

Kateřina Sienská a její úloha v politice duchovní péče v dominikánském řádu na přelomu 14. a 15. století

KATEŘINA PTÁČKOVÁ

Světcí a světice vystupují z dějin jako osobnosti vymykající se tomu, co je společností považováno za obvyklé, či snad lépe řečeno za „pouze lidské“. V textech legend se díky svým silně duchovním prožitkům stávají „lepšími“ lidmi. Jejich činy a uvažování nabývají formy ideálu určitých lidských vlastností a chování. Na příkladech světců je tak (nejen) středověké společnosti předáváno poselství, návod k životu a modely chování. Světec či světice jsou více než dokonalé pomůcky pro transfer idejí k co nejširšímu posluchačstvu.¹ Sdělnost jednotlivých svatých vzorů a jejich využitelnost pro prezentaci konkrétní ideje však závisí na mnoha faktorech. Aby mohl daný svatý posloužit k propagaci určité myšlenky, nestačí pouze skutečnost, že ji sám svým životním příkladem zpřítomňuje. Významnou roli v jeho využitelnosti hraje též společenský kontext, v němž světcův vzor vzniká či je prezentován, a v neposlední řadě rovněž iniciativa a dovednost těch, kteří jej společnosti předkládají k inspiraci a následování. Kombinace všech těchto faktorů bude diskutována právě v této studii. V jejím zorném poli stojí světice Kateřina ze Sieny a otázka reálného využití jejího svatého příkladu pro prezentaci třetího řádu svatého Dominika.

1) K bádání o svatých dosud nejplněji André VAUCHEZ, *La Sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age*, Rome 1981. Současná diskuse probíhá např. na stránkách časopisu *Hagiographica* (Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino, Florencie) či v aktivitách společnosti Croatian Hagiography Society Hagiotheca (Zadar).

Kateřinin krátký, patrně třiatřicetiletý život v rodině sienského barvíře a obchodníka s látkami, její duchovní vývoj pod vedením dominikánských bratří, její kajícnictví a smrt z kompletního tělesného vyčerpání v Římě roku 1380, to vše je velmi pečlivě popsáno v textech jejích legend a dalších pramenů. Nás však bude zajímat Kateřinin „druhý život“ ve všech jeho podobách a proměnách. V tomto ohledu považují za nejzajímavější období asi čtyřiceti let po její smrti, symbolicky uzavřené rokem 1417, které se kryje s ukončením papežského schizmatu na kostnickém koncilu. V tomto období dochází k zaznamenání Kateřinina příběhu a vzoru svatosti do několika textových verzí. Jedná se o vzorek bohatý, a to nejen z hlediska literárních žánrů. Nalezneme zde samozřejmě základní texty pro příběh světce – legendy. První pochází z pera Kateřinina dlouholetého zpovědníka Raymunda z Capuy (*Legenda Maior*, 1395), následně její zkrácenou verzi pro kazatele pořídil Kateřinin sympatizant, dominikán Tommaso da Siena (*Legenda Minor*, 1417).² Ten je autorem i dodatku k *Legendě Maior* (tzv. *Supplementum*, 1417),³ kterým obohatil Kateřinin příběh. Rovněž také stál u otevření Castellského procesu (*Processo Castellano*, 1417),⁴ jehož cílem bylo prověřit Kateřininu úctu. Tento *Proces* shromáždil podrobná svědectví o Kateřinině životě a zázracích od více než dvaceti různých svědků. Kateřinina památka byla dále zaznamenána do paměti a četných listů, které si vyměňovaly mezi sebou pozoruhodné duchovní autority té doby.⁵ V neposlední řadě však byla rozšiřována mezi lidem formou kázání, a to patrně již v prvních letech po její smrti.⁶ Bohatost kateřinských pramenů se neskrývá jen v užití rozličných forem. Jednotlivé texty směřují k různým cílovým skupinám různě sociálně zakotveným a různě vzdělaným a uzpůsobují své sdělení čtenářům (posluchačům). Za povšimnutí rovněž stojí autorská pestrost. Autoři zpracovávající Kateřinin život do literárních děl pocházeli z nejrůznějších vrstev. Nepatřili k nim jen světici nejbližší dominikánští bratři, ale i členové jiných řádů a její laičtí žáci. Ti všichni (společně se označující jako „cateriniati“) sdělovali svoji zkušenost se sienskou kajícnicí, popsali události a zázraky v její společnosti prožité nebo získané z doslechu.

Když tito lidé koncipovali své texty, řídili se zcela jistě zejména dvěma motivacemi. V první řadě nepochybně pociťovali jako svůj duchovní úkol zaznamenat

2) Raimondo DA CAPUA, *Vita Sanctae Catharinae Senensis. Legenda maior*, AA SS Aprilis Tom. III, Venezia 1738, coll. 859B–959A; Tommaso DA SIENA, *Legenda minor*, in: Cateriniana, ed. Robert FAWTIER, Roma 1913.

3) Tommaso DA SIENA, *Libellus de supplemento legende prolixie virginis beate Catherinae de Senis*, edd. Iuliana CAVALLINI – Imelda FORALOSSO, Roma 1974.

4) *Processo Castellano*, ed. Marie Hyacinth LAURENT, Milano 1942. Mezi svědky patří kromě Tommasa da Siena i Bartolomeo Dominici, Giovanni Dominici a další z řad dominikánů, kartuzián Stefano Maconi, olivetán Francesco Malavolti a další.

5) Cristofano GUIDINI, *Memorie di Ser Christofano Guidini*, Archivio Storico Italiano, Firenze 1943; Giovanni DALLE CELLE, *Lettere di Giovanni dalle Celle e di Luigi Marsili*, ed. Francesco GIAMBONINI, Firenze 1991; William FLETE, *Lettera a Raimondo da Capua in lode di Caterina da Siena*, ed. Giacinto D'URSO, Firenze 1974.

6) Kázání se do dnešních dní zachovala pouze v malé části: William FLETE, *Sermo in reverentiam beatae Katherinae de Senis*, in: Cateriniana, ed. Robert FAWTIER, Mélanges d'archéologie et d'histoire 34, 1914, s. 40–75; *Processo Castellano* (svědectví Bartolomea da Ferrara), s. 8–10; (svědectví Tommasa da Siena), s. 106–254.

příběh sienské dívky, která si již během svého vlastního života vysloužila pověst svěťice. Kateřina tak mohla působit na další věřící jakožto aktuální příklad chování a morálky a inspirovat je ke zbožnosti a k usilování o osobní svatost. Šíření Kateřininy pověsti mělo napomoci i její cestě ke kanonizaci, což si autoři textů předsevzali jako svůj hlavní úkol. Svými díly prezentovali Kateřinu jako vhodnou kandidátku na svatořečení a kodifikovali její obraz jako vzor svatosti tak, aby byl přijatelný pro papežskou kurii a celou církev. Snažili se rozšiřovat texty a povědomí o ní a posilovat tak její kult, aby mohl být co nejdříve zahájen proces svatořečení. Jejich námaha nebyla zdaleka marná. Četná kázání ke Kateřinině poctě, která doprovázela rozšiřování textu její *Legendy*, pomohla rozběhnout první jednání v procesu svatořečení. Stalo se tak v letech kostnického koncilu, kdy bylo na podnět biskupa v benátském Castellu zahájeno šetření prověřující legitimitu úcty, jež byla Kateřině Sienské v této oblasti prokazována. V této fázi představovaly kateřinské texty hlavní svědecký materiál. Po biskupské aprobaci mohl být roku 1417 Kateřinin život a ctnosti uznány jako svatý příklad hodný lokální úcty. Po uplynutí dalších více než čtyřiceti let (1461) byla Kateřina kanonizována.⁷

Každý autor se tak svým vyprávěním spolupodílel na výsledném obrazu svěťice, každý měl svou vlastní taktiku v (re)prezentování svěťice, ale i sebe sama. Textová tradice kateřinské hagiografie představuje nesmírně zajímavé badatelské pole, které zde ponechávám stranou s odkazem na podrobnější rozbor tematiky na jiném místě.⁸ Zůstanu nicméně ve společnosti Kateřininých hagiografů a jejich soukromých motivací a učiním ještě jeden krok za ně. Za předpokladu, že každý z autorů včlenil do svého textu nejen své obecné představy o svatém vzoru, ale rovněž i svá očekávání ohledně jeho působnosti, pak lze nastolit obecnější otázku: Nakolik mohl být kateřinský narativ využit nikoli jen jako obecný příklad křesťanského života, ale i k prezentaci určité ideje, žité či prosazované v soudobé společnosti? Nakolik mohl být těm, kteří jej zaznamenali a dále prosazovali, v tomto směru užitečný?

Jednou z konkrétních otázek, jež mohla být na konci 14. století propagována prostřednictvím Kateřinina svatého příkladu, byla otázka organizace a legitimacy dominikánské péče a vedení laických kajčnických skupin. Organizované kajčící hnutí laiků v péči mendikantských řádů mělo své hluboké kořeny již v počátcích 13. století. Zatímco františkánští bratři se mohli pochlubit oficiálním pověřením k duchovní správě kajčníků, stvrzeným bulou papeže Mikuláše IV. z roku 1289,⁹ a mohli tudíž definovat laické bratry a sestry jako svůj třetí řád, dominikáni žádné papežské pověření pro práci s kajčnicí zprvu neměli. To jim však nebránilo v tom, aby se stejně jako františkáni starali o duchovní skupiny zbožných laiků a vedli je se stejnou péčí. Dokonce jim poskytovali i určitou formu řádového života, za jejíž základ, jak se zdá, sloužila až do začátku 15. století statuta (*Ordinationes*) generála

7) Učinil tak sienský rodák, papež Pius II., roku 1461. Srov. *Bolla di canonizzazione di s. Caterina da Siena*, in: *Processo Castellano*, s. 521–530.

8) Více k tomu Kateřina ČADKOVÁ, *Kateřina ze Sieny a její duchovní průvodci. Geneze vzoru ženské svatosti*, dizertační práce, Univerzita Pardubice 2011, zejm. s. 78–131.

9) *Bullarium Franciscanum IV*, Roma 1768, s. 97, datace 18. 8. 1289.

řádu Munia de Zamora z roku 1285.¹⁰ Podle těchto pravidel patrně žila i Kateřina Sienská, která vstoupila mezi dominikánské kajícnice, tzv. *mantellatae*, a přijala hábit složený z bílé tuniky a černého pláště, odpovídající barvám dominikánského řádu. Sama se ale za svého života nedočkala povýšení laických skupin bratrů a sester kajcníků na třetí řád. O to se zasadil později její blízký spolupracovník, dominikán Tommaso da Siena, který ve svém díle *Tractatus de Ordine fratrum et sororum de poenitentia* sepsal dějiny kajícího hnutí dominikánského a vypracoval nová statuta.¹¹ Vše předložil papeži Inocencovi VII. roku 1405 a dosáhl oficiálního schválení třetího řádu dominikánů, které legitimizovalo duchovní péči Dominikových následovníků o kající laiky.¹²

Svůj podíl na tomto úspěchu měla prostřednictvím své hagiografie i Kateřina. Argumentaci ve prospěch dominikánského třetího řádu lze sledovat ve dvou základních rovinách. Nejprve pokud jde o samotnou ideu terciářství, která je popsána v Kateřinině hagiografické literatuře jako součást jejího vzoru svatosti, a následně v prezentaci Kateřiny jakožto terciářky v dokumentech prosazujících třetí řád kajcníků.

Idea třetího řádu v Kateřinině hagiografii

Kajícnictví a příslušnost ke skupině sienských dominikánských *mantellat* představuje významný prvek Kateřininy svatosti. Hagiografie sice líčí Kateřininy dětské sympatie ke striktnímu poustevnictví a ke klauzurnímu řeholnímu životu, brzy však prý světice začala propojovat religiozitu kontemplativní s její formou aktivní. Vyhledávala samotu, aby se mohla věnovat modlitbě, a zároveň vycházela na veřejnost, kde z prostředků své vlastní rodiny rozdávala jídlo a šaty potřebným. Při svém rozjímání, doprovázeném často i sebetýráním, prožívala bolest a utrpení s Kristem, svým bližním pak pomáhala snášet jejich bolest prací v sienských špitálech. Pro tuto kombinaci kontemplativního a aktivního života se nakonec ukázal jako nejvhodnější právě vstup mezi laické kajícnice, žijící doma pod ochranou svých rodin a duchovních rádců. Sienské *mantellaty* se scházely ke společným modlitbám, k nimž jim byla vymezena již za Kateřinina života kaple v dominikánském kostele nazývaná „delle volte“. Měly určeného jednoho z místních bratrů k duchovní službě a zpovědi. Mohly se podílet na různých aktivitách pro společnost, zejména na péči o nemocné v místních špitálech či na charitativní péči o chudé a potřebné. Tato aktivita však byla dobrovolná, s výjimkou povinné péče o nemocné a umírající spolusestry.¹³ Kateřina se stala jednou z nich, přijala stejný režim jako ony. Z hagiografie nicméně vystupuje jako velmi individualistická

10) Maiu LEHMIJOKI-GARDNER, *Writing Religious Rules as an Interactive Process. Dominican Penitent Women and the Making of Their Regula*, *Speculum* 79, 2004, s. 664; Gilles Gerard MEERSSEMAN, *Ordo fraternitatis. Confraternite e pieta di laici nel Medioevo I*, Roma 1977, s. 388n.

11) Tommaso DA SIENA, *Tractatus de ordine ff. de Poenitentia s. Dominici*, ed. Marie Hyacinth LAURENT, Siena 1938.

12) Text buly Inocence VII. z 27. června 1405 in: *Bullarium Ordinis fratrum Praedicatorum II*, Roma 1730, s. 473–477; Tommaso DA SIENA, *Tractatus*, s. 121–122.

13) Tommaso DA SIENA, *Tractatus*, s. 41; Arrigo LEVASTI, *S. Caterina da Siena*, Torino 1947, s. 81.

osobnost se zcela svébytnými aktivitami. Ani jednoho z jejích hagiografů nezajímá líčení situací, v nichž by Kateřina vykonávala něco v souladu s „pravidly“ či se „zvyklostmi“ svých spolusester. Spíše naopak, častokrát se setkáváme s líčeními, v nichž Kateřina vybočuje z obvyklých zvyklostí, či dokonce pobuřuje. Její hlasité nářky v kostele a několikahodinové extatické stavy přitahovaly pozornost senzacechtivých jedinců, zatímco některými sestrami a duchovními byly hodnoceny jako nepatřičné. Stejně tak její stále intenzivnější odmítání jídla a spánku či její časté žádosti o eucharistii se rozcházel s tehdejší duchovní praxí. Pobuřovaly i Kateřininy extravagantní projevy milosrdenství a úzké styky s dominikánskými bratry. Ani její časté pobyty mimo domov nezapadaly do životního stylu, který se od sester očekával a který byl zakotven v Muniových *Ordinationes*.¹⁴ V líčení všech netradičností pak hagiografie staví mnohé její spolusestry do role těch, kdo Kateřinu a její extrémní praktiky odmítají a kritizují.

Kateřinské texty celkově líčí dominikánskou laickou sestru, která žije v rámci komunity s jejími relativně volnými pravidly kajícího řádu, jejichž hranice však svým jednáním neustále zpochybňuje a posouvá směrem k vlastnímu individuálnímu režimu (snad i proto Kateřina navzdory veškeré charismatické autoritě nikdy nevykonávala funkci představené). Přesto je ve své hagiografii prezentována jako ta, která sestram určuje život. Mnohé ze sester byly zahrnuty i do Kateřininy *brigaty*, tedy do skupiny jejích žáků a sympatizantů, v níž působila jako duchovní autorita. Patřily mezi ně ženy z urozených sienských rodin, které poskytovaly zázemí nejen samotné Kateřině, ale i širokému okruhu jejích přátel a blízkých.¹⁵ Společné bydlení v jednotlivých soukromých domech, pro terciářky nijak neobvyklé, Kateřina sdílela s dalšími kajčnicemi nikoli jen v Sieně, ale i při všech cestách a při závěrečném pobytu v Římě, kam ji některé sestry rovněž doprovázely.¹⁶ Tato její „domácnost“ měla svá vlastní pravidla, ustavená podle legend samozřejmě světicí samotnou. Povinnosti a zodpovědnost za chod společné domácnosti v nich byly mezi sestry rozděleny tak, aby byla spravedlivě vyvážena práce a duchovní aktivita,¹⁷ o níž Kateřina pečovala i osobně prostřednictvím duchovních listů, adresovaných celé skupině.¹⁸ Díky svému charismatu působila jako hlavní duchovní vůdkyně skupiny, byť jí tato autorita byla přisouzena pouze neoficiálně.

Existence skupiny sester a bratrů (nejen) dominikánů takřka neustále se nacházejících v její těsné blízkosti byla však i pro Kateřinu samotnou, pro její život i budoucí svatost, velmi důležitá: její následovníci působili jako faktor kontroly její originálně projevované zbožnosti a zároveň legitimizace. Kající ženy v její blízkosti asistovaly při Kateřininých veřejných aktivitách, zastávaly funkce jejích sekretářek a písařek dopisů a doprovázely ji na cestách. Hagiografie tuto jejich společenskou

14) M. LEHMJOKI-GARDNER, *Writing*, s. 683–686.

15) Raimondo DA CAPUA, *Vita*, coll. 927C–E.

16) Maiju LEHMJOKI-GARDNER, *Worldly Saints. Social Interaction of Dominican Penitent Women in Italy, 1200–1500*, Helsinki 1999, s. 60n; G. MEERSSEMAN, *Ordo*, s. 282.

17) Raimondo DA CAPUA, *Vita*, coll. 928D.

18) Nejčastějšími adresátkami Kateřininých listů, které však obsahují sdělení pro celou skupinu jí blízkých *mantellat*, jsou Alexia Sarracini, Giovanna da Capo, Caterina dello Spedaluccio a Francesca Gori. Srov. Caterina DA SIENA, *Lettere*, ed. D. Umberto MEATTINI, Milano 1987.

úlohu plně vnímá a neopomíná ji často zdůrazňovat. Jména terciářek pečlivě zaznamenává mezi svědky událostí a etap Kateřininu života již její první hagiograf Raymund z Capuy. Svěťice jim, tak jako celé *brigatě*, odplácela duchovní podporou, stejně jako i vlastní exkluzivitou, díky níž byla schopna získávat pro své blízké různá privilegia. Kateřině bylo například uděleno právo vlastnit přenosný oltář, který znamenal možnost sloužit mši i na cestách (v té době šlo o výjimečné privilegium pro ženy jejího stavu). Další takové privilegium představovala možnost zvolit si kněze, který by sestry zaopatřoval svátostmi včetně zpovědi. Tyto výhody byly v letech pontifikátu Řehoře XI. poskytnuty pouze sienským sestrám a žádné jiné komunitě.¹⁹

Nejvýraznějším motivem kateřinské hagiografie je její vztah k vlastnímu zpovědníkovi, kterého ve svých textech nazývá „duchovním otcem“.²⁰ Mezi několika dominikány a členy dalších řádů, kteří Kateřinu pravidelně zpovídali, zastává nejvýznamnější místo právě Raymund z Capuy, jehož roku 1374 jmenovala Kateřininým hlavním zpovědníkem sama dominikánská kapitula. Vzájemná interakce kajícnice a zpovědníků je dle mého názoru nejdůležitějším rysem hagiografické charakteristiky Kateřininu „terciářství“. V příslušných textech čteme o její přímé závislosti na zpovědnících – mnoho klíčových momentů jejího zbožného života, a tedy i cesty ke svatosti, měli určovat právě oni. Sienská kajícnice a její duchovní a veřejný život pod vedením zpovědníků byly podle hagiografického vyprávění plně podrobeny kontrole řádu. Od nich měla přijímat výtky v případech, kdy se chovala „nevhodně“; její komunikace s veřejností se odehrávala pouze za jejich asistence, oni také rozhodovali, kdo a za jakých okolností se s Kateřinou setká.²¹ Touto cestou je jak v legendách, tak i v procesním svědectví velmi silně prezentována zpovědníková nutná přítomnost v jejím životě a také jeho bedlivý dohled nad pověstí budoucí svěťice. Hagiografie zachycuje Kateřinu, která se zpovídá co nejčastěji. Během zpovědi ale nezpytuje pouze své svědomí, nýbrž sděluje všechny své myšlenky a názory i vize, kterými ji obdarovává Bůh. A především: Kateřina sama podle hagiografického vyprávění chápe svoji poslušnost vůči zpovědníkovi jako svůj největší úkol, i kdyby tím mělo být popřeno její osobité vyjádření víry. Jako „terciářka“ je poslušna, rozhodnutí a rad svého duchovního vůdce, a to i přesto, že jí poslušnost přináší obtíže. Jen jedním z příkladů je pasáž z Raymundovy *Legendy Maior*, v níž Kateřinu její první zpovědník Tommaso della Fonte nutí do jídla. Činí tak podle legendisty proto, aby omezil stížnosti veřejnosti, nedůvěřivé vůči Kateřině dodržování nemírných půstů a obviňující ji z podvodu. Kateřina se podvoluje a dodržuje zpovědníkův příkaz, ačkoli jí přijímání potravy přináší mnohem vyšší utrpení a bolesti, než by jí působil přísný půst. Nicméně poslušnost je pro ni vyšší

19) *Documenti. Fontes Vitae s. Catharinae Senensis Historici I*, ed. Marie Hyacinth LAURENT, Milano 1936, s. 36–46. K výjimečnosti udělování výhod Řehořem XI. sienským sestrám srov. *Bullarium Ordinis fratrum Praedicatorum II*, s. 268–293.

20) Raimondo DA CAPUA, *Vita*, coll. 933F: *sicut Confessori & Patri spirituali...*

21) Jen výběrem: *Processo Castellano* (svědectví Tommasa da Siena), s. 48; (svědectví Stefana Maconi), s. 262, 269, 331. Obecně k vlivu zpovědníků na zbožnou ženu např. Dyan ELLIOTT, *Proving Woman. Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages*, Princeton 2004, s. 85n.

ctností.²² Tuto pasáž lze chápat jako jeden z nejdůležitějších vzkazů, jimiž má její svatý vzor promlouvat k jejím následovnicím, které samy skládají slib poslušnosti jako jeden ze tří slavných slibů při svém vstupu do třetího řádu.²³

Kateřina terciářka v dokumentech třetího řádu dominikánek

V době po Kateřinině smrti, kdy byl dotvářen a v textech ukotven její hagiografický obraz, se v rámci dominikánského řádu začala rozbíhat aktivita s cílem zviditelnit laické kající hnutí, které měl tento řád pod svou patronací. Když hlavní svědek Kateřinina života a nyní už generál řádu Raymund z Capuy v červenci 1396 jmenoval Kateřinina zpovědníka Tommasa da Siena duchovním správcem sester kajicnic v Benátkách a předal mu plnou moc nad jejich vedením včetně způsobu přijímání nových členek, nerozšířil tím jen Tommasovy formální pravomoci. Dal najevo důležitost, kterou pro něj a jeho spolupracovníky třetí řád měl, a zároveň naznačil přání dát tomuto laickému hnutí pevnou strukturu a vedení.²⁴ Již v jeho pověřovacím listu figuruje Kateřinino jméno. Kateřina ze Sieny je generálem řádu prezentována jako příkladná členka řečeného řádu kajicnic, která se těší jeho osobní výjimečné úctě jakožto „jeho matka a učitelka“.²⁵ Podobný akcent na provázanost sienské světičky s třetím řádem vnesl Raymund již do textu její *Legendy Maior*, sepsaného o několik málo let dříve. Nejen že zde dramaticky popsal Kateřinin vstup mezi kajicnice, vybojovaný s velkým úsilím proti odporu její rodiny, čímž akcentoval její touhu právě po této formě duchovního sebevyjádření, neváhal ale ani narušit proud vyprávění a vsunout do textu stručnou obecnou historii kajících bratří a sester dominikánů a rovněž pojednání o jejich statutech.²⁶ Kateřininu životopisu tak přidělil důležitou roli, a sice právě propagaci kajícího řádu.²⁷

Tommaso da Siena poté s pověřením generála řádu rozběhl velké úsilí o prosazení třetího řádu kajicníků. Na Raymundově stručném shrnutí dějin kajícího řádu, do kterého vstoupila Kateřina Sienská, postavil s pomocí dominikánského spolubratra Bartolomea Dominici výše zmíněný *Tractatus*. Tento text představuje hlavní propagační materiál *Ordinis poenitentiae* – zejména jeho první část, sepsaná kolem roku 1402 a postihující vývoj řádu a jeho pravidel. Důležitou součástí *Traktátu* nebyly pouze buly a dokumenty, které se třetího řádu týkaly. Podstatné místo zde zaujaly i stručné příběhy významných členek, ctné příklady žen, které v rámci

22) Raimondo DA CAPUA, *Vita*, coll. 873C, 895F: *suo Confessori, quem magis verebatur offendere*.

23) *Legenda Maior* stanoví poslušnost mezi třemi základními sliby, *Tractatus* pak je shrnuje pod jednu hlavičku jako *tria vota solemnia*. Ibidem, coll. 873C; Tommaso DA SIENA, *Tractatus*, s. 39.

24) *B. Raimundi Capuani XXIII. Magistri Generalis Ordinis Praedicatorum Opuscula et Litterae*, ed. Giacinto CORMIER, Roma 1895, s. 95–97; Tommaso pověřovací list opisuje v Tommaso DA SIENA, *Historia disciplinae regularis instauratae in Cenobiis Venetiis Ordinis Praedicatorum, nec non Tertii Ordinis de Poenitentia s. Dominici in Civitatem Venetiarum propagati*, in: Flaminius Cornelius, *Ecclesiae Venetae, Venetiis 1749* (s. 183–184) i v *Tractatus* (s. 34–35).

25) *B. Raimundi... Opuscula et Litterae*, s. 96: *Mater et Magistra mea*.

26) Raimondo DA CAPUA, *Vita*, coll. 871E–872D.

27) K tomu náznakem i Sofia BOESCH GAJANO – Odile REDON, *La Legenda Maior da Raimondo da Capua, costruzione di una santa*, in: *Atti del simposio internazionale cateriniano-bernardiniano*, edd. Domenico Maffei – Paolo Nardi, Siena 1982, s. 30, pozn. 47.

společenství *mantellat* dosáhly společenské vážnosti a pověsti „živých svatých“.²⁸ Po boku Jany z Orvieta a Marie z Benátek samozřejmě stála i nejslavnější členka, sienská kajčnice Kateřina. Překvapující je však obsah Tommasova vyprávění o ní. Kateřinina osobnost, byť je skutečně uvedena jako nejvýznamnější terciářka, není ani v nejmenším vylíčena jako vzor kajčnice se všemi aspekty každodenního života a náboženských praktik. Ba právě naopak, běžné události života terciářky jako každodenní modlitby a půsty, péče o bližního a častá účast na liturgii nejsou v textu příliš tematizovány. Zato však Kateřina z Tommasovy zkratky vystupuje takřka výlučně jako veřejně aktivní žena, autorka mystického traktátu a mnoha listů, žena známá především pro svůj společensky a politicky aktivní život.²⁹ Její prezentace je prezentací slavné ženy, jejíž postava je spojována se jmény papežů a významných osobností. Její role ve společnosti je rolí političky a učitelky církve, její místo mezi terciářkami je místem výjimečné členky. Přesto však z Tommasova podání cítíme, že Kateřina i přes všechnu svou výjimečnost a „nepříkladnost“ ladí s celkovým ovzduším řádu, je jeho nezpochybnitelnou součástí. Patrné je to např. ze zmínek o bulách, které byly Kateřině uděleny papežem. Tommasův text tato privilegia, přisouzená primárně Kateřině, prezentuje jako součást dalších bul a privilegií udělených obecně třetímu řádu. Řadí ji tedy neodmyslitelně mezi jeho příslušnice, byť ověřenou charakteristikami záměrně extrémními a na běžné sestry neaplikovatelnými. Text *Traktátu* prezentuje Kateřinu jako tu, která z řady terciářek vyčnívá, zároveň je ale zastupuje jakožto (dosud nekanonizovaná) světice stojící po boku sv. Dominika, zakladatele řádu.³⁰ Kateřina se stává definitivně standartou nesoucí barvy *Ordinis poenitentiae* ještě před jeho oficiálním uznáním.

Společenský obraz Kateřiny jako zástupkyně třetího řádu prostupuje z Tommasova podání do obecného povědomí a diskuse o řádu. Nejen že je Kateřina zmiňována ve všech doprovodných listech, s kterými tento dominikán rozesílá kopie buly Inocence VII. o stvrzení řehole třetího řádu do jednotlivých církevních správních center. Její jméno zaznívá také z listů, kterými biskupové přijímají papežskou bulu a potvrzují svůj souhlas s dominikánským třetím řádem na území spadajícím pod jejich pravomoc.³¹

Kateřinin vzor svatosti byl tedy záměrně a s velkým umem od začátku stylizován jako potvrzení legitimacy dominikánského vedení kajčnic. Kateřina se stala nástrojem propagace řádu kajčníků, ke kterému patřila a kterému i po své smrti přinášela prestiž a dobré jméno. Tento koncept byl formulován během úsilí o oficiální prosazení třetího řádu a rozvíjen a upevňován po jeho uznání: Tommaso da Siena ve svém zkráceném podání Kateřininy legendy, *Legendě Minor*, jehož text vznikl až několik let po prosazení třetího řádu, upravil Raymundovu pasáž o historii dominikánských kajčníků. Na rozdíl od autora předlohy Tommaso již nepovažoval za nutné informovat o dějinách třetího řádu, byť i zcela stručně. Vystoupil z Raymundova

28) Termín „sante vive“ v italském středověkém prostoru označuje osoby žijící s pověstí velmi zbožných lidí.

29) Tommaso DA SIENA, *Tractatus*, s. 20–22.

30) Tamtéž, s. 53, 135, 144, 151.

31) Tamtéž, s. 151–165: biskupové z Torcella, Chioggi, Castella, Verony atd.

stínu a pustil se vlastní cestou: v textu legendy upozorňuje na aktuální oficiální potvrzení statut papežem Inocencem VII.,³² a aktualizuje tak Kateřininu roli ve třetím řádu dominikánských kajícníků, ale nepřímou prezentuje i své vlastní zásluhy v této věci, když odkazuje čtenáře, aby si podrobnější informace vyhledal v patřičných *tractatibus*.

Nedomnívám se na základě charakteru dochovaných pramenů, že by bylo možné oddělovat literární produkci prezentující a propagující třetí řád od permanentní snahy Kateřininých hagiografů o prosazení Kateřinininy svatosti. Ani oficiálním textům vznikajícím ve prospěch prosazení třetího řádu nelze upřít snahu sloužit propagaci Kateřiny jako světice.³³ Oba cíle se podporovaly navzájem – svatá Kateřina působila ve prospěch řádu a oficiální ustanovení řádu podporovalo její svatost jako prominentní příslušnice. Mezi texty, z nichž je tento dvojitý cíl patrný nejvíce, patří Raymundův pověřovací list a samozřejmě Tommasův *Traktát*, který jeho autor velmi záhy po papežově oficiálním stvrzení statut rozeslal do celé Itálie (s největší pravděpodobností šlo o živá centra kajících skupin pod dominikánskou správou).³⁴ Přesto je třeba zdůraznit, že primárním cílem užití Kateřininu jména v těchto textech nebylo úsilí o rozšíření její vlastní svaté pověsti, ale právě snaha o oficiální prosazení třetího řádu jak u papežské kurie, tak u místních církevních struktur. Kateřinin vzor se stával kanonizovaným modelem svatosti a představoval vynikající propagační prvek už sám o sobě. Plánovaná kanonizace z ní měla učinit první svatořečenou dominikánskou kajicnici, čemuž mohla optimistická atmosféra po oficiálním schválení terciářských stanov jen napomoci.³⁵

Návod k napodobení

Zůstává otázkou, nakolik mohl Kateřinin příběh sloužit i jako skutečný příklad k následování pro její spolusestry, jako praktický, žitý vzor. Už bylo předesláno, že Kateřinin život byl sice životem členky *Ordinis poenitentiae* a jako takový následoval obecnou terciářskou praxi, nicméně právě ve srovnání s ní vykazoval velmi extrémní formy. Kateřinino silné kajicnictví a askeze, netradiční mystické zkušenosti stejně jako i veřejné působení v žádném případě nebyly a ani neměly být součástí každodennosti ostatních dominikánských terciářek. Jako výjimečný jej prezentují i sami hagiografové ve svých textech určených k propagaci třetího řádu, když akcentují její svatost, veřejnou aktivitu a roli mystické učitelky. V žádném případě nemají

32) Tommaso DA SIENA, *Legenda Minor*, s. 423.

33) K této úvaze mě přivedla tendence některých badatelů striktně odlišovat tyto dvě literární aktivity zejména v případě Tommasa da Siena. Srov. např. Marie Hyacinth LAURENT, *Vita e opere di Tommaso da Siena*, in: Tommaso da Siena, *Vita di santa Caterina da Siena*, ed. Giuseppe Tinagli, Siena 1938, s. 33; Imelda FORALOSSO, *Introduzione*, in: Tommaso da Siena, *Libellus de supplemento*, s. XIII. Naopak Kateřininu příslušnost k řádu zdůrazňuje i svědectví *Processu*, zejména opět Tommaso da Siena. Srov. *Processo Castellano* (svědectví Tommasa da Siena), s. 57, 254.

34) Tommaso DA SIENA, *Tractatus*, s. 148: Perugia, Siena, Pisa, Lucca, Città di Castello, Orvieto, Cortona, biskupství Castello, Norimberk.

35) K přehledu dominikánských kajících žen a jejich nadějí na kanonizaci srov. M. LEHMIJOKI-GARDNER, *Worldly Saints*, s. 53.

tendenci zdůrazňovat „běžné“ aspekty jejího chování, kterými by se Kateřinin vzor mohl blížit pravidlům určeným skrze regule jejím spolusestrám a stát se s nimi konformním. V textech tak nacházíme paradoxní momenty, kdy hagiografové uvádějí situace Kateřinina života, které jsou s regulami terciářů v přímém rozporu – ať už je srovnáváme s původními Muniovými *Ordinationes*, či s aktuálně formulovanými Tommasovými pravidly. Jako příklad lze zmínit líčení Kateřininy cesty do Avignonu či do Florencie za politickým jednáním, které Tommaso ve svém *Traktátu* zařazuje jako jednu z hlavních charakteristik sienské světice. Sama regule pro třetí řád přitom výslovně zakazuje terciářům opouštět své vlastní město, o nějakém veřejném vystupování a jednání na veřejnosti pak nemluví vůbec. Podobně je na tom hagiografické líčení Kateřinina častého každodenního přijímání, proti čemuž stojí nařízení statut doporučující terciářům zpověď a přijímání jednou za čtvrt roku.³⁶ Fakt, že Kateřina přímo překračuje i další limity dané sestrám terciářkám, se zdá být neslučitelný s jejím zamýšleným uplatněním jako svatého příkladu právě pro ně. Opak je však pravdou.

Pro lepší pochopení využitelnosti tohoto zdánlivého rozporu lze sáhnout po dalších pramenech, které vycházejí z kateřinského okruhu a které jsou určeny pro prostředí dominikánských kajicnic. Jedná se o hagiografické texty Jany z Orvieta, Markéty z Città di Castello a Marie z Oignies, které zejména Tommaso da Siena shromažďoval, nechával přepisovat a vřazoval do rukopisných sbírek ke Kateřinovým legendám jako součást kateřinské tradice.³⁷ Pro náš účel je klíčová zejména jedna z nich, a to *Legenda di Maria da Venezia (Legenda Marie Benátské)*, pocházející přímo z Tommasova pera.³⁸ Pozoruhodné je, že Tommaso sepsal současně jak latinskou, tak i italskou verzi textu, počítal tedy s okamžitým širokým využitím zacíleným na různé společenské vrstvy. Důležitější je však časové zasazení celé události. Tommaso text dokončil roku 1403, tedy dva roky před oficiálním přijetím statut třetího řádu, přesto však již rok poté, co je přejal do svého *Traktátu*.³⁹ Obsah Mariiny legendy vypovídá mnohé nejen o úsilí o oficiální potvrzení statut, o jehož úspěchu Tommaso patrně nepochyboval, ale přináší také jedinečné svědectví o recepci vzoru Kateřiny Sienské v prostoru žité terciářské zbožnosti.

V *Legendě* Tommaso popsal život a religiozitu jisté Marie Sturion, jejíž zbožnost byla formována v prostoru dominikánských klášterů v Benátkách a ve společnosti tzv. kajicnic sv. Dominika. Mariin život nese v jeho podání zcela tradiční rysy života kajicnice: Nenápadná žena měšťanského původu dospěla přes krátkou epizodu manželství k obrácení pod vlivem Tommasových kázání. Věnovala se pokáním,

36) Tommaso DA SIENA, *Tractatus*, s. 41 (cestování), s. 40 (zpověď a přijímání).

37) Legendu Giovanni z Orvieta a Margarity z Città di Castello přeložil z latinských originálů Tommaso sám. Překlad legendy Marie z Oignies je přisouzen Giovannimu Dominici. Srov. Biblioteca Comunale, Siena, rkp T.II.7, fol. 181r; podobně Thomas KAEPPELI, *Scriptores Ordinis Praedicatorum Medii Aevi II*, s. 413. Obecně k Tommasově shromažďování a kopírování legend dominikánských kajicnic srov. Silvia NOCENTINI, *Lo „Scriptorium“ di Tommaso Caffarini a Venezia*, *Hagiographica* 12, 2005, s. 94–98.

38) Tommaso DA SIENA, *Leggenda di Maria da Venezia*, ed. Fernanda SORELLI, Venezia 1984.

39) K dataci Fernanda SORELLI, *La produzione agiografica del domenicano Tommaso d'Antonio da Siena: esempi di santità ed intenti di propaganda*, in: *Mistiche e devote nell'Italia tardomedievale*, edd. Daniel Bornstein – Roberto Rusconi, Napoli 1992, s. 168.

půstům i službě bližním. Nakonec oblékla hábit dominikánských kajícnic a zemřela v pověsti zbožné ženy. Mariin život vykazuje konformitu s mnoha dalšími zbožnými ženami a ani zdaleka se neblíží originalitě Kateřininy *Vita*. Marie ve svém životě neprožila ani nevykonala nic výjimečného, co by jejímu zbožnému životu okamžitě mohlo přisoudit punc svatosti. Síla jejího vzoru nespočívala a ani neměla spočívat ve výjimečných charismatických darech, ale byla mimořádná intenzitou, se kterou Marie vykonávala předepsané činnosti a zbožné úkony každodenního života – pod vedením svého zpovědníka. Tommaso tak s největší pravděpodobností sepsal dílo, které mělo být „uživatelskou příručkou“ k životu zakladatelské postavy řádu, Kateřiny Sienské, návodem života pro Mariiny současnice, dominikánské kajícnice.⁴⁰ Spolu s různými Tommasovými instruktážními vsuvkami, obsahujícími např. návod na dobrou zpověď a zpytování svědomí, měla být Mariina legenda poučením ke každodennímu zbožnému životu kajícnic dle dominikánských regulí.⁴¹ Zároveň mohla napomoci rozšíření povědomí o pravidlech života terciářů, předložených Tommasem ke schválení a posléze i schválených papežskou kurií.

Marie však není jedinou ženskou postavou „své“ legendy. Neustále je zde tematizována i extrémní kajícnice Kateřina ze Sieny. Tommaso ve svém díle přiznává Marii Benátské roli věrné ctitelky sienské světice, jejíž vzor se tato snaží napodobit v mezích svých vlastních možností. I Mariiny kající praktiky postupně sílí s její rostoucí láskou ke Kristu (a to včetně sebepoškozování), nicméně nedosahují intenzity Kateřininych útoků na vlastní tělesnost a krutých půstů.⁴² Prokazováním milosrdenství hledá Marie Krista ve svých bližních a takto k němu projevuje svou nesmírnou lásku. Tato láska je pro ni stejně jako pro sienskou nevěstu Kristovu láskou nehmotnou, nadpозemskou, oprostěnou od tělesných projevů.⁴³ I v Mariině svatém vzoru se objevuje motiv vnitřní cely (*cela mentis*) jako nedílná součást jejího života ve světě – prvek, který je nesmírně důležitý pro aktivní život Kateřiny ze Sieny. I Marie, stejně jako Kateřina, vypovídá o své touze po utrpení a mučednictví, snad trochu překvapivě nechybí ani nadšení pro křížovou výpravu (sdílené i Kateřinou), byť toto téma patřilo na počátku 15. století ke skutečně marginálním.⁴⁴ Mariina slova a naučení také doznávají charakteru Božího zjevení, když svými argumenty dokáže překvapit své zpovědníky. Nikdy však svá slova neadresuje širšímu publiku a nikdy také nesklízí od Tommasa či svého okolí přívzviska „učitelka“ či „matka“, tak jako se jich dostávalo Kateřině Sienské. Mezi momenty více srovnatelné se životem Kateřiny Sienské patří jistě Mariina vazba na zpovědníka. Vztah Marie a Tommasa vykazuje podobně intenzivní rysy, jako tomu je v případě Kateřininy. Poslušnost a častá zpověď stejně jako pravidelné navštěvování kázání v dominikánských

40) Srov. M. LEHMIJOKI-GARDNER, *Worldly Saints*, s. 84; F. SORELLI, *Santità imitabile*, in: Tommaso da Siena, *Leggenda di Maria*, s. 51–57; srov. i *La leggenda di Vanna da Orvieto*, edd. Emore PAOLI – Luigi G. RICCI, Spoleto 1996, s. 63–67.

41) Tommaso DA SIENA, *Legenda di Maria*, s. 167–70; 213n, 217. Moment navázání zbožné ženy na dominikánské duchovní vůdce je podle F. Sorelli hlavní důvod, proč tato legenda „musela vzniknout“. F. SORELLI, *Santità imitabile*, s. 132.

42) Tamtéž, s. 162, 211.

43) Tamtéž, s. 175, 179–180, 190–191.

44) Tamtéž, s. 161, 183–184, ke křížové výpravě s. 181.

klášterech jsou stále přítomné v legendistickém obraze benátské kajícnice, stejně jako její pokora vůči osočovatelům.⁴⁵ Kateřinina aktivní role terciářky, inspirující své vlastní duchovní vůdce, v tomto vztahu však chybí.

* * *

Na příkladu Mariiny legendy lze nahlédnout praktické využití vzoru Kateřiny ze Sieny pro členky třetího řádu kajcníků sv. Dominika. Je zřejmé, že Kateřinin model svatosti, který měl být v režii jejích sympatizantů brzy završen kanonizací sienské vizionářky, ve skutečnosti nebyl pro dominikánské kajícnice příkladem k věrnému a věcnému napodobení. Extrémní praktiky, mystické prožitky a následně i aktivní působení na veřejnosti nebyly a ani neměly být dalšími terciářkami následovány – nehledě na to, že se Kateřininy charakteristiky v některých bodech skutečně přímo rozcházejí s pravidly oficiálně potvrzenými díky Tommasovi da Siena a jeho spolubratrům. Mnohé charakteristiky života sienské kajícnice měly být terciářkami pouze obdivovány. Tommaso da Siena tedy dle mého názoru prokazuje jak své zkušenosti duchovního vůdce, tak i didaktické schopnosti, když sepsal Mariinu legendu, určenou pro laiky v dominikánské patronaci. Zde nejefektivněji propojil Kateřininu výjimečnou svatost s každodenním životem těch, které ona sama měla brzy začít na nebesích zastupovat. Kateřina ze Sieny zde funguje jako ideál, ke kterému se Marie snaží přiblížit. Mariin příklad tedy v mnoha rysech kopíruje Kateřinin vzor, byť v žádném z nich nedosahuje jejích *extremitates*. Mariin život je odleskem života její velké předchůdkyně, i přesto si zaslouží být popsán a ctěn, právě pro svou velkou snahu o napodobení. Benátská terciářka se pohybuje na úrovni pouze pozemské tam, kde sienská kajícnice svými schopnostmi a mystickými dary přesáhla lidství v jeho pozemské existenci. Marie tedy představuje příklad, který může žít každý smrtelník, Kateřina nedostižný ideál, k němuž se může smrtelník upínat a k němuž se může přibližovat.

Na závěr je nutné konstatovat, že všechna extrémnost a výraznost netradičních rysů Kateřinina vzoru, stejně jako Mariino obroušené následování, má své velmi důležité místo ve středověké mentalitě. Jen výjimečný člověk, prokazující velkou míru Božího působení na sobě a skrze sebe, si může nárokovat své místo mezi světci. Kateřininy *extremitates* patří k velmi žádoucím a nezbytným charakteristikám jejího typu svatosti, ačkoliv se nacházejí v příkrém rozporu s jejím aktuálním zázemím. Právě ony totiž jsou významným faktorem prosazení její svatosti a rozšíření její svaté pověsti. Kateřina byla kanonizována jako výjimečná terciářka, nikoli jako průměrná členka. Proto jí její duchovní vůdci a pozdější hagiografové tolerovali mnohé z toho, co do běžného konceptu poslušné kajícnice nezapadalo a co Kateřina svojí zbožnou vášní a extravagancí překračovala. Jenom zdánlivě paradoxně, jak jsme viděli, byla takto výrazná žena aspirující na svatost využita jako jeden z prostředků propagace třetího řádu a jeho konformních pravidel. Jako taková je i předkládána coby vzor k napodobování dalším kajcnicím, a to i přesto,

45) Tamtéž, s. 202, 179.

že je v doslovném slova smyslu jako příklad nevhodná. Zastupuje však nadpozemský ideál, kterému dominikáni vytváří jiné, přízemnější varianty zbožného života typu Marie Benátské. V nich uvedou Kateřinin příběh do profánních souvislostí a dají jejímu zbožnému příkladu praktičtější rámeček. Na příkladech Marie Benátské a dalších následovnic upraví Kateřinin svatý vzor do parametrů, které budou přijatelnější jak pro kajícnice, tak pro ně samotné – duchovní správce. Protože jsou to právě oni sami, kdo přijímá laiky do třetího řádu a dohlíží na jejich žitou zbožnost v mezích daných řeholí.

Pro dominikánské bratry byly důležité oba příklady žen žijících s pověstí světic. Oba byly vlivnými nástroji transferu idejí, a to jak k širokým vrstvám laické společnosti, tak i do nejvyšších špiček církevní (a světské) hierarchie. Kateřinin svatý vzor se všemi svými specifiky tak mohl působit ve prospěch konkrétního cíle, kterým bylo oficiální prosazení existence dominikánského třetího řádu. Mariina legenda a vůbec celý proces oficiálního papežského potvrzení řehole kajícníků zase zpětně podporoval Kateřininu pověst a následnou kanonizaci. Na tu totiž sienská terciářka v době vzniku Mariiny legendy i oficiálního potvrzení řehole třetího řádu teprve čekala.

SUMMARY

Catherine of Siena and her role in the politics of spiritual care in the Dominican order at the turn of the 15th century

The study follows the “second life” of Saint Catherine of Siena in the period of the four decades after her death, when her holy model was codified in texts and much was done for her planned canonization. It focuses on the activities and knowledge of Catherine’s hagiographers and supporters, who presented her example to society for inspiration and imitation. In their texts, they indirectly confer their own motivation for promoting Catherine’s cult and also suggest how precisely this holy example was specifically useful for them and usable for the promotion of their own ideas. From the several possible motives, the study examines one particular theme that was very topical at the time after Catherine’s death, namely the presentation of Catherine of Siena as a “model” of the sisters Tertiaries.

An important part of Catherine’s holy example is her status as a Dominican penitent, hence a member of a group of lay penitents, inspired by Dominican spirituality and led by some of the Dominican brethren in a life of asceticism, penitence and care for the needy. This motif, intensively reshaped into Catherine’s hagiography after her death, interestingly corresponds with the effort of the Dominicans for official recognition of these lay groups as the Third Order of the Penitent of St Dominic, namely from the 1390s. The logical assumption offers itself that precisely in this process Catherine’s anticipated canonization could be used as the canonization of an exemplary Dominican laywoman. However, the problem is the inappropriateness of her example for penitent Tertiaries, precisely because of Catherine’s very specific life practice, which far surpassed the rules, lived by the other penitents. In the works by her hagiographers and in the documents written down to promote the Third Order, it is possible to trace to what extent the codifiers of her holiness tried to adapt Catherine’s image to the everyday practice of penitents, or, conversely, how much they perceived her extremity as supporting and usable – both in the process of canonization and in the process of promoting the Third Order.

The problem of the inappropriateness of Catherine’s holy model for the members of the “new” Third Order of the Dominicans is not seen in the study only through the prism of the official

documents for both of the mentioned processes. Interesting testimony is also provided by the legend describing the life of another Dominican penitent, Mary of Venice, because Mary's story, anchored in legend, also belongs to Catherine's "second life". This happens not only because of Mary's sympathy for Catherine, who tried to imitate her within the limits of her own possibilities, but also because of her confessor and the author of the legend, Tommaso da Siena, a great supporter of Catherine's holiness and the Third Order. Tommaso evidently did not write down Mary's legend with the aspiration of opening her canonization process, but he thought of a much broader and "every use", because in it he left for all of the members of the Third Order a guide to life, a kind of rule in practice. Whereas Catherine was the ideal, Mary was to be the example for imitation.