

Nedocenená oběť? Propojené historie středověkých františkánských mučednictví v Asii

JANA VALTROVÁ

ÚSTAV RELIGIONISTIKY, FILOSOFICKÁ FAKULTA, MASARYKOVA UNIVERZITA

Abstract: The paper discusses medieval Latin missionary accounts regarding the martyrdom of Franciscan friars in the Indian town of Thana in 1321. It focuses on its reflection within the Latin letters by Franciscans in Mongol China with particular regard to the local cultural context. Following up on the research of Isabelle Heullant-Donat and Christopher MacEvitt, the paper links the attitudes towards martyrdom with the local perspectives on poverty and the local religious policies regarding Christian-Muslim relations. The paper suggests that the Franciscan mission in China in the first half of the 14th century did not appreciate martyrdom as a valuable strategy for their mission. The paper aims to contribute to the entangled histories of the medieval Franciscan missions in Asia.

Keywords: Franciscans, Middle Ages, martyrdom, Christian mission to Asia, Christian-Muslim encounter, Mongol empire, entangled history

Geografický rozmach působení františkánského řádu ve 13. a 14. století je provázen řadou příběhů o mučednické smrti, kterou někteří františkáni podstoupili v různých částech světa od Maroka až po Indii (Heullant-Donat 2012a, 306). Tato pojednání obsažená v kronikách, dopisech bratří i zprávách o misiích odrážejí jev, který je pokládán za univerzální součást františkánské identity ve středověku. Mohlo by se zdát, že motiv mučednické smrti k misiím v oblastech pod jinou než křesťanskou správou nutně patří, neboť představuje doklad františkánské oddanosti i odvahy. Příběhy mučednictví pak mají sloužit jako vzor pro věřící nacházející se v obtížných podmínkách. Moderní bádání také upozorňuje na souvislost mezi dobovým důrazem na mučednictví a dvěma významnými výzvami, s nimiž se františkánský řád musel vypořádat – rostoucím vlivem islámu na rozsáhlých územích a vnitřními konflikty uvnitř řádu (Heullant-Donat 2012b). Mučednictví františkánů je pak vykládáno ve vztahu k těmto dvěma procesům jako univerzální reakce na tyto problémy.

Můžeme však mučednictví pokládat za všeobecně přijímanou strategii napříč středověkými františkánskými prameny pocházejícími z různých oblastí? Některé dobové františkánské prameny, domnívám se, naznačují, že nikoli. Srovnáním výpovědí různých latinských pramenů poukáží na to, že v kontextu františkánské misie v mongolské Číně patrně nebylo mučednictví nijak zvláště připomínáno a ani vítáno. Jaké souvislosti tento náhled na mučednictví měl, se pokusím objasnit v následujícím příspěvku. Na rovině teoretické je tento text příspěvkem k aktuální diskusi v oblasti globální historie a tzv. „propojené historie“ (Bauck and Maier 2015), která zdůrazňuje provázanost dějů napříč odlišnými kulturními kontexty, které danou historickou situací ovlivňovaly.

Příběhy mučedníků v kontextu dobové církve

Idea mučednictví je v dějinách františkánského řádu spojována již se samotným zakladatelem Františkem

Článek vznikl s podporou grantu děkana FF MU v rámci projektu „Fenomén mučednictví mezi středověkými křesťanskými misionáři v Asii“, no. MUNI/21/VAL/2016.

z Assisi (1181/2 – 1226). Podle Tomáše z Celana, jednoho z prvních Františkových životopisců, František z Assisi sám planul touhou po mučednictví, když v roce 1219 překročil bojovou linii mezi křižáckým vojskem a vojskem sultána al-Kámila u egyptské Damietty a vydal se kázat do tábora muslimů (Tolan 2009, 54). Jak ukázal John Tolan, okolnosti setkání Františka se sultánem al-Kámilem při této příležitosti se v různých pramenech jeví velmi odlišně (Tolan 2009), přesto však nelze popřít, že myšlenka sebeobětování pro víru hrála pro Františka z Assisi a jeho první následovníky významnou roli. Podle Isabelle Heullant-Donat je nepřímý odkaz k mučednictví obsažen již v první, papežem nepotvrzené verzi řádových pravidel *Regula non bullata* z roku 1221. V šestnácté kapitole těchto pravidel nacházíme doporučení o dvou možných způsobech, jakými se mohou bratři v zemi jinověrců pohybovat:

„O těch, kteří půjdou mezi nevěřící

Pán praví: »Hle, já vás posílám jako ovce mezi vlky; buďte tedy obezřelí jako hadi a bezelstní jako holubice« (Mt 10,16). Budou-li proto někteří bratři chtít jít mezi nevěřící, ať jdou s dovolením svého ministra a služebníka. [...]

Bratři, kteří půjdou mezi nevěřící, mohou mezi nimi duchovně působit dvojím způsobem. Jeden způsob spočívá v tom, že nebudou začínat hádky nebo spory, ale »kvůli Pánovi se podřídí každému lidskému zřízení« (1Pt 2,13) a vyznají, že jsou křesťané. Druhý způsob je, že – pokud to poznají jako Boží vůli – budou hlásat Boží slovo: že mají uvěřit ve všemohoucího Boha, Otce, Syna a Duchu svatého, Stvořitele všech věcí, Syna Vykupitele a Spasitele, že se mají dát pokřtít a stát křesťany, poněvadž »nenarodí-li se kdo z vody a z Duchu svatého, nemůže vejít do království Božího« (J 3,5). To a co ještě se bude líbit Pánu, mohou jim a ostatním zvěstovat, neboť Pán praví v evangeliu: »Každý, kdokoli se ke mně přizná před lidmi, k tomu se i já přiznám před svým nebeským Otcem« (Mt 10,32). »Kdo se však stydí za mne a za má slova, za toho se bude stydět Syn člověka, až přijde ve slávě své i Otcově a svatých andělů« (Lk 9,26). A všichni bratři ať mají všude na paměti, že sami sebe vydali Pánu Ježíši Kristu a jemu přenechali své tělo; proto musí z lásky k němu toto tělo vystavit viditelným i neviditelným nepřítelům, neboť Pán praví: »Kdo přijde o život pro mne, zachrání jej pro život věčný« (Lk 9,24). »Blahoslavení pronásledovaní pro spravedlnost, neboť

jejich je království nebeské« (Mt 5,10). »Jestliže pronásledovali mne, i vás budou pronásledovat« (J 15,20). »Když vás budou pronásledovat v jednom městě, prchněte do jiného« (Mt 10,23). »Blahoslavení jste, když vás lidé budou nenávidět, tupit a pronásledovat, když vás vyloučí, pohaní, vymažou vaše jméno jako proklaté (Lk 6,22–23) a budou lživě mluvit proti vám všechno zlé kvůli mně; radujte se v ten den a jásejte, protože máte hojnou odměnu v nebi« (Mt 5,11–12). »Vám, svým přátelům, však říkám: Nenechte se od nich zastrašit! Nebojte se těch, kdo zabíjejí tělo, ale nad to vám už víc udělat nemohou« (Lk 12,4; Mt 24,6). »Hleďte, abyste se nelekali« (Mt 24,6). Neboť »když vytrváte, získáte své životy« (Lk 21,19). »Kdo vytrvá až do konce, bude spasen« (Mt 10,22).“ (Františkánské prameny I, 17–18)

Přestože zde není explicitně uvedeno mučednictví jako vyústění těchto strategií, druhý způsob působení mezi nevěřícími jej nepochybně zahrnuje. Jak upozornila Heullant-Donat, potvrzená řádová pravidla (*Regula Bullata*) z roku 1223 již tuto pasáž neobsahují, pouze konstatují, že misionáři se mají na cesty vydávat výhradně s povolením představeného, který má misi pověřovat pouze schopné řeholníky (Heullant-Donat 2012b, 433–434). Rozsáhlá pasáž, která připomíná možné pronásledování bratří a ubezpečuje, že „kdo vytrvá až do konce, bude spasen“, byla vypuštěna. Isabelle Heullant-Donat se domnívá, že ke změně v této části řádových pravidel přispěl případ mučednictví „protofrantiškánů“ (tedy následovníků Františka ještě před schválením řádových pravidel), k němuž došlo na začátku roku 1220 v Maroku (Heullant-Donat 2012b, 435).¹ Nová verze pravidel se tak vyhnula podněcování misionářů k příliš konfrontačnímu vystupování a také brala ohled na místní křesťanské obyvatelstvo, které nezdědka muselo čelit nepřijemným důsledkům rozjitřených mezináboženských vztahů, pokud k výrazně konfrontačnímu veřejnému vystoupení misionářů došlo.² Již v samotných počátcích františkánského řádu tak v náhledu na mučednictví můžeme spatřovat jisté napětí mezi touhou po následování Krista prostřednictvím sebeobětování a touhou po vybudování vzkvétajících křesťanských společenství v různých částech světa. Zatímco první cesta nezná kompromisů, druhá je přímo vyžaduje, neboť odlišné přírodní, kulturní a společenské podmínky stavěly misionáře před nejedno dilema.

Christopher MacEvitt, který se věnoval případům mučednictví především v oblasti Středomoří, upozor-

1 O kultu těchto mučedníků viz James D. Ryan 2004, 11.

2 Některé prameny vztahující se k případům mučednictví zmiňují ničení kostelů a pronásledování křesťanů v reakci na konfrontační vystoupení františkánů-mučedníků. Srov. např. případ z Arzeny roku 1314 (*Chronica XXIV generalium*, 412–416).

ňuje na skutečnost, že ve 13. století dominovala františkánským pramenům spíše opakovaně vyjadřovaná „touha po mučednictví“, která však není provázána podrobnými prameny, které by dokládaly její naplňování (MacEvitt 2013, 229). Prameny ze 13. století se konkrétním případům mučednictví zkrátka příliš nevěnují. Narativ umučení bratří v Maroku roku 1220 byl rozpracován až v následujícím století a prameny pocházející z doby nedlouho po této události jsou na detaily této události poměrně skoupé. Také zprávy o františkánských misiích v Asii ze 13. století potvrzují MacEvittovy závěry. Přestože zprávy prvních františkánů, kteří se vydávali do oblasti Mongolské říše ve třicátých, čtyřicátých a padesátých letech 13. století, odrážejí obavy některých bratří o život, úvahy o tom, že by snad jejich cesty mohly vyústit v mučednickou smrt zde takřka nenajdeme (Dörrie 1956, 154; *Sinica Franciscana I*, 27–28), na rozdíl od zpráv o několik desítek let mladších.

Realizaci explicitně formulované touhy po mučednictví v polovině 13. století jistě také bránila skutečnost, že v počátcích navazování kontaktů mezi Evropou a Mongoly františkáni i dominikáni odcházeli do Asie jako poslové, s cílem zajistit diplomatickou výměnu mezi západními mocnostmi a mongolskými vládci. Za takových okolností by byla jejich smrt nevídanou komplikací či přímo selháním.³ Dalším zásadním aspektem je pak rozšíření a postavení islámu v mongolské říši, neboť z pramenů vyplývá, že mučednictví misionářů je záležitostí téměř výhradně spojenou s konfrontací s islámem.⁴ V jednotlivých ulusech mongolské říše přitom islám získával své postavení postupně až ve druhé polovině 13. století, od dobytí Bagdádu roku 1258 do konce 13. století, kdy již byly mnohé části Ilchanátu a Zlaté hordy obráceny na islám (Jackson 2017).⁵ Naproti tomu na území pod přímou správou velkého chána, tedy části dnešní Číny a Mongolska, islám výsadní postavení nezískal, přestože zde žila řada muslimů. V tomto kontextu také náhled františkánů v Číně zasluhuje pozornost, neboť ukazuje, jak se odlišné náboženské klima v jednotlivých částech mongolské říše podílelo na transformaci náhledu na jinak široce rozšířený fenomén, jakým bylo mučednictví.

Podle MacEvitta vzrůstající pozornost věnovaná mučednictví v rámci františkánského řádu, která se projevila rostoucím počtem podrobnějších pramenů, jež se tomuto tématu věnují, souvisí také s debatou o chudobě církve, která v řádu vyvrcholila na konci 13. století a následně byla oficiálně rozřešena papežem ve 20. letech 14. století. Kontroverze ohledně chudoby církve probíhala v řádu po desetiletí⁶ a vyvrcholila za papeže Jan XXII. Ten v této otázce vydal dvě buly: *Ad conditionem canonem* (1322) a *Cum inter nonnullos* (1323), v nichž ideál chudoby církve odmítl a označil jeho vyznavače za heretiky (MacEvitt 2013, 230). Zastánci chudoby, označovaní jako spirituálové, byli přitom pronásledováni církví již dříve (Burr 2001). Christopher MacEvitt se domnívá, že příklon některých františkánů k mučednictví s těmito spory úzce souvisí a je odrazem odklonu od světa, který ideál chudoby postavil do ilegality. Podle něj se mučednická smrt stala cestou zejména pro ty františkány, kteří odmítali nadále žít ve světě, jež jim zapovídal následovat svůj ideál chudoby (MacEvitt 2013, 230). Podle MacEvitta příběhy o mučednictví současně pomáhaly ve 14. století františkánům překonat spory uvnitř řádu: „Mučedníci formulovali vizi františkánské spirituality, která tyto rozdíly překračovala“ (MacEvitt 2011, 5). Jak se pokusím ukázat dále, tato vize ovšem nemusela sloužit ve všech částech světa stejně a souvisela jak s lokálním vztahem františkánů k islámu v kontextu místní náboženské politiky, tak také s ideálem chudoby a jeho recepcí v místních podmínkách.

Mučednictví bratří v indické Tháně

Předmětem našeho zájmu je událost mučednictví čtyř františkánů, které se mělo odehrát v indickém přístavním městě Thána na jaře roku 1321. To je zachyceno v několika různých pramenech, pocházejících jak z oblasti Indie a Persie, vyjadřují se k němu však také františkáni v Číně. Mezi nejstarší zprávy patří dopis dominikána Jordana Katalánského († okolo 1336?), který byl takřka svědkem této události (Gadrat 2005, 309–311). Stručně o ní referuje v dopise datovaném na 12. října 1321. Cílem putující skupiny františkánů byla misie v Číně, již měli personálně posílit. Během zastávky v in-

3 Příkladem nepřilíh vydařené diplomatické mise je působení dominikána Ascelina z Cremony, který byl pro své nevhodné chování u mongolského dvora odsouzen k trestu smrti. Nakonec byl trestu ušetřen (Simon de Saint-Quentin, 1965: 94–102).

4 V ruských pramenech naproti tomu je zřejmý odlišný diskurs, který staví mongolské pohanství přímo proti ruskému pravoslaví. V tomto duchu je smrt několika ruských knížat, potrestaných za neposlušnost Mongoly, interpretována jako mučednická. Srov. např. *The Chronicle of Novgorod 1016–1471*, 88–92.

5 K otázce islamizace Mongolů blíže srov. také DeWeese 1994. Detailní průřez problematikou nabízí speciální číslo online časopisu *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée (La Horde d'Or et l'islamisation des steppes eurasiatiques)* 143/2018. <https://journals.openedition.org/remmm/10234> [10. 12. 2021].

6 Blíže k problematice David Burr 2001.

dické Tháně však došlo k nečekané události. Zatímco autor dopisu, dominikán Jordanus, se věnoval misii mezi místními obyvateli v oblasti Bharúče, jeho čtyři františkánští druhové, Tomáš z Tolentina, Jakub z Padovy, Petr ze Sieny a Demetrius z Tiflisu byli umučeni v Tháně (Gadrat 2005, 309–311). Teprve pozdější zprávy líčí události podrobněji, především pak zpráva jiného františkána Odorika z Pordenone (asi 1280/85–1331), který do Thány připlul patrně v roce 1322 (Liščák 2013, 15–22).

Odorikovo líčení okolností umučení bylo zaznamenáno až v roce 1330 po jeho návratu do Evropy, je však mnohem detailnější než dopis Jordanův (*Sinica Franciscana* I, 424–439). Podle Odorika se bratři ubytovali v Tháně v domě jednoho místního „nestoriánského“ křesťana.⁷ V době jejich pobytu došlo k hádce a potyčce mezi hostitelem a jeho ženou, která si stěžovala na svého muže u místního muslimského soudce (*qádího*). Soudce tehdy povolal františkány k soudu jako svědky domácí rozepře a využil této příležitosti k rozpravě o otázkách víry a jejich názoru na Muhammada. Mezi misionáři bylo již od začátku 13. století známo, jaká témata jsou v diskusi s muslimy obzvláště citlivá a k jakému výsledku směřují (Tolan 2002, 221). Otázka „co soudíš o Mohamedovi?“, kterou měl *qádí* vyslovit, tak představuje nepochybně výzvu k přímé konfrontaci. Jelikož Jakub z Padovy označil Muhammada za „falešného proroka“, vynesl nad sebou i svými druhy rozsudek. Následující diskuse, v níž Jakub poukázal na „zhoubnost“ Muhammadova učení, jen podnítila rozčilení přítomných muslimů. Po nezdařilém pokusu o upálení Jakuba z Padovy byli nakonec postupně všichni čtyři františkáni různými způsoby umučeni (*Sinica Franciscana* I, 424–433).

Odorik ve své zprávě uvádí, že v Tháně vyzvednul ostatky bratří a přenesl je do čínského města Zaitún, kde mají františkáni dvě sídla (*Sinica Franciscana* I, 460). Odorikova zpráva pojednává nejen podrobně o průběhu mučednictví, ale také o zázračných účincích těchto ostatků, které jej měly ochránit před požárem, pomohly utišit rozbouřené moře při následné plavbě do Číny a zázračně unikly prohledávání lodi. V Odorikově zprávě o cestě po Asii zabírá příběh o umučení bratří v Tháně podstatnou část. O významu tohoto příběhu v kontextu italského františkánství svědčí také skutečnost, že byl ztvárněn na freskách z 15. století v kostele v italském Udine (Liščák 2013). V dobovém františkán-

ském kontextu v Evropě tedy šlo nepochybně o událost hojně připomínanou.

Misie a postoje k mučednictví na území velkého chána

Jak se však k této události stavěli františkáni v Číně? Misie v oblasti mongolské Číny dosáhly významného rozvoje na konci 13. století, zejména zásluhou františkána Jana z Montecorvina (1247–1328), který po několikaletých zkušenostech z misijního působení v Arménii, Persii a jižní Indii přicestoval roku 1294 do Chánbalyku (tj. dnešního Pekingu). V Číně pak působil až do své smrti patrně roku 1328 (de Rachewiltz 1971, 160–172). Montecorvino založil několik kostelů a s významnou podporou obchodníků ze západu, jakými byl Ital Petr Lucalongo či nejmenovaná bohatá Arménka, jakož i finanční podporou chána vybudoval několik kostelů a sídel pro františkány. V reakci na jeho dopisy z roku 1305, v nichž vyčíslil příliv konvertitů na šest tisíc a nastínil značný potenciál mezi místními obyvateli (*Sinica Franciscana* I, 345–355), jej papež roku 1307 jmenoval arcibiskupem a vyslal za ním skupinu podřízených biskupů. Z celkového počtu sedmi biskupů dorazili roku 1314 po dlouhé cestě vedoucí přes Indii do Číny pouze tři (Liščák 2015, 245). Ti působili na různých místech nejen v Chánbalyku, ale také ve zmíněném přístavním městě Zaitúnu. V roce 1322 se právě zde úřadu biskupa ujal Ondřej z Perugia (*Sinica Franciscana* I, 373–377).

Postavení františkánské misie v dobovém kontextu mongolské říše se jeví jako poměrně příznivé. Náboženská politika Mongolů se odvíjela od tradičních zákonů ustanovených Čingischánem, podle kterých byly povoleny různé náboženské tradice,⁸ u nichž se přitom implicitně předpokládalo, že se vztahují k nejvyššímu božstvu Mongolů (*tengri*). Jak ukazuje Atwood na příkladu Rasúlského hexaglotu, bohové jednotlivých tradic zde byli identifikováni s mongolským Tengrim skrze společný slovník – čínský termín pro nebe (*tien*), arabský *alláh*, ale i řecký termín *ho theos* byly v uvedeném slovníku překládány mongolským termínem *tengri* (Atwood 2004, 252). V pozadí této mongolské „politické teologie“, jak tento přístup označuje Atwood, stála snaha o stabilitu v nábožensky heterogenní říši a lojalitu postupně připojovaných kmenů, které se přikláněly k různým náboženstvím. Zvláštních výhod v podobě osvobození od daní a dalších služebných povinností se dostávalo profesionálům taoistickým, budd-

⁷ Indičtí křesťané podle místní tradice odvozují svůj původ od apoštola Tomáše. Označení „nestoriáni“ pro ně používali evropští cestovatelé na základě domnělé souvislosti teologie této církve s učením Nestoria a na základě jejich podřízenosti metropolitům v Sýrii. O kontextech vzniku a použití tohoto termínu viz Sebastian Brock 1996.

⁸ Omezení se mohla vztahovat na některé rituální činnosti, které byly v rozporu s tradičními mongolskými představami. V případě islámu je to především halál porážka zvířat, která byla opakovaně zakazována (Kollmar-Paulenz 2017).

histickým, křesťanským a muslimským (Atwood 2004, 237–256). Na rozdíl od oblastí Zlaté hordy a perského ílchanátu se v Číně tento postoj v průběhu 13. století výrazně nezměnil, a byť osobní přízeň chánů vůči jednotlivým tradicím kolísala, islám zde převahu nezískal. V daném náboženském a kulturním kontextu tak příběhy o mučednictví ztrácely svou naléhavost a vztah k žité každodennosti.

Ondřej z Perugie je autorem klíčového dopisu, který poodkrývá náhled místních františkánů na mučednictví. Tento dopis je datován do roku 1326, tedy pět let od umučení bratří v Tháně a přibližně tři roky od údajné translace ostatků bratří Odorikem z Pordenone z Indie do Zaitúnu. Ondřej v dopise rekapituluje činnost Jana z Montecorvina, popisuje nádheru katedrály, která zde byla vybudována, a také vlastní rezidenci, kterou nechal postavit na kraji města. O mučednictví v Tháně velmi stručně uvádí na samém konci dopisu:

„*De sanctibus fratribus: quatuor nostri fratres martizati fuerunt in Yndia a sarracenis, quorum unus bis in ignem copiosum iniectus illesus evasid. Et tamen ad tam stupendum miraculum nullus est a sua perfidia permutatus.*“ (Sinica Franciscana I, 376)

„*O svatých bratřích: čtyři z našich bratří byli umučeni saracény v Indii, jeden z nich byl vhozen dvakrát do velkého ohně a vyšel ven nezraněný. Avšak nikdo nebyl obrácen ze své nevíry tímto velkým zázrakem.*“ (preklad autorka)

Dopis dokládá, že františkáni v Číně o umučení bratří v Indii v době napsání dopisu, tedy roku 1326, věděli. Ondřej zaznamenal také ve stručnosti způsob umučení Jakuba z Padovy ve shodě s ostatními prameny, tudíž si můžeme být vcelku jisti, že nešlo o jiný případ mučednictví, který nemáme jinde zachycen. Velmi nezvyklá je však poslední věta, která hodnotí efekt mučednictví negativně: „nikdo nebyl obrácen ze své nevíry“. Takové sdělení je v porovnání s ostatními zprávami věnovanými mučednictví velmi neobvyklé. Některé zprávy zejména z oblasti perského ílchanátu a Zlaté hordy vylíčená mučednictví vyvažují novými konvertity (*Annalecta Francescana* IV, 557), jiné o efektu mučednictví na potenciální konvertity mlčí (Golubovich 1906, 429), nebo zmiňují pochybnosti, jež mučednická smrt zasela mezi jinověrce (Moule 1923, 104; *Chronica XXIV generalium*, 415). V žádné jiné zprávě, pokud je mi známo, však nenajdeme explicitní sdělení, že mučednická smrt bratří nepřinesla žádné nové věřící.

Domnívám se, že toto sdělení zde není náhodně, ale jde o zprávu bratřím v Evropě, kterým signalizuje, že mučednictví v Asii není právě účinnou misijní strategií.

Proč by měl autor dopisu takovou informaci podávat spolubratřím v Evropě předem? V této souvislosti je třeba zmínit řadu případů, které líčí mučednictví františkánů jako vyhledávanou „korunu života“, k níž někteří směřovali záměrně. Tento typ mučednictví popisuje františkánská *Kronika dvaceti čtyř generálů*, například když hovoří o umučení františkánů ve městě Arzenga v roce 1314 (*Chronica XXIV generalium*, 412–416). Tehdy se bratři „*zelo fidei et fervore martyrii incitati*“, tedy „planouce vírou a snahou o mučednictví“ odebrali v pátek kázat k mešitě. Jejich výroky na adresu Muhammada a jeho učení nenechaly místní muslimy chladnými, avšak místní *qádí* zpočátku tlumil hněv svých věřících. Františkány ostře pokáral a odeslal je s varováním pryč. Když svá kázání zopakovali následující pátek a připojili vyznání, kterým se vzdávají do rukou muslimů v očekávání mučednické smrti, opět byli odesláni pryč. *Qádí* ovšem byl nucen se vypořádat s pobouřenými muslimy, kteří nechtěli nechat tyto urážky bez trestu. Nakonec tedy tři františkáni, „planoucí vírou“, dosáhli svého cíle a byli umučeni. Jedná se o jeden z případů mučednictví, které je vylíčen jako vskutku „vytoužené“ a vyhledávané.⁹

Zda byli františkáni v Číně seznámeni s tímto či podobnými případy bratří „planoucích touhou po mučednictví“ již v prvních desetiletích 14. století, není zcela jisté. Povědomí o těchto možných tendencích některých františkánů by si mohl Jan z Montecorvina přinést již ze své předchozí zkušenosti z působení v Arménii, avšak přímý doklad pro to chybí. V pramenech nacházíme však několik náznaků, které, domnívám se, naznačují, že tyto tendence mezi františkány nebyly neznámé. Současně naznačují, že podobně „horliví“ bratři by v Číně nebyli příliš vítáni.

První z těchto náznaků nacházíme v dopise Jana z Montecorvina již z roku 1305. Montecorvino byl v letech předcházejících odchodu do Indie a Číny roku 1291 velmi činným poslem, který zprostředkoval komunikaci mezi papežskou kurií a představiteli východní církve v Arménii (Liščák 2015, 241–246). Dopis z roku 1305 dokládá jeho živý zájem o aktuální dění v římské kurii a ve františkánském řádu. V témže dopise najdeme pozoruhodnou pasáž. Montecorvino zde vyzývá bratry františkány, aby přicestovali do Číny, neboť „kdybych měl jen dva nebo tři další pomocníky, snad i sám chán by mohl být pokřtěn“. Vzápětí si však klade podmínku:

9 O tom, že někteří františkáni skutečně toužili po mučednické smrti, svědčí nejlépe dopis Pascala z Vittorie z roku 1338, v němž explicitně vyjadřuje svou touhu po mučednictví (*Sinica Franciscana* I, 506).

„*Rogo ut talem fratres veniant, si venire aliqui volunt, quod studeant se in exemplum dare et non suas fimbrias magnificare.*“ (*Sinica Franciscana* I, 349)

„*Prosím, ať přijdou takoví bratři, pokud nějakí chtějí přijít, kteří usilují o to, být příkladem, nikoli prodlužovat své třásně.*“ (preklad autorka)

Volá tedy po nových posilách, což je velmi častý topos misionářských listů. Podmínka, kterou zde klade, je však neobvyklá. Poslední část věty je narážkou na Mt 23,5, kde jsou popsáni ti, kteří „prodlužují své třásně“, tedy farizeové:

„[Farizeové] *svazují těžká břemena a nakládají je lidem na ramena, ale sami se jich nechtějí dotknout ani prstem. Všechny své skutky konají tak, aby je lidé viděli: rozšiřují si modlitební řemínky a prodlužují třásně, mají rádi přední místa na hostinách a přední sedadla v synagógách, líbí se jim, když je lidé na ulicích zdraví a říkají jim ‚Mistře‘.*“ (Mt 23,5)

Montecorvino tedy nevíta bratry, kteří usilují o to dávat na odiv svou víru, nevíta ty, kteří usilují o slávu, známost. Jak jinak by mohli františkáni na misiích ve vzdálených zemích dosáhnout slávy a známosti než právě mučednickou smrtí? Domnívám se, že Montecorvino zde prostřednictvím narážky na farizeje skrytě odkazuje na ty bratry, kteří se na misie vydávali přímo s touhou po mučednické smrti. Takový postoj je velmi logický v kontextu celkového stylu jeho misie. Současně je zřejmé, že nemohl tyto své preference explicitně vyjádřit.

Montecorvino v Číně usiloval o vybudování plně fungující a soběstačné církve. Snažil se přitom oslovit široké skupiny obyvatel různého etnického původu a soupeřil přitom s místními „nestoriány“. Úspěch jeho činnosti byl závislý na dobrých vztazích s mongolským chánem. Misionáři toužící po mučednické koruně by mohli místní komunitě způsobit potíže. Jak víme např. z jiných zpráv – o mučednících v Maroku 1220, v Arménii roku 1314, ale také z relace o mučednictví františkána Štěpána z Uher z roku 1334 v Saraji, v důsledku konfrontačních kázání misionářů-mučedníků se tamní křesťané s obavami schovávali před rozlíceným muslimským obyvatelstvem (srov. např. *Chronica XXIV generalium*, 515-524). Případy mučednictví tak byly spojeny s nestabilitou a potenciálním ohrožením stávající křesťanské komunity. Rozdmýchání mezináboženských konfliktů by mohlo vést k postihu celé misie ze strany chána, který by mohl nejen odepřít svou finanční podporu, ale také by mohl misii zcela uzavřít. Je pravděpodobné, že si to Jan z Montecorvina dobře uvědomoval.

Dalším neméně důležitým důvodem, proč by mučednictví nebylo v Číně vítáno, je samozřejmě celková

časová i fyzická náročnost cesty, která neznáma končila úmrtím misionáře v důsledku útrap ještě dříve, než dorazil do svého cíle. Když už by se tedy podařilo získat posily z Evropy, nebylo by pro Montecorvinovu misii nijak přínosné, pokud by zde usilovaly o mučednickou smrt. Ve světle těchto úvah lze nově nahlížet i zmínku v dopise Ondřeje z Perugie, který zdůraznil, že v říši velkého chána je možno volně a svobodně kázat (*Sinica Franciscana* I, 376). Jednak tímto sdělením ujistil bratry o bezpečném prostředí pro misii, současně tím mohl upozornit i ty, kteří usilují o mučednickou smrt, že ulus velkého chána není vhodným cílem jejich cest.

Domnívám se, že Montecorvinův dopis je tak snahou mezi řádky požádat o bratry, kteří budou více zaujati snahou evangelizovat než myšlenkami na mučednickou smrt. Dopis Ondřeje z Perugie pak navazuje na tento diskurs.

Dalším důležitým rysem, který v souvislosti s postojem k mučednictví zasluhuje pozornost, je vztah místních františkánů k chudobě. Jak bylo uvedeno výše, na přelomu 13. a 14. století františkánský řád rozdělila debata o chudobě církve, která vyvrcholila papežským rozhodnutím odmítnout přísné pojetí chudoby. Zastánci chudoby církve se tak dostali za její okraj a mohli být více přitahováni k mučednictví (MacEvitt 2013, 230). V této souvislosti si proto zvláštní pozornosti zaslouží vyjádření v dopisech františkánů z Číny, která se týkají majetku, bohatství či naopak chudoby. Příznačné je, že dopisy Jana z Montecorvina a jeho kolegy Ondřeje z Perugie zdůrazňují bohatství italských obchodníků a poukazují na materiální zázemí, které jim je ve spolupráci s chánovým dvorem poskytováno. Ondřej z Perugie v témže dopise, ve kterém velmi stručně zmiňuje smrt svých spolubratrů v Indii, věnuje poměrně dlouhou pasáž popisu rezidence, v níž se mohou případní příchozí usadit. Toto sídlo je určené až pro dvacet bratří a navíc poskytuje čtyři místnosti, z nichž kterákoli je vhodná pro biskupa. Zde Ondřej žije na útraty císaře (tj. chána), jejichž výše dosahuje podle odhadu janovských obchodníků až stovky zlatých florinů ročně. Velkou část této podpory utratil za tento dům, s nímž se prý žádný v provincii nemůže srovnávat co do pohodlí a nádhery (*Sinica Franciscana* I, 375–376).

Tato část dopisu svědčí o tom, že chudoba nebyla v kontextu této misie zvláštní hodnotou, spíše naopak. Přijetí majetku jako součásti církevního působení na zemi by pak v tomto pojetí korespondovalo s naznačovaným odklonem od myšlenek na mučednictví.

Poslední střípky do této kusé mozaiky, která se snaží rekonstruovat náhledy františkánů v mongolské Číně na mučednictví v první polovině 14. století, jsou zprávy, které by se vyjádřily k translaci ostatků mučedníků z Thány do Zaitúnu. Mohly by tím potvrdit, zda byli tito

mučedníci připomínání svými spolubratry. Na rozdíl od zprávy Odorika z Pordenone, Ondřej z Perugie, který byl biskupem Zaitúnu od roku domněle translace ostatků bratří (1322), o této události mlčí. Ani františkán Jan Marignola († 1358/59), který Zaitún navštívil na přelomu 30. a 40. let 14. století a seznámil se s výsledky misie Jana z Montecorvina, se o ostatcích umučených bratří nezmiňuje. Marignola přitom poukázal na mučednictví františkánů ve středoasijském Almalýku, které se odehrálo roku 1339, jen rok před jeho vlastní návštěvou (Malfatto 2013, 2). Se situací byl dobře obeznámen, je tedy pravděpodobné, že pokud by ostatky skutečně byly uloženy v zaitúnské katedrále, tuto informaci by neopomněl uvést. Žádné jiné zprávy, které by potvrzovaly Odorikovu zprávu o translaci ostatků mučedníků, k dispozici nemáme.

Závěr

Mučednictví je všeobecně mezi badateli považováno za univerzální jev středověkého františkánství, který spojoval řád a který tvořil zásadní součást františkánské identity (Heullant-Donat, MacEvitt). V tomto příspěvku jsem se pokusila ukázat, že mučednictví jako jedna z forem misionářského působení nemuselo být všemi františkány přelomu 13. a 14. století univerzálně přijímáno.

Mezi františkány v mongolské Číně sledujeme spíše rezervovaný postoj k mučednictví, který odráží odlišný vztah mezi křesťanstvím a islámem v lokálním kulturním a mocenském kontextu. Svůj podíl na tomto postoji mohly mít jednak praktické důvody, jakými byla potřeba personálního posílení misie a její orientace na hodnoty mongolských chánů, mezi něž zcela jistě nepatřila chudoba (srov. Allsen 2019). Za druhé je třeba vzít v úvahu postavení františkánů ve vztahu k islámu a vládnoucí vrstvě. Františkáni v ulusu velkého chána, na rozdíl od bratří, kteří se nacházeli na území postupně isla-

mizované Zlaté hordy či perského ílchanátu, se neocitli na území pod muslimskou vládou.¹⁰ Přitom naprostá většina františkánských mučednických narativů pojednává o mučednictví dosaženém právě z rukou muslimů a na územích muslimy ovládaných. Mučednictví v diskursu těchto pramenů se tak jeví jako určitý způsob, jakým se františkáni vyrovnávali s rostoucí mocí islámu, jíž nedokázali čelit jiným způsobem. Na území velkého chána, však vzájemné soupeření probíhalo za odlišných podmínek, pod bedlivým zrakem mongolských chánů, kteří se zde nepřiklonili ani k jedné z těchto dvou tradic, nýbrž obě regulovali dle svých potřeb.

Náboženská pluralita podporovaná velkými chány (byť bývala politicky účelová) vytvořila zcela odlišné prostředí pro kontakt křesťanství a islámu.¹¹ V tomto prostředí, v němž chánové udělovali svou přízeň různým tradicím, františkánské příběhy o sebeobětování pro víru nenacházejí své uplatnění, protože takto vyjaté situace zde v kontaktu mezi křesťanstvím a islámem zkrátka nenastávaly.

Z hlediska teoretického tento příklad proměn vztahu františkánů k mučednictví také ukazuje na jisté limity „globální“ historie františkánství, pokud není dostatečně navázána na lokální kontexty, nejlépe formou „propojené historie“ (*entangled histories*). Přestože františkánské prameny poukazují na „globální“¹² rozšíření fenoménu mučednictví, detailní analýza pramenů ukazuje, že vztah k tomuto fenoménu nebyl univerzální ve všech regionech tehdejšího známého světa. Ačkoliv v této konkrétní otázce dobových a místních postojů k danému konkrétnímu případu mučednictví nemáme k dispozici prameny z jiných než františkánských zdrojů, poznatky o místní kultuře, hodnotách místních obyvatel a jejich vztahu k „náboženství“ nám napovídají mnohé a umožňují nahlédnout kusé latinské zprávy v novém světle.

REFERENCIE

PRAMENY

Annalecta Francescana IV, 1906. Quaracchi.

Dörrie, Heinrich. 1956. „Drei Texte zur Geschichte der Ungarn und Mongolen.“ *Archiv für Kulturgeschichte* 6: 125–202.

Františkánské prameny I. 2001. Přeložil Ctirad Václav Pospíšil, Olomouc.

Gadrat, Christine. 2005. *Une image de l'Orient au XIV^e siècle: les Mirabilia descripta de Jordan Catala de Sévérac*. Paris: École des chartes.

10 Blíže o vztahu Mongolů k islámu viz Jackson, 2017; Kollmar-Paullenz, 2017.

11 Některé aspekty muslimského způsobu života byly v přímém konfliktu s mongolským tradičním právem. Jednalo se zejména o halál porážku dobytka, kterou mongolský zákoník trestal stejným způsobem usmrcení dotyčné osoby, která porážku provedla. Jak upozorňuje Kollmar-Paullenz (2017), v praxi se tyto právní předpisy nemusely nutně uplatňovat.

12 V kontextu středověku je pochopitelné nutné reflektovat termín „globální“ s ohledem na dobové geografické znalosti. „Svět“ pro dobové Evropany představovaly tři hlavní kontinenty – Evropa, Asie a Afrika.

- Golubovich, Girolamo. 1906. *Bibliotheca bio-bibliografica della terra sancta e dell'Oriente francescano I (1215–1300)*. Firenze: Quaracchi.
- Histoire des Tartares*. 1965. Redigoval a přeložil Jean Richard. Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Chronica XXIV generalium Ordinis minorum*. 1897. In *Analecta Franciscana III*. Quaracchi: Collegii S. Bonaventurae.
- Malfatto, Irene. 2013. *Le digressioni sull'Oriente nel Chronicon Bohemorum di Giovanni de' Marignolli*. SISMEL e-codibus 2013, XII–28. <http://ecodibus.sismelfirenze.it/index.php/iohannes-de-marignollis-chronicon-bohemorum-excerpta-de-rebus-orientalibus>, (srpen 2019).
- Moule, Arthur Christopher 1923. „Textus duarum epistolarum fr. Minorum Tartarie Aquilonaris an. 1223.“ *Archivum Franciscanum Historicum* 16 (1–2): 104–112.
- Sinica Franciscana I*. 1929. Vydal Athanasius van den Wyngeert. Quaracchi.
- The Chronicle of Novgorod 1016–1471*, 1914. Přeložili Robert Mitchell a Nevill Forbes, London: Offices of the Society.
- LITERATURA
- Allsen, Thomas T. 2019. *The Steppe and the Sea. Pearls in the Mongol Empire*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Atwood, Christopher P. 2004. „Validation by Holiness or Sovereignty: Religious Toleration as Political Theology in the Mongol World Empire of the Thirteenth Century.“ *International History Review* 26, no. 2: 237–256.
- Bauck, Sönke, and Thomas Maier. 2015. „Entangled History.“ *InterAmerican Wiki: Terms – Concepts – Critical Perspectives*. <https://unibielefeld.de/einrichtungen/cias/wiki/e/entangled-history.xml>.
- Brock, Sebastian. 1996. „The 'Nestorian' Church: A Lamentable Misnomer.“ *Bulletin of the John Rylands University Library of Manchester* 78, no. 3: 23–35.
- Burr, David. 2001. *The spiritual Franciscans: From Protest to Persecution in the Century after Saint Francis*. University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.
- DeWeese, Devin. 1994. *Islamization and Native Religion in the Golden Horde*. University Park: The Pennsylvania State University Press.
- Foster, John D. D. 1956. „The Four Martyrs of Thana 1321.“ *International Review of Missions* 45, no. 178: 204–208.
- Heullant-Donat, Isabelle. 2012a. „In ogni luogo il sague loro è sparso... Pauvreté, martyre et identité franciscaine au XIVe siècle.“ In *Expériences religieuses et chemins de perfection dans l'Occident médiéval. Etudes offertes à André Vauchez par ses élèves*, 293–309. Paris: Académie des Inscriptions et Belles Lettres – De Boccard.
- Heullant-Donat, Isabelle. 2012b. „Martyrdom and Identity in the Franciscan Order (Thirteenth and Fourteenth Centuries).“ *Franciscan Studies* 70: 429–453.
- Jackson, Peter. 2017. *The Mongols and the Islamic World. From Conquest to Conversion*. New Haven – London: Yale University Press.
- Kollmar-Paulenz, Karénina. 2017. „Von Blut-Essern und Schweinefleisch-Liebhavern: Esskultur, Religion und Herrschaftsverständnis in den mongolischen Herrschaftsgebieten im 13. und 14. Jahrhundert.“ In *Essen und Fasten / Food and Fasting. Interreligiöse Abgrenzung, Konkurrenz und Austauschprozesse / Interreligious Differentiations, Competition and Exchange*, editovala Dorothea Weltecke, 51–74. Köln – Weimar – Wien: Böhlau Verlag.
- Liščák, Vladimír. 2013. „Odorikův cestopis a cyklus fresek o umučení čtyř františkánů v indické Tháně.“ *Nový Orient* 68, no. 1: 15–22.
- Liščák, Vladimír. 2015. *Františkánské misie v Číně (13.–18. století)*. Praha: Academia.
- MacEvitt, Christopher. 2013. „Victory by Desire: Crusade and Martyrdom in Fourteenth Century.“ In *Center and Periphery. Studies on Power in the Medieval World in Honor of William Chester Jordan*, edited by Katherine L. Jansen, G. Geltner, and Anne E. Lester, 223–235. Leiden – Boston: Brill.
- MacEvitt, Christopher. 2011. „Martyrdom and the Muslim World through Franciscan Eyes.“ *Catholic Historical Review* 97, no. 1: 1–23.
- de Rachewiltz, Igor. 1971. *Papal Envoys to the Great Khans*. Stanford: Stanford University Press.
- Ryan, James D. 2004. „Missionary Saints of the High Middle Ages: Martyrdom, Popular Veneration, and Canonization.“ *Catholic Historical Review* 90, no. 1: 1–28.
- Tolan, John. 2009. *St. Francis and the Sultan. The Curious History of a Christian-Muslim Encounter*. Oxford: Oxford University Press.
- Tolan, John V. 2002. *Saracens. Islam in the Medieval European Imagination*. New York: Columbia University Press.

Mgr. Jana VALTROVÁ, Ph.D. pracuje ako odborná asistentka na Ústave religionistiky Filozofickej fakulty Masarykovej univerzity, kde pôsobí ako garantka bakalárskeho študijného programu Religionistika. Je členkou výboru České společnosti pro religionistiku a členkou redakčnej rady odborného časopisu Religio: revue pro religionistiku. Vo svojom výskume sa venuje predovšetkým dejinám kontaktov kresťanskej Európy s kultúrami Ázie s dôrazom na obdobie stredoveku.