

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra Obecné antropologie

Bc. Vojtěch Tomášek

**Od kánonu k autorovi: raně novověké
kázání jako pramen historicko
antropologického bádání**

Diplomová práce

Vedoucí práce: **Pavel Himl, Dr. Phil.**

Praha 2010

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracoval/a samostatně a použil/a jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v depozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze dne 23. června 2010

Bc. Vojtěch Tomášek

Poděkování

Na tomto místě bych rád poděkoval zejména Pavlovi Himlovi, Dr. Phil. za trpělivost a ochotu při vedení práce, dále PhDr. Lucii Storchové, Ph.D. za její ochotu pravidelně se mnou tuto práci konzultovat, Dr. Andrzejowi Zawadzkiemu za uvedení do polské barokní literatury a všem novým historicismům za inspiraci.

OBSAH

1. Úvod.....	7
2. Od kánonu k autorovi: teoretická východiska	10
2.1. OD KÁNONU K DISKURZU	11
2.2. OD DISKURZU KE KONTEXTU.....	15
2.3. OD KONTEXTU K AUTOROVÍ	18
3. Chronotopické souznění a objektivistické zrcadlení: mezi dvěma póly badatelského přístupu k barokním kázáním.....	21
3.1. ČESKÉ EDICE A DĚDICTVÍ JOSEFA VAŠICY A ZDEŇKA KALISTY	21
3.2. POLSKÉ MONOGRAFIE A DĚDICTVÍ „STARÉHO HISTORICISMU“	32
4. Mezi diskurzy: Literární komunikace kazatele se čtenáři a reprezentace sedláka.....	36
4.1. KAZATELSKÝ DISKURZ.....	36
4.2. LOKÁLNÍ DISKURZ.....	42
4.3. MEZI KAZATELEM A ŠLECHTOU.....	47
4.4. MEZI KAZATELI	50
5. Kazatel jako vypravěč: Exempla a kazatelova literární autorita.....	58
5.1. PROČ PRÁVĚ EXEMPLUM.....	58
5.2 FABULICKÁ EXEMPLA	61
5.3 MIMETICKÁ EXEMPLA.....	64
5.4. KAZATELOVA LITERÁRNÍ AUTORITA	68
5.5. ZÁVĚREM	72
6. Závěr: Ještě jednou od kánonu k autorovi	75

Abstrakt

Záměrem této práce je nastínit možné cesty historicko antropologického bádání nad českými raně novověkými barokními kázáními. Proto v první části práce analyzujeme současné literárně teoretické bádání od estetického pojetí a ideje kánonu až po Nový historicismus a jeho koncepci kulturně historického kontextu. Zároveň se snažíme vyjasnit, v čem se takový přístup liší od dosavadního českého bádání a jeho konceptu „souznění“ a od polského bádání a jeho konceptu objektivistického „zrcadlení“.

V druhé části se pak snažíme nastínit, jak by se takový historicko antropologický přístup mohl odvíjet v praxi. Analyzujeme proto literární diskurz dvou sbírek kázání od českého raně novověkého kazatele Ondřeje Františka de Waldta a od polského kazatele Henryka Brauna. Zároveň se snažíme definovat lokální diskurz jejich působnosti na venkově. Snažíme se poukázat na to, jak oba diskurzy souvisí s literární komunikací mezi kazatelem a šlechtou či mezi kazatelem a ostatními duchovními. V poslední kapitole pak analyzuje specifické krátké příběhy (exempla) z hlediska autorské intencionality kazatele a jeho snahy jakožto vypravěče vytvářet zdání své literární autority.

Abstract

This study deals with one of the specific historical source of early modern culture, baroque sermons. At first part we analyze present research of literary theory from esthetical approach and concept of canon to New historicism and his conteption of cultural-historical context. With the aid of literary theory we attempt to define new ways, how to study czech baroque sermons from historical-antropological perspective, and we attempt to point out, how could be this ways different from previous Czech or Polish research as historical-objectivistic approach or, on the other hand concept of historical „consonancy“.

At second part we would attempt to suggest some concrete examples, how we could put our historical-antropological ways of research into practise. We analyze literary diskursus of two sermon books from Czech early modern preacher Ondřej František de Waldt and from Polish preacher Henryk Braun as well as we would attempt to define their local diskursus as place of his social agency as provincial priest. We study, how both diskursus relate with literary communication between preacher and nobility or between preacher and other priests and clergyman. In last chapter we analyze specific short stories, *exempla* as a specific part of sermon, in which we can see intentional agency of preacher as author and his self-stylization of literary authority.

1. Úvod

Záměrem této práce byla původně analýza českých raně novověkých barokních kázání pod zorným úhlem historicko antropologického studia lidové kultury. Chtěli jsme zde vycházet z prací takových badatelů jako např. A. J. Gurevič, M. M. Bachtin, P. Burke, J. Delumeau aj., kteří poukázali na to, že pro kulturně historické bádání mohou být prameny čistě narativní povahy stejně přínosné, jako různé urbáře, soupisy, účty, smlouvy apod. Záhy jsme ale narazili na dva zásadní problémy. Za prvé na omezenost pramenné základny, respektive na specifika takových pramenů jakožto literárních textů. Za druhé pak na omezenost dosavadního bádání, respektive na nedostatek teoretických východisek, na která bychom mohli navázat.

Badatel nemusí zrovna pročíst tisíce stran barokních kázání, aby záhy nepochopil, jak moc specifickým literárním žánrem taková kázání jsou. Kolik pasáží zde vychází mnohem více z literárních diskurzů, nežli z nějaké intencionální sociokulturní skutečnosti. Specifika barokní rétoriky, užívání metafor a alegorií a především pro baroko specifický „ostrovtipný“ literární styl konceptualismu, to všechno jako by činilo kázání jakýmsi zašifrovaným textuálním kódem, jehož rozluštění však nepřináší významy historické, ale zase jen další významy literární. Při seznámení s barokními kázáními jsme tedy pochopili, že náš výzkum nemůžeme začít u samotných textů, ale u jejich autorů.

Domnívali jsme se totiž, že pokud vybereme taková kázání, jejichž autoři byli jakožto provinční kazatelé vzdáleni literárnímu diskurzu už tím, že nepatřili ke kazatelské elitě jako mnozí řádoví kazatele či kazatelé z velkých měst, a neměli tudíž ani jejich vzdělání, pak se jistě dočkáme oněch stop lidové kultury. Vycházeli jsme zde totiž z tradičního dělení kultury na elitní a lidovou, které se objevuje již od 19. století,¹ a které do poutavé teorie o konfliktu mezi oficiální kulturou církve a karnevalovou kulturou lidu rozvinul M. M. Bachtin.² Nic jsme nedbali varování A. J. Gureviče o tom, že takové dělení je příliš zjednodušující, že opomíjí jak prolínání obou kultur, tak především literární specifika jednotlivých pramenů narativní povahy, které podle Bachtina měly oba krajní póly kultury reprezentovat. Domnívali jsme se

¹) Peter BURKE, *Lidová kultura v raně novověké kultuře*, Praha 2005.

²) Michal M. BACHTIN, *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, Praha 2007.

zkrátka, že jsou-li kázání vysoce postavených elitních kazatelů plná velkých rétorických figur, metafor, alegorií, normativů, zkrátka všeho toho, co patří do repertoáru „učenecké“ kultury, pak kázání venkovských kazatelů budou naopak plná anekdot, groteskních obrazů, popisů různých lidových rituálů a praktik, lidového jazyka apod. Záhy jsme ale pochopili, že tato idea venkovského kazatele jakožto protoetnografa je mnohem více naší romantickou představou, než reálným badatelským konstruktem.

Nejprve jsme totiž zjistili, že dohledat taková kázání je velký problém, protože u většiny autorů dochovaných kázání nemáme doklad o jejich původu. A když už jsme taková kázání přeci jen našli, zjistili jsme, že se svou textuální formou mnohem více podobají oněm kázáním „elitním“, nežli námi vysněným kázáním „etnografickým“. Nakonec jsme však vybrali dva autory, u nichž se nám zdálo, že se přeci jen nějak liší od kázání ostatních kazatelů. Byl to zejména jihočeský kazatel Ondřej František Jakub de Waldt (1683-1752), jehož sbírky *Chvalořeči* z roku 1736 si všimli již historik Zdeněk Kalista i literární vědec Josef Vašica, který také některá kázání z této sbírky vydal ve stejnojmenné edici.³ Druhým textem je pak rukopis těšínského kazatele Henryka Brauna (?-1778), který sice za života autora nebyl vydán tiskem, přesto lze však podle grafické podoby rukopisu usuzovat, že ho kazatel vydat chtěl. Rukopis se nakonec skutečně dočkal vydání až roku 2001, kdy ho pod názvem *Kazania cieszyńskie z XVIII. Wieku ks. Henryka Brauna* vydala Jadwiga Wronicz, která vydání doplnila také o jazykovou a literární studii.⁴ Nyní jsme ale stáli před ještě složitějším problémem, jakým způsobem tato kázání analyzovat, když náš původní koncept studia lidové kultury zjevně nebyl možný. Nezbylo, než si vzít na pomoc dosavadní teoretické bádání.

Při studiu dosavadního bádání o českých a polských barokních kázáních jsme však došli k závěru, že jak koncept kanonického „souznění“ v případě literární historiografie české, tak koncept objektivistického „zrcadlení“ v případě historiografie polské nelze příliš použít jako východisko pro historicko antropologické bádání. Nezbylo tedy, než se zaměřit na studium literární teorie, jak se vyvíjela od estetického pojetí přes strukturalismus, postrukturalismus, recepční teorii, literární antropologii až po současné teorie Nového historicismu, který se nám

³) Josef VAŠICA (ed.), *Ondřej František Jakub de Waldt: Chvalořeči*, Tasov na Moravě 1940.

⁴) Jadwiga WRONICZ, *Kazania cieszyńskie z XVIII wieku ks. Henryka Brauna: Text i analiza języka*, Cieszyn – Kraków 2001,

nakonec – i vzhledem k tomu, že propojuje literární vědu s historiografií – jevil jako nejvhodnější teoretické východisko pro tuto práci. Bylo ale potřeba vysvětlit proč právě Nový historicismus, stejně jako bylo třeba vyjasnit, proč pro nás není vhodné dosavadní bádání, jak jsme ho nastínili výše. Tím se naše práce stala mnohem více teoretickým úvodem do dané problematiky než pramennou analýzou dvou námi vybraných sbírek kázání.

Přesto jsme se však pokusili alespoň nastínit, kudy by se takové historicko antropologické bádání nad barokními kázáními mohlo ubírat. Domníváme se, že takové bádání by se především mělo zaměřit na autora kázání jakožto intencionálního aktéra, který netvoří své texty kázání pouze na základě literárního diskurzu, ale také podle své vlastní vůle. Pokud lze v textech kázání najít nějaké stopy historické skutečnosti, pak právě v těch pasážích, kde je zjevný autorský vklad kazatele. Jak v případě kazatelovy komunikace se čtenáři (jak ji analyzujeme ve 4. kapitole), tak i v případě jeho snahy stylizovat se do pozice dominantního vypravěče a vyvolávat tak zdání své autority (jak ukazujeme na příkladu exempel v 5. kapitole) se podle nás jedná o intencionální jednání kazatele, které je samo o sobě historickou skutečností.

Tato práce si nenárokuje být nějakou obsáhlou pramennou analýzou obou textů. Naopak chce být spíše teoretickým návodem, jak by k takovým textům mohl přistupovat historický antropolog, pro něhož může být právě jednání autorů jakožto sociálních aktérů klíčem k analýze literárního díla.

2. Od kánonu k autorovi: teoretická východiska

Druhá polovina 20.století přinesla mnoho nových teorií a metod, jak přistupovat k literárnímu textu. Důležitým předělem zde byl nový spor o interpretaci významu literárního textu, který W. Iser nazývá přímo konfliktem interpretací.⁵ Dosavadní představa vědce, který může sám podle své erudice arbitrárně interpretovat význam textu, se stala v obklíčení tolika nových filozofických i sociálních teorií vědy i kultury neúnosnou. Na druhou stranu nebyl vědec jednoduše nahrazen apriorně arbitrárními teoriemi, pouze byl nucen k tomu, aby se pro své předpoklady a výchozí domněnky snažil najít nějaké teoretické ospravedlnění. Právě proto se v rámci onoho konfliktu zrodilo tolik různých a vzájemně se prolínajících teorií od fenomenologie až po feministickou kritiku. Jakožto kulturní historiky nás nemohou tyto teorie nechat chladnými, zvláště ty, které v rámci jistého „kulturního obratu“ zdůrazňují potřebu zkoumat vztah mezi literárním textem a jeho kulturním kontextem. A protože nám v této práci půjde také o intencionalitu a popis dobové situace sociálních aktérů,⁶ nemůžeme ignorovat ani ty teorie, které se hlásí spíše k obratu sociálnímu či antropologickému. Literární teorie a její nové metody nám zde poslouží jako východisko pro hledání odpovědi na otázku, jakým badatelským směrem by se měl ubírat historik, který zkoumá literární díla jakožto historické prameny. Domníváme se totiž, že historik zohledňující kulturu při interpretaci významu se ve svém přístupu k dobovým pramenům příliš neliší od těchto nových literárních teoretiků. Ani on nemůže přijít s radikálně novými teoriemi či metodami. Může se však – posílen interdisciplinární inspirací novými teoriemi a metodami – pokusit o trochu jiné čtení a hledání významu dobových pramenů. Jde o to, podívat se na dosavadní předpoklady a výchozí domněnky z trochu širší perspektivy a pokusit se obrousit hrany historické interpretace tam, kde se nám z pohledu daných teorií jeví až příliš arbitrární. Domníváme se zkrátka, že onen konflikt interpretací je v současné historiografii stejně nevyhnutelný, jako v literární vědě.

⁵) Wolfgang ISER, *Jak se dělá teorie*, Praha 2009, s. 1-17.

⁶) Intencionalitu zde chápeme společně s Janem Horským jako náš badatelský předpoklad, který se pokusíme podrobně obhájit níže. Viz Jan HORSKÝ, *Místo velkých teorií v historických vědách v době narativistické kritiky a mikrohistorického bádání*, in: Lucie STORCHOVÁ (ed.), *Conditio Humana: Koncepty historické antropologie a teoretická reflexe v současné historiografii*, Praha - Ústí nad Labem, s. 12.

2.1. OD KÁNONU K DISKURZU

Jedním z hlavních argumentů nových literárních teorií proti převládajícímu estetickému přístupu k literatuře byla neúnosnost kanonického pojetí, jak se objevovalo především v případě národních literatur, kde kánon jakožto soubor esteticky reprezentativních děl v podstatě určoval míru autenticity jakéhokoliv studovaného díla. Právě neúnosná nadvláda oficiálně „svatořečených“ knih způsobila podle A. Millera v poválečné Británii a její literární vědě sociální obrat, jehož iniciátory byli především noví marxisté.⁷ I přes radikálnost sociální kritiky však idea kánonu úplně nemizí, ale dochází k její proměně. Podle P. Waughta se nyní stává kánon jakousi arénou sociální exkluze či politické moci (např. pro Eagltona jde o nástroj sociální síly, u Williamse jde zase o prostor pro kulturní praxi v procesu formování nových tříd).⁸ Idea kánonu jakožto uzavřeného souboru či okruhu konkrétní literatury však nepřežívá jen v marxistické kritice. Potřeba uzavřeného souboru zde vychází z obecnější potřeby najít v literatuře nějaký uzavřený systém. Tato potřeba je podle W. Isera základem každé teorie. Rozdíl je pouze v tom, která se jednotlivé teorie snaží definovat tuto uzavřenost pomocí své specifické metafory či otevřené koncepce. Například funkcionalisté nahrazují estetické kritérium kritériem funkce, strukturalisté pak kritériem struktury. V obou případech však zůstává uzavřený soubor, jako například v pracích V. Proppa či F.C. Tubacha.⁹ Podobně jako v případě předchůdce strukturalismu A. Freyeho můžeme i zde tvrdit spolu s T. Eagletonem, že tito badatelé nachází v literatuře jakousi náhradní historii, a to s „*veškerými kolektivními strukturami a globálním rozpětím historie skutečné*“.¹⁰ Jestliže v případě teorie kánonu se stává historie jednotvárnou, protože se stává souborem neměnných děl a témat, pak v případě strukturalismu je to proto, že se „*stává souborem opakujících se variací na stejné téma*“.¹¹ Stále se ale jedná o

⁷) Pod tímto termínem myslíme autory ze 60 a zejména 70.let jako Tony Bennet, Raymond Williams či Terry Eaglton, kteří se snažili z různých stran revidovat dosavadní marxistické teorie, např. Lukácsovu teorii odrazu.

Viz Artur MILLER, *Literature, culture and society*, New York 2005.

⁸) Peter WAUGH (ed.), *Literary theory and criticism*, Oxford 2006, s. 264.

⁹) Frederic C. TUBACH, *Index exemplorum: A handbook of medieval religious tales*, Helsinki 1969 a Vladimír Jakovlevič PROPP: *Morfologie pohádky a jiné studie*, Jinočany 2008. Z obou autorů budeme v této práci částečně vycházet, jelikož sdílíme názor P. Burka, že i přes oprávněnou výtku determinismu nemůže historik podobné práce úplně opomíjet, protože obrací jeho pozornost k elementům struktury. Viz Peter BURKE, *History and Social Theory*, New York 2005, s.141.

¹⁰) Terry EAGLTON, *Úvod do literární teorie*, Praha 2010, s. 112.

¹¹) TAMTÉŽ, s. 112.

uzavřený systém: „*Aby systém přežil, musí být přísně uzavřený: nesmí jej infiltrovat nic vnějšího, jinak se jeho kategorie rozpadnou*“.¹²

Strukturalistické pojetí literatury jako uzavřeného souboru významů se záhy rozšířilo i do jiných vědních oborů včetně antropologie a historie. Není překvapením, že ke sblížení historiků a strukturalistů docházelo právě na poli literárních děl, která zároveň mohla sloužit jako historický pramen. V případě raně novověkých kázání se s takovým přístupem setkáváme u J. Delumeau, konkrétně v jedné kapitole z jeho obsáhlého díla o hříchu a strachu v dějinách.¹³ Delumeau se zde snaží pomocí kvantifikačních metod poukázat na vysoký procentuální podíl, který ve francouzských katolických kázáních 17. a 18. století tvořila taková témata jako smrt, boží soud, pekelná muka či očistec a s tím související výzvy k pokání, zpovědi či asketickému životu. Na základě těchto vysokých čísel pak dochází k závěru, že „*jakkoliv katolická kázání v období 17. a 18. století slučovala hrozby s vábivými slovy, byla nakloněna právě metodě vyhrožování*“.¹⁴

Práce strukturalistů však byly novými teoretiky často kritizovány za přílišný determinismus, který ignoruje sociální či kulturní kontext. Důležitá byla také výtky poststrukturalistů, že klasický strukturalismus ignoruje důležitou roli jazyka. Při přístupu k literárnímu textu je totiž podle T. Todorova důležité analyzovat strukturní zákony jazykového systému, který se v daném textu transformuje. Todorovův model „*vychází ze vzájemných konstitutivních textových prvků, které znovu vznikají v analogické konfiguraci v průběhu dějin ve formě homologií*“.¹⁵ Úkolem literární interpretace je tyto homologie (např. predominantní rétorické figury či schémata jednání), které vytváří jakousi hlubinnou narativní strukturu textu, z analyzovaného textu vydělit. Tuto Todorovovu „gramatiku vyprávění“ přejímá také V. Gennete, který však nezůstává jen u analýzy jednotlivých děl, ale rozšiřuje ji na celý soubor textů. Kromě významového narativního obsahu jakožto příběhu (*Histoire*) a samotného aktu vyprávění (*Narration*) rozlišuje Gennete také diskurz (*récit*), který funguje na principu velmi rozmanitého procesu intertextuality.¹⁶

¹²) TAMTÉŽ, s. 112.

¹³) Jean DELUMEAU, *Hřích a strach: Pocit viny na evropském západě ve 13. až 18. století*, Praha 1998.

¹⁴) TAMTÉŽ, s. 536.

¹⁵) Ansgar NÜNNING (ed.), *Lexikon teorie literatury a kultury*, Brno 2006, s. 734.

¹⁶) Nejde jen o citace z jiných textů, ale také o poznámky na kraji textu, kritické komentáře, typiku žánrů apod. viz TAMTÉŽ, s. 267 a také Peter WAUGH (ed.), *Literary Theory and Criticism*, Oxford 2006, s. 265.

Kritika kánonu se objevuje i mezi českými badateli. Za všechny zde můžeme jmenovat D. Turečka, který ve své studii připomíná H. Blouma a jeho definici kánonu jako souboru knih, které prošly „zkouškou času“, přičemž se zamýšlí nad tím, zdali kánon není spíše umělým konstruktem, nežli objektivně existujícím jevem.¹⁷ V souvislosti s kritikou kánonu se i u nás rozšířil zájem badatelů na dříve okrajová literární díla jako jsou pohádky, báchorky či exempla, tak jako v případě J. Kolára či K. Dvořáka,¹⁸ který při své analýze pohádek, ale i – jak uvidíme níže – exempl vyčází právě z literárně vědného bádání strukturalistů, jmenovitě V. Proppa a F. C. Tubacha. Z hlediska tématu – a především z hlediska analyzovaných pramenů barokních kázání – je nám metodologicky bližší postrukturalismus, zejména v té podobě, v jaké ho aplikuje L. Storchová při své genderové analýze českých raně novověkých textů: *“V náváznosti na postrukturalistické přístupy odmítající referenčnost jazyka a chápajících jazyk jako symbolický systém nadaný významotvorným i performativním potenciálem interpretujeme gender jako efekt textu...”*.¹⁹ Gender se zde, jakožto analytická kategorie diskursivních procesů a symbolických procesů, stává kritériem pro konkrétní soubor raně novověkých barokních textů, ve kterých není genderová realita konkrétní sociální praxí, ale pouze intertextuální konstrukcí.²⁰ Storchová v těchto vybraných textech zkoumá schéma pohlavního řádu a jeho funkci v textech jakožto kategorie, která prestrukturuje argumentaci, figurativitu i diskursivní logiku.²¹ Z hlediska intertextuality analyzuje Storchová také raně novověké cestopisy a to, jak je v nich v rámci řečových interpretací utvářeno „cizí“: *“vnější svět totiž cestovatel nezobrazuje, ale vytváří s ohledem na vlastní kulturní a textovou zkušenost. Reprezentovaná realita je spojena s interpretačním diskurzem, který odkazuje vždy sám k sobě (nikoliv k realitě*

¹⁷) Tureček píše: *„Neprocházejí mnohé z těchto knih onou zkouškou právě jen proto, že se staly součástí kánonu a získaly tak komparativní výhodu přednostním zařazením do školských osnov, dramaturgických či nakladatelských plánů? Zdá se tedy, že kánon není objektivně existujícím jevem esenciální povahy, ale dynamickým, v čase velmi proměnlivým konstruktem s mnoha funkcemi i konsekvencemi z hlediska kultury té které doby.“* Viz. Dalibor TUREČEK, Vladimír PAPOUŠEK, *Hledání literárních dějin*, Praha 2005, s. 45.

¹⁸) Jaroslav KOLÁR (ed.), *Tři knížky lidového čtení*, Praha 2000. Karel DVOŘÁK (ed.), *Nejstarší české pohádky*, Praha 2001.

¹⁹) Lucie STORCHOVÁ, *Gender a „přirozený řád“ v českojazyčných diskurzech vdovství, panenství a světectví raného novověku*, in: Lucie STORCHOVÁ, Jana RATAJOVÁ (edd.), *Nádoby mdlé hlavy nemající?: Diskurzy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*, Praha 2008, s. 507.

²⁰) TAMTÉŽ, s. 508.

²¹) TAMTÉŽ, s. 509.

same), má vlastní repertoár znaků a s každou novou konstrukcí cizího se mění“.²² Takový diskursivní přístup se logicky nabízí i při analýze jiných raně novověkých barokních textů, např. kázání.

Můžeme ho zaznamenat u J. Droba, který jako jediný z badatelů zabývajících se barokními kázáními hlouběji promýšlí teoretická a metodologická východiska své práce.²³ Drob také považuje soubor kázání, která analyzuje, za určitý diskurz. Ten však v jeho pojetí není vytvářen intertextuálně, ale formou kulturní reinterpretace: *“Každá citace či odvolání se na existující text je jeho novou interpretací, novou aktualizací jeho smyslu nebo novým čtením jeho smyslu. (...) Kázání totiž staví na ustálených textech, výpovědích a obrazech, které jsou dané kultuře vlastní. Z existujících elementů usazených v základním vědomí společnosti budují diskurz“*.²⁴ Kázání považuje Drob za svého druhu textovou „bricolage“ dané kultury.²⁵ Badatel tak může při interpretativním čtení kázání zkoumat například dobové pojetí času a prostoru. Nutno ale podotknout, že samotná autorova interpretace konkrétních šesti kázání působí spíše dojmem práce z oboru intelektuálních dějin.

Na obou výše zmíněných případech vidíme, že teorii diskurzu lze aplikovat různě od intertextuálního pojetí až po pojetí kulturně antropologické. Přesto lze však u této teorie najít jakéhosi „nejmenšího společného jmenovatele“, kterým je myšlenka, že texty spolu nějak souvisí, existují mezi nimi souvislosti, které nemusí být náhodné. Díky teorii diskurzu můžeme texty zbavit jejich kanonické výjimečnosti, to ale ještě neznamená, že je plně podřídíme uzavřenému systému, jak to činí strukturalisté. Pokusíme se v této práci ukázat, že v případě námi analyzovaných kázání nemusí vycházet diskursivní souvislosti a významy textu pouze z uzavřeného systému literatury. Literární dílo totiž není jen textem samo o sobě, ale je také sociokulturním výtvoem, který vzniká v nějakém konkrétním čase a prostředí, a jehož autor není jen pasivní tvůrce, ale intencionální sociální aktér. Zkrátka nemůžeme opomíjet to, že literární dílo má nějaký sociokulturní kontext. Jak zdůrazňuje W. Iser: *“Diskurz stanovuje hranice a teorie je překračuje, a otevírá tak nové, antropologicky významné oblasti“*.²⁶ I my se tedy v této práci pokusíme

²²) Lucie STORCHOVÁ (ed.) *Mezi houfy lotrův se pustiti, české cestopisy o Egyptě 15.-17. století*, Praha 2005.

²³) Janusz DROB, *Trzy zegary: obraz czasu i przestrzeni w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 1998. Dílo si podrobněji představíme v rámci další kapitoly.

²⁴) TAMTÉŽ, s. 9-10.

²⁵) TAMTÉŽ, s. 23.

²⁶) Wolfgang ISER, *Jak se dělá teorie*, Praha 2009, s. 26.

vymezit ony diskursivní hranice raně novověkých kázání, zároveň se ale také pokusíme nastínit teorii, která nám umožní poukázat na ty pasáže v textu, jejichž význam pochází z po za diskursivních hranic.

2.2. OD DISKURZU KE KONTEXTU

Další neúnosnou ideou estetického pojetí, která vedla k onomu konfliktu interpretací, bylo přesvědčení, že literární dílo sebou nese význam, který se skrývá v jeho obsahu a který lze odhalit interpretací jako autorův záměr. Estetická hodnota tu slouží jako kritérium pro analýzu významotvorné jedinečnosti autora. Tato idea se však podle W. Isera otřásla v základech v 50. a 60. letech, kdy se vzhledem k pluralismu mnoha nových teorií interpretace objevila logická otázka, proč se význam mění v čase i prostoru, když literární text zůstává neměnný. Badatelé si tak začali uvědomovat, že význam vzniká spíše v jejich aktu interpretace, než v aktu tvorby autora textu: *“Tvzení o nalezení toho pravého významu proto implikuje ospravedlnění vlastních domněnek a východisek, a z této situace povstal konflikt interpretací”*.²⁷ Zrodila se tak idea kontextu jakožto základní kategorie chápání a rozumění textu a společně s ní také mnohé teorie hledající vztah mezi textem a kontextem. Podle Isera není kontext jakýmsi přímým otiskem kulturní reality v textu: *“Literární texty se nevztahují k realitě jako takové nýbrž k systémům, v nichž je nahodilost a složitost reality redukována na smysluplné struktury. Když se vybrané rysy znovuobjeví v textu, jsou ony smysluplné struktury rozbity a přebudovány”*.²⁸ Každé literární dílo je tak výběrem z mnoha sociálních, kulturních, historických a literárních systémů, které existují jako referenční pole textu. Literární text však toto referenční pole nekopíruje, ale začleňuje jednotlivé systémy a jejich části, často v reakci na jejich nedostatky. Příkladem může být podle Isera hluboký zájem o mravnostní otázky, který se objevuje v 18. století v románech a dramatech jako reakce na nedostatek této problematiky v dominantním myšlenkovém systému dobové teologie.²⁹ Takto bychom mohli vysvětlit i postupný nárůst mravnostních témat a otázek v kázáních 17. a 18. století. Ten však byl spíše důsledkem obecné snahy církve po Tridentském koncilu o „reformu systému“, jež byla přímo artikulována různými instrukcemi také

²⁷) TAMTÉŽ, s. 75.

²⁸) TAMTÉŽ, s. 77.

²⁹) TAMTÉŽ, s. 78-79.

pro kazatele.³⁰ Zajímavější se však ve světle Iserovy teorie jeví otázka, jak se s tímto nově zreformovaným mravnostním systémem vyrovnávali sami kazatelé, zdali jednoduše přejímali diskursivní normativy a stereotypy, či zdali se pokoušeli o jejich přehodnocení a doplnění na základě své empirické sociokulturní zkušenosti. Na tuto otázku se pokusíme odpovědět v této práci.

Vraťme se ale k samotné ideji kontextu a jejímu pojetí v rámci antropologie literatury, která se nám z hlediska této práce jeví jako velmi podstatné teoretické východisko. Jak už bylo řečeno s W. Iserem, kontext zásadně spoluurčuje význam textu. Tento význam však nevychází pouze z jazykového, ale i kulturního pojetí. Kontext je „*vždy ovlivněn kulturně, proto je historicky proměnlivý a ve svém hodnocení závislý na konsensu té či oné společnosti*“.³¹ Podle M. Pacukiewicze však nejde o to jednoduše postavit vůči teorii diskurzu a její představě textu jakožto jazykové artikulace autorovy percepce či participace na diskursivním vědění ideu kontextu jako jedinečné kulturní a historické vlastnosti, kterou má text sám o sobě, přičemž antropolog pak jen vytváří jakousi kontextuální „exegezi“ daného textu. Pacukiewicz považuje vztah mezi textem a kontextem za vztah mezi věděním a vnímáním.³² Překlenutí tohoto vztahu mezi diskursivním věděním a kulturním vnímáním je podle Pacukiewicze úkolem antropologie literatury.

I když většina kulturně historických prací a monografií o barokních kázáních, které si níže představíme, postrádá nějakou teoretickou reflexi, trůfáme si konstatovat, že většina z nich se co do metody nejvíce podobá právě tomuto pojetí kulturního kontextu. Barokní kázání zde slouží jako pramen kulturní historie, který pojednává o dobovém pojetí religiozity, morálky, politiky aj., přičemž veškerá odvozená fakta jsou zde považována za historické sociokulturní skutečnosti bez nějaké širší reflexe literárního charakteru studovaných pramenů a s tím souvisejících specifik jazyka. Jednotlivá fakta zde jsou navíc posuzována velmi instrumentálně. Jejich historický kontext je zde definován pouze souvztažností k jiným faktům, například, jak uvidíme níže na příkladu jedné z monografií, pojednání o hříchu hněvivosti je vztahováno k obecnému historickému faktu hněvu jako vlastnosti polského národa. Svým teoretickým pojetím se tyto práce v mnohém podobají

³⁰) Máme zde především na mysli různá normativní opatření a nařízení, která P. Burke nazývá reformou lidové kultury. Viz Peter BURKE, *Lidová kultura v raně novověké kultuře*, Praha 2005.

³¹) Ansgar NÜNNING (ed.), *Lexikon teorie literatury a kultury*, Brno 2006, s. 407

³²) Maciej PACUKIEWICZ, *Niewatpliwe mniemania: Literatura wobec rzeczywistości kulturowej*, in: Ewa KOSOWSKA (ed.), *Antropologia kultury, antropologia literatury*, Katowice 2005, s. 72.

pracím z oboru historické demografie a proto na ně můžeme vztáhnout teoretickou definici J. Horského.³³ I když sami autoři definují tyto práce jako kulturně historické, či dokonce historicko antropologické, málokdy vychází z teoretického bádání literárně vědného směru literární antropologie či kulturní antropologie literatury.

Kulturní antropologie literatury totiž na rozdíl od těchto kulturně historických prací přirozeně rozlišuje a teoreticky reflektuje při analýze kulturního kontextu specifika literárního textu. Na druhou stranu má s těmito pracemi společnou představu neintencionality. Podle E. Kosowske se má antropolog při interpretaci literárního díla pokusit právě o „rozpoznání v něm informací neintencionálních, společných rozmanitým dílům dané doby, neoriginálních, nepodléhajících estetické funkci, ale za to přinášejících informace o nějaké části kulturního kontextu“.³⁴ Takové pojetí však považuje M. Rembowska za redukcionismus, kdy autor je považován pouze za jakýsi pasivní odraz kultury. Sama proto, vycházejíc z filozofie reprezentace přichází s úplně opačným pojetím, kdy naopak usiluje o metakritickou analýzu psychofyzické jednoty člověka. Právě individuální svědectví autora, jeho emoce, paměť, svědomí aj. jsou tím, co může umožnit skutečnou antropologii doby.³⁵ Takovéto individualistické pojetí je nám – ačkoliv vychází z antropologie literatury moderní – bližší, jelikož reflektuje intencionalitu autora jakožto sociálního aktéra a literární dílo jako jeho niternou situaci, v níž autor jakožto aktér vědomě či nevědomě jedná.³⁶ Individualistické pojetí autora – jak ho prezentuje Rebowská – však nelze plně aplikovat na barokního kazatele, který jako autor samozřejmě ovlivňuje znění svého textu, na druhou stranu však jeho proces psaní probíhá v rámci literárního diskurzu, kterému se takový raně novověký kazatel vymyká mnohem méně, než avantgardní spisovatel 20. století. Každopádně zde ale souhlasíme s názorem, že vztah mezi autorem a kulturou nelze redukovat pouze na vztah mezi

³³) Jan Horský se ve své studii snaží o systematizaci široké škály teorií, kterých užívá historická věda, přičemž jednotlivé badatelské směry rozděluje do čtyř skupin. Historickou demografii řadí do první skupiny spolu s takovými směry bádání, které „cíleně vypovídají jen o určité vrstvě sociokulturní skutečnosti a o specifickém typu sociálních chování (praktik) v ní. Nenárokují si způsobilost postihovat celé sociokulturní pole v jeho jevové bohatosti, nýbrž pouze modelují určitou souvztažnost (frekvenci či konfiguraci) sledovaných jevů/chování. Viz Jan HORSKÝ, *Místo velkých teorií v historických vědách v době narativistické kritiky a mikrohistorického bádání*, s. 24.

³⁴) Ewa KOSOWSKA (ed.), *Antropologia kultury, antropologia literatury*, Katowice 2005, s. 21.

³⁵) Maria REBOWSKA-PLUCIENIK, *Poetyka i Antropoligia*, Kraków 2002, s. 23. Nutno ale podotknout, že autorka aplikuje toto pojetí zejména na autory 20. století.

³⁶) Náš badatelský přístup zde vychází z teorií, které J. Horský ve své typologii řadí do čtvrté skupiny. Jedná se o takové badatelské směry, „které si nemusejí nárokovat způsobilost vypovídat o celém sociokulturním poli, avšak chtějí vypovídat o proměně niterné situace aktérů.“ Viz Jan HORSKÝ, *Místo velkých teorií v historických vědách v době narativistické kritiky a mikrohistorického bádání*, s. 25.

textem a kontextem. Barokní kazatel jakožto aktér totiž nefiguruje na dobovém sociokulturním poli pouze jako literární autor, ale také jako rétorický kazatel a především jako kněz v konkrétním řádu či farnosti.

2.3. OD KONTEXTU K AUTOROVÍ

Proti představě, že mezi textem a kontextem existuje jistý „ontologický rozdíl“ se vymezuje Nový historicismus, který naproti tomu zdůrazňuje nepředvídatelný charakter historického dění. Hlavní představitelé tohoto směru se vyhranili vůči starším postupům, „*kteřé nerozpoznali konstrukční charakter jakékoli historické interpretace a degradovali literaturu na pouhý reflektor historického pozadí*“.³⁷ Právě tyto postupy považující text jednoduše za „odraz kultury“, které noví historicisté příznačně označují jako „starý historicismus“, jsou typické pro většinu již zmiňovaných prací a monografií o barokních kázáních. Zatímco tyto práce ukazují, že historie je určena v textu, Nový historicismus naopak zdůrazňuje, že „text je historicky určen“, že „*není jen odrazem reality, ale je také zapuštěn do dynamického sociokulturního a estetického, synchronně a diachronně probíhajícího pletiva vzájemných závislostí*“.³⁸ Pokusíme se tedy za pomoci Nového historicismu nastínit jiný přístup k barokním kázáním, který mimo jiné zohlední náš požadavek na intencionalitu a niternou situaci kazatele jako sociálního aktéra.

Podle Montroseho je cílem Nového historicismu situovat kanonické literární texty nejen do kontextu „*mnoha různorodých způsobů psaní*“, ale také do vztahu k „*nediskursivním činnostem a institucím společenské formace, v níž byly tyto texty vytvořeny*“.³⁹ Jak už bylo řečeno, nebudeme v této práci ignorovat diskursivní formy, normativy, reprezentace aj. jako základní a v podstatě (např. vzhledem k diskurzivně masově rozšířenému konceptualismu) nezbytné „způsoby psaní“. Diskurz v barokních kázáních zde však spolu s Greenblatem a Montrosem chápeme nikoliv jako statickou strukturu, která se skrze normativní homiletické příručky či vzorová kázání diskursivně šíří napříč všemi kázáními, ale jako strukturu „*improvizací, soubor vzorců, natolik elastických a zohledňujících existenci různých variant textu,*

³⁷) Ansgar NÜNNING (ed.), *Lexikon teorie literatury a kultury*, Brno 2006, s. 553.

³⁸) TAMTÉŽ, s. 554.

³⁹) Louis MONTROSE, *Literární studie o renesanci a předmět historie*, in: Jonathan BOLTON (ed.), *Nový historicismus/ New Historicism*, Brno 2007, s. 46.

aby uspokojila očekávání většiny členů dané kultury“.⁴⁰ Kazatel jakožto subjekt není jen pasivním šířitelem diskursivního vědění, naopak vstupuje do aktivní interakce s tímto diskursivním věděním. Podle Montroseho bychom se měli vyhybat zjednodušujícím tendencím myslet z hlediska opozice subjekt/struktura, protože „procesy subjektivizace a strukturace jsou na sobě závislé“. Bez onoho „souboru vzorců“ by těžko mohl kazatel artikulovat různá témata svého kázání, stejně tak by ale nemohl existovat onen soubor bez konkrétního jazykového uchopení kazatelem, protože „díky schopnosti konstruovat samohybný příběh, zaobíráním se sugestivními obrazy a především citlivostí na ten největší souborný útvar každé kultury, jakým je jazyk, dokáží autoři manipulovat náplní tohoto souboru“.⁴¹ Dominantní esteticko-rétorický konceptualismus může v barokních kázáních na první pohled vypadat pouze jako rétorická variace na diskursivní témata, kdy jediným autorským vkladem kazatele je schopnost vtisknout této variaci estetickou hodnotu, jež činí dílo „čtivým“. Ve skutečnosti je ale barokní idea konceptu velmi volným souborem metafor, exemplů, alegorií aj., který umožňuje kazateli artikulovat různé vlastní záměry či pohledy. Právě skrze konceptuální originalitu se mohli barokní kazatelé odlišit od ostatních autorů.⁴² A to nejen z důvodu osobní autorské satisfakce, ale také v rámci vzájemné kazatelské a kněžské komunikace, jelikož drtivou většinou čtenářů jejich kázání byli právě jejich kněžští kolegové. Barokní kázání tak můžeme spolu se S. Greenblattem považovat za umělecké dílo, které je „efektem negociace mezi jeho tvůrcem a společenstvem tvůrců, kteří jsou všichni vybaveni společným souborem konvencí a společnými praktikami a institucemi“.⁴³ Jak tato komunikace probíhala se pokusíme ukázat níže.

Nakonec zůstáváme ještě dlužní vysvětlení našeho pojetí kazatele jako protoetnografa. Vycházíme zde totiž také z Nového historicismu, který se výrazně inspiroval C. Geertzem a jeho pojetím kultury jako textu. Podle Greenblata s ním především sdílají hermeneutický předpoklad, že „je možné odkrýt významy, které ti, kdo za sebou zanechali stopy, sami nemohli vyjádřit. Vysvětlení a parafráze nestačí, hledáme něco navíc, něco, co autoři, jimiž se zabýváme, sami nemohli uchopit, neboť

⁴⁰) Krystyna KUJAWIŃSKA-COURTNEY (ed.), *Stephen GREENBLATT, Poetyka Kulturowa: Pisma wybrane*, Kraków 2006, s. 151.

⁴¹) TAMTÉŽ, s.151.

⁴²) Miroslav KOROLKO, *Miedzi retoryka a teologia: O kunszcie estetycznym staropolskich kazań*, Wrocław 1990, s. 69.

⁴³) Stephen GREENBLATT, *The power of Forms in the English Renaissance*, Oxford 1982, s.118.

neměli dostatečný odstup od sebe ani od své doby".⁴⁴ Označení protoetnograf zde tedy stavíme proti staršímu bádání o barokních kázáních, které v duchu rané etnografie 19.století považovalo kazatele jednoduše za vědomě zaznamenávajícího dobové kulturní reálie jako např. jazyk či exempla. Barokní kazatel a jeho text kázání nejsou pouhými odrazy dobového kulturního kontextu, ale intencionálními interpretátory konkrétního „sociokulturního textu“, který je obklopuje. Spolu z Geertzem a novými historicisty se tak snažíme oživit perspektivu autora, který vedle diskursivních „vysvětlení a parafrází“ vnáší do textu i „něco navíc“, jakési „lokální vědění“ či místní diskurz“,⁴⁵ který vzniká právě „čtením onoho textu kultury“, který ho obklopuje. Jak se pokusíme ukázat níže, tímto „textem“ může být jak prostředí církve, v němž je autor součástí mnoha vzájemných vztahů s autoritami, kolegy kazateli, jinými autory i díly aj., tak také prostředí jeho farnosti, kde zajisté prožívá nějaké empirické zkušenosti s jednáním, mravy, religiozitou aj. svých farníků.

⁴⁴) Stephen GREENBLATT, Catherine CALLAGHEROVÁ, *Nový historicismus v praxi*, in: Jonathan BOLTON (ed.), *Nový historicismus/ New Historicism*, Brno 2007, s. 258.

⁴⁵) Jde o myšlenku nových historicistů, že vedle velkých literárních diskurzů mohou existovat i diskurzy lokální, vycházející z konkrétního místa a času. Viz Krystyna KUJAWIŃSKA-COURTNEY (ed.), *Stephen GREENBLATT, Poetyka Kulturowa: Pisma wybrane*, Kraków 2006, s. 13.

3. Chronotopické souznění a objektivistické zrcadlení: mezi dvěma póly badatelského přístupu k barokním kázáním

Cílem této kapitoly není podat vyčerpávající přehled dosavadní literárněvědné či historiografické produkce týkající se kázání ani podrobný výčet dosavadních monografií a edic barokních kázání. Pokusíme se zde pouze na příkladu dvou badatelských směrů, jednom českém a jednom polském, vymezit dva různé póly badatelského přístupu k barokním kázáním, mezi kterými se bude pohybovat tato práce. Vzhledem k potřebě vyrovnání se s literárněvědným paradigmatem kánonu i vzhledem k větší badatelské blízkosti bude větší část věnována českému prostředí a jeho ediční praxi. V druhé části se pak podíváme na prostředí polské, respektive na několik historických monografií.

3.1. ČESKÉ EDICE A DĚDICTVÍ JOSEFA VAŠICY A ZDEŇKA KALISTY

Přehled dosavadních edic nelze začít bez toho, abychom se podrobněji nepodívali na odkaz dvou významných badatelů, kteří položili základ literárněvědného i historického bádání nejen nad barokní literaturou a homiletikou, tedy Josefa Vašicu a Zdeňka Kalistu.

Vašicovým celoživotním badatelským cílem byla podle jeho slov snaha „napravit nedorozumění“ mezi českým literárním barokem a dosavadní literární vědou a historiografií, která při procesu utváření národního literárního kánonu barokní díla téměř zcela opomíjela. Na vině je zde podle Vašici „ona prostoduchá teorie tří dob v zemi české, škrtaující nebo znehodnocující celá období našich dějin“.⁴⁶ Proto se ve svých pracích snaží rehabilitovat barokní literaturu, jejíž „národní“ identita je jí objektivně dána dobovou estetickou a duchovní funkcí, kterou plní: „Nedá se popřít, že barokní písemnictví, jak kontroverzní, tak didaktické, ta i krásné, a z něho zvláště duchovní píseň, sjednotilo opět národ na novém, pevnějším a radostnějším duchovním základě...“.⁴⁷ Dalo by se říci, že oproti tradiční nacionální

⁴⁶) Josef VAŠICA, *Eseje ze starší české literatury*, Opava 2001, s. 168. Vašica zde má patrně na mysli dominanci různých výkladových teorií a diskurzů (Palacký, Masaryk) v rámci známého sporu o Smysl českých dějin. Více viz např. Miloš HAVELKA, *Spor o smysl českých dějin*, Praha 1995-2006.

⁴⁷) Josef VAŠICA, *Eseje ze starší české literatury*, Opava 2001, s. 168.

legitimitě utváření literárního kánonu staví Vašica jako alternativu jistou legitimitu patriotismu,⁴⁸ který na rozdíl od nacionálního výkladu českých dějin a literatury nevidí v náboženském charakteru barokního písemnictví jeho „trapný nedostatek“. Tento náboženský patriotismus však není pro Vašicu nějakým badatelským konstruktem, ale jakožto jistá „láska k vlasti“ je objektivně daným jevem barokní epochy, který ve své době vyjádřil už J. A. Komenský.⁴⁹ Tento náboženský patriotismus zdůrazňuje Vašica jak na rovině lokální identity a s ní související adorace venkova („*venkov, který pod vlivem nového řádu rodinné a společenské výchovy okřál a zesílil...*“ a „*Pozvolna se v něm ustálil v zdravé kázní onen vyrovnaný a mnohotvárný život...*“⁵⁰), tak na rovině jisté identity regionální,⁵¹ což se projevuje zejména na Vašicově badatelském zájmu o Slezko jakožto výjimečný kulturní region, na jehož základě badatelsky definuje a ohraničuje rozsáhlý soubor děl (kázání, písně, básně aj.).⁵² Tato „identifikace s prostorem“ (lokalitou, regionem, vlastí), její narativní podoba, konkrétní jazyková artikulace a náboženská legitimizace se stává i hlavním tématem Vašicových prací o barokní homiletice.

Konkrétní důvody Vašicova zájmu o barokní kázání jsou v podstatě dva. Za prvé je to jistá míra autenticity, s jakou se v kázáních odráží prostředí, ve kterém kázání vznikla: „*Stálý zřetel ke skutečnému životu a jeho nejrozmanitějším projevům činí z těchto kázání bohatou studnici pro národopis a kulturní historii*“.⁵³ Za druhé je to pak jedinečnost barokního jazyka, který se také již v době svého vzniku „*pokládal za neocenitelný duchovní statek národní, a proto se také s živým, mluveným slovem*

⁴⁸) Vycházíme zde z definice patriotismu D. Xluxen-Pythy, podle kterého „*přijetí národní příslušnosti a patriotismus se ztotožňuje s přijetím osobní morální identity a principu solidarity*“, což jsou vlastnosti blízké křesťanskému náboženskému postoji. Viz Miroslav HROCH, *Národy nejsou dílem náhody: příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*, Praha 2009, s. 16.

⁴⁹) Podle M. Hrocha definoval Komenský národ jako „*soubor lidí, kteří žijí na společném území, mají společné dějiny a společný jazyk a jsou spjati láskou ke společné vlasti.*“ Viz TAMTÉŽ, s. 16.

⁵⁰) Josef VAŠICA, *Eseje ze starší české literatury*, Opava 2001, s. 168.

⁵¹) Podle M. Hrocha se v průběhu 18. století nově objevila regionální identita: „*Na rozdíl od této lokální identity zahrnovala regionální identita rozsáhlejší prostor a nebyla definována relativně, pod zorným úhlem subjektu („můj kraj“, „moje město“).*“ Viz Miroslav HROCH, *V národním zájmu: požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století v komparativní perspektivě*, Praha 1996, s. 24.

⁵²) Josef VAŠICA, *Eseje ze starší české literatury*, Opava 2001, s. 317-332. Nutno ale podotknout, že jediným kritikem pro výčet konkrétních barokních děl je zde pouze slezský původ autora.

⁵³) TAMTÉŽ, s. 170. Bohužel Vašica nikde nerozvádí, v čem konkrétně mohou být kázání pramenem kulturní historie. Patrně se ale dá předpokládat, že vychází z dobového pojetí kulturní historie, jak ho definoval Čeněk Zíbrt. Viz Čeněk ZÍBRT, *Kulturní historie: její vznik, rozvoj a posavadní literaturu cizí i českou*, Praha 1892.

zacházelo s úctou skoro posvátnou“,⁵⁴ a který právě v kázáních jakožto exkluzivních pramenech mluveného slova dosahuje těch nejvyšších literárních kvalit.

Obě tyto hlavní složky Vašicova zájmu, tedy jakási kulturně historická výpovědní hodnota a s tím související jedinečný dobový jazyk, jsou nejviditelnější v jeho studii o jihočeském kazateli Ondřeji Františku de Waldtovi (1683-1752), kde se mu kazatel jeví přímo jako jakýsi protoetnograf: „*Důvěrná znalost všech stránek lidského žití, přirozený vtíp a jedinečná pohotovost výrazová s bohatou zásobou lidových úsloví, toť podstatné složky de Waldtova stylu, který dýše zvláštní bujarou silou zdravého venkova*“.⁵⁵ I když tento etnografický potenciál zdůrazňuje Vašica explicitně pouze v případě de Waldta (což je vzhledem k tomu, že ostatní kazatelé, kterými se zabýval, působili mnohem více ve městech či kláštorech, logické), je pozoruhodné, že tento jeho v mnohém průkopnický přístup, předznamenávající mnohé pozdější literárně-historické směry bádání, je Vašicovými následovníky spíše opomíjen. Proto se v této práci pokusíme, mimo jiné právě i na příkladu de Waldta, navázat na jeho pojetí kazatele jakožto jistého protoetnografa. Na rozdíl od Vašici však budeme kazatele za intencionálního aktéra, který skrze svou zkušenost sice vnáší do textu doklady historické skutečnosti, rozhodně tak ale nečiní ve vědomé snaze pojednat o kultuře venkovského obyvatelstva. Nyní se ale podívejme na druhého, a v mnohém ještě zásadnějšího zakladatele homiletického bádání Zdeňka Kalistu.

Podle Zdeňka Kalisty totiž Josef Vašica, stejně jako např. Josef Pekař či Arne Novák, sice rehabilitoval barokní národovectví, avšak otázku vztahu barokní kultury k myšlence národní nijak nevyřešil. Podle Kalisty totiž není barokní národ pouze jakýmsi povrchním vědomím zemské identity, ale skutečným časoprostorovým sdílením „lidského ducha“⁵⁶. Chceme-li tedy pochopit Kalistův přístup k barokním kázáním, musíme vycházet jak z jeho pojetí rozumějící historiografie, tak z jeho koncepce duchovných dějin.

Podle Zdeňka Beneše jde v Kalistově rozumějící historiografii o jistý „průsečík bytostných celků“, kdy každý dějinný aspekt je zároveň aspektem proudu života, proto ho lze určitým způsobem „znovu prožít“. Základem je zde historikovo

⁵⁴) Josef VAŠICA, *Eseje ze starší české literatury*, Opava 2001, s. 170.

⁵⁵) Josef VAŠICA, *České literární baroko*, Brno 1995, s. 236.

⁵⁶) Podle Kalisty jde přímo o jakési kolektivní formování barokní psyché, způsobené dopadem „představy nekonečna, což vede k tomu, že „barokní člověk se snažil svou sílu, kterou si chtěl otevřít cestu do bezbřehých dálek, zesílit tím, že přibral na pomoc síly jiných, kteří s ním tvořili nějakou jednotu...“ Viz Zdeněk KALISTA, *Tvář Baroka*, Praha 2005, s. 105.

vědomí,⁵⁷ ve kterém je historická skutečnost znovu zpřítomňována a vztahována k současnosti. Proto i přístup k pramenům musí být celostní, musí být snahou zachytit pramen v jeho co nejuplnějši historicitě. K tomu je ale třeba překročit pouhou pramennou kritiku, a odvážit se konstruovat jakýsi „ideální pramen“, který by podle Beneše „v sobě obsahoval všechny informace a který by vyrovnával nedostatky všech reálných pramenů, z nichž historik musí vycházet“.⁵⁸ Sám Kalista definuje ideální pramen jako „soubor určitých značek, zprostředkujících nám určité představy o nějakém minulém ději, zjevu, procesu apod.“.⁵⁹ Jde o jakousi „ideální výpověď“, ze které historik činí historii tím, že postihuje „lidského ducha“,⁶⁰ který se za ní skrývá. Kalista tak chápe pramen nejen pozitivisticky, ale také jako „funkční vztah“, kdy si právě historik, obrněn svou odbornou erudicí proti přílišnému subjektivismu, může dovolit pramen přímo „dotvářet“. Kalista tak dokonce v souvislosti se svými rozbory barokního básnictví mluví o „nové básni“. Stejně tak, když chválí Josefa Vašicu za jeho rozbor Šteyerova překladu Věčného pekelného žaláře od G. B. Manniho, používá termín „nový Šteyer“.⁶¹ I když v Kalistově díle nikde přímo nenajdeme užití termínu „nové kázání“ či nějakou jeho explicitní definici, přesto se domníváme, že barokní kázání můžeme vnímat v Kalistově koncepci baroka jako onen „ideální pramen“.

Za prvé totiž barokní kázání jakožto žánr odpovídá Kalistově formální definici ideálního pramene, který je jako celek vázaný „společným vědomím poutajícím k sobě jednotlivé autory“⁶² (toto vědomí může být dobové, třídní národní aj.). Za druhé je pak podle Kalisty právě kázání ideálním výjevem onoho „lidského ducha“ barokní doby. Jak píše v doprovodném textu svého malého výboru kázání v rámci souboru České baroko: „Kázání, jež pozvedala jaksi slovo běžné řeči na úroveň vyšší, stavěla je v nezvyklé barvitosti přímo na odiv zástupu, proměňovala je z představ všedních v představy jiného, duchového světa – musila chtít nechtít státi se

⁵⁷) Historikovo vědomí chápe Kalista jako soubor pocitů, citů, představ, pojmů, myšlenek, volných sklonů a rozhodnutí. Podle Kalisty je „Historikův postup v práci bezděky určován vším tím, co je spojeno v tomto vědomí, představy jeho (v nejširším toho slova smyslu) činí mu srozumitelnějšími, bližšími určité představy (zase v nejširším smyslu) v daném historickém ději, myšlenkovém procesu, formálním vývoji uměleckém apod.“ Viz Zdeněk KALISTA, *Cesty historikova myšlení: prameny k moderní české historiografii*, Praha 2002, s. 51.

⁵⁸) TAMTÉŽ, s. 14.

⁵⁹) TAMTÉŽ, s. 14.

⁶⁰) Onoho „Lidského ducha“ jakožto předmět svých duchových dějin definuje Kalista jako „potenci jedincovu i větší či menší společnosti lidské, která umožňuje vytvářet duchové hodnoty (pojmy, morální imperativy, je chápat i sdílet činitelům dalším.“ Viz TAMTÉŽ, s. 14.

⁶¹) TAMTÉŽ, s. 46.

⁶²) TAMTÉŽ, s. 14.

výrazným projevem duše dobové a zároveň výrazným druhem současného našeho písemnictví.“⁶³ Kázání tedy vzhledem ke svému „duchovnímu potenciálu“ či lépe řečeno „potenciálu ducha“ musí být exkluzivním předmětem duchovních dějin. Jak ještě uvidíme u konkrétních Kalistových prací a výborů, právě tato „duchovní exkluzivita“ stává se novým kritériem pro utváření kánonu. Abychom však tuto exkluzivitu plně pochopili, musíme se zaměřit na zvláštní Kalistovo pojetí „souznění“ s pramenem a na to, kterak se projevuje v jeho přístupu ke kázání.

Zdeněk Beneš na příkladu Kalistovy interpretace bitvy na Bílé hoře ukazuje, jak se tato událost stává v jeho pojetí současnou, jak se horizont události posouvá z „časově zpětné retrospektivy do minulosti, v opačném směru časově progresivní řady může pak jít až k současnosti“.⁶⁴ Beneš zde užívá termín „historiografický chronotop události“, který je u Kalisty „daleko bohatší a obsažnější než doba jejího trvání uvnitř samotného reálného historického dění.“⁶⁵ Beneš si zde propůjčuje termín M. M. Bachtina „chronotop“, kterým se tento literární vědec snažil upozornit na to, že vzájemná interakce mezi čtenářem a autorem může mít chronotopickou povahu, tedy že se „uskutečňuje v historicky se proměňujícím sociálním světě a neodtrhuje se přitom od proměňujícího se historického prostoru“.⁶⁶ Můžeme si tedy zde v případě Kalistových literárně historických prací zavést podobný pojem „literárně historiografický chronotop díla“?

Jak už jsme uvedli, sám Kalista užívá při svém rozboru barokního básnictví pojem „nová báseň“ ve snaze ukázat, že dílo z estetického hlediska statické, se z hlediska historického stává naopak velmi dynamickým a významově proměnným.⁶⁷ Interakce mezi Autorem a čtenářem napříč časem je tak možná právě pouze v rámci rozumějící literární historiografie, která se díky své odborné erudici dokáže ubránit pouhému subjektivně-estetickému soudu, a která je naopak schopna popsat tuto

⁶³) Zdeněk KALISTA, *České baroko: studie, texty, poznámky*, Praha 1941, s. 231.

⁶⁴) Zdeněk KALISTA, *Cesty historikova myšlení: prameny k moderní české historiografii*, Praha 2002, s. 17.

⁶⁵) TAMTÉŽ, s. 17.

⁶⁶) Michal M. BACHTIN, *Formální metoda v literární vědě: kritický úvod do sociologické poetiky*, Praha 1980, s. 374. Tento pojem znamená v literární vědě především „bytový vztah času a prostoru jakožto forem, které jsou charakteristické pro poznání a znázornění lidských vztahů“ v umění a literatuře. Bachtin však tento pojem nechápal pouze v tomto produkčně estetickém (poetickém) smyslu, ale také ve smyslu recepčně estetickém, tedy historickém. Viz Ansgar NÜNNING (ed.), *Lexikon teorie literatury a kultury*, Brno 2006, s. 324-325.

⁶⁷) O nové Básní v historickém smyslu můžeme podle Kalisty mluvit tehdy, kdy pro nás má „význam a důležitost existence básně, pokud se pohybuje v prostoru časovém, dynamickém, tj. pokud mluvíme o jejím vzniku, jejích souvislostech obsahových a formálních, okolnostech, za kterých byla napsána, věcech, které působily na deformaci její původní podoby atd.“ Viz Zdeněk KALISTA, *Cesty historikova myšlení: prameny k moderní české historiografii*, Praha 2002, s. 45.

interakci objektivním jazykem vědy. Historik se tak od čtenáře literárního díla neliší svou subjektivní „romantickou touhou po nezvyklém a dobrodružném“, ale schopností přetavit tuto touhu do oblasti vědy. Tato schopnost je také dána tím, že historik je autorovi literárního díla blízký tím, že je sám také autorem. Tím se otvírá velká oblast pro vzájemnou interakci historika s autorem literárního díla, tedy narace. Jak upozorňuje Zdeněk Beneš, právě narace nabývá v Kalistově pojetí duchových dějin nový význam: „*Je organickou součástí historikova poznávání historické skutečnosti, protože vyprávění nevyrůstá přímo z pramenů a protože i sám pramen je nejprve třeba, jak už víme, prožít.*“⁶⁸ Právě ona romantická snaha po poznávání přináší nakonec historikovi i nové narativní jazykové prostředky („slova plastičtější a barvitější“ či „větné kompozice, vykreslující situaci s daleko větší názorností“ aj.).⁶⁹ Právě jazyk poskytuje rozmanité narativní možnosti, jak zprostředkovat onoho „lidského ducha“. Narace je zkrátka pro historika stejně nezbytná, jako jeho faktografická či odborná erudice. Navíc právě prostřednictvím narace, jež jakožto snaha zprostředkovávat „lidského ducha“ se v čase nemění, může historik znovu „prožít“ i jinak v čase sebevzdálenější prameny a zároveň v rámci jednoho chronotopu učinit tyto díla současnými. Nepřekvapí tedy, že toto zvláštní „narativní“ souznění mezi historikem a literátem zdůrazňuje Kalista v souvislosti s barokními historiografií⁷⁰, které obdivuje za jejich snahu pátrat po Bohu jako „*causa remotissima lidských dějin, jako prapříčině všech proměň, jimiž lidstvo v průběhu času prošlo.*“⁷¹ Obdivuje-li tedy Kalista v rámci narativního souznění barokní historiky jako např. Balbína či Tannera za jejich schopnost proniknout na základě poznání minulosti k „hodnotám absolutna“, pak stejný obdiv lze u něho zaznamenat i v případě barokních kazatelů, kteří se snaží o totéž skrze poznání své současnosti.

Takový obdiv lze u Kalisty zaznamenat v jeho pojednání o dvou známých jihočeských kazatelích, kterými se zabýval také Josef Vašica, a to o Ondřeji Františku Jakubovi de Waldtovi (1683-1752) a Bohumíru Hynku Bílovskému (1659-

⁶⁸) TAMTÉŽ, s. 16.

⁶⁹) TAMTÉŽ, s. 116.

⁷⁰) Kalista píše: „*Takový barok například, který jak ještě uslyšíme, je ovládnán ve svém vnitřním životě stálým zápasem principu hmotného a duchového, respektive časného a věčného, a který ve svých historických vyprávěních převážně oslavného rázu chce především postavit jakési zrcadlo věčnosti na zemi, zachytit věčné ideály, přecházející z generace na generaci (...) pochopitelně má ve své idealizující a heroizující dějepisné práci dost blízko k práci literární v užším toho slova významu...“.* Viz Zdeněk KALISTA, *Cesty historikovy*, s. 59.

⁷¹) Zdeněk KALISTA, *Tvář Baroka*, Praha 2005, s. 103.

1725). V případě de Waldta oceňuje Kalista především jeho schopnost oscilace mezi „prohloubenou zkušeností smyslovou a odhmotněným jiným světem, na ostří paradoxu spojujícího materiální s imateriálním“. ⁷² V případě Bilovského zase obdivuje kazatelovu slovní ekvilibristiku, která „z představ viděných zcela konkrétně přeskakuje k představám naprosto duchového rázu...“. ⁷³ Byl-li Josef Vašica zaujat lidovostí a až „etnografickou“ realností jazyka de Waldta a jiných kazatelů, pak Kalista naopak obdivuje, jak kazatelé činí reálný svět hluboce duchovním, kterak pomocí jazyka nacházejí ve všedním světě onoho „lidského ducha“ a pozvedávají tak ke světu „supranaturálnímu“: „ona proměna tohoto světa v svět nadpřirozený, rozhořelý zázraky, znamením a neobyčejnými zjevy, to je tu přetaveno přímo v slovesný výraz, který odpovídá současné hluboké hmotě a nezachytitelnému světlu, spojuje je neustále v novém, prudkém a přece nerozvížitelném paradoxním napětí“. ⁷⁴ Jazykové „zduchovnění“ všedního světa, jeho každodennosti, morálky, věrouky aj. stává se tedy oním kritériem, které činí z kázání, podobně jako z historiografie, jedinečné dílo barokní doby, jež si zaslouží výjimečný literárně vědný přístup, který je možné učinit pouze skrze zvláštní funkční vztah k tomuto prameni, skrze narativní souznění s kazatelem při procesu jazykové artikulace jedinečného „lidského ducha“ barokní doby. Zde se tedy rodí nové literárněvědné paradigma estetického kánonu barokní literatury, jehož pokračování jsme svědky dodnes.

Zdůrazňoval-li tedy Zdeněk Kalista u barokních kázání jakýsi jazykový proces „zduchovnění reality“, pak můžeme říci, že Josef Vašica naopak poukazoval spíše na jazykový proces „zreálnění duchovna“. Musíme zde ale přiznat, že nelze brát toto poněkud schematické rozlišení doslovně. I u Zdeňka Kalisky lze nalézt obdiv k lidovému jazyku de Waldta, který v kázáních „zaskakuje v nejrůznějších tóninách pro živější vyjádření té či oné myšlenky“. ⁷⁵ Stejně tak lze i u Josefa Vašici zaznamenat obdiv k duchovnímu potenciálu nejen barokních kázání, ale např. i písní či básní. Podstatné však je, že oba se snažili, i když z trochu rozdílných pozic, zachytit v jazyce barokních kázání nějaký narativní proces, jehož smysl nemusel být primárně vždy jen literárně-estetický, což lze zaznamenat i v jejich vcelku shodném přístupu k dominantní žánrové formě barokní homiletiky, tedy konceptualismu či tzv.

⁷²) Zdeněk KALISTA, *Století andělů a ďáblů: jihočeský barok*, Jinočany 1995, s. 170.

⁷³) TAMTÉŽ, s. 168.

⁷⁴) TAMTÉŽ, s. 168.

⁷⁵) Zdeněk KALISTA, *Česká barokní gotika a její žďárské ohnisko*, Brno 1970, s. 111.

Concettu.⁷⁶ Oba dva se shodují jak ve spojení konceptuální formy s „životem“ tak v její metaforické architektonické definici. Podle Josefa Vašici jde o „*stylový útvar zcela architektonický. Jím vstupuje do kázání život a pohyb*“.⁷⁷ Podobně i podle Kalisty měl konceptualismus kázáním „*dodati Pohyb, změnit je v živoucí proud, v projev strhující posluchače*“.⁷⁸ Základem je zde podle něj technika paradoxu, která v kázáních rozrušuje jinak tektonickou literární formu a dosahuje tak duchovní dynamiky díla, stejně jako to činí svými zásahy do tektoniky stavby barokní stavitel. Konceptualismus je tedy pro oba sice především funkcí literárně estetickou, ta se však v jejich pojetí nejeví pouze jako uzavřená rétorická forma, ale jako dynamická vlastnost odrážející kromě autorova slovesného umění také něco z jeho okolí a doby, něco, co činí z kázání jakési dílo „ze života“. Proto se tedy právě konceptualismus stává onou estetickou kategorií, která jako syntetická funkce nejlépe reprezentuje všechny jazykové a narativní procesy v kázáních, a která je proto také nejvhodnější kategorií pro konkrétní ediční praxe.

Josef Vašica připravil během svého života k vydání několik souborů barokních kázání, vždy se ale jednalo o výběry monografické. Konceptualismus zde tedy ještě neplní funkci obecného literárně vědného jevu, který lze identifikovat napříč barokními kázáními. Jeho funkce je do značné míry závislá na konkrétním kazateli, teprve jeho styl, jeho „*důvtip*“ činí jakožto konkrétní autorský vklad z daných kázání díla hodná pozornosti. Jednotliví autoři zde tak nejsou komparováni, naopak je zde, podobně jako ve Vašicových studiích, kladen důraz na jedinečnost každého z nich. Vybraná kázání mají být těmi nejvhodnějšími ukázkami jejich kazatelského stylu, respektive stylistické schopnosti co nejlépe uchopit a rozvinou uměleckou formu konceptu.

Prvním, kdo vydal soubornou edici kázání tak byl až Zdeněk Kalista. Jedná se o výbor šesti různých kázání napříč stoletími i prostorem barokních Čech, který je součástí širšího reprezentativního výboru barokní literatury *České baroko*.⁷⁹ Kalista zde sice nemluví přímo o konceptualismu, píše ale, že daná barokní kázání spojuje

⁷⁶) Jedná se o v od specifický literární útvar homiletické a biblické argumentace, který se od 16.století rozšířil z Itálie do celé Evropy a s postupem času získal, zejména právě v barokní homiletice, vlastní uměleckou funkci. Lze ho charakterizovat „*dynamickou kompozicí, vyznačující se duchaplností, harmonií slova s myšlenkou, hojným užíváním metaforiky, antitez a paradoxů*“. Viz. Libor PAVERA., František VŠETIČKA (Edd.), *Lexikon literárních pojmů*, Olomouc 2002, s. 62. Ke Konceptualismu se ještě vrátíme v následující kapitole.

⁷⁷) Zdeněk KALISTA, *České baroko: studie, texty, poznámky*, Praha 1941, s. 168.

⁷⁸) Zdeněk KALISTA, *Česká barokní gotika a její žďárské ohnisko*, Brno 1970, s. 111.

⁷⁹) Zdeněk KALISTA, *České baroko: studie, texty, poznámky*, Praha 1941.

jistý „živel estetický“, jehož „*bohatství obrazové rozvíjí se do značné míry samoučelně, obraz pro obraz, krása pro krásu, a spíše než svým obsahem zaujímá tento ornament svou lineární ušlechtilostí a koloristickými efekty*“.⁸⁰ I když této definici sice předchází již výše citovaná představa o „zduchovňujícím“ potenciálu barokních kázání, nelze se v Kalistově doprovodném komentáři k danému výboru přímo dočíst, jak tento „estetický živel“ souvisí k výše nastíněným jazykovým procesem „zduchovnění reality“. Narativní a jazyková dynamika pohybu zde totiž není prezentována jako něco vycházejícího „ze života“ barokní doby, ale jako „do značné míry samoučelný“ jev závisející mnohem více na formě, než na obsahu. Takto samoučelná estetická funkce konceptualismu („obraz pro obraz“, krása pro krásu“) se tak stává sama o sobě legitimním argumentem pro utváření různých edic a souborů barokních kázání.

Vzhledem k podmínkám totalitního režimu, v jehož velkou nemilost Kalista upadl, se se zájmem o tohoto velkého badatele a myslitele setkáváme až po roce 1989. Nepřekvapí, že vedle zájmu o Kalistovy teoretické úvahy se objevují i jeho následovníci v oblasti literární vědy. Na Kalistu tak v mnohém navazuje například znalec barokní literatury Miloš Sládek. Kromě dvou komplexních edic, ve kterých podává reprezentativní vzhled do jednotlivých žánrů barokní literatury, je pro nás zajímavý především jeho výbor *Svět je podvodný verbíř*.⁸¹ Jedná se o ediční výbor svátečních kázání, přičemž autor se zde přímo explicitně hlásí ke konceptualismu jako základnímu kritériu výběru. Záměrně proto vybírá sváteční kázání, vydaná a většinou i pronesená při nějaké zvláštní příležitosti, jako byly různé svátky či oslavy svěcení nové kaple, ve kterých je snaha o co „nedůvtipnější“ rétorické zaujetí posluchačů a tedy i konceptuální estetika ještě viditelnější, než v nedělních postilách. Především však zde s Kalistou sdílí ono chronotopické „narativní souznění“ s kazatelem, zejména v rámci jisté duchovní a morální sebereflexe např. v otázkách hříchu, smrti, pocitu viny či lásky: „*A ještě něco nás možná přes generace tenkou nitkou spojuje a zároveň masou zdíva rozděluje, něco, čím na jedné straně moderní člověk plýtvá, na druhé straně se mu toho nedostává—schopnost lásky*“.⁸² Konkrétním příkladem tohoto narativního souznění pak jsou krátké předmluvy před jednotlivými kázáními, záměrně stylizované do podoby a jazyka barokních kázání.

⁸⁰) TAMTÉŽ, s. 322.

⁸¹) Miloš SLÁDEK (ed.) ; *Svět je podvodný verbíř*, Praha 2006.

⁸²) Miloš SLÁDEK, *úvod*, in: Miloš SLÁDEK (ed.) ; *Svět je podvodný verbíř*, Praha 2006, s. 42.

Na rozdíl od Kalisty však u Sládka není ono narativní souznění pouze elitní schopností historika či literárního vědce. Miloš Sládek se zde naopak staví do role otevřeného prostředníka, který v rámci barokního chronotypu zve všechny čtenáře ke společnému čtení. Stává se jim jakýmsi průvodcem, který v úvodní studii ke každému kázání důkladně osvětlí jednotlivé konceptuální metafory, jejich dobové konsekvence i jejich konkrétní funkci v rámci daného kázání. Estetickou funkci konceptualismu a její „zduchovňující potenciál“ zde tak může sdílet každý, kdo vezme do ruky Sládkův výbor. Souznění tak již nemusí být primárně jen vlastností vzdělaného badatele, protože se toto souznění přesouvá od obdivu formy k obdivu obsahu. Čtenář už zkrátka nemusí být literárně vzdělán v různých otázkách rétoriky, konceptuální formy k pochopení duchovního potenciálu barokního kázání stáčí souznění s tématem kázání, např. v otázce respektu ke smrti, tak jako v případě Sládkovy předmluvy k pohřebnímu kázání Jana Sikory: *„Pravda jest, že kdo leží, ten leží, kdo umřel, ten tam. Pravda jest, že mladý může zemřít, starý musí. Ano, pravda jest, že stejně jako prchá den za dnem, prchá i rok za rokem, a než se naděješ, život je pryč“*.⁸³

Takovýto přístup k barokní literatuře je bezesporu velmi záslužný. Národními kánony opomíjená péče o literární dědictví barokní doby je zde zdůvodněna tím nejlepším možným způsobem, poutavou prezentací literárně-estetického přínosu těchto děl pro dnešního čtenáře. Může se zde ale naskytnout otázka, do jaké míry je tento přístup badatelsky relevantní. Rezignuje-li se zde na explicitní vyhranění a zdůraznění Kalistovy představy jisté výjimečnosti, která vzhledem k odborné erudici přeci jen odlišuje historika či literárního vědce od ostatních čtenářů díla, čím se pak taková práce liší například od historického románu, který přece usiluje o totéž, tedy skrze otevřené narativní souznění vtáhnout čtenáře do konkrétní doby a zprostředkovat mu jejího „ducha“, její atmosféru a hodnoty hodné pozornosti i dnešního člověka?

Netroufáme si zde na tuto složitou otázku nabízet jednoznačné odpovědi. V této práci se spíše pokusíme navrátit k jiné také trochu opomíjené Kalistově a zejména Vašicově myšlence o tom, že onen jazykový proces v kázáních nemusí mít kořeny jen v estetické formě, ale také v onom dynamickém „pohybu a

⁸³) TAMTÉŽ, s. 349.

životu“ barokní doby, který se nám odhaluje díky autorskému vkladu samotného kazatele.

Vedle edičních souborů Sládkových však musíme zmínit také druhý ediční soubor barokních kázání Bohumíra Lifky a Michaely Horákové.⁸⁴ Jedná se o edici kázání, pronesených v poutním kostele na Zelené Hoře u Žďáru nad Sázavou v období opata Václava Vejmluvy, pod jehož patronací také vydané tisky vznikly. Ačkoliv se může zdát, že oba editoři navazují na Josefa Vašicu a jeho regionalistické pojetí - všechna kázání spojuje jedna lokalita nejen jako shodné místo vzniku, ale také jako jejich jednotící obsahové téma - ve skutečnosti se ale jedná o následování Zdeňka Kalisty, který žďárskému klášteru věnoval, podobně jako v případě regionu jižních Čech, celou monografii.⁸⁵ Poutní kostel s přilehlým klášterem v době působení opata Vejmluvy se v jeho pojetí jeví jako jakýsi reprezentativní mikrokosmos barokních Čech, kde se snoubí vrcholné barokní umění a zejména architektura (Santini) s vrcholnou barokní literaturou, reprezentovanou tisky výjimečných kázání, a to vše pod vedením vzorového preláta, mecenáše a kněze Václava Vejmluvy. Kalista v této monografii přímo vyzývá k začtení se do těchto „vejmluvovských“ kazatelských tisků, které je třeba podrobit „porozumivému rozboru jak po stránce obsahové, tak po stránce formální“.⁸⁶ Kritériem výběru obou edic, které se tak snaží vyhovět tomuto Kalistovu přání, je logicky především stránka obsahová. Ta je dána buď jednotícím tématem poutního místa (zejména ku příležitosti výročí 500let od založení), nebo hagiografickým tématem Jana Nepomuckého, světce, jemuž je kostel zasvěcen. I zde se samozřejmě setkáváme s konceptualismem, leč ten už nemusí být explicitním kritériem výběru, jelikož je zde přítomen jaksi apriori. Je zde zkrátka považováno za samozřejmé, že sváteční kázání, výjimečná oslavou významného světce a jemu zasvěceného poutního místa jakožto ideálního časoprostoru barokního ducha reprezentují vrchol konceptualismu. Onen „estetický živel“ jakožto formální stránka kázání tak mnohem více než od samotných kazatelů vychází z „duchovního“ vlivu tohoto výjimečného místa.⁸⁷

⁸⁴) Bohuslav LIFKA (ed.), *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. Miroslava HORÁKOVÁ (ed.), *Nádoza zapálená, Žďár nad Sázavou 2000*.

⁸⁵) Zdeněk KALISTA, *Česká barokní gotika a její žďárské ohnisko*, Brno 1970.

⁸⁶) TAMTÉŽ, s. 44.

⁸⁷) Kalista sice upozorňuje na to, že duchovní, které si Vejmluva zval k různým příležitostem, byli většinou málo známi kazatelé venkovští. Zároveň ale zdůrazňuje, že se nejedná jen o „jakési ryze provinciální veličiny bez vyššího vzdělání a obzoru vůbec.“. Viz TAMTÉŽ, s. 42.

Závěrem můžeme tedy konstatovat, že Josef Vašica a zejména Zdeněk Kalista vytvořili svým dílem základ pro nové pojetí jakéhosi „barokního kánonu“, který se na rozdíl od tradiční nacionální argumentace legitimizuje skrze zvláštní „estetické“ souznění. I když všechny následující ediční počiny a výbory vysloveně nesdílejí ono niterné souznění s „lidským duchem“ napříč časem, přesto minimálně přebírají estetická (konceptualismus) či historiografická (výjimečná lokalita) kritéria, skrze které Kalista toto souznění definoval. Tím se zrodil nový literární kánon barokních „duchových“ kázání, který jako onen „literárně vědný chronotop díla“ trvá dodnes.

3.2. POLSKÉ MONOGRAFIE A DĚDICTVÍ „STARÉHO HISTORICISMU“

Jako určitý protipól výše nastíněného bádání nad českými barokními kázáními můžeme vnímat bádání nad kázáními polskými. I zde samozřejmě trvá dlouhá tradice literárněvědného přístupu, jehož výstupem sice nejsou tak obsáhlé edice jako v českém prostředí, přesto však by asi bylo možné najít u něj podobné symptomy souznění či kanonizace. Vedle toho se zde však v poslední době rozvinul také přístup historický, na jehož základě vznikají různé monografie vycházející z víceméně opačného badatelského úhlu pohledu. I proto stojí za to si některé z nich představit.

Z polských monografií je české ediční produkci nejbližší práce Waldemara Pawlaka *Koncept v polských barokních kázáních*.⁸⁸ Jak už napovídá název, hlavním tématem je zde právě fenomén konceptualismu a jeho výskyt v polské homiletice, čemuž odpovídá i výběr analyzované literatury: vedle zahraničních a několika domácích příruček to jsou především domácí kázání, jejichž výběr zde podléhá podobným kritériím, jako v případě českých edic. Autor analyzuje pouze kázání nedělní a částečně i sváteční významných městských, vysoce postavených a vzdělaných kazatelů⁸⁹, u nichž lze zaznamenat konceptualismus nejen v podobě rozvinuté formy, ale také jako explicitně reflektované téma.⁹⁰ Pawlak ukazuje, že dobové chápání konceptualismu bylo v Polsku, stejně jako všude v Evropě velmi široké. Na jedné straně byl koncept vnímán spíše jako obecný akt poznání, jako

⁸⁸) Waldemar PAWLAK, *Koncept w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 2005.

⁸⁹) Jedná se v podstatě o tkz. Urbanitas, tedy promluvy určené speciálně pro obyvatele velkých měst, které se měly vyznačovat zvláště „ostrým důvtipem“. Viz TAMTĚŽ, s.111.

⁹⁰) TAMTĚŽ, s. 105-121. Autor zde srovnává výklad konceptualismu, podaný v homiletických příručkách, s reflexemi samotných kazatelů v podobě ohraničených úvah v rámci konkrétních kázání.

výjimečný intelektuální proces, který je v podstatě darem od Boha. Na druhé straně byl zase považován spíše za obecnou rétorickou schopnost jakékoliv náboženské promluvy.⁹¹ Sám Pawlak vychází s podrobného rozboru celoevropské produkce homiletických teoretiků (Tesauro, Gracián aj.), přičemž se pokouší zachytit postupný posun od konceptu biblického, který byl chápán ve smyslu rétoricko-alegorickém jako výklad tajemných a složitých míst v Bibli, ke konceptu uměleckému, který se jako esteticko-rétorická forma postupně stává základem kompozice barokních kázání. Tomu odpovídá i členění práce. První část věnuje Pawlak rozboru a typologii biblického konceptu v polských kázáních, druhá část se pak zabývá konceptem jako uměleckou formou v rámci kompozice kázání.

Podobný okruh kázání zkoumá i Janusz Drob ve své práci *Trzy Zegary*.⁹² I on si ke svému rozboru vybral pouze kázání vysoce postavených městských kazatelů, kritériem výběru zde však nebyl konceptualismus, ale příslušnost kazatelů k jednotlivým městským řádům (františkáni, dominikáni), jelikož Droba mnohem více než formální stránka zajímá stránka obsahová. Jak jsme již poukázali v úvodu, Drobovo pojetí je spíše diskursivní, jednotícím prvkem zkoumaných kázání není jejich formální podobnost, ale spíše společný podíl na dobovém náboženském diskurzu. Tento diskurz sice funguje na úrovni intertextuální (kazatelé přebírají různé normativy, rétorické obraty, stylistické prvky, exempla aj.), zároveň ale vyžaduje jistou míru „kulturní reinterpretace“: „*Každá citace či odvolání se na existující text je jeho novou interpretací, novou aktualizací jeho smyslu nebo novým čtením jeho smyslu*“.⁹³ Teoretický úvod sice slibuje, že záměrem práce bude právě snaha při rozboru konkrétních textů zachytit, jakým způsobem kazatelé nově aktualizují dobové diskursivní a intertextuální významy. Ve skutečnosti však působí následující kapitoly spíše dojmem práce z intelektuálních dějin. Autor zde ze široka popisuje dobové vnímání kategorií času a prostoru, včetně jejich kořenů u myslitelů antiky a středověku, přičemž samotná kázání, respektive jejich vyňaté pasáže, slouží pouze jako stvrzení jednotlivých výkladů. Takto například je výklad o dobové astronomii doplněn ukázkou užití astronomické symboliky, v níž kazatel jakožto intelektuální reprezentant dané doby pouze jakoby stvrzuje a verifikuje autorův výklad. Práce tak sice skutečně odhaluje, že kazatelé hodnotí a prezentují realitu své

⁹¹) TAMTÉŽ, s. 119.

⁹²) Janusz DROB, *Trzy zegary: obraz czasu i przestrzeni w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 1998.

⁹³) TAMTÉŽ, s. 10.

doby pouze skrze diskursivní významy či intertextuální normativy. Jakým způsobem k tomu však dochází, skrze jaké jazykové, narativní či intelektuální procesy v textu, se bohužel nedovíme.

Příslušnost k řádu, tentokrát k jezuitům, je základním kritériem výběru v monografii Smolińské.⁹⁴ I zde se jedná o čtyři vysoce postavené řádové kazatele, kteří působili na přelomu 17. a 18. století v oblasti dnešního Malopolska. Sama autorka přiznává, že co do obsahu jsou tato kázání kanonickými texty jezuitského řádového myšlení.⁹⁵ Kritériem výběru se tak zde stává objektivní existence v rámci jednoho historického času, místa i instituce. Tato kázání se shodují i po stránce formální (jsou tematická, ukázka z písma jako morální apel, který je posléze rozvinut příkladem ze sociální praxe či každodennosti), to je však logicky dáno jejich „historickou“ příbuzností. Autorka si pokládá otázku, za jakých podmínek je možné považovat kázání za pramen historického zkoumání, a dospívá k závěru, že pokud se dodrží „*pocitivá strukturální i formální pramenná analýza*“, pak to možné je.⁹⁶ Podobně jako u Josefa Vašicy je tak i zde objektivní existence kázání jakožto produktu konkrétního historického časoprostoru považována za dostatečný důvod ke kulturně-historickému rozboru. Dobové mravy, věrouka, společenská hierarchie, to vše se objektivně odráží v daných kázáních, většinou ve formě mravních normativů či přímo disciplinačních pouček v rámci dobové sociální či náboženské praxe.⁹⁷

Podobně přistupuje k barokním kázáním také Jaworská, která analyzuje několik kázání z 18. století.⁹⁸ I podle ní se v kázáních „*ve velké míře zrcadlí náboženský a morální život společnosti*“.⁹⁹ Považuje kázání za svébytný dokument své doby, který nám umožňuje „poznání epochy“. Jaworska sice upozorňuje na to, že je třeba brát v potaz i samotné kazatele jakožto autory, jejich autorský vklad („intelektuální úroveň“) ovšem považuje také za objektivně se zrcadlící fakt, který nevyžaduje žádnou hlubší diskurzivní reflexi významů či reprezentací. Kázání jsou

⁹⁴) Agnieszka SMOLIŃSKA, *Spoleczeństwo polskie w kazaniach jezuitskich przelomu XVII i XVIII Wieku*, Kielce 2005.

⁹⁵) TAMTÉŽ, s. 11.

⁹⁶) TAMTÉŽ, s. 19.

⁹⁷) Jedná se tu o jeden ze směrů historické vědy, který předpokládá, že „*literatura je spojená s historií v tom smyslu, že její reprezentace představují přímé odrazy historické skutečnosti*...“. Podle J.E. Howardové podobné práce vždy vyjadřují předpoklad, že „*literatura je zrcadlo odrážející něco reálnějšího a důležitějšího, než je ona sama*.“ Viz Jean E. HOWARDOVÁ, *Nový historicismus ve studiích o renesanci*, in: Jonathan BOLTON (ed.), *Nový historicismus/ New Historicism*, Brno 2007, s. 61.

⁹⁸) Kazimiera JAWORSKA, *Etos społeczeństwa polskiego doby saskiej w świetle ówczesnych kazań*, Legnica 1999

⁹⁹) TAMTÉŽ, s. 23.

tak vzorem dobové moralistní literatury a tudíž v nich lze nacházet dobové pojetí morálky a sociální praxe, např. v otázkách manželství, rodiny či výchovy.

Vidíme tedy, že zatímco v českém prostředí se v současné době preferuje především vydávání edic, v Polsku naopak výrazně převažují monografie, které na rozdíl od českých edic nevycházejí z kanonické preference kázání na základě jedinečnosti formy či dobových souvislostí a příčin jejich vzniku.¹⁰⁰ Na druhou stranu je však zde literatura redukována pouze na onen „reflektor historického pozadí“, což je, jak si stěžují noví historicisté, ta největší chyba, jaké se podle nich dopouští historické bádání „starého historicismu“.

¹⁰⁰) Dokazují tak slova J.E. Howardové, že literární kánon je pouze společenský konstrukt, který může být klidně nahrazen konstruktem jiným protože „některé texty jsou běžně pojednávány jako literatura a zároveň jako něco jiného. Jsou například Baronovy eseje literatura, nebo filozofie?“ Stejně tak se můžeme spolu s výše uvedenými autory ptát, zdali jsou barokní kázání pouze literatura, nebo také historie?

4. Mezi diskurzy: Literární komunikace kazatele se čtenáři a reprezentace sedláka

V závěru první kapitoly jsme poukázali na to, že raně novověkého barokního kazatele považujeme nejen za intencionálního autora, ale také za sociálního aktéra. V této kapitole se pokusíme tuto myšlenku více rozvinout. Nejprve se podíváme na kazatele jakožto autora v rámci literárního diskurzu a na otázku jeho možné komunikace s jinými kazateli. Poté se podíváme na kazatele jakožto sociálního aktéra, na jeho možné vztahy či interakce a především na otázku komunikace v rámci jeho lokálního diskurzu. Nakonec se podíváme na otázku reprezentace „sedláka“, respektive venkovského obyvatelstva v kázáních a na její roli v literární komunikaci kazatele se čtenáři jeho kázání.

4.1. KAZATELSKÝ DISKURZ

Když Ondřej František de Waldt vydal roku 1736 svou *Chvalořeč*, nevčlenil se automaticky do kánonu barokní literatury, jak se domnívali Kalista s Vašicou, ale spíše do určitého literárního diskurzu kazatelské tvorby. Pokusíme se nyní nastínit různé roviny tohoto diskurzu (intertextuální, formální, obsahové, žánrové atd.).

V okamžiku, kdy se Waldtova kázání mění z původní autorské podoby - např. z poznámek či z ústní předlohy - na konkrétní tištěný text, vstupuje jeho dílo do jistého intertextového i intertextuálního diskurzu kazatelské tvorby. Nesdílíme v této práci plně názor některých poststrukturalistů, že ona diskursivní intertextualita je v ontologickém smyslu „*kvalitou veškerých promluv, které mají význam*“, ¹⁰¹ a že tudíž není možné v díle zaznamenat autorskou intencionalitu. Chápeme zde spolu s jinými teoretickými směry intertextualitu spíše jako „*deskriptivní nadřazený pojem označující obvyklé vazby mezi texty*“, ¹⁰² kdy nepopíráme nutnost popsat jednotlivé intertextové relace v textu kázání, nedomníváme se ale, že by zde tyto relace měly mít dominantní postavení pro význam textu. Pokusíme se nyní s pomocí Gennetovy typologie o malý nástin intertextuálních relací v barokních kázáních. ¹⁰³

¹⁰¹) Ansgar NÜNNING (ed.), *Lexikon teorie literatury a kultury*, Brno 2006, s. 351.

¹⁰²) TAMTÉŽ s. 351.

¹⁰³) TAMTÉŽ s. 353.

Vedle relací intertextuálních (tradiční praxe citátů, zejména z Bible či děl sv. otců) lze zaznamenat především relace paratextuální, kdy se podle Genneta jedná o vztah mezi textem a textovými doplňky, které tvoří jeho rámeček. V případě kázání to jsou například sugestivní předmluvy, části tradiční osnovy duchovní promluvy (úvod, stať a závěr)¹⁰⁴ či – jak ještě uvidíme níže – specifické názvy. Neopominutelné jsou také relace metatextuální, které jsou dané homiletickým charakterem díla, kdy komentovaným metatextem jsou kromě bible i různá díla antických myslitelů či svatých otců. Zvláště důležité se nám pak jeví relace hypertextuální, které podle Genneta fungují jako transformace pretextu, jež se odehrává například prostřednictvím parodie či adaptace. Jak se pokusíme ukázat později, příkladem takové relace mohou být v kázáních citovaná exempla, jež vznikají právě transformací nejen literárních, ale patrně i orálních pretextů. Významný podíl na utváření takových relací měly kromě vzorových kázání jiných autorů především normativní kazatelské příručky. Vedle známých děl evropského baroka (Tesauro, Gracián) užívali kazatelé i příručky domácí. Asi nejznámější je příručka Bohuslava Balbína, který přímo vyzývá kazatele, aby si vedli jakýsi tematický rejstřík takových relací (obrazy z písma, výklady otců aj.).¹⁰⁵ Součástí onoho rejstříku však měly být nejen jednotlivé odkazy intertextuální, ale i konkrétní odkazy tematické (např. „boha je třeba se bát“, „manželé se mají milovat“ apod.). Setkáváme se zde s diskursivní provázaností textuálních prvků (biblický obraz, metafora) s prvky tematickými, která je typická právě pro konceptuální kázání.

Kalistou a Vašicou tolik obdivovaný konceptualismus fungoval v kazatelském diskurzu jako paratextuální forma rétorické praxe, která se původně týkala pouze výkladu jednotlivých pasáží z bible. Když ale významný – a v rámci kazatelského diskurzu vlivný – teoretik Emanuel Tesauro definoval konkrétní rétorická pravidla konceptualismu,¹⁰⁶ začal se najednou tento rétorický styl rozšiřovat do dalších částí kázání. Záhy kazatelé zjišťují, že idea konceptu umožňuje vnitřní propojení nejen jednotlivých částí, ale i celého textu kázání. Podle M. Sládka se tak stává

¹⁰⁴) Miloš SLÁDEK (ed.), *Svět je podvodný verbíř*, Praha 2006, s. 132.

¹⁰⁵) Libor PAVERA, *Kazatel Daniel Nitch: Kapitola z barokní homiletiky*, Brno 2003, s. 59.

¹⁰⁶) Podle Tesauro měl být tematický podklad daný úryvkem z písma duchaplně rozvinut do podoby nosné myšlenky, která pak měla být stvrzena výrokem nějaké církevní autority. Viz Miloš SLÁDEK (ed.), *Svět je podvodný verbíř*, s. 28. Podle W. Pawlaka probíhalo rozvíjení biblického tématu tak, že nejprve kazatel nadhodil mnoho otázek a pochybností, jež měl vyvrátit za pomoci diskursivního vědění (teologického, filozofického apod.). Teprve potom následovalo rozřešení tématu, které již bylo plně v kompetenci kazatele. Viz Waldemar PAWLAK, *Koncept w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 2005, s. 271.

konceptualismus vrcholným tropickým útvarem, který se nejčastěji objevuje ve formě metafory a alegorie. Není pochyb o tom, že jednotlivé prvky konceptualismu – zejména vzorově užívané metafory či alegorie – kolovaly jakožto intertextuální jevy napříč kazatelským diskurzem. Jak ale vidíme na příkladu Balbínovy příručky, byly tyto relace provázané s diskursivními tématy. Formální přínos konceptualismu totiž nešlo plně vyjvit bez konkrétního obsahového podkladu. Konkrétní metafory či alegorie mohly plnit svou „důvtipnou“ funkci tropu pouze v součinnosti s tématem, jemuž dávaly přenesený či obrazový smysl. Proto se konceptualismus nejčastěji objevuje v případě kázání tematických. Podle M. Pawlaka totiž poskytuje kazatelům vhodnou argumentační strukturu, pomocí které mohou uspořádat jednotlivé elementy promluvy. Kázání se tak stává „jednotným celkem, jehož jednotlivé části jsou podřízeny tématu, které pak může v kázání plnit centrální funkci“. ¹⁰⁷ Z tohoto pohledu se skutečně jeví tematická složka v konceptuálních kázáních jako efekt textu, „jemuž lze sice připsat podíl na intertextuálně konstruované realitě, nelze jej však interpretovat jako historickou skutečnost, která se pouze odráží v historických textech“. ¹⁰⁸

Při analýze barokních kázání – zvláště těch konceptuálních či tematických – se tak skutečně jeví mnohem více přínosný badatelský přístup L. Storchové, která analyzuje tematickou složku v raně novověkých textech v rámci preskriptivních diskurzů, nežli přístup výše nastíněných polských monografií, které považují tematickou složku pouze za kontextuální odraz historické skutečnosti. Dokladem budiž alespoň jeden stručný příklad přístupu K. Jaworské v kapitole „Hněv národní vadou Poláků“ z její monografie. ¹⁰⁹ Autorka zde považuje hněv za objektivní historickou vlastnost polského národa, jejíž doklady lze kontinuálně nacházet od středověkých pramenů až po prameny z 19. století. Hněv v polské společnosti je tedy podle autorky objektivně danou skutečností i v 18. století, o čemž nám mají svědčit časté doklady v dobové moralistní literatuře i kázáních. Jaworska zde uvádí mimo jiné citace z kázání A. Węgrzynowicze, ¹¹⁰ v kterých kazatel varuje proti hříchu hněvivosti, který může člověku způsobit ztrátu majetku, pozbytí „práva na žal“, a

¹⁰⁷) Waldemar PAWLAK, *Koncept w polskich kazaniach barokowych*, s. 269.

¹⁰⁸) Lucie STORCHOVÁ, *Gender a „přirozený řád“ v českojazyčných diskurzech vdovství, panství a světectví raného novověku*, in: Lucie STORCHOVÁ, Jana RATAJOVÁ (edd.), *Nádoby mdlé hlavy nemající?: Diskurzy panství a vdovství v české literatuře raného novověku*, Praha 2008, s. 508.

¹⁰⁹) Kazimiera JAWORSKA, *Etos społeczeństwa polskiego doby saskiej w świetle ówczesnych kazań*, Legnica 1999, s. 173-201.

¹¹⁰) TAMTÉŽ, s. 176-178.

který může být v posledku hříchem smrtelným: „...*bo to często bywa grzechem śmiertelnym i sądem surowym za to pan Jezus grozi. Więc ja powiem który to jest gniew zły i jako szpeci człowieka*“.¹¹¹ Domníváme se, že z citací uváděných K. Jaworskou se lze mnohem více dovědět o dobové diskursivně preskriptivní performanci hněvu (např. jako hříšné jednání pramenící z nezpracované touhy po pomstě), nežli o skutečné existenci hněvu v polské společnosti v 18. století. Přesto se v příští kapitole na příkladu exempel pokusíme ukázat, že lze najít v kázáních pasáže, které se tomuto preskriptivnímu diskurzu vymykají, a v nichž je možné sledovat jisté stopy historické skutečnosti.

Literární diskurz kazatelské produkce se skutečně výrazně promítá do textu kázání a v mnohém plně zastihuje autorský subjekt kazatele. Přesto se však domníváme, že i přes normativní podobu tohoto diskurzu si může autor – řečeno se S. Greenblatem – zachovat jisté „trasy svobodné vůle“,¹¹² což se v případě konceptualismu projevuje svobodnou možností užití intelektuální invence.¹¹³ Domníváme se zkrátka, že v rámci literárního diskurzu kazatelské produkce lze zachytit autorskou intencionalitu, protože tento diskurz nefungoval pouze na úrovni intertextuální, ale také komunikační. Jak totiž upozorňuje M. Korolko, drtivou, ne-li výlučnou většinu mezi čtenáři polských barokních tištěných kázání tvořili pouze duchovní. Každý kazatel si tedy při tvorbě kázání musel být vědom toho, že recipienty jeho kázání budou pouze jeho – v rámci církevní hierarchie – výše či níže postavení kolegové a tomuto faktu také přizpůsoboval obsahovou i formální stránku textu.¹¹⁴ Pokusme se tedy nyní s pomocí teorie komunikace podívat na otázku literární komunikace v rámci kazatelského diskurzu.

Vycházíme-li zde z teorie komunikace,¹¹⁵ nemáme na mysli pouze proces sdílení jazykového či encyklopedického vědění (Common sense),¹¹⁶ jak ho analyzuje

¹¹¹) TAMTÉŽ, s. 176.

¹¹²) Stephen GREENBLATT, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, Chicago 1980, s. 256.

¹¹³) Šlo především o ono důvtipné rozvinutí tématu, jež spočívalo plně na intelektuálních schopnostech autora, které se považovaly za přímý dar od Boha. Viz Waldemar PAWLAK, *Koncept w polskich kazaniach barokowych*, s. 111-112.

¹¹⁴) Miroslav KOROLKO, *Miedzi retoryka a teologia: O kunszczie estetycznym staropolskich kazań*, Wrocław 1990, s. 52-53.

¹¹⁵) Vycházíme zde z definice, podle které se „...*pomocí médií a prostřednictvím komunikace strukturálně propojují od sebe oddělené kognitivní systémy individuí nebo aktantů, takže jakýkoliv kognitivní systém může tuto nabídku využít s tím, že se opře o kolektivní socio-kulturní znalost, aby mohl vytvořit svébytné systémové významy, respektive struktury smyslu*...“. Viz Ansgar NÜNNING (ed.), *Lexikon teorie literatury a kultury*, s. 787.

M. M. Bachtin v případě karnevalové kultury či S. Żółkiewski v případě dvorské kultury středověku.¹¹⁷ Jde nám zde o komunikaci kognitivní, která je možná za předpokladu, že „účastníci komunikace prošli srovnatelnou socializací, disponují srovnatelným kolektivním věděním a toto věděním u sebe navzájem (fiktivně) předpokládají“.¹¹⁸ Jsou-li tyto předpoklady splněny, pak lze uvažovat o tom, že „kognitivně autonomní systémy, jako jsou lidé, přistupují k materiálnosti nabídek média srovnatelným způsobem“.¹¹⁹ Tuto definici lze aplikovat i na barokní kazatele, kteří – i přes určité rozdíly – všichni prošli víceméně srovnatelnou kněžskou socializací v rámci instituce církve (kněžské semináře, vzdělání), a kteří tudíž disponují i srovnatelným kolektivním věděním nejen např. v otázkách věrouky či liturgie, ale také v otázkách kazatelské praxe (příručky, vzorová kázání aj.). Podobně jako v případě jiných literárních děl, která se ve velké míře začala šířit po vynálezu knihtisku tak můžeme spolu s P. Burkem považovat barokní kázání za raně novověké médium.¹²⁰ V případě kazatelského diskurzu se tato komunikace odvíjí spíše na mikrorovině známého schématu H. Lasswella (Viz Tab.1),¹²¹ kdy kázání slouží jako nástroj komunikace, přičemž recipienty jsou jiní duchovní či kazatelé. Z našeho pohledu se pak jeví nejpodstatnější otázka „co?“, tedy jaké jsou kazatelem sdělované výpovědi a jakou mají výpovědní hodnotu ve vztahu k historické skutečnosti, a otázka „účinek?“, tedy zdali jsou tyto výpovědi podávány za nějakým účelem zapůsobit na ostatní kazatele.

¹¹⁶) Jde o koncepci, podle které jde o interaktivní komunikaci, která funguje jako „proces rozumění, kdy si aktanty v konkrétních komunikačních situacích rozumějí na základě společně sdíleného jazykového a encyklopedického vědění“. Viz Ansgar NÜNNING (ed.), *Lexikon teorie literatury a kultury*, s. 785.

¹¹⁷) Stefan ŻÓLKIEWSKI, *Kultura, Socjologia, Semiotika literacka: studia*, s. 495-498. Michal M. BACHTIN, *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, Praha 2007, s. 9-70.

¹¹⁸) Ansgar NÜNNING (ed.), *Lexikon teorie literatury a kultury*, s. 787.

¹¹⁹) TAMTÉŽ, s. 787.

¹²⁰) Nutno ale podotknout, že Peter Burke považuje kázání spíše za médium, skrze které komunikuje kazatel s laickými posluchači či čtenáři a poukazuje na to, kterak si toho byla církev vědoma v rámci své rekatolizační strategie. Viz. Peter BURKE, *Social History of Media: From Gutenberg to the Internet*, Cambridge 2002, s. 28.

¹²¹) Jde o formuli: Kdo, co, komu a prostřednictvím jakého kanálu a jaký to má účinek. Peter Burke ještě doplňuje otázku „kolik“ ve smyslu rozsahu tištěné produkce, což nejpozději od 19.století taktéž ovlivňovalo charakter oné Komunikace. Viz TAMTÉŽ, s. 5.

Tab. 1 Systematizace otázek, jež si klade věda o komunikaci

fokus východiško	makro	mezo	mikro
kdo?	funkční systémy	mediální instituce	aktanty
co?	symbolicky generalizovatelná komunikační média	témata	výpovědi
kanál?	systémy médií	distribuční prostředky	nástroje komunikace
komu?	publikum	cílové skupiny	recipienti
účinek?	funkce	výkony	působení

zdroj: Ansgar NÜNNING (ed.), *Lexikon teorie literatury a kultury*, s. 788.

Příkladem takové komunikace v polském prostředí je významný jezuitský kazatel Szymon Starowolski, který vědom si svého vysokého postavení a tudíž i odpovědnosti tvořit v rámci kazatelského diskurzu vzorová kázání, doznává, že svá nedělní kázání psal ku pomoci venkovským duchovním: *“Bo tego się nabarziej kapłani po wsiach i po małych miasteczkach niechaj strzegą, aby nie prawili kazania całą godzinę (przed ludźmi zwłaszcza prostymi, którzy się na tym nie rozumieją) jako czyniwali (sic!) przedtem pospolicie“*.¹²² Domníváme se, že z této pasáže lze vyčíst, že se jedná o jisté sdělení adresované venkovským duchovním ve snaze dosáhnout nějakého účinku, zde konkrétně účinku na jejich kazatelskou praxi. Jak už bylo řečeno, mnohé pasáže vzorových kázání a příruček mohou být dokladem snahy o jakousi normativní komunikaci „shora“. Nabízí se zde ale logicky otázka, zda nebyla možná tato komunikace také v opačném směru, tedy „zdola“, kdy by naopak oni venkovští duchovní vytvářeli svá kázání tak, aby v nich jejich recipienti, kterými v rámci kazatelského diskurzu byli především výše postavení duchovní, mohli také nalézat jistá sdělení. Abychom mohli na tuto otázku hledat odpovědi, musíme si

¹²²) Szymon STAROWOLSKI, *Do czytelnika laskawego, Arka testamentu*, Kraków 1648.

nejdříve vyjasnit, kdo že jsou to venkovští duchovní. Na příkladu našich dvou kazatelů Ondřeje Františka De Waldta a Henryka Brauna se pokusíme vymezit sociokulturní prostor či pole, v němž se kazatelé pohybovali jakožto intencionální aktéři. Tento sociokulturní prostor zde především chápeme jako určitou síť vztahů a interakcí kazatele, kterou je – jak zdůrazňují noví historicisté – třeba u každého literárního díla, respektive jeho autora rekonstruovat jako jistý kulturní text, který stojí v pozadí daného textu literárního, a jehož historické „čtení“ je nezbytné pro plné pochopení významů daného literárního díla.¹²³ Tento prostor zde budeme nazývat lokální diskurz.¹²⁴

4.2. LOKÁLNÍ DISKURZ

Při vymezování lokálního diskurzu se opřeme o metodologický postup, který doporučuje na příkladu studia jezuitského řádu J. Šotola. Ten jako první ze tří kroků doporučuje sestavit jakési minibiografie daných aktérů, v tomto případě kněží.¹²⁵ Více takových informací máme o Ondřeji De Waldtovi, který se narodil roku 1683 v Písku, bohoslovecká studia absolvoval na Filozofické fakultě univerzity Karlovy (1700-1702) a v arcibiskupském semináři v Praze (1703-1705). Poté, co byl roku 1706 vysvěcen na kněze působil jako pomocník děkana v Písku. Po krátkém působení ve Skočicích u Vodňan přichází roku 1708 do farnosti v Dobrši, kde působí více jak 40 let. Roku 1751 podává pro vysoký věk rezignaci a vrací se na odpočinek zpět do rodného Písku, kde 19. července 1751 umírá.¹²⁶ Z našeho pohledu jsou zde

¹²³) Noví historicisté zde vycházejí s pojetí kultury Cliforda Geertze, kdy je „rozpoznána úzká spojitost všech projevů sociální a kulturní praxe, což umožňuje odhalit i v okrajových jevech epistéma určité epochy. (...) Každý text je historicky určen, jakožto culture in action není jen obrazem reality, ale je také zapuštěn (embedded) do dynamického sociokulturního pletiva vzájemných vztahů.“ Viz Ansgar NÜNNING (ed.), *Lexikon teorie literatury a kultury*, s. 554.

¹²⁴) Jedná se o termín, který noví historicisté užívají pro popis lokálního sociokulturního pletiva vztahů jakožto místního diskurzu či lokálního vědění. Viz. Mathew TITOLO, Gregory S. JACKSON, *New Historicism and the Politics of Commitment*, in: *Comitatus: A Journal of Medieval and Renaissance studies*, 25 (1), Los Angeles 1994, s. 109. Krystyna KUJAWIŃSKA-COURTNEY, *Wstęp*, in: Stephen GREENBLATT, *Poetyka Kulturowa: Pisma wybrane*, Kraków 2006, s. 13.

¹²⁵) Šotola uvádí, že „ke každému řeholníkovi je možné připojit data o věku, původu, jazykových schopnostech, vzdělání a dosavadním působení, tedy o hlavních složkách kompetence zastávat danou pozici.“ Při sestavování takových minibiografií je podle něj důležité, aby se zaváděná data vztahovala ke kritériu, které vychází z tématu studie. Viz Jiří ŠOTOLA, *Výzkum elit: Hranice historické antropologie? Možnosti nového pohledu na jezuitský řád*, in: Martin NODL, Daniela TINKOVÁ, *Antropologické přístupy v historickém bádání*, Praha 2007, s. 243.

¹²⁶) Josef VAŠICA, *České literární baroko: Příspěvky ke studiu*, Brno 1995, s. 227. Ondřej František Jakub de Waldt (1683-1752) a jeho doba: *Symposium věnované osobě, dílu a době píseckého rodáka, dobršského faráře, kazatele a rodáka*, Praha – Dobruška 2003.

důležité dva faktory. Za prvé je to Waldtovo takřka celoživotní místo působnosti, kterým je malá obec Dobrš, jež při prvním sčítání obyvatel z roku 1869 (tedy více jak sto let po Waldtově smrti) měla pouze 387 obyvatel. Proto můžeme směle konstatovat, že de Waldt působil ve venkovském prostředí. Za druhé je to otázka kazatelova vzdělání, které podle všeho patřilo spíše k těm nižším. O tom svědčí i jeho velmi nízký plat, na který si stěžuje ve svém rezignačním dopise kanceláři pražského arcibiskupství.¹²⁷ Právě výše příjmů, stejně jako prokazovaná úcta podle J. Šotoly úzce souvisela s dosaženým vzděláním.¹²⁸

Obě kritéria lze částečně vztáhnout i na Henryka Brauna. O něm bohužel máme mnohem méně informací. Víme, že studoval ve Vídni, kde také roku 1748 obdržel kněžské svěcení. I on většinu života strávil v malé vesnici Puńcov na těšínském česko-polském pomezí, která měla podle místního urbáře k roku 1770 pouze 47 osedlých obyvatel. Po krátkém působení v taktěž nevelké obci Strumień i Braun odchází roku 1778 na odpočinek na děkanství do Těšína, kde také pár týdnů poté umírá.¹²⁹

Nyní se zaměříme na druhý bod Šotolova metodologického postupu a pokusíme se vymezit jakési sociokulturní pole či síť interakcí, v nichž lze sledovat kazatele jako historického aktéra.¹³⁰ Předně se přirozeně jednalo o interakce vycházející z duchovenské povinnosti. Různé normativní prameny, které vycházely z nařízení tridentského koncilu, předepisovaly duchovním povinnost pravidelných kázání, udělování svátostí kdykoliv podle potřeby farníků, dohlížet na kázeň a křesťanské vzdělání farníků aj.¹³¹ Co do konkrétních interakcí s farníky se nám jeví nejpodstatnější vedle svátosti zpovědi především katecheze a tzv. křesťanská učení, která měla na rozdíl od kázání daleko osobnější ráz, přičemž farníci se přímo podíleli na výkladu.¹³² Pro duchovní bylo často velmi problematické zajistit při

¹²⁷) Radek LUNGA, *Písecký odpočinek pátera de Waldta*, in: TAMTÉŽ, s. 39.

¹²⁸) Jiří ŠOTOLA, *Výzkum elit: Hranice historické antropologie? Možnosti nového pohledu na jezuitský řád*, s. 243.

¹²⁹) Jadwiga WRONICZ, *Kazania cieszyńskie z XVIII wieku ks. Henryka Brauna: Text i analiza języka*, Cieszyn – Kraków 2001, s. 10.

¹³⁰) Podle Šotoly je cílem „na základě interpretace sestavit prototypy správného a špatného jednání a na jejich základě modelovat různé možnosti, z jakých mohl jedinec či skupina v dané situaci volit.“ Viz Jiří ŠOTOLA, *Výzkum elit: Hranice historické antropologie? Možnosti nového pohledu na jezuitský řád*, s. 241.

¹³¹) Miroslav NOVOTNÝ, *Duchovní*, in: Václav BŮŽEK, Pavel KRÁL(edd.), *Člověk českého raného novověku*, Praha 2007, s. 116-118.

¹³²) Pavla STUHLÁ, *Vyučování křesťanské nauky v předpisech pro katolickou duchovní správu pražské arcidiecéze konce 17. a prvních dvou třetin 18. století*, in: *Po vzoru Berojských. Život i víra českých a moravských evangelíků v předtoleranční a toleranční době*, Praha 2008, s. 563.

katechetických cvičeních pravidelnou účast. Zvláště v případě složitě dostupných horských farností tak museli kněží docházet za svými farníky domů.¹³³ Nejsme si vědomi toho, že by existovaly nějaké prameny, které by nám poskytly konkrétní doklady toho, jak dané povinnosti plnili de Waldt a Braun, ale i na základě studií farní správy s oblastí jejich působnosti¹³⁴ lze předpokládat, že i oni vstupovali do všech výše nastíněných interakcí se svými farníky.

V případě de Waldta však můžeme ještě zachytit jiné typy interakcí, které přímo nevycházely z jeho duchovenské působnosti. Spolu s farníky mohla jihočeského kazatele spojovat také hospodářská tematika. Jak uvádí P. Stuchlá, jihočeské fary často mívaly své hospodářské zázemí jako např. maštale, chlévy, stodoly či sýpky.¹³⁵ V případě de Waldtovy Dobrše máme zmínku pouze o skladování sena,¹³⁶ lze ale předpokládat, že jeho venkovská farnost provozovala i jiné hospodářské činnosti, které rozhodně neprováděl de Waldt sám. Ještě zajímavější je však u de Waldta tematika farmaceutická. V soupisu duchovních ze schwarzenberského panství z roku 1734 je u de Waldta výslovně uvedeno, že mnohdy pomáhá svými domácími medikamenty. Podle R. Lungy lze i na základě soupisu pozůstalosti předpokládat, že de Waldt neprovozoval svou domácí lékárnu pouze pro sebe, ale že „v Dobrši a okolí poskytoval i blíže nespecifikované medicínské rady či konzultace a lidi i léčil“.¹³⁷ Lze tedy předpokládat, že i zde vstupoval de Waldt do mnoha interakcí se svými farníky a možná i s jejich lidovým know-how¹³⁸ nejen z oblasti léčitelství a magie.

Kromě interakcí se svými venkovskými farníky však vstupovali duchovní ještě do jedné významné interakce, a to s patrony své farnosti. Tuto instituci patronátu¹³⁹ mohly vedle institucí církevních zastávat také instituce či osoby světské (městský magistrát či šlechta). Hlavním úkolem patrona bylo materiálně zajistit existenci a

¹³³) David PINDUR, *Náboženský život ve slezských farnostech Bruzovice a Dobrá do josefínských reforem*, in: *Acta historica Universitatis Silesianae Opaviensis 1*, Opava 2008, s.364.

¹³⁴) TAMTÉŽ. Pavla STUHLÁ, *Katolická duchovní správa na Prácheňsku na přelomu 17. a 18. století*, in: *Ondřej František Jakub de Waldt (1683-1752) a jeho doba*, Dobruška 2003.

¹³⁵) TAMTÉŽ, s. 91.

¹³⁶) Radek LUNGA, *Písecký odpočinek pátera de Waldta*, s. 41.

¹³⁷) TAMTÉŽ, s. 44-45.

¹³⁸) Jde o termín P.Burka, který tak nazývá oblasti implicitního vědění, pěstované například i lidovými léčiteli či porodními bábami. Viz Peter BURKE, *Společnost vědění, od Gutenberga k Diderotovi*, Praha 2007, s. 26.

¹³⁹) Pod institucí patronátu zde spolu s M. Ryantovou rozumíme „*souhrn práv, příslušejících zpravidla určité osobě, případně instituci vůči církvi nebo církevnímu beneficiu na základě zvláštního právního titulu*“. Viz Marie RYANTOVÁ, *Církevní patronát Eggenberků a Schwarzenberků na přelomu 17. a 18. století (1694-1730)*, in: Václav BŮŽEK (ed.), *Život na dvorech barokní šlechty (1600-1750)*, České Budějovice 1996, s. 617.

chod farnosti včetně duchovního, za což získával daný patron mnohá privilegia.¹⁴⁰ Co se týče de Waldtovy farnosti v Dobrušce, pak máme informace o jejím patronovi, kterým byl šlechtic Antonín Stěnovský z Kadova a nutno podotknout, že de Waldt s ním měl – stejně jako mnoho jeho kolegů se svými patrony – notné spory. Jak dokazuje de Waldtův dopis jeho nástupci na postu dobrušského faráře Nedvědovi, stěžoval si jihočeský duchovní hlavně na to, že jeho patron dostatečně nevymáhá na poddaných placení desátků, které tvořily značnou část kněžských příjmů. Podle R. Lungy mohl být tento spor také jedním z důvodů de Waldtovi rezignace.¹⁴¹

Zdali měla dobrušská farnost během de Waldtovy působnosti i jiné patrony nevíme. Dalo by se tak usuzovat, mezi ně mohl patřit opat zbraslavského kláštera Tomáš Budecius, kterému de Waldt věnuje svou sbírku kázání, v jejímž úvodu píše: „*Tu tedy, jakkolivěk špatnou perlovou mušli, chci řícti, chatrnou kázání českých kníhu, a jakouž takouž práci mou do nejhodnějších rukou Vaší vysoce důstojné Milosti s hlubokou reverencí odevzdávám; a to jistě ne bez příčiny: nebo k tomu mě pohnula, a přivedla, v pravdě řkouc, srdce lidské k sobě táhnoucí Vaší vysoce důstojný milosti, jakás milostná přívětivost, přirozená mysle dobrota, a náchylnost, a k tomu již po tolikráte mně jakkoliv nehodnému, a nezaslouženému prokázaná dobročinnost...*“.¹⁴² Nejen z této citace, ale ani z jiných pasáží předmluvy však nevyplývá, že by opat Budecius měl zastávat funkci patrona dobrušského benefícia. Spíše se zde jedná o patronát duchovní, kdy zbraslavský opat byl pro de Waldta – patrně v době jeho pražských studií – duchovní autoritou. Tato hypotéza by pak vysvětlovala, proč se nám komunikace s patronem jeví při četbě předmluvy poněkud idylicky. Každopádně ať už byl opat Budecius patronem de iure či pouze patronem duchovním, přesto zde musíme brát v potaz, že úvodní předmluvy formou dedikace patronům jsou právě oním diskursivním jevem a – co se týče konkrétních frází a obrátů – zřejmě i intertexty. Ať už byl patron šlechtickým mecenášem či vysoce postaveným duchovním, byl to on, kdo kazateli umožnil vydat kázání, na což by se on sám – vzhledem ke svým finančním prostředkům či postavení na periferii církevní instituce – patrně nikdy nezmohl.

¹⁴⁰) Šlo například o možnost vybrat svého kandidáta na uvolněný post duchovního či různé liturgické výsady. Viz Miroslav NOVOTNÝ, *Duchovní*, in: Václav BŮŽEK, Pavel KRÁL (edd.), *Člověk českého raného novověku*, Praha 2007, s. 124-126.

¹⁴¹) Radek LUNGA, *Písecký odpočinek pátera de Waldta*, s. 41-42.

¹⁴²) Josef VAŠICA (ed.), *Ondřej František Jakub de Waldt: Chvalořečí, Tasov na Moravě 1940*, s. 14-15.

Proto bylo třeba náležitě poděkovat a tak trochu i pochlebovat. I přesto, že dedikace byly v kazatelském diskurzu jednou z nejfrekventovanějších interetexuálních relací, nelze zde plně vyloučit autorský vklad kazatele. Jak taková „pochlebnická“ strategie mohla vypadat, naznačuje de Waldt na příkladu hříchu pochlebnictví v kázání Na sv. Matěje: „*Nebude tomu odporovati, ale ke všemu přivolí, a tu lež potvrdí, řekne: „snáším se, je pravda, byť pak tomu pravda byla, jako že ta sekera se v hráchu rozvařila“.*¹⁴³ Kazatelé si byli dobře vědomi toho, že díky tomu, že jim mecenáš vydá jejich kázání tiskem, vstupují nejen do onoho kazatelského diskurzu, ale také na literární trh, který se podle A. Assmanové v 18. století výrazně mění, což činí literární dílo více časovým.¹⁴⁴ Podle Assmanové si autoři 18. století byly této možnosti krátkodobé existence jejich díla vědomi, proto se snažili o jistou „paratextuální ochranu“, což nejčastěji činili právě skrze různé preface, dedikace a apologie. Této nutnosti si byli vědomi i kazatelé jako náš de Waldt, který do své preface kromě velmi explicitních díků patronovi zakomponoval i zmínky o různých místech (Horažďovice, Zbraslav) a především různé fráze zlehčující a snižující jeho dílo. V předmluvě dedikované patronovi tak například doznává, že jeho Chvalořeč je pouze „nějakou mušlí“, přesto však prosí, že až „*když co mušle k otevření přijde, pokudž v ní drahou, jasnou a dozralou perlu, která by cenou, jasností, a dobrotou svou očí Vaší vysoce důstojné Milosti hodná byla, ale raděj, jestliže nějakous šlemovitou huspeninu, aspoň nedošlou, zakálenou, a špatné ceny, a vážnosti perličku najíti ráčíte, té předce jsem nāděje, že jí proto samé nakonec odvrhnouti nedáte“.*¹⁴⁵

Pokusili jsme se zde tedy nastínit onen lokální diskurz, v jehož rámci se odvíjely vztahy kazatele k jeho venkovským posluchačům, ale také vztah ke šlechtickému patronovi. Nyní se pokusíme prozkoumat, zdali se tento lokální diskurz nějak odráží v kázáních a pokud ano, jakou plní funkci při kazatelově komunikaci. Zároveň se tak pokusíme naplnit závěrečný bod Šotolovy metodologie, tedy zohlednění otázky moci, politiky a ideologie: „*Je tedy jasné, že k námi (svým*

¹⁴³) TAMTÉŽ, S. 27.

¹⁴⁴) Podle Assmanové vzniká v 18. století literární trh s novými pravidly produkce a spotřeby, který způsobuje, že literární díla se mnohdy stávají jen dočasnými, jako tištěný materiál cirkulující na trhu mohou kdykoliv zaniknout v různých procesech inovace. Viz Aleida ASSMANNOVÁ, *Texts, Traces, Trush: The Changing Media of Cultural Memory*, in: *Yearbook of research in English and American literature 12: The Anthropological Turn in Literary Studies*, Tübingen 1996, s. 34.

¹⁴⁵) Josef VAŠICA (ed.), *Ondřej František Jakub de Waldt: Chvalořečí*, s. 24.

způsobem) vytvořenému socio-kulturnímu subsystému je třeba vztáhnout normativy a dobový politický kontext“.¹⁴⁶

4.3. MEZI KAZATELEM A ŠLECHTOU

Jelikož nejvíce interakcí v rámci svého lokálního diskurzu měl kazatel s venkovským obyvatelstvem, lze se domnívat, že právě reprezentace venkovana bude častým prvkem komunikace mezi kazatelem a jeho čtenáři. Než se však zaměříme na to, jak tato reprezentace funguje v rámci kazatelského diskurzu, podíváme se nejprve na reprezentaci venkovana, respektive sedláka v rámci výše nastíněné komunikace kazatele s jeho patronem.

Jak už bylo řečeno výše, někteří kazatelé měli často se svými světskými patrony mnohé konflikty, jejichž důvodem byla vedle otázky finančního či materiálního zabezpečení často i otázka vztahu patrona k jeho poddaným. Proto mnohé pasáže kázání, v nichž kazatelé tuto otázku rozvíjejí, můžeme podle J. Mikulce považovat za „soukromé názory“, tedy za intencionální autorské výpovědi, jejichž plný význam lze pochopit pouze v kontextu komunikace s patronem: *“Útisk poddaných se v řadě případů stával argumentem pro faráře zneprátené s místní vrchností z nejrůznějších, většinou zcela osobních důvodů“*.¹⁴⁷ J. Mikulec však dodává, že mnohé pasáže s vrchnostensko-poddanskou problematikou – zvláště v rozsáhlejších postilách – vycházely především z oficiálního učení církve. Šlo zde o různé pasáže mravokárné či normativní, zdůrazňující povinnost šlechty dbát o spásu svých poddaných a pečovat o jejich zbožnost a pravověrnost. I když lze předpokládat, že tyto pasáže vycházejí spíše z onoho kazatelského diskurzu, můžeme v nich podle J. Mikulce nalézt i intencionální vklad kazatele, respektive v textech projevovaný „altruismus“ a „sociální cítění“: *„...autoři si vesměs dobře uvědomovali, v jakých podmínkách se poddanský venkov nalézal, poukazovali na nebezpečí, která takový stav přináší pro svědomí vrchnosti a nejednou tuto situaci odsuzovali“*.¹⁴⁸

¹⁴⁶) Jiří ŠOTOLA, *Výzkum elit: Hranice historické antropologie? Možnosti nového pohledu na jezuitský řád*, s. 241.

¹⁴⁷) Jiří MIKULEC, *Obraz poddaného venkovského obyvatelstva v české barokní homiletice*, in: *Pocta Josefu Petráňovi: Sborník prací z českých dějin k 60. narozeninám prof. dr. Josefa Petráně*, Praha 1991, s.368.

¹⁴⁸) TAMTÉŽ, s. 72.

Otázka vztahu šlechty a jejích venkovských poddaných se objevuje i v polských kázáních. Zde se však ani tak nejedná o reflexi tohoto vztahu na konkrétní lokální úrovni, ale spíše o hlubší reflexi diskursivně sdílených idejí sarmatismu.¹⁴⁹ Jak totiž upozorňuje M. Kowalski, sarmatismus nebyl nějakou jednotnou ideologií, kterou by si jako svůj výtvor mohla přivlastňovat pouze jedna společenská skupina (např. šlechtici či duchovní). Podle Kowalského šlo spíše o diskursivní síť politicko-ideologických postojů, do níž lze zasadit různé názory na společenské dění, přičemž důležitou roli zde hrál obecně sdílený pocit ohrožení.¹⁵⁰ Právě tato až apokalyptická vize potencionální zkázy sloužila jako silný argument veškeré společenské kritiky, přičemž nepřekvapí, že mezi předními kritiky často figurovali i kazatelé. V rámci kazatelského diskurzu šlo především o tradiční normativní učení o spravedlivé společnosti, v níž každý stav plní svou odpovědnou roli. S tím souvisí i konkrétní představa, že povinností šlechty je odpovědně dbát o své poddané a nezneužívat své vyšší postavení v rámci společenské hierarchie. Tuto představu vyjádřil ve svých nedělních kázáních významný kazatel 16.století Piotr Skarga, který jakožto kazatel královského dvora i Sejmu patřil v rámci kazatelského diskurzu k nejvíce čteným a šířeným autorům.¹⁵¹ I v 17. a 18. století se tak setkáváme s tématem vztahu šlechty a poddaných u vysoce postavených kazatelů. Velmi explicitně se objevuje kritika chování šlechty vůči poddaným v kázáních krakovského jezuita Gelarowského: „Umrze chlopek, zostawi pszczoły, owce, woly, konie dobre wziąć je i chłop mój był poddany i woly moje licetne? A godzisz się to Panie? Albo to chłop niewolnik, albo to nie obrobny i nie kontraktory? A wieszże co to poddany w Polsce?“¹⁵² Kazatel kritizuje to, že sedláci nedostávají za svou práci zaplacení: „Co to po Polsku pełna kradzież? Pan skąpy, bo nie zaplaci sludźte, wykwituje, jak by ukradł“.¹⁵³ Na druhé straně se však snaží být Gelarowski ve své kritice spravedlivý a připomínat i nešvary sedláků, zejména to, že svou práci na

¹⁴⁹) Jedná se důležitý myšlenkový směr polského baroka, zdůrazňující jistý raně novověký nacionální diskurz polského státu jakožto vyvolené křesťanské země, která nejen vojensky, ale i duchovně a mravně brání Evropu před pohany a jinověrci z východu (muslimští Turci či ortodoxní Rusové). Viz Piotr KOWALSKI, *Theatrum świata wszystkiego i poćciwy gospodarz: o wizji świata pewnego siedemnastowiecznego pisarza ziemiańskiego*, Kraków 2006, s. 27.

¹⁵⁰) Podle Kowalského jde o určitou kulturní formaci, „na které se zakládá celistvost lidských jednání a jejich výtvorů v rámci konkrétního společenství v konkrétním úseku jeho dějinného vývoje. (...) Systémovost běžného myšlení odhaluje podstatu spjitosti „vidění světa“, která se na jednotlivých úrovních upevňuje skrze mechanismy obranné psychiky.“ Viz TAMTÉŽ, s. 27.

¹⁵¹) Janusz TAZBIR (ed.), *Wstęp*, in: *Piotr Skarga: Kazania Sejmove*, Wrocław 2003, s.64.

¹⁵²) Bonawentura GELAROWSKI, *kazania na niedzele calego roku*, Kraków 1727, s. 334.

¹⁵³) TAMTÉŽ, s. 154.

panském odbývají: „*Jest i taka fantazma chlopska, bo chlop co idzie na pańszczyznę orze byleby rozpraskal rolę, mloci byleby jako tako co mu oddzielą wylócił, robi dzień byleby się czas przewlół*“.¹⁵⁴ I když v polském případě je otázka vztahu šlechty k poddaným mnohem více normativní idejí, která vychází z obecné „sarmatské“ kritiky mravů a poměrů, vidíme na příkladu Gelarowského, že rozvinutí a konkretizace této otázky (kvalita práce poddaných, poctivá platba šlechty aj.) byly již dílem samotného autora.

Ať už tedy jednotlivé pasáže o vztahu šlechty a poddaných vycházejí z konkrétní lokální komunikace mezi kazatelem a jeho patronem nebo z širší diskursivní komunikace mezi církví a šlechtou, domníváme se, že je možné je číst jako intencionální výpovědi o venkovském obyvatelstvu. Badatelům se zde nabízí možnost zkoumat z této perspektivy barokní kázání jakožto specifický pramen lidové kultury, vrchnostenské problematiky či sociální problematiky venkova. Takový přístup lze jistě použít při interpretaci mnohých pasáží z kázání de Waldta. Za všechny uvedme alespoň pasáž z kázání Na den stětí svatého Jana Křtitele: „*Poddaný máte, měli byste jejich jako otcové býti, mezitím ukrutní tyrani na ně jste, nespravedliví, nemilosrdní, jejich statky, pozůstalosti jim pro příčinu, nepřičinu vydíráte, neprávě trestáte, arestujete, bítí dáváte, požehnání Boží jim závidíte, potřebný věci k živobytí, jako ku příkladu dříví jim zapovídáte, a zatím skrz to, z toho dříví hranici v pekle sobě činíte*“.¹⁵⁵ Troufáme si konstatovat, že tato pasáž spíše patří k oné normativní kritice šlechty v rámci kazatelského diskurzu, než že by šlo o intencionální výpověď o konkrétních poměrech mezi šlechtou a poddanými na Dobrušsku. Na druhou stranu jisté znejistění přináší de Waldtova zmínka o zapovídání dřeva, která může vycházet z kazatelovy reálné zkušenosti, ale také může být jen jednou z všeobecných diskurzivních výčitek šlechtě, kterou si de Waldt vybral prostě jen proto, že zapadá do jeho oblíbené metaforické tematiky dřeva.¹⁵⁶ Otázka reprezentace venkovského lidu v barokní homiletice v kontextu vrchnostensko-poddanské problematiky by si jistě zasloužila široký a komplexní výzkum, který by mohl odhalit mnohé okolnosti a souvislosti. My však necháme tento úkol povolanějším a zaměříme se ještě na jinou formu reprezentace sedláka, a to

¹⁵⁴) TAMTÉŽ, s. 409.

¹⁵⁵) Josef VAŠICA (ed.), *Ondřej František Jakub de Waldt: Chvalořečí*, s. 152.

¹⁵⁶) Tuto metaforiku rozvíjí de Waldt na několika rovinách již v předmluvě: „*Dříví do lesa nesu, ó laskavý čtenáři, když tuto knihu na světlo vydávám. Dle příjmení mého jsem z lesa; dle jména ale Ondřej s dřevem kříže, a tak téměř člověk dřevěný.*“ Viz TAMTÉŽ, s. 17.

konkrétně v těch pasážích, kde podle J. Mikulce není sedlák představován pozitivně „jako objekt panské zvlů a násilí“, ale spíše negativně jako „člověk náchylný k nepoctivosti a krádežím, jemuž není radno příliš důvěřovat a naopak je třeba ho všemožným způsobem přidržet u práce“.¹⁵⁷ Půjde nám nyní o reprezentace sedláka, které jsou méně explicitní a více skryté v textu. Zkrátka zaměříme se nyní na reprezentace literární, které nejsou jenom „produkty“ vzniklými na základě vztahu kazatele k vrchnostensko-poddanské problematice či konkrétnímu šlechtici (patronu), ale mohou být také „producenty“ nových vztahů, které vznikají formou literární komunikace mezi kazateli a jejich čtenáři.¹⁵⁸

4.4. MEZI KAZATELI

Jak už bylo řečeno, protipólem pozitivního obrazu venkovského obyvatele jakožto utiskovaného poddaného byl podle J. Mikulce vesměs negativní obraz „hloupého a nadutého sedláka“, kterému není radno důvěřovat. Sám Mikulec sice přiznává, že tento obraz je „tradičním komickým typem“, dál se však jeho literární rovinou textu nezabývá.¹⁵⁹ Více se nad touto otázkou pozastavuje J. Grulich: „*Hloupý a směšný sedlák, který se často a přitom marně snaží napodobovat chování a způsob života bohatých měšťanů, či dokonce urozených pánů, byl vděčným námětem pro komické situace*“.¹⁶⁰ Podle J. Grulicha jde o evropskou literární tradici šířící se již od středověku, která proniká do raně novověkých postil zejména formou exempl. Není pochyb o tom, že exempla jakožto žánr byla co do své formální stránky intertextuální relací. Jak se ale pokusíme ukázat v příští kapitole, exempla – vzhledem ke své žánrové formě jednoduchého syžetu, jehož konkrétní užití a plné jazykové (a někdy i významové) rozvinutí spočívalo až na samotném kazateli – vytvářela v textu prostor pro intencionální autorskou invenci a v některých případech i diskursivní komunikaci. Nyní ale ještě zůstaneme u otázky literární reprezentace sedláka v obecnější rovině.

¹⁵⁷) Jiří MIKULEC, *Obraz poddaného venkovského obyvatelstva v české barokní homiletice*, s. 374.

¹⁵⁸) Vycházíme zde z tvrzení S. Greenblatta, který píše, že „žádná určitá reprezentace není pouze odrazem či produktem společenských vztahů, ale že je společenským vztahem sama o sobě, je propojená s poznáním skupiny, s jejím hierarchickým uspořádáním, s její rezistencí a konflikty, které existují pouze v jiných sférách kultury, kde reprezentace obíhá. To znamená, že reprezentace nejsou jen produkty, ale též producenty schopnými změnit i samotné síly, které je přivedly na svět.“ Viz Stephen GREENBLATT- *Podivuhodná vlastnictví: Zázraky nového světa*, Praha 2004, s.17.

¹⁵⁹) Jiří MIKULEC, *Obraz poddaného venkovského obyvatelstva v české barokní homiletice*, s. 374.

¹⁶⁰) Josef GRULICH, *Venkovan*, in: Václav BŮŽEK, Pavel KRÁL (Edd.), *Člověk českého raného novověku*, Praha 2007, s. 168.

Pokusíme se stanovit dvě hypotézy, proč se tato reprezentace v kázáních objevuje a proč právě v satiricko-komické rovině.

V úvodu výše již několikrát citované studie J. Mikulec poukazuje na to, že „*poddaní na pobělohorském venkově představovali v českých zemích nejen největší sociální skupinu pod duchovní správou katolické církve, ale současně i nejpočetnější složku společnosti, na kterou bylo zaměřeno rekatolizační úsilí církevní organizace i světských institucí*“.¹⁶¹ Lze tedy předpokládat, že různé satirické a zesměšňující reprezentace sedláka vycházely z normativního učení církve stejně jako výše nastíněné reprezentace venkovana jakožto poddaného. Kazatel pak zkrátka tyto reprezentace přejímá v rámci kazatelského diskurzu stejně jako jiné mravokárné prvky namířené proti měšťanům, řemeslníkům aj. Podíváme-li se však na některé kazatele, v jejichž kázáních se tato satiricko-komická reprezentace vyskytuje, zjistíme, že rozhodně nejde v rámci kazatelského diskurzu o přední kazatele z nejvyšších stupňů církevní hierarchie, ale spíše o duchovní stojící v tomto diskurzu někde uprostřed. Jsou často řadovými kněžími s celkem kvalitním vzděláním, zároveň ale působí v menších městech i na filiálních venkovských farnostech, takže nejsou ani plně odříznuti od onoho diskurzu lokálního.¹⁶² Nabízí se zde tedy otázka, zdali tyto reprezentace, respektive jejich konkrétní užití a rozvinutí v textu, nemohly pocházet také „zdola“, tedy od samotných kazatelů.

Jak už bylo řečeno, šíření reforem Tridentského koncilu i proces pobělohorské rekatolizace vedly k nové koncepci účinnější duchovní správy, která měla být přísně organizovaná právě v rámci jednotlivých farností a opírat se tedy především o služby farního kléru. Podle M. Novotného reformovaný katolicismus zdůrazňoval potřebu vzoru pro řadové věřící. Tím měl být právě farář, který „*díky pravidelnému každodennímu styku se svými farníky dobře znal místní poměry, a proto mohl účinněji působit na obyvatelstvo*“.¹⁶³ Svým způsobem šlo o uznání existence jakéhosi výlučného sociokulturního prostoru působnosti a jednání kazatele, který jsme zde označili jako lokální diskurz, a také o uznání jisté přirozené autority, kterou duchovní v tomto diskurzu má. Spoléhalo se zde na to, že pokud duchovní poctivě plní povinnosti katecheze, kázání, zpovědi, udílení svátostí či mravního dohledu, pak

¹⁶¹) Jiří MIKULEC, *Obraz poddaného venkovského obyvatelstva v české barokní homiletice*, s. 367.

¹⁶²) Jde například o jezuitu Bohumíra Hynka Bílovského a Daniela Nitche, františkána damascena Marka či Ignáce Adama Hlavu a Augustína Jana Václava Soukupa, kteří působili v menších děkanských městech (Písek, Těšín, Kladno) a jejich okolí. Viz Antonín PODLAHA, *Dějiny arcidiecéze pražské*, 1.díl, Praha 1917, s. 31-142.

¹⁶³) Miroslav NOVOTNÝ, *Duchovní*, s. 116.

může naplňovat roli jakéhosi – jak to později nazval Weber – „charismatického pána“, který „prostým kázáním nové hodnoty předkládá jako závazné“.¹⁶⁴ Důležitým činitelem, jak takového stavu dosáhnout byly jak různé normativní dekrety, nařízení, instrukce či synodální ustanovení,¹⁶⁵ tak také různé kontrolní biskupské vizitace, se kterými se mohli setkat i naši dva venkovští duchovní.¹⁶⁶

Lze tedy předpokládat, že de Waldt i Braun si byli vědomi své povinnosti být v rámci svého lokálního diskurzu charismatickou, duchovní a mravní autoritou. A lze se tedy domnívat, že právě tato otázka autority se tak promítala i do jejich komunikace v rámci kazatelského diskurzu. Čteme-li totiž jejich kázání, pak vidíme, že de Waldt i Braun sice přebírají mravokárné kritiky všech možných hříchů a neduhů jako např. alkohol, krádež, přetvářka aj., zároveň se ale snaží nebýt pouze jejich hlasateli. Zvláště de Waldt se v textu svých kázání staví do pozice autoritativního kazatele, který jakoby promlouvá ke konkrétním farníkům na konkrétní téma, tak jako například v kázání Na den stětí svatého jana Křtitele: „*Co vy šenkýři, jak živi jste? Michalové jste, trunk falšujete hostům připisujete, malé nádoby, a ty ještě pěnou skoro naplníte, sit venia pro odbyt kurvy přechováváte, pána šidíte cizími penězi sebe a domácí šatíte, nespravedliví jste*“.¹⁶⁷ Těžko říci, zdali lze brát tento úryvek jako věrohodný popis stavu hospodského řemesla na Dobrušsku. Nutno ale konstatovat, že věrohodně působí. Podobně sugestivně vykresluje v tomto kázání de Waldt i ostatní řemesla jako ševci, tkalci, krejčí atd. až se nakonec dostane i na sedláky: „*Co vy sedláci, jak vy jste živi? Mnozí ani Bohu, ani Pánům ani sobě nepracujete, lenoši jste, fortelů, krádeří hledíte, k dobrému zpozdilí, k zlému čerství jste, božských věcí málo, neb nic sobě všímáte, do kostela neradi jdete, slovo boží neradi posloucháte, platy králi, knězi nevěrně s fortelem vybejváte, jeden druhému škody, a to veliké děláte, pro špatný zisk nevím kam běžíte, pro království Boží, často*

¹⁶⁴) 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

¹⁶⁵) Pavla STUHLÁ, *Vyučování křesťanské nauky v předpisech pro katolickou duchovní správu pražské arcidiecéze konce 17. a prvních dvou třetin 18. století*.

¹⁶⁶) Co se týče de Waldta, lze předpokládat, že jak s instrukcemi pro faráře od pražského arcibiskupa Breunera, tak především s různými synodálními ustanoveními pražské arcidiecéze, jež byly šířené od roku 1711, se náš dobršský kazatel setkal. Zdali byl ale také vystaven některé z biskupských vizitací nevíme, můžeme jen usuzovat podle starších vizitačních protokolů pražské arcidiecéze ze 17. století. Viz Veronika SEMERÁDOVÁ, *Vizitační písemnosti Čechy 17. století. (Farní kostely a farní klérus pražské arcidiecéze v letech 1623 - 1694)*, in: SAP 47, Praha 1997. Stejně tak v případě Brauna lze pouze usuzovat podle starších vizitačních protokolů Vratislavského biskupství z roku 1697. Viz Jan AL SAHEB, David PINDUR (Ed.), *Vizitační protokoly vratislavské diecéze z roku 1697. Těšínské arciknížectví*, Opava 2008.

¹⁶⁷) Josef VAŠICA (ed.), *Ondřej František Jakub de Waldt: Chvalořeči*, s. 155.

nohou hnouti nechcete, raděj po lavicích, po kamních se válíte. Kteří mlatci jste, mnozí z vás mlatu pánu kradete, a to snad již moc let, nevracujete, nenahražujete, a kterak před Bohem to odbudete?“. ¹⁶⁸

I zde se můžeme jen dohadovat, zdali kazatel popisuje reálné chování venkovského obyvatelstva na základě své zkušenosti s venkovským obyvatelstvem v rámci lokálního diskurzu. Můžeme předpokládat, že kritika za neplacení desátku je založena na pravdě, jelikož si na totéž de Waldt stěžuje ve své korespondenci se svým nástupcem. ¹⁶⁹ O všem ostatním však můžeme jen spekulovat. Těžko zde tedy říci, zdali je tato literární reprezentace sedláka produktem reálných společenských vztahů mezi kazatelem a venkovským obyvatelstvem. Na druhé straně však můžeme souhlasit s Greenblattem, že je tato reprezentace sedláka producentem významu, protože teprve skrze její literární podobu se před čtenářem utváří onen vztah mezi hříšným sedlákem a autoritativním kazatelem. ¹⁷⁰ Setkáváme se tu s jevem, který Greenblatt označuje jako zaujatou reprezentaci, která je „*souvztažná, dílčí a historicky nahodilá. Jejím hlavním zájmem není poznat jiné, ale získat nad ním převahu*“. ¹⁷¹ Záměrem kazatele tak není – jak se domníval J.Vašica – popsat skrze diskursivní komunikaci ostatním kazatelům svůj lokální diskurz. Stejně jako v případě Greenblattem analyzovaných cestopisů ani zde není de Waldtovým záměrem umožnit čtenářům „*poznat jiné*“, tedy podat jakýsi etnografický popis venkovského obyvatelstva. Jednotlivé pasáže o sedlácích zde nejsou objektivním popisem reality, ale literární konstrukcí. Reprezentace sedláka je tak především reprezentací řečovou, kdy kazatel – pro většinu svých čtenářů – vnější svět venkovského obyvatelstva nezobrazuje, ale „*vytváří s ohledem na vlastní kulturní a textovou zkušenost*“. ¹⁷²

Dostáváme se tak k první hypotéze o výskytu satiricko-komického obrazu sedláka v barokní homiletice: Domníváme se, že negativní obraz sedláka je v kázáních vědomým autorským konstruktem za účelem zvýraznit svou kněžskou a kazatelskou autoritu v rámci svého lokálního diskurzu (farnost, vesnice). Obraz sedláka zde není objektivní historickou výpovědí, ale literární řečovou reprezentací,

¹⁶⁸) TAMTÉŽ, s. 158.

¹⁶⁹) viz pozn. 40.

¹⁷⁰) Stephen GREENBLATT- *Podivuhodná vlastnictví: Zázraky nového světa*, s. 17.

¹⁷¹) TAMTÉŽ, s. 24.

¹⁷²) Lucie STORCHOVÁ, „*Mezi houfy lotrův se pustiti...*“: *Cizí, orientální a „mahumetánský“ Egypt v českých cestopisech 15.-17.století*, in: TÝŽ (ed.), *Mezi houfy lotrův se pustiti... České cestopisy o Egyptě 15.-17. století*, Praha 2006, s. 410.

kteřá je vřak vytvřřena na zřkladě kazatelovy reálně zkuřenosti tak, aby vytvřřela zdání reality. Neř si nastřnřme druhou hypotězu vřskytu satiricko-komickěho obrazu sedlřka v křzřnřch, musřme se vyrovnat jeřtř s jednou otřzkou, do jakě mřry vychřzř negativnř reprezentace sedlřka z dobově ideologie.¹⁷³

V nřmi jřř nřkolikřat citovaněm člřnku o obrazu sedlřka v baroknř homiletice J. Mikulec o negativnřm obrazu sedlřka v křzřnřch přře, ře „*takově pohrdlivě postoje mřly v homiletickě praxi jřř svou tradici a objevujř se i v dalřřch dřlech duchovnřch autorř, kupřřkladu v naučně nřbořenskě literatuře*“,¹⁷⁴ napřřklad u M. Tannera ři A. Koniřře. Jinak řečeno tu vyvřtřvř otřzka, zdali negativnř reprezentace sedlřka nevyplřvř spřře z dobově normativnř ideologie, jako v přřpadě reprezentace venkovana jakořto poddaněho. O takově literřrnř, respektive uměleckě reprezentaci sedlřka se zmiřuje S. Greenblatt v souvislosti s reprezentaci selskřch rebeliř v Dřrerovřch skicřch ři Sydneyho Arkadie. Obě dřla podle nřj skřze diskursivnř obrazy napomřhaji nastolit určite strategie ovlřdřnř.¹⁷⁵ I v přřpadě křzřnř se nabřzř otřzka, zdali negativnř reprezentace sedlřka nebyla obecnřm normativem potridenskě rekatolizačnř ideologie raně novověkě cřrkve, kterř zkrřtka kazatelě přebřrali „shora“ v rřmci kazatelskěho diskurzu. O tom, ře negativnř reprezentace sedlřka kolovala v mnoha podobřch v rřznřch literřrnřch diskurzech jřř od středověku, nenř pochyb. Jak se ale nřže pokusřme ukřzat na přřkladu exempel, nelze redukovat kazatele pouze na pasivnřho hlasatele cřrkevnrch normativř, protoře, jak poukazuje L. Montrose, je třeřba zdřraznit, ře „*ideologickou dominanci vymezujř jak specifickě profesnř a třřdnř zřjmy kulturnřch tvřrcř, tak i relativnř autonomie kulturnřho mřdia, s nřmř se pracuje. Jinřmi slovy je třeřba brřt v potaz rřznř prostředkovřnř a spojenř, jeř se procesu vytvřřenř a reprodukce ideologickě dominance řčastnř*“.¹⁷⁶ Křzřnř, a v nich obsařenř exempla, jsou onřm kulturnřm mřdiem s relativnř autonomiř. Jejich literřrnř flexibilnost nabřzř kazateli rřzně

¹⁷³) Otřzka ideologie je velkřm tēmatem nejen marxistickě literřrnř vědy. My zde vychřzřme s pojetř Louise Althussera, kterř podle M. Howardově poukřzal na to, ře „*ideologično je vřsudypřitommě; Je vlastnř kařdě reprezentaci reality a kařdě společenskě činnosti, takře vřechny nutně potvrzujř nebo adaptujř určite konstrukce reality. Nřsledně ideologie nemřže chybět ani v literatuře, stejně jako nemřže chybět v řřdně diskursivnř činnosti*.“ Viz Jean E. HOWARDOVř, *Novř historicismus ve studiřch o renesanci*, in: Jonathan BOLTON (ed.), *Novř historicismus/ New Historicism*, Brno 2007, s. 74.

¹⁷⁴) Jiřř MIKULEC, *Obraz poddaněho venkovskěho obyvatelstva v českě baroknř homiletice*, s. 374.

¹⁷⁵) Stephen GREENBLATT, *Learning toCourse: Essay in Early Modern Culture*, New York 1990, s. 99-130.

¹⁷⁶) Loius MONTROSE, *Literřrnř studie o renesanci a předmět historie*, in: Jonathan BOLTON (ed.), *Novř historicismus/ New Historicism*, Brno 2007, s. 51.

možnosti, jak s normativními a ideologickými prvky naložit. Je to nakonec právě kazatel a jeho jazyk, co dává definitivní podobu jednotlivým reprezentacím. Kazatel je zkrátka v procesu vytváření ideologie důležitý aktér, jehož subjektivní vliv na výslednou podobu reprezentace nelze popírat. Dostáváme se tak k druhé hypotéze, pomocí které se pokoušíme najít jiné důvody výskytu satiricko-komického obrazu sedláka v kázáních, kterou bychom mohli nazvat hypotézou psychohistorickou.¹⁷⁷

Zatímco kritériem první hypotézy byla otázka místa působnosti kazatele, v případě této hypotézy je to druhé - výše zmiňované - kritérium kazatelova původu. Podle J. Novotného totiž více než 97% všech kleriků v raně novověkých Čechách přicházelo z měšťanských a venkovských poměrů.¹⁷⁸ Je obtížné přesně určit, kolik z nich pocházelo z ryze venkovského prostředí, jelikož mnohé soupisy duchovních původ neudávají. Jak ale uvádí Z. Kokošková a M. Ryantová, pro období působnosti arcibiskupa Khünburka (1713-1731) lze dohledat, že více než deset procent kněží pražské arcidiecéze mělo venkovský původ. Autorky také uvádějí, že většina těchto kněží působila na venkovských farách a měšťská beneficia získávali jen ojedinele.¹⁷⁹ Jak tomu bylo v případě de Waldta, jehož prvních 20 let působnosti v Dobrušce se téměř shoduje s obdobím působnosti arcibiskupa Khünburka, přesně nevíme. Vzhledem k jeho narození a následnému křtu v městě Písku lze spíše předpokládat, že jeho původ byl měšťanský. Na druhé straně jeho vyslání na venkovskou faru v Dobrušce jako pouhého administrátora, který byl až po dlouhých devatenácti letech jmenován farářem, nasvědčuje, že de Waldtův případný měšťanský původ nemusel být nějak prestižní¹⁸⁰ a že jeho kněžská kariéra – podle M. Novotného nejspolehlivější cesta společenského vzestupu pro nižší vrstvy¹⁸¹ – mohla být

¹⁷⁷) Pod psychohistorií zde míníme legitimní směr historického bádání, který se podle M. Černouška snaží o studium interindividuálně sdílených témat. Nejde zde pouze „o aplikaci psychologického a psychiatrického vědění na rekonstrukci historické motivace lidí v dějinném procesu,“ ale spíše o snahu psychohistorie „sloužit k hlubšímu porozumění skrytějším a především nevědomým, iracionálním aspektům lidského chování.“ Viz Michal ČERNOUŠEK, *Potřeba psychohistorie*, in: ČČH 88, Praha 1990, s. 716.

¹⁷⁸) Miroslav NOVOTNÝ, *Duchovní*, s. 120.

¹⁷⁹) Zdeňka KOKOŠKOVÁ, Marie Ryantová, *Sociální a kulturní úroveň nižšího kléru v druhé polovině 17. a v prvních desetiletích 18. století*, in: *Pražské arcibiskupství 1344-1994*, Praha 1994, s. 153

¹⁸⁰) Je klidně možné, že de Waldt patřil k oněm venkovanům, kteří podle J. Hrdličky i přes svůj venkovský původ vlastnili v raně novověkých městech nějaká sídla. Stejně tak nelze vyloučit ani přínaležitost k nějaké skupině obyvatel z nižších vrstev, kteří pobývali v městech pouze dočasně (cechovní tovaryši, řemeslníci aj.). Viz Josef HRDLIČKA, *Historická antropologie pro "střední třídu"?* *Možnosti a limity antropologických přístupů ke studiu společnosti vrchnostenských měst v raném novověku*, in: Martin NODL, Daniela TINKOVÁ, *Antropologické přístupy v historickém bádání*, Praha 2007, s. 439-440.

¹⁸¹) Miroslav NOVOTNÝ, *Duchovní*, s. 120.

důsledkem nějakých neformálních vztahů v rámci města.¹⁸² Stejně tak v případě Henryka Brauna je obtížné dohledat jeho skutečný původ. I zde lze však na základě jeho venkovské působnosti možné usuzovat, že patřil spíše k oné vrstvě tzv. plebánů, tedy kněží venkovského původu, kteří podle A. Smolińske tvořili v – od Těšínska nepříliš vzdálené – krakovské diecézi výraznou většinu.¹⁸³ Stejně tak i v případě jiných kazatelů, v jejichž kázáních se nějak – většinou tedy negativně – objevuje obraz sedláka, nelze přesně doložit jejich původ. Na druhé straně stejně jako v případě de Waldta a Brauna jejich spíše nižší postavení v rámci církevní hierarchie a spíše regionální či pouze lokální dosah jejich působnosti mohou být indikátory venkovského původu. Zkrátka bez ohledu na to, jestli kazatelé skutečně byli venkovského původu či nikoliv, jejich nižší postavení i venkovské místo působnosti vytvářely jistou „venkovskou image“, která podle našeho názoru hrála při komunikaci v rámci kazatelského diskurzu nezanedbatelnou roli.

Jak poukazuje M. Novotný, venkovský původ většiny venkovských kleriků vedl k obecně sdílenému povýšenému postoji nositelů šlechtických predikátů vůči nižšímu duchovenstvu,¹⁸⁴ což způsobovalo – jak jsme nastínili výše – také časté spory mezi kazatelem a jeho patronem. Nabízí se zde však také otázka, zdali se stejné pohrdlivé postoje nevyskytovaly i v rámci kazatelského diskurzu, zejména mezi různými výše postavenými řádovými či kapitulními duchovními, kteří také vycházeli ze šlechtického prostředí a často právě oni vykonávali funkci patrona. Připomeňme si znova výše citovaná slova z de Waldtovy předmluvy, v nichž prosí zbraslavského opata Budecia, aby jeho sbírku kázání předem nezavrhoval a pokusil se hledat onu „perlu v huspenině“. O tom, že si je de Waldt vědom toho, že jeho venkovské „image“ ho tak trochu předem diskvalifikuje, lze usuzovat i z jiné pasáže předmluvy: „*Neponese-li tobě k chuti ovotce, a to sice štěpné, aspoň vydá plané, kteréž když se odleží, snad se ohniličí, a tak aspoň pro lid sprostý se hodí*“.¹⁸⁵ Přesto ale doufá, že „Vysoce důstojná Milost“ opat Budecius (a možná i kterýkoliv jiný náhodný čtenář z výše postavených kněží) jeho „chatrnou skořápku“ skutečně přečte

¹⁸²) Podle J. Hrdličky je důležité při studiu městského prostředí raného novověku nepřeceňovat formální vztahy dané třídními statuty, ale brát v potaz také důležitou roli vztahů neformálních, jako např. různých bratrství, sousedství, klientství apod. Viz Josef HRDLIČKA, *Historická antropologie pro "střední třídu"? Možnosti a limity antropologických přístupů ke studiu společnosti vrchnostenských měst v raném novověku*, s. 440.

¹⁸³) Agnieszka SMOLIŃSKA, *Spółeczeństwo polskie w kazaniach jezuickich przełomu XVII i XVIII wieku*, Kielce 2005, s. 108-109.

¹⁸⁴) Miroslav NOVOTNÝ, *Duchovní*, s. 126.

¹⁸⁵) Josef VAŠICA (ed.), *Ondřej František Jakub de Waldt: Chvalořeči*, s. 16.

a ocení její kvalitu, třeba tím, že nabídne ke stáru de Waldtovi místo děkana v Písku, tak jako se na stará kolena dočkal Henryk Braun v Těšíně. Tím se tedy dostáváme k druhé hypotéze.

Domníváme se totiž, že dalším důvodem výskytu satiricko-komického obrazu sedláka v kázáních může být právě výše zmíněná snaha kazatele zbavit se onoho „venkovského image“. Satiricko-komický obraz sedláka zde pak slouží jako prostředek distance od venkovského prostředí, kdy poukazy na nízkou životní úroveň, slabomyslnost, mravní úpadky, religiózní naivitu apod. slouží jako doklady kazatelovy intelektuální a duševní nadřazenosti. Tato distance ovšem nemusí být pouze literárním konstruktem, ale také vědomým či dokonce nevědomým psychologickým aspektem. Podáváme-li se totiž na kazatele optikou psychohistorie, pak si troufáme spolu s E. Eriksonem vyslovit domněnku, že satiricko-komický obraz sedláka zde funguje jako fragment negativní identity, který se snaží kazatelé potlačit.¹⁸⁶ Zde už se samozřejmě pouštíme na tenký led spekulace, přesto zde nechceme plně opomíjet možnou hypotézu, že kazatel se formou jakési textuální terapie snaží vyrovnat se svým venkovským původem za účelem osobnostní identifikace s novou a sociálně odlišnou pozicí. Tento psychologický aspekt ale raději ponecháme stranou a zůstaneme u předpokladu, že satiricko-komický obraz sedláka jakožto negativní distance je především autorskou strategií v rámci diskursivní komunikace s ostatními kazateli.

V této kapitole jsme se tedy pokusili nastínit předpoklad, že kazatel prostřednictvím textu svých kázání komunikuje se svými čtenáři, přičemž si je vědom, že těmito čtenáři jsou v drtivé většině ostatní kazatelé či patroni. Pokusili jsme se také nastínit, jakou mohla v této komunikaci plnit funkci reprezentace sedláka, respektive venkovského obyvatelstva. Nyní se pokusíme výše řečené závěry aplikovat na jednotlivé pasáže de Waldtových a Braunových kázání, a to konkrétně na exempla.

¹⁸⁶) Vycházíme zde z Eriksonovy hypotézy, že negativní obraz sedláka v díle Martina Luthera je následkem výchovy rodičů, kteří se snažili v rámci své nové měšťanské identity potlačovat svou původní identitu venkovskou: „V Martinově výchově se mohl obraz sedláka stát tím, co nyní nazýváme fragmenty negativní identity, to znamená identity, kterou chce vychovávající rodina morálně překonat – i když ji může někdy sentimentalizovat - a kterou v těch nejnepatrnějších náznamech chce v dětech potlačit.“ Viz Erik H. ERIKSON, *Mladý muž Luther: studie psychoanalytický a historická*, Praha 1996, s. 40.

5. Kazatel jako vypravěč: Exempla a kazatelova literární autorita

5.1. PROČ PRÁVĚ EXEMPLUM

Exempla se objevují v kázáních již od raného středověku, ale teprve ve 13. století dochází k jejich výraznému rozvoji, kdy se podle E. Petřů stávají skutečným literárním žánrem. V této době se totiž objevují tzv. Sbírký exempl, jako například *Gesta Romanorum* nebo sbírky Petra Alfonsi či Gervasia z Tillbury, které nejsou již pouze sumarizujícím soupisem, ale obsahují i morální a duchovní výklad daných exempl. Zároveň vzniká specifická poetika exempl, 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 báčorky, pohádky aj. Petřů nazývá tento proces „literárního ukotvení“ exempla do sbírek v průběhu 13. století jako „uměleckou stabilizaci“.¹⁸⁷ Z hlediska literární vědy tak lze podle Petřů považovat exemplum za excerptum z jiných literárních žánrů.

S tímto tvrzením však nesouhlasí Karel Dvořák, podle něhož výrazný podíl na vzniku exempl 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 redukovanych 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“.¹⁸⁸ Blíže k ústnímu podání má exemplum i díky své variabilní schopnosti přizpůsobit se rozmanitým

¹⁸⁷) Eduard PETRŮ, *Vývoj českého exempla v době předhusitské*, Praha 1966, s. 7-21.

¹⁸⁸) TAMTĚŽ, s. 11-12.

žánrům od kázání až po lidovou píseň.¹⁸⁹ Názor, že exempla stojí jako žánr na rozhraní literární a orální tradice sdílí také A. Gurevič. Podle Gureviče jsou mnohé sbírky exempel, jako např. díla Caesaria z Heisterbachu či Rudolfa z Schlettstadtu dokladem potýkání se lidové a učenecké kultury.¹⁹⁰ Dvořákův předpoklad, že exemplum stojí na rozhraní orální a literární tradice, sdílí také J. Le Goff, který zdůrazňuje postavení exempla v rámci struktury kázání, kdy po tzv. *auctoritates* (biblické citaci) a *rationes* (homiletickém výkladu) následuje právě exemplum, které aktualizuje obsah kázání do živé přítomnosti. Podle Le Goffa kladli autoři velký důraz na jistou aktuálnost exempel, kdy často poukazovali na to, že dané exemplum sami slyšeli či dokonce viděli. Právě aktuálnost měla 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.¹⁹¹ Podle Le Goffa je tak „čas exempla formován časem osobní paměti“.¹⁹² Stává se časem nedávné historie, který se prosazuje proti času historie dávné, reprezentované písemnou kulturou.

Právě sbírka exempel Caesaria z Heisterbachu je podle J. Nechutové typická svým rozhraním mezi orální a literární tradicí. Nechutová připomíná rozbor tohoto díla od filologa Fritze Wagnera, který určil, kdy „jsou exempla závislá na starších narativních předlohách, kde naopak příběhy vycházejí z ústního podání, nebo kde souvisejí s autorovou autopsií, zejména cestovatelskou“.¹⁹³ Není tedy pochyb o tom, že středověká exempla – nejen ta samostatná ve sbírkách, ale i ta obsažená v kázáních – nejsou jen intertextuální relace, jak se domnívá E. Petru. Výše nastíněný výzkum ukazuje, že některá exempla lze vnímat jako doklady autorské intencionality a tudíž i zkoumat výpovědní hodnotu daných exempel o historické skutečnosti. Lze stejný výzkum aplikovat i na exempla raně novověká?

Od 15. století totiž dochází k úpadku užívání exempel v kázáních. Exempla se postupně proměňují v jiné literární útvary, přičemž jejich příběhy a náměty se objevují v renesanční literatuře ve formě různých moralit či zábavných anekdot. Až teprve barokní kazatelství znovu objevuje exemplum i možnost jeho užití v kázání.

¹⁸⁹) Téma vztahu středověkých exempel a ústní lidové slovesnosti rozebírá Dvořák podrobněji v úvodu ke své edici. Viz Karel DVOŘÁK (ed.), *Nejstarší české pohádky*, Praha 2001, s. 9–29.

¹⁹⁰) Aron GUREVIČ, *Nebe. Peklo. Svět, cesty k lidové kultuře*, Jinočany 1995, s. 38.

¹⁹¹) TAMTÉŽ, s. 57.

¹⁹²) Jacques Le GOFF, *Středověká imaginace*, Praha 2003, s. 93.

¹⁹³) Jana NECHUTOVÁ (ed.), *Caesarius z Heisterbachu – Vyprávění o zázracích: Středověký život v zrcadle exempel*, Praha 2009, s. 28.

Jenže 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.¹⁹⁴ Díky své literární soběstačnosti se tak pro kazatelskou praxi stává exemplum plnohodnotným argumentem.¹⁹⁵ Neslouží již pouze k tomu, aby dotvořilo předem danou tezi, ale stává se samostatným argumentem, který vykládá tuto tezi jiným způsobem, než třeba – jemu v rámci koncepce kázání- předcházející abstraktní teologická myšlenka. I exempla našich dvou kazatelů, kterými se zde chceme zabývat, jsou často spíše ucelená literární vyprávění, kolující jako intertextuální relace v rámci kazatelského diskurzu. Přesto se však domníváme, že právě při jejich rozboru lze nejlépe poukázat na autorskou intencionalitu kazatele. Důvodem je zde totiž právě jejich raně novověká transformace do nové literární podoby anekdoty.

Ať je literární znění daného exempla plně převzaté či nikoliv, lze na něj uplatnit literárně vědnou definici anekdoty: „...krátké vyprávění o skutečné nebo vymyšlené události s neočekávaným závěrem, nejčastěji humorným anebo moralizujícím. Příznačná je stručnost a směřování k vtipné pointě“.¹⁹⁶ Právě specifická forma vyprávění o události je tím, co činí podle nových historicistů anekdoty hodné historikova zájmu. Podle J. Finemana přináší anekdota jakýsi efekt reality, její specifická podoba ostrovtipného vyprávění umožňuje badateli „vstup do historie“.¹⁹⁷ Badatelský zájem nových historicistů o anekdoty vychází z C. Geertze a jeho kulturně antropologického pojetí anekdoty jako ukázky tzv. zhuštěného popisu. Anekdota je podle Geertze specifickou formou antropologické výpovědi dané kultury o sobě. Proto noví historicisté zdůrazňují zprostředkující roli anekdoty při chápání

¹⁹⁴) KOLEKTIV, *Encyklopedie literárních žánrů*, Praha 2004, s. 185.

¹⁹⁵) Miloš SLÁDEK (ed.), *Svět je podvodný verbíř*, Praha 2006, s. 13.

¹⁹⁶) Ansgar NÜNNING (ed.), *Lexikon teorie literatury a kultury*, Brno 2006, s. 24.

¹⁹⁷) Fineman píše: „*The anecdote produces the effect of the real, the occurrence of contingency, by establishing an event within and yet without the framing context of historical successivity, i.e., it does so only in so far as its narration both comprises and refracts the narration it reports.*“ Viz Joe FINEMAN, *The History of the Anecdote: Fiction and Fiction*, in: Aram VEESER (ed.), *The New Historicism*, London 1989, s. 53.

kultury, jež jí v její textové podobě vyprodukovala. Jak píše S. Greenblatt: „*Anekdoty tedy patří mezi nejdůležitější produkty reprezentační technologie dané kultury, jsou prostředníky mezi nerozlišeným sledem dílčích okamžiků a širší strategií, k níž mohou odkazovat*“.¹⁹⁸ Právě narativní flexibilita anekdoty, její trvalá literární „neúplnost“ či – řečeno s Geertzem – syrovost („quated raw“) nabízí možnost její neustálé interpretace. Nikoliv ovšem pouze interpretace literárně estetické, ale především kulturně historické. Právě díky narativnímu důrazu na konkrétní jednání formou stručného popisu konkrétní události je anekdota vhodným zhuštěným popisem fakt, která lze - při zohlednění žánrových specifíků vyprávění – vnímat jako historicky objektivní skutečnost.¹⁹⁹

V této kapitole se tedy pokusíme o takový kulturně historický rozbor vybraných exemplů jak od Henryka Brauna, tak zejména od F. O. de Waldta. Jelikož se však v této práci snažíme poukazovat na autorskou intencionalitu kazatele, nemůžeme ani zde rezignovat na snahu rozlišit, kdy se v případě daných exemplů jedná o čistě diskursivní intertextuální relaci, a kdy je přeci jen možné usuzovat na autorský vliv kazatele.

5.2 FABULICKÁ EXEMPLA

Není pochyb o tom, že exemplum lze považovat za literární útvar vyprávění, jelikož obsahuje dva základní rysy, kterými se podle R. Scholese a R. Kellogga vyznačuje vyprávění, a to přítomnost příběhu a přítomnost vypravěče.²⁰⁰ Vypravěčem je samozřejmě vždy kazatel, a to i v případě, že se jedná o zjevně převzatý příběh od jiných autorů, jelikož konečnou literární podobu – jak ji čteme v kázáních – dává exemplum přirozeně až sám kazatel jakožto jejich autor. Rozdílné už to ovšem je na rovině příběhu. Jak už bylo naznačeno výše, některá exempla a jejich příběhy jsou zjevně převzata z jiného literárního díla. Jedná se o různé bajky, legendy či jejich úryvky, krátké příběhy z děl církevních otců, ale i různé pověsti a pohádky literárně

¹⁹⁸) Stephen GREENBLATT- *Podivuhodná vlastnictví: Zázraky nového světa*, Praha 2004, s. 12.

¹⁹⁹) Jak píše S. Greenblatt: „*We wanted also to use anecdote to show in compressed form the ways in which elements of lived experience enter to literature, the ways in which everyday institutions and bodies get recorder*.“ Viz Stephen GREENBLATT, *The Touch of Real*, in: Catherine GALLAGHEROVÁ, Stephen GREENBLATT (Edd.), *Practising New Historicism*, Chicago 2000, s. 30.

²⁰⁰) Robert SCHOLESE, Robert KELLOGG, *Povaha vyprávění*, Brno 2002, s. 8.

zpracované do různých sbírek, kronik aj. Tato exempla víceméně odpovídají tomu, co noví historicisté nazývají anekdotami. Tyto vesměs ucelené literární příběhy kolující nejen v literárním diskurzu kazatelské tvorby můžeme z hlediska teorie vyprávění označit za historické: „*Historický směr vychází především z pravdivé skutečnosti a ze skutečnosti minulosti spíše než z tradičního výkladu minulosti. Jeho rozvoj vyžaduje přesné měření času a prostoru, stejně jako kauzální koncepty vztahující se spíše na člověka a přírodu než na nadpřirozené jevy*“.²⁰¹ Právě chronologicko-kauzální spojení děje nás vede k tomu, označit taková exempla za fabule,²⁰² a to konkrétně za fabule jednoduché, „*vyskytující se v elementárních formách vyprávění*.“²⁰³ Takováto „fabulická“ exempla se v drtivé většině případů vyskytují u Henryka Brauna. Jedná se například o různé „historiky“ o francouzském králi Ludvíku XIV. či anglickém králi Jindřichu VIII. Tato „historická“ exempla používá i de Waldt, jako např. v exemplu z kázání Na nový rok, kdy vedle časového zasazení příběhu do roku 1644 zasazuje příběh i geograficky, když píše, že se odehrál „*nedaleko od Paříže, franckého hlavního města*“.²⁰⁴

Vedle těchto „historických“ exemplů můžeme mezi ta fabulická zařadit i exempla převzatá z děl různých církevních autorit. V případě Henryka Brauna jsou to např. sv. Řehoř, Abraham od sv. Kláry či sv. Augustin. Od posledního jmenovaného převzal Braun populární podobenství o chlapci, moři a lžičce, které podle M. Sládka kazatelé často užívali k vysvětlení trojiční teologie.²⁰⁵ U Brauna se setkáme s tímto podobenstvím hned třikrát.²⁰⁶ V jednom případě však není uveden jako zdroj sv. Augustin ani pointa příběhu. V dalších dvou je pak už převyprávěn celý příběh, ale s drobnými rozdíly. Zatímco v prvním případě se Augustinovi zjevuje anděl v podobě dítěte, které chce přelít lžičkou celé moře, v druhém případě je to v podobě mládence, který chce moře lžičkou nejen přelít, ale také přemístit. Na rozdíl od prvního případu pak ve zbylých dvou nechybí pointa o tom, že takové přelévání moře lžičkou je snazší, než pochopit učení o sv. trojici. Vidíme tedy, že i v případě

²⁰¹) TAMTÉŽ, s. 18.

²⁰²) Fabule je dnes označována jako „*story*“, která se ovšem definuje jako kauzálně-chronologické spojení děje ve smyslu obsahové roviny.“ Viz Ansgar NÜNNING (ed.), *Lexikon teorie literatury a kultury*, Brno 2006, s. 877.

²⁰³) Libor PAVERA, František VŠETIČKA (Edd.), *Lexikon literárních pojmů*, Olomouc 2002, s. 111.

²⁰⁴) Josef VAŠICA (ed.), *Ondřej František Jakub de Waldt: Chvalořeči*, s. 28.

²⁰⁵) Miloš SLÁDEK (ed.), *Svět je podvodný verbíř*, Praha 2006, s. 118.

²⁰⁶) Jadwiga WRONICZ (ed.), *Kazania cieszyńskie z XVIII. Wieku ks. Henryka Brauna: Tekst i analiza jazyka*, Cieszyn 2001, s. 235, 239, 245.

těchto literárně ucelených exempel mohl kazatel svým převyprávěním lehce měnit vyznění příběhu.

S podobným případem se u Brauna setkáváme i u exempel vycházejících z Bible. Dvakrát lze u Brauna dohledat převyprávění podobenství o marnotratném synu (L 15, 11-32). Na rozdíl od biblické verze, kde je psáno, že poté, co zbloudilý syn utratil všechny peníze a musel tedy pást u „jednoho měšťánina“ vepře, i „žádal nasytiti břicho své mlátem, kteréž svině jedly, ale žádný nedával jemu.“²⁰⁷ Braun ale ve své verzi píše, že „paśc w cudzem wieprze musial kraju a z wieprzami, od wielkiego glodu, jodal mlóto i otręby“.²⁰⁸ Ani zde se samozřejmě nemění význam příběhu, přesto je možné klást si otázku, proč Braun tuto drobnou změnu v příběhu učinil. Možná šlo pouze o neúmyslnou chybu, možná ale o úmyslný autorský záměr. Mnohem pozoruhodnější je zde však Braunovo exemplum o tom, jak hříšník myl hlavu Bohu, převtělenému do žebráka:

Do jednego bezbożnego Pon Bóg w spusobie, a osobie przyszedzsy czlowieka, pytal go, aby chcial umyć glowe. Ten bezbożny zatwierdzialec, który grzechy swoje tail u spowiedzie, a Boga obrażal przez kielanoście roków, myje glowe żebroczkowi, myje, a na wyrchu glowy widzi bystre oko, złek sie i zawolal: Czóż to jest oko, co masz na wyrchu twej glowy? A żebroczek Pan Jezus powiada: To jest oko, o bezbożny czlowieczce, które wszeczeko widzi. Widzi twoje czyny i twoje w sercu, które tajisz u spowiedzi grzechy. Grzešnik sie uzawszy przez św. Pokani obrócił do Boga.²⁰⁹

V tomto exemplu se setkáváme s příběhem, v němž figuruje Ježíš v přestrojení či dokonce v převtělení za žebráka. Zápletka s třetím okem na hlavě i pointa o obrácení hříšníka vytváří dojem, jako bychom četli nějaký biblický výjev z evangelia. Takovýto příběh však nikde v Bibli nenajdeme. Nevíme, zdali Braun příběh převzal z nějakého literárního zdroje, či zdali si ho sám vymyslel. Můžeme však konstatovat, že onen „biblický efekt“ tohoto exempla je autorským vkladem kazatele.

V případě de Waldta je zajímavé exemplum o pravdě. Kazatel zde předkládá alegorický příběh o putování personifikované pravdy, která všemi odmítaná a hanobená nakonec končí na šibenici. Sám kazatel sice doznává že „to jest fabule, to jest škořábka, již jádro v škořábce, již v fabuli pravdu poznejme,“²¹⁰ konkrétní podoba tohoto exempla však spíše vybízí k domněnce, že kazatel zde nepřevzal

²⁰⁷) *Biblí svatá*, Praha 1866, s. 75.

²⁰⁸) Jadwiga WRONICZ (ed.), *Kazania cieszyńskie z XVIII. Wieku ks.. Henryka Brauna*, s. 182.

²⁰⁹) TAMTÉŽ, s. 237.

²¹⁰) Josef VAŠICA (ed.), *Ondřej František Jakub de Waldt: Chvalořeči*, s. 145.

ucelenou literární podobu, ale pouze jakýsi syžet²¹¹ o putování pravdy, který poté sám jazykově rozvinul a zasadil do prostředí, jež je blízké jeho lokálnímu diskurzu: „*i hnula se tedy, a zdvihla Pravda se z místa svého, kde tu noční půtku měla, a šla do hospody, a aby byla příjemnější, počala hrát na housle. Ale sotva hráti počala, housle jí o hlavu roztrískali, a po hlavě jí z hospody vyhodili*“.²¹² Jak jsme již nastínili výše, praxe soupisů různých syžetů, které jakožto diskursivní pretexty kolovaly mezi kazateli, byla podle M. Tubacha typická zejména pro období středověku.²¹³ Transformace těchto syžetů do ucelených literárních útvarů však neznamenal ani v raném novověku jejich úplný zánik. Například výše zmiňovaná sbírka *exempel* od Martina Pruggera obsahuje spíše rozvinutější syžety, než ucelené literární fabule. Kazatelé i v 17. a 18. století nemuseli pouze přebírat ucelená literární exempla, ale pouhé syžety či stručné anekdoty, které pak sami jazykově a literárně rozvíjeli podle jejich konkrétního užití v kázání. Ani samotné syžety či stručné anekdoty pak nemusely primárně vycházet pouze z kazatelského diskurzu. Dostáváme se tak k druhému – a pro nás ještě zajímavějšímu – typu *exempel*, která zde označíme jako mimetická.

5.3 MIMETICKÁ EXEMPLA

Jak uvádí R. Scholes a R. Kellog, mimetický směr vyprávění „*vychází nikoliv z pravdivého faktu, nýbrž z pravdivého pocitu a prostředí, čili závisí spíše na pozorování současnosti, než na zkoumání minulosti*“.²¹⁴ Za mimetická zde tedy budeme označovat ta exempla, u nichž nelze identifikovat jejich literární původ, respektive u nichž nelze podle žádné indicie (odkaz na autora, alegorické postavy zvířat jako v bajce, postava světce jako v legendě aj.) rozpoznat případný literární zdroj. Kazatelé uvádí tyto exempla frázemi typu, že stalo se „*v jistém městě jednomu kupci*“ či „*jistému jednomu hříšníku*“ apod., čímž sami vytváří dojem aktuálnosti svého vyprávění. I zde se samozřejmě může jednat o exempla převzatá z literárního zdroje, na druhou stranu však nelze vyloučit, že stejně jako v případě výše

²¹¹) Syžet zde navzdory mnoha odlišným literárně vědným definicím chápeme jako pretext, jako jakýsi námět či podklad pro vyprávění. Viz Libor PAVERA, František VŠETIČKA (Edd.), *Lexikon literárních pojmů*, s. 345.

²¹²) Josef VAŠICA (ed.), *Ondřej František Jakub de Waldt: Chvalořeči*, s. 144.

²¹³) Frederic C. TUBACH, *Index exemplorum: A handbook of medieval religious tales*, Helsinky 1969

²¹⁴) Robert SCHOLES, Robert KELLOG, *Povaha vyprávění*, s. 17.

jmenovaných středověkých kazatelů může být alespoň částečně zdrojem i orální tradice. Tento badatelský předpoklad by však vyžadoval rozsáhlé komparativní studium jednotlivých exemplů a jejich různých verzí z kázání a sbírek a především hledání kulturně historických a etnografických souvislostí. Asi nejlepším příkladem takového výzkumu je práce J. C. Schmitta o exemplu o svatém chrtu Guinefortovi.²¹⁵ Takto rozsáhlý výzkum přirozeně není v možnostech této práce a v podstatě ani není jejím cílem. Pro nás je podstatné to, že daná exempla – v té podobě, v jaké jsou kazateli vyprávěna – působí dojmem lidové či lokální autenticity.

To, že dané vyprávění pramení z jejich lokálního diskurzu, kazatelé často sami doznávají například tím, že exemplum umístí do konkrétní lokality. Příkladem je například de Waldtovo exemplum kdy „*U bravného rybníka jeden býval toliko, z tolika nemocných tam ležících, a na pohnutí vody skrze anjela očekávajících, uzdravený*“.²¹⁶ Henryk Braun zase uvádí exemplum o děvečce, která ztratila šaty (podíváme se na něj podrobněji níže) slovy, že „*na jistem sie przytrefilo miejscu, a to we Widniu*“.²¹⁷ Zde sice nejde o lokální diskurz kazatelovy působnosti. Přesto vyprávění působí dojmem, že kazatel tento příběh minimálně slyšel, či možná dokonce viděl, jelikož ve Vídni studoval. V jiném exemplu zase de Waldt píše, že „*před nedávnými časy jistý zpovědník, náš krajan*“²¹⁸ zpovídal jistého pána. I zde kazatel uvádí své vyprávění tak, aby bylo zjevné, že se jedná o aktuální příběh, který on sám zaznamenal a který teď vypráví. Tímto dojmem autenticity vyprávěného exempla jako určitého „efektu reality“ si vytváří kazatel prostor pro svou intencionální výpověď v rámci literární komunikace se čtenářem. V případě tohoto exempla lze předpokládat, že se jedná o komunikaci s patronem, potažmo šlechtou, jelikož zpovědník v exemplu pánovi odpovídá: „*Jaká jest to zpověď? Proč vaše Excellenci se nezpovídá z cizích hříchův, že království tomuto mnoho folkuje, krádeře, lidu utlačování, nemírný kroj, pejchu, takové hříchy po bálích, a gesellšoftech, takové utiskání vdov, a sirotkův; item mordy, kurevství, a cizoložstva, nectění Božích svátkův skrze jarmarky, též že své poddané utlačuje a peníze na své osoby slávu obrací, a co dál jiného. Necht' vaše Excellenci se lépe pro zpověď připraví, a teprv*

²¹⁵) Schmitt zde analyzuje toto exemplum, dochované v díle inkvizitora Štěpána Bourbonského, z hlediska jeho potencionálního vzniku v orální kultuře, přičemž poukazuje na souvislost exempla s konkrétním lidovým kultem psího hrobu. Viz Jean Claudie SCHMITT, *Svatý chrt: Guinefort, léčitel dětí ze třináctého století*, Praha 2007.

²¹⁶) Josef VAŠICA (ed.), *Ondřej František Jakub de Waldt: Chvalořeči*, s. 85.

²¹⁷) Jadwiga WRONICZ (ed.), *Kazania cieszyńskie z XVIII. Wieku ks. Henryka Brauna*, s. 148.

²¹⁸) Josef VAŠICA (ed.), *Ondřej František Jakub de Waldt: Chvalořeči*, s. 149

přijda bude se zpovídati, aby zasloužil absoluci“.²¹⁹ Těžko si lze představit, že by takovouto kritiku mohl de Waldt říci svému patronovi či jinému šlechtici do očí při zpovědi. Proto ji vkládá do úst jistému zpovědníkovi formou exempla.

Podobně autenticky působí také mimetická exempla o venkovském obyvatelstvu. Setkáváme se zde s onou satiricko-komickou reprezentací sedláka, o nichž jsme pojednali v předešlé kapitole. Zajímavé je například de Waldtovo o exemplum o sedlákovi a vlku, „*kerej sedláku jedoucím na oslu se přitovaryšil, jeho i též předků dobrotu, a v hospodářství zkušenost, tak dlouho chválil, při tom osla pomalu okusující, až osel padl, a tu vlk zasmáv se sedláku, odešel*“.²²⁰ Toto exemplum patrně vychází z předlohy nějaké bajky. Přesto zde autor sugestivně líčí sedláka a jeho náchylnost k pochlebňákům: „*Jak ten osel padne, statek přestane, kuchyně vystydne, tu též pochlebňáci víc se neukážou, na přijatá dobrodiní netoliko nevzpomenou...*“²²¹ I zde těžko říci, zdali toto exemplum vychází z nějaké reálné zkušenosti kazatele například nějakými podvodnými činnostmi, které způsobují sedlákům ztrátu majetku. Důležité ale je, že si je kazatel tohoto nešvaru vědom, že ho rozpoznává a zavrhuje.

V jiném exemplu zase de Waldt upozorňuje na nešvar alkoholismu: „*Byl jistý hospodář, ten jsa obžerství 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 světnice všecky 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 vnítrku a hlavu venku, co v nějaké trdlici vžezel, 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*“.²²² I zde máme co dočinění se satiricko-komickým obrazem sedláka, respektive hospodáře, k jehož zesměšnění zde kazatel užívá sugestivní popis jeho opileckého jednání. Čtenář tak nabývá dojmu,

²¹⁹) TAMTÉŽ, s. 149.

²²⁰) Josef VAŠICA (ed.), *Ondřej František Jakub de Waldt: Chvalořeči*, s. 31.

²²¹) TAMTÉŽ, s. 32.

²²²) TAMTÉŽ, s. 41.

jako by kazatel sám byl události přítomen, nebo mu ji alespoň někdo podrobně vyprávěl. Onen „efekt reality“ hospodářova ponížení, který umožňuje kazatelovu textuální dominanci a autoritu jakožto vypravěče, je ještě zvýrazněn užitím prvků lidové grotesknosti. Máme zde na mysli především scénu, kdy opilý hospodář ční hlavou ven ze dveří, čímž způsobuje „směšné divadlo“ k pobavení kolemjdoucích. Použití tohoto výjevu kazatelem nemusí být náhodné. Jak poukazuje M. M. Bachtin, symbolika zvětšených či vyčnívajících částí těla patřila do repertoáru karnevalové či smíchové kultury raného novověku a často byla užívána jako prostředek symbolického ponížení.²²³

V případě Henryka Brauna se s takto sugestivními exemply téměř nesetkáme. Podobnou ukázkou zesměšnění přináší Braunovo exemplum o zloději koní, kterého okradli jiní zloději. Tomuto exemplu předchází téměř shodné exemplum z díla Abrahama od Sv. Kláry. Je proto těžké plně zařadit toto exemplum mezi exempla mimetická, i když ho kazatel uvádí typickými slovy „*Jinszem a na jinszem miescu sie przytrefilo.*“²²⁴ Tématu koní se týká i jiné mimetické exemplum o muži, který zkonstruoval vůz, který netáhli koně, ale který byl poháněn větrem.²²⁵ Jinak zde však musíme konstatovat, že u Henryka Brauna se mimetická exempla takřka nevyskytují. Důvodem může být i to, že v době Braunovy působnosti právě takovéto typy exemplů ztrácejí mezi kazateli na atraktivitě.²²⁶

Naše rozlišení exemplů na fabulická a mimetická zde užíváme spíše orientačně. Vzhledem ke flexibilitě exemplů je velmi obtížné plně stanovit typ vyprávění, formu či zdroj. Podstatné však je, že můžeme v případě exemplů mluvit o intencionálním autorském podílu kazatele. Ten se samozřejmě odvíjel na široké škále od převyprávění orální verze či dokonce vymyšlení až po pouhé drobné úpravy v uceleném příběhu. Konec konců i samotné užití exempla v konkrétním tematickém kázání nemuselo vždy vycházet jen z normativních příruček a rejstříku, ale mohlo být následkem kazatelovy vlastní tematické koncepce či strategie. Proto se nyní podíváme na dvě takové tematické oblasti, a to na exempla o ženách a čertech a na to, jak při jejich vyprávění zvýrazňuje kazatel svou literární autoritu.

²²³) Michail M. BACHTIN, *Francois Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, Praha 2007, s. 288-345.

²²⁴) Jadwiga WRONICZ (ed.), *Kazania cieszyńskie z XVIII. wieku ks. Henryka Brauna*, s. 147.

²²⁵) TAMTÉŽ, s. 234.

²²⁶) Miloš SLÁDEK (ed.), *Svět je podvodný verbíř*, s. 39.

5.4. KAZATELOVA LITERÁRNÍ AUTORITA

Obě de Waldtova exempla o ženách se nacházejí v jeho kázání Na den Proměnění Pána Krista, jehož hlavním tématem je otázka mlčenlivosti. Obě exempla mají potvrdit kazatelovu tezi o tom, že ženy neumí udržet tajemství: *“Muž že můž mlčet, žena ne muž, že nemůž mlčeti; ten kunst, který muž nezná, a neumí, není muž, ale žena. Co? Žena? I co pak ženy nemají kunstu mlčení, a neumějí tejnosti mlčeti?”*²²⁷ Takovýto názor nemusel primárně zastávat jen náš kazatel, jelikož - jak upozorňuje L. Storchová – stereotyp o tom, že ženy jsou od přirození náchylné k mluvení, byl v raně novověké literatuře velmi častý a zapadal do obecně sdílené představy o inferioritě ženy.²²⁸ V prvním případě popisuje autor osud Istivé děvečky, která byla díky své i kamarádčině neschopnosti udržet tajemství vytrépana za svůj podvod:

*V jistým městě jednomu kupci umřela paní; děvečka, která v tom domě již dávno sloužila, byla by ráda toho pána za manžela zlovila, ale že byla v službě, a k tomu chudá, fortele hleděla. Začala strašiti v noci, ne bez hrůzy pána, který když dle rady duchovních se vyzpovídajíc, a velebnou svátost přijímajíc, nočního času, když bouřiti počalo, ptal se toho strašidla, kdo by bylo, a co by chtělo, odpověděl ten mumrovej duch: Já jsem duše tvé manželky, á snáším velké trápení, od kterého budu vysvobozena, pokudž nepatříce na vzácnost osob, děvečku tvou sobě za manželku vezmeš. V tom ten duch mluvití přestal. Pán chtěje duši své milé manželky pomoci, ustanovil tu děvečku svou, jakkoliv jemu mnozí odrazovali, za manželku pojíti. Ale když vše jisté bylo, že se to stane, ona tu tejnost, která ji touž na srdci, nežli catharr tlačila, svej kamarádce nejmilejší vyjevila, ta něco ze závisti k ní, něco z mdloby ženský, tu vynesla krásnou komedii na světlo, tak že ihned z domu musela, a o čest přišla, i dobré jméno.*²²⁹

V tomto exemplu se setkáváme s představou inferiority ženy hned dvakrát. Vedle stereotypu o neschopnosti žen mlčet a udržet tajemství je tu ještě stereotyp Istivé ženy. Úmysl mladé děvečky dosáhnout podvodným způsobem manželství s pánem domu je zde výjimkou jak z pohlavního řádu, tak i z řádu sociálního. Ten první děvečka porušuje proto, že jakožto žena, a patrně i panna sama vyvíjí aktivitu za účelem dosažení manželství. Ten druhý zase proto, že se snaží ze své sociální pozice služky posunout v rámci sociální stratifikace na pozici paní domu. Svého ale

²²⁷) Josef VAŠICA (ed.), *Ondřej František Jakub de Waldt: Chvalořeči*, s. 121.

²²⁸) Podle Storchové se v korpusu raně novověkých textů, které analyzuje, celá argumentace odvíjí od „inferiority ženy, která by měla být přímo determinovaná Boží vůlí, aktem stvoření ženy z muže, ženskou vinou na prvotním hříchu a řadou dalších faktorů.“ Viz Lucie STORCHOVÁ, *Gender a „přirozený řád“ v českojazyčných diskurzích vdovství, panenství a světectví raného novověku*, in: Lucie STORCHOVÁ, Jana RATAJOVÁ (edd.), *Nádoby mdlé hlavy nemající?: Diskurzy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*, Praha 2008, s. 519-521.

²²⁹) Josef VAŠICA (ed.), *Ondřej František Jakub de Waldt: Chvalořeči*, s. 126-127.

nakonec nedosáhne, jelikož doplatí na neschopnost o svém záměru mlčet. Výjimka zde potvrzuje pravidlo. Takováto strategie vyprávění zřejmě spíše než z autorské invence kazatele vychází z literárního diskurzu. Jak uvádí L. Storchová: „Výjimky z pohlavního řádu jsou reprezentovány jako „podivná boží rada“ či boží „svobodná vůle,“ tedy jako důsledek boží vůle, která má zakládat i samotný pohlavní řád a sankcionovat jeho přirozenost a normalitu“.²³⁰ Na druhou stranu z daného exempla nikde explicitně nevyplývá, že by inferiorita ženy měla být nějak determinovaná boží vůlí. Vzhledem k mimetickému charakteru exempla a výše nastíněnému efektu zdání reality totiž působí podvodné jednání děvečky jako její přirozená vlastnost. Stejně tak se jeví přirozený i nezdár jejího chování. Podobně je tomu i v druhém exemplu, které následuje v de Waldtově kázání o pár řádku dál:

Píše Valerius Venetus, že v jistém klášteře panenském, jednoho času panny duchovní rozmlouvajíc o mocnosti svaté zpovědi, to též mezi sebou rozprávěly, jak by dobrá věc byla, aby samy sebe mohly skrze zpověď slyšeti, a své křehkosti mužským nucené nebyly vyznávat. Umínili tu věc u svatosti papežské pohledávati, a žádati, by jedna druhý mohla zpověď slyšeti. Vyslaly tedy dvě vejřečnější za sebe do Říma. Tam když se dostaly, svou žádost oustně papeži předkládaly, kterou jejich žádost slyšíc papež, všetečnost jejich, mdlobu, ďábelské pokušení u nich znamenajíc, a potěšíc je, zatím dal jim škatuli, s tím poručením, aby jí neotvíraly, ale zejtra ji zase tak neotevřenou k němu přinesly. Odešly tedy, a po cestě spolu o tom mluvily, co by ono to v té škatuli býti muselo. Do kvartýru když přišly, jedna chuť měla jí otevřítí, a se podívati, druhá ale bránila. Tak dlouho ale je všetečnost pokoušela, až obě se snesly, aby škatuli otevřely, a se podívaly. Což když učinily, ptáček, který tam byl, ihned uletěl, ony pak se leknouce, když druhého dne papeži, co by se stalo, samy na svou všetečnost žalujíc, vyznávaly, domluvu dosti tuhou slyšeti musely, že jestliže v tak malé věci se nezachovaly, aby jednoho ptáčka skrytého nevpouštěly, jak by se jim těžší věc, jako jest zpovídání hříčův, a tejnost té svátosti svěřiti mohla.²³¹

U tohoto exempla uvádí de Waldt zdroj a i podle ucelenosti vyprávěného příběhu lze usuzovat spíše na exemplum fabulické. I zde se však setkáváme s výjimkou vůči pohlavnímu řádu, tentokrát však nikoliv v rámci instituce manželství, ale instituce církve. Výjimkou z pohlavního řádu je zde myšlenka „panen duchovních“, že by i ženy řeholnice mohly mít právo zpovídat. I zde se ale ukazuje, že se jedná pouze o chvilkové vybočení z pohlavního řádu, který je brzy opět nastolen poté, co ženy samy sebe usvědčí z neschopnosti udržet tajemství.

²³⁰) Lucie STORCHOVÁ, *Gender a „přirozený řád“ v českojazyčných diskurzích vdovství, panenství a světectví raného novověku*, s. 518.

²³¹) Josef VAŠICA (ed.), *Ondřej František Jakub de Waldt: Chvalořeči*, s. 127-128.

Přirozenost pohlavního řádu i jeho výjimky a odchylky, které nakonec stvrzují jeho normalitu, se zde předestírá prostřednictvím jasného příběhu. A není zde ani tak podstatné, jak moc se na znění tohoto příběhu podílel sám kazatel, ale to, že právě on je jeho vypravěčem. Právě tato sebe-stylistika kazatele jako vypravěče umožňuje zvýraznění jeho literární autority. Text tak může na čtenáře působit, jako by to byl právě kazatel, kdo je ze své pozice duchovního znalcem a tudíž i garantem onoho pohlavního řádu: „Ó jak by zlé bylo, kdyby tomu štěbetavému, a netejnému pokolení daná, neb dovolená byla moc zpovídati, a jak začasto by ptáčkové vyletali, to jest hříchové ze živé škatule, z úst totižto jejich ven na jevo přicházeli“.²³²

Exemplum, v němž se žena dopouští nesprávného chování, za které je následně vytrstána, najdeme i u Henryka Brauna. Je to právě onen příběh, který se prý podle kazatele odehrál ve Vídni:

*A na jistem sie przytrefilo miejscu, a to we Widniu, że jista nabożna pani swoje szaty, co kieś przy ślubie miała, poręczyła do domu Bożygo. Czera ale, która to oddać do kościoła miała, calučki rok w trówle ze swemi szatami chowała, bo sobie, że to dla siebie zaniecha, myślala. Aże po roku dziepiro trówle odwira a do ni zagląda. Tu z podziwieniem znaśła, że její wszecki szaty a przystroje zeżrały a rozwiertaly mole. Same klubne a do kościoła obiecane pozostaly cale zmarlej pani matki szaty.*²³³

V tomto exemplu se setkáváme pro změnu se stereotypem ženské hamižnosti, který zde reprezentuje dívka, která po smrti své matky neodevzdala její šatník do „domu božího“, jak její pobožná matka slíbila, ale schovala si je do truhly. I v tomto případě však přichází trest v podobě sežrání šatů moly. I zde se jedná o krátký a ostrovtipný příběh, který může nakonec kazatel, který je i zde jakožto vypravěč garantem přirozeného řádu, zakončit poučnými slovy: „*Ta cera o szaty swe przyśła, choć nic żadnemu nie wzięła, ale co ji nie patrzalo, ale do kościoła należało, że zadzierżec a sobie przywlaszczyć myślala i przy cudzej rzeczy o swe własne przyśła. Nie pożegnana cuda, nabyta zlem spusobem praca*“.²³⁴

Stejně jako v případě negativní reprezentace sedláka je i záměrem negativní reprezentace ženy snaha kazatele zvýraznit skrze literární dominanci svou vlastní autoritu. Tato autorita je však veskrze symbolická. Je jasné, že ostatní kazatelé při četbě daných exemplů v kázáních nechápali tuto autoritu doslovně. Byli si jistě

²³²) TAMTÉŽ, s. 128.

²³³) Jadwiga WRONICZ (ed.), *Kazania cieszyńskie z XVIII. Wieku ks.. Henryka Brauna*, s. 148.

²³⁴) TAMTÉŽ, s. 148.

vědomi, na rozdíl od potencionálních prostých čtenářů,²³⁵ že se v exemplech vyprávěné příběhy patrně nikdy nestaly. Na druhou stranu však mohli vnímat onen efekt reality, respektive schopnost kazatele důvtipně zpracovat nějaké mravokárné téma hříchu, rozvinout ho za pomoci vhodně vybraného a různě upravovaného příběhu a doprovodit vhodným mravokárným poselstvím. Právě ona důvtipnost vyprávění a schopnost kazatelovy sebe stylizace do pozice dominantního vypravěče je podle našeho názoru tím, co kazatel v rámci literární komunikace kazatelského diskurzu v exemplech sděluje. Oním Lasswellovým „účinkem“ pak má být právě představa kazatelovy autority. A je nepodstatné, zdali tato literární autorita nějak odráží skutečnou autoritu kazatele jakožto duchovního v konkrétním prostředí jeho farnosti. Důležité je, že se tak čtenářům jeví. A to i v případě, kdy si důvtipný kazatel de Waldt bere na paškál i samotné d'ábly:

*Jistému Velkému hříšníku, těžce nemocnému ďáblové se ukázali, z nichžto jeden jeho hříchy jemu sepsané představoval, a tolik urážek božských, a nasávající v pekle za ně pokutu předstíral, z čehož když ho druhý ďábel trestal řka: aby raději mlčel, že sic tím předstíráním, a hrozením, nemocný třebaš jim ještě z moci, a pazourů jejich skrze pokání ujde, to slyšíc nemocný, zapravdu počal svých hříchův skroušeně litovati, a pokání činiti, načež brzo v milosti Boží z tohoto světa se odebral, a k spasení přišel.*²³⁶

Toto exemplum pochází ze stejného kázání Na den Proměnění Pána Krista jako předešlá dvě exempla o ženách. I zde je tématem neschopnost mlčet, tentokrát v podobě přílišné výřečnosti jednoho z ďáblů, který předem prozradí hříšníkovu všechna pekelná muka, až ho nakonec přivede k pokání. Komický, až parodický obraz ďábla, který zde vypadá spíše jako směšná postavička, než jako děsivý vyslanec pekelných mocností, se objevuje v exemplech již od středověku. Jak upozorňuje A. Gurevič ve své polemice s M. M. Bachtinem, ve středověkých exemplech „bývá v čertovi směšnost propletena s děsivostí.“²³⁷ Lze tedy předpokládat, že toto exemplum kazatel převzal z některé sbírky exempel jako byl

²³⁵) Jak totiž upozorňuje například Vladimír Koblížek, v první polovině 18. století již řada venkovanů uměla číst, někteří i psát. Proto je nemůžeme úplně vyřadit ze skupiny potencionálních čtenářů barokních kázání. Viz 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.

²³⁶) Josef VAŠICA (ed.), *Ondřej František Jakub de Waldt: Chvalořeči*, s. 130.

²³⁷) Podle Gureviče jsou takováto exempla ukázkou potýkání lidové a učenecké kultury, v jejich naučném vyprávění se podle něj „stýká posvátnost a světskost, „nahore“ a „dole“.“ Viz Aron GUREVIČ, *Nebe. Peklo. Svět, cesty k lidové kultuře*, s. 373.

např. již zmiňovaný Manniho Věčný pekelný žalář, které jsou podobných příběhů plné.²³⁸ Podstatný zde tak není samotný příběh, ale použití exempla v rámci tematiky kázání. Jak už bylo řečeno, toto exemplum následuje v textu kázání krátce po obou výše citovaných exemplech. Výřečný ďábel je tak zde postaven na roveň výřečným ženám, je stejně směšný a jeho jednání stejně marné, jako v případě žen. Podle kazatele je navíc dokladem toho, že taková nezkrotná výřečnost může být i vlastností mužskou: „*ale hle po hříchu i mnohý může nacházím tlampavější, klevetivější nežli ženy, a jakkoliv je dnes Pán napomíná: Nemini dixeritis, žádnému nepravte, však oni to co nevědí, žádnému nepoví, co ale vědí, stráviti to nemohou, nýbrž tak s tím dlouho stoní, až ze sebe to vyhodí. Ó převrácený světe!*“²³⁹ Nešvar výřečnosti se zkrátka nevyhýbá ani ženám, ani mužům a dokonce ani samotným ďáblům. Naštěstí je zde kazatel, který jako správný služebník boží tento nešvar ostrovtipně kritizuje, který odhaluje marnost jednání takových „výřečníků“ a který tak za pomoci normativního učení vrací „převrácený svět“ zpět do řádu Boží vůle. Žádný čtenář tak už nemůže v případě našeho kazatele pochybovat o jeho hluboké duchovenské autoritě.

5.5. ZÁVĚREM

Na počátku této kapitoly jsme si položili otázku, proč právě exemplum, považujeme za nejvhodnější co do rozboru autorské intencionality kazatele a jeho literární komunikace se čtenáři. Pokusili jsme se výše nastínit, že je to díky literární flexibilitě exemplum jakožto velmi svébytného typu vyprávění. Domníváme se zde totiž spolu s J. Trávníčkem, že právě rozbor exemplum nás může přivést k poznání, že zde „*vyprávění není jen jazykovou konstrukcí, ale také svébytným druhem porozumění*“.²⁴⁰ Toto narativní porozumění je zde specifickým procesem, „*jímž rekonstruujeme světy příběhů, a to na základě textových signálů, které (tyto texty) poskytují*“.²⁴¹ Právě to, jak se v exemplech zachází z rovinami příběhu, je podle nás klíčem k pochopení jeho role v rámci literární komunikace. K jeho pochopení si musíme vzít na pomoc literární teorii kognitivní vědy.

²³⁸) Giovanni Battista MANNI, *Věčný pekelný žalář*, Brno 2002.

²³⁹) Josef VAŠICA (ed.), *Ondřej František Jakub de Waldt: Chvalořeči*, s. 131-132.

²⁴⁰) Mojmír TRÁVNÍČEK, *Doslov*, in: Mark TURNER, *Literární mysl: O původu myšlení a jazyka*, Brno 2005, s. 259.

²⁴¹) TAMTÉŽ, s. 26.

Podle jednoho z předních literárních teoretiků kognitivní vědy Turnera je schopnost rozpoznávat a vykonávat malé prostorové příběhy jedním z hlavních prvků lidské zkušenosti.²⁴² Podle Turnera se lidé snaží promítnout tyto malé prostorové příběhy, „*kteřé známe a kteřé musíme znát ze své lidské podstaty, na příběh lidské kultury a lidského vědění*“.²⁴³ Podle Turnera probíhá tento proces promítání i v literatuře, zvláště v případě vyprávění, kdy vypravěč i čtenáři sdílí dva „mentální prostory“, respektive „představová schémata“ příběhu, a to konkrétně schéma příběh-čin a příběh-událost. Vypravěč si je podle Turnera vědom toho, že čtenář je schopen kognitivně rozlišovat obě schémata příběhu i to, jak kazatel promítá „*představově schematickou strukturu příběhu-činu, aby dodal strukturu příběhu-události*“.²⁴⁴ Jak tento proces promítání funguje, nám Turner ukazuje na příkladu Homérovy věty o námořníkovi, kterého slunce mučilo a vítr bil: „*Příběh jednajícího člověka, který někoho mučí tím, že ho pálí, se promítá na příběh námořníka, kterého spaluje slunce. Příběh divoce jednajícího člověka, který nemilosrdně bije svou obět', se parabolicky promítá na příběh silných poryvů větru, narážejících na námořníka*“.²⁴⁵ Domníváme se, tento proces promítání příběhových schémat lze aplikovat i na vyprávěná exempla.

Podíváme-li se na výše citovaná exempla, pak vidíme, že i zde máme co dočinění s příběhem-činem. Ten lze většinou charakterizovat jako krátký akt, jako jednorázový čin jednajících postav. V našich exemplech to je například násilné jednání opilého muže, podvodné jednání lstivé děvečky, vyzrazení tajemství, nedodržení slova, hamižné jednání dcery, vyzrazení pekelných muk apod. Podobně jako v případě V. J. Proppem analyzovaných pohádek je i zde tento akt jednání obecně danou funkcí jednajících postav²⁴⁶ (výřečná žena, lstivá děvečka, zvědavá jeptiška, hloupý sedlák aj.). Domníváme se, že tato funkce, stejně jako její stručné rozvinutí do podoby příběhu-činu, je vždy diskursivní. V případě kazatele vychází tato funkce z diskurzivního obrazu ženy či ďábla, jak byl sdílen v rámci normativního učení církve. Stejně tak diskursivní patrně bude i příběh-čin, který ve

²⁴²) Turner píše: „*Rozumíme své zkušenosti tímto způsobem, protože jsme vývojem utvořeni tak, abychom se učili rozpoznávat předměty a události a spojovat je do malých prostorových příběhů podle lidských měřítek takovým způsobem, který je pro nás užitečný za předpokladu, že máme lidské tělo.*“ Viz Mark TURNER, *Literární mysl: O původu myšlení a jazyka*, s. 27.

²⁴³) TAMTÉŽ, s. 27.

²⁴⁴) TAMTÉŽ, s. 47.

²⁴⁵) TAMTÉŽ, s. 45

²⁴⁶) Vladimír Jakovlevič PROPP: *Morfologie pohádky a jiné studie*, Jinočany 2008, s. 26.

formě stručného syžetu přebírá kazatel z různých soupisů a sbírek či kazatelských příruček. Jinak už tomu však je v případě příběhu-události.

Právě promítnutí těchto diskursivně sdílených příběhů-činů na nějaký příběh-událost již můžeme považovat za autorkou licenci vypravěče. Ukázali jsme si výše, že kazatel samozřejmě mohl i zde čerpat z literárního diskurzu a přebírat již ucelená literární exempla, která jsme výše označili za fabulická. I když onen proces promítnutí příběhu-činu na příběh-událost zde již provedl nějaký kazatelův předchůdce, přesto i zde může kazatel jakožto aktuální vypravěč exempla v rámci svého kázání vytvářet dojem, že tento proces provádí až on sám. Tento dojem se pak ještě více zvýrazňuje v případě exempel, která jsme zde označili za mimetická. Zdání aktuálnosti a efekt reality příběhu-události zde ještě více zvýrazňuje kazatelovu autorskou intencionalitu vypravěče a nejen v jeho současných, ale i dnešních odborných čtenářích tak budí dojem, jakoby daná exempla skutečně vypovídala o historické skutečnosti.

6. Závěr: Ještě jednou od kánonu k autorovi

„Literární dílo je tedy neustálým vytvářením a zklamáváním očekávání. Je složitou hrou pravidelných a náhodných činitelů, norem a odchylek, rutinních vzorců a dramatických ozvláštňení“.²⁴⁷ Takto shrnuje T. Eaglton ve svém populárním úvodu do literatury teoretické badání formalismu. Domníváme se však, že tuto citaci lze vztáhnout na jakékoliv badání nad literárním dílem obecně. Badatel zkrátka musí brát v potaz, že literární dílo je dynamický organismus, vzešlý z jedinečného procesu psaní. Nikdy plně nepronikneme do mysli autora, nikdy plně nezjistíme, „co tím chtěl básník říci“. To ale není důvod proto, abychom na takové pátrání po stopách autora rezignovali.

Pokusili jsme se v této práci alespoň v nástinu ukázat, kudy by se takové pátrání mohlo ubírat v případě raně novověkých barokních kazatelů, respektive v případě dvou konkrétních autorů z jižních Čech a z Těšínska. Snažili jsem se při tom mít stále na vědomí, že i námi analyzovaná kázání jsou jakožto literární díla onou „složitou hrou“ činitelů, významů, relací, aluzí, symbolů, kódů, alegorií, metafor atd., a že badatel nemůže plně interpretovat dané literární dílo bez toho, aniž by se nenechal do této hry vtáhnout. Ani historik nemůže stát vně literárního díla, nemůže rezignovat na literárně vědné teorie a přistupovat k literatuře jako k objektivnímu prameni historické skutečnosti. I on se musí nechat vtáhnout do oné „složitosti hry“ i za cenu toho, že jeho práce se nakonec stane mnohem více interpretací literatury, než interpretací historie. Ospravedlním takového postupu budiž i citát J. H. von Herdera, kterým legitimizují své badání noví historicisté: „*V básnické škále rozmanitých způsobů myšlení, rozmanitých usilování a rozmanitých tužeb rozpoznáváme jednotlivá období a národy daleko důvěrněji, než kdybychom použili zavádějící a žalostnou metodu zkoumání jejich politických a vojenských dějin*“.²⁴⁸ Je totiž otázkou, zdali při rozboru literárních děl není pro poznání minulosti přínosnější snaha o porozumění autorovi jakožto intencionálnímu aktérovi dějin (i s rizikem nepochopení jeho interpretace), nežli snaha porozumět přímo literárnímu dílu jakožto objektivnímu prameni, který „zrcadlí“ historickou skutečnost.

²⁴⁷) Terry EAGLTON, *Úvod do literární teorie*, Praha 2010, s. 125.

²⁴⁸) Stephen GREENBLATT, Catherine CALLAGHEROVÁ, *Nový historicismus v praxi*, in: Jonathan BOLTON (ed.), *Nový historicismus/ New Historicism*, Brno 2007, s. 255-256.

My jsme si v této práci zvolili tu první možnost, tedy snahu porozumět autorovi. V první kapitole jsme se pokusili vysvětlit, proč je pro nás jako teoretické východisko vhodnější Nový historicismus, nežli třeba strukturalismus či literární antropologie. To ale neznamená, že bychom oba tyto směry nepovažovali taktéž za vhodné pro interpretaci barokních kázání. Bez strukturalismu a jeho důrazu na „udělanost lidského významu“ – který podle T. Eagltona představuje značný pokrok, jelikož „význam už není ani soukromou zkušeností, ani jevem řízeným Prozřetelností, ale je výtvorem určitých obecně sdílených systémů označování“²⁴⁹ – bychom se těžko vyrovnávali s kanonickým pojetím i se složitým chronotopickým souzněním, jak jsme ho popsali na příkladu Z. Kalisty a J. Vašicy v druhé kapitole. To, co především v onom procesu souznění – bez ohledu na to, jestli se jedná o spíše elitistický badatelský přístup Kalisty či populárně naučný přístup M. Sládka – považujeme za problematické je idea kontinuity procesu interpretace reality (Kalistova ducha doby) od barokního kazatele až po současného badatele. Podle Eagltona totiž dochází strukturalismus přesně k opačnému závěru, že „realita a naše vnímání reality jsou diskontinuitní“.²⁵⁰ Námí výše akcentovaná snaha o porozumění autorovi se nemůže odvíjet cestou dialogu (souznění) s autorem, protože i kdyby realita zůstávala v čase neměnná – alespoň v případě M. Sládkem zdůrazňovaných témat smrti, pocitu viny či lásky – pak vnímání této reality kazatelem či badatelem bude vždy odlišné. Po nástupu strukturalismu už zkrátka není kanonický přístup udržitelný, protože jak poukazuje T. Eaglton: „Strukturalismus podryvá literárním humanistům jejich empirismus, víru, že co prožíváme, je i nejreálnější, a že domovem takových bohatých, jemných, složitých prožitků je právě literatura“.²⁵¹

Stejně tak přínosný je pro nás strukturalismus i v případě vyrovnání se s ideou objektivního zrcadlení historické zkušenosti v kázáních, jak jsme si ukázali na příkladu polských monografií v závěru druhé kapitoly. Podle T. Eagltona totiž strukturalismus se svým důrazem na ahistoričnost jakoukoliv skutečnost uzávorkoval hranicemi textu, takže není „ani pomyšlení na to, že by se dílo dalo vztáhnout ke skutečnosti, o níž pojednávalo, či k podmínkám, ze kterých vzešlo“.²⁵² I když jsme v úvodní kapitole zdůraznili, že se nám tento ahistorický přístup strukturalistů jeví až příliš radikální, přesto musíme uznat, že bez strukturalismu bychom se těžko

²⁴⁹) Terry EAGLTON, *Úvod do literární teorie*, Praha 2010, s. 130.

²⁵⁰) TAMTÉŽ s. 131.

²⁵¹) TAMTÉŽ s. 131.

²⁵²) Terry EAGLTON, *Úvod do literární teorie*, Praha 2010, s. 132.

posunuli od kánonu k diskurzu. Právě strukturalismus nás totiž přivedl k vědomí toho, že historickou skutečnost a její různé reprezentace nemůžeme zkoumat bez jejich literárního významu v textu, a že tyto významy často mohou být diskursivní.

Tím se nám otevřela možnost zkoumat ve třetí kapitole oba hlavní diskursy, které podle nás určují významy v námi studovaných kázáních, tedy literární kazatelský diskurz a sociokulturní lokální diskurz jakož i to, jaký konkrétní význam zde má reprezentace sedláka a jaký vliv na to má kazatelova komunikace se čtenáři.

Pokusili jsme se tak zohlednit dva klíčové body recepční teorie, kterými jsou podle W. Isera rozhraní mezi textem a kontextem a rozhraní mezi textem a čtenářem.²⁵³ Pokusili jsme ukázat, že význam reprezentace sedláka není uzavřen jen uvnitř textu, ale že je také kontextuální, jelikož vychází jak z diskurzu literárního (např. sdílený stereotyp sedláka jako utiskovaného poddaného), tak možná i z diskurzu lokálního (na základě kazatelovy vlastní zkušenosti). Stejně tak jsme ukázali, že význam reprezentace sedláka je také v mnohém utvářen v rámci komunikace mezi kazatelem a čtenáři jeho kázání. Tím jsme definitivně rozbili „závorky“ textu a vydali se směrem od strukturalismu vstříc Novému historicismu.

T. Eaglton ve svém úvodu o Novém historicismu píše, že *„historie je pro něj nikoliv determinovaným vzorcem příčiny a následku, ale nahodilým, nevypočitatelným, silovým polem, v němž příčiny a následky nejsou dány, nýbrž konstruovány pozorovatelem“*.²⁵⁴ S tímto tvrzením by ale určitě nesouhlasil čelní představitel nových historicistů S. Greenblatt. To, co vidí Eaglton jako *„úrok historiografie vůči postmoderní vědě“*, tedy jakousi záměrnou snahu relativizovat velká vyprávění i zpochybňovat jednoznačné pojmy, není podle Greenblatta badatelským konstruktem, ale je prostě reálně přítomno v dějinách. Relativizují-li například noví historicisté kanonická literární díla, činí to tak, že hledají srovnatelná díla, jež mohou mít stejnou výpovědní hodnotu, ale která nejsou považována za tak esteticky kvalitní. Tím, že si badatelé hledí v případě studia literatury *„spíše toho, co je na okraji, než deklarovaných témat“*,²⁵⁵ nachází pro literaturu nové a neočekávané diskursivní kontexty. Podle Greenblatta není nový historicismus historií nahodilostí, ale *„historií možností“*, protože *„i když má hluboký zájem o celek, zůstává odkázán na hodnotu jednotlivého hlasu, osamocenému skandálu, osobité vize, prchavého črtu.*

²⁵³) Wolfgang ISER, *Jak se dělá teorie*, Praha 2009, s. 77.

²⁵⁴) Terry EAGLTON, *Úvod do literární teorie*, Praha 2010, s. 265.

²⁵⁵) Stephen GREENBLATT, Catherine CALLAGHEROVÁ, *Nový historicismus v praxi*, in: Jonathan BOLTON (ed.), *Nový historicismus/ New Historicism*, Brno 2007, s. 267.

*Od počátku jsme se domnívali, že je podstatné a důležité vydávat se oběma cestami: chtěli jsme se ponořit co nehlouběji do tvořivé sítě konkrétních historických kultur a současně jsme chtěli porozumět tomu, jak by jisté výsledky těchto kultur mohly projevovat jistou nezávislost“.*²⁵⁶ I my jsme se v této práci zaměřili na dva „jednotlivé hlasy“ v podobě dvou kazatelů, kteří jsou v rámci literárního diskurzu ponořeni do „tvořivé sítě“ barokní kultury, zároveň si ale jako intencionální aktéři udržují jistou nezávislost.

Dostáváme se tak zpátky ke snaze porozumět autorovi jakožto sociokulturnímu aktérovi. Toto porozumění se podle Greenblatta neodehrává jako dialog (jak jsme nastínili výše v případě Kalistova souznění), ale jako jisté setkání s jedinečností: *„Úkol porozumět potom nezávisí na osvojení nějakého abstraktního souboru principů a tím méně na použití nějakého teoretického modelu, spíše na setkání s jedinečností, konkrétností a individualitou“.*²⁵⁷ Je to setkání s jedinečným vnímáním reality konkrétního autora, který může realitu interpretovat, ale také znovu utvářet. O takovéto setkání na poli exemplů jsme se pokusili ve čtvrté kapitole. Snažili jsme se poukázat na odlišnosti jednotlivých exemplů a na to, kterak se při jejich vyprávění v rámci svých kázání kazatel snaží o jakési zdání reality, který umožňuje zvýraznění jeho literární autority. Právě tato sebe-stylizace do pozice dominantního a autoritativního vypravěče je jakožto jedinečný akt jednání našeho kazatele sama o sobě historickou skutečností. Nevíme, zdali de Waldt skutečně byl autoritativním duchovním ve své dobršské farnosti, ale víme že takový být chtěl, tedy alespoň v očích čtenářů svých kázání.

Je ale možné souhlasit s kritikou T. Eagltona a domnívat se, že celá naše představa o kazateli jakožto intencionálním aktérovi je jen naším nahodilým badatelským konstruktem, že celá cesta od kánonu až k autorovi byla jen naší nahodilou výpravou napříč teorií bez nějaké opravdové snahy porozumět. Je samozřejmě možné, že kazatel o žádnou literární autoritu neusiloval, že prostě jen převyprávěl exemplum, jak mu radila kazatelská příručka. Stejně tak je možné, že neusiloval ani o žádnou literární komunikaci s patronem či ostatními kazateli. To samozřejmě možné je a kterýkoliv jiný badatel může k na základě svého výzkumu k takovému závěru dojít. Přesto se však domníváme, že postup, který jsme v této práci zvolili je legitimní.

²⁵⁶) TAMTÉŽ, s. 266.

²⁵⁷) TAMTÉŽ, s. 255.

Nešlo nám zde totiž pouze o to napsat práci historickou, ale především práci historicko antropologickou. A adjektivum „antropologický“ zde vnímáme především jako antropologii interpretativní, tak jak ji popsal C. Geertz, a jak ji převzalo a aplikovalo mnoho historiků. Z tohoto úhlu pohledu by mělo být snahou historického antropologa - stejně jako antropologa sociálního či kulturního – pokusit se o interpretaci interpretací sociálních aktérů. Proto zde spolu s novými historicisty a S. Greenblattem přebíráme stěžejní Geertzův hermeneutický předpoklad, že *„je možné odkrýt významy, které ti, kdo za sebou zanechali stopy, sami nemohli vyjádřit. Vysvětlení a parafráze nepostačují; hledáme něco navíc, něco, co autoři, jimiž se zabýváme, sami nemohli uchopit, neboť neměli dostatečný odstup od sebe ani od své doby“*.²⁵⁸ Je pravděpodobné, že námi zkoumaní kazatelé si neuvědomovali, že reprezentace sedláka, tak jak ji utváří v textech svých kázání, může mít nějaký význam a že tento význam je nějak diskurzivní. Respektive je téměř jisté, že si to neuvědomovali, už jen proto, že pojem „diskurz“ chápali ve své době úplně jinak a pojem „reprezentace“ neznali vůbec. Důležité ale je, že to tak chápeme my, badatelé v 21. století.

Cesta od kánonu k autorovi je u konce. Pokusili jsme se naplnit cíl této práce, tedy snahu porozumět autorovi barokních kázání nejen jakožto literárnímu autorovi, ale také jakožto sociálnímu aktérovi. Snažili jsme se o historicko-antropologickou rekonstrukci intencionálního jednání dvou venkovských kazatelů. Činili jsme tak prostřednictvím analýzy jediných historických stop, které nám oba kazatelé zanechali, tedy analýzou jejich dochovaných textů kázání. A protože se jednalo o specifický pramen v podobě literárního díla, nemohli jsme zůstat jen u pouhého historického objektivismu. Museli jsme se nechat vtáhnout do oné „složitě hry“, s vědomím rizika, že badatelská očekávání, která v nás dané texty vyvolávají, mohou být kdykoliv následována zklamáními.

Proto v závěru nezbyvá, než se omluvit Ondřeji Františku de Waldtovi i Henryku Braunovi, pokud nic z toho, co jim v této práci přisuzujeme jakožto intencionální jednání, vůbec neměli při psaní svých kázání v úmyslu. Jak totiž zdůrazňuje S. Greenblatt, každý *„pokus o interpretaci, na rozdíl od klanění, v sobě nese jistý nevyhnutelný nádech agrese, jakkoliv se vyznačuje obdivem a vcítěním“*.²⁵⁹

²⁵⁸) TAMTÉŽ, s. 258.

²⁵⁹) TAMTÉŽ, s. 258.

Soupis použité literatury

Aleida ASSMANNOVÁ, *Texts, Traces, Trush: The Changing Media of Cultural Memory*, in: *Yearbook of research in English and American literature 12: The Anthropological Turn in Literary Studies*, Tübingen 1996

Michail M. BACHTIN, *Francois Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, překl. Jaroslav Kolár, Praha: Argo, 2007

M. BACHTIN, *Formální metoda v literární vědě: kritický úvod do sociologické poetiky*, překl. Libor Honzík, Praha: Lidové nakladatelství 1980

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, *Společnost a vědění, od Gutenberga k Diderotovi*, překl. Martin Pokorný, Praha: Karolinum, 2007

Jean DELUMEAU, *Hřích a strach, pocit viny na evropském západě ve 13. –18. století*, překl. Jana Smutná, Praha: Volvox Globator, 1998

Janusz DROB, *Trzy zegary: obraz czasu i przestrzeni w polskich kazaniach barokowych*, Lublin: Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego 1998

Karel DVOŘÁK (ed.), *Nejstarší české pohádky*, Praha: Argo 2001

Terry EAGLTON, *Úvod do literární teorie*, překl. Petr Onufer, Praha: Plus 2010

Erik H. ERIKSON, *Mladý muž Luther: studie psychoanalytický a historická*, překl. Michal Černoušek, Praha: Psychoanalytické nakladatelství 1996

Joe FINEMAN, *The History of the Anecdote: Fiction and Fiction*, in: Aram VEESER (ed.), *The New Historicism*, London: Routledge 1989

Stephen GREENBLATT, *The power of Forms in the English Renaissance*, Oxford: Pilgrim Books 1982

Stephen GREENBLATT- *Podivuhodná vlastnictví: Zázraky nového světa*, Překl. Lucie Johnová, Praha: Karolinum 2004

Stephen GREENBLATT, *Renaissance Self-Fashioning: From More to Shakespeare*, Chicago: University of Chicago Press 1980

- Stephen GREENBLATT, *The Touch of Real*, in: Catherine GALLAGHEROVÁ, Stephen GREENBLATT (Edd.), *Practising New Historicism*, Chicago: University of Chicago Press 2000
- Stephen GREENBLATT, Catherine CALLAGHEROVÁ, *Nový historicismus v praxi*, in: Jonathan BOLTON (ed.), *Nový historicismus/ New Historicism*, Brno: HOST 2007
- Josef GRULICH, *Venkovan*, in: Václav BŮŽEK, Pavel KRÁL (Edd.), *Člověk českého raného novověku*, Praha: Argo 2007
- Aron GUREVIČ, *Nebe. Peklo. Svět, cesty k lidové kultuře*, překl. Jaroslav Kolár, Jinočany: H+H 1995
- Jan HORSKÝ, *Problém hodnotových orientací při studiu lidové kultury*, in: Zdeněk NEŠPOR (ed.), *Mezi náboženstvím a politikou, lidová kultura raného novověku*, Praha: FF UK 2003
- Jan HORSKÝ, *Místo velkých teorií v historických vědách v době narativistické kritiky a mikrohistorického bádání*, in: Lucie STORCHOVÁ (ed.), *Conditio Humana: Koncepty historické antropologie a teoretická reflexe v současné historiografii*, Praha - Ústí nad Labem: FHS UK
- Jean E. HOWARDOVÁ, *Nový historicismus ve studiích o renesanci*, in: Jonathan BOLTON (ed.), *Nový historicismus/ New Historicism*, Brno: Host 2007
- Miroslav HROCH, *Národy nejsou dílem náhody: příčiny a předpoklady utváření moderních evropských národů*, Praha: Slon 2009
- Miroslav HROCH, *V národním zájmu : požadavky a cíle evropských národních hnutí devatenáctého století v komparativní perspektivě*, Praha: Lidové noviny 1996
- Wolfgang ISER, *Jak se dělá teorie*, překl. Petr Onufer, Praha: Karolinum 2009
- Kazimiera JAWORSKA, *Etos społeczeństwa polskiego doby saskiej w świetle ówczesnych kazań*, Legnica 1999
- Zdeněk KALISTA, *Tvář Baroka*, Praha: Garamond 2005
- Zdeněk KALISTA, *Století andělů a d'áblů: jihočeský barok*, Jinočany: H+H 1995
- Zdeněk KALISTA, *Česká barokní gotika a její žďárské ohnisko*, Brno: Blok 1970
- Zdeněk KALISTA, *České baroko: studie, texty, poznámky*, Praha: Evropský literární klub 1941
- Zdeněk KALISTA, *Cesty historikova myšlení: prameny k moderní české historiografii*, Praha: Garamond 2002

- 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 2002
- Zdeňka KOKOŠKOVÁ, Marie Ryantová, *Sociální a kulturní úroveň nižšího kléru v druhé polovině 17. a v prvních desetiletích 18. století*, in: *Pražské arcibiskupství 1344-1994*, Praha: Zvon 1994
- Jaroslav KOLÁR (ed.), *Tři knížky lidového čtení*, Praha: Lidové noviny 2000
- Mirosław KOROLKO, *Miedzi retoryka a teologia: O kunszczie estetycznym staropolskich kazań*, Wrocław: Wydawnictwo uniwersitetu Wrocław 1990
- Piotr KOWALSKI, *Theatrum świata wszystkiego i poćiwy gospodarz: o wizji świata pewnego siedemnastowiecznego pisarza ziemiańskiego*, Kraków 2006
- Radek LUNGA, *Písecký odpočinek pátera de Waldta* in: *Ondřej František Jakub de Waldt (1683-1752) a jeho doba*, Dobruška: Římskokatolická farnost Dobruška 2005
- Jiří MIKULEC, *Obraz poddaného venkovského obyvatelstva v české barokní homiletice*, in: *Pocta Josefu Petráňovi: Sborník prací z českých dějin k 60. narozeninám prof. dr. Josefa Petráně*, Praha: Historický ústav československé akademie věd 1991
- Andrew MILLER, *Literature, culture and society*, New York: UCP press 2005
- Louis MONTROSE, *Literární studie o renesanci a předmět historie*, in: Jonathan BOLTON (ed.), *Nový historicismus/ New Historicism*, překl. Olga Trávníčková, Brno: Host 2007
- Jana NECHUTOVÁ (ed.), *Caesarius z Heisterbachu – Vyprávění o zázracích: Středověký život v zrcadle exempel*, Praha: Vyšehrad 2009
- Mirosław NOVOTNÝ, *Duchovní*, in: Václav BŮŽEK, Pavel KRÁL (edd.), *Člověk českého raného novověku*, Praha: Argo 2007
- Ansgar NÜNNING (ed.), *Lexikon teorie literatury a kultury*, překl. Aleš Urválek, Zuzana Adamová, Brno: Host 2006
- Maciej PACUKIEWICZ, *Niewatpliwe mniemanie: Literatura wobec rzeczywistości kulturowej*, in: Ewa KOSOWSKA (ed.), *Antropologia kultury, antropologia literatury*, Katowice: Wydawnictwo uniwersitetu Katowice 2005
- Libor PAVERA., František VŠETIČKA (Edd.), *Lexikon literárních pojmů*, Olomouc: nakladatelství Olomouc 2002
- Libor PAVERA, *Kazatel Daniel Nitch: Kapitola z barokní homiletiky*, Brno: Istenis 2003,

- Waldemar PAWLAK, *Koncept w polskich kazaniach barokowych*, Lublin 2005
- Eduard PETRŮ, *Vývoj českého exempla v době předhusitské*, Praha: SPN 1966
- David PINDUR, *Náboženský život ve slezských farnostech Bruzovice a Dobrá do josefínských reforem*, in: *Acta historica Universitatis Silesianae Opaviensis I*, Opava 2008
- Vladimír Jakovlevič PROPP: *Morfologie pohádky a jiné studie*, překl. Miloslav Červenka, Hana Mahelová, Marcela Pittermanová, Jinočany: H+H 2008
- Maria REBOWSKA-PLUCIENIK, *Poetyka i Antropoligia*, Kraków 2002
- Marie RYANTOVÁ, *Církevní patronát Eggenberků a Schwarzenberků na přelomu 17. a 18. století (1694-1730)*, in: Václav BŮŽEK (ed.), *Život na dvorech barokní šlechty (1600-1750)*, České Budějovice 1996
- Veronika SEMERÁDOVÁ, *Vizitační písemnosti Čechy 17. století. (Farní kostely a farní klérus pražské arcidiecéze v letech 1623 - 1694)*, in: [SAP](#) 47, Praha 1997
- Jean Claudie SCHMITT, *Svatý chrt: Guinefort, léčitel dětí ze třináctého století*, překl. Helena Beguivinová, Praha: Academia 2007
- Robert SCHOLLES, Robert KELLOG, *Povaha vyprávění*, Brno 2002
- Miloš SLÁDEK (ed.) ; *Svět je podvodný verbíř*, Praha 2006
- Agnieszka SMOLIŃSKA, *Spoleczeństwo polskie w kazaniach jezuickych przelomu XVII i XVIII Wieku*, Kielce 2005
- Lucie STORCHOVÁ, *Gender a „přirozený řád“ v českojazyčných diskurzích vdovství, panenství a světectví raného novověku*, in: Lucie STORCHOVÁ, Jana RATAJOVÁ (edd.), *Nádoby mdlé hlavy nemající?: Diskurzy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku*, Praha: Scriptorium 2008
- Lucie STORCHOVÁ (ed.) *Mezi houfy lotrův se pustiti, české cestopisy o Egyptě 15.-17. století*, Praha: Set out 2005
- Pavla STUHLÁ, *Vyučování křesťanské nauky v předpisech pro katolickou duchovní správu pražské arcidiecéze konce 17. a prvních dvou třetin 18. století*, in: *Po vzoru Berojských. Život i víra českých a moravských evangelíků v předtoleranční a toleranční době*, Praha: Kalich 2008
- Pavla STUHLÁ, *Katolická duchovní správa na Prácheňsku na přelomu 17. a 18. století*, in: *Ondřej František Jakub de Waldt (1683-1752) a jeho doba*, Dobruška: Římskokatolická farnost Dobruška 2003

- Jiří ŠOTOLA, *Výzkum elit: Hranice historické antropologie? Možnosti nového pohledu na jezuitský řád*, in: Martin NODL, Daniela TINKOVÁ, *Antropologické přístupy v historickém bádání*, Praha: Argo 2007
- Janusz TAZBIR (ed.), *Wstęp*, in: Piotr Skarga: *Kazania Sejmowe*, Wrocław 2003,
- Mojmír TRÁVNÍČEK, *Doslov*, in: Mark TURNER, *Literární mysl: O původu myšlení a jazyka*, Brno: Host 2005
- Frederic C. TUBACH, *Index exemplorum: A handbook of medieval religious tales*, Helsinky: Academia Scientarium Fennica 1969
- Dalibor TUREČEK, Vladimír PAPOUŠEK, *Hledání literárních dějin*, Praha: Paseka 2005
- Josef VAŠICA, *Eseje ze starší české literatury*, Opava: Verbum 2001
- Josef VAŠICA, *České literární baroko*, Brno: Atlantis 1995
- Josef VAŠICA (ed.), *Ondřej František Jakub de Waldt: Chvalořečí, Tasov na Moravě* 1940
- Patricia WAUGH (ed.), *Literary theory and criticism*, Oxford: University Press 2006
- Jadwiga WRONICZ, *Kazania cieszyńskie z XVIII wieku ks. Henryka Brauna: Text i analiza języka*, Cieszyn – Kraków 2001
- Stefan ŻÓLKIEWSKI, *Kultura, Socjologia, Semiotika literacka: studia*, Warszawa: Państwowy instytut wydawniczy 1979