

Codex gigas, jeho obsah a funkce

Zdeněk Uhlíř

Rukopis Královské knihovny ve Stockholmu sign. A 148 budil už nedlouho po svém vzniku někdy v první třetině 13. století pozornost a udržel si ji až do dnešních dnů. Svědčí o tom poznámka břevnovského opata Bavora z Nečtin či někoho z jeho okruhu zapsaná na fol. 1v: *Noverint universi hoc scriptum inspecturi, quod venerabilis pater et dominus Bavarus divina miseracione abbas monasterii Brevnoviensis, necnon eiusdem loci fere fundator, sacerdos viscera gerens compassiva tam propter divinam recompensam, tam eciam reverendi domini Gregorii sacrosancte Pragensis ecclesie pontificis magnam petitionem librum pergrandem, qui dici potest de septem mirabilibus mundi propter sui immensitatem, continentem in se novum et vetus testamentum, necnon partem omnium septem arcium liberalium, Iosephum, chronicam et regulam sancti patris nostri Benedicti, necnon kalendarium, quem fratres de Podlasic ob nimiam domus sue egestatem fratribus de Sedlic obligaverun; sed cum iam prefatus liber fere perditus fuerat et ab ordine perpetue alienatus, nos vero volentes satisfacere precibus prefati antistitis, hunc librum redemimus ab abbacia Sedlicensi ex permissione monasterii Podlasicensis, quorum proprietas fuerat, nolentes eum ab ordine alienari, dantes pro eo pecuniam par[a]tam pro domo nostro Brevnov perpetuo habendum et utifruendum, superaddentes pecuniam super estimacionem valoris libri supradicti. Acta sunt hec anno domini millesimo ducentesimo nongesimo quinto, abbacie vero nostre anno quarto* (Ať vědí všichni, kdo budou číst tento zápis, že ctihodný otec a pán Bavor z božího slitování opat břevnovského kláštera, jakož i téhož místa takřka zakladatel, kněz soucitného nitra jak kvůli boží odměně, tak kvůli velkým prosbám biskupa svaté pražské církve pana Řehoře [vykoupil] obrovskou knihu, která může být započtena pro svou velikost mezi sedm divů světa, a jež obsahuje Starý a Nový zákon, jakož i část sedmi svobodných umění, Josefa, kroniku a řeholi našeho svatého otce Benedikta a též kalendář, kterou bratří z Podlažic pro nesmírnou chudobu zastavili bratrům ze Sedlce; a když tak řečená kniha byla téměř ztracena a od řádu natrvalo odstraněna, chtěli jsme vyhovět prosbám řečeného biskupa a od opatství sedleckého jsme ji vykoupili za souhlasu [bratří] podlažického kláštera, jejichž byla vlastnictvím, poněvadž jsme nechtěli, aby byla řádu odcizena, a dali jsme za ni hotové peníze, aby ji náš dům břevnovský navždycky měl a jí užíval, přičemž jsme dali více, než byla její zástavní cena. Stalo se to léta páně tisícího dvoustého devadesátého pátého, našeho opatství však čtvrtého). A svědčí o tom i jména, kterých se tomuto rukopisu dostalo: *liber giganteus, gigas librorum, liber pergrandis, codex gigas, d'áblova bible*. Není tedy od věci obrátit k němu svou pozornost i dnes, když máme příležitost jej vidět v místech jeho vzniku a přechovávání ve středověku a na počátku raného novověku.

Codex gigas, pokud je známo, je opravdu největší knihou na světě vůbec: rozměry pergamenových listů jsou 890 x 490 mm, rozměry novodobé vazby z roku 1811 dokonce 920 x 505 mm. Jeho dnešní rozsah je 312 listů (původně jich ovšem bylo 320) uspořádaných do kvaternových složek, tzn. čtyři dvojlisty na jednu složku. Pouze poslední složka má nyní jen tři dvojlisty a za dnešními folii 252 a 304 je vyříznuto vždy po třech bezprostředně po sobě následujících foliích. Kdy byly odstraněny listy za foliem 252, není známo, listy za foliem 304 chyběly už v roce 1561: z tohoto roku pochází rozpis obsahu *codexu gigantu* zaznamenaný na zadní předsádce a zalepený při opravě rukopisu po poškození v roce 1697,

v němž už obsah textu zapsaného na těchto listech chybí (a tudíž už příslušné listy součástí rukopisu nebyly), ale o jejichž obsahu (byla na nich řehole sv. Benedikta, tj. regule benediktinského řádu) svědčí citovaný zápis břevnovského opata Bavora z Nečtin.

Rukopis se tedy dochoval neúplně, přece však v relativně uspokojivém stavu, lze tudíž poměrně soustavně zkoumat jeho obsah a pokusit se vyjádřit jeho dobovou funkci. Vzhledem k jeho obrovitosti totiž nelze nevidět, že *codex gigas* je význačným aspirantem na zařazení do kategorie „kniha bez přirozených čtenářů“: je v něm zapsáno značné množství textu, které však prakticky nelze přečíst, protože odstup nutný od tak veliké knihy to znemožňuje pro titěrnost použitého písma – na výšku stránky necelých 890 mm je zpravidla 105-106 řádků, tzn. jeden řádek, vezmeme-li v úvahu, že zrcadlo, tj. popsaná plocha, nezahrnuje celou plochu stránky, je většinou toliko cca 4 mm; jen výjimečně se objevují 53 řádky na stránce, tj. velikost písma je cca 10 mm. Co s knihou, jejíž obsah není určen ke čtení (jak tomu u knih pravidelně bývá, jsou přece externí paměti pro uchování informace v nezměněné podobě), protože za obvyklých okolností ji není fyzicky možné přečíst?

Je pravda, že na přelomu 12. a 13. století se zejména v severní Itálii, Bavorsku a Tyrolích, tedy v alpské oblasti, vyskytoval typ takovýchto velikých knih, tzv. *Riesenbibel*, jež byly mnohem větší, než jinak bylo, je a bude obvyklé. Nicméně je tu jeden výrazný rozdíl, který nelze pominout. Tyto zpravidla biblické rukopisy jsou co do velikosti ve srovnání s *codexem gigantem* pouze zhruba dvoutřetinové, jejich rozměry tedy nejsou natolik nadměrné, že by až tak výrazně ztěžovaly obvyklou čtenářskou manipulaci s knihou (a to nemluvím o její manipulaci jakožto z fyzickým, materiálním předmětem). A jejich písmo je zpravidla ve vztahu ke stránce, resp. popsané ploše, zrcadlu, relativně větší, takže normální čtenářské využití, byť patrně spíše pro hlasité než pro tiché čtení, je docela dobře možné. Nic takového není v případě *codexu gigantu*: ten jaksí zdaleka přesahuje z lidského funkčního hlediska přirozeně danou velikost knihy. Pokud říkám, že *codex gigas* je „kniha bez přirozených čtenářů“, nelze to tudíž chápat z hlediska obsahového, tj. naprosté obsahové nepotřebnosti a zbytečnosti, nýbrž právě z hlediska funkčního, tj. praktické nepoužitelnosti v obvyklém čtenářském smyslu. Primární určení této knihy tedy bylo jiné, než jak to u knih obvykle bývá. Proto také odedávna budila pozornost: její určení, funkce, smysl či význam byly zahaleny tajemstvím.

Byly ovšem a jsou knihy, jejichž funkční využití není typické, nýbrž marginální. Takové knihy primárně nejsou externí paměti pro uchování neporušené a nezměněné informace, nýbrž jsou chápány především jako věc, jako fyzický předmět. Světová rekordní velikost *codexu gigantu* se zdá nasvědčovat, že mu musíme rozumět právě v tomto směru. Jeho obrovitost byla sice každému jasně zřejmá jako jednoznačný markant, nicméně ona sama ještě knize nedává žádný smysl, protože je to pouhý vnější rys, který v takto jednoduchém nazírání nelze spojit s žádným rysem vnitřním, jenž by mu teprve dodával smysl. Typickým příkladem knihy jakožto věci jsou tzv. čarodějné knihy známé z pohádek, kde patří ke standardním rekvizitám každého kouzelníka, čaroděje nebo černokněžníka, ale také např. z alchymistického prostředí pozdního středověku a raného novověku. Není však nikterak známo, že by *codex gigas* byl chápán v tomto magickém, tj. jako přímá cesta vedoucí do paralelního světa (čarování) nebo do nadskutečnosti nadsmyslového světa (alchymistické

operace ve spojení s Duchem svatým). Ani v tomto směru tedy funkční význam *codexu gigantu* hledat nemůžeme.

Víme dnes, že ve vztahu ke knihám můžeme rozlišovat mezi dvěma hlavními kategoriemi jejich uživatelů a příznivců, totiž mezi „badateli“ a „bibliofily“. „Badatelé“ využívají knihy v souladu s jejím typickým účelem, tj. jako externí paměti pro uchování neporušené a nezměněné informace, tzn. soustředí se na knihu jakožto „záznam“. Na druhé straně „bibliofilové“ využívají knihy v soustředění na její vedlejší, i když nikoli nutně marginální účel, tj. jako v sobě uzavřeného artefaktu, tzn. soustředí se na knihu jakožto „nosič“. Zdá se opravdu, že raně novověké, moderní a dnes už i postmoderní chápání *codexu gigantu* se ubírá zejména v tomto „bibliofilském“ směru, třebaže jsou tu některá omezení, jež plné „bibliofilské“ vnímání právě tohoto rukopisu nedovolují. „Bibliofilskému“ zájmu jsou vlastní tři základní intencionální rysy: jednak estetická reprezentativnost, jednak něco jako zajímavost, zvláštnost, až kurióznost, jednak individuální vztah, jaksi bezprostřední, komorní a intimní. První rys je zřejmý, největší kniha na světě je rozhodně svým způsobem reprezentativní a ve své monumentalitě dozajista také estetická. Také druhý rys je naplněn, protože největší kniha na světě je nepochybně zvláštní, je kuriózitou mezi ostatními knihami. Na tyto dva rysy bral ohled Rudolf II., když si zapůjčil *codex gigas* do své *Kunstkammer* a nakonec si jej tam úplně ponechal. Problémem je však naplnění třetího rysu, protože tak obrovská kniha jen těžko může být vnímána individuálně v pravém smyslu, ještě méně může být vnímána komorně a už vůbec ne intimně. Proto je *codex gigas* nejenom nositelem tajemství, ale také vzbuzuje rozpaky.

A stejné rozpaky plynoucí s nelehké postižitelností své funkce vzbuzoval s největší pravděpodobností i v minulosti, třebaže asi nikoli od samého počátku. Z těchto rozpaků vyplynula tradice o jeho nadpřirozeném původu, která se odvíjí od jednoho záznamu zařazeného do nekrologia *codexu gigantu*, v němž je uveden *Hermannus monachus inclusus*. Na tomto prostém a nepřiliš pozoruhodném základu vznikla vyprávěnka, že rukopis je výtvozem pro své hříchy zazdřeného mnicha, jenž si k jeho dokončení vyžádal pomoc d'ábla. Oporou pro tuto konstrukci snad mohl být i zápis zaklínání nemocí a zlodějů, kde se vyskytuje i řada jmen d'áblů, a přirozeně také iluminace na foliu 290r, kde je d'ábel přímo vyobrazen. Nevím sice, kdy tato stará tradice vznikla, nicméně nejspíše lákala nigromanty a „tradiční“ přírodovědce, kteří se zhusta vyskytovali v okolí Rudolfa II., takže snad právě ona byla hybným motivem, pro přenesení *codexu gigantu* do Rudolfovy *Kunstkammer*. A jestliže rukopis jen stěží mohl být vnímán individuálně, komorně a intimně na základě své pouhé vnější podoby, tato tradice mu právě na individualitě, komornosti a intimnosti dodala. Spojuje se v ní tedy druhý a třetí základní rys „bibliofilského“ přístupu ke knize. Je však třeba si uvědomit, že tato tradice je každopádně teprve výkladem *ex post*, nejde tedy o součást původní intence při vzniku rukopisu. Je to sice hezká vyprávěnka lákavá zejména pro postmoderní spisovatele, jakým se ve svém druhém já ukázal být literární historik Radko Kejzlar, avšak skutečný příběh *codexu gigantu* to není. Ačkoli se tedy *codexu gigantu* říká také – a dnes možná především – *d'áblůva bible*, my musíme při hledání jeho významu, funkce a smyslu vycházet odjinud.

Není sporu o tom, že základem pro toto hledání musí být namísto druhotných a z hlediska vzniku rukopisu pozdních vyprávěnek, byť by byla sebezajímavější a sebenapínavější, jeho obsah, protože právě ten je primárním rysem *codexu gigantu*, rysem vnitřním a nikoli vnějším. Nejprve je tudíž třeba uvést jeho podrobný přehled s částečným komentářem:

- 1) 1r: [*přilepeno k desce, takže obsah je neznámý*];
- 2) 1v: hebrejská, řecká a latinská abeceda;
- 3) 1v: zápis břevnovského opata Bavora z Nečtin z roku 1295 o okolnostech vykoupení rukopisu ze zástavy u sedleckých cisterciáků;
- 4) 1v: přípisek ze 14. století, v němž je jednak hlaholice (*alphabetum Sclavorum*), jednak cyrilice (*alphabetum Ruthenorum*);
- 5) 1v-118r: Starý zákon odchylovící se od znění Vulgáty (zápis sice dosud nebyl textologicky soustavně zkoumán, přece však lze říci, že Žaltář je podle třetí verze Hieronyma ze Stridonu překladem do latiny z hebrejštiny);
- 6) 118v-178v: Iosephus Flavius, *Antiquitates iudaice* ve upraveném znění (vzhledem k tomu, že zápis dosud nebyl textologicky soustavně zkoumán, nelze říci, zda se jedná o zvláštní verzi či dokonce recenzi a případně jakou);
- 7) 178v-200v: Iosephus Flavius, *De bello iudaico* (zápis dosud nebyl textologicky soustavně zkoumán);
- 8) 201r-201v: Isidorus Hispalensis, *Epistola ad Braulionem Cesaree episcopum* (zápis dosud nebyl textologicky soustavně zkoumán);
- 9) 201v-239r: Isidorus Hispalensis, *Ethymologie* (zápis dosud nebyl textologicky soustavně zkoumán, je však zřejmé, že jde o text podstatně zkrácený);
- 10) 239v: [*vacat*];
- 11) 240r-252r: Iohannicius Iohannes Alexandrinus, *Isagoge de phisica ratione* (zápis dosud nebyl textologicky soustavně zkoumán, jde však patrně o nejstarší dochovaný zápis Galenova díla *Lilla-Ars parva*, jak je v 9. století z řečtiny do arbaštiny přeložil Honein-ibn-Ishaq, tj. Iohannicius a ve 12. stol. z arabštiny do latiny kanovník Marek z Toleda);
- 12) 252v: [*vacat*];
- 13) 253r-253v: Hieronymus Stridonensis, [*Epistola ad Damianum papam cum introduccione ad quatuor evangelia*];
- 14) 253v-286r: Nový zákon odchylovící se od znění Vulgáty (zápis dosud nebyl textologicky soustavně zkoumán, lze však předběžně říci, že se odlišuje řazením jednotlivých částí po Skutcích apoštolských, jež prokazují mnohé souvislosti s předjeronýmovskými překlady známými ze středomořské oblasti a které a byly nejspíše zapsány později, protože pro zápis jejich závěru, který se nevešel na příslušné místo na foliu 273, byl využit zvláštní proužek pergamenu přišitý k následujícímu foliu 274: sedm kanonických epištol. Zjevení sv. Jana – text je příbuzný se zněním, které ve 4. stol. cituje sv. Ambrož a další předjeronýmovští autoři, listy sv. Pavla, přičemž na závěr je zařazena apokryfní Epištola sv. Pavla k Laodicejským);

- 15) 286v-288v: Confessio peccatorum (penitenciál, jehož text byl v roce 1884 vydán H.J.Schmitzem a který se podobá penitenciálu pocházejícímu buď ze 6. stol. ze severní Afriky nebo ze 7. stol. ze Španělska);
- 16) 289r: [*vacat*];
- 17) 289r: celostranná iluminace Nebeského Jeruzaléma znázorněného jako městská architektura;
- 18) 290v: celostranná kolorovaná kresba d'ábla
- 19) 290v-291r: zaklínací formule proti nemocem a zlodějům (zápis dosud nebyl textologicky soustavně zkoumán, takže o něm nelze říci nic bližšího);
- 20) 291v-293v: [*vacant*];
- 21) 294r-304v: Cosmas Pragensis, Cronica Bohemorum (jde o jeden z nejstarších a nejlepších textů kroniky, jehož kořeny sahají pravděpodobně ještě do doby Kosmova života, tzn. před rok 1125);
- 22) vytrženo: [*řehole sv. Benedikta, tj. regule benediktinského řádu*] (svědectví o této části rukopisu podává zápis břeňovského opata Bavora z Nečtin na foliu 1v; listy byly vyříznuty někdy před rokem 1561, protože v té době na zadní předsádce sepsaný rozpis obsahu rukopisu, zalepený při opravě po poškození roku 1697 už ji neuvádí);
- 23) 305r: [*Conspectus confraternitatis monasterii de Podlažice*] (soupis osob různým způsobem spojených s podlažickým klášterem);
- 24) 305v-311r: [*Calendarium benedictinum sive quasi-martyrologium cum necrologio monasterii de Podlažice*] (pozoruhodné je, že v kalendáři je na každý den uveden svátek alespoň jednoho svatého, ale často i více svatých, což je velice řídké a neobvyklé a přibližuje kalendář martyrologiu, ovšem s tím rozdílem, že v martyrologiu jsou kromě jmen jakožto titulů-nadpisů uvedeny i více méně stručné články charakterizující ve zkratce toho kterého světce);
- 25) 311v: [údaje, na svátek kterého světce připadne datum velikonoc v průběhu dvaceti šesti let];
- 26) 312r: [opisy výpočtů data velikonoc].

Na první pohled je zřejmé, že obsah *codexu gigantu* je rozsáhlý, dalo by se říci právě tak olbřimi jako fyzický rukopis sám. Na této skutečnosti snad ještě není vůbec nic pozoruhodného, poněvadž je to prostě dáno jen běžným naplněním možností, které tak obrovský svazek dovoľoval uskutečnit. A tak můžeme říci, že *codex gigas*, ačkoli je pouhým jediným svazkem, je zároveň celou knihovnou. To není jen obrazné vyjádření, ale postihuje skutečnost přímo. Je totiž známo, že v raném středověku – a vznik *codexu gigantu* lze klást ještě do závěrečného období raného středověku – slovo *bibliotheca* (které my zpravidla překládáme prostě jako knihovna a které jak první, tak druhou složkou svého základu, tj. -*biblos* na jedné a -*theca*, -*téka* na druhé straně, opravdu přesnost tohoto překladu dovozuje) neznamenovalo pouze „knihovnu“, ale prostě také „knihu“. Pokud tehdy vskutku existovaly rukopisy s měkkými, relativně volnými vazbami (příkladem může být třeba známý *Homiliář opatovický*), které fungovaly jako pořadače pro složky, jež tak bylo možno vcelku snadno vyměňoval, nahrazovat, odstraňovat či přidávat a které tedy v jistém smyslu fungovaly zcela

analogicky policím a skříním, není na tomto významu nic podivného ani nemožného. Ale jinak tomu je u knih s pevnou vazbou, mezi něž patří i *codex gigas* a které toto využití jako pořadačů fyzicky nedovolovaly. Tady musíme dobře vážit slova, abychom volně nezaměňovali jejich přímé a nepřímé významy a abychom nepodlehli *ekvivokacím* (kterým se obrazně říká *mluvení o voze a o koze*) a v jejich důsledku neupadli do planého verbalismu. Musíme se tedy pokusit o větší přesnost.

Jelikož středověké intelektuální prostředí bylo mnohojazyčné, musíme vzít v úvahu nejenom řecké slovo *biblos*, jež je základem pro do latiny převzaté slovo *bibliotheca*, ale také původní latinské slovo *liber*, které jednou ze svých sémantických rovin je jeho protějškem. *Liber* nenedotuje pouze knihu v její materiální, tj. vnější, senzuační podobě-nosiči, tedy neznamená jenom svazek-kodex, ale denotuje ji také v její ideální, tj. vnitřní, mentální, intelektuální podobě-záznamu, tedy znamená také uzavřené a dokončené dílo, které je jako takové předmětem distribuce a vůbec komunikace. Na této druhé sémantické rovině, v tomto druhém významu nevypovídá slovo *liber* vůbec nic o vnější materiální podobě knihy a soustřeďuje se na její totožnost jakožto jednotky intelektuálního obsahu: *Liber de ...* je velice častým názvem antických a středověkých děl psaných latinsky. Ačkoli jsou v latinském slově *liber* (právě tak jako v řeckém *biblos*, českém *kniha* atd.) přítomny vždy obě základní sémantické roviny, akcent je vždy toliko na jedné z nich. To je důležité pro naše další úvahy, při nichž můžeme *codex gigas* pojímat jako knihovnu skutečně v přímém, nikoli jen v přeneseném významu.

Codex gigas osahuje, resp. obsahoval, pokud lze zjistit, jak plyne z rozpisu obsahu, celkem devatenáct zápisů textových, tj. obsahových jednotek (hebrejskou, řeckou a latinskou abedecou – zápis břevnovského opata Bavora z Nečtin o okolnostech získání kodexu – hlaholici a cyrilici – Starý zákon – Židovské starožitnosti Josefa Flavia – Židovskou válku Josefa Flavia – List Isidora ze Sevilly Braulionovi – Etymologie Isidora ze Sevilly – Johanniciovo Isagoge – List sv. Jeronýma papeži Damianovi a jeho úvod ke čtyřem evangeliím – Nový zákon – Penitenciál – zaklínací formule proti nemocem a zlodějům – Kosmovu kroniku – Řeholi sv. Benedikta – Přehled podlažického bratrstva – kalendář s nekrologiem – údaje o datu velikonoc ve vztahu ke svátkům svatých – výpočty data velikonoc). Všechny těchto devatenáct jednotek ovšem nebylo zapsáno v době vzniku rukopisu (každopádně dvě z nich, tj. zápis opata Bavora a obě slovanské abecedy jsou pozdější) nebo se nedochovalo až dodnes (Řehole sv. Benedikta), nadto existují listy o jejichž textovém obsahu nevíme nic (přední strana prvního listu, která je přilepena k desce), nebo naopak dříve existovaly a dnes už neexistují listy, o nichž si nemůžeme učinit žádnou představu, poněvadž ji nelze založit na žádných konkrétních dokladech (tři vyříznuté listy následující po dnešním foliu 252). Přesto však můžeme znalosti o obsahu *codexu gigantu* poměrně jednoduše uspořádat a na tom základě usuzovat, že rukopis nepředstavuje ve středověku obvyklý *codex mixtus*, do něhož byly v docela náhodném pořádku zapisovány vcelku libovolné texty více méně rozdílného obsahu, a u kterého lze tudíž předpokládat čistě praktickou intenci zapsat cokoli, co je právě potřebné, protože psací látka je drahá a vzácná. Proti tomu svědčí jednak naprosto výjimečná velikost *codexu gigantu*, jednak více méně důsledný řád, který v jeho obsahu shledáváme.

Ze skutečnosti, že v naprosté většině jsou texty rukopisu psány jedinou písařskou rukou, plyne, že výroba tak rozsáhlé knihy musela trvat celou řadu, řekněme deset let. A poněvadž

k jeho výrobě bylo zapotřebí pergamenu, k jehož přípravě bylo nutno využít kůží asi tak sto padesáti zvířat, i z tohoto hlediska je nutno předpokládat velice dlouhou dobu. Dlouhá doba pořizování kodexu zároveň znamenala nesmírnou nákladnost: Maria Wojciechowska dokonce naznačuje, že podlažický klášter mohl být založen právě kvůli tomu, aby v něm mohl být napsán tento rukopis, *codex gigas*, který už nedlouho po okamžiku svého vzniku byl pokládán za kandidáta na zařazení mezi sedm divů světa. Vzhledem k tomu, že podlažický klášter byl založen v roce 1159 a *codex gigas* vznikl teprve v první třetině 13. století, lze Wojciechowské názor pokládat za poněkud přepjatý a zakládající se na rozpacích, jak interpretovat vznik obrovského kodexu v malém klášteře, nad jehož možnosti evidentně péče o takovouto knihu byla. A když uvážíme, že vlastně není žádný doklad o tom, že rukopis vsukutku vznikl v Podlažicích, je Wojciechowské názor naprosto nepodložený. Zbývá však to, že při tak dlouhé době produkce rukopisu nelze vůbec vážně uvažovat o tom, že by to mohl být *codex mixtus*, protože prvek jakési náhodnosti zařazeného obsahu, který v typu *codex mixtus* hraje zcela podstatnou roli, zde nepřipadá v úvahu. Výroba největší známé knihy na světě prostě musela být podrobněji a jasněji naplánována, aby vůbec byla uskutečnitelná. V tom smyslu je *codex gigas* opravdovou knihovnou: svědčí o tom jak nutné plánování činností podílejících se na jeho výrobě či vytvářejících podmínky pro ni, tak vcelku přehledný řád, podle kterého byl sestaven jeho obsah.

Zatím jediný badatel, který se věnoval soustavné a komplexní interpretaci smyslu a významu *codexu gigantu*, byl Jaroslav Kolár v roce 1992. Zvolil sémiotický přístup, v němž chápal *codex gigas* jako znak skutečností jiného řádu, přičemž jako překladatel v sedmdesátých a osmdesátých letech dvacátého století populárních knih sovětských medievistů Bachtina a Gureviče akcentoval jejich představu ambivalentního řádu. Tato představa řádu se mu jeví jako symetrie, s níž je systematicky budována obsahová struktura *codexu gigantu*. Obsahová intence rukopisu se mu tak po mém soudu jeví poněkud megalomansky: chápe ji jako reprezentaci symetrie mezi uspořádáním světa a ustrojením lidského těla, jako „knihovnu klášterní vzdělanosti“ (*Jednotlivé texty se tedy v kodexu uplatňovaly – zařazené do širší, významuplné souvislosti – ve vlastní izolované platnosti s pevným místem v dobové hierarchii hodnot a s kulturně společenskou funkcí z ní vyplývající. Představovaly „knihovnu klášterní vzdělanosti“*), v jejím metonymickém charakteru (*texty Kodexu gigas ... fungovaly zřejmě každou svou jednotlivostí jako znakové poukazy k různým realitám, ať faktům či představám ... „immensitas universi“ ... slovy závazných, starobyklých, obecně uznávaných textů*), v její objektivní esenci bez ohledu na existenci obrácenou k lidskému vnímání (*Všechny texty kodexu bylo možno – i když někdy jen s námahou – číst, ale je otázka, zda je správná běžná presumpce, že byly primárně ke čtení určeny. Způsob středověkého myšlení připouští možnost, že jednou z jejich funkcí, možná i funkcí dominantní, bylo prostě to, že byly právě v tomto rukopise v daném znění a grafické podobě zapsány.*), v jejím kolektivním významu (*Jako konkrétní, materiální kniha-znak byl Kodex gigas mezi rukopisnými sborníky své doby jevem výjimečným, i když v evropských souvislostech ovšem ne ojedinělým. Podobně, i když v jiném smyslu výjimečnými díly byl např. Liber Scivias Hildegardy z Bingen (+1197), výtvarná a slovesná vize o dějinách spasení až po poslední soud, a Hortus deliciarum Herrady z Landsbergu (+1195), vynalézavě zpracované kompendium vědění pro jeptišky. Na rozdíl od obou zmíněných vzdělaných abatyší však původce Kodexu gigas nevyjadřoval vidění světa, koncepci vzdělanosti a zašifrovaný smysl svého rukopisného díla – jeho charakter znaku – vlastními slovy nebo aspoň za přispění vlastních slov, nýbrž výlučně prostřednictvím textů závazných, příkladných, obecně uznávaných děl. Není proto žádný důvod uvažovat o jediném*

původci. Vnitřní i vnější povaha Kodexu gigas jako díla – tj. výběr textů i jejich řadění (třebaže v jednotlivostech nelze analýzou prokázat zákonitou nezbytnost obojího) a pracovní i materiální nákladnost vyhotovení – naopak vede k logickému závěru, že na kodexu se podílelo víc jedinců; právem lze patrně za kolektivního původce kodexu pokládat benediktinský řád. Ve všem dosavadním uvažování o Kodexu gigas a v studiích o něm se nevyskytl názor, že by mohl být opisem jednotné předlohy nebo následováním nějakého vzoru, předobrazového celku podobně znakové povahy.).

Jaroslav Kolár zkrátka uvažuje o *codexu gigantu* výhradně jako o intencionálně uzavřeném a dokončeném artefaktu s dvojnou symetrickou kompozicí soustřeďující se kolem Starého zákona na jedné a Nového zákona na druhé straně: 1. Starý zákon – Iosephus Flavius, Antiquitates – Iosephus Flavius, De bello iudaico – Isidorus Hispalensis, Etymologie – Iohannicius, Isagoge; 2. Nový zákon – Confessio peccatorum (penitenciál) – dvojice kreseb (tj. Nebeský Jeruzalém a ďábel) – zaklínací formule – Kosmova kronika – benediktinská řehole – kalendář s nekrologiem. Symetrie ovšem není jednoznačná, protože sice dvojice Starý zákon – Nový zákon, Iosephus Flavius, Antiquitates – Confessio peccatorum (penitenciál), Iosephus Flavius, De bello iudaico – dvojice kreseb (tj. Nebeský Jeruzalém a ďábel), Isidorus Hispalensis, Etymologie – zaklínací formule, Iohannicius, Isagoge – Kosmova kronika spolu korelují, ale ve skupině Nového zákona zůstávají nekorelované Řehole sv. Benedikta a kalendář s nekrologiem. Nelze také pominout, že Kolár jednak poměrně svévolně a bez hlubšího zdůvodnění k sobě koreluje obrazy a texty, tzn. výtvarné a slovesné výjádření, které je sice obvykle obojí nositelem významů, ale spíše paralelně než korelativně, jednak některé textové jednotky bezdůvodně pomíjí, ačkoli tím zpochybňuje svůj přístup ke *codexu gigantu* jakožto artefaktu. Je tudíž pokus o interpretaci *codexu gigantu* nutno podniknout znovu, jakkoli základní Kolárův sémiotický přístup je třeba uznat za plodný, poněvadž veškerá kultura – ať už artefakty, nebo činnosti – mají sémiotický, tj. znakový charakter.

Především je nutno si uvědomit, v čem je chyba. Kromě toho, že Jaroslava Kolára ovlivnili kdysi nesmírně populární sovětské mediévisté Bachtin a Gurevič, podléhá také vlivu estetického a umělecko-historického bádání, a to hned ve dvojím směru. Jednak ve svém pokusu o komplexní interpretaci *codexu gigantu* vlastně jen opakuje umělecko-historickou interpretaci fenoménu středověké katedrály jako znaku jak univerza, tak dějin spásy, jednak sleduje středověké estetické teorie vztahující se ke kompozici a v důsledku toho i k symetrii. Neuvědomuje si však, že přenášet způsob interpretace z jedné (výtvarné umění) oblasti do druhé (slovesnost, písemnictví, literatura), aniž se základní pravidlo interpretace pozmění, tzn. aniž je to opravdová metodologická abdukce (na rozdíl od obvyklých ideálních typů indukce a dedukce), vede k chybným výkladům a posléze ke konfuzím. Právě tak si neuvědomuje, že teorii symetrie vydestilovali moderní badatelé opět především z výtvarného umění, a to ke všemu opět spíše jen z teoretických pojednání než z praktické umělecké tvorby artefaktů. Kdyby vycházel ze středověkých *rétorik*, tzn. z teoretických pojednání o próze, zjistil by, že kompozice a symetrie, jak k ní přistupovalo dobové myšlení o slovesnosti, písemnictví a literatuře, byla pojímána mnohem strukturovaněji a sofistikovaneji, takže otázka není ani zdaleka tak jednoduchá, jak se mu jeví. A nadto, *last not least*, jde o to, zda lze přenést pravidla kompozice a symetrie z jednoho, ať už výtvarného, či slovesného díla na komplex děl, v němž dochází ke kombinaci dominantního slovesného s marginálním výtvarným

prvkem, a zda vůbec lze *codex gigas* považovat za artefakt v tomto komplexním artificiálním významu (a nikoli jen ve významu prostého technologického produktu).

Když naopak přijmeme východisko, že *codex gigas* je, byť neobyčejně pozoruhodný, přece jenom obvyklý technologický produkt, jakých byly řádově desítky, možná stovky tisíc, budeme také na jeho interpretaci pohlížet méně megalomansky a přizemněji, aniž opustíme hledisko znakovosti a významovosti, funkčnosti a smysluplnosti. Dovedu si sice velice dobře představit, že při řešení dílčích úkolů spojených se zpracováním obsahu *codexu gigantu* by bylo možno využít ideu fluidního textu, která dnes začíná směřovat k dominantnosti a která vyslovuje představu obousměrného pohybu od díla přes vyjádření (není nutně totéž co redakce) a provedení (není nutně totéž co verze) k jednotce (není nutně totéž co zápis), jakož i naopak a jež zakládá také představu shlukování nejenom podle shod, ale také větších a posléze i menších podobností, ovšem na druhou stranu je mi zřejmé, že by tak bylo možno řešit toliko otázky jednotlivých individuálních zápisů textů, nikoli však pohled na *codex gigas* jakožto celek. Domnívám se, že pro komplexní zkoumání tohoto rukopisu musíme – paradoxně – zvolit jednodušší a prostší cestu.

Codex gigas nejspíše není kolektivním dílem benediktinského řádu, poněvadž dost dobře nevíme, co konkrétního bychom si pod tímto označením měli a vůbec mohli představit, každopádně však je produktem monastické kultury, k níž benediktinský řád významně přispěl a jejímž jediným představitelem po celá staletí byl. Jenže právě v době vzniku *codexu gigantu* byla už situace jiná: benediktini už dávno nebyli jedinými představiteli monastické kultury a ve srovnání s jejich mladšími představiteli, kterými byli zejména cisterciáci a v jistém smyslu i premonstráti, dokonce začínali ztrácet dech. Projevovalo se to nejenom v tom, že některé původně benediktinské kláštery byly v Čechách a na Moravě v průběhu 12. století benediktinům odňaty a předány např. premonstrátům, ani pouze v tom, že docházelo k vlně zakládání právě cisterciáckých a premonstrátských klášterů, zatímco počet benediktinských založení ve srovnání s nimi klesal, ale také v tom, že od dvacátých let 13. století, tedy ještě v době, kdy *codex gigas* vznikal, došlo k další inovační vlně, při níž se objevily nové žebravé řády, především dominikáni a františkáni. Vznik *codexu gigantu* zcela jistě v benediktinském prostředí a snad v Podlažicích tedy spadá do doby, kdy před časem zcela dominantní benediktini, kteří se sotva vyrovnali s náporom modernějších forem řeholního života a mnišství, jak je představovali premonstráti a cisterciáci, byli vystaveni novému náporu dalších modernějších forem klášterního a konventního života, tentokrát od dominikánů a františkánů. V průběhu celé první poloviny 13. století potom docházelo v českých zemích ještě k dalším závažným událostem a procesům, mezi nimiž byly důležité zejména boj biskupa Ondřeje o emancipaci české církve a pražského biskupství, jakož i zcela podstatné změny ve struktuře stará přemyslovské patrimonální monarchie, jež vedly v návaznosti na prosazení dědičnosti knížecích beneficíí docela ke změně toho, čemu dnes říkáme režim. *Codex gigas* je pokusem o monumentální benediktinskou odpověď na tuto výzvu, s níž přicházela nová doba, a to odpovědí ve smyslu jasného konzervatismu či konzervativismu.

Zmínil jsem se již o tom, že naprostá většina textů obsažených v *codexu gigantu* – ačkoli jejich textologické zkoumání kromě výjimky, již je Kosmova Česká kronika, nebylo provedeno, takže nelze objasnit všechny otázky, které se v vyskytují – zachycují vesměs stará

a archaická znění. Vzhledem k tomu, že se to týká i textu bible, a to jak Starého, tak i Nového zákona, kdy se podává předvulgatní čtení, v tom nelze spatřovat je obyčejný tradicionalismus benediktinské monastické kultuře odedávna vlastní. Je třeba v tom spatřovat něco jiného a hlubšího. Spolu s opozicí proti cisterciákům a premonstrátům, jakož i proti dominikánům a františkánům tím benediktini – a jedině v tomto ohledu bychom mohli *codex gigas* spolu s Jaroslavem Kolárem považovat za kolektivní dílo celého benediktinského řádu (míněno v českých zemích, i když to *verbis expressis* neříká) – vyjadřují svůj odstup od razantně nastupující scholastiky a svou averzi k ní. To je ovšem třeba nahlédnout v širším dobovém kontextu.

Zatímco v 13. století začínala s rozvojem scholastiky vážná kritická práce nad textem Vulgaty, dominantním latinským biblickým překladem středověku, jejímž výsledkem byla tzv. Pařížská bible charakteristická na první pohled rozdělením jednotlivých kapitol všech biblických knih na menší dílčí úseky, které se označovaly písmeny abecedy od počátku (např. *Jeremie Ia* znamenalo v úseku „a“ první kapitoly Jeremiášova proroctví), *codex gigas* ani v náznaku nereflektuje tuto novou situaci. Vrací se naopak k latinským překladům starším než Vulgata a v rámci Nového zákona zařazuje dokonce apokryfní list sv. Pavla k Laodicejským, který vůbec nebyl zařazen do biblického kánonu, když se koncem antiky utvářel. Jestliže mniši, mezi nimiž byli benediktini mnichy *par excellence*, byli vedeni „láskou k učenosti a touhou po bohu“ (*l'amour des lettres et le desir de dieu*), jak říká novodobý benediktinský církevní historik Jean Leclercq, potom se nezdá, že by to v případě biblických textů zařazených v *codexu gigantu* byla učenost bezúhonně pravověrná. Přitom koncily ve Vienne roku 1178 a Čtvrtý lateránský koncil roku 1215 se nesly důslednou snahou o liturgickou a doktrinální standardizaci či dokonce homogenizaci, která měla používání neschválených textů vyloučit. Je sice pravda, že po celý vrcholný a pozdní středověk se používalo biblických apokryfů a že právě tyto apokryfy byly dílčím základem pro rozvoj duchovní prózy v národních jazycích ve 14. a zejména 15. století, je však také pravda, že církevní orgány nehleděly na prepisování nekanonických spisů příliš vlídně a že jejich distribuce laikům skrze kázání byla vysloveně proskribována. Proto nelze vidět v zařazení listu sv. Pavla k Laodicejským obyčejný tradicionalismus typický pro monastickou kulturu, nýbrž něco mnohem specifitějšího: je to spíše nevraživý než jenom rezervovaný odstup od scholastiky, kterou vehementně prosazovaly nově nastupující žebravé řády a kterou zejména benediktinům konkurenční cisterciáci relativně snadno přijímali. Projevuje se v tom shlížení se ve starých mnohotvárných dobách, kdy jednota všech doktrinálních a liturgických forem, nejenom obsahů, byla něčím neznámým a kdy jednotlivé kláštery a jednotliví opati měli mnohem větší samostatnost. V žádném případě to ovšem neznamená, že by v tom bylo něco kacířského, jenom je to takové pojetí náboženského a církevního života, kterému jsou cizí proudy laické emancipace a kulturní demokratizace, s níž přicházely nové řády a kterou svým pedagogickým a didaktickým charakterem důsledně vyjadřovala scholastika.

Tento výklad na základě zařazení jediného nekanonického spisu do biblického textu by mohl připadat příliš přepjatý a křečovitý, kdyby pro averzi ke scholastice nebyly v *codexu gigantu* další doklady, patrně ještě přesvědčivější. Je to zařazení archaického penitenciálu (*Confessio peccatorum*) ze 6. nebo 7. století hned po textu Nového zákona. Penitenciál není konfesional, tzn. není to zpovědní příručka, tj. příručka pro zpovědníka, nýbrž příručka pro vyznání hříchů samotným hříšníkem. Penitenciál je tedy příručka či pomůcka pro zpytování vlastního

svědomí, zatímco konfesional je příručka pro nahlížení do svědomí jiného člověka při ústní zpovědi před knězem. Vědomí tohoto rozdílu je nesmírně důležité, protože se v něm vyjadřuje dvojitý různý pojetí zbožnosti, které je typově i dobově důležité. Penitenciály byly vlastní starší monastické kultuře mnichů jakožto „profesionálů náboženského života“, konfesionaly naopak byly neodmyslitelnou součástí mladší scholastické kultury zakládající se na snaze o kontrolu emancipujících se laiků. Zařazují se do celého komplexu podrobné doktrinní standardizace svátostí a svátostin, detailní liturgické diferenciaci duchovních a laiků a rozlišení duchovní *auctoritas* a světské *potestas* jakožto různých typů organizované moci. A tak tedy to, že v *codexu gigantu* je zařazen penitenciál a nikoli konfesional vůbec není bezpříznakové.

Je sice samozřejmé, že mnišství, poněvadž je mu vlastní askeze a ustavičné pokání, je do značné míry založeno na zpytování svědomí ve snaze o polepšení. Mnich nepotřebuje tolik, aby se ho někdo ptal na jeho hříchy, nýbrž aby si sám byl vědom nejenom své obecné lidské hříšnosti, tj. nemožnosti nehřešit, jak říká sv. Augustin, ale také všech svých konkrétních hříchů, kterých se dopustil třeba i pod příkrovem ctnosti a zbožnosti. Že se tudíž penitenciál nachází v knize, jež má svůj původ v tradičním mnišském řádu, není nikterak překvapující. Na druhé straně však se v tom ukazuje, jak tradiční mniši, kterými byli právě a hlavně benediktini, nedokázali nebo spíše ani nechtěli reagovat na výzvy doby, v níž se měnila společnost a spolu s ní se proměňoval pohled na svět a také na struktury a formy náboženského života. Rozvoj scholastiky a univerzit souvisel bezpochyby s rozvojem měst a rozmanitější i svobodnější městské společnosti. Doba, v níž vznikl *codex gigas*, byla v důsledku toho optimisticky naladěna, což ovšem přinášelo lehkomyšlnost a svévoli, alespoň v očích těch, kteří – protože byli vzdělaní, *litterati* – si kladli za cíl vychovávat ty, kteří byli nevzdělaní, *illitterati*. Vytváření hranic v bujně kypící městské společnosti jistě bylo zapotřebí, nicméně (jak se ukázalo později) bylo problematické, že víra a zbožnost se vyjadřovala v jednoduchých pravidlech morálky a v morálních kazuistikách, které stály v pozadí konfesionalů. Může se zdát, že benediktini jako tradiční mniši směřující k askezi a mystice si toto úskalí uvědomili a konfesional právě z důvodu snadného spojení s laciným moralizováním do rukopisu nezařadili. Ale to je pouhá úvaha, pro niž nenacházíme v *codexu gigantu* žádný doklad.

Benediktinské kláštery byly kláštery venkovskými, nenacházely se ve městech (protože města v čase jejich zakládání ještě neexistovala). Při benediktinských kláštorech v českých zemích však ani žádná města ve vlně jejich největšího zakládání nevznikala. Benediktinský antischolastický duch dává tušit příčinu této skutečnosti. To, že se nevěnovali konfesionalům, které v první třetině 13. století byly nově vznikajícím a rapidně rostoucím žánrem, ukazuje, že rezignovali na zařazení do nové společnosti a že důsledně volili starou venkovskou společnost zanikající přemyslovské patrimoniální monarchie. Tímto svým postojem si přivodili pokles, ne-li úpadek, ze kterého se dlouho nemohli vymanit, protože většina donátorů se raději orientovala na méně tradiční a progresivnější řády. Markantní je tu srovnání s cisterciáckým prostředím první poloviny 13. století, konkrétně s Robertem Olomouckým, který se z cisterciáckého mnicha stal biskupem a jehož literární činnost je zaměřena na tehdy prudce moderní žánry. Kromě toho, že je autorem soustavné sbírky kázání *de tempore*, která zahrnuje nový žánr, s nímž přišlo scholastické kazatelství, totiž tematický sermon, je také autorem konfesionalu, a to dokonce jednoho ze zhruba pěti prvních v celé Evropě. Je sice pravda, že Robert Olomoucký byl anglického původu, pocházel tedy z prostředí sociokulturně mnohem

pokročilejšího, než byly tehdejší české země, nicméně mezi českými cisterciáky nalezl ohlas. Benediktini naproti tomu zůstali k těmto výzvám hluchí a jejich vzdělanci zůstali němí, nestali se autory nových spisů pro novou dobu.

Ostatně ještě zápis břevnovského opata Bavora z Nečtin z konce 13. století svědčí o jistých obavách o osud benediktinského řádu v českých zemích; neobává se sice jeho zániku, ale rozhodně těžce nese ztrátu významu. Z toho je vidět, že ještě kolem roku 1300 se čeští benediktini nevyrovnali s radikálními změnami, které přineslo poslední století. Zdá se dokonce, že s tím měli potíže i později, po celé 14. a 15. století a že v tom byli – typově, nikoli geneticky – podobní německým rytířům v Prusích, kteří ve střetu s polskou monarchií také nedokázali reagovat na prosadivší se scholastiku a jejich diplomaté a ideologové se v širším mezinárodním prostředí nedokázali prosadit proti univerzitně vytříbeným právníkům polské koruny. Tak i o sto let dříve se Bavor z Nečtin vehementně věnoval mocenské politice aniž pomyslel na to, že bez pevného ideového zázemí a literárního zdůvodnění stojí na vratkých základech. Rudolf Urbánek se mu sice pokusit přičíst významnou literární tvorbu, zejména Kristiánovu legendu o sv. Václavu a sv. Ludmile, jeho rozsáhlý spis však byl – po zásluze – odmítnut. A tak docházíme k jakémusi paradoxu: největší kniha na světě, „dív světa“ je svědectvím nikoli rozmachu, nýbrž krize benediktinského řádu v českých zemích. Ale tím ještě nemůžeme skončit.

Codex gigas obsahuje ještě několik dalších děl, které vypovídají o jeho významu. Bez povšimnutí nemůžeme přejít Židovské starožitnosti (*Antiquitates iudaicae*) a O židovské válce (*De bello iudaico*) pořimštělého Žida Josefa Flavia. Nevypovídají o žádném humanistickém zajmu podlažických nebo jiných benediktinských mnichů, který by odpovídal „renesanci 12. století“ Charlesa Homera Haskinse. Spisy Josefa Flavia nebyly ovšem vybrány k zařazení do *codexu gigantu* z prostého tradicionalismu klasické benediktinské monastické kultury, jak už jsme to ostatně zjistili i v případě zařazení penitenciálu. Právě v době vzniku *codexu gigantu* vznikala také na téma židovských dějin nová literatura, konkrétně *Historia scholastica* od Petra Comestora. Ta je přehlednou a podrobnou biblickou dějepřevou s stala se standardní příručkou biblických dějin po celý zbytek středověku, takže se jí dostalo metonymického názvu *Komestor*. Není to prosté převyprávění bible, resp. Starého zákona, nýbrž protoscholastickou či raně scholastickou metodou provedená práce z dějin spásy, která kromě Josefa Flavia užívá i jiných pramenů a kromě vyprávění dějů také při rozdílných vyjádřeních pramenů argumentuje. Zařazení spisů Josefa Flavia na jedné či *Komestora* na druhé straně tedy také rozhodně není arbitrární, protože jsou pojaty naprosto rozdílně, a tudíž lze výběr považovat za signifikantní.

Prostředí tradiční monastické kultury, jejíž byl benediktinský řád hlavním představitelem, se při četbě řídilo stupňovitým principem, který spočíval v postupu od *lecti* (četba, resp. čtení) přes *meditatio*, resp. „*ruminatio*“ (rozjímání, resp. „přežvykování“ přečteného), *oratio* (modlitba) a *contemplatio* („zření“, tj. boha). Pro takovýto způsob přístupu k četbě a jejímu spíše zažívání než zakoušení byly vhodné důsledně lineární texty: stačilo z nich vyjmout větu, odstavec či jinou část a tu pak probírat v mysli, převracet významy slov a obrátů, soustředit se na to, zda jde o vyjádření přímé nebo nepřímé, prosté nebo figurativní atd. atp. Vzhledem k tomu, že významů slov a obrátů může být mnoho a že některé z nich mohou být utajené, je

zapotřebí modlitby, za jejíhož působení by bylo možno vybrat „ten správný“ význam jednotlivých slov a obrátů i celého textu, a tím se pohroužit do zření boha. Neznamená to rozhodně, že tento způsob čtení či četby není intelektuální nebo že je iracionální. Vždyť k rozpoznání významů slov a obrátů i významu celého textu je třeba vědomostí, které poskytují svobodná umění (*septem artes liberales*), a znalostí, jak s těmito vědomostmi nakládat. Každopádně však je založen na nediskursivní a neargumentativní racionalitě, takže my, kteří jsme tímto takovým diskursivním a argumentativním rozumem natolik odkojeni, že za rozum nejsme schopni považovat nic jiného, jsme náchylni považovat ji za iracionální. Není ovšem iracionální, je jen jiná.

Komestor je založen zcela jinak: jednak je to skrytý hypertext (nikoli důsledně lineární text), jednak je pojat diskursivně a argumentativně. Směřuje tudíž k čirému racionálnímu pochopení, nikoli k „přímému zření“ boha. Není tedy přístupný recepti založené na stupnici *lectio – meditatio – oratio – contemplatio*, která byla příznačná pro tradiční benediktinskou monastickou kulturu. Vzhledem k tomu, že benediktini preferovali právě takový způsob četby či čtení, není divu, že se o *Komestora* nezajímali a že zvolili texty sobě přiměřenější. Nicméně – jak můžeme soudit na základě zařazení penitenciálu a nikoli konfesionálu do *codexu gigantu* – nebyl to pouhý nezáměr, nýbrž mnohem spíše aktivnější vztah, tj. averze či odpor. Můžeme říci, že opomenutí *Komestora* tak nebylo náhodné, nýbrž programové, že se v něm vyjadřoval nejenom příklon a láska k tradici, nýbrž něco mnohem více, totiž nechuť k tomu, s čím přicházela nová doba, protoscholastika a raná scholastika. Diskursivnost a argumentativnost se jistě vymykal benediktinskému tradičnímu způsobu čtení, avšak ještě mnohem silnějším zdrojem nechuť k takovému písemnictví bylo to, že se vyjadřovalo skrytým hypertextem, že se v něm prolínaly textové vrstvy. To je sice pro postmoderní vnímání zajímavé a přitažlivé, avšak pro vnímání na přelomu raného a vrcholného středověku tomu tak být nemuselo, protože lineární texty vhodné pro tradiční způsob čtení byly zároveň stylizovány tak, aby působily esteticky a umělecky. Odpovídalo to „lásce k učenosti“ (*l'amour des lettres*) typické pro monastickou kulturu: učeností se totiž rozumělo sedm svobodných umění, mezi než patřila i rétorika (stylistika prózy). Skrytý hypertext naproti tomu estetickou či uměleckou stylizací příliš neumožňoval, jestliže ji rovnou nevykloučoval. Odpor vůči takovému neumělému, takřka „nepřirozenému“ jazyku byl tedy v tradiční monastické kultuře normální.

Dalším dílem zařazeným do *codexu gigantu* jsou Etymologie Isidora se Sevilly. To je také starý autor 7. století, avšak tento jeho spis patřil po celý středověk až do jeho konce ke kánonu školské četby. Je to encyklopedie shrnující veškerou tehdejší učenost (břevnovský opat Bavor z Nečtin ji ve svém zápisu nazývá *pars omnium septem arcium liberalium*). Text v *codexu gigantu* je oproti běžně tradovanému textu výrazně zkrácený a upravený, je to pouhý výtah. Na tom není nic zvláštního, podobné výtahy jak z Isidorových Etymologií, tak i z dalších děl středověké kanonické četby se pořizovaly vcelku běžně. Ostatně zkrácené adaptace vědeckých (a dokonce uměleckých, kterým se dokonce hezky říká „výcucí“, když nechceme být příliš intelektuální a hovořit o digestech) děl jsou živé dodnes a ani my se jim příliš nepodivujeme. Je tudíž otázka, zda by textologické zkoumání adaptace Isidorových Etymologií v *codexu gigantu*, po kterém volá Jaroslav Kolár, vůbec přineslo nějaké použitelné výsledky. Já se naopak domnívám, že pro výklad obsahu a funkce tohoto rukopisu

to nemá specifický význam a že jde spíše o encyklopedii samu, ať je v jakékoli formální a redakční podobě.

V *codexu gigantu* jsou tak s jistou rezervou shrnuty základy středověké vzdělanosti, jejíž rozsah se sice později ve vrcholném a pozdním středověku rozšiřoval a obsah částečně prohluboval, avšak její základy zůstávaly stále stejné. *Codex gigas* byl vytvořen ještě před velkými teologickými sumami 13. století a také před díly Vincenta z Beauvais, jako jsou *Speculum naturale*, *Speculum doctrinale* a *Speculum historiale*, případně apokryfní *Speculum morale*. Ale na druhou stranu byl psán už v době kdy již existoval spis Petra Lombarda *Libri sententiarum*, který se – podobně jako *Komestor* pro biblické dějiny – stal základní příručkou pro teologické studium po celý zbytek středověku. I když také v tomto případě bychom mohli hledat jakousi skrytou averzi ke scholastice, domnívám se, že tentokrát tomu tak není. A pokud tomu tak je, tedy jen ve velice slabém náznaku nezájmu o scholastickou teologickou učenost a preferování učenosti vížící se ke svobodným uměním. Řekl bych, že důležitější je povšimnout si v tomto kontextu jiné věci, a sice toho, že bezprostředně po *Etymologiích* Isidora ze Sevilly následuje v *codexu gigantu* zápis Iohanniciova spisu *Isagoge*, tedy adaptace Galenova spisu *Ars parva*. Claudios Galénos byl osobním lékařem císaře Marka Aurelia ve druhé polovině 2. století a až do renesance jednou z nejváženějších lékařských autorit. Spojení spisu věnujícího se medicíně se spisem obírajícím se sedmi svobodnými uměními je náhodné patrně jen na první pohled, ale při hlubším zamyšlení se jeví jako signifikantní.

Všechna svobodná umění se zabývají přirozeným, empirickým světem, nezkoumají ani jeho metafyzickou podstatu, ani jeho transcendentně-teologické a doktrinní zakotvení. Antická a v jejích stopách i středověká medicína – v příkrém protikladu ke starověké medicíně orientální – měla právě tak ve svém základu řešení otázek nemoci jako fenoménu přirozeného světa. Nemoc byl pro ni fyzický defekt léčitelný fyzickými prostředky, příčinou nemoci nebyl (jako pro starou orientální medicínu) hřích, tzn. nemoc nebyla trestem za hříchy a hříšný život, nýbrž následkem nerozumného života ve vztahu k fyzické přirozenosti člověka. Medicína se tak v tomto smyslu dostává do blízkosti svobodných umění, medicína a svobodné umění jsou sobě vzájemně průvodci. V tom se sice zajisté také projevuje nescholastické pojetí, které mezi učenými disciplínami a rodícími se vědami více diferencovalo, které však spočívalo na tom, že veškeré lidské intelektuální počínání vrcholí v teologii. Scholastice je teologie vědou věd nejenom v tom smyslu, že je hierarchicky nejvyšší, ale také v tom smyslu, že dovoluje (nebo si dovoluje) teologickou metodou řešit otázky, které primárně teologické v žádném případě nejsou. Tradiční monastická kultura, jak je vidět na výsledcích zkoumání obsahového složení *codexu gigantu*, tuto osobivost rozhodně neměla, jakkoli její zbožnost a víra byla mnohem markantnější. Jenomže to byla zbožnost a víra spíše ve významu *fides qua creditur* (víra, kterou se věří, tj. akt víry, tzn. *fides implicita* v pozdější dikci Tomáše Akvinského) než *fides quae creditur* (víra, která se věří, tj. předmět víry, tzn. *fides explicita* v pozdější dikci Tomáše Akvinského).

Benediktinští mniši zkrátka vírou spíše žili, než aby o ní mluvili, než aby jí vyučovali a rozpracovávali doktrínu. Třebaže ani to nebylo vyloučeno, nebylo to jejich prvotním cílem. Mohlo by se říci, že vzdělanci mezi nimi byli dnešními slovy spíše umělci než učenci, přičemž nejvyšším uměním byl život sám, čímž se samo sebou míní zdravý život. Jak život

vůbec, tak zdravý život zvláště nezbytně zahrnuje tělesnou, duševní i duchovní stránku. I odraz tohoto postoje nacházíme v obsahu *codexu gigantu*. Je zde Iohanniciova *Isagoge*: tělesný život; jsou zde i Starý zákon, Nový zákon, benediktinská řehole, jakož i penitenciál: duchovní život; a jsou zde rovněž tak Isidorovy *Etymologie* a Kosmova *Kronika Čechů*: duševní život. V tom smyslu je obsah *codexu gigantu* vskutku komplexní, poněvadž zahrnuje celé spektrum zájmů a oblastí, které byly vlastní tradiční monastické kultuře. A můžeme říci, že v jakémsi obrazném smyslu se to děje velmi příznačným způsobem. V benediktinské řeholi, kterou *codex gigas* také obsahoval, jak víme na základě zápisu opata Bavora z Nečtin, třebaže se nedochovala, se podává pěkný obraz zbožného života mnicha. Život je jako žebřík: jedním jeho sloupkem je tělo, druhým sloupkem je duše a stupně, jež oba sloupky spojují, jsou ctnosti. Říká se tím, že řádný benediktinský mnich nemá být jednostranný, nýbrž má věnovat stejnou péči a stejný zájem jak duši, tak tělu. V žádném případě tomu není tak, že by se o tělo neměl starat, jak si dnes někteří myslí. Nemá tělu povolovat v rozmařilosti (v tom je *askeze*, *mortificatio*, umrtvování), nemá však o své tělo trestuhodně nedbat, aby si nepřivodil nemoc, neřku-li smrt. Benediktinská řehole, lékařský spis a penitenciál tak ve zkratce vyjadřují *succus* benediktinského mnišství.

Mnich nežije jen sám sobě, nežije jen svým bratřím ve společenství, v konventu, ale žije i ve společnosti. Raný středověk mu dokonce ve společnosti přičítal jednu z podstatných funkcí: měl se modlit a společenství mnichů v klášteře se mělo modlit ustavičně, tak, aby žádný den nebyl ani okamžik bez modlitby. I když v tomto ohledu můžeme hovořit o benediktinských mniších jako o profesionálech náboženského života, v požadavku ustavičné modlitby není žádná bigotnost. Udělejme si letmou představu o raně středověkém světě: malé vesnice, primitivní obydlí, velké vzdálenosti mezi lidmi, velmi malá hustota obyvatelstva, husté lesy s nebezpečnou divokou zvěří a s ještě nebezpečnějšími loupežníky, drsní a krutí vládcové i ovládaní. Zkrátka raně středověký život byl dosti nebezpečnou poutí, rozhodně to nebyla přírodní idylka. Přijít v takovém prostředí o život nebylo nic neobvyklého. Proto se nevyskytovala ani tak neurčitá úzkost, jako docela konkrétní strach před nenadálou smrtí z nejrůznějších příčin. Proti tomu strachu (ale i proti skutku samému) byla modlitba o vysvobození z moci nepřátel viditelných (lidé) i neviditelných (démoni), jakož i modlitba o ochranu před náhlou smrtí. To se týkalo jak jednotlivců, tak skupin, tak také celé společnosti. Ustavičné modlitby tudíž bylo vrcholně zapotřebí, a tak mniši naplňovali velice potřebnou společenskou funkci.

Při naplňování své společenské funkce se mniši cítili zodpovědní za společnost, v níž žili, a zároveň se zajímali o to, zda je společnost vůči nim příznivě naladěna. A tak se muži modlitby stali politicky myslícími osobami a nakonec i lidmi sledujícími politické zájmy. Tudíž není divu, že v *codexu gigantu* je zapsána i *Kronika Čechů* děkana pražské kapituly Kosmy, dokonce v jednom z nejlepších zápisů vůbec, který snad odráží stav kosmovského textu ještě z doby jeho života. Kosmova kronika je nejenom nejstarší českou kronikou (jakkoli Josef Pekař chtěl tento titul rezervovat pro Kristiánovu legendu o sv. Václavu a sv. Ludmile), ale je také jedním z prvních spisů v českých zemích, který je dokladem soustavného politického myšlení (dříve, ale méně soustavně se politickým otázkám věnovala právě Kristiánova legenda). Kosmas je jednak rozhodným stoupencem přemyslovské dynastie proti útokům na ni, k nimž docházelo zejména ze strany konkurenčního velmožského rodu Vršovců, než byli potlačeni. Je ideologem přemyslovské patrimoniální monarchie a ideovým

dovršítelem českého politického národa (první doklady jsou mnohem starší a nacházejí se tzv. První církevněslovanské svatováclavské legendě z 10. století). Z pohledu doby, v níž vznikl *codex gigas*, je všechno to, co Kosmas vyjadřuje a prosazuje, již stará doba a „starý režim“. Ale byla to doba bez převratných novinek, jež se objevily na přelomu 12. a 13. století, v níž se benediktinským mnichům žilo dobře, protože neměli konkurenci, již byli vystaveni teprve později s postupujícím průběhem 12. století.

I na zařazení Kosmovy kroniky do největší knihy na světě se ukazuje, že benediktini byli na počátku 13. století nikoli živým a rušným řádem, nýbrž spíše opěvatele starých časů, *laudatores temporis acti*. Svého potvrzení to dochází na samém konci *codexu gigantu*, kde se za textem Řehole sv. Benedikta nachází přehled osob majících vztahy s podlažickým klášterem (něco jako soupis členů podlažické konfraternity) a posléze kalendář s nekrologiem. V kalendáři je ke každému dni zapsán jeden nebo více svatých, blíží se tedy martyrologiu. Nelze říci, že by byl opravdovým, řádným martyrologiem, protože jsou zaznamenána jen jména světců a světic a nikoli články stručně vyprávějící a jejich životě, případně líčící jejich patronáty. Nicméně je krajně neobvyklé, aby kalendáře byly vybaveny tak obrovským počtem svatých. Zcela zjevně to nemohou být zasvěcené svátky, protože to by potom podle *codexu gigantu* byl v Podlažicích ustavičný svátek a nebyl by tam jediný všední den. Je to spíše obrazným vyjádřením společenství či obcování svatých, *communio sanctorum*. Svátí v kalendáři, zemřelí bratři v nekrologiu a členové podlažického bratrstva, osoby nacházející se ještě v tomto, nebo už na onom světě, to jsou oni účastníci, podílníci, poživatelé *communio sanctorum*. A nejsou to jenom osoby vázané přímo na podlažický klášter, nýbrž jsou to – vzhledem k tomu, že bezprostředně před tím je, či přesněji byla, benediktinská řehole – všichni benediktini. S básnickou licencí to můžeme říci tak, že pravými poživateli obcování svatých jsou ti, jejichž mateřským lůnem je tradiční monastická kultura.

Ukazuje se, že nazvat *codex gigas* knihovnou není jen obrazným vyjádřením, ale vcelku přesným popisem skutečnosti. Je to nejenom knihovna tradiční mnišské učenosti a kultury, jejímž byl benediktinský řád nejpřednějším představitelem a která tu je reprezentována profilujícími texty s péčí o jejich starobylost, archaickou autentičnost. Je to i knihovna vyjadřující odpor proti protoscholastickým a raně scholastickým novinkám, s nimiž přišla doba přelomu 12. a 13. století a které jsou tu latentně nazírány jako neblahé, ba nebezpečné novoty. Nadto je to knihovna opěvatelů starých pořádků, kteří v nových poměrech ztrácejí půdu pod nohama. A konečně je to knihovna hrdosti těch, kteří jsou již nyní pravými poživateli obcování svatých, třebaže v reálné společnosti právě prožívají nemalou krizi, z níž se nebudou moci ještě dlouhou dobu vzpamatovat.

Literatura:

Ke *Codexu gigantu*: S. Bártl – J. Kostelecký, *Ďáblova bible: tajemství největší knihy světa*, Praha 1993; A. Baecklund, *Das Stockholmer Abecedarium*, v: Uppsala Universitets Artskrift, 1942, s. 119, 123, 126-130, 148; J. Belsheim, *Die Apostelgeschichte und die Offenbarung*

Johannis ... aus dem Gigas librorum, Christiania 1879; J. Dobrovský, Litterarische Nachrichten von einer auf Veranlassung der Böhmisches Gesellschaft der Wissenschaften in Jahre 1792 unternommenen Reise nach Schweden und Russland, Prag 1796, s. 35-47; B. Dudík, Forschungen in Schweden für Mährens Geschichte, Brünn 1852, s. 207-235, 403-428; M. Flodr, Kodex Gigas: český ilustrovaný rukopis románský v královské knihovně ve Stockholmu, Praha 1929; Ivan Hlaváček, The Necrology of the Codex Gigas of Bohemia (Kungliga Biblioteket Stockholm MS A 148) v: D. Rollason – A. J. Piper – M. Harvey – L. Rollason, The Durham Liber vitae and its context, Woodbridge 2004, s. 191-205; R. Kejzlar, Český Quisling a jiné příběhy, aneb Socimodo, Praha 2005; J. Kolár, Kodex gigas a otázka jeho sémiotické interpretace v: Český časopis historický, 89, 1992, s. 662-676; S. G. Lindberg, Codex gigas, Biblis, (Stockholm) 1957, s. 11-40; C. Nordenfalk, Djävulens bild i Kungliga Bibliotekets Codex gigas, v: Humanismen som salt och styrka: Bilder och bertaktelser tillägnade Harry Järv, Stockholm 1987, s. 425-431; C. Nordenfalk, Heaven and Hell in a Bohemian bible of the Early Thirteenth Century, v: The Year 1200: A Symposium, Metropolitan Museum of Art, New York 1975, s. 283-300; J. Pečírka, Zpráva o rukopisech českých v Královské bibliotéce v Stockholmě se nacházejících, v: Časopis českého musea, 25, 1851, s. 98-108; J. Plačka, Příspěvky k otázce Nekrologu podlažického, v: Liksty filologické, 34, 1907, s. 101-115; H. J. Vogels, Untersuchungen zur Geschichte der lateinischen Apokalypse-Übersetzung, Düsseldorf 1920; M. Wojciechowska, O największym kodeksie czeskim, v: Studie o rukopisech, 3, 1964, s. 1-45.

K místu vzniku *Codexu gigantu*: J. Frolík, Archeologický výzkum na klášterišti u kostela sv. Markéty v Podlažicích, v: Muzejní a vlastivědná práce, 43, 2005, s. 238-239; J. Kurka, Začátky klášterů sázavského, opatovského, podlažického, svatopolského a sezemského, Praha 1913; J. Svátek, Organizace řeholních institucí v českých zemích a péče o jejich archivy, v: Sborník archivních prací, 29, 1970, s. 503-624, zvl. s. 531.

K rukopisům téměř obdobné velikosti na přelomu raného a vrcholného středověku: H. Fichtenau, „Riesenbibeln“ in Österreich und Mathilde von Tuszien, v: Beiträge zur Mediävistik, I, Stuttgart, 1975, s. 163-185.

K českým dějinám v době vzniku *Codexu gigantu* a po něm: J. V. Šimák, Středověká kolonizace v zemích českých, České dějiny I/5, Praha 1938, s. 1251.

K břevnovskému opatu Bavoru z Nečtin a kontextu získání *Codexu gigantu* břevnovským klášterem: R. Urbánek, Legenda tzv. Kristiána ve vývoji předhusitských legend ludmilských i václavských a její autor, I, Praha 1947, s. 408-416, II, Praha 1948, pozn. 69-70 (o Bavorovi z Nečtin); J. V. Šimák, Ještě k dějinám českého dějepisectví, v: Český časopis historický, 38, 1932, s. 345-364, zvl. s. 357-358 (o Řehořovi z Valdeka); J. Šusta, Soumrak Přemyslovců a jejich dědictví, České dějiny II/1, Praha 1935, s. 315, 468 (o Řehořovi z Valdeka).

K interpretaci středověkých rukopisů: Z. Uhlíř, Velislavova bible – Velislai biblia picta – Velislaus Bible, Praha 2007; J. Volf, Význam slova *bibliotheca* u Křišťana, v: Český časopis historický, 33, 1927, s. 592-594.

Ke Kosmově kronice: B. Bretholz, Die Chronik der Böhmen des Cosmas von Prag, Monumenta Germaniae historica, NS 2, Berlin 1923; Kosmova kronika česká, překlad Karel Hrdina a Marie Bláhová, úvod Dušan Třeštík, komentáře Petr Kopal, 7. vyd., Praha 2005; D. Třeštík, Kosmas: Studie s výběrem Kosmovy kroniky, 2. vyd., Praha 1972; D. Třeštík, Kosmova kronika: Studie k počátkům českého dějepiscectví a politického myšlení; M. Wojciechowska, Wstęp, v: Kosmasa Kronika Czechów, Warszawa 1968.

K Josefu Flaviovi: F. Blatt, The Latin Josephus: Introduction and Text – The Antiquities, Book I-V, Acta Jutlandica: Publications of the University of Aarhus XXX/1, København 1958, s. 60, č. 93;

K Isidoru ze Sevilly: Isidor ze Sevilly, Etymologiae – Etymologie, I-XVIII, Praha 1998-2004.

K penitenciálům a konfesionálům: J. Kejř, Summae confessorum a jiná díla pro foro interno v rukopisech českých a moravských knihoven, Praha 2003; H. J. Schmitz, Die Pönitentialen in den bibliotheken Dänemarks und Schwedens, v: Archiv für katholisches Kirchenrecht, 512 – NF 45, Mainz 1884, s. 377-418.

K monastické kultuře a kulturnímu kontextu na přelomu raného a vrcholného středověku: Ch. H. Haskins, The Renaissance of the Twelfth Century, Cleveland 1966; J. Leclercq, L'Amour des lettres et le désir de Dieu, 3. vyd., Paris, 1991; Ornamenta ecclesiae, I, Köln 1985, 49-51 (katalog výstavy); Z. Uhlíř, Martyrologia v kontextu hagiografických pramenů českého středověku, v: Miscellanea Oddělení rukopisů a starých tisků, 16, 1999-2000, s. 38-51.

Obrázky: (zařadit porůznu do textu)

Královská knihovny ve Stockholmu sign. A 148 – Codex gigas, fpiv: Starý zákon podle Vulgáty

Královská knihovny ve Stockholmu sign. A 148 – Codex gigas, 118r: Iosephus Flavius, Antiquitates

Královská knihovny ve Stockholmu sign. A 148 – Codex gigas, 178v: Iosephus Flavius, De bello iudaico

Královská knihovny ve Stockholmu sign. A 148 – Codex gigas, 201r: Isidorus Hispalensis, Etymologiarum excerpta

Královská knihovny ve Stockholmu sign. A 148 – Codex gigas, 201v: Isidorus Hispalensis, Etymologiarum excerpta

Královská knihovny ve Stockholmu sign. A 148 – Codex gigas, 240r: Iohannes Iohannicius Alexandrinus, Isagoge

- Královská knihovny ve Stockholmu sign. A 148 – Codex gigas, 253r: Nový zákon podle Vulgáty
- Královská knihovny ve Stockholmu sign. A 148 – Codex gigas, 254r: Evangelium podle Matouše
- Královská knihovny ve Stockholmu sign. A 148 – Codex gigas, 258r: Evangelium podle Marka
- Královská knihovny ve Stockholmu sign. A 148 – Codex gigas, 258v: Evangelium podle Marka
- Královská knihovny ve Stockholmu sign. A 148 – Codex gigas, 262r: Evangelium podle Lukáše
- Královská knihovny ve Stockholmu sign. A 148 – Codex gigas, 266v: Evangelium podle Jana
- Královská knihovny ve Stockholmu sign. A 148 – Codex gigas, 286v: Všeobecné zrcadlo zповědní
- Královská knihovny ve Stockholmu sign. A 148 – Codex gigas, 294r: Kosmova kronika
- Královská knihovny ve Stockholmu sign. A 148 – Codex gigas, 297r: Kosmova kronika
- Královská knihovny ve Stockholmu sign. A 148 – Codex gigas, 300v: Kosmova kronika
- Královská knihovny ve Stockholmu sign. A 148 – Codex gigas, 305r: Seznam bratrstva podlažického
- Královská knihovny ve Stockholmu sign. A 148 – Codex gigas, 305v: Kalendář s nekrologiem
- Královská knihovny ve Stockholmu sign. A 148 – Codex gigas, 289v: Obec boží
- Královská knihovny ve Stockholmu sign. A 148 – Codex gigas, 290r: Ďábel
- Knihovna Národního muzea v Praze sign. VIII.F.69,1r: Budyšínský rukopis Kosmovy kroniky
- Národní knihovna České republiky sign. XXIII.E.52,2r: Robertus Flamesburiensis, Confessionale
- Národní knihovna České republiky sign. XXIII.E.52,70r: Petrus Pictaviensis Confessionale
- Národní knihovna České republiky sign. IV.G.30,170r: Conradus Theutonicus, Confessionale
- Národní knihovna České republiky sign. XX.A.7,175v: Robertus Olomucensis, Confessionale
- Národní knihovna České republiky sign. I.B.30,172r: Thomas Chobham, Confessionale
- Národní knihovna České republiky sign. V.A.23,179v: Odo de Cheriton, Confessionale
- Národní knihovna České republiky sign. III.D.13,143v: Paulus Ungarus, Confessionale
- Národní knihovna České republiky sign. V.G.1,223v: Pseudo-Petrus Blesensis: Confessionale
- Národní knihovna České republiky sign. V.D.15,1r: Iosephus Flavius, Antiquitates iudaicae (Historia iudaica)
- Národní knihovna České republiky sign. IX.D.1,1r: Isidorus Hispalensis, Etymologiae
-

Národní knihovna České republiky sign. VII.E.2,1r: Iosephus Flavius, Bellum iudaicum

Národní knihovna České republiky sign. X.E.3,4r: Iosephus Flavius, Bellum iudaicum –
excerpta

Národní knihovna České republiky sign. V.F.19,20r: Iohannicius Iohannes Alexnadrinus,
Isagoge

Břevnov (deponát v Národní knihovně České republiky) 293: Kosmova kronika

Národní knihovna České republiky sign. XIII.G.20,(1r): Nekrologium

Národní knihovna České republiky sign. XIV.B.15,(1r): Nekrologium

Národní knihovna České republiky sign. XIV.C.10,(1r): Nekrologium
