

**Univerzita Karlova v Praze**

FILOZOFICKÁ FAKULTA

Ústav českých dějin

**Bakalářská práce**

*Kazatel a exemplum mezi učenickou a lidovou  
kulturou raného novověku*

*Preacher and exemplum between scholar and  
popular culture in early modern period*

Napsal

**Vojtěch Tomášek**

Vedoucí

**Doc. Mgr. Marie Koldinská Ph.D.**

Prohlašuji, že jsem bakalářskou práci vypracoval samostatně, a že jsem uvedl všechny použité prameny a literaturu.

.....

## Obsah

Úvod .....	3
<b>1. Mezi učeneckou a lidovou kulturou .....</b>	<b>6</b>
EXEMPLUM .....	6
KAZATEL A POSLUCHAČSTVO .....	11
<b>2. Kazatel a exemplum mezi mužem a ženou .....</b>	<b>19</b>
PŘÍMÁ SATIRA .....	23
PONÍŽENÍ, MAGIE A RITUÁL .....	27
KAZATEL PRAGMATIK .....	36
Závěr .....	41
Soupis použité literatury .....	43
Přílohy .....	47
Shrnutí .....	53
Resume .....	54

## Úvod

Jak už napovídá název, tématem této práce budou dvě zajímavé kategorie raně novověké kultury, tedy kazatel a exemplum. Na jedné straně kazatel jako nositel a tvůrce kultury, na straně druhé pak exemplum jakožto výsledný projev dané kultury. O vztahu obou těchto fenoménů se pokusíme pojednat v první kapitole. Abychom pochopili, jaký tento vztah je, musíme se nejprve podívat na dějinný vývoj exempla. Uvidíme totiž, že exemplum se jakožto žánr neustále pohybovalo na rozhraní mezi slovesnou a písemnou formou, mezi zábavní a didakticko-mravokárnou rolí ve společnosti, mezi učeneckou a lidovou kulturou a také mezi kazatelem a posluchači. Pokusíme se prokázat, že barokní kazatelé měli vzhledem ke svému duchovenskému poslání velmi blízko k lidové kultuře a mentalitě a že právě exemplum mohlo hrát významnou roli v jejich komunikaci s převážně venkovským posluchačstvem. Než k tomu ale přistoupíme, musíme nejprve jasně vymezit pramennou základnu této práce. Jako všichni historici zkoumající dobové projevy orální kultury musíme i my vzít za vděk pouze jejich písemnou formou. Výhodu máme v tom, že na rozdíl třeba od dobových písní, pověstí či lidového dramatu, které byly často zaznamenány až zprostředkovaně a s velkým časovým odstupem od vzniku díla skrze někoho, kdo tato díla orální tradice kulturně ocenil a usoudil, že je vhodné je písemně zachovat pro věky budoucí, my v případě kázání pracujeme s velmi aktuálním záznamem vytvořeným přímo autorem. Vycházíme zde totiž z přesvědčení, že konkrétní písemně vydaná kázání víceméně odpovídají své předchozí orální formě. Trochu riskantně zde tedy vycházíme z tvrzení, že konkrétní tiskem vydaná kázání nebyla určena jen pro svou literární formu a že byla někdy předtím v konkrétním prostoru a čase a ke konkrétním posluchačům proslovena i ústně. S tímto tvrzením stojí i padá celá tato práce. Závisí na něm i idea exempla jakožto média, jakožto mediálního prostoru komunikace mezi kazatelem a jeho posluchači i veškerý konkrétní rozbor této komunikace v druhé kapitole, v němž se snažíme dospět k závěru, že kazatel zde funguje jakožto reprezentant fenoménu reformy lidové kultury v 17. a 18. století.<sup>1</sup> V tom už je však riziko každého bádání o orální kultuře.

Z výše řečeného tedy vyplývá, že pramenná základna této práce vychází z tiskem vydaných kázání. Základní kritéria výběru jsou čtyři. Za prvé konkrétní prostor

---

<sup>1</sup> ) Jde o termín zavedený P. Burkem, který níže rozvedeme v kontextu tématu této práce. viz Peter BURKE, *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, Praha 2005, s. 221–254.

a čas. Vycházet budeme z celkem osmi kázání, která byla vydána v letech 1667–1736 na území barokních Čech,<sup>2</sup> tedy zhruba ve stejném prostoru a čase, v jakém byla pronesena ústně. S tím souvisí i druhé kritérium, a to jazyk. Všechna kázání jsou vydána v českém jazyce, takže byla, včetně citovaných exempel, srozumitelná posluchačstvu. Třetím kritériem výběru bylo katolické vyznání autorů kázání, jelikož v této práci pracujeme s kazateli jakožto reprezentanty určité učené kultury, je samozřejmě důležité tuto učenou kulturu vymezit. Jejich duchovenské poslání v rámci věrouky a katechismu katolické církve po Tridentském koncilu je myslím dostačující rámec pro jejich intelektuální i duchovenské působení i pro posuzování jejich způsobů komunikace s posluchačstvem. A nakonec čtvrtým a stěžejním kritériem bylo, aby dané kázání obsahovalo nějaké exemplum.

I zde však došlo k výběru pouze konkrétních exempel. Vzhledem k orálně-komunikační povaze exempel, kterou chceme v této práci zkoumat, nemohla být použita exempla v konkrétní literární podobě. Šlo například o bajky nebo citace z konkrétních literárních děl. Zde totiž narážíme na fixní literární podobu. Exemplum se zde stává samostatným literárním dílem, s nímž už nelze pracovat jako s prostorem komunikace. Takové exemplum už komunikuje samo, podobně jako například legenda, stává se samo médiem i mediátorem. Kazatel ho užívá podobně jako třeba citáty církevních autorit, jako alternativu ke svému výkladu, nikoliv jako jeho součást. Stojí tak trochu mimo kázání. Zkoumat nebudeme ani ta exempla, u kterých sice kazatel dává najevo, že pochází z orální tradice („slyšel jsem“ či „vypráví se“), ale u kterých je příliš silný konkrétní kontext příběhu daný například výskytem konkrétní postavy (panovník, světec), události (válka) či místa (zázračná místa s vlastní legendou). Když odlopneme všechny tyto slupky, zůstane nám pouze samotné jádro.<sup>3</sup> Tím je konkrétní příběh, většinou krátký a úderný s velmi rychlou a jasnou pointou. Právě odstranění jakéhokoliv literárního kontextu tak umožňuje kazateli začlenit takové exemplum do konkrétního kontextu orálního a stává se tak prostorem komunikace.

Nakonec však musíme přiznat ještě jedno poměrně základní omezení pramenné základny. Vzhledem k časovým možnostem autora nebylo možné pracovat s originály vydaných kázání. Proto jsem musel vzít za vděk pouze tištěnými edicemi. Nutno ale podotknout, že rozsah novodobě vydaných kázání zas není tak malý. Bylo tak možno

---

<sup>2</sup> ) Jednotlivá kázání i s citacemi exempel, se kterými budeme pracovat, jsou podrobně představena v přílohách.

<sup>3</sup> ) Jde o parafrázi výroku kazatele Nitche, který citujeme níže. viz s. 8.

čerpat z několika kázání vydaných v meziválečné době Josefem Vašicou,<sup>4</sup> šlo konkrétně o Bílovskeho *Vino ze svatby* vydané roku 1932 ve Staré říši<sup>5</sup> a Waldtovy *Chvalořeči* vydané roku 1940 ve Velkém Meziříčí.<sup>6</sup> Ze současných vydání jsem čerpal především z výborů barokní literatury od Miloše Sládka<sup>7</sup> a také z rozsáhlého projektu Bohumíra Lífky a Michaely Horákové, v jehož rámci jsou vydávána nepomucenská kázání pronesená především na poutním místě Zelená Hora u Žďáru nad Sázavou.<sup>8</sup>

---

<sup>4</sup>) Literární historik Josef VAŠICA byl předním odborníkem na barokní literaturu v Čechách, nedávno vyšel reprint jeho studií obsahující i studie o Českých kazatelích s rozsáhlými citacemi, viz Josef VAŠICA, *České literární baroko*, Brno 1995.

<sup>5</sup>) Bohumír Hynek Josef BÍLOVSKÝ, *Vino ze svatby v Káni a potřebnost roucha svadebního: Tři starší česká kázání*, Stará Říše na Moravě 1933.

<sup>6</sup>) Ondřej de WALDT, *Chvalořeči*, Tasov na Moravě 1940.

<sup>7</sup>) Miloš SLÁDEK (ed.), *Malý svět jest člověk aneb výbor z české barokní prózy*, Jinočany 1995.

Miloš SLÁDEK (ed.) *Vítr jest život člověka aneb život a smrt v české barokní próze*, Jinočany 2000.

Miloš SLÁDEK (ed.) *Svět je podvodný verbiř*, Praha 2005.

<sup>8</sup>) Michaela HORÁKOVÁ (ed.), *Nádoba zapálená*, Žďár nad Sázavou 2000.

# 1. Mezi učeneckou a lidovou kulturou

## **EXEMPLUM**

Jakési prvopočátky exempla lze hledat již v rétorické tradici antických bajek. Aristoteles je považuje za vhodnou formu řeči k lidu.<sup>9</sup> Skutečná exempla však vznikají až v raném středověku v souvislosti s křesťanskou homiletikou. Církevní otcové jako Ambrož, Augustin či Řehoř Veliký doporučují užití exempla při homiliích. Nejčastěji je umísťováno na závěr kázání, čímž se profiluje jeho funkce induktivně dokládat předchozí obecnou tezi. Eduard Petru nazývá tuto etapu vývoje jako období excerpce exemplum. Období 12. století, kdy exemplum proniká i do didaktické literatury, pak označuje jako období kompilace.<sup>10</sup>

Podle Petru se exemplum stává skutečným literárním žánrem až v průběhu 13. století, kdy vznikají tzv. sbírky exemplum, které nejsou jen jejich sumarizujícím soupisem, ale obsahují i jejich morální a duchovní výklad. Zároveň vzniká specifická poetika exemplum, kdy krátký příběh s rychlým spádem děje, charakterizovaný malým počtem jednajících osob, vyvrcholí právě morálním výkladem či pointou. Exemplum se tak vyděluje z úzkého propojení s kázáním a didaktickou literaturou. Už není jeho úkolem jen ilustrovat nějakou obecnou, většinou teologickou či morální tezi, předkládanou v daném kázání či naučné literatuře. Formou specifické poetiky, která vrcholí samostatným morálním či duchovním výkladem exempla, tak obecnou tezi nejen ilustruje, ale především „induktivně dokazuje“. Takto literárně osamostatněné exemplum se pak na sklonku středověku volně proměňuje v jiné literární žánry, především lidové báchoroky, pohádky aj. Petru nazývá tento proces „literárního ukotvení“ exempla do sbírek v průběhu 13. století jako „uměleckou stabilizaci“.

Toto pojetí však může budit dojem, že středověcí učenci vytvářeli sbírky exemplum především proto, aby jim vtiskli stabilní literární podobu a začlenili je tak do literárního spektra učenecké vrstvy. Tak tomu sice bylo třeba v případě sbírky *Gesta Romanorum* či v díle Gervasia z Tillbury nebo Petra Alphonsi, na druhé straně však existují sbírky, ve kterých se zjevně odráží vztah k lidové kultuře, např. Caesarius z Heisterbachu či Rudolf ze Schlettstadtu. Aron Gurevič vidí tyto sbírky exemplum společně s penitenciály, lucidáři aj. jako prostor pro specifické potýkání se lidové a

<sup>9</sup>) ARISTOTELÉS, *Rétorika, Poetika*, Praha 1999, s. 151–154.

<sup>10</sup>) Eduard PETRŮ, *Vývoj českého exempla v době předhusitské*, Praha 1966, s. 7-21.

učenecké kultury.<sup>11</sup> Podle něj si byli církevní autoři středověku dobře vědomi rozdílu mezi literaturou odbornou a populárně-naučnou. Při tvorbě poučné literatury se snažili mít na zřeteli zvláštnosti publika, kterému byla daná díla určena, což byl především prostý lid. Proto jsou tato díla oprostěna od abstrakce či obecných úvah, naopak užívají prostá přirovnání, živé obrazy a názorné popisy. Samotné sbírky *exempel* rozebírá Gurevič v rámci své polemiky s M. M. Bachtinem, kdy se snaží dokázat, že dialektičnost středověké kultury nespočívá jen v dočasném převrácení hodnot skrze karnevalovou grotesknost, ale v trvalé „přítomnosti jedné kultury v myšlení a ve světě té druhé a naopak“.<sup>12</sup> V naučném vyprávění se podle něj „stýká posvátnost a světskost“.<sup>13</sup> Obecná témata jako d'ábel, různé negativní i pozitivní vlastnosti člověka, hranice mezi životem a smrtí, témata, se kterými byl konfrontován opravdu každý, získávají v *exemplech* určitý kompromisní výklad, který je přijatelný jak pro uši prostého lidu tak pro hlas Bohu odpovědného kazatele. K polemice mezi Gurevičem a Bachtinem se ještě vrátíme v další podkapitole.

Vztah mezi *exemply* a lidovou kulturou je blízký i Karlu Dvořákovi, který nesouhlasí s tvrzením E. Petru, že v případě *exempel* jde vždy o excerptum z jiných literárních žánrů.<sup>14</sup> Dvořák se snaží dokázat, že výrazný podíl na vzniku *exempel* měla i folklórní slovesnost. Spíše než přímá literární předloha stála u zrodu *exempla* směs pamětního tradování. Důkazem toho mohou být nejen velmi strohá a jednoduchá znění, často i v redukovaných až rudimentárních variantách, ale i některé kazatelské příručky, kde na místo citace *exempla* našel kazatel pouze stručný heslovitý odkaz na syžet („*exemplum de*“ či „*hic pone*“). Toto pamětní tradování je podle Dvořáka i dokladem podílu folklóru, u něhož je právě „kolektivní i individuální paměť jednou ze základních podmínek ústnosti“.<sup>15</sup> Blíže k ústnímu podání má *exemplum* i díky své variabilní schopnosti přizpůsobit se rozmanitým žánrům od kázání až po lidovou píseň.<sup>16</sup>

V širším kontextu středověké mentality a dobového pojetí času vnímá *exemplum* Jacques Le Goff.<sup>17</sup> Zdůrazňuje především jeho postavení v rámci struktury kázání, kdy po tzv. *auctoritates* (biblické citaci) a *rationes* (homiletickém výkladu) následuje právě *exemplum*, které aktualizuje obsah kázání do živé přítomnosti. Sami autoři kladou velký

<sup>11</sup>) Aron GUREVIČ, *Nebe. Peklo. Svět, cesty k lidové kultuře*, Jinočany 1995, s. 38.

<sup>12</sup>) A. GUREVIČ, *Nebe. Peklo. Svět, cesty k lidové kultuře*, s. 363.

<sup>13</sup>) TAMTÉŽ, s. 370.

<sup>14</sup>) Karel DVOŘÁK, *Soupis staročeských exempel*, Praha 1978, s. 8–14.

<sup>15</sup>) TAMTÉŽ, s. 11–12.

<sup>16</sup>) Téma vztahu středověkých *exempel* a ústní lidové slovesnosti rozebírá Dvořák podrobněji v úvodu k edici *Nejstarší české pohádky*, Praha 2001, s. 9–29.

<sup>17</sup>) Jacques LE GOFF, *Středověká imaginace*, Praha 1998, s. 91–94.

důraz na aktuálnost svým *exempel*. Často poukazují na to, že ho sami viděli nebo slyšeli. Právě aktuálnost má přidat *exemplu* na přesvědčivosti. Když už autor příběhy přímo nezažil, snaží se, jako např. Caesarius z Heisterbachu, alespoň zdůraznit, že jim sám věří, tedy že se mu jeví jako reálné.<sup>18</sup> Podle Le Goffa je tak „čas *exempla* formován časem osobní paměti“.<sup>19</sup> Stává se časem nedávné historie, který se prosazuje proti času historie dávné, reprezentované písemnou kulturou. Oproti Gurevičovi má Le Goff trochu jiný pohled na roli *exempla* jako komunikačního prostředku mezi učeneckou a lidovou kulturou. Sbírký *exempel*, stejně jako ostatní popularizační práce (penitenciály, vzorová kázání aj.) vnímá jako „učenecké konstrukce“, které se sice snaží reagovat na divoké proměny společnosti, ale v posledku „přispívají k prohlubování kulturní propasti mezi církevní elitou a lidovou masou“.<sup>20</sup>

Ať už vnímáme vznik sbírek *exempel* ve 13. století jako literární usazení *exempla* nebo naopak jako proces jeho společenské angažovanosti (komunikace s lidovou kulturou, důraz na aktuálnost), je jisté, že se jedná o vrcholnou fázi jeho vývoje. Ta ještě doznívá ve 14. století, od století 15. století však dochází k úpadku *exempla*. To se postupně proměňuje v jiné literární útvary, např. morality či šprýmy, které se stávají součástí zábavné renesanční literatury. Přesto dochází v 17. a 18. století k oživení zájmu o *exempla* v souvislosti s dobovou proměnou kázání.

Barokní kazatelství vychází z antické ciceronské tradice, která se vymezuje vůči racionální tradici senecovské větším důrazem na vůli a cit posluchače. Brzy se rodí mnoho teoretických směrů, které kladou důraz na proměnu rétorické formy kázání. Promluva dál zůstává nejracionálnější částí bohoslužby, tedy prostorem pro intelektuální apel na rozum věřícího, dochází však k proměně tohoto apelu obohacením jeho rétoriky a rozvinutím umělecké stránky. Asi nejvýraznější z těchto nových směrů je tzv. konceptualismus, který klade důraz především na důvtip, neboli ostrovtip, tedy schopnost dosáhnout nejen racionální, ale i emocionální odezvy posluchače skrze dobře propracovanou stylistiku a okázalou rétoriku. Důmyslná a vtipně rozvinutá myšlenka, překvapivý nápad, vhodné užití citátu či textu písně, vtipné a výstižné novotvary, to vše mělo zasáhnout nejen emoce, ale i vůli naslouchajících věřících. Španělský jezuita Balthasar Gracián (+1658), všeobecně pokládáný za zakladatele Konceptualismu, píše,

---

<sup>18)</sup> A. GUREVIČ, *Nebe. Peklo. Svět, cesty k lidové kultuře*, s. 57.

<sup>19)</sup> J. LE GOFF, *Středověká imaginace*, s. 93.

<sup>20)</sup> Jacques LE GOFF, *Svatý František z Assisi*, Praha 2004, s. 26.

že „koncepty vdechují stylu život“.<sup>21</sup> Nešlo však jen o rétorickou svévoli kazatele. Italský teoretik Emanuele Tessauro zdůrazňoval, že koncept v podobě lidsky důvtipné myšlenky musí vycházet z jasně daného úryvku z Bible, a musí být stvrzen výrokiem církevní autority, nejlépe některým z církevních otců. Pomineme-li tzv. kulteranismus, který se postupem času tak trochu ztratil ve své vlastní stylistické zjemnělosti,<sup>22</sup> pak lze vcelku říci, že nové barokní směry se vyznačují důrazem na srozumitelnost. Nejde už jen o celkové vstřebání kázání jako racionálního výkladu Písma. V pestré směsici obrazů, symbolů, metafor i důmyslných teologických myšlenek si každý vybere podle svých možností něco, co si pak odnese jako hlavní motiv kázání. Tato „srozumitelnost pro každého“ možná byla jedním z důvodů, proč se barokní kazatelství stalo v raném novověku i přes svůj učenecký základ vesměs lidovým fenoménem.

Důkazem zlidovění kázání může být i až teatrální naturalismus, tedy snaha kazatelů obohatit svůj výstup proměnami hlasu, různými grimasami, dramatickým mlčením apod. Podle Petera Burka se některá kázání, zvláště pokud byla pronášena pro prostý lid na venkově, výrazně přibližují lidovým hrám. Burke také upozorňuje na existenci jakýchsi laických kazatelů, kteří podobně jako různí kejklíři, léčitelé či věštcí kočovali mezi prostým lidem.<sup>23</sup> Jakýsi „lidový efekt“ barokního kazatelství přiznává i Manuel Morán: „Styl byl tak efektivní, že kazatelství nakonec ovlivnilo i lidovější světskou estetiku“.<sup>24</sup> V tomto kontextu vztahu barokního kázání s lidovou kulturou i s přihlédnutím k jeho snaze o motivistickou pestrost tedy nepřekvapí, že kazatelé znovu objevují exempla.

Jak už ale bylo řečeno, exemplum v této době už zdaleka není jen univerzálním syžetem, který by bylo možné upravovat dle kazatelské potřeby. Většina naučných příběhů již má svou konkrétní literární podobu a žije si vlastním životem. Podobně jako ve 13. století opět vznikají sbírky *exempel*, z nichž asi nejznámější jsou *Lehr und Exempelbuch* hornobavorského faráře Martina Pruggera a sbírka italského jezuita Giovanniho Battisty Manniho, kterou pod názvem *Velký pekelný žalář* přeložil významný kazatel českého baroka Matěj Václav Šteyer. Tyto sbírky však mají daleko ke středověkým soupisům syžetů. Jsou to naopak pestré soubory literárně rozvedených příběhů, které mají blízko k pohádkám, báchorkám či pověstem, i když v případě

<sup>21</sup>) Manuel MORÁN, *Kazatel*, in: Rosario Villari (ed.), *Barokní člověk a jeho svět*, Praha 2004, s.131.

<sup>22</sup>) TAMTÉŽ, s. 133–134. Představitelem tohoto směru byl Felix Hortensio Paravicino y Artega. Morán uvádí jako důvod jeho postupného zániku vedle nestravitelného přehánění metafor, obrazů, symbolů apod. také neschopnost předat tento stylisticky náročný způsob svým následovníkům.

<sup>23</sup>) P. BURKE, *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, s. 150–151.

<sup>24</sup>) M. MORÁN, *Kazatel*, in: Rosario Villari (ed.), *Barokní člověk a jeho svět*, s. 132.

Pruggera jde o snahu podat pouze základní syžety. Tyto sbírky jsou tak v podstatě jakési katechismy pro dospělé.<sup>25</sup>

Díky své literární soběstačnosti se tak pro kazatelskou praxi stává exemplum plnohodnotným argumentem.<sup>26</sup> Neslouží již pouze k tomu, aby dotvořilo předem danou tezi, ale stává se samostatným argumentem, který vykládá tuto tezi jiným způsobem, než třeba před tím řečená abstraktní teologická myšlenka. Výstižně popisuje exemplum jeho hojný uživatel, kazatel Daniel Nitsch. Podle něho jde o „fábuli, v níž jako v zavřeném ořechu jest jádro“.<sup>27</sup> Exemplum tak v rámci kázání plní roli jakési lidové argumentace. Pro prostý lid v řadách kazatelova publika je snáze „rozlousknutelným oříškem“, nežli složitá teologická argumentace.

A právě tato lidová argumentace skrze exempla bude hlavním tématem při našem zkoumání českých barokních kázání. Náš přístup nebude literárně-historický, ale historicko-antropologický. Nebudeme tedy zkoumat literární vývoj daných exemplů, ani řešit otázku, zdali dané exemplum, citované v konkrétním kázání, vzniklo kompilací jiných literárních děl či přímo převyprávěním nějakého staršího díla. Pokud to nebude nezbytně nutné, nebudeme se ani příliš pít po kořenech daného exempla v nějaké konkrétní ústní slovesné tradici. Podstatná totiž pro nás nebude forma, ale obsah studovaných exemplů a potažmo také jazyk, jakým kazatel podává tematiku daných exemplů naslouchajícímu lidu. Vyjdeme-li totiž z již vyřčeného přesvědčení, že kazatel se pomocí exemplů snaží hovořit k lidu, pak lze předpokládat, že se pokusí nejen hovořit k lidu jemu srozumitelným jazykem, ale také použít kategorie lidové mentality, kultury, zvyků, emocí, rituálů, zkrátka proniknout do života tohoto lidu tak, aby je vůbec mohl oslovit a zaujmout. A právě tento „lidový aspekt“ exempla v rámci kázání, respektive jeho antropologický rozbor, bude předmětem této práce. Ještě před tím si ale musíme vyjasnit, jaký byl reálný vztah kazatele jako reprezentanta učené kultury ke kultuře lidové.

---

<sup>25</sup>) KOLEKTIV, *Encyklopedie literárních žánrů*, Praha 2004, s. 185.

<sup>26</sup>) Miloš SLÁDEK (ed.), *Svět je podvodný verbíř*, s. 13.

<sup>27</sup>) Milan KOPECKÝ, *Starí slezští kazatelé*, Ostrava 1970, s. 60.

## KAZATEL A POSLUCHAČSTVO

Dělení kultury na lidovou a učeneckou se poprvé objevuje u Herdera. Německý učenec se tím snažil vyjádřit dobovou snahu intelektuálů na přelomu 18. a 19. století, kteří tehdy houfně objevovali tradiční lidové písně, básně, lidové divadlo, satirické texty, ale i rituály, zvyky a obyčeje. Ať už se pod vlivem romantismu snažili poznat život „mystických tamtých“, nebo pod vlivem národních hnutí objevovat v prostém lidu skutečného „ducha národa“, vždy vnímali projevy prostého lidu jako jednolitou kulturu. Toto přísné dělení elity–lid či lidová–učenecká kultura se udrželo hluboko do 20. století. Ještě v 60. letech se v jinak průkopnické francouzské historiografii objevují názory, že lidová kultura je oproti pokrokové kultuře elit primitivní a nehybná či dokonce že ve své podstatě vůbec neexistuje.<sup>28</sup> Roku 1965 se však objevuje práce ruského myslitele M. M. Bachtina *Francois Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, kterou lze v dané problematice označit za zlomovou.

Bachtin totiž na rozdíl od svých předchůdců nepromítá do lidové kultury názory a myšlení své doby, naopak přiznává této kultuře autentičnost. Jeho idea groteskního realismu poukazuje na specifickou subkulturu lidu, který je pomocí své materiální imaginace schopen vytvářet svůj vlastní světonázor na všechna stěžejní témata lidského bytí. Pomocí pojetí „tělesného dole“ nahlíží lid na svět v co nejširších materiálních a pozemských souvislostech. Veškeré abstraktní myšlení o životě a smrti dokáže převést do své materiální obraznosti. V návaznosti na dávné mytologie využívá i veškerých materiálních obrazů země a jejích žvlů. Tento groteskní realismus je navíc ambivalentní, vše umírající se znovu rodí. V tomto vnímání ob stojí jen ta idea, která se z abstraktních výšin snížila na tu nejnižší tělesnou a materiální rovinu, aby se pak z lůna země, z nejhlubších tělesných útrob mohla zrodit do nového života. I když se nám může zdát Bachtinovo dílo příliš filozofické, nelze mu upřít objevnost. Bachtin se svým objevením skutečného myšlení lidu jakoby uzavírá Herderem započatou intelektuální snahu „objevit skutečný lid“. Stojí jakoby na konci té stopadesátileté snahy intelektuálů (Goethe, bratři Grimmové aj.) definovat svět těch „mystických tamtých“<sup>29</sup>. S těmito intelektuály ho pojí i snaha vidět v lidových projevech homogenní kulturu, která se

---

<sup>28</sup>) Daniela TINKOVÁ, „Represe lidové kultury“ a „antropologie moci“. *Civilizační teorie Roberta Muchembleda v rámci diskuzí o konceptu raně novověké lidové kultury ve francouzské historiografii 60.-80.let*, in: Zdeněk Nešpor (ed.), *Mezi náboženstvím a politikou, lidová kultura raně novověku*, Praha 2005, s. 109–125.

<sup>29</sup>) P. BURKE, *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, s. 36. Burke poukazuje na to, že tato snaha intelektuálů 19. století objevit lid se často podobala snahám poznávat obyvatele exotických kmenů, archaických či orientálních kultur.

vyhraňuje vůči kultuře učenecké.<sup>30</sup> Navíc Bachtin své bádání vymezuje v konkrétním čase a prostoru (svátky a městské prostředí) i konkrétní definicí myšlení a uvažování lidu (groteskní, smíchové, karnevalové). Proto využijeme v této práci spíše než Bachtinovy obecné teorie jeho zajímavé postřehy konkrétních projevů lidové kultury. S Bachtinovým pojetím polemizuje jeho krajan Aron J. Gurevič. Právě jeho pohled na vztah lidové a učenecké kultury bude pro nás podstatnější. Nejen proto, že Gurevič je na rozdíl od Bachtina klasickým historikem, ale i pro blízkost jeho bádání s tématem této práce.

Bachtinova idea „groteskního těla“ je podle Gureviče geniální objev, který má své pevné místo v lidovém povědomí středověku.<sup>31</sup> Kritičtější je však už vůči Bachtinově vymezení lidové kultury v opozici k oficiální kultuře církevní. Nelíbí se mu omezení lidových projevů pouze na karnevalový, groteskní smích, i jejich vymezení v pouze městském prostoru, ani pramenné omezení pouze na dílo Rabelaisovo a jeho současníky.<sup>32</sup> Jak už bylo řečeno výše, Gurevič přichází s analýzou středověkých děl tzv. druhé kategorie a dochází k opačnému závěru než Bachtin. Přichází s ideou tzv. dialogu-konfliktu, tedy jakéhosi dialektického potýkání, které se odehrává nejen v složitém a vnitřně protikladném komplexu středověké společnosti, ale i v samotném vědomí středověkého člověka.<sup>33</sup> Vztah lidové a učenecké kultury tak sice nevidí v úplném protikladu k Bachtinově pojetí opozice jako splývání, ale udává značné doklady toho, že se jednalo o jisté sblížování. Již jsme se zmiňovali (a ještě častokrát budeme) o tom, jakou roli hrají při tomto sblížování podle Gureviče exempla i jiná sekundární díla církevní slovesnosti jako např. penitenciály či legendy. Teď se ale zaměříme na jiný Gurevičův příklad, který je pro teoretické vymezení našeho tématu neméně důležitý, a to vztah kazatele a jeho posluchačů.

Kázání středověkých autorů, zejména Berchtolda Řezenského, zkoumá Gurevič v rámci svého studia sekundární literatury. Kazatele podle něj nelze vnímat jako dominantního reprezentanta učenecké kultury. Je to dáno už jeho křesťanským posláním a s ním související snahou učinit elitní názor křesťanské kultury, doposud známý jen

---

<sup>30</sup>) P. BURKE, *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, s. 20. Burke poukazuje na to, že Bachtin nevidí lidovou kulturu v protikladu vůči elitní, ale oficiální kultuře.

<sup>31</sup>) A. GUREVIČ, *Kategorie středověké kultury*, Praha 1978, s. 30–31.

<sup>32</sup>) A. GUREVIČ, *Historikova Historie*, Praha 2007, s. 243. Gurevič pochybuje o tom, do jaké míry se ještě odráží v těchto dílech středověk. Chápání středověkých tradic zde vidí jako velmi složité a subjektivní.

<sup>33</sup>) TAMTÉŽ, s. 247.

úzké skupince vzdělanců, světonázorem.<sup>34</sup> Tedy učinit co nejvíce Bohem stvořených lidí také účastných na Boží spáse. A jelikož každý, kdo stál mimo elitu učenců byl nejen nevzdělaný, ale především negramotný, bylo jasné, že bude třeba hledat nové formy komunikace. A právě zde se jeví jako ideální cesta právě kázání. Na jedné straně má své pevné místo v liturgii i tradici církve a tudíž je daleko vhodnější než nové formy budící nedůvěru. Na druhé straně nevyžaduje po věřících nic víc, než „nastražené uši“. K tomu je však potřeba, aby byla kázání srozumitelná, tedy aby kazatelé mluvili srozumitelným jazykem. Gurevič zde zavádí pojem tzv. zpětné vazby,<sup>35</sup> tedy jakési vzájemné interakce mezi kazatelem a jeho posluchači, kdy kazatel přejímá některé specifické formy myšlení negramotného lidu, aby jim je pak zpětně předkládal v rámci myšlenkového konstruktů svého kázání v souvislostech křesťanského učení a morálky. Dokladem této interakce jsou podle Gureviče jak dochované doklady dvojí verze kázání pro lid a elity,<sup>36</sup> tak i specifické přesuny syžetu a jiných forem z ústní folklórní tradice do písemných památek a následně zpět do folklóru.<sup>37</sup> Gurevič vyzývá badatele k tomu, aby se při studiu pramenů pokusili definovat jakési „intelektuální teritorium“, na kterém se snažili kazatelé hledat společný jazyk se svým posluchačem. Pokusíme se v této práci tuto výzvu uposlechnout.

Gurevičův přístup je pro nás velmi inspirativní, bohužel však je jeho bádání z logiky jeho specializace omezeno na středověk. Pokusme se tedy teď podívat se na tento vztah kazatel – posluchači v našem čase a prostoru, tedy v barokních Čechách. Hledáme-li ve vztahu kazatel – posluchači vztah učenecké a lidové kultury, a chceme-li hledat odraz lidové kultury v barokních kázáních, respektive exemplech, musíme se zaměřit na dva důležité jevy: „lidový“ charakter posluchačstva a vztah kazatele/učence k lidové kultuře.

Otázku, jak asi vypadalo posluchačstvo, které naslouchalo kázáním a exemplům námi studovaných kazatelů, nám může osvětlit geografie jejich působnosti, tak jak ji lze vystopovat v soupisu A. Podlahy.<sup>38</sup> Tak například Bohumír Hynek Bílovský působil v letech 1694–1700 jako děkan v Písku. K tomuto děkanství však náležely filiální farnosti v Putimi a Kestřanech a vzhledem k častým kázáním, která Bílovský pronášel na pozvání v různých místech mimo působnost svého děkanství, lze předpokládat, že

<sup>34</sup>) A. GUREVIČ, *Nebe. Peklo. Svět, cesty k lidové kultuře*, s. 25.

<sup>35</sup>) A. GUREVIČ, *Historikova Historie*, s. 248.

<sup>36</sup>) A. GUREVIČ, *Nebe. Peklo. Svět, cesty k lidové kultuře*, s. 25.

<sup>37</sup>) A. GUREVIČ, *Nebe., Peklo. Svět, cesty k lidové kultuře*, s. 26. Peter Burke nazývá tento jev „cyklickým návratem“, Peter BURKE, *Variety kulturních dějin*, Brno 2006, s.131–143.

<sup>38</sup>) Antonín PODLAHA, *Dějiny arcidiecéze pražské/1*, Praha 1917, s. 31–142.

kázal i v těchto filiálkách. Augustin Jan Václav Soukup působil v letech 1706-1709 v malé farnosti Chocerady, která teprve s jeho příchodem přestala být filiální farností Mnichovic. Stejně tak je i Ondřej František de Waldt uváděn roku 1709 jako duchovní ve farnosti Dobř ve Volyňském vikariátu, která do roku 1700 fungovala jako filiální farnost Vacova. Adam Ignác Hlava působil roku 1706 v Kladně, k roku 1709 je však již uváděn v Novém Strašecí a filiálních Mutějovicích. Tento malý výčet působnosti kazatelů nám tedy napovídá, že jejich posluchačstvo bylo převážně tvořeno obyvateli malých měst a venkova. Určit podíl skutečného měšťanstva je nadmíru problematické, zvláště vezmeme-li v potaz, že řada malých měst v raném novověku se od venkova lišila pouze právním statutem, jinak ale měla takřka stejný zemědělský charakter jako venkov.<sup>39</sup> Problematické je, i přes značnou kulturní emancipaci měšťanstva v době baroka, také definovat nějakou jeho homogenní kulturu.

Barokní měšťan musel často kloubit své kulturní zájmy s praktickými obchodními a spotřebními povinnostmi a byl proto často obviňován z „kulturní povrchnosti“.<sup>40</sup> Dokladem toho pro české prostředí může být téměř totální absence specificky měšťanské literatury i literárního útvaru, např. románu.<sup>41</sup> Hlavní důvod, proč v této práci pomíjíme měšťanský element, je však jeho sklon k individualitě, která se projevuje především v jejich pojetí zbožnosti, která je podle S. Amelanga čím dál více založena na individuální četbě písma a náboženských děl a osobního rozjímání, čímž se „měšťan vzdálil světu lidové zbožnosti vyžívající se ve veřejných obřadech a společné organizaci náboženské identity“.<sup>42</sup> Honosné náhrobní desky, vlastní soukromé kaple a epitafní obrazy, ale i zvláštní postavení v rámci zasedacího pořádku posluchačstva v kostele, uváděné J. Hrdličkou,<sup>43</sup> zde nejsou jen dokladem symbolické sebe prezentace měšťanů jako sociální elity, ale i jako elity náboženské. Stvrzením této elitní zbožnosti i její „socializací“ jsou pak členství měšťanů v různých náboženských bratrstvech. Výjimečnosti měšťanstva si jsou dobře vědomi i barokní kazatelé. V úvodu mnoha svých kázání děkují formou dedikace kromě vrchnosti často i významným měšťanům. V samotných kázáních však jevů adresovaných přímo měšťanům příliš nenajdeme. Kazatel sice často prokládá svá kázání citáty učenců, jejichž díla již mají mnozí

<sup>39</sup>) Richard Van DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku/2*, Praha 2006, s. 13–14.

<sup>40</sup>) James AMELANG, *Měšťan*, in: Rosario Villari (ed.), *Barokní člověk a jeho svět*, s. 307.

<sup>41</sup>) Josef VÁLKA, *Problém baroka jako kulturní a historické epochy*, in: Milan Kopecký (ed.), *O barokní kultuře*, Brno 1968, s. 18. Válka zde píše, že pro české baroko chybí jakékoliv doklady, jež by definovaly specifickou kulturu měšťanů.

<sup>42</sup>) James AMELANG, *Měšťan*, in: Rosario Villari (ed.), *Barokní člověk a jeho svět*, s. 312.

<sup>43</sup>) Josef HRDLIČKA, *Měšťan*, in: Václav Bůžek, Pavel Král (edd.), *Člověk českého raného novověku*, Praha 2007, s. 142.

měšťané ve svých knihovnách, čímž může konvenovat jejich „kulturní povrchností“. Jinak se ale musí měšťané spokojit s výklady, metaforami a symbolikou, jež jsou srozumitelné všem posluchačům. Podobné je to i s exemply. Ani zde se neobjevuje specificky měšťanská tematika. Měšťané se zde sice občas vyskytují, jsou ale jako aktéři univerzálního mravoučného příběhu klidně zaměnitelní třeba za sedláka či kněze.

Poté, co jsme vymezili tyto „elitní měšťany“, nám zůstává zbytek posluchačstva tvořící nejasnou masu, kterou zde budeme nazývat lid. Patřili sem všichni ostatní členové městské komunity, tedy služky, čeledíni a tovaryši, dále krátkodobě zde pobývajícím cizinci, studenti, žáci či cechovní tovaryši, a především pak venkované, kteří sem pravidelně docházeli s okolních vsí.<sup>44</sup> Hledat u této masy projevy jakési homogenní kultury je marné, protože tento široce pojatý „lid“ nic takového sám nereflekoval. Přesto lze však u něho hledat konkrétní podoby vědění, které Peter Burke trefně nazývá lidové *know-how*.<sup>45</sup> Toto *know-how* nevzniká formou cílených kulturních projevů, ale takřka mimoděk v rámci každodennosti života lidu. A jako každodenní součást života mohlo proniknout i do kázání a exempel. Z našeho pohledu jde především o originální a často groteskní pojetí veselí, svátků a slavností, různé formy strachu ze smrti, d'ábla či nečistých sil a s tím související magie, rituály i různé podoby šarlatánství. Do jaké míry lze toto lidové *know-how* ztotožnit s prostředím venkova? Jak už bylo řečeno, většina kazatelů působila kromě svého centrálního městského působiště také v řadě filiálních venkovských farností, kde venkované tvořili drtivou většinu posluchačstva. I mezi městskými posluchači byli venkované početně zastoupeni. A lze také předpokládat, že určitá část čeledínů, tovaryšů, žáků či řemeslníků z venkova přímo pocházela, nebo s ním alespoň měla životní zkušenost. Specifické formy lidového vědění, které budeme zkoumat, opravdu často vycházejí z venkovské zkušenosti sepectí s přírodou a s rituálním vnímáním světa skrze zemědělské práce. Lidové *know-how* se nám tedy jeví velmi blízké každodenní zkušenosti venkovana. Je třeba si ale znovu uvědomit, že drtivá většina našich pramenů o venkovském prostředí nepochází od venkovanů samotných. I v případě exempel, jejichž původ lze hledat i v ústní tradici venkova, čerpáme pouze z děl učeneckých kazatelů. Proto tedy zůstaneme u pojmu „lidový“, kdy za lid považujeme tu většinovou část kazatelova posluchačstva včetně venkovanů, která se na rozdíl od výše popsaných měšťanů intelektuálně, sociálně ani duchovně nevymezuje.

---

<sup>44</sup> ) TAMTÉŽ, s. 139–140.

<sup>45</sup> ) Peter BURKE, *Společnost a vědění, od Gutenberga k Diderotovi*, Praha 2007, s. 26.

Přesuňme se teď od posluchačstva k samotnému kazateli. Chceme-li hledat v jeho kázáních odraz lidové kultury, je nasnadě otázka, do jaké míry byl kazatel v kontaktu s lidovým prostředím a jak velké mohlo být jeho povědomí o výše nastíněném know-how lidu. Nařízení Tridentského koncilu přikazovala duchovním větší sepětí s jimi spravovanou farností. V praxi se to mělo projevovat především větším dohledem nad kázní, stavem víry a plněním náboženských povinností. K tomu měl duchovnímu sloužit rozšířený servis svátostí, především svátosti pokání a s ní související zpovědi.<sup>46</sup> V samotných kázáních tento zvýšený zájem o farní ovečky způsobuje převahu morální a etické tematiky (důraz na manželské soužití, brojení proti opilství aj.), ale i zavádění mravoučných exemplů. Je logické, že měl-li duchovní dohlížet na kázeň a morálku svých oveček a měl-li jim jako kazatel více „promlouvat do duše“, nemohl tak činit bez alespoň částečného povědomí o jejich každodenním životě.

S lidovým prostředím mohl duchovního pojít i jeho původ. M. Novotný uvádí, že více než 97% duchovních v období baroka pocházelo z měšťanských či venkovských poměrů.<sup>47</sup> Podle M. Ryantové a Z. Kokoškové bylo k roku 1710 asi 10% duchovních venkovského původu.<sup>48</sup> Blízko k lidovému prostředí mohli mít duchovní i životním stylem. Mnozí z nich například měli svá farní hospodářství, především chov dobytka a domácí zvíře.<sup>49</sup> Znalost hospodářského prostředí mohla být inspirací pro metafory a symboliku rostlin, zvířat aj., jež se také velmi často vyskytují v kázáních a exemplech. Pokusili jsme se výše prokázat, že i ve vztahu barokního kazatele a jeho posluchačstva lze vysledovat určité interakce mezi lidovou a učenou kulturou. Zbývá tedy vyřešit otázku, jaký tento vztah vlastně byl. A vrátíme-li se zpět k obecné historické diskuzi o vztahu učenou a lidové kultury, pak jde především o otázku, do jaké míry byla v tomto vztahu učenou kultura dominantní.

V případě barokních kazatelů lze bezpochyby hovořit o dominanci sociální. Od lidu se nelišili jen vzděláním, ale i materiálním zabezpečením. Skrze svá benefícia a

---

<sup>46</sup>) Michal NOVOTNÝ, *Duchovní*, in: Václav Bůžek, Pavel Král (edd.), *Člověk českého raného novověku*, s. 117.

<sup>47</sup>) TAMTÉŽ s. 120-121.

<sup>48</sup>) Marie RYANTOVÁ, Zdena KOKOŠKOVÁ, *Sociální a kulturní úroveň nižšího kléru v druhé polovině 17. a v prvních desetiletích 18. století*, in: *Arcibiskupství Pražské 1344-1994*, Praha 1995, s. 151. Autorky zde upozorňují na častý záměr umísťovat duchovní do prostředí blízkého jejich sociálnímu původu, či přímo do míst, odkud pocházeli. viz s. 152 a 161.

<sup>49</sup>) TAMTÉŽ, s. 159-160, viz také Michal NOVOTNÝ, *Duchovní*, in: Václav Bůžek, Pavel Král (edd.), *Člověk českého raného novověku*, s. 122. Autor zde úsměvně poznamenává, že mnozí duchovní byli lepší hospodáři, nežli pastýři.

různé formy donátorství byly často v kontaktu s vrchností a šlechtou, což jim občas umožňovalo stát se jakýmsi prostředníkem mezi šlechtou a poddanými, například v ožehavých otázkách selských rebelií.<sup>50</sup>

Bezespору měl kazatel i autoritu duchovní, jelikož byl skrze svátost kněžství obdařen mimořádnými schopnostmi vést věřící ke spáse. Ani zde nelze pochybovat o silné dominanci kazatele jako „charismatického pána“, který je v kontaktu s vyšší sakrální sférou.<sup>51</sup> S tím souvisela jeho autorita mravní. Ať už šlo o zpověď, kázání či exemplum, vždy byl kazatel tím, kdo rozpoznává hřích, stanovuje formu pokání a zároveň radí, jak se ho příště vyvarovat. Všudypřítomný hřích jako největší překážka na cestě ke spáse tvoří u kazatele hlavní smysl veškeré mravoučné tematiky. Jak připomíná J. Mikulec, v případě venkovana se jedná především o hříchy nepoctivosti a krádeží. Sedlák se v barokních kázáních jeví jako někdo, komu „není radno důvěřovat a naopak je třeba ho všemožným způsobem přidržet u práce.“<sup>52</sup> Tato nedůvěra a skepse vůči venkovanům se prý projevuje především skrze komický obraz prostoduchého, nadutého sedláka, předkládaného zejména v exemplech.<sup>53</sup> Otázkou však je, do jaké míry je tato kritika namířena proti samotným venkovanům či do jaké míry jde o konkrétní kritiku univerzálních hříchů. Je komický obraz venkovana skutečně satirickým projevem dominance kazatele, nebo zde kazatel naopak přibližuje lidu skrze jeho specifické vnímání groteskna problematiku konkrétních hříchů? Je zde skutečně zesměšněn sedlák, nebo konkrétní hřích? Těmito otázkami se budeme zabývat v příští kapitole.

Problematičtější je i dominance vzdělaného kazatele nad negramotným lidem. Zdaleka ne všichni venkované totiž museli být negramotní. Vladimír Koblížek poukazuje na fakt, že v první polovině 18. století již řada venkovanů uměla číst, někteří i psát.<sup>54</sup> U některých venkovanů, zejména mlynářů, lze již o století dříve prokázat vlastnictví knih.<sup>55</sup> Lze se tedy domnívat, že o něčem z obsahu kázání mohl mít lid již své vlastní povědomí. Příkladem může být postava pekaře Exelia z Jindřichova Hradce

---

<sup>50</sup>) Jiří MIKULEC, *Obraz poddaného venkovského obyvatelstva v české barokní homiletice*, in: Zdeněk Beneš, Eduard Maur (edd.), *Poceta Josefu Petráňovi*, Praha 1991, s. 367–382.

<sup>51</sup>) Jan HORSKÝ, *Problém hodnotových orientací při studiu lidové kultury*, in: Zdeněk Nešpor (ed.), *Mezi náboženstvím a politikou, lidová kultura raného novověku*, Praha 2003, s.18.

<sup>52</sup>) Jiří MIKULEC, *Obraz poddaného venkovského obyvatelstva v české barokní homiletice*, s. 374.

<sup>53</sup>) tuto ideu sdílí s J. Mikulcem i V. Grulich, viz Václav GRULICH, *Venkovan*, in: Václav Bůžek, Pavel Král (edd.), *Člověk českého raného novověku*, s. 167–168.

<sup>54</sup>) Vladimír KOBLÍŽEK, *Sedlákovi vidle a knězi Bible*, in: *Vladimír Wolf et opera corcontica, sborník příspěvků k šedesátinám profesora PhDr. Vladimíra Wolfa*, Hradec Králové 2002, s. 224.

<sup>55</sup>) Marie RYANTOVÁ, *Čtenář*, in: Václav Bůžek, Pavel Král (edd.), *Člověk českého raného novověku*, s. 399–400.

a jeho specifická představa očiště. <sup>56</sup> Toto povědomí se mohlo projevit i v případě exempel. Ta už se zdaleka nemusela šířit jen ústní slovesností, ale i skrze jejich sbírky či knížky lidového čtení. A k tomu nemusela být ani nutná gramotnost, stačilo si jen exemplum vyslechnout v rámci tzv. kolektivní četby. <sup>57</sup> Kazatel si tak při užívání exempel nemohl počínat úplně svévolně, nemohl třeba měnit syžet exempla či aktéry příběhu. A také asi nemohl zavádět příliš nových exempel, která by byla pro posluchačstvo úplně neznámá, protože by tím vyprávění ztrácelo na věrohodnosti.

Pokusili jsme se tedy prokázat, že vztah kazatel – posluchači lze vnímat i jako vztah učenecké a lidové kultury. Pojdme se závěrem podívat na některé teoretické a metodologické aspekty v souvislosti s nejnovejším bádáním. Inspirativní se nám jeví hlavně dílo Petera Burka, především jeho „teorie propadání“, kterou lze aplikovat na exemplum v případě „zlidovění“ jeho písemné formy. <sup>58</sup> Velmi zajímavá je pro nás i Chartierova analýza kreativního přivlastňování předmětu, zdůrazňující proměnu kulturních jevů v průběhu jejich recepce, kdy u každé sociální skupiny lze vysledovat specifický vztah k danému předmětu. <sup>59</sup> Tímto „kulturním předmětem“ může být z našeho pohledu i exemplum, respektive odlišný vztah k němu ze strany kazatele a lidu. Za povšimnutí stojí i Muchembledova teorie přežívání i jeho výklad animistického vidění světa v lidové kultuře. <sup>60</sup> Metodologickou inspirací při podrobném studiu konkrétních exempel pak pro nás bude teorie mikrohistorie, inspirovaná „zhuštěným popisem“ R. Geertze. <sup>61</sup>

Není možné podat zde úplný přehled současného bádání o vztahu lidové a učenecké kultury. I mnohé teoretické a metodologické jevy zde uvádíme pouze na základě jejich stručného výkladu. <sup>62</sup> Můžeme ale konstatovat, že většina badatelů již dnes nevnímá daný vztah jako opozici, naopak se snaží hledat styčné plochy obou kultur (Burke), či odpoutat se od samotných aktérů a zaměřit se spíše na kulturní jevy napříč sociálními vrstvami obou kultur (Chartier). I my jsme se v této kapitole pokusili skrze kazatele a posluchačstvo definovat vztah obou kultur jako přinejmenším vzájemnou

---

<sup>56</sup> ) Jiří WOLF, *Očištěc a revenanti v lidové kultuře českého baroka, případ pekaře Exelia z let 1648–49*, in: Zdeněk Nešpor (ed.), *Mezi náboženstvím a politikou, lidová kultura raného novověku*, Praha 2003, s. 71–78.

<sup>57</sup> ) M. RYANTOVÁ, *Čtenář*, s. 399–400.

<sup>58</sup> ) Daniela TINKOVÁ, „*Represe lidové kultury*“ a „*antropologie moci*“, s. 111–112.

<sup>59</sup> ) TAMTÉŽ, s. 113.

<sup>60</sup> ) TAMTÉŽ, s. 115.

<sup>61</sup> ) Jan HORSKÝ, Zdeněk NEŠPOR, *Typologie české lidové zbožnosti v raném novověku*, ČČH 103/2005, s. 47.

<sup>62</sup> ) D. TINKOVÁ, „*Represe lidové kultury*“ a „*antropologie moci*“, s. 109–124.

interakci. Konkrétní podobu této interakce už nám musí odhalit pramenný rozbor exemplů.

## 2. Kazatel a exemplum mezi mužem a ženou

Jak už bylo řečeno v předešlé kapitole, podle J. Mikulce je obraz sedláka v barokních kázáních a exemplech komický. Nadutému a prostoduchému sedlákovi není radno důvěřovat a je třeba ho přidržet u práce. Takovýto pohled plně sdílela dobová vrchnost. Pro ni byl tvrdošíjný sedlák reprezentantem nejnižšího stavu, který má podle tradičního učení o třech rádech zasvětit svůj život práci. Pokud šlechta měla v rámci pevně hierarchizované společnosti vůbec nějakou zkušenost se sedlákem, pak to bylo vždy v případě jeho snahy vybočit ze své stavovské role, a to buď hromadně v rámci snahy celého stavu vydobýt si lepší poddanská práva skrze různé rebelie, nebo individuálně, například snahou napodobovat chování a způsob života vyšších stavů, zejména co se týkalo vnější stránky, např. stolování či odívání,<sup>63</sup> o čemž nám pěkně svědčí i jedno tradiční exemplum.<sup>64</sup> V očích vrchnosti byl sedlák především poddanskou pracovní silou, proto se její veškerý zájem o každodennost sedláka točil především kolem snahy přidržet sedláka u práce v konkrétním prostoru panství, což se projevovalo dvěma způsoby. Za první snahou udržet venkovany v prostoru panství (kontrola přeběhlíků na jiné panství, regulace sňatků, zákaz rodit v jiném panství aj.), za druhé pak v podobě diskuze nad fyzickými schopnostmi venkovana snášet robotní břemena.<sup>65</sup> Už jsme výše podotkli, že barokní kazatelé měli k vrchnosti blízko, někdy byli dokonce i sami vrchností. Jejich pohled na sedláka je však pestřejší a méně omezený než ten šlechtický, což přirozeně vyplývá z jejich mravokárné pozice duchovního a kazatele, a vychází spíše z obecného stereotypu sedláka, jak ho na počátku a na sklonku raného novověku definovali dva učenci Sebastian Brant<sup>66</sup> a Christian Garve.<sup>67</sup> Tento stereotypní obraz založený na kritice odívání, stolování, soužití se zvířaty, zdůrazňující primitivnost selského života je skutečně patrný i v exemplech už od středověku. V jednom exemplu

<sup>63</sup>) Václav GRULICH, *Venkovan*, in: Václav Bůžek, Pavel Král (edd.), *Člověk českého raného novověku*, s. 168.

<sup>64</sup>) Frederic C. TUBACH, *Index exemplorum: A handbook of Medieval Religious Tales*, Helsinky 1969, č. 2011. Sedlák každoročně pořádá hostinu, na kterou zve pouze bohaté.

<sup>65</sup>) Václav GRULICH, *Selský grunt a jeho obyvatelé mezi normou a skutečností*, in: Václav Bůžek, Pavel Král (edd.), *Společnost v zemích habsburské monarchie a její obraz v pramenech (1526–1740)*, Praha 2006, s. 555–567.

<sup>66</sup>) Sebastian BRANT, *Lod' bláznů*, Praha 2007, s. 126: „Dřív neznal sedlák víno pít, dnes rád se mu oddávají, a proto mnoho dluhů mají. Co peněz víno, žitná stojí! I vypůjčí si na obojí, dluh nesplatí však v pravou chvíli, a tak už mnohým odzvonili. Už nenosí co bylo kdysi, kdy šaty z plátna oblékli si, chtějí cizí sukno a ne zdejší, šat pestrý v módě nejnovější, kde barva barvu střídá hravě a obraz blázna na rukávě.“

<sup>67</sup>) Christian Garve, O povaze sedláka: „mezi samotnými sedláky znamenitě panují takové nedostatky, které jsou příznačné pro tento stav a příslušné zaměstnání, hrubost, závislost na starých předsudcích a umíněnost.“ Viz. R. Van DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku/2*, s. 26.

se hloupý sedlák nechá při sepisování poslední vůle podvést vychytralým šlechticem, který ho tak připraví o dva voly. Jiný sedlák zase čeká na mostě nad řekou, do které mu spadla sekera, až odplave všechna voda. Zesměšňována je i selská strava. Mrzutý sedlák se rozveselí, až když mu žena navaří plnou mísu fazolí a hrachu. Kontrast mezi selským a městským prostředím je výrazný v exemplu o sedlákově, který při návštěvě města ucítí závan z apotéky a omdlí, načež se probere až doma na dvorku poté, co ucítí závan hnoje.<sup>68</sup> Průřez od středověku dochovaných syžetů exemplů tedy dává J. Mikulcovi za pravdu. Setkáváme se zde s přímou satirou sedláka, který je zde zesměšňován za své konkrétní chování, vystupování a styl života. Je mu přisouzen stereotypní obraz nevzdělance a prostáčka neschopného dosáhnout vzdělání, mravů a životního stylu vyšších vrstev. Prostřednictvím jemu srozumitelných exemplů je uzemňován v rámci svého stavu. Skrze stereotypní obraz je mu jasně vyznačena hranice jeho sociálního statutu. I přes určité odlišnosti (viz 1. kapitola) zde, stejně jako v případě vrchnosti, plní tento stereotypní obraz funkci „civitas“ v rámci sociálně distinktivního systému, jak ji definuje J. Petráň.<sup>69</sup>

Není pochyb o tom, že tento tradiční stereotyp sedláka přejímali skrze osvědčené syžety exemplů i barokní kazatelé. Podívejme se však podrobně na exemplum o sedlákově, které ve svém nepomucenském kázání cituje Martin Josef Zourek (viz Příloha 1). I zde se setkáváme se směšným sedlákem, který si zbytečně přivodí zranění sekutím do nohy. Nečiní tak ale sám od sebe, ale kvůli jakémusi léčiteli. Kazatel tímto exemplum nepotvrzuje stereotypní realitu selského života, naopak ji narušuje, respektive narušuje ji skrze motiv léčitele. Už zde nejde o přímou satiru, sedlák není zesměšňován za své přirozené chování, ale skrze jeho víru v magické schopnosti léčitele. Centrálním motivem exemplu tak už není sedlák ve své prostotě, ale jeho víra v magické účinky a rituály.

V době proslovení kázání, tedy na počátku 18. století dochází pod tlakem akademických lékařů k vydávání zákazů pro všechny osoby zběhlé v léčení na jarmarcích. Do té doby byli všemožní šarlatáni, mastičkáři, ranhojiči, operatéři kamenů a kýly aj. vesměs tolerováni.<sup>70</sup> Peter Burke však na příkladu Itálie ukazuje, jak se tento léčitelství fenomén v raném novověku rozmohl. Při popisu rozmanitého léčitelství systému Burke hovoří i o pluralitě různých léčitelů, mezi kterými si mohl pacient

<sup>68</sup>) Frederic TUBACH, *Index exemplorum: A handbook of medieval religious tales*, č.328, 441, 3652, 3646.

<sup>69</sup>) Josef PETRÁŇ, *Dějiny hmotné kultury II/1*, Praha 2005, s. 80.

<sup>70</sup>) R. Van DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku*, 2.díl; s. 232–233.

vybírat. Soudní záznamy prý přímo zmiňují, že pokud první léčitel zklamal, jdou lidé k jinému.<sup>71</sup> Tato tržní nabídka se pak přímo prostorově zhmotňovala při jarmarcích, kde vedle různých kramářů a kejklířů byly nezbytnou součástí i různé typy léčitelů a šarlatánů. Do dobového tažení proti přebujelému fenoménu léčitelství se důvtipně zapojuje i kazatel Zourek. Nečiní tak ale prostým hořekováním proti léčitelství, ale naopak promyšleným převrácením logiky vztahu sedlák-léčitel. Logicky se nabízí, že sled událostí by měl být opačný. Sedlák se při své práci sekne sekyrou do nohy, a proto, jak mu velí logika lidového vědění (know-how), vyhledá nějakého léčitele, v tomto případě nejspíš ranhojiče. Kazatel zde ale skvěle využívá právě motiv tržní nabídky. Je to léčitel, který za každou cenu potřebuje klienta. A hloupý sedlák mu vychází vstříc. Jeho čin ale dopadne tragicky, sedlák zbytečně vykrvácí. I zde je tedy sedlák zesměšněn, nejde už však o přímou satiru. Sedlák se neseká do nohy sám od sebe, ale skrze svou víru v magické účinky léčitele. Hloupý už není sedlák, hloupá a směšná je samotná víra v magické účinky a rituál. Racionálně smýšlející kazatel tak svému lidovému posluchačstvu názorně ukazuje nejen směšnost, ale především zbytečnost rituálů a magických úkonů. Troufám si konstatovat, že tak pro počínající osvícenské tažení proti lidové pověrečnosti činí mnohem více, než strohé zákazy a nařízení.

V této kapitole se zaměříme právě na tuto snahu kazatele racionalizovat lidovou víru v magii a rituály skrze zesměšnění a ponížení těch, kteří je praktikují. Půjde především o otázku ponížení muže a ženy, jelikož jejich každodenní soužití včetně problémů sexuality, alkoholismu, domácího násilí aj. bývá tradičním tématem mravokárných kázání. Ukážeme si však také případ, kdy kazatel naopak rituál legitimizuje. Pokusíme se rozlišit, kdy jde o přímou satiru a zesměšnění a s tím související mravokárnou snahu regulovat určité každodenní zvyky, chování či mravy lidu a zároveň tím i uzemnit selský stav v rámci sociálně distinktivního systému,<sup>72</sup> od případů zesměšnění a ponížení skrze víru v magické účinky a rituál, potažmo skrze jejich vykonavatele (léčitele, čarodějně ženy aj.).

---

<sup>71</sup> ) Peter BURKE, *Žebráci, Šarlatáni, papežové*, s. 318, na jiném místě Burke připomíná pojem „profesionální nositelé lidové kultury“, zavedený švédským folkloristou Sydowem, a popisuje jejich činnost, viz Peter BURKE, *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, s. 109–119.

<sup>72</sup> ) Jak už jsme výše naznačili, jde především o vnější projevy hmotné kultury: o kulturu skladby a přípravy jídla, stolování, reprezentace v chování, odívání, způsobu bydlení apod. viz Josef PETRÁŇ, *Dějiny hmotné kultury II/1*, s. 112.

## **PŘÍMÁ SATIRA**

Pokud bychom v kázáních a exemplech hledali nějaký vskutku systematicky propíraný hřích, je jím bez pochyby alkoholismus. Podívejme se nyní, jak se kazatel vypořádal s tímto „hříšným fenoménem“, zejména s jeho každodenní ambivalencí a vzájemným prolínáním mezi sférou veřejnou a soukromou, společenskou a individuální.

Ve veřejné sféře vesnice byla centrem alkoholismu instituce hospody, čehož si byla dobře vědoma i vrchnost. Z jejího pohledu byla hospoda centrem různých neřestí, kriminality i násilností. Nešlo však jen o tento strach z nevyzpytatelné hospody, v jejichž útrobách se sedláci vymykali vrchnostenské kontrole a řádu. Vrchnosti také vadilo, že sedláci zde často utráceli celé své jmění, což ohrožovalo hospodářskou stabilitu vesnice.<sup>73</sup> Vrchnostenská nařízení tak užívala proti hospodám různé represe, např. zákazy hazardních her či omezování otevírací doby,<sup>74</sup> na druhé straně nesměla být tato nařízení likvidující, jelikož hospody byly nepostradatelným ekonomickým zdrojem, zejména pro panské pivovary. Na rozdíl od vrchnosti nemuseli kazatelé při kritice hospod brát zřetel na jejich ekonomický potenciál.

Vedle instituce kostela a fary byla totiž jedinou institucí co do sociální soudržnosti právě hospoda. Příklad raně novověkého rožmberského dominia ukazuje, že hospoda zde byla zhruba na každém desátém kilometru. V panství Český Krumlov připadalo na asi 2500 osedlých obyvatel 175 hospod, což je v průměru 14,3 obyvatele na jednu hospodu. Na 223 obcí zde připadalo zhruba 81 lokalit s hospodou. V malém panství Libějovice připadalo na 105 osedlých obyvatel 11 hospod, v průměru tedy pouhých 9,5 obyvatele na hospodu. Na 43 obcí zde připadalo 26 lokalit s hospodou.<sup>75</sup> Z tohoto jihočeského příkladu tedy vyplývá, že vesnických farností, které by neměly svůj sociálně-společenský protějšek v instituci hospody, bylo minimálně. Hospoda byla vedle farnosti druhým společenským centrem ve vsi. Stvrzovaly se zde obchodní transakce, studenti a tovaryši zde slavili své studijní a profesní úspěchy, vesničané tu pak slavili všechny mezníky svého života od narození přes svatbu, dobrou úrodu, svátky až po úmrtí. O dobovém sociálním významu hospody pojednává anglický klerik John Earle ve svém spise *Microcosmography* z roku 1628. Hospoda je podle něj rekreace pro muže, zaměstnání pro lenocha, útočiště pro melancholiky, otevřená náruč pro cizince,

---

<sup>73</sup> ) R. Van DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku*1, s. 182.

<sup>74</sup> ) TAMTÉŽ, s. 223, 230.

<sup>75</sup> ) Aleš STEJSKAL, *Instituce hospody v sociální teorii a praxi rožmberského dominia*, s. 379-385.

zábava pro světáky, přátelství pro studenty a dvorská zábava pro měšťáka.<sup>76</sup> Pro kazatele však není hospoda co do sociální soudržnosti pouze konkurencí, ale přímo protipólem fary či kostela. Někteří doboví učenci užívají termíny „d'áblův kostel“ či „škola hříchu.“<sup>77</sup> Z pohledu kazatele je dějištěm mnoha těžkých hříchů. Zejména šlo o hřích cizoložství, jež souviselo s častým propojením hospod s prostitutí,<sup>78</sup> a o hřích obžerství, který souvisel s nadměrnou spotřebou alkoholu, která měla mnohdy i rituální podobu.<sup>79</sup> V neposlední řadě je pak hospoda centrem různé divadelní parodie a groteskně-karnevalového převrácení církevní a liturgické symboliky. V některých hostincích byly speciální pavlače fungující jako divadelní jeviště.<sup>80</sup> Z Anglie a Francie jsou dochované i příklady hostinských, kteří své hospody vědomě stylizovali jako parodické protějšky kostela.<sup>81</sup> Toto symbolické soupeření mezi kostelem a hospodou se odráží i v exemplu, které ve svém kázání o sv. Prokopu cituje Ondřej de Waldt (viz Příloha 2). Bumbálek (jde o poetické pojmenování alkoholika vyskytující se i u Bílovskeho) zde v krčmě prodá duši d'áblu. Kazatel zde propojuje častou hospodskou aktivitu, tedy různé pochybné obchodní transakce, sázky, půjčky aj. s motivem upsání duše d'áblu. Potvrzuje tak označení hospody jako centra d'ábových aktivit a zároveň poukazuje na d'ábelské nebezpečí hospodských obchodních transakcí. Cokoliv se v hospodě děje s penězi, může být d'ábelské. K potěšení vrchnosti tu kazatel varuje prosté lidi před nebezpečím jakéhokoliv užívání peněz v hospodě, které může mít těžké existenční následky. Místo složitého popisu hospodářského krachu tu je však sedlákovi předkládán jednoduchý motiv duše zaprodané d'áblu. Opět je tak kazatelův postup efektivnější, nežli strohá vrchnostenská nařízení.

Aleš Stejskal ve své studii o hospodách v rožmberském dominiu poukazuje na to, že v případě hospod často docházelo k prolínání veřejné a soukromé sféry. Jít do hospody často znamenalo pouze sousedskou návštěvu.<sup>82</sup> Do soukromé sféry se pod tlakem různých represí ze strany vrchnosti i církve stahovaly i různé oslavy, svátky a

---

<sup>76</sup>) Lynn MARTIN, *Alkohol, sex and Gender in late medieval and early modern Europe*, New York 2001, s. 63.

<sup>77</sup>) TAMTÉŽ, s. 64.

<sup>78</sup>) Aleš STEJSKAL, *Instituce hospod v sociální teorii a praxi rožmberského dominia*, s. 391, obecně o tomto fenoménu viz Lynn MARTIN, *Alkohol, sex and Gender*, s. 66-78.

<sup>79</sup>) Šlo zejména o tzv. pití na řád. viz Aleš STEJSKAL, *Instituce hospod v sociální teorii a praxi rožmberského dominia*, s. 394. Václav GRULICH, *Venkovan*, s. 125.

<sup>80</sup>) Aleš STEJSKAL, *Instituce hospod v sociální teorii a praxi rožmberského dominia*, s. 396.

<sup>81</sup>) Lynn MARTIN, *Alkohol, sex and Gender*, s. 64.

<sup>82</sup>) Aleš STEJSKAL, *Instituce hospod v sociální teorii a praxi rožmberského dominia*, s. 385-388.

slavnosti a s nimi samozřejmě i doprovodné pití alkoholu.<sup>83</sup> K tomu přispívá i nový fenomén pálenky, kterou si na rozdíl od piva i vína mohl vyrobit každý sedlák.<sup>84</sup> Martin Lynn ve své knize o alkoholismu v souvislosti s genderovou a sexuální tematikou poukazuje na ambivalentní význam alkoholismu v raně novověké společnosti. Na jedné straně hrál důležitou roli v sociální družnosti a upevňování vzájemných vztahů v rámci oslav a rituálů, na druhé straně měl však sociálně destruktivní účinky, což se projevovalo právě v realitě každodenního soužití muže a ženy.<sup>85</sup> Této soukromé sféry alkoholismu, jež se často projevovala v uzavřeném světě různých domácností, si byli dobře vědomi i kazatelé, kteří ji věnují mnohem více pozornosti, než v případě sféry veřejné.

Jedno tradiční exemplum vypráví příběh poustevníka, který si vybírá jeden hřích, kterého se může dopustit. Poustevník si vybírá opilství jako domněle nejlehčí, ale v opilosti se nakonec dopustí hříchů ještě horších, když znásilní a zabije pannu.<sup>86</sup> Toto exemplum přesně odpovídá dobové obavě z nevyzpytatelnosti alkoholismu. Anglický puritán Robert Younge o alkoholických trefně poznamenal, že pijí, jakoby chtěli zahnat čas.<sup>87</sup> Člověk se pod vlivem alkoholu dostává svým chováním i vědomím mimo realitu, zapomíná na společenské hranice svého stavu, na svou počestnost a zároveň ztrácí morální zábrany. Například v hospodách alkohol zdánlivě odbourává sociální hranice mezi stavy a vytváří tak domnělé rovnostářské prostředí, přesto však nakonec nalézáme v dobových pramenech četné zmínky o konfliktech v hostincích, které byly vyvolány právě urážkou stavovské cti.<sup>88</sup> Nejčastější omluvou při soudních řízeních řešících urážku cti bylo právě nekontrolované jednání v opilosti a nutno podotknout, že opilství nakonec bylo často i polehčující okolností.<sup>89</sup> I kazatelé se snaží poukázat na toto nebezpečí alkoholismu. V exemplech se snaží zesměšnit a ponížit alkoholika právě tím, že poukážou na směšnost a grotesknost jeho chování. Patrné to je především v dalším exemplu o bumbálkovi, které ve svém prokopském kázání cituje Ondřej De Waldt (Příloha 3). Rozzuřený bumbálek zde mlátí hlavou do dveří, až je prorazí. Jeho hlava, kterou už nemůže vyndat zpátky, pak ční ze dveří k posměchu kolemjdoucích. Groteskní výjev hlavy vyčnívající ze dveří zde symbolicky vyjadřuje směšnost člověka,

<sup>83</sup> ) L. MARTIN, *Alkohol, sex and Gender*, s. 61.

<sup>84</sup> ) v případě střední Evropy se jednalo zejména o slivovici a její ovocné ekvivalenty, viz Jean SOURNIA, *Dějiny pijáctví*, Praha 1999, s. 36-39.

<sup>85</sup> ) Lynn MARTIN, *Alkohol, sex and Gender*, s.5-6.

<sup>86</sup> ) F. TUBACH, *Index exemplorum: A handbook of medieval religious tales*, č.1816.

<sup>87</sup> ) L. MARTIN, *Alkohol, sex and Gender*, s. 4.

<sup>88</sup> ) A. STEJSKAL, *Instituce hospod v sociální Teorii a praxi rožmberského dominia*, s. 386

<sup>89</sup> ) R. Van DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku/2*, s. 194.

který vyčnívá svým jednáním ze sociální reality.<sup>90</sup> Právě v případě alkoholiků užívají kazatelé tu nejprímější satiru. Přesto najdeme i v jiných exemplech příklady, kdy ponížení alkoholika prezentují prostřednictvím nějakého subjektu, například ženy. Jde především o příklady, kdy opilcově jednání vyčnívá z reality mravního života.

Takovým příkladem je exemplum o alkoholikovi, kterému se za trest narodí obluda, z Bílovského kázání na třetí neděli po Třech králích (viz Příloha 4). I když veškeré dění kolem porodního aktu bylo výhradně ženským světem,<sup>91</sup> přesto zde muži měli svou nezastupitelnou úlohu pečovatele zejména v době těhotenství a v pozdější době šestinedělí. Pokud muž tuto péči, stejně jako v případě nemoci ženy či dítěte, opomíjel a věnoval se příjemnějším činnostem, např. vysedávání v hospodě, riskoval tím nejen své dobré jméno ale i soudní postih.<sup>92</sup> Péči o těhotnou manželku mužům často přikazovali i kazatelé, například evangelický kazatel Philadelphus Zámorský.<sup>93</sup> Alkoholik z Bílovského exempla však žádných příkazů nedbá, a nepohne s ním ani přítomnost zoufale prosebné ženy v hospodě, což by pro jiného (střízlivého) člověka bylo vzhledem k dobovému pohledu na veřejné vystupování těhotné ženy alarmující.<sup>94</sup>

V opilecké nekontrolovatelnosti si dokonce troufne nazvat plod d'áblem, čímž si definitivně zpečetil těžký trest v podobě narození obludy, která pak zahubí oba manžele. Kazatel tu vhodně využívá další lidovou představu, že pokud je žena v době těhotenství vystavena stresu, hněvu, špatné stravě či uhranutí, může se jí narodit tělesně či duševně postižené nebo dokonce mrtvé dítě.<sup>95</sup> Taková postižení byla v lidové kultuře popisována skrze různá fantazijní a groteskní vyobrazení. I tohoto jevu užívá kazatel, když trest v podobě narození postiženého dítěte groteskně zveličuje a přivádí na scénu děsivou obludu, která v závěru hororového příběhu alkoholika zardousí. Popis obludy tak trochu

---

<sup>90</sup>) M. M. Bachtin při svém rozboru groteskní symboliky těla zdůrazňuje právě symboliku zvětšených či vyčnívajících částí těla jako ukázkou groteskně-karnevalového převrácení reality. viz. Michail M. BACHTIN, *Francois Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, Praha 2007, s. 288-345.

<sup>91</sup>) Michaela MELKESOVÁ, *Raně novověké venkovské šestinedělky, porodní báby a kmotry*; in: Kateřina Čadková, Milena Lenderová (edd.), *Dějiny žen aneb Evropská žena od středověku do 20. století v zasetí historiografie*, Pardubice 2006, s. 263-289

<sup>92</sup>) R. Van DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku/1*, s. 101.

<sup>93</sup>) Michaela MELKESOVÁ, *Raně novověké venkovské šestinedělky, porodní báby a kmotry*, s. 284: „Manželům se také přísně pod hrdlem poroučí, aby v témž času manželek v pokoji nechávali, k dílům jich nenutili a sami těl vlastních tovaryšek svých i plodu v krvi jejich vrahové nebyli, ale až do úvodu pod obzvláštním pohodlím, právem Božím jim propůjčeným, slušného, potřebného a svobodného odpočinutí přáli.“

<sup>94</sup>) Šlo především o obecnou víru, že těhotná žena ve svém tělesném zápase a ohrožení přitahuje zlé síly a neměla by proto vůbec vycházet ven z domu. A. Navrátilová uvádí případ, kdy přítomnost těhotné ženy v hospodě způsobila velký poprask. Viz Alexandra NAVRÁTILOVÁ, *Narození a smrt v české lidové kultuře*, Praha 2004, s. 35-36.

<sup>95</sup>) Michaela MELKESOVÁ, *Raně novověké venkovské šestinedělky, porodní báby a kmotry*, s.79. Alexandra NAVRÁTILOVÁ, *Narození a smrt v české lidové kultuře*, s. 40.

vybízí hledat v exemplu spolu M. M. Bachtinem nějaké karnevalově-groteskní reminiscence.<sup>96</sup> Těžko říci, jestli to byl kazatelův záměr, ale v daném exemplu žádný prostor pro smíchové vypořádání se se strachem nenajdeme. Obluda tu nemá žádný ambivalentní význam znovuzrození z tělesného uzemnění, naopak je nositelkou totální konečnosti smrti. Tak jako alkoholik troufale vyčnívá ze sociální reality, vyčnívá i obludná zrůda. Motiv obludy tu není jen dočasným opuštěním reality formou karnevalové hry, ale definitivním smrtelným vytržením z reality života. Stejně tak i alkoholismus nemusí být jen úlevou, svátečním odpočinkem, dočasným vytržením z reality každodenní roboty, ale i cestou hříchu a beznaděje, cestou do pekel.

Ve výše nastíněném exemplu sice figurovala žena jako subjekt, skrze který dochází k ponížení muže, její role je ale spíše pasivní, jako rodička obludy je spíše jen objektem. V následující podkapitole se podíváme na situace, kdy se žena naopak aktivně podílí na ponížení muže. Aby to však bylo genderově spravedlivé, podíváme se i na situace ponížení ženy a dostaneme se také konečně k tématům rituálů a magie, které jsou v rámci toho buď racionalizovány, nebo legitimizovány.

### **PONÍŽENÍ, MAGIE A RITUÁL**

Popsat složitou genderovou problematiku postavení obou pohlaví v raně novověké společnosti v celé její šíři není účelem této práce. Při rozboru exemplů se níže dotkneme pouze konkrétní otázky ponížení ženy a muže v tradičním lidovém myšlení. I při pouze zběžném pohledu lze však poukázat na určitou diskriminaci žen, např. v konkrétní situaci kazatelova posluchačstva, kde ženy v kostele sedávaly až za muži.<sup>97</sup> Postavení žen na venkově je však složitější. Ženy jsou v rámci hierarchie domácností podřízeny muži jako pánu domu a jsou vyloučeny z podílu na správě obce, na obecních shromážděních se setkávali jen majitelé usedlostí. Na druhé straně však žena mohla být po smrti muže neformální hlavou usedlosti, zvláště v případě nezletilosti dědice. V případě dělby práce sice byly jasně stanovené ženské a mužské úkoly, obě pohlaví se

---

<sup>96</sup> ) Podle Bachtina jsou děsuplné a strašidelné motivy v karnevalovém pojetí překonávány smíchem, viz. Michail M. BACHTIN, *Francois Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, s. 56.

<sup>97</sup> ) R. Van DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku/2*, s. 184, 207–208. Nerovné postavení lze rozpoznat také při rozdílných trestech za nectné chování. Zatímco muži byli většinou trestáni jen zákazem nošení meče či chození do hospody, ženy musely podstoupit různé ponižující tresty, např. kameny hanby či zapřáhnutí do káry s hnojem.

však, bylo-li to nezbytné, mohly při jejich plnění vzájemně zastoupit,<sup>98</sup> takže zde lze hovořit o relativní rovnosti. M. E. Wiesnerová však, právě v souvislosti s domácí prací upozorňuje, že pracoval-li v domě muž (např. tkalci, ševci), šlo vždy o řemeslo, obdobné činnosti žen (např. vyšívání) byly naproti tomu nazývány pouze jako domácí práce.<sup>99</sup>

Jakákoliv realizace ženy byla možná pouze v ohraničeném prostoru domácnosti, skrze takové činnosti jako vaření, úklid, péči o děti i domácí zvířata apod. Nepostradatelnost ženy při těchto domácích činnostech podle J. Petráně do jisté míry oslabovala její podřízení hospodáři a umožňovala relativní autonomii.<sup>100</sup> Veškeré zvyklosti a rituály v životě ženy se točily pouze kolem domácnosti, na rozdíl od mužů, kteří se mohli realizovat při různých rituálech na veřejnosti. Stejně je to i s magií. Vyhledání ztraceného předmětu, očarování vysněného nápadníka či ublížení nepříteli, to všechno byly praktické služby, které prováděly čarující ženy na venkově výměnou za mléko či obilí.<sup>101</sup> Svým způsobem šlo zase o jistý druh domácích prací, venkovan si pro tuto službu zašel do domu určité ženy, stejně jako šel k jiné ženě za účelem ušití kabátu. Dům se tak stává co do svého sémiotického statutu „osvojeným prostorem“ ženy,<sup>102</sup> přičemž její rituální a magické chování nelze příliš oddělit od jejích domácích činností. Tzv. moudré ženy sídlily na rozdíl od veřejně působících mužů léčitelů a šarlatánů právě v ústraní venkova.<sup>103</sup> Dominance ženy nad mužem v prostoru domácnosti a přítomnost rituálu jsou patrné i v některých exemplech.

Nad takovou dominancí se pohoršuje i Damascen Marek v jednom kázání své postily *Trojí chléb nebeský*. Kazatel varuje muže před ženami, které před svatbou zdají se býti ctnostné, jakmile se však stanou manželkami, vyklubou se z nich potvory. Marek zde dává k dobru exemplum o muži, který po sobě nechává házet vajíčka v bláhové víře, že tak bude zahrnuto nebezpečí potrátu (viz Příloha 5). Už výše jsme pojednali o obecné lidové obavě z nebezpečí potrátu i o extrémní lhostejnosti manžela alkoholika. Manžel z tohoto exempla je co do extrému jeho úplným opakem. Své ženě naivně vychází vstříc i za cenu ponížení, aniž by se pídil po skutečném smyslu daného rituálu házení vajec.

---

<sup>98</sup> ) Alice VELKOVÁ, *Venkovské ženy v letech 1650- 1850, perspektivy výzkumu s využitím historické demografie, mikrohistorie, historické antropologie a dějin každodennosti*, in: *Dějiny žen aneb Evropská žena od středověku do 20.století v zasetí historiografie*, Pardubice 2006, s. 137-139

<sup>99</sup> ) Mary A. WIESNER, *Women and gender in early modern europe*, Cambridge 1996, s. 84.

<sup>100</sup> ) J. PETRÁŇ, *Dějiny hmotné kultury II./1*, s. 165.

<sup>101</sup> ) Mary A. WIESNER, *Women and gender in early modern europe*, s.83, 225

<sup>102</sup> ) jde o termín J. Petráně, viz. J. PETRÁŇ, *Dějiny hmotné kultury II./1*, s. 42.

<sup>103</sup> ) P. BURKE, *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, s. 123–124.

Z našeho vědeckého pohledu lze doložit jeho smysl skrze rituály plodnosti, ve kterých mělo právě vejce svůj sémiotický význam. Podle J. Petráně často sloužilo k simulaci erotického spojení,<sup>104</sup> v tomto konkrétním případě by tedy byl rituál náhražkou za skutečný pohlavní styk, který nebyl vzhledem k nebezpečí potratu možný. I samotná symbolika vejce je v lidovém myšlení mnohovrstevnatá.<sup>105</sup> Samotný akt házení vajíček za účelem ponížení se objevoval v období masopustu.<sup>106</sup> Význam rituálu, a vlastně rituál sám, je však z pohledu kazatele nepodstatný. Podstatné je až teatrálně symbolické ponížení muže. Každý sedlák v posluchačstvu se s ním může identifikovat. Kazatel se tak snaží přimět muže, aby se zamysleli nad domácími činnostmi a úkony svých manželek, respektive nad nesmyslností některých jejich rituálů a magických úkonů.

Přítomnost rituálu a magie v situacích dominance ženy nad mužem nemusela být vždy tak okázalá. Ženy, které vykonávaly různé léčitelské služby, byly v Anglii nazývány „wise women“, tedy něco jako rozumné, vychytralé ženy. Často tak byly označovány porodní báby.<sup>107</sup> Toto označení naznačuje, že dovednosti těchto žen nemusely vždy spočívat v tajemných rituálech a magických úkonech, ale pouze ve schopnosti najít chytré řešení, bystře se orientovat v lidovém vědění (opět se nabízí Burkovo trefné know-how). Takovou situací, kdy mohly tyto ženy uplatnit svou rozumnost, byla právě konfrontace s opilým mužem.

V dobové literatuře můžeme nalézt mnoho stížností mužů na jejich úzkostné manželky, které je nenechají svobodně se oddávat pijáctví. V anglických baladách však lze nalézt i mnoho případů, kdy muži uposlechli rady manželky a pití omezili. Často si nechali říct, že propíjením peněz ohrožují majetek domácnosti, někdy pomohl i prostý šarm ženy.<sup>108</sup> Byly ale i situace, kdy si muži říct nedali. Zoufalé manželky pak musely hledat jiná řešení. Některé na muže křičely, polévaly je vodou či dokonce fyzicky napadaly.<sup>109</sup> V kontrastu k těmto zoufalým manželkám pak stojí právě rozumné ženy, které se snaží hledat nějaké vychytralé řešení. Taková žena figuruje i v populárním exemplu o Bumbálkovi, kterého žena uloží spícího do rakve a snaží se ho přesvědčit, že zemřel (Příloha 5). Toto exemplum, které cituje ve svém kázání Bohumír Hynek Bílovský, se traduje již od středověku a je dochováno v mnoha verzích, což mimo jiné

<sup>104</sup> ) J. PETRÁŇ, *Dějiny hmotné kultury II/1*, s. 45.

<sup>105</sup> ) Zejména ve spojení s velikonočními zvyky a rituály, např. koulení či tukaní. Viz Čeněk ZÍBRT, *Veselé chvíle v životě lidu českého*, Praha 2006, s. 259-263.

<sup>106</sup> ) Richard V. DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku/2*, s.149.

<sup>107</sup> ) P. BURKE, *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, s. 125.

<sup>108</sup> ) Lynn A. MARTIN, *Alkohol, sex and Gender*, s. 109, 121.

<sup>109</sup> ) TAMTÉŽ, s. 123-124.

potvrzuje funkčnost exempel napříč časem a prostorem, o čemž poreferujeme v závěru této práce. Zajímavé je podání orvietského měšťana Simone Prudenzaniho z 15. století, ve kterém jsou přehozeny role, tedy muž zde pacifikuje opilou ženu. Verze Jeana de la Fontaine ze 17. století zase propojuje příběh ze symbolikou d'ábla.<sup>110</sup> V podání našeho kazatele je populární příběh propojen ze symbolikou smrti, respektive s oblíbeným literárním a divadelním motivem „živého mrtvého“.

Jak uvádí P. Aries, od 17. století se vzhledem k rychlému průběhu pohřbívání (zvláště v případě epidemií) rozšířila všeobecná obava, že někdo bude pohřben zaživa. Že nešlo jen o fantasmagorickou paranoiou, dokazují mnohá svědectví o obžvlých nebožtících.<sup>111</sup> Podobná svědectví se dochovala i v české lidové kultuře.<sup>112</sup> Jako prevence sloužily různé zvyky a rituály, zejména různé varianty plaček a hlasitého nářku, které měly v případě domnělé smrti nebožtíka probudit. Postoj církve k podobným zvykům byl dvojaký. Na jedné straně schvalovala kontrolu mrtvého. Člověk pohřbený zaživa umírá nepřirozenou smrtí, která nepřichází z boží vůle, čímž může být narušen celý jeho posmrtný proces spásy. Na druhé straně však brojila církev proti okázale rituálním způsobům této kontroly, konkrétně právě hlasité plačky považovala za nedůstojné. Z valné většiny byl totiž nebožtík skutečně mrtvý, vytrhnout ho smrti pak znamenalo vytrhnout ho z již probíhajícího procesu spásy. Rituální plačky pak mohly být i nebezpečným rouháním. Šlo o složitou problematiku vnímání smrti i hranice mezi tímto a oním světem, která má své specifické projevy v různých kulturách napříč časem i prostorem. V případě exempla o bumbálkovi v rakvi je proto těžké určit, jaká byla jeho konkrétní funkce. Zjevné ale je, že tradiční lidový zvyk hlasitého nářku nad nemocným je zde inscenován jako důstojné rozloučení s mrtvým, kdy jsou pozváni zpěváci aby zazpívali tradiční smuteční žalm, tzv. Miserere („smiluj se“). To vše je zde zinscenováno vychytralou manželkou za účelem vyškolení jejího opilého manžela. Rituál hlasitého nářku zde plní funkci mravokárné lekce pro alkoholika. Kazatel zde, na rozdíl od ostatních námi studovaných exempel, rituál vysloveně neodmítá, nesnaží se ho racionalizovat a ukázat jeho nesmyslnost. Pokud bude užíván vhodně (jako v případě důvtipné manželky) a s patřičnými církevními úkony, má smysl. Nesnaží se prosadit jiná plně racionální řešení, jako to na konci 18.století činilo tzv. filantropické hnutí,

---

<sup>110</sup> ) TAMTÉŽ, s. 119.

<sup>111</sup> ) Philip ARIES, *Dějiny smrti/2*, Praha 2000, s. 126-129.

<sup>112</sup> ) Alexandra NAVRÁTILOVÁ, *Narození a smrt v české lidové kultuře*, s. 202-207.

vymýšlející například různé technické konstrukce nad hrobe.<sup>113</sup> Na rozdíl od pozdějších osvícenců, kteří se snaží veškeré rituály a zvyklosti jakožto pověrečné nesmysly vymýtit, zůstává kazatel spíše pragmatikem.

Vraťme se ale k otázce dominance ženy. Čeněk Zíbrt připomíná luteránského kazatele Mathesia, který vzpomíná na příběh o kazateli,<sup>114</sup> jenž vyzval při velikonočním kázání muže, aby ten z nich, kdo v domácnosti vládne, zanotoval velikonoční píseň. Dlouho se k tomu žádný neměl, až po čase se našel odvážlivec, který byl pak ostatními muži zahrnut díky. Když však kazatel stejným způsobem vyzval ženy, začaly ženy ihned sborově jako na povel zpívat. Že to bylo provedeno, jak zdůrazňuje Zíbrt, v rámci „velikonočního smíchu“ není náhodou. Pouze sváteční atmosféra umožňovala prolomit společenská tabu, v tomto případě obecné povědomí o nadvládě ženy v domácnosti. Ještě výrazněji se to projevovalo v groteskně-karnevalové kultuře. Zíbrt zaznamenal dva masopustní zvyky, tzv. Chodské prachůdky a Boleslavský Šebánek. V obou případech ženy připravují pro muže velkou veselici. Pečou koláče, které pak rozdávají po vesnici, spravují hospodu, kde dívky rozlévají nápoje.<sup>115</sup> Ženská péče o muže se z prostředí uzavřené domácnosti přenáší alespoň na chvíli na veřejnost. Tyto rituály jsou dokladem tradičního projevu masopustní inverze, výměny rolí mezi oběma pohlavími. Sváteční rituál tak opět, alespoň na chvíli, přiznává ženám jejich dominantní postavení v domácnosti.

Na otázku dominance ženy v našich dvou exemplech lze možná hledat odpověď právě v groteskně-karnevalové symbolice. Michail M. Bachtin poznamenává, že obraz ženy v různých fraškách, facetích, exemplech aj. je, tak jako všechno v lidové smíchové kultuře, ambivalentní. Žena zde na jednu stranu funguje jako „mužův hrob“. Skrze svou sexuální přitažlivost je mu připomínkou jeho tělesné touhy, kterou nedokáže potlačit, čímž ho sráží do „tělesného dole“. Je trvalým ohrožením pro jeho počestnost a (trochu nadneseně řečeno) ztělesněním jeho existenciálního neklidu. Na druhé straně je tu však i princip rodící. Jako matka dává žena muži život, jako manželka pak rodí jeho potomstvo. Pouze skrze vztah se ženou může založit muž rodinu, domácnost a tím se plně realizovat ve společnosti. Je tedy pro muže také ztělesněním existenciálních

---

<sup>113</sup> ) Šlo například o bizarní konstrukce trubice ústící z rakve na vzduch, skrze kterou mohl probuzený nebožtík dýchat či o jakousi improvizovanou zvoničku nad hrobem, na kterou mohl v případě probuzení v rakvi zazvonit zataháním šňůrky. Viz Alexandra NAVRÁTILOVÁ, *Narození a smrt v české lidové kultuře*, s. 203.

<sup>114</sup> ) nejspíše se jedná o exemplum, Zíbrt však bohužel přímo necituje text kázání, takže to nelze říci s jistotou, viz. Čeněk ZÍBRT, *Veselé chvíle v životě lidu českého*, s. 245.

<sup>115</sup> ) Čeněk ZÍBRT, *Veselé chvíle v životě lidu českého*, s. 127-129.

jistot.<sup>116</sup> Takto ambivalentní význam ženy lze nalézt i v exemplech. A to jak v příbězích samotných, např. když nevyzpytatelná žena skrze negativní kroky činí pozitivní služby pro muže (přivedení alkoholika k abstinenci formou ostudného ponížení), tak i při obecnějším srovnání exempel, kde se vedle dominance ženy setkáváme i s jejím ponížením.

Většina ponížení, kterými žena v lidovém prostředí musela projít, se točila kolem jejího největšího tajemství, sexuality. Typickým příkladem takového veřejného ponížení je tzv. stání před kostelem.<sup>117</sup> V rámci kontroly sexuální počestnosti se musely ženy podrobit mnoha rituálům a zvykům, zvláště před svatbou, například tzv. čepení či stlaní svatebního lůžka.<sup>118</sup> Už jsme se zmínili o různých pověrách týkajících se těhotenství a porodu. Ponižující charakter zde měl i zvyk úplně izolovat ženu v šestinedělí tzv. do kouta.<sup>119</sup> Různá symbolická ponížení se zachovala i v karnevalově groteskní kultuře. Šlo například o masopustní zvyk zapřahat svobodné ženy do pluhu či klády.<sup>120</sup> Dokladem takového groteskního ponížení neřestné ženy je exemplum o ženě jedoucí na svini (Příloha 6), opět z Bílovského kázání. Matka se zde po smrti zjevuje dceři jezdíc na svini, aby jí vyjevila trest, který jí postihl za nevěru manželovi. Oblíbený masopustní motiv prasete, respektive jeho samice, zde groteskně symbolizuje nepočestnost ženy. „Svině“ byla i nejčastější zvířecí ženská nadávka útočící na její sexuální počestnost.<sup>121</sup> Vedle ponížení skrze groteskní symboliku však kazatel užívá i ponížení skrze rituál a magii.

Ambivalentní role ženy přinášející muži zrození i záhubu, neklid i jistotu, radost i smutek byla podle J. Delumeaua pro muže frustrující. Navazující na učení o prvotním hříchu i na pavlovské učení o nadřazenosti muže nad ženou se snažili učenci už od středověku ženu démonizovat jako zdroj veškerého zla a neřesti. Tento strach z ženy se od teologů přenesl i mezi kazatele.<sup>122</sup> Rodí se tak stereotypní obraz ženy, která je „matkou hříchu“, „propastí smyslnosti“, je podezřivá, žárlivá, upovídaná a v neposlední řadě je „bezbožná hadačka“ vedoucí muže k odpadlictví a

<sup>116</sup> ) Michal M. BACHTIN, *Francois Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, s. 228.

<sup>117</sup> ) Šlo o trest pro svobodné matky, které musely své nemanželské dítě oznamovat každému přichozímu před kostelem. Viz R. Van DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku/2*, s. 207–208. Pro české prostředí viz A. NAVRÁTILOVÁ, *Narození a smrt v české lidové kultuře*, s. 27.

<sup>118</sup> ) J. PETRÁŇ, *Dějiny hmotné kultury III/1*, s. 168. Petrání zde poukazuje na zjevnou nerovnost pohlaví, jelikož porušení sexuální počestnosti u mužů nešlo prakticky prokázat, proto se jejich sexuální úlety mlčky tolerovaly.

<sup>119</sup> ) A. NAVRÁTILOVÁ, *Narození a smrt v české lidové kultuře*, s. 106–114.

<sup>120</sup> ) R. Van DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku/2*, s. 150.

<sup>121</sup> ) Burke P., *Žebráci, Šarlatáni, papežové*, s. 147.

<sup>122</sup> ) Jean DELUMEAU, *Strach na západě ve 14.-18.století/2*, Praha 1999, s. 142-190.

nespravedlnosti.<sup>123</sup> Od toho se pak odvíjí i stereotyp čarodějnice, která je ve spojení s těmi nejtemnějšími silami a pod přímým vlivem ďábla. J. Delumeau varuje před doslovným čtením učeneckých pramenů 16. a 17. století a kritizuje snahu některých historiků a etnografů dokázat organizované pohanské kultury plodnosti či protikřesťanské sabaty. Jediné, co se dá z jistotou potvrdit je náboženský synkretismus, „který zejména na venkově přidával ke starší tradici víru předkládanou církví. Lidé se ale pokládali za křesťany a neměli pocit, že by vyznávali náboženství, jež církev odsuzuje. A tak museli být velmi překvapeni horlivostí, s jakou v Evropě šířili novou kulturu stoupenci reformace a protireformace, neboť ti viděli pohanství všude“.<sup>124</sup> Delumeau poukazuje na rozdílná obvinění od venkovanů a soudců. Tam, kde venkovani mluví o „očarování“, vyjadřují se soudci o smlouvách s ďáblem, démonických liturgiích či sabatu.<sup>125</sup> Také M. Wiesnerová připomíná, že z čarodějnictví byly nejčastěji obviňovány starší ženy provozující magii a různé léčitelky.<sup>126</sup> Tam, kde venkované viděli „wise women“, jejichž konání pro ně z nějakého důvodu přesahovalo míru únosnosti (měřenou většinou skrze konkrétní ublížení, např. rozbití milostného vztahu, přivození nemoci, zapříčinění špatné úrody aj.), snažili se učenci vidět ďábelskou ženu, onu propast neštěstí a zloby, které se už odpradáвна tak báli. Svědčí o tom i ryze praktické způsoby, jak rozpoznat čarodějnici či jak předejít nebo napravit její úkony tradované v lidové tradici, které se velmi liší od praktik soudních výslechů.<sup>127</sup> Tam, kde učenci doporučovali různá zařikávání a vymytání, vynalézal venkovan speciální vařečku, skrze kterou kněz čarodějnici jednoduše „prokoukl“. Tam kde učenci prosazovali vědění, stačilo venkovanovi jeho know-how. Je tedy nasnadě položit si otázku, do jaké míry následovali tyto učence i námi citovaní kazatelé.

Odpovědí budiž nám exemplum o tom, jak manželka zklidnila násilného manžela (Příloha 7), opět z Bílovského kázání. Domácí násilí, se kterým se zde setkáváme, nebylo v raném novověku ničím neobvyklým. Do jisté míry bylo dokonce tolerováno. Soudní záznamy prozrazují, že pokud muž uvedl pádný důvod pro násilí na ženě, např. neposlušnost či urážku cti, nebyl za to trestán.<sup>128</sup> Problém však nastává v případě alkoholismu. Opilý muž vytržený z reality ztrácí soudnost a často bije ženu

<sup>123</sup> ) Při definici tohoto stereotypu vycházíme z díla španělského františkána Pelayoa, jak ho představuje Delumeau. Viz Jean DELUMEAU, *Strach na západě ve 14.-18.století/2*, Praha 1999, s. 158–160.

<sup>124</sup> ) TAMTÉŽ, s. 220.

<sup>125</sup> ) TAMTÉŽ, s. 221.

<sup>126</sup> ) Mary WIESNER, *Women and gender in early modern europe*, s. 225.

<sup>127</sup> ) KOL., *Národopisná encyklopedie Čech, Moravy a Slezka*, 2. sv., Praha 2007, s. 97.

<sup>128</sup> ) Lynn MARTIN, *Alkohol, sex and Gender*, s. 131.

bezdůvodně. Nekontrolovatelný je i akt samotného násilí, který často může sklouznout k zranění či dokonce zabití ženy, jak je tomu v jednom tradičním exemplu.<sup>129</sup> V jedné anglické baladě zase zabije muž v opilosti ženu, načež v zápětí zabije ďábel jeho.<sup>130</sup> Muž nesměl v případě násilí překročit míru kázně, jinak ohrožoval svou čest pána domu i dobrou pověst celé domácnosti.<sup>131</sup> Alkoholismus bezpochyby takovým překročením byl, proto jím způsobené násilí nalézáme i v exemplech. M. Lynn ukazuje případy manželek, které si nenechaly násilí líbit a často ho i opětovaly.<sup>132</sup> Proto se často objevovala nařízení, která vyzývala ženy, aby se aktivně nebránily a hledaly nějaké moudřejší řešení. Těchto rad dbala i žena z našeho exemplu, která se raději obrátila na kněze.

Právě skrze tuto postavu kněze se kazatel i se svou snahou racionalizovat rituál promítá přímo do děje exemplu. Kněz zde totiž nabízí k řešení namísto tradičního učení „kouzelnou vodičku“, která, jak nám dokládají například svědectví o lidovém slavení Velikonoc či svátku sv. Jana, měla své tradiční místo v lidovém know-how.<sup>133</sup> Naláká tak ženu k použití jí blízkého magického úkonu, aby jí ho pak dokonale zesměšnil konstatováním, že šlo o obyčejnou vodu ze studny, a že veškerý její úspěch spočíval v mlčení, které voda v jejích ústech způsobila. Žena je zde ponížena skrze svou vlastní víru v magické účinky. Tak jako v případě sedláka v úvodu naší kapitoly tedy ani zde kazatel neponižuje ženu jako apriorní čarodějnici. I zde je spíše než magii naivně důvěřující žena zesměšňována samotná magie. Zdá se tedy, že pro pragmatického kazatele už není primární boj proti čarodějnickému spiknutí. Podstatnější je pro něj právě onen náboženský synkretismus, všechny ty iracionální rituály, zvyky a magické úkony, které jsou pro věřícího křesťana, který má k dispozici dostatek liturgických a sakrálních rituálů a úkonů, zbytečné.

S tradičním pohledem na čarodějnictví byl spojován i stereotypní obraz staré ženy. Tzv. báby či babice figurují v mnoha lidových zvycích a mýtech, stejně jako v mnoha tradičních exemplech. Nejčastějším motivem bylo právě propojení s ďáblem. V jednom exemplu tak například ďábel asistuje staré ženě při magickém rozvracení manželství, za což ji pak i odnese do pekla. Jindy dokonce ďábel sám na sebe bere

---

<sup>129</sup> ) Opilý muž vidí své děti dvakrát, v domnění, že mu byla žena nevěrná ji proto zabije. Viz Frederic TUBACH, *Index exemplorum: A handbook of medieval religious tales*, č.1815.

<sup>130</sup> ) L. MARTIN, *Alkohol, sex and Gender*, s. 130.

<sup>131</sup> ) R. Van DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku/2*, s. 181.

<sup>132</sup> ) L. MARTIN, *Alkohol, sex and Gender*, s. 128–130.

<sup>133</sup> ) R. Van DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku/2*, s. 132–133.

podobu stařeny. V jiném exemplu zase figuruje stařena jako vampýr.<sup>134</sup> Se starou ženou, tzv. babicí se setkáváme i v posledním našem exemplu o slepé babici a studentovi (Příloha 8) z kázání o sv. Prokopu od Augustina J. V. Soukupa. Kazatel zde uvádí příběh v rámci prezentace jednoho povahového rysu světce, konkrétně schopnosti uzdravovat slepé. Babice však namísto služeb světce hledá raději nějaký magický úkon. Nakonec ho díky studentovi najde v tzv. cedulce. Peter Burke ukazuje, že podobné pověrečné cedulky byly často předmětem kritiky ze strany církve. Učencům nejvíce vadilo, že se zde zneužívá dar písma k pochybným rituálům a magickým úkonům, což je utvrzovalo v názoru, že negramotnost podporuje pověrečnost.<sup>135</sup> Tento učenecký názor se odráží i v tomto exemplu. Oslovený student totiž žádné magii neholduje, naopak se potřebuje stařeny nějak zbavit. Proto nakonec využije obecnou víru v magické účinky cedulky, která stařenu uspokojí. Jelikož je však studentem, a tudíž tradičním nositelem šprýmů a satirického výsměchu, neodpustí si zesměšnění stařeny a napíše ji na cedulku výzvu pro d'ábla, aby ji vyloupl obě oči.

Na postavě studenta tak opět vidíme, že kazatel je spíše pragmatik, než osvícenec. Student zde sice funguje jako ten, kdo zesměšní babici skrze její víru v magii a poukáže tak na nesmyslnost magických cedulek, na druhé straně však neopatrným vtípem přivolává na scénu d'ábla. Víra v magii je zde racionalizována, víra v d'ábla, věčného Kristova protivníka, však naopak legitimizována. Druhým dokladem kazatelova pragmatismu je pak způsob, jakým propojuje obraz stařeny s d'ablem. Babice v Soukupově exemplu totiž není žádnou dominantní čarodějnici, která by byla s d'ablem spojena skrze své úkony. Naopak je jen smrtelnou stařenou, která bojuje s neduhy stáří, konkrétně se slepotou. Není ani schopná sama vykonávat magické úkony, pouze je pasivně přijímat, do kontaktu s d'ablem se tak nedostává skrze vědomé užití magie. Naopak d'ábel přichází na scénu až poté, co je magický úkon zesměšněn a racionalizován.

Podobně jako zde motiv d'ábla fungoval v našem prvním exemplu o sedlákovi motiv smrti. Motivy d'ábla i smrti, které v posluchačstvu barokních Čech dozajista rezonovaly, zde symbolizují nebezpečí, do jakého se mohou lidé dostat, pokud budou stále praktikovat magické úkony a rituály. Ať už je to v formou přímé satiry, nebo skrze víru v magické účinky a rituály, vždy zde symbolicky dovršují konkrétní lidské

---

<sup>134</sup>) Frederic TUBACH, *Index exemplorum: A handbook of medieval religious tales*, č. 5361, 1552, 1553, 5067

<sup>135</sup>) Peter BURKE, *Žebráci, Šarlatáni, papežové.*, s. 184.

ponížení. Není pro barokního člověka nic horšího, než že se v nepravý čas, nepřipraven a navzdory spáse a boží vůli, setká se smrtí či dokonce s ďáblem.

### **KAZATEL PRAGMATIK**

Pokusme na závěr o obecnější rozbor kazatelova postoje k lidové kultuře,<sup>136</sup> který jsme označili za pragmatický. Přihlédneme zde hlavně ke dvěma tezím Petera Burka, které se nám v souvislosti s danou tematikou nabízí, a to k tezi o odmítání rituálu a o reformě lidové kultury v raném novověku.

Ta první Burkova idea o „odmítání rituálů“ v raném novověku, jak ji nastínil ve své stejnojmenné eseji se zdá velmi příhodná, jelikož zde autor mezi mnoha příklady odmítání rituálů uvádí i pragmatické duchovní z éry Ludvíka XIV. (tedy víceméně současníky námi zkoumaných kazatelů), např. Jean-Baptistu Thierse, který ve svém traktátu o pověrách zpochybňuje léčebné účinky mše či četby evangelia při porodu.<sup>137</sup> Jenže při hlubším studiu zde narážíme na několik odlišností. Autor zde totiž rozebírá především církevní rituály a různé světské ceremonie, což vyplývá z jeho definice rituálu jako „určité formy komunikace činem, který je veřejný, stereotypizovaný a symbolický“.<sup>138</sup> Jak jsme výše poukázali, rituály zkoumané v našich exemplech se pohybují na pomezí sféry veřejné a soukromé a spíše než ke stereotypně explicitní symbolice mají blíže k jakémusi implicitnímu vědění, onomu magickému know-how.

Tudíž bude pro nás o mnoho přínosnější druhá Burkova rozvinutější teze o „reformě lidové kultury“. Tato snaha dobových intelektuálů, zejména duchovních, měla podle Burka dva hlavní aspekty. Tím prvním byl aspekt morální, kdy učenci odsuzují veškeré slavnosti, karnevaly, rituály, tance, hry aj., které byly potenciálním zdrojem hříchů jako opilství, obžerství, chlípnosti, násilí či zahálky.<sup>139</sup> Do tohoto dobového tažení plně zapadají i námi studovaní kazatelé, kteří ve svých exemplech taktéž, zejména formou přímé satiry, brojí proti opilství, násilí apod. Neméně zajímavý je i druhý aspekt, a to aspekt teologický. Reformátoři zde podle Burka svým tažením proti lidové religiozitě, magii a rituálům usilovali o oddělení posvátného a profánního, o

---

<sup>136</sup> ) Používáme zde jakýsi univerzální konstrukt kazatele, o kterém více pojednáme v závěru práce.

<sup>137</sup> ) Peter BURKE, *Žebráci, šarlatáni, papežové*, s. 336-337.

<sup>138</sup> ) TAMTÉŽ, s.327.

<sup>139</sup> ) Peter BURKE, *Lidová kultura v rané novověké Evropě*, s.225–226.

odbourání tradičního familiérního vztahu ke všemu posvátnému.<sup>140</sup> Byli si však vědomi, že vedle jakési represivní negace rituálů a zvyků lidové kultury musí nabídnout i nějakou pozitivní alternativu. Na rozdíl od radikálnějších protestantů, kteří zaváděli nové prvky (např. žalmy místo písní, překlady Bible aj.), se katoličtí reformátoři snaží spíše o jakousi modifikaci opírající se i o tradiční doktrínu přizpůsobování od papeže Řehoře Velikého ze 7. století.<sup>141</sup> Reformní úsilí vrcholí podle Burka zejména v období druhé fáze reformy po roce 1650, kdy se mění postoj reformátorů k rituálům, které, narozdíl od první fáze, už nejsou spojovány s magií a čarodějnictvím a tudíž nejsou považovány za účinné, ale naopak spíše za hloupé a neškodné.<sup>142</sup> Do takto definovaného rámce přesně zapadá i námi výše nastíněný obraz kazatele pragmatika, který již nezásadí s rituály a magií jako s nebezpečnými projevy d'ábelské moci. Rituály jsou pro něj něco směšného, nízkého a především zbytečného. Troufám si zde tedy konstatovat, že naše kazatele jakožto autory, nebo lépe řečeno mediátory *exempel* (vysvětlíme v závěru práce), které jsme výše zkoumali, lze nahlížet v kontextu Burkova širokého evropského proudu reformy lidové kultury.

Nakonec se ještě pozastavme nad přístupem našich kazatelů k rituálu. Jak už bylo řečeno, reforma lidové kultury probíhala ze strany katolické církve spíše formou jakési modifikace. Už v první kapitole jsme se zmínili o pokynech Tridentského koncilu k většímu sepětí duchovních s jejich farníky a snažili jsme se i prokázat faktickou blízkost duchovních k lidové kultuře a jejímu vědění. Následný rozbor *exempel* nám měl ukázat, že kazatelé z tohoto lidového vědění skutečně vycházejí. Patrné to je právě na jejich přístupu k rituálům. Ukázali jsme si, že rituály vyskytující se v *exemplech* (házení vajec, plačky nad mrtvým, užití kouzelné vodičky či cedulky aj.) skutečně vychází z konkrétní každodennosti lidové kultury. Zajímavé je však i to, že odpovídají i obecnému bádání o rituálech.

V dnes již klasické práci *Průběh rituálu* připomíná Victor Turner van Gennepovo rozdělení výkonu rituálu do tří fází, odloučení, pomezí a přijetí.<sup>143</sup> První fáze odloučení vytrhuje jedince z jeho pevného místa v rámci společenské struktury nebo ze souboru kulturních postavení. Druhá fáze pomezí, tzv. *laminární* je velmi nejasná. Jedinec prochází kulturní oblastí, která nemá žádné atributy minulého ani nadcházejícího stavu. Tato fáze je nejvíce zahalena jakýmsi magickým očištným

---

<sup>140</sup>) TAMTÉŽ, s. 224.

<sup>141</sup>) TAMTÉŽ, s. 241.

<sup>142</sup>) TAMTÉŽ, s. 252–253.

<sup>143</sup>) Victor TURNER, *Průběh rituálu*, Brno 2004, s. 95.

procesem přechodu, u něhož mohou asistovat různé přírodní i transcendentní síly. Po skončení tohoto procesu pak následuje třetí fáze přijetí nebo znovuzачlenění do společenské struktury i kulturní reality. Zdá se, že tyto antropologické postřehy o průběhu rituálu mohli mít v určité podobě i naši kazatelé, soudě alespoň podle toho, jak v exemplech s konkrétními rituály pracují.

Podíváme-li se na čtyři výrazné rituály, kterými jsme se zabývali, tedy házení vajec za účelem zamezení potratu, zinscenovaný rituál plaček za účelem kontroly úmrtí i magické úkony s léčivou vodičkou či cedulkou, pak zde můžeme vidět průběh první fáze vytržení. Jak jsme již pojednali výše, ono vytržení z reality je základním kazatelovým argumentem pro iracionálnost a zbytečnost daných rituálů. Muž je vytržen z patriarchální reality pána domu, žena skrze magickou vodičku z reality manželského soužití a domácího násilí, stařena skrze cedulku ze slepoty a alkoholik z reality života jako takového. Všichni vstupují do oné magické laminární fáze, v níž prochází jakýmsi nejasným procesem. Podle Turnera se liminární fáze často pojí se smrtí, temnotou či sexualitou,<sup>144</sup> což byly pro venkovského člověka ty nejsložitější a nejtajemnější kategorie života. Jakousi tajemnou sexuální satisfakci či přítomnost smrti a ďábla i temnoty v podobě konkrétní slepoty vidíme i v našich rituálech. Navíc podle Turnera liminarita znamená, že vyšší postavení neexistuje bez nižšího. Ten, kdo zastává vyšší pozici, musí zažít, jaké je to být poníženy.<sup>145</sup> To jsme viděli například v případě přehození rolí muže a ženy, kdy muž jakožto pán domácnosti byl právě ve svém panství rituálem ponížován. Právě zde se ale dostáváme k určitým odlišnostem od obecné antropologické definice. Laminární fáze v pojetí kazatele není pozitivním očištným procesem. U našich rituálů se totiž v té laminární fázi cosi porouchá, jelikož už nedojde k třetí fázi přijetí zpět do reality. Tedy lépe řečeno k němu dojde, jedinec se ale nevrací do stejné role. Zatímco obecně je v rituálu liminární fáze pozitivní očištnou, kazatel z ní činí očištnou negativní a úplně tak mění původní výchovný aspekt liminarity jak ho definoval Turner.<sup>146</sup> Jedinec se již nevrací s pozitivním uvědoměním si rituální očištny i ponížení jako nutného procesu k utužení vzájemných vztahů a ke stvrzení sociální reality. Naopak se za své ponížení stydí, jelikož ho akorát zesměšnilo. Byl by nejraději,

---

<sup>144</sup>) TAMTÉŽ, s. 102.

<sup>145</sup>) TAMTÉŽ, s. 102.

<sup>146</sup>) Podle Turnera jde 1) o snahu přivést jedince k uvědomění, že naplňuje svá psychobiologická nutkání na úkor svých bližních a 2) k uvědomění si chování jen v intencích práv svěřených člověku uvedením do určité pozice ve společenské struktuře, viz TURNER, *Průběh rituálu*, s. 104.

kdyby se žádný takový rituál neodehrál. A to už jsme jen krůček od uvědomění si, že takový rituál je vlastně zbytečný.

Naši kazatelé tak skutečně působí jako reformátoři lidové kultury, kteří modifikují lidové rituály k obrazu svému. Uplatňují zde Řehořovu doktrínu přizpůsobování stejně jako třeba jezuitský misionář Roberto de Nobili modifikoval tradiční bráhmanskou kulturu v Indii.<sup>147</sup> Ne náhodu používá v souvislosti s venkovskými kazateli Jean Delumeau termín „vnitřní misionáři“.<sup>148</sup> Naši kazatelé mají opravdu stále blíže k jezuitským misionářům než k osvícenským duchovním. S jezuitu a misionáři vůbec totiž mohou sdílet nejen kritické výpady osvícence Condorceta, který jim vyčítá, že v jejich učení jsou ponížení a hanba přirozenými stavy křesťana,<sup>149</sup> ale i pojetí hříchu jakožto přetrvávajícího ohrožení spásy. Liší se ale svými zaměřením na lehké hříchy každodenního života.

Jean Delumeau ve svém rozsáhlém pojednání o hříchu a strachu rozebírá i kázání 17. a 18. století. Všimá si zde určité odlišnosti nedělních kázání, která na rozdíl od ostatních promluv nejsou tak ostentativně zaměřena na témata velkých smrtelných hříchů, ale spíše hříchů lehkých.<sup>150</sup> To ale neznamená, že by byl jejich morální apel na posluchače menší. Naopak zde vidíme u některých kazatelů až posedlou touhu vypátrat tyto lehké hříchy v každodennosti venkovského obyvatelstva a tvrdě je potlačovat. Například kazatel Leopold z Porto Maurizio dokonce vypracoval osm rad pro své kajícíky, jak na sobě vyhledat a jak zlikvidovat lehké hříchy. Kazatel Camus zase hlásal, že lehké hříchy je třeba nenávidět víc než smrt.<sup>151</sup> Kazatelé vycházeli z metafory sv. Augustina o tom, že lehké hříchy jsou sice drobné jak zrnka písku, ale když se jimi naplní celá loď, může jít ke dnu. V rámci systematického rozboru několika kázání pak vytyčil Delumeau dvě kategorie lehkých hříchů, které se vyskytují v kázáních nejčastěji, a to špatné užívání peněz a hmotných statků a pak vše, co se týká manželství a sexuality.<sup>152</sup>

Vidíme zde hned několik podobností s našimi kazateli. Sedm z osmi exempel, která jsme výše rozebírali, pochází právě z nedělních kázání. I naši kazatelé se věnují převážně lehkým hříchům a i u nich převažuje tematika manželského soužití a s tím

---

<sup>147</sup>) P. BURKE, *Lidová kultura v rané novověké Evropě*, s. 241.

<sup>148</sup>) Jean DELUMEAU, *Hřích a strach, pocit viny na evropském západě ve 13.-18. století*, Praha 1998, s. 336.

<sup>149</sup>) Ulrich Im HOF, *Evropa a osvícenství*, Praha 2001, s. 150.

<sup>150</sup>) Jean DELUMEAU, *Hřích a strach, pocit viny na evropském západě ve 13.-18. století*, s. 462.

<sup>151</sup>) TAMTÉŽ, s. 463–464.

<sup>152</sup>) TAMTÉŽ, s. 466–468.

související téma sexuality, alkoholismu, domácího násilí, rozdělení generových rolí v soukromé i veřejné sféře aj.

Můžeme tak tedy konstatovat, že vedle začlenění do širšího evropského proudu reformy lidové kultury lze námi zkoumané kazatele vidět i v kontextu katolických venkovských duchovních, kteří se napříč Evropou snaží o mravní očistu jejich každodennosti nejen od těch těžkých a smrtelných hříchů, ale především od těch lehkých, jejichž lehkost může být velmi zdánlivá. Vzpomeňme na příběh poustevníka, který v opilosti nakonec znásilnil a zabil pannu.

## Závěr

Než závěrem shrneme hlavní myšlenky této práce, musíme se vyrovnat ještě s jednou podstatnou námitkou. Lze totiž oprávněně namítnout, že při rozboru *exempel* jsme pracovali s jakýmsi obecným konstruktem univerzálního kazatele. Jako by tu byl jeden jediný kazatel, jeden jediný záměr a přístup. Už v úvodu a také v první kapitole jsme ukázali, že *exemplum* zde vnímáme jako médium. Oprostili jsme se však od jeho literární fixace, *exemplum* vnímáme v rámci jeho orální flexibility jakožto prostor komunikace. Peter Burke ukazuje, že *exempla* v různých formách kolovala po celé Evropě a že různé syžety lze v různém kontextu nalézt v záznamech z mnoha zemí.<sup>153</sup> *Exemplum* tedy lze vnímat jako jakési univerzální médium, které nemusí vždy nést stejný obsah, ale které funguje jako stejný prostor komunikace. Podíváme-li se na něj pohledem známé formule Harolda D. Lasswella,<sup>154</sup> pak lze říci, že *exemplum* samo naplňuje jen strohý obsah (*what*). Nenárokuje si totiž žádné konkrétní posluchačstvo (*whom*) ani specifickou formu přenosu. Proto potřebuje konkrétního mediátora (*who*), který zároveň určí způsob přenosu (*by what channel*), příjemce (*whom*) a především konkrétní účel (*why*). Mediátoři byli v raném novověku různí a lišili se právě oním účelem. Jestliže potulný vypravěč vyprávěl *exempla* především za účelem pobavení, pak kazatel za účelem poučení. Tyto odlišnosti samozřejmě nelze vnímat striktně, vzhledem k orální flexibilitě *exempel* se mohly oba účely, zábavní i didaktický, promíchat, takže se klidně mohl z potulného vypravěče stát lidový kazatel a z kazatele zase docela slušný bavič. Přesto se však domnívám, že onen didaktický účel byl společný všem kazatelům a přeci jenom je odlišoval od ostatních mediátorů, kterým stačilo jen příběh převyprávět za účelem pobavení. Všichni kazatelé totiž vycházeli z relativně jednotné věrouky katolické církve. Jak jsme se pokusili výše dokázat, všichni byli vedení jednotnou snahou reformovat lidovou kulturu především formou očisty lidové každodennosti a mentality od lehkých hříchů. Proto jsme se odvážili vytvořit konstrukt kazatele, jakožto univerzálního mediátora, který od Anglie až po Čechy využívá *exemplum* jako médium stejným způsobem, tedy jako prostor komunikace.

*Exemplum* je součástí oné zásobnice lidové kultury, z jejíž prvků se podle Burka vytvářejí konkrétní lokální tradice. Stejně tak je ale součástí této společné zásobnice i

<sup>153</sup> ) Peter BURKE, *Lidová kultura v rané novověké Evropě*, s. 75.

<sup>154</sup> ) Podle Lasswella je třeba při studiu médií rozlišovat „kdo“ (*who*), „co“ (*what*), „komu“ (*whom*), za jakým účelem (*why*) a „jakým kanálem“ (*by what channel*). Peter Burke ještě doplňuje „v jakém množství“ (*how many*). Viz Peter BURKE, *A social history of media: from Gutenberg to the internet*, Cambridge 2002, s. 13.

způsob, jak využívat orálně ona exempla jako prostor komunikace. Lokální rozdíly jsou až v tom, co přesně se snaží konkrétní kazatelé svým ovečkám skrze exempla sdělit. To už samozřejmě záleží na konkrétním kontextu prostoru a času. Jean Delumeau ukázal, že francouzským kazatelům šlo především o snahu poukázat na hříchy hrabivosti, krádeže, lakoty, marnivosti či necudnosti.<sup>155</sup> My jsme se pokusili ukázat, že pro pět konkrétních českých barokních kazatelů to byla především snaha poukázat na hříchy opilství, domácího násilí a především slepé víry v léčebné účinky rituálů a magických úkonů. Pokusili jsme se ukázat i na specifčnost jejich komunikace, kdy se buď formou přímé satiry či formou modifikace rituálů snažili ponížit a zesměšnit některé aspekty lidové kultury a mentality. Pokud bychom tedy měli odpovědět na otázku, kterou jsme si položili v první kapitole, zdali je v exemplech zesměšňován hřích nebo hříšník, musíme konstatovat, že obojí. Hřích totiž potřebuje hříšníky, aby ho vykonali, a hříšníci zase potřebují hřích, aby mohli identifikovat své jednání jako špatné. A právě exemplum, krátký a jasně srozumitelný příběh je nejexplicitnější prezentací této symbiózy hříchu a hříšníků. A kazateli už pak jen stačí dosadit konkrétní hřích a hříšníky.

---

<sup>155</sup> ) J. DELUMEAU, *Hřích a strach, pocit viny na evropském západě ve 13. –18. století*, s. 466–468.

## Soupis použité literatury

- Philip ARIES, *Dějiny smrti/2*, překl. Danuše Navrátilová, Praha: Argo 2000
- ARISTOTELÉS, *Rétorika; Poetika*, překl. Milan Mráz, Praha: Svoboda, 1996
- Michail M. BACHTIN, *Francois Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, překl. Jaroslav Kolár, Praha: Argo, 2007
- Sebastian BRANT, *Lod' bláznů*, překl. Rudolf Mertlík, Praha: Academia, 2007
- Peter BURKE, *A Social History of Media: From Gutenberg to the Internet*, Cambridge: Polity, 2002
- Peter BURKE, *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, překl. Markéta Křížová, Praha: Argo, 2005
- Peter BURKE, *Variety kulturních dějin*, překl. Jiří Ogrocký, Brno: CDK, 2006
- Peter BURKE, *Společnost a vědění, od Gutenberga k Diderotovi*, překl. Martin Pokorný, Praha: Karolinum, 2007
- Peter BURKE, *Žebráci, Papežové, Šarlatáni, Historická antropologie raně novověké Itálie, eseje o vnímání a komunikaci*, překl. Jiří Hanke, Jinočany: H & H, 2007
- Václav BŮŽEK, Pavel KRÁL (edd.), *Člověk českého raného novověku*, Praha: Argo, 2007
- Jean DELUMEAU, *Hřích a strach, pocit viny na evropském západě ve 13. –18. století*, překl. Jana Smutná, Praha: Volvo Globator, 1998
- Jean DELUMEAU, *Strach na západě ve 14.-18.století/2*, překl. Jana Smutná, Praha: Argo, 1999
- Richard Van DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku/1*, překl. Martin Všetíček, Praha: Argo 1999
- Richard Van DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku/2*, překl. Martina Nováková, Praha: Argo, 2006
- Karel DVOŘÁK, *Soupis staročeských exempel*, Praha: Univerzita Karlova, 1978
- Jacques Le GOFF, *Středověká imaginace*, překl. Irena Murasová, Praha: Argo, 1998
- Jacques LE GOFF, *Svatý František z Assisi*, překl. Kateřina Vinšová, Praha: Vyšehrad, 2004
- Aron GUREVIČ, *Kategorie středověké kultury*, překl. Jaroslav Kolár, Praha: Mladá Fronta 1978

- Aron GUREVIČ, *Nebe, Peklo, Svět, Cesty k lidové kultuře*, překl. Jaroslav Kolár, Jinočany: H & H, 1995
- Aron GUREVIČ, *Historikova historie*, překl. Jitka Komendová, Praha: Argo, 2007
- Ulrich Im HOF, *Evropa a osvícenství*, překl. Alexej Kusák, Praha: Lidové noviny, 2001
- Michaela HORÁKOVÁ (ed.), *Nádoba zapálená*, Žďár nad Sázavou: Společnost Cisterciána Sarensis, 2000
- Jan HORSKÝ, *Problém hodnotových orientací při studiu lidové kultury*, in: Zdeněk Nešpor (ed.), *Mezi náboženstvím a politikou, lidová kultura raného novověku*, Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, Ústav českých dějin, 2005
- Jan HORSKÝ, Zdeněk NEŠPOR, *Typologie české lidové zbožnosti v raném novověku*, ČČH 103/2005
- Vladimír KOBLÍŽEK, *Sedlákovi vidle a knězi Bible*, in: *Vladimír Wolf et opera corcontica, sborník příspěvků k šedesátinám profesora PhDr. Vladimíra Wolfa*, Hradec Králové: Ústav historických věd PdF UHK : Sdružení historiků České republiky - Historický klub, 2002
- KOLEKTIV, *Encyklopedie literárních žánrů*, Praha: Paseka, 2004
- Milan KOPECKÝ, *Starší slezští kazatelé*, Ostrava: Profil, 1970
- Lynn MARTIN, *Alkohol, sex and Gender in Late Medieval and Early Modern Europe*, New York: Palgrave, 2001
- Michaela MELKESOVÁ, *Raně novověké venkovské šestinedělky, porodní báby a kmotry*, in: Kateřina Čadková, Milena Lenederová (edd.), *Dějiny žen aneb Evropská žena od středověku do 20.století v zasetí historiografie*, Pardubice: Univerzita Pardubice, 2006
- Jiří MIKULEC, *Obraz poddaného venkovského obyvatelstva v české barokní homiletice*, in: Zdeněk Beneš, Eduard Maur (edd.), *Poceta Josefu Petráňovi*, Praha: Historický ústav Československé akademie věd, 1991
- Alexandra NAVRÁTILOVÁ, *Narození a smrt v české lidové kultuře*, Praha: Vyšehrad, 2004
- Josef PETRÁŇ, *Dějiny hmotné kultury II/1*, Praha: Karolinum, 2005
- Eduard PETRŮ, *Vývoj českého exempla v době předhusitské*, Praha: SPN, 1966
- Antonín PODLAHA, *Dějiny arcidiecéze pražské*, 1.díl, Praha: Dědictví sv. Prokopa, 1917

- Marie RYANTOVÁ, Zdena KOKOŠKOVÁ, *Sociální a kulturní úroveň nižšího kléru v druhé polovině 17. a v prvních desetiletích 18. století*, in: *Arcibiskupství Pražské 1344–1994*, Praha: Arcibiskupství pražské, 1995
- Miloš SLÁDEK (ed.), *Malý svět jest člověk aneb výběr z české barokní prózy*, Jinočany: H & H, 1995
- Miloš SLÁDEK (ed.) *Vítr jest život člověka aneb život a smrt v české barokní próze*, Jinočany: H & H, 2000
- Miloš SLÁDEK (ed.) *Svět je podvodný verbiř*, Praha: Argo, 2005
- Daniela TINKOVÁ, „Represe lidové kultury“ a „antropologie moci“. *Civilizační teorie Roberta Muchembleda v rámci diskuzí o konceptu raně novověké lidové kultury ve francouzské historiografii 60.-80.let*, in: Zdeněk Nešpor (ed.), *Mezi náboženstvím a politikou, lidová kultura raného novověku*, Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, Ústav českých dějin 2005
- Frederic C. TUBACH, *Index exemplorum: A handbook of medieval religious tales*, Helsinky: Suomalainen Tiedeakatemia, Academia scientiarum Fennica, 1969
- Victor TURNER, *Průběh rituálu*, Brno: Computer press, 2004
- Josef VÁLKA, *Problém baroka jako kulturní a historické epochy*, in: Milan Kopecký (ed.), *O barokní kultuře*, Brno: Univerzita J.A.Purkyně – Filozofická fakulta, 1968
- Alice VELKOVÁ, *Venkovské ženy v letech 1650- 1850, perspektivy výzkumu s využitím historické demografie, mikrohistorie, historické antropologie a dějin každodennosti*, in: *Dějiny žen aneb Evropská žena od středověku do 20.století v zajištění historiografie*, Kateřina Čadková, Milena Lenderová (edd.), Pardubice: Univerzita Pardubice, 2006
- Rosario VILLARI (ed.), *Barokní člověk a jeho svět*, překl. Jiřina Němcová, Praha: Vyšehrad, 2004
- Mary A. WIESNER, *Women and Gender in Early Modern Europe*, Cambridge: Univerzita Cambridge, 1996
- Jiří WOLF, *Očistec a revenanti v lidové kultuře českého baroka, případ pekaře Exelia z let 1648-49*, in: Zdeněk Nešpor (ed.), *Mezi náboženstvím a politikou, lidová kultura raného novověku*, Praha: Univerzita Karlova v Praze, Filozofická fakulta, Ústav českých dějin, 2005
- Čeněk ZÍBRT, *Veselé chvíle v životě lidu českého*, Praha: Vyšehrad, 2006

## **Prameny**

Bohumír LIFKA, *Medotekoucí sláva na hůře Libanu, Soubor českých svatojánských duchovních promluv z doby opata Václava Vejmluvy, pronesených v poutním chrámu na Zelené Hoře u Žďáru nad Sázavou v letech 172–1736*, Kostelní Vydří 1995

Miloš SLÁDEK (ed.), *Malý svět jest člověk aneb výbor z české barokní prózy*, Jinočany: H & H, 1995

Miloš SLÁDEK (ed.) *Vítr jest život člověka aneb život a smrt v české barokní próze*, Jinočany: H & H, 2000

Miloš SLÁDEK (ed.) *Svět je podvodný verbíř*, Praha: Argo, 2005

Josef VAŠICA (ed.), Ondřej de WALDT, *Chvalořečí, Tasov na Moravě 1940*

Josef VAŠICA (ed.), Bohumír Hynek Josef BÍLOVSKÝ, *Víno ze svatby v Káni a potřebnost roucha svadebního: Tři starší česká kázání*, Stará Říše na Moravě 1933

## Přílohy

### PŘÍLOHA 1

**Martin Josef Zourek- Svatojánské kázání (1734)**

in: Bohumír LIFKA, *Medotekoucí sláva na hůře Libanu, Soubor českých svatojánských duchovních promluv z doby opata Václava Vejmluvy, pronesených v poutním chrámu na Zelené Hoře u Žďáru nad Sázavou v letech 1727-1736*, Kostelní Vydří 1995

*Zdažby jeden každéj toho za největšího blázna nedržel, kterej spoléhaje se na svůj dryák, by silný jed pil, domejšlíce se, že ten dryák jej přemůže, a jej zase uzdraví. Za podobného blázna byl držán onen sedlák, kterej si velkou ránu sekerou schválně udělal, že slyšel o jednom zkušeným lékaři, aby jeho lékařství skusil kdežto zatím první jak pozřel jed sebou dal o zem, a nebyl schopný po dryáku sáhnout a užívat jej. Sedláka ale ušla dřív krev, než se lékaře domakal. Jeden každéj smrtelný hřích je smrteľnej jed, smrteľná rána na duši: co muž pošetilejšího býti, jako takovej jed přijmout, takovou ránu sobě udělati, z ohledu na výbornej cedrovej dryák na nejskušnějšího lékaře jak ctí tak všelikých jiných neduhův, na svatojánskou pomoc. Kdož tě ujistil že ti Bůh dá tolik času, abys se mohl došmatat přimlvy Svato-Jánské, po tom zoumyslným hřichu. Pročež jestli si padl, a nětco zlopovětsného se dopustil, čiň pokání, a potom pospěš k svatému Janu na Horu Libánskou aby tě budoucně ochránil od hanby, a nehřeš více: tehdáž poručník ten velikomocný tebe a jednoho každého pod svůj cedrový stín připustí, pod kterým občerstvení ve všech všudy potřebách a důležitostech najdeš.*

### PŘÍLOHA 2

**Ondřej De Waldt – Chvalořečí (1736): Na den svatého Prokopa**

In: Josef VAŠICA (ed.), Ondřej de WALDT, *Chvalořečí*, Tasov na Moravě 1940, s.59-60

*Ne tak ale se stalo s oným nešťastným bumbálkem, dvounohým křtánem, a bratrem z mokré čtvrti, ten když již se dosti s jinými vínem ochlastal, nemaje, zač by víc vína koupil, ohlásil, že by duši prodal, pokudž mu kdo pintu vína za ni koupí. Ta když věc byla od jiných v smích přivedena, tak jakýsi neznámý, co myslivec do světnice vejduc*

*k těm trubačům přisedl, an se ještě tej prodeji kamarádu smáli. Ptá se on, čemu by se smáli. Když oni povádali, že by jejich kamarád za pintu vína duši prodával, řekl k němu, zdaž by to upřímně myslil? Načež on když řekl, že ovšem, na tu smlouvu podali sobě ruce, a ihned dal pintu vína nalíti. Kterou když ten močhuba vypil, kupec ptal se druhých, zdaž by když kdo koně koupí, taky jeho uzda byla, a když oni přisvědčili, že ovšem, tehdy ten myslivec mumrovej složil svou larvu, a v hroznou potvoru se změniv řekl: Již vidíte, kdo jsem, tebe jsem koupil, jsi můj. A v tom se ho uchopiv s duší i s tělem odnesl je tam, odkud se na věky nevrátí. Jestliže kdy, tehdáž tento obžérnej lacino čert lacino duši koupil. Ó jak lacino ten bídném duši prošantročil!*

### PŘÍLOHA 3

**Ondřej De Waldt – Chvalořečí (1736): Na den svatého Prokopa**

In: Josef VAŠICA (ed.), Ondřej de WALDT, *Chvalořečí*, Tasov na Moravě 1940, s.62-63

*Byl jistý hospodář, ten jsa obžérství hrubě, dokonce hněvu oddaný, když z hospody domů přicházel, nemálo bouřival. Jednoho času jsa opilý domů přišel, a dle obyčeje svého co bez rozumu si sváděl, bouřil, hřešil, a ze světlice všechny vyhnal. Jehož samého tam, jeho manželka z venku, aby jí snad s dětmi nepobil, zavřela. Ten když neměl s kým mluvíti, začal již se stolem, již s misníkem, již s lavicí, již s kamny disputirovati, řemeslníky, od nichž byly ty díla, haněti, posledně přijda ke dveřím, ty touž svým hánčlivým jazykem počal hoblovati, a že ven nemohl, počal se s nimi trkati, tak dloho, až dveře s hlavou, neb staré byly, prorazil, a majíc tělo vnitřku a hlavu venku, co v nějaké trdlíci vězel, štancoval, křičel, až i lidé okolní, též jeho domácí k tomu směšnému divadlu se zběhli, a směšnému příběhu, též i jeho střěštěnosti nemálo se divili a smáli. Ano sám jak myš v pasti chycený, prostřízlivěv poznal, že by člověk zuřivý, nebyl nic jiného nežli zděšený fantasta a blázen.*

#### PŘÍLOHA 4

**Bohumír Hynek Bílovský - Váno ze svatby v Káni a potřebnost roucha svadebního (1721): kázání na druhou neděli po Třech králich**

in: Josef VAŠICA (ed.), Bohumír Hynek Josef BÍLOVSKÝ, *Váno ze svatby v Káni a potřebnost roucha svadebního: Tři starší česká kázání*, Stará Říše na Moravě 1933

*Takové manželky svatý Ambrož nemá za muže, ale za katy. S toho počtu a cechu byl onen ukrutný tyran, o kterém Michael Isseli takto píše (a. 1595): V říši v městě Bacharach řečeném, dne 14. měsíce března, v neděli, jenž slove quinquagesim, dal se do pití a hraní ten bohaprázdný ožralec, vejda do krčmy, tak dlouho, až žena jeho těhotná, a na každou hodinu plodu očekávající, za ním přišla, prosila: aby aspoň toho času zanechal svého ožralství a domu se navrátil. Ale on k pití a hře zapálený, pohručkami ji odháněl, řkouce:*

*Jdi ke všem čertům domu i s tím ďáblem, kteréhož v břiše nosíš, nechceš-li tímto mečem probodená býti. Na to ona litostivě odpověděla: Milý muži, poněvadž ďábla mám v životě nositi, necht jest tak, jak mluvíš. Odešla potom od něho do domu svého s pláčem, a hned pracující ku porodu, porodila velmi potvorný plod, mající přední částku těla člověka, zadní pak s ocasem na tři lokte dlouhým. O čemž když pověst rozhlášená: přiběhl onen ožralec, té potvory zlořečící otec, kteráž uprkem na něho nejináč, než jako pták vletěla a obloživ ocas okolo hrdla jeho, hroznou Boží pokutou jej udávila, po kterém mordu i matka nedlouho živá byla, i to šeredné strašidlo scepenělo.*

#### PŘÍLOHA 5

**Damascen Marek – Trojí chléb nebeský pro lačný lid český, od Písma svatého, snešení nábožného, učitelův církevních a Otcův svatých vypůjčený a k nedělnímu občerstvení všem milým vlastencům představený (1728): Zlá jest v manželství novina, když nemají v domě vína**

In: Miloš SLÁDEK (ed.), *Malý svět jest člověk aneb výbor z české barokní prózy*, Jinočany 1995, s. 42-43

*Jistý sice dobrý, však sprostý člověk pojal sobě fortelnou a mstivou. Nevím, v čom je jí ublížil, že se, jak chtěla, nenížil, aby se nad ním pomstila, ten podvod si vymyslela.*

*Stavila se, jakoby těžkého života jak by velikou chuť k něčemu měla, že se bojí, aby nepotratila, jestli by se vůle a chtivost její nevyplnila. Dobrý manžel netoliko jí uvěřil, ale i snázně doprosil, aby mu to vyjevila, kterou by tak neupokojitelnou chuť měla. Když ona to znamenala, že by muže již podmámila, jemu řekla a pravila tak neb jinak: Ó nejmilejší mužíčku, vyslyš mne tenkrát, děvčečku, aby dědice dostali a samotni nezůstali. Mám tu některé vaječko (byl jich plný košík), mám chuť s tebou hrát a na čelo cílovati, však se zas umýti můžeš a mně z mé nouze pomůžeš.*

*Muž bláznivou bází se obávající, aby snad něco horšího z toho nepocházelo a jemu potracení plodu připsáno nebylo, na stolec se posadil a vůli ženy podrobil. Tu ona jedno vejce po druhém do tváře jeho házela a jako k terči měřila, takže celá tvář toho hlupáka vyhlížela na způsob míchaných vajec a nic jemu nescházelo krom soli dobrého rozumu.*

## PŘÍLOHA 6

**Bohumír Hynek Bílovský** - *Víno ze svatby v Káni a potřebnost roucha svadebního (1721): kázání na třetí neděli po Třech králich*

in: Josef VAŠICA (ed.), Bohumír Hynek Josef BÍLOVSKÝ, *Víno ze svatby v Káni a potřebnost roucha svadebního: Tři starší česká kázání*, Stará Říše na Moravě 1933

*Manželům dal jsem pro zlé manželky kolíbkou, vám dám pro zlé muže hrobovou truhlu, jakou sobě dala udělati pro svého manžela (já jej zde Bumbálkem nazývám) jistá moudrá, a velmi rozumná matrona, když žádným způsobem, ani sladkým vínem, muže svého upokojiti a kdy domu z hospody opilý přicházel, udobřiti nemohla. Zjednala tedy sobě, a dobře zaplatila rektorům a kantorům, aby s mládeží okolo osmé hodiny s procesí na funus přišli, a jejímu muži, podle obyčeje Miserere, Rozžehnejme se s tím tělem, a tak dále, zpívali: což také učiniti připověděli. Zatím když muž počtvermo, a víc po hlavě, než po nohách domu, všecken jak jinde, bez sebe a bez paměti přišel: užívala té příležitosti chytrá žena, ze šatův muže svlekla, do smrtedlného rubáše oblekla, do truhly přichystané jej vložila, růženec a kříž do ruky jemu dala, moukou posypala, a ráno pro zjednané muzikanty poslala. Přišli rektoři a kantorí, smutné pohřební písničky začali, "Ukrutná smrt" opakovali, a jak při mrtvém těle bývá obyčej, všechno to zachovali.*

*Žena zatím s dětmi plakati, nařikati, vlasy sobě hořem rváti začala. Probudiv se ze sna a dobrého rauše pan Bumbálek, slyší smutný zpěv, znamená hlas a pláč manželky, lekne se, uhlidaje růženec a kříž v ruce, třese se, a posledně vyrazí víko, pozdvíhne se. Tu jest byla komedie! Nebo jak se ten z truhly ukázal, trouby a puzauny na zem házeli muzikanti, lidé jeden přes druhého se z domu tlačili, manželka, div že hlavu nesrazila, s dětmi utíkala, křik po celé ulici se stal: Mrtvý z mrtvých vstal, utíkejte. Tu Bumbálek oči sobě vytíráti, tomu kroji se díviti, na manželku smutně volati: Má nejmilejší choti, mé srdce, co se to se mnou děje? mé milé děti, přistupte, nebojte se. Žena zdaleka ošemetně se třásla, a s bázní odpovídala: Ach můj nejmilejší muži, živli jsi pak, či mrtvý? Včera než kohouti zazpívali, ducha jsi vypustil. Pro Pána Boha, jeli tomu tak? Není jináče, řekl na to starší syn. Umřel jsem, praví Bumbálek, než já bych zase pil a jedl, podejte mně chleba, dejte džbán piva, jděte pro kořalku. Ach umrlý jsi, můj dědečku, dál mluvila žena, jestli pak máš jaké znamení života, děkuj Bohu a nechej napotom toho opilství a hovadského obžerství, aby tě Pán Bůh více netrestal. Slíbil manžel, a co slíbil, zachoval.*

*Takovou tehdy truhlu sobě dělati dejte, paní manželky, však dřívej vína lahodného prubůjte, já vám všem, ponejprv za zdraví všech páůl manželův připijím, potom pak za zdraví toho kola, které sedí okolo toho stola. A m e n.*

## PŘÍLOHA 7

**Bohumír Hynek Bílovský** - *Víno ze svatby v Káni a potřebnost roucha svadebního (1721): kázání na třetí neděli po Třech králich*

in: Josef VAŠICA (ed.), Bohumír Hynek Josef BÍLOVSKÝ, *Víno ze svatby v Káni a potřebnost roucha svadebního: Tři starší česká kázání*, Stará Říše na Moravě 1933

*Pamatujte, jak ona jistá matka dceři své po smrti na ohnivě s.v. svini se ukázala, nařikající: že jsem s tvým otcem svinsky živa byla, na té svini jezdit na věky jsem zatracena.*

## PŘÍLOHA 8

**Augustin Jan Václav Soukup - *Lilium Konvalium*(1719)**

In: Miloš SLÁDEK (ed.) *Svět je podvodný verbiř*, Praha 2005, s. 222

*Babice jakási času jednoho na oči se roznemohla, i obávající se slepoty, požádala jest proti slušnému zaplacení jistého studenta, aby jí proti bolesti očí a k zachování dobrého a ostrého jazyku nějaké lékařství poradil. Student nevěda, jak babici odbýti a peníze sobě vidělati, na místě jiného lékařství ceduličku jest ji napsal v tato slova: Babo, čert tobě vylup voči a nacpej do děr bláto. Kteroužto cedulku dokavad' baba dlé příkázání a nařízení studenta na hrdle nosic neotevřela a nepřečetla, dotad' vostře a dobře viděla, jak ale všetečně cedulku otevřela a přečtla, ihned pomalu slepnouti zase počala. Ten oučinek nabývání dobrého ostrého zraku mocí jménované cedulky skrze silnou té babice víru působil d'ábel. Ale nynějšího času naučil jest d'ábel pokolení lidské ne sice zrak čistiti, ale mocí jakési podivné cedulky lidi oslepovati. Tu cedulku ponejprve tento ošemetní a zlostní lékař d'ábel na hrdlo zavěsiti a sny oklamati jest se vynasnažoval samého Krista Pána, když po čtyrydcetidenním postu jako jeho na jednu vysokou horu vynesl, všechna království světa a bohatství jejich Kristu Pánu jest ukázal a těmito slovy k němu promluvil: Haec omnia tibi dabo, toto všechno tobě dám. A poněvadž tu nic způsobiti jest nemohl, takovou oslepující a zaslepující cedulku mezi lidské pokolení jest roztrousil a ní mnohé, i také dosti spravedlivé a pobožné lidi, jest oslepil.*

## Shrnutí

Tato studie rozebírá dvě specifické kategorie sociální a kulturní historie, kterými jsou kazatel a exemplum. Vychází z šesti českých barokních kázání, která byla vydána v 17. a 18. století, speciálně z těch částí, které obsahují krátké mravokárné příběhy nazývané exemplum. Exempla zde analyzuje v jejich orální formě jako prostor komunikace mezi kazatelem a jeho posluchači a v širším kontextu i jako prostor komunikace mezi lidovou a učenou kulturou. Exempla obsažená v kázáních zde prezentuje jako specifické raně novověké médium.

Snahou této práce je poukázat na některá specifika této komunikace, zejména snahu kazatele reformovat některé aspekty každodenního života venkovského lidu. V našem případě se konkrétně jedná o každodenní soužití mezi mužem a ženou a s tím související problémy pijáctví, domácího násilí, sexuality či rozdělení genderových rolí. Dále se také snažíme poukázat na dva specifické způsoby komunikace, pomocí kterých se kazatel snaží reformovat lidovou kulturu, a to buď formou přímé satiry nebo specifického výkladu rituálu. V druhém případě se snažíme poukázat na kazatelův specifický výklad rituálu, při kterém se mění jeho pozitivní význam. Z toho vyplývá i kazatelova hlavní snaha přesvědčit své lidové posluchače o nesmyslnosti konkrétních léčebných a magických rituálů.

Hlavní myšlenka práce je pak založena na tvrzení, že kazatelovu snahu modifikovat rituál a zesměšnit formou přímé satiry mnohé projevy chování prostého lidu lze vnímat v kontextu fenoménu reformy lidové kultury, jak ji definoval Peter Burke.

## Resume

This study deals with two terms used in the context of culture and social history: the preacher and the exemplum. We depart from six Czech early modern sermons published in the 17th and 18th century, especially from specific parts of them, those in which we can find those short moralizing stories, *exempla*. We analyse exemplum in its oral form as a communicative point between the preacher and his audience in the larger context of communication between a scholar and popular culture. Here we present sermonic exemplum as a specific type of early modern medium.

This study would attempt to outline some features of this communicative situation, especially preacher's tendency to reform and discipline some aspects of everyday life in his community, that is everyday common problems of man and woman, problems of distributing gender roles and interconnected problems of drinking, domestic violence and sexuality. We have found two specific ways of communication preacher uses in exemplum: direct satire and tendentious description of ritual. Speaking of the second one we expose the specific method, by which our preacher tries to change positive meaning of traditional ritual into the negative one. Therefore we claim that preacher wants to persuade his audience of absurdity inherent to use of some medical or magical ritual.

The principal idea of this study is that some Czech baroque preachers, whose sermons and exempla we treat, may be regarded as a part of a larger early modern reform of popular culture as defined by Peter Burke.