KAROL MODZELEWSKI

BARBARSKÁ EVROPA



edice historické myšlení

ARGO



Ukázka elektronické knihy

KAROL MODZELEWSKI

BARBARSKÁ EVROPA

Argo

Edici řídí Martin Nodl
Přeložila Marcela Bramborová

Argo, 2017
Copyright © Aubier/Flammarion, Paris 2006
Translation © Marcela Bramborová, 2017
Epilogue © Jan Klápště, 2017

ISBN 978-80-257-2309-8 (váz.)
ISBN 978-80-257-2376-0 (e-kniha)

ÚVOD

Polská politická rétorika se točí kolem Evropy. V naší zemi lze jen stěží nalézt někoho, kdo by neslyšel hesla hlásající náš návrat do Evropy. Zároveň, takřka jedním dechem, se mluví o tom, že jsme v Evropě vždy byli, takže se vlastně nemusíme vracet. Jsme. Navzdory zdání si tyto slogany neodporují. V důsledku častého opakování ostatně znějí jako banality, nad nimiž se už nikdo nezamýšlí. A to je škoda: politické slogany stejně jako reklamní spoty si zaslouží pozornost nejen z toho důvodu, co vědomě propagují, ale také kvůli tomu, co nevědomky ukazují.

V uvedených heslech není Evropa – zcela zřejmě – geografickým pojmem. Rovněž nejde jednoduše o Evropskou unii. Do Evropské unie vstupujeme, ale nikdy jsme v ní přece nebyli, nemůžeme se do ní tedy „vrátit". Kontext vyjádření o návratu ukazuje, že Evropa zde označuje jistý kulturní kánon. Ne každá země nacházející se v Evropě, ne každé sociální hnutí, myšlenkový proud nebo politické uspořádání mají v tomto kánonu své místo. Když hovoříme o našem „návratu do Evropy", mlčky předpokládáme, že Polsko bylo od evropského dědictví odstřiženo sovětskou nadvládou a komunismem. Po pádu komunismu opět zabíráme místo, jež nám v západním světě náleží. Tímto způsobem se navracíme ke svým evropským kořenům, z nichž se komunismus Poláky snažil vyrvat, avšak nedokázal to. Takový je smysl sloganů hlásajících, že se Polsko vrací do Evropy a zároveň v Evropě vždy bylo a je. Za touto rétorickou figurou se skrývá předpoklad, že komunismus byl svou podstatou evropské kultuře cizí. Toto se jistě týká také nacionálního socialismu a fašismu.

Jinak však není pochyb o tom, že komunismus, nacismus a fašismus jsou výplody evropské historie. Tím, že tyto ideologie pojímáme jako vnější jevy, cizí evropskému kánonu, provádíme něco jako exorcismus, jako bychom ze sebe vymítali Zlo. Ve výsledku se pojem evropské kultury ukazuje být nejen popisnou kategorií, která pomáhá uvědomit si podanou historickou skutečnost, ale také normou, vzorem hodnocení, podle nějž si volíme své tradice. Od výběru tradice, tedy těch prvků minulosti, které hodnotíme jako ušlechtilé, hodnotné a poučné, a tedy

hodné zohlednění v kolektivním autoportrétu, se nepozorovaně přechází na druhý břeh Rubikonu: k představám o „skutečném" původu evropské civilizace. V této představě naši civilizaci utvářelo dědictví klasické řecké a římské kultury a křesťanství a univerzalistická organizace církve. Právě christianizace včlenila germánské, slovanské, baltské a ugrofinské kmeny do okruhu klasické středomořské kultury, jejímž hlavním dědicem a šiřitelem byla církev.

Tento názor v populární historiografii svrchovaně převládá, zaráží však svou jednostranností. Větší rozpor v něm nevzbuzují jednotlivá tvrzení, ale to, co je opomenuto. Omezením kořenů evropské kultury na dědictví Středomoří a křesťanství překračujeme míru zjednodušení a vytváříme iluzi homogenity. V době, kdy ekonomickou globalizaci provází intelektuální uniformizace, sklon ignorovat kulturní heterogenitu světa a házet obecné dějiny – s omezeností sobě vlastní – do jednoho pytle, je to nebezpečná iluze.

Je tedy třeba připomenout, že klasická kultura, považovaná za počátek genealogického stromu Evropy, nebyla homogenní. Vedle řeckých a římských prvků ji utvářela helénistická civilizace, jež do pozdního římského císařství, a zejména do Byzance a církve Byzantské říše, přenesla prvky despotických tradic starověkého Východu. Z přesvědčení, že tyto tradice nemají místo v evropském kánonu, se zrodily teze omezující rodokmen evropské kultury na okruh latinského křesťanství. V takovém případě by ale bylo vhodné zcela upustit od odvolávání se na dědictví klasické kultury, které lze snáze rozpoznat v helénistické civilizaci Byzantské říše než v říších Karla Velikého či Oty I. Velikého. Proto je mi bližší spíše pojetí Jacqua Le Goffa, který ze dvou proudů klasické tradice – latinského a helénistického – a z jejich rozštěpení vyvozuje nejhlubší a nejtrvalejší rozdělení Evropy.[1]) Podobu Evropy a její kulturní diferenciaci stejnou měrou ovlivnily kmeny nacházející se mimo středomořský okruh, které osidlovaly území za hranicemi římského císařství, tedy na východ od Rýna, na sever od Alp a za Dunajem. Římané tato území souhrnně označovali termínem *barbaricum*. Barbarské kmeny již v dávném starověku podléhaly vlivům středomořské civilizace. Rovněž nevyvolává pochyby, že christianizace, obecně spojená se změnou státního uspořádání, sehrála důležitou úlohu ve vnucování vzorců klasické kultury nebo jejich přejímání kmeny. To ale neznamená, že voda svátosti křtu smyla z Germánů, Slovanů či Baltů nejen prvotní hřích, ale i dědictví tradiční kultury. Takovéto chápání nového začátku,

jímž by tradiční kmenové společnosti měly pozbýt zátěže vlastní minulosti a přeměnit se v civilizované dědice Říma, by nemělo žádného historika[2]) ani napadnout.

Jednotlivé keltské, germánské, slovanské, ugrofinské a baltské kmeny vstupovaly do okruhu středomořské civilizace v různé době a za velmi odlišných historických okolností. Shodně s tím byly rozmanitě představovány také výsledky vzájemného působení tradičních kmenových kultur a klasické kultury. Z tohoto hlediska se i nástupnické monarchie vytvořené Vizigóty, Franky a Langobardy na troskách západního císařství mezi sebou velmi lišily. Ještě hlubší rozdíly oddělovaly tuto oblast, Walterem Schlesingerem označovanou jako římská Germánie,[3]) od podmaněných kmenů, pokřesťanštěných a podřízených státnosti barbarskými dědici římského císařství – Karlovců a Otonů. Ostatně mimo oblast karolinského nástupnictví – ve Skandinávii, v Polsku, Čechách, Uhrách, na Rusi a u jižních Slovanů – probíhalo utváření států a christianizace z iniciativy domorodých vládců. Rozsah romanizace či helénizace barbarských kultur zde byl zdaleka nejskromnější a struktury nového uspořádání se značně vzdálily od západních nebo byzantských vzorů.[4])

Všechny tyto rozdíly a složité procesy vzájemného působení unikají ze zorného pole, pokud omezíme rodokmen evropské kultury na středomořské dědictví. Evropa má také rozrostlé barbarské kořeny. Bez rozpoznání těchto kořenů nelze porozumět ani složité historii, ani dodnes přetrvávající kulturní rozmanitosti Evropy.

* * *

Řecký výraz *bárbaros* byl odvozen z imitace neartikulovaného blekotání: *bar-bar-bar*... Takto starověcí Řekové napodobovali ty, jejichž řeči nedokázali porozumět. A nazývali tak všechny cizojazyčné kmeny. Od Řeků si tento termín zapůjčili Římané a užívali jej v druhotném významu, založeném na protikladu barbarství a civilizace. Zachovalo se však, alespoň mezi vzdělanou elitou, povědomí o původním významu slova „barbarský". Na toto povědomí odkazuje Ovidius, když ve vyhnanství v Tomě, osamělý mezi thráckými Gety, napsal: „To já tu jsem barbarem, jemuž nikdo nerozumí / a smějí se hloupí Getové znění latinských slov. – Barbarus hic ego sum, qui non intellegor ulli / et rident stolidi verga latina Getae."[5])

Ukazuje toto paradoxní obrácení rolí, že zkušenost vyhnanství umožnila Ovidiovi pochopit relativitu pojmů civilizace a barbarství?

To se domnívá Allan A. Lund.[6]) V každém případě je jisté, že Ovidius, který byl Gety vnímán stejně, jako Řekové vnímali všechny cizojazyčné osoby, a jenž si byl současně vědom původu slova „barbar“, nazval výsměch cizí řeči hloupostí.

Postoj, jenž Ovidius zaujímal vůči cizojazyčným kmenům, nebyl v archaické Evropě něčím výjimečným. Ve všech slovanských jazycích se objevuje slovo „Němci“. Je odvozováno od výrazu „němý“ a zpočátku označovalo lidi, jejichž jazyk byl pro Slovany stejně nesrozumitelný jako neartikulované blekotání němých. Na počátku 12. století tak *Pověst dávných let* charakterizovala ugrofinské kmeny, jež se usadily na severovýchodní hranici Rusi: „Ugrové jsou němý kmen. [Ugra že suť ljuďje jazyk něm.]“[7]) Slovanské pojetí „němých kmenů“ do písmene odpovídalo prvotnímu významu řeckého výrazu *bárbaroi*.

Není pochyb o tom, že to byly hodnotící kategorie – alespoň do té míry, v níž neslo dělení na své a cizí v tradičních společnostech známky hodnocení. Jazyková společenství – jako helénistické, germánské či slovanské – beze sporu překračovala politické rámce kmenů a neměla organizační strukturu, vnímala však blízkost, jež se pojila se snadným dorozuměním se, kultem stejných božstev a podobností zvyků a jež z nich činila nejširší skupiny identifikace.[8]) Vazba na mateřskou skupinu byla vyjadřována v protikladu ke všemu cizímu. Ne nutně nepřátelsky, ale vždy s emotivním zabarvením.

U Řeků, a zejména u Římanů se ke konstatování cizosti kmenů mluvících nesrozumitelnými jazyky záhy připojilo neochvějné přesvědčení o vlastní kulturní nadřazenosti. Římané Řeky nikdy neřadili mezi barbary, naopak se vždy spolu s Řeky považovali za protiklad k barbarům. To, co v římském pojetí oba kmeny spojovalo, nebyl – zcela zjevně – jazyk, ale kultura. Výraz „barbaři“ tímto způsobem získal nový pojmový obsah: nešlo již o lidi hovořící cizím jazykem, ale o ty, kteří setrvávali mimo rámec civilizace, tedy o divochy.

Změnila se rovněž ostrost tohoto rozdělení. Etnicko-jazykové kritérium jednou provždy vyloučilo všechno cizí: kulturní kritérium připouštělo možnost sblížení, a dokonce i zapojení skrze proces akulturace. V očích římských autorů však mohl být odstup oddělující jednotlivé kmeny od civilizace, označované termíny *humanitas* nebo *cultus*, různý. Ubiové byli dle Caesara o něco civilizovanější (*paulo humaniores*) než ostatní Germáni, protože žili v okolí Rýna a byli v kontaktu s římskými kupci či s blízkými Galy, k nimž se do jisté míry připodobnili.[9]) Z toho

plyne, že Galové byli méně barbarští než Germáni. Ostatně i mezi Galy panovaly z tohoto hlediska rozdíly: za nejbojovnější (ve smyslu – nejdivočejší) považoval Caesar Belgy, protože jejich sídla byla nejvzdálenější od civilizované římské provincie: „horum omnium fortissimi sunt Belgae, propterea quod a cultu atque humanitate provinciae longissimae absunt“.[10])

Ona „provincie“, od níž byli Belgové nejvzdálenější, byla rovněž Galie, ale Římany již dříve podmaněná a „v tóze oděná“ (*Galia togata*). Od Caesara po Cassiodora byl výrazem *togatio* označován přechod podmaněných kmenů od barbarství k civilizaci. Rané císařství odívalo v tógu další země: Galii, Hispánii, Británii. Svobodní občané provincií se stávali římskými občany a pochopitelně podléhali romanizaci. Elity impéria tuto expanzi pojímaly v kategoriích civilizační mise[11]) a barbarství se stalo názvem pro vnější svět, který ještě nebyl začleněn do okruhu císařství, a tedy zbaven kultury a státního uspořádání.

Církev pozdního císařství tento postoj převzala a dodala mu nový rozměr. Civilizační mise získala podobu christianizační mise a byla považována za povinnost křesťanského duchovenstva a křesťanských vládců. Pro církevní autory evropského středověku byli barbary pohanské kmeny, z etnického hlediska autorům mnohdy blízké nebo s nimi v příbuzenském vztahu, ale ještě nepokřtěné.[12]) V očích dějepisce Bedy Ctihodného byli barbary kontinentální Sasové (*antiqui Saxones*) jakožto pohané, kteří zabili představitele civilizovaného světa, anglosaské misionáře Evalda Bílého a Evalda Černého. Beda při této příležitosti neváhal podotknout, že kontinentální Sasové nemají krále ani státní uspořádání příslušející civilizovaným kmenům. Obdobně nazýval barbary Adam Brémský Švédy, zatímco za civilizovaného a osvíceného člověka považoval dánského krále Svena II. Dánského, „qui omnes barbarorum gestas res in memoria tenuit“.[13])

Konotace termínu *barbari* si i přes obohacení o náboženský rozměr zachovala ve středověku kontinuitu pojmového obsahu utvořeného v dobách římského císařství. Také z tohoto hlediska byli církevní autoři dědici klasické kultury a jejích stereotypů. Nezávisle na vlivu, jakým ony stereotypy zapůsobily na podobu vnímání barbarských kmenů, pohanská Evropa ve středověku, stejně jako evropské *barbaricum* v dobách pozdního císařství, byla doménou tradičních společností, zpravidla nemajících písmo, které byly politicky organizovány jako kmeny a kmenové svazy, nikoli jako státy.

Pojetí barbarů však bylo založeno na negativním kritériu: byly takto označovány necivilizované kmeny, tedy ty, které zůstávaly mimo rámec klasické kultury a jejího dědictví. Neukrývá v sobě tato negativní šablona různorodost? Tato otázka trápí historiky již dlouhou dobu. Pod vlivem národních idejí 19. století badatelé upustili od pojímání *barbarica* jako celku a své úsilí zaměřili na zkoumání jednotlivých etnicko-jazykových společenství. Po vzoru lingvistů, kteří rekonstruovali praslovanský jazyk, usilovali historici-panslavisté o rekonstrukci praslovanského systému společenských institucí a právních norem. Měl být výrazem uspořádání duchovních hodnot společných takřka celému Slovanstvu. Rovněž se předpokládala dávná existence homogenního systému uspořádání založeného na obecně germánských kulturních základech, jenž byl kdysi společný všem Germánům. Tyto myšlenky byly zcela oprávněně odvrženy na smetiště dějin,[14]) ale zkoumání společné historie germánských a slovanských barbarů a rovněž Keltů a Baltů se nadále ubírá i samostatnými cestami. Setrvačná síla nás udržuje v kolejích vyjetých prací několika generací historiků a ztěžuje překonání etnické segregace výzkumných oblastí. Této segregaci prozatím v roce 1974 oponoval vynikající znalec barbarských kmenů Reinhard Wenskus. V programové eseji věnující se inspiraci, již může medievistům poskytnout antropologie, zdůraznil, že oblasti charakteristické podobnými společensko-politickými strukturami se nepřekrývají s oblastmi jazykových společenství. Wenskus nepovažoval evropské *barbaricum* za jednotný celek. Upozornil na kulturní rozdílnost stepních kočovných kmenů či kmenů, jež osídlily pralesní oblasti na severovýchodě subkontinentu, keltské, germánské, slovanské a baltské kmeny však chápal jako jeden kulturní celek, v jehož rámci byla jednotlivá společenství organizována na základě podobných zásad.[15]) V důsledku tohoto názoru byl vytvořen postulát radikálního rozšíření badatelských horizontů. Wenskus navrhl více než novou typologii: zformuloval nový výzkumný program.

Kniha, kterou předávám čtenáři do rukou, se řadí k programovému návrhu Reinharda Wenskuse. Netroufám si uchopit tento návrh v jeho úplnosti. Nedostatečné kompetence mi nedovolují věnovat se historické antropologii baltských kmenů ani ostrovních Keltů, a dokonce ani balkánskému Slovanstvu. Pokouším se pouze o souhrnné uchopení společensko-politické problematiky germánských a západoslovanských kmenů s tím, že někdy nahlédnu prameny týkající se východních

Slovanů. Není to skromný záměr. Očekávám přísné kritiky. Ostatně sám nešetřím kritikami některých svých předchůdců. Jsem si tohoto rizika vědom, ale jsem rozhodnut ho podstoupit, protože jsem přesvědčen, že již nazrála potřeba prolomit etnickou segregaci při výzkumu germánských a slovanských kmenů barbarské Evropy. Znamená to, že jsem připraven nahlédnout jednotným komparativním horizontem prameny od sebe mnohdy značně vzdálené v čase i prostoru. Jedenáct století dělí Tacitovu *Germánii* od Helmoldovy *Kroniky Slovanů*. Šest set let uplynulo mezi sepsáním Sálského zákoníku a vyhotovením širší redakce *Ruské pravdy*. Lze provést srovnávací interpretaci těchto památek?

Tuto problematiku nebudu rozebírat v úvodu, nýbrž v průběhu práce. Verdikt ve věci použitelnosti pramenů nemůže předcházet podrobné analýze jejich obsahu. Na rozdíl od astronomického času čas historický neplyne pro všechna společenství a kultury stejně.

Chronologický odstup mezi jednotlivými historickými prameny vědce neosvobozuje od zamýšlení se nad shodností informací, jež jsou v nich uvedeny. V této věci se může historik leccos naučit od antropologa.

Problematika, o níž pojednává tato kniha, má ostatně s etnologií mnoho společného. Před chvílí zmíněná Tacitova *Germánie* je přece etnografické dílo. Z perspektivy antické a středověké civilizace byly barbarské kmeny zobrazovány do jisté míry obdobně jako tzv. exotické kmeny, zkoumané etnology 19. a 20. století. Teritoriálně-politické organizace barbarů, odborně označované jako kmeny, nedisponovaly nástroji správního vynucování, společenská integrace byla založena na ohromné síle tradice a tlaku, jenž byl vyvíjen na jednotku mateřskou skupinou. Byly to společnosti, jež fungovaly bez písma, v nichž byly nejen mytologie, ale také kolektivní historická paměť a právní normy předávány ústně z generace na generaci. Tato poslední skutečnost staví historika před řadu pracovních obtíží. Nejvhodnější tedy bude začít pojednáním o těchto obtížích.

1. OD PÍSEMNÝCH SVĚDECTVÍ K SPOLEČNOSTEM NEZNALÝM PÍSMA. NARACE O BARBARECH

Z jistého hlediska připomíná každý historik zabývající se dávnými epochami etnologa: bariéra odlišné kultury badatele dělí od předmětu jeho výzkumů. V tom tkví největší obtíže a současně největší krása našeho povolání: musíme touto bariérou proniknout a porozumět kultuře, jež se liší od té naší. Ale při zkoumání společnosti barbarské Evropy narážíme na další obtíže. Vedle kulturní vzdálenosti mezi námi a kmenovými společenstvími dávných Germánů a Slovanů vstupují do hry rovněž kulturní rozdíly mezi těmito barbarskými kmeny a starověkými i středověkými autory, z nichž informace o barbarech čerpáme. Jde tedy o dvojitou bariéru.

Tradiční kultury *barbarica* byly založeny na ústním odkazu a zpravidla se obešly bez písma. Runové kameny jakožto výjimka takové pravidlo nikterak neznevažují. Inskripce vyryté na těchto kamenech plnily magicko-kultovní funkce a nesloužily k předávání poznatků o právních normách či politických institucích.[1]) Barbarský svět nepodával sám o sobě písemná svědectví, dokud ho nepřeměnily křesťanské státy a církev. Písemná svědectví o tomto světě bez písma lze zhruba rozdělit na dvě kategorie. Tu první tvoří záznamy pocházející přímo či zprostředkovaně od očitých pozorovatelů, kteří se s kmenovými společnostmi stýkali osobně. Jsou to soudobá svědectví, avšak zapsaná cizinci, kteří na barbary nahlíželi očima civilizovaných lidí antiky nebo středověku. Do druhé kategorie lze zahrnout soupisy právních tradic jednotlivých barbarských kmenů a někdy rovněž zápisy jejich mýtů a mýto-historických tradic. Nebyla to díla cizí erudice, ale nejčastěji zdroje domácího původu. Písemná kodifikace kmenových zvykových práv byla provedena na žádost barbarských vládců. Dělo se tak však již po překročení prahu státnosti a christianizace. Prameny pojednávajícími o kmenové společnosti jsou tedy buď svědectví podaná z vnějšku, nebo svědectví *ex post*.

Od Caesarovy galské války po dobytí Arkony Valdemarem I. v roce 1168 a podmanění Prusů a Jatvingů křižáky civilizovaný svět pohlcoval další území barbarské Evropy. V průběhu třinácti století doprovázely politicko-vojenské konfrontace a misijní akce pokusy o zobrazení barbarských kmenů, jež činili latinští a řečtí autoři. O tomto tématu psali vojenští velitelé, například Caesar či autor byzantského *Strategikonu*, starověcí historici, jako byli Tacitus či Prokopius z Kaisareie, kronikáři a hagiografové středověkého Západu. Až na zjevné rozdíly mezi jednotlivými autory jsou jejich pozorování týkající se germánských, slovanských a baltských kmenů překvapivě shodná.

Tato shoda vzbudila kritickou ostražitost vědců. Bohužel, kritika sklouzla především k hledání topos. Podobnost obsahu opakujícího se v rozličných popisech barbarských kmenů by měla být vysvětlována spíše cestou literárních výpůjček než podobností popisované skutečnosti.[2]) O výpůjčkách však lze hovořit pouze tehdy, pokud má autor možnost seznámit se s domnělým pravzorem.

Jediným všeobecně známým a využívaným textem byla v celém středověkém písemnictví Bible. Němečtí kronikáři a hagiografové čerpali vzory latinské frazeologie především z Vulgaty a patristické literatury. Tuto skutečnost je třeba zohlednit, zejména pokud se jedná o středověké popisy pohanské víry, obřadů a kultů. Výrazy a obraty u této příležitosti přejaté přímo z žalmů či spisů církevních Otců bývaly sice rétorickými ozdobami a holdem složeným literárním konvencím, ale spolu s takovýmito epitety jako *superstitio* (pověra) či *idolatria* (modloslužba) popisovaly závazný hodnotový kánon. Vůbec to neznamená, že by popisy míst kultu a obřadů sloužených pohanskými Lutici, Švédy, Pomořany, Vagry nebo Rujánci, které obsahují Dětmarovy, Herbordovy nebo Helmoldovy texty či texty Adama Brémského nebo Saxo Grammatica, jednoduše šířily biblický stereotyp a nebyly tak věrohodné.[3]) Podrobnosti, jež tito autoři uvádějí, nemají ekvivalent v Písmu svatém, nemohly z něj tedy být převzaty. Obvykle pocházejí od soudobých informátorů nebo z vlastní zkušenosti.

Z biblického vzoru středověkých charakteristik politické organizace barbarských kmenů rovněž není možné vyvodit popisy sněmu či soudů, zprávy o absenci institutu krále či o jeho slabosti a o struktuře vazeb mezi velkokmeny. Písmo svaté se o těchto věcech vůbec nezmiňuje.

Podrobně však o nich psal Tacitus v *Germánii* a právě tomuto předkřesťanskému dílu se nejvíce podobají středověké narace o politických institucích a kultech barbarských kmenů. Dalekosáhlé shody mezi těmito naracemi a *Germánií* však zpravidla spočívají v podobnosti obsahu, nikoli literární formy. Absence formálních vazeb se nezdá být dílem náhody. *Germánie* byla ve středověku dílo takřka zapomenuté. Text se dochoval jen díky tomu, že humanistickým zájmům probuzeným v 15. století napomohla šťastná náhoda.

V roce 1425 přijel jistý hersfeldský mnich v záležitostech svého konventu do Říma. Zde se setkal s papežským tajemníkem a současně zapáleným humanistou Franceskem Poggiem Bracciolinim a informoval ho o starých rukopisech, jež se nacházely v klášteře Hersfeld. Mezi nimi byl kodex sepsaný mezi léty 830–850, který obsahoval tři Tacitovy texty: *Germánii*, *Život Julia Agricoly* a *Rozpravu o řečnících*. Úsilí, jež Poggio vynaložil na získání kodexu, se dočkalo naplnění teprve po třiceti letech. V roce 1455 legát papeže Mikuláše V. přivezl rukopis z Hersfeldu do Říma. Takto byla *Germánie* zachráněna. Samotný hersfeldský rukopis se ale do naší doby nedochoval. Z jeho kopií vyhotovených v Římě vycházejí veškeré dochované verze *Germánie.*[4]) Ve středověku však možná existovaly jiné exempláře tohoto díla, aniž by po nich zůstaly nějaké stopy.

Křehkost rukopisné tradice se váže na nepřítomnost *Germánie* v literárním životě středověké Evropy. Ze soudobých autorů pouze jeden projevil znalost Tacitova etnografického díla. Byl jím Rudolf z Fuldy.[5]) V úvodu hagiografického textu *Translatio sancti Alexandri*, jenž byl napsán po roce 852, podal obšírnou charakteristiku Sasů před christianizací.[6]) Tato charakteristika je ze značné části kompilací. Rudolf spojil, bez odkazu na zdroje, náležitě ořezané a přepracované fragmenty Tacitovy *Germánie* a Einhardova *Vita Caroli Magni*. V případě *Germánie* Rudolf nahradil Germány Sasy, změnil přítomný čas pramene na čas imperfektivní, na několika místech zjednodušil Tacitovu elegantní latinu a středověkému čtenáři nepříliš srozumitelnou antickou terminologii, především však provedl selekci, přičemž Tacitův text uzpůsobil vlastním zájmům a ideovému směřování.

Úryvky, jež byly v *Translatio* použity, pocházely ze 4., 9. a 10. kapitoly *Germánie*. Fragment jedné věty („O tom, jak věřili, že určité dny, když je buď nový měsíc, nebo úplněk, jsou považovány za nejpříznivější pro začátek jednání.“) byl převzat z 11. kapitoly, ale v důsledku

vytržení z kontextu se změnil v obecné vyjádření zbavené spojitosti s termíny konání sněmů. Ostatně žádná informace o sněmech (*Germánie*, 11. a 12. kapitola) se v *Translatio sancti Alexandri* neobjevila. Rudolf rovněž zcela vynechal 7. kapitolu *Germánie*, jež podává základní charakteristiku postavení králů a velitelů, roli kněží jakožto strážců jejich sakrální nedotknutelnosti během válečných výprav a významu symbolů kultu, jež byly nošeny do bitvy z posvátných hájů.

Někteří historici středověké literatury připisují znalost *Germánie* také Adamovi Brémskému.[7]) Jde o nedorozumění. Na začátku *Činů biskupů hamburského kostela* se skutečně nacházejí fragmenty pocházející z *Germánie*, Adam Brémský je však nepřevzal přímo od Tacita, nýbrž od Rudolfa z Fuldy. Není zde ponechán prostor pro pochyby: *Gesta hammaburgensis ecclesiae pontificum* (I, 4–7) se slovo od slova shodují s kompilací, kterou začíná *Translatio sancti Alexandri*. Adam Brémský si ostatně nebyl vědom toho, že cituje formulace pocházející od Tacita, a ani toho, že tak činí prostřednictvím Rudolfa z Fuldy. Nevěděl, že jde o kompilaci; byl přesvědčen o tom, že se jedná o text jednoho anonymního autora, a jelikož u něj narazil na věty známé z *Vita Caroli Magni*, jejich autorství připsal Einhardovi. Své přesvědčení o Einhardově autorství vyjádřil Adam Brémský na začátku a na konci dlouhé citace z *Translatio*: „Jak v krátkosti připomíná Einhard v úvodu ke svým dějinám. [...] To vše jsme převzali z Einhardova spisu o příchodu, zvycích a pověrách Sasů.“[8])

Díky tomu lze s jistotou tvrdit, že Adam Brémský *Germánii* neznal a neměl povědomí o obsahu těch jejích kapitol, které nepřevzal Rudolf z Fuldy. Toto je třeba mít na paměti při analýze nesporné podobnosti příběhu citovaného v druhé knize *Činů hamburských biskupů* o mučednické smrti misionáře Wolfreda s Tacitovými informacemi o způsobech, jimiž Germáni vykonávali trest smrti. V roce 1030 přišel z Anglie do Švédska duchovní jménem Wolfred, aby pohanům hlásal Slovo boží. „Když obrátil svým kázáním mnohé na křesťanskou víru,“ píše Adam Brémský, „začal stoje uprostřed pohanů zaklínat církevní klatbou modlu jménem Thor, jež stála na shromaždišti pohanů, a náhle se chopil dvoubřité sekery a onu modlu rozbil na kousky [ydolum gentis nomine Thor stans in concilio paganorum cepit anathematisare simulque arrepta bipenni cimulacrum in frusta concidit].“ V očích Švédů to samozřejmě byla obludná svatokrádež, a tak tedy pro misionáře stanovili trest odpovídající takovémuto činu: „Pro svůj odvážný čin byl ihned