto že Muhammad, zrovna tak jako Areios, neměli porozumět božímu tajemství; oba si nicméně měli ze zjištěných důvodů nárokovat výklad božského tajemství. „*Nepřekvapí proto...*“ naznává pontifik „...že ani Arius ani Mahumet nepochopili jak zrození Syna, tak ani sestoupení Ducha Svatého a ani Trojici v božském...“⁴⁴³ Rovněž Piccolomini tedy uvádí, že učení Muhammada je v rozporu se základními body katolické věrouky, konkrétně s učením o Kristově božskolidství, o Duchu Svatém a o Trojjedinosti, a také v Piccolominiho pojetí je Muhammadovo učení zásadním způsobem ovlivněno antickou herezí, a to především ariánstvím.

Piccolomini připisuje špatné pojetí božskolidství Krista, které má být v islámu vlastní, na vrub Areia. Stejně věroučné pochybení islámu popisuje také Torquemada. Ten však, patrně proto, že jinou herezi v *Principales errores* neuvádí, kořeny tohoto pochybení připisuje nestoriánství. Píše totiž, že Muhammad „společně s Nestoriánskými heretiky popíral, že je Kristus Bůh.“⁴⁴⁴

Kusánský se s Piccolominim i Torquemadou na zmíněných věroučných bodech, které mají být v islámu přítomny, a které mají být v různici s katolickou věroukou, shoduje. Na rozdíl od

⁴⁴² „...Iudaeos se Mahumetum coniunxisse, ut impedirent, ne perfectus fieret Christianus.“ in: CUSA, N de. *Cribratio*. s. 31

⁴⁴³ „Non est ergo mirandum, si neque generationem Filii, neque Spiritus Sancti processionem, neque Trinitatem in divinitate intellexit... vel Arius vel Mahumetes...“ in: PICCOLOMINI, A. S. *Epistola*. s. 152

⁴⁴⁴ „...cum haereticis Nestorianis neget Christum Deum esse...“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 46

papeže však nedává tyto Muhammadovy věroučné mýlky do souvislosti s herezí explicitně a uvádějí je „pouze“ jako Muhamamdovy „bludy.“⁴⁴⁵

Kardinálové tedy do jisté míry přejímají způsoby polemizování s vrcholně středověkou herezí. Na stejném principu, na jakém je u Ekberta ze Schönau konstruována katarská hereze a navíc s využitím totožných námětů, které využívá při své konstrukci *soustavy všech herezí* Petr Ctihodný, tak také kardinálové konstruují islám. Muhammadovo učení jim je, tak jako jakákoli jiná hereze, zkomolením pravověří, *souhrnem abnormalit*, a má zakládat především na těch bodech věrouky, které jsou v rozporu se základními body věrouky katolické. Ačkoli je Piccolominimu a Kusánskému, tak jako Petru Ctihodnému, islám souborem více herezí, ze své podstaty není Muhamamdova hereze kardinálům ničím víc a ničím méně nežli další z mnoha známých herezí.

7. 4. Pokud jen můžeš, spojuj víru s rozumem

S trochou nadsázky by se dalo říci, že společně s Boëthiem skončila i antika. Nežli však myslitel skončil v žaláři, odkázal nastávajícímu středověku jistý návod pro intelektuály, návod, který vyjádřil v jediné větě: „*Pokud jen můžeš, spojuj víru s rozumem.*“⁴⁴⁶ Středověk Boëthia vskutku vyslyšel a především skrze Anselma z Canterbury a následně rovněž prostřednictvím Alberta Velikého a Tomáše Akvinského kladl na tuto ideu spojování víry s rozumem značnou naléhavost.⁴⁴⁷

Jakmile v návaznosti na učení Anselma z Canterbury zapustila idea o spojování víry s rozumem na západě Evropy kořeny, stala se také jedním z prostředků pro vyvrácení islámského učení. Anselm měl totiž mezi mnohými vliv rovněž na Petra Ctihodného. Petr, možná ovlivněn i svým chráněncem Petrem Abelardem, na základě aplikování *ratia* polemizoval s heretiky, židy, ale také s islámem. V rámci svých snah přimět muslimy ke konverzi jim Petr Ctihodný nabídnul rozumové zdůvodnění křesťanství a rovněž rozumem vyvrácené učení islámu.⁴⁴⁸

Optimistické Anselmovy závěry, jimiž stanovil, že předměty víry je možno dokázat pomocí rozumu⁴⁴⁹, však již v době slovných dominikánů ztratily pevnou půdu pod nohama.⁴⁵⁰ Dokázat víru rozumem již nebylo považováno za možné.⁴⁵¹ S důslednějším rozpracováním

⁴⁴⁵ „errores“ in: CUSA, N de. *Cribratio Alkorani*

⁴⁴⁶ PIEPER, Josef. *Scholastika*. Praha, 1993. ISBN 80-7021-131-8. s. 31 - 32

⁴⁴⁷ TAMTÉŽ

⁴⁴⁸ TOLAN, J. *Sons of Ishmael*. s. 47, 49 - 50

⁴⁴⁹ PIEPER, Josef. *Tomáš Akvinský*. Praha, 1999. ISBN 80-7021-224-1. s. 109

⁴⁵⁰ TAMTÉŽ. s. 110

⁴⁵¹ TOLAN, J. *Saracens*. s. 242

této problematiky konfrontoval scholastické prostředí půle 13. století Albert Veliký. V Albertově pojetí znamenalo spojení víry s rozumem „*soustavně a smysluplně přiřazovat to, čemu věříme, k veškerému vědění přirozeného bohatství o člověku a o světě.*“⁴⁵² Albertův žák a později světec Tomáš Akvinský se této problematice v rámci snah o harmonizaci biblického odkazu s odkazem Aristotelovým chopil rovněž a ve své úplnosti to byl právě až Akvinský, který formuloval „*soulad mezi tím, co vím, a tím, v co věřím.*“⁴⁵³

V Akvinatově pojetí náleží praktickému rozumu (*ratio practica*) poznání nejobecnějších mravně praktických principů (*synderesis*). V rámci přirozeného zákona (*lex naturalis*), který je dle Tomáše vyhrazen lidskému chápání, je to, co je dobré, odhalováno právě rozumem.⁴⁵⁴

Pro Tomáše, který svých závěrů využil také v polemice s islámem, pravou víru pomocí rozumu dokázat nelze, nicméně rozum víře neodporuje. Naopak, rozumem je možno odhalit to, co vírou není, je jím možno poukázat na to, co se za víru pouze vydává. Tomáš tímto způsobem „odhalil“ islám.⁴⁵⁵

Již Tomášovi současní dominikánští souputníci, píšící pro potřeby misie k muslimům, pojali tento systém přístupu k islámu za svůj.⁴⁵⁶ Zdá se, že ačkoli neměl na zřeteli misijní cíle, pojál o dvě století později tento přístup za svůj také dominikán Torquemada. Mezi expresivními tóny apokalypsy totiž v *Principales errores* rezonuje zřejmý důraz na to, že vratké základy falešného Muhammadova učení lze odhalit právě pomocí rozumu.

Torquemada v souvislosti s označováním islámu jako zákon (*lex*) vychází z následující premisy: „*První podmínka zákona seslaného Bohem je taková, že to, co je nazýváno zákonem (lex), musí být založeno na rozumu (rationabilis).*“⁴⁵⁷ Zákonem (*lex*) je zde zřejmě myšleno Akvinského pojetí přirozeného zákona (*lex naturalis*).⁴⁵⁸

Principales errores věnuje značnou pozornost pojetí muslimského ráje a popis rajských lákadel muslimů strhává kardinála k nejedné reakci. Společným akcentem těchto reakcí je tíhnutí k tělesnosti založené na žádostivosti. Že se má v případě muslimského ráje vsutku jednat o spodobnění tužeb žádostivce, dokazuje kardinál také pomocí *rozumu*.

⁴⁵² VELIKÝ, Albert prostř.: PIEPER, Josef. *Scholastika*. s. 91

⁴⁵³ AKVINSKÝ, Tomáš.: PIEPER, Josef. *Tomáš Akvinský*. s. 119

⁴⁵⁴ ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. Praha, 1994. ISBN 80-7113-111-3. s. 78 – 80, 87 - 88

⁴⁵⁵ TOLAN, John. *Saracens*. s. 242 - 245

⁴⁵⁶ TAMTĚŽ. s. 244 - 245

⁴⁵⁷ „*Prima conditio legis quae a Deo esse dicitur est, quod sit rationabilis cum dicitur lex.*“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 32

⁴⁵⁸ Na Torquemadovu inspiraci Akvinským usuzují na základě Torquemadova odkazu na Akvinského. Torquemada se odvolává o Akvinského právě v pasáži, ve které odhaluje Muhammadovy mýlky a kde argumentuje právě rozumem. in: TAMTĚŽ. s. 183

Torquemada nechápe sdělení koránských veršů popisujících ráj jako metaforické, podle kardinála se má jednat o skutečné pokrmy a nápoje. S představou této podoby ráje Torquemada uvažuje, jakým procesem jídlo a pití obecně prochází. Lidský zažívací systém slouží k vyživování těla, zamýšlí se kardinál, a má omezené kapacity. Kolik pojme, tolik také vypustí. Vyměšování je tedy za daných okolností nevyhnutelné a Torquemada jej v ráji shledává odporným a ráje nevhodným. Takto však dle kardinála funguje pouze dočasná tělesná schránka člověka. V „*životě vzkříšených*“⁴⁵⁹ má být „*tělo vzkříšeného*“⁴⁶⁰ věčné a jako takové nepotřebuje být vyživováno. Dle Torquemady tedy jídlo a pití pozbývá v ráji účelu. Účel nemají plnit ani dívky v muslimském ráji, které kardinálovi rovněž asociují tělesnou rozkoš. Ta má být v tomto případě v pozemském životě účelná kvůli rozmnožování, v ráji však shledává kardinál tuto rozkoš bez účelu.

Jak jídlo a pití, tak také přítomnost dívek, obé ukazuje kardinálovi na samoučelnost muslimského ráje, a v důsledku toho na nerozumnost. „*Říci, že vzkříšení by měli požívat jídlo nebo praktikovat venušiny způsoby, je nerozumné (irrationabile)*“⁴⁶¹ uzavírá kardinál své úvahy o relevanci ráje v podání Muhammada a poukazuje, že „*takový blud lze vyvrátit jasným rozumem*“.⁴⁶²

Torquemada tedy na základě rozumu vyvozuje, že Muhammadovo učení rozhodně není produktem pravé víry. Ovšem nejen to, kardinál skrze *rozum* také obnažuje hluboké kořeny vedoucí až k antikristu. Muhammadovo učení, které se „*vůbec nezakládá na rozumu a v mnohém s ním nesouvisí*“ a které „*rozumu odporující, je se vším správným v rozporu*“, totiž podle kardinála vykazuje všechny aspekty ďáblovy intervence. I v popisu projevů antikrista skrz Muhammada proto kardinál slibuje tyto projevy „*dokázat za pomoci jasného rozumu*“⁴⁶³

Obdobně jako Akvinský a další dominikánští misionáři sklonku 13. století, tak také Torquemada na základě *ratio* vyvrací, že by šlo v případě Muhammadova učení o cestu k pravé víře. K odhalení falešnosti Muhammadova učení, ale také toho, že toto učení pochází od samotného antikrista, stačí podle Torquemady obecně vrozená dispozice, kterou je rozum, a kardinál sám v tomto ohledu aplikování rozumu vydatně demonstruje.

Tento způsob pro odhalení falešnosti islámu přebírá z Torquemadovy předlohy také Piccolomini. Papež se však nepouští, tak jako Torquemada, do explicitního demonstrování

⁴⁵⁹ „*vita resurgentium*“ in: TAMTÉŽ. s. 181

⁴⁶⁰ „*corpus resurgentis*“ in: TAMTÉŽ. s. 181

⁴⁶¹ „...*ergo...irrationabile (est) dicere, quod in resurgentibus sit ciborium, aut venereorum usus.*“ in: TAMTÉŽ. s. 181

⁴⁶² „...*error iste apertissimis rationibus confutatur.*“ in: TAMTÉŽ. s. 180

⁴⁶³ „*apertissimis rationibus demonstrare*“ in: TAMTÉŽ. s. 20

rozumové neobhajitelnosti islámu na konkrétních příkladech a vystačí s „definicí“ pro zákon (lex), který má být založen právě na *ratione*. Evidentně jen parafrázuje již uvedenou Torquemadovu premisu z *Principales errores*, papež nicméně doplňuje, že „*to, co se s rozumem neshoduje, nelze být nazýváno zákonem.*“⁴⁶⁴ Papež tak na základě rozumu zpochybňuje samotný status Muhammadova učení, když dodává, že tento zákon by vlastně „*neměl být nazýván zákonem.*“⁴⁶⁵

Torquemada a Piccolomini tedy navazují na staletí užívaný způsob přístupu k islámu a především k vyvracení islámského učení. Jde o svébytný pozůstatek vrcholně středověkého úsilí o metafyzické uchopení víry, a toto úsilí pro spojování víry s rozumem zanechává své otisky také v polemikách papeže i španělského kardinála.

⁴⁶⁴ „*Quicquid igitur rationi adversum est, legis nomen caret.*“ in: PICCOLOMINI, A. S. *Epistola*. s. 195

⁴⁶⁵ „*Non est ... dicenda lex...*“ in: TAMTÉŽ. s. 203

8. Odvrácená strana společnosti ?

*Co platno těm, kdo měli jmění
dům s postelemi prachovými,
že jedli jako nezavření
a žili pili při hýření,
neznali nežli kratochvíli?
Radovánek už dávno není,
a hříchy, ty tu po nich zbyly...⁴⁶⁶*

Čtenáře polemik z per kardinálů by v reakci na uvedené verše zavedla asociace k muslimům a k Muhammadovi. Je to však křesťanská společnost, o níž proslulý rebel pařížských putyk a žalářů takto nevybíravě básní. Villon - jehož břitké verše vznikaly na přelomu 15. a 16. století, tedy ve stejném období, ve kterém se jali kardinálové v polemikách zhodnotit Muhammada - nebyl jediný, kdo spatřoval ve společnosti latinského západu morální klopýtání. Ohlasů na povážlivý stav společnosti lze zaznamenat vícero a mnohé z nich jako by kopírovaly Proroka z polemik. V těchto různých odkazech, tak jako ve Villonových verších jsou hříchy latinské společnosti představeny explicitně. Nejsou však latentně zakomponovány rovněž v polemikách v Muhammadovi, jež byl pro kardinály hříšník *par excellence*?

8. 1. Muhammad prizmatem ideálu svatosti?

Světec, vymykající se společenským normám, byl hagiografy situován mimo, respektive nad společnost. Představoval totiž Božího prostředníka a v důsledku toho rovněž, a to je důležité, představoval společenský ideál.⁴⁶⁷ Promítnul se tento specifický způsob vnímání ideálu také v polemikách kardinálů do jejich pojetí Muhammada?

Než se pokusím zodpovědět tuto otázku, ohlédnou se do 12. století. V této době žil a působil Embrico z Mohuče, který možná jako první představil západu život Muhammada ve svém zbásněném *Vita Mahumeti*. Ideál světce se do jeho pojetí Proroka promítá vskutku intenzivně. Embrico k Muhammadovu popisu užívá téhož hagiografického topoi, ke kterému hagiografové sahají v případě vytváření archetypu neposkvrněného křesťanského života světců. Embrico jej však užívá, aby pomocí něj ukázal opak, aby demonstroval Muhammada

⁴⁶⁶ VILLON, Francois. *Šibeničník*. Praha, 1987. s. 126.

⁴⁶⁷ ALTMAN, Charles F. *Two types of opposition and the structure of the latin saint's lives*. In. *Medievalia et Humanistica*. Cambridge, London, New York, Melbourne, 1975. s. 4.

jako opovrženíhodného a bezbožného hříšníka, jako opak světce. John Tolan, který toto Embricovo pojetí popisuje, hovoří o „antihagiografii.“⁴⁶⁸

Verše *Vita Mahumeti* sledují dramaturgii s obdobným dějem i aktéry, které se o tři století později drží také Torquemada. V obou případech je Muhammad ovlivněn heretickým křesťanem a balamutí lid pomocí imitace zázraků. Ukazuje se tak být ďáblovým dílem, jehož důsledek lze spatřovat v islámu - Muhammadově herezi.⁴⁶⁹

Ač se i Torquemada zmiňuje o životě Muhammada, jeho příspěvek je v tomto ohledu dosti stručný a podobně je tomu také u Piccolominiho a u Kusána. U kardinálů tak rozhodně nemůže být řeč o způsobu, který je užíván v rámci hagiografického topoi. Popis Muhammada je v polemikách čtenáři přiblížen v rámci vyvracení omylů a spíše jako doplněk teologické disputace, nikoli jako životní příběh (ačkoli ten se dá z polemik snadno rekonstruovat). Polemika cílí na vzdělaného čtenáře a její intelektuální potenciál by prostřednictvím hagiografického topoi nebylo zdaleka možné cele využít. I proto jej neužívali ani Embricovi současníci jako Petrus Alfonsi či Petr Ctihodný, kteří se s islámem vyrovnávali v polemikách.⁴⁷⁰

Přestože kardinálové nesplňují strukturu užívanou životopisci svatých osob, soudím, že ideál svatosti notně ovlivňoval také je. Ukazatelem mi je především důraz kardinálů, s jakým popisují a odsuzují Muhammadův nárok být Božím prostředníkem. Tendencí sklonku středověku totiž bylo spatřovat ve světcích mystiky, osoby výjimečné právě svým bezprostředním stykem s nebesy. Tento transcendentní stav je obecnou vlastností světce po celý středověk, André Vauchez však v rámci své periodizace pozdně středověké hagiografie uvádí nebývalý důraz na mystiku jako typický jev konkrétně pro období let 1370 – 1430, které označuje jako „*invazi mystiky*.“⁴⁷¹ Přestože polemiky kardinálů takto vymezený úsek o tři desítky let překračují, předpokládám, že vliv mystiky na nich své stopy zanechal.

Torquemada určuje Muhammada jako „*bídného napodobitele svatosti*.“⁴⁷² Podle kardinála o sobě Muhammad hovořil jako o „*Bohem zvěstovaném*“⁴⁷³ a tento nárok se měl snažit podpírat „*velikými znameními*“,⁴⁷⁴ která se však kardinálovi ukázala být falešná. Stejnou formu snahy o výjimečnost, kterou za Muhammadovými nároky vidí Torquemada, shledává rovněž Kusánský. Ten píše, že někteří Arabové Muhammada považovali za „*jedinečného, božského*

⁴⁶⁸ TOLAN, J. *Sons of Ishmael* . s. 1 - 19.

⁴⁶⁹ TAMTÉŽ. s. 1 – 19.

⁴⁷⁰ TAMTÉŽ. s. 17 – 18.

⁴⁷¹ „*mystical invasion*“ in: VAUCHEZ, A. *Sainthood*. s. 408.

⁴⁷² „*simulator sanctitatis pessimus*“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 11

⁴⁷³ „*a Deo revelatam*“ in: TAMTÉŽ. s. 13

⁴⁷⁴ „*signa magna*“ in: TAMTÉŽ s. 18

a nepřístupného.⁴⁷⁵ Důvodem tomu měla být svůdnost libých Koránských veršů. Jiní Arabové však měli být takového názoru daleci, tak jako Kusánský, který o jejich skepsi zpravuje. Muhammad prý totiž „nepřišel se zázraky a s takovými skutky, které by samy dosvědčovaly boží slovo.“⁴⁷⁶ Podobně se vyjadřuje o Proroku i Piccolomini, dle kterého si byl Muhammad vědom, že „se mu nedostává boží podpory.“⁴⁷⁷

Podle kardinálů se tedy Muhammad snaží vytvořit dojem legitimacy svého počínání pomocí nároku na výjimečný status božího prostředníka. Na sklonku středověku byla výrazná tendence připisovat světcům právě tento výjimečný status. Možná, že kardinálové měli potřebu jej promítnout do Muhammadova nároku, aby se ten stal čtenáři srozumitelným.

Další aspekt, který konkrétně Kusánskému a Torquemadovi ukazuje na Muhammadovu faleš, je Prorokova neschopnost doložit svůj výjimečný status prováděním zázraků. Zázrak je totiž vnímán jako nesmírně důležitá schopnost světce obecně, nejen v první půli 15. století.⁴⁷⁸ Kardinálové představují Muhammadovu, který dělá vše pro to, aby působil takovým dojmem, kterým na latince působí světcí.

Přestože zjevně usiluje o vyvolání dojmu svatosti, vykazuje Muhammad kardinálů aspekty světcí cizí, které jsou se světcovým životem v rozporu. Muhammad je podle názoru všech kardinálů otrokem tělesných tužeb. Těm se Prorok nebrání, ba naopak, vyzdvihuje je a situuje je dokonce do ráje. Důsledkem toho z polemik, a to především z *Principales Errores* a z *Cribratio*, číší Muhammadova nestřídmost. A ta byla světcům ve středověku daleka. Mezi aspekty svatého života se totiž řadí rovněž intenzivní půsty a také ujařmování těla sebedestruktivními zásahy. Ač jsou zdůrazňovány spíše ve 13. století, přesto i tyto aspekty svatosti se linou celým obdobím středověku.⁴⁷⁹ Muhammad dle kardinálů však své tělo neujařmuje ani mu ničeho neodpírá, a ani to nedoporučuje svým věrným. Naopak, tělu dopřává, čeho si žádá.

Další z kriterií svatosti představuje milosrdenství. To je těžko slučitelné s Torquemadovým *krutým tyranem*, také s Muhammadovým učením v podání Kusána, podle kterého mají být Muslimové *spaseni prolitím krve* i s Piccolominiho názorem, že ti, kteří Proroka neuposlechnou, *přijdou o hlavu mečem*.

Muhammad tedy na jednu stranu měl jednat, které je typické pro světce, imitovat, na stranu druhou měl jednat se světcí v přímém rozporu. Možná, tak jako hagiografové, rozdělují i

⁴⁷⁵ „...singulare, divinum et inaccessible...“ in: CUSA, N de. *Cribratio Alkorani*. s. 39

⁴⁷⁶ „...non venit cum miraculis et virtutibus talibus, quae in ipso dei verbum esse testificarentur..“ in: TAMTÉŽ. s. 135

⁴⁷⁷ „...divinum sibi abesse auxilium...“ in: PICCOLOMINI, A. S. *Epistola*. s. 181.

⁴⁷⁸ VAUCHEZ, A. *Sainthood*. s. 444.

⁴⁷⁹ TAMTÉŽ. s. 388.

kardinálové příklady světců na ty, které je třeba obdivovat – *admiranda*, a na ty, kterými by se měl člověk řídit, které by měl napodobovat – *imitanda*.⁴⁸⁰ V tom případě by Muhammadův nárok reprezentovat božího prostředníka ukazoval, že jedním z příkladů *admiranda* se chce sám stát, naopak že příklady *imitanda*, to jest v jeho případě zdrženlivost a milosrdenství důsledně nedodržel.

Tak či tak, kardinálové sledují jediné, sice Muhammada dehonestovat. Piccolomini s Torquemadou navíc zdůrazňují, že celé Muhammadovo působení není než dílem ďábla a v takovém pojetí samozřejmě jde o vyjádření opaku svatého ideálu.

Zdá se tedy, že kardinálové do Muhammada vskutku promítají vlastní vnímání společenského ideálu světce, respektive rubu této mince. Přestože se v polemikách kardinálů o „antihagiografii“ nejedná, Muhammad do značné míry představuje osobnost, kterou bychom snad mohli nazvat „antivětcem.“

8. 2. Ilegální násilí ?

Prezentace Muhammada v rámci konceptu násilí je u kardinálů častý jev. Ti se bez výjimky k tomuto pojetí vracejí opakovaně a evidentně na něj kladou nemalý důraz. Násilí je obecně, ale také v kontrastu s ideou křesťanské lásky, vnímáno jako jednání zavrženíhodné, a snad proto je tento koncept v polemikách prezentován s nebyvalou intenzitou. Podívejme se však, jaké konkrétní projevy společnosti latinského západu by mohly být promítnuty v Muhammadově využívání násilí, o kterém nás přesvědčují kardinálové.

Středověk nastavil válce jasná pravidla, definoval ji a odkázal ji elitním a privilegovaným vrstvám společnosti tvořícím stav válečích. Počet a rozmanitost lidí, kteří se mohli dopouštět násilí „legálně“ tak byl značně redukován.⁴⁸¹ Do takto vymezené společenské vrstvy rozhodně nelze zařadit „*kazisvěty a ty, jež strojí úklady, také zběhy a vrahy...*“⁴⁸² o kterých se zmiňuje Torquemada. Kardinál píše, že uvedení byli mobilizováni Muhammadem a pomáhali mu „*rozprostřít teror nad mnoha lidmi.*“⁴⁸³

Z Torquemadova psaní lze vyvodit, že uvedená sebranka měla tvořit Muhammadovo „vojsko,“ respektive že ji měl Prorok vydržovat za účelem násilné represe. Kardinál, halící Muhammadovy souputníky do pejorativního závoje, zde popisuje lid pohybující se na okraji

⁴⁸⁰ KLEINBERG, Aviad M. *Prophets in their own country: Living Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*. Chicago, 1992. ISBN 0-226-43971-2. s. 149.

⁴⁸¹ CONTAMINE, Philippe. *Válka ve středověku*. s. 282.

⁴⁸² „...*homines...pestiferos, et vivarum insidiatores, fugitivos quoque, et homicidas...*“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores*. s. 17

⁴⁸³ „...*terorem auxit super maltos...*“ in: TAMTĚŽ. s. 17

společnosti a tím pádem lid nízkého původu, kterému má středověká koncepce válečníka tendenci tento status válečníka odepírat.⁴⁸⁴

Oni kazisvětové, strůjci úkladů, zběhové i vrazi by se snad dali souhrnně označit jako *lumpové*. Lumpy popisuje coby společenskou „subkulturu“ Říma 16. století Peter Burke.⁴⁸⁵ Jako lumpové měli být vnímáni lidé, kteří jsou ze své podstaty v konfliktu se společností, kteří představují „převrácení přirozeného společenského řádu,“⁴⁸⁶ ba kteří představují d'áblovo dílo.⁴⁸⁷ Snad není příliš troufalé předpokládat, že stejným způsobem mohli vnímat marginální lid rovněž Římané nebo i latinci obecně také o století dříve, v době Torquemadova působení. Pak by bylo možno vzít v úvahu i tu variantu, že Torquemada hledá za Muhammadovými ozbrojenci právě bandu marginálních lidí, se kterými měl sám zkušenost a kterými patrně opovrhoval. Možná v nich dokonce viděl, tak jako Římané 16. století, d'áblovo dílo; takto by oni lumpové jen zapadli do dramaturgie *Principales Errores*.

8. 3. Výsada urozenosti

Aby mohla společnost zdárně fungovat, je podle středověkého pojetí nezbytné, aby jí prostupoval řád (ordo). Společnost, která se podřizuje řádu, která jej respektuje, tak totiž funguje dle Božího přání. V konkrétní podobě je pak celá společnost hierarchizována a celou ji prostupuje rozdělení na jasně vymezené společenské stavy. Přestože v 15. století je toto rozdělení působnosti jednotlivých společenských činitelů přeci jen již do jisté míry nahlodáno působením ekonomických aktivit měšťanstva - nezapadajícího to prvku do rámce řádu - idea „starého“ způsobu rozdělení moci a vlivu se stále pevně drží v lidské imaginaci. Ačkoli šlechtic, urozený pán, již v praxi často pozbyl takového vlivu, kterému se zpravidla těšil ještě o dvě staletí dříve, je v 15. století, ba i později, stále ještě vnímán jako dominantní činitel společnosti. Moc a vliv si lidé stále spojovali výhradně s urozenými.⁴⁸⁸

Shlédne-li pak zrak kardinála, přivyklý spatřovat v urozenosti právě mocenský vliv, na Muhammada, co mu přijde na mysl? Kardinál vidí, že Muhammadův mocenský vliv byl nesmírný. Jak to tedy bylo s jeho urozeností? Předpokládat, že kardinálové si takovou otázku kladli, se nabízí, a zdá se, že oporu pro tento předpoklad lze najít přinejmenším u Torquemady.

⁴⁸⁴ CONTAMINE, P. *Válka ve středověku*.

⁴⁸⁵ BURKE, Peter. *Žebráci, šarlatáni, papežové: Historická antropologie raně novověké Itálie; Eseje o vnímání a komunikaci*. Praha, 2007. ISBN: 978-80-7319-069-9. s. 102.

⁴⁸⁶ TAMTÉŽ. s. 102.

⁴⁸⁷ TAMTÉŽ. s. 102.

⁴⁸⁸ HUIZINGA, Johan. *Podzim středověku*. Jihlava, 1999. ISBN 80-86022-26-6 s. 89 – 91.

Torquemada v pasáži pojednávající o Muhamamadově životě popisuje, jak se Prorok „*stal z nuzáka a spodiny zámožným a věhlasným díky své veliké lstivosti*.“⁴⁸⁹ Onou lstivostí má kardinál na mysli sňatek s „*urozenou vdovou*“⁴⁹⁰ Chadídžou. Muhammad měl podle Torquemady usilovat o „*sňatek se vším, co k sňatku patří*“⁴⁹¹, a to proto, „*aby...mohl rovněž on vládnout*“⁴⁹² všemi prostředky, které dosud náležely výhradně jeho dle Torquemady bohaté a vlivné nevěstě. Kardinál ukazuje na Muhammada jako na prostého či přímo marginálního člověka, který se žádnému výsadnímu postavení netěšil. Tento stav měl změnit až právní akt svatby s urozenou osobou, který přinesl Muhammadovi spolu s kýženým postavením rovněž bohatství, vliv a moc. Prorok tedy měl podle španělského kardinála jednat se zjištěným záměrem dosáhnout urozenosti.

Na rozdíl od Torquemady, který své mínění vyjadřuje naprosto explicitně, nelze mít o tomto stanovisku jistotu u jeho dvou kolegů. Jediná stopa, která by u Kusánského a Piccolominiho mohla ukazovat na stanovisko odkazující na neurozenost Prorokova původu, je označení *pauper* (chudý). Vzhledem však k tomu, že oba kardinálové užívají označení *pauper* v rámci popisu Muhamamdova života před zvěstováním a vzhledem k tomu, že píší o *chudém* Muhammadovi bezprostředně předtím, než přijde na řadu popis důsledků zvěstování, mezi něž má patřit mimo jiné Prorokův vliv a moc, lze uvažovat o implicitním sdělení rozporu mezi chudobou a mocí. Chudoba a živoření v kontrastu s urozeností a mocí totiž není explicitně sdělena jen Torquemadou, jedná se rovněž o častý námět vrcholně středověkých polemik, které popisují aspekty Muhammdova života.⁴⁹³ Zřejmě tedy šlo o rozšířený stereotyp. Kromě modloslužby je navíc chudoba vlastně jedinou charakteristikou Muhammdova života před zvěstováním, o které Kusánský a Piccolomini informují. Sdělení, že byl Prorok před zvěstováním *chudý*, tedy zřejmě bylo kardinály považováno za důležité, ne-li za určující.

Honosnou okázalost, s jakou se běžně prezentovali urození a mocní současníci kardinálů, by nikdo nenazval nouzí či chudobou. Právě naopak. Vzhledem ke kardinály popsanému životu Muhammada je podstatné také to, že tyto elity byly zpravidla mocné a bohaté stále. Moc, vliv a bohatství, to vše bylo vnímáno jako součást urozenosti. Naopak na základě rozdělení společnosti na stavy, kde každému z mnoha stavů náleželo specifické místo ve společenské

⁴⁸⁹ „... *calliditate multa de ignobili, et egeno in Divitem et famosum proventus fuit.*“ in: TORQUEMADA, J. *Principales errores.* s. 12

⁴⁹⁰ „*nobilissima vidua*“ in: TAMTÉŽ. s. 12

⁴⁹¹ „... *iure coniugii, rebus omnibus...*“ in: TAMTÉŽ. s. 12

⁴⁹² „*ut... pariter dominatu potiretur*“ in: TAMTÉŽ. s. 12

⁴⁹³ DANIEL, N. *Islam.* s. 103.

hierarchii, nezapadal vliv a moc v případě prostého člověka do Božího řádu.⁴⁹⁴ Nebylo způsobné, aby neurozený muž z nuzných poměrů stanul v čele národa.

Muhammad, budeme-li věřit islámské tradici, pocházel z kmene Kurajšovců. Tradice představuje tento rod jako vlivné mocenské těleso tyjící z dálkového obchodu. Je pravdou, že podle tradice se jeden z rodů v rámci tohoto kmene, totiž rod Hášimovců, nacházel v ekonomickém úpadku. Těžko však lze jeho členy, mezi nimiž byl i Prorok, považovat za prosté lidi, stále se jednalo o obchodníky.

Kardinálům vedlo pero při popisu Muhammadova života vědomí, že popisují bytostně špatnou a hříšnou osobnost, to je zřejmé. Je ale rovněž na místě hledat za jejich poukazem na Muhammadovu neurozenost (explicitně vyjádřenu jen u Torquemady) a chudobu sám text Koránu. Ačkoli je na údaje o Muhammadově životě až překvapivě skoupý, klade Korán na Prorokovo pohnuté dospívání důraz. A právě v těchto koránských pasážích nalézali inspiraci pro své odsouzení Muhammada k neurozenosti mnozí vrcholně středověcí polemikové.⁴⁹⁵

Zdá se tedy, že chudoba Prorokova mládí asociovala nejen středověkým polemikům obecně, ale také kardinálům, že Muhammad byl ruku v ruce s chudobou neurozeného původu. Na základě takového postulátu nemohl nuzný a neurozený muž dosáhnout mocenské pozice v souladu s přirozeným společenským řádem, z čehož vyplývá, že nejednal dle Božího přání a řádu. Zrovna jako mnoho jiných aspektů spojovaných s jeho osobností byl zřejmě i příběh úspěchu Muhammadova života kardinálům důkazem o jeho hříšnosti.

⁴⁹⁴ O dělení středověké společnosti na stavy a o středověkém vnímání hierarchizace společností in: HUIZINGA, J. *Podzim středověku*. s. 90 – 91.

⁴⁹⁵ DANIEL, N. *Islam*. s. 111 – 112.

9. Závěr

Tři polemická díla, na kterých se tato práce zakládá, představují v rámci všech pozdně středověkých reakcí na Muhamamda v západní Evropě relativně úzce vymezený vzorek. Pokud mám na základě polemik kardinálů generalizovat, je to možné pouze v rámci vysokých církevních představitelů, pouze v rámci polemických spisů a pouze v rámci období přelomu 50. a 60. let 15. století. Bylo by naivní domnívat se, že jde o Muhammada katolické společnosti 15. století. Do jisté míry je do polemik kardinálů zřejmě promítnut Muhamamd tak, jak jej vnímala elita katolické církve.

Při porovnání všech tří polemik vykazují všechna tři pojetí Muhammada zřejmé vzájemné homogenizující prvky. Každý z kardinálů pojímá Muhammada na základě soustavy stereotypních námětů, které jsou zahrnuty v jednotlivých konceptech a které tyto koncepty tvoří. Muhammad se tímto způsobem, touto konceptualizací, patrně stává kardinálům uchopitelným. Díky konceptualizaci si jsou kardinálové schopni fenomén Muhammada zasadit do určitého rámce, ve kterém takto konceptualizovaný Muhamamd dává kardinálům smysl. Na základě této konceptualizace je v každém ze tří pojetí Muhamamda kladen důraz na to, že si nárokuje být Božím prostředníkem, že je však podvodník, heretik, tělesný žádostivec a násilník.

Každé z kardinálských pojetí Muhammada je však do určité míry originální. Ukazuje se totiž, že kardinálové prostředkují skrze Muhammada každý své vlastní sdělení. Přestože se v období od 12. do půle 15. století v západní Evropě pojetí Muhammada příliš neměnilo, kardinálové si dokáží vybrat z děl středověkých autorů zrovna to, co je jim pro jejich sdělení vhod, a tyto prostředkované informace často sami modifikují. Z kořenů koncepty sešněrovaného a homogenního základu, z jediného Muhammada, tak vyrůstají tři do jisté míry osobitá, originálně pojatá Muhammadová.

Kardinálové jsou součástí katolické společnosti, a s ohledem na jejich elitní církevní posty jsou také vrcholnými reprezentanty katolické společnosti. V důsledku toho také promítají do svého pojetí Muhammada některé ideály katolické společnosti, respektive představují Proroka jako pravý opak těchto ideálů. Dalo by se říci, že nastavují zrcadlo zkaženosti, kterou shledávají ve vlastní společnosti, a v některých aspektech toho, co se zrcadlí, spatřují Muhammada.

Je zřejmé, že Muhammad je v polemikách kardinálů do značné míry konstruován. Jedná se v případě pojetí Muhamamada u kardinálů o projev Orientalismu, jak jej popisuje Edward

Said? Podle Saida je Orientalismus „*jistý druh diskursu*,“⁴⁹⁶ založený na vlastních institucích, slovníku, vědě, představách, doktrínách a na koloniální byrokracii a stycích.⁴⁹⁷ Vzhledem k tomu, že Said popisuje Orientalismus především na základě pramenů 19. a 20. století, není o koloniální byrokracii a stycích v případě kardinálů třeba uvažovat. Je naopak zřejmé, že kardinálové pojímali Muhammada na základě doktríny, specifického slovníku a patrně rovněž na základě specifických představ. Přestože tedy nemůže být u kardinálů řeč o Orientalismu, jak jej chápe Said, jejich pojetí Muhammada přeci vykazuje některé průvodní jevy tohoto diskursu. Kloním se proto v návaznosti na Tolana a Akbari k tomu, že kardinály pojatý Muhammad představuje projev onoho „předmoderního“ či „dospívajícího“ Orientalismu, Orientalismu, který sice shlíží na muslima coby orientálce z kulturní a morální výše, který však nemá reálné možnosti, aby muslimské rivaly potlačil jinak než na papíře.

⁴⁹⁶ SAID, Edward W. *Orientalismus*. s. 12

⁴⁹⁷ TAMTÉŽ. s. 12

10. Resumé

On one hand, representation of Muhamed in polemic works is quite unified. Based on koceptualization, Muhammad gets here strong roots of uniformity. Cardinals apparently assotiates Muhammad only on the base of conceptualization, which generates the frame of prophet's perception. On the other hand, each cardinal modifies some aspects of Muhammad his own way. The reason for those uniqe modifications is mostly the idea of access to islam. One of cardinals wants peaceful conversion of muslims, the rest of cardinal's trinity looking forward to crusade. Therefore we can see in polemic works one homogeneous Muhammad and also three Muhammads, where each of them is original.

11. Seznam literatury

Primární literatura

Biblia sacra [cit. 2014-11-27]. URL:<<http://www.thelatinlibrary.com/bible.html>>.

Bibli svatá aneb všechna svatá písma Starého i Nového zákona: podle posledního vydání kralického z roku 1613

CUSA, Nicolaus de. *Cribratio Alkorani*. Ed. HAGEMAN, Ludovicus. Hamburg, 1986. ISBN 3-7873-0641

IBN ISHÁK. *Muhamed: život Alláhova Proroka*. Praha, 2009. ISBN: 978-80-7335-184-7

Korán. Z arabského originálu přeložil Ivan Hrbek, Praha. 1991. ISBN 80-207-0444-2

Lex Saracenorum, quam alchoran vocant, id est, Collectionem praeceptorum in: BIBLIANDER, Theodorus. Machumetis saracenorum principis, eiusque, succursorum vitae, ac doctrina, ipseque Alcoran

MONTE DI CROCE DA, Riccoldo: *Contra legem sarracenorum*. Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, [cit. 2014-11-27]. URL:< <http://www.e-theca.net/emiliopanella/riccoldo2/cls001.htm> > .

PICCOLOMINI, Aeneas S. *Epistola ad Mahomatem II (Epistle to Mohammed II)*. ed. BACA, Albert B. New York, Bern , Frankfurt am Main, Paris, 1990. ISBN 0-2804-1123-X

PIUS II. PAPA. *Epistola ad Mahumetem: Einleitung, kritische Edition, Übersetzung*. ed. Reinhold F. Glei und Markus Köhler. Trier, 2001. ISBN 3-88476-444-6

TORQUEMADA, Juan de. *Ioannis de Turrecrem. cardinalis s. sexti contra Principales errores perfidi Machometi*

VENERABILIS, Petrus. *Contra sectam Saracenorum*. ed. GLEI, Reinhold von. Altenberge, 1985

VENERABILIS, Petrus. *Summa totius haeresis Saracenorum*. ed. GLEI, Reinhold von. Altenberge, 1985

VILLON, Francois. *Šibeničnik*. Praha, 1987.

Sekundární literatura

- AKBARI, Suzanne C. *Idols in the East: European Representations of Islam and the Orient, 1100-1450*, NY/London, 2012. ISBN: 978-0801477812
- ALTMAN, Charles F. *Two types of opposition and the structure of the latin saint's lives*. In: *Medievalia et Humanistica*. Cambridge, London, New York, Melbourne, 1975
- ANZENBACHER, Arno. *Úvod do etiky*. Praha, 1994. ISBN 80-7113-111-3
- BISAHA, Nancy. *Creating East and West: Renaissance humanists and the Otoman Turks*. Philadelphia, 2006. ISBN 0-8122-1976-7
- BURKE, Peter. *Žebráci, šarlatáni, papežové: Historická antropologie raně novověké Itálie; Eseje o vnímání a komunikaci*. Praha, 2007. ISBN: 978-80-7319-069-9
- BURMAN, Thomas. E. *Reading the Qur'ān in Latin Christendom, 1140-1560*. Philadelphia, 2009. ISBN 978-0-8-122-4018-9
- BURTON, Graeme – JIRÁK, Jan. *Úvod do studia médií*. Brno, 2001. ISBN: 80-85947-67-6
- CARDINI, Franco. *Evropa a Islám*. Praha, 2004. ISBN 80-7106-640-0
- CERMANOVÁ, Pavlína. *Čechy na konci věků: Apokalyptické myšlení a vize husitské doby*. Praha, 2013. ISBN 978-80-257-1003-6
- CONTAMINE, Philippe. *Válka ve středověku*. Praha, 2004. ISBN 80-7203-615-7
- COOK, Michael. *Muhammad*. Praha, 1999. ISBN 80-207-0498-1
- CRONE, Patricia – COOK, Michael. *Hagarism: the making of the Islamic world*. Cambridge, 1977. ISBN 0 521 21133 6
- DANIEL, Norman. *Islam and the West: The Making of an Image*. Oxford, 2009. ISBN 978-1-85168-656-8
- DENZLER, Georg. *Zakázaná slast: Dva tisíce let křesťanské sexuální morálky*. Brno, 1999 ISBN 80-85959-48-8
- FLOSS, Pavel – PATOČKA, Jan. *Mikuláš Kusánský: Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*. Praha, 2001. ISBN 80-7201-472-4
- FROHLICH, Roland. *Dva tisíce let dějin církve*. Praha, 2008. ISBN 978-80-7021-964-5
- GOFF, Jacques le. *Encyklopedie středověku*. Praha, 2002. ISBN 80-7021-545-3
- HOUSLEY, Norman. *The Later Crusades, 1274-1580: From Lyons to Alcazar*. Oxford, 2006. ISBN 978-0198221364
- HRBEK, Ivan – PETRÁČEK, Karel. *Muhammad*. Praha, 1967

- HUIZINGA, Johan. *Podzim středověku*. Jihlava, 1999. ISBN 80-86022-26-6
- IZBICKI, Thomas M. *Nicholas of Cusa: In Search of God and Wisdom : Essays in Honor of Morimichi Watanabe by the American Cusanus Society*. New York, 1991. ISBN-13: 978-9004093621
- IZBICKI, Thomas M. *Protektor of the Faith: Cardinal Johannes de Turreceremata and the Defense of the Institutional Church*. The Library of Iberian resources online, [cit. 2014-27-11]. URL:< <http://libro.uca.edu/pof/pof.htm> > .
- KLEINBERG, Aviad M. *Prophts in their own country: Libiny Saints and the Making of Sainthood in the Later Middle Ages*. Chicago, 1992. ISBN 0-226-43971-2
- KROPÁČEK, Luboš. *Duchovní cesty islámu*. Praha, 2011. ISBN 978-80-7021-925-6
- KÜNG, Hans – ESS, Josef van. *Křesťanství a islám: na cestě k dialogu*. Praha, 1998. ISBN 80-7021-262-4
- LAMBERT, Malcolm. *Středověká hereze*. Praha, 2007. ISBN 80-7203-291-7
- LIBERA, Alain de. *Středověká filosofie. Byzantská, islámská, židovská a latinská filosofie*. Praha, 2001. ISBN 8072980262
- MOLLER, Sabine, - TSCHUGALL, Karoline – WELZER, Hafale. „*Můj děda nebyl nácek*“: *Nacismus a holocaust v rodinné paměti*. Praha, 2010. ISBN 978-80-257-0228
- NOLA, Alfonso M. *Ďábel a podoby zla*. Praha, 1997. ISBN 80-7207-114-9
- PIEPER, Josef. *Tomáš Akvinský*. Praha, 1999. ISBN 80-7021-224-1
- PIEPER, Josef. *Scholastika*. Praha, 1993. ISBN 80-7021-131-8
- SAID, Edward W. *Orientalismus: Západní koncepce Orientu*. Praha, 2008. ISBN: 978-80-7185-921-5
- SEDLÁČKOVÁ, Lucie. *Islám v médiích: Mediální reprezentace sporu o karikaturu islámského proroka Mohameda v Mladé frontě DNES*. Praha, 2010. ISBN 978-80-86807-6-2
- SOUTHERN, R. W. *Western Views of Islam in The Middle Ages*. Massachusetts, 1962
- TYREMAN, Christopher. *Svaté války: Dějin křížových výprav*. Praha, 2012. ISBN: 978-80-7422-091-3
- VALTROVÁ, Jana. *Středověká setkání s „jinými“: Modloslužebníci, židé, saraceni a heretici v misionářských zprávách o Asii*. Praha, 2011. ISBN 978-80-257-0399-1
- TOLAN, John. *Sons of Ishmael: Muslims through European eyes in the Middle Ages*. Gainesville, 2008. ISBN 978-0-8130-3222-1

TOLAN, John. *Saracens: Islam in the medieval European imagination*. New York, 2002. ISBN 0-231-12333-7

VAUCHEZ, André: *Sainthood in the Later Middle Ages*. Cambridge, 2005. ISBN 978-0521619813

ZÁSTĚROVÁ, Bohumila. *Dějiny Byzance*. Praha, 1994. ISBN 80-200-0454-8

ZBÍRAL, David. *Největší hereze: Dualismus, učenecká vyprávění o katarství a budování křesťanské Evropy*. Praha, 2007. ISBN: 978-80-7203-914-2