

Univerzita Karlova v Praze
Fakulta humanitních studií

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

2007

MICHAL KNEBLÍK

Univerzita Karlova v Praze
Fakulta humanitních studií

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

**Obraz lidského nitra ve vybraných sbornících protestantských
písních z konce 18. a počátku 19. století**

Vedoucí práce: PhDr. Jan Horský Ph.D.

Vypracoval: Michal Kneblík

Praha 2007

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem práci vypracoval samostatně s použitím uvedené literatury a souhlasím s jejím eventuálním zveřejněním v tištěné nebo elektronické podobě.

V Praze dne 17.5.2007

.....
podpis

Poděkování

Na tomto místě bych chtěl zejména poděkovat vedoucímu práce PhDr. Janu Horskému Ph.D. za inspiraci, laskavost, ochotu a vsřícnost a Mgr. Mgr. Zdeňku R. Nešporovi Ph.D. za cenné rady. Rovněž bych chtěl také poděkovat své rodině a partnerce, neboť bez jejich péče a trpělivosti by tato bakalářská práce mohla sotva vzniknout.

OBSAH:

ÚVOD	6
1. POUŽITÁ LITERATURA	7
2. PRAMENY	8
I. Písňe protestantské	8
II. Zpěvník evangelický	9
3. METODY BAKALÁŘSKÉ PRÁCE	9
4. ANALÝZA PRAMENŮ	14
I. Časové zařazení	14
II. Autoři pramenů	15
III. Tematická analýza	16
IV. Inspirace a vliv pietismu	20
5. INDIVIDUALIZACE A „ZNITERNĚNÍ“	24
6. OBRAZ LIDSKÉHO NITRA	28
I. Vzdělánecké prostředí	29
II. Lidové prostředí	30
a. Kategorie „srdce“	30
b. Kategorie „duše“	34
c. Kategorie „duch“, „duchovní“ a „světlo“	36
d. Kategorie „svědomí“	37
e. Kategorie „mysl“, „já“ a „sám k sobě“	39
ZÁVĚR	40
Obrazová příloha	42
Seznam použitých pramenů a literatury	47
Seznam použitých obrazů	48

ÚVOD

V této bakalářské práci se pokusíme o analýzu a zhodnocení dvou sborníků protestantských písní pocházejících z 18. a 19. století. První byl označen jako *Písně protestantské*, druhý pak jako *Zpěvník evangelický*. Oba sborníky jsou volně přístupné v Národní knihovně v Klementinu v Oddělení rukopisů a starých tisků a zdá se, že ještě nebyly detailněji prozkoumány.¹ To byl také jeden z důvodů, proč jsme je vybrali. Mezi ty další patří jejich blízkost k „lidovému prostředí“ a k době, kterou bychom se chtěli zabývat, a také provázanost a možná spojitost s hlavními body práce. Ve druhé kapitole se s prameny seznámíme obecně, ve čtvrté se pokusím o jejich analýzu.

Samotné prameny však poslouží zejména jako podklad pro rozvinutí vlastního tématu bakalářské práce. Její hlavní náplní by mělo být tázání se po způsobech „sebetematizace“ v „lidovém prostředí“ konce 18. a počátku 19. století, neboli po tom, jak doboví aktéři mohli prezentovat sami sebe, nebo spíše jak se je mohli snažit prezentovat autoři písní. Pokusíme se o to skrze termíny jako „srdce“, „svědomí“ nebo „duše“, které v této době a v tomto sociálním, kulturním a intelektuálním prostředí zřejmě souvisely s chápáním a popisem lidského nitra. Vedle rozboru „kulturních kategorií“, jež podobně jako jiní autoři a s odkazy k výše zmíněným sborníkům konstruujeme, postavíme názory několika vybraných dobových intelektuálů, především Gottfrieda Wilhelma Leibnize (1646–1714) a Ludwiga Feuerbacha (1804–1872). To bude předmětem kapitoly šesté.

Způsob i náplň práce vědomě odkazují a snad i navazují na určité postupy, které jsou v odborné literatuře popisovány jako „dějiny mentalit“ a „historická antropologie“, co se týče metodologie, a vývoj „individuality“ a „subjektivity v dějinách“, či „odkouzlování světa“ a „zniternění víry“ pokud jde o obsah. Metodologii se budeme obšírněji věnovat ve třetí kapitole, zatímco výše zmíněným procesům v kapitole páté. Tato práce si neklade za cíl činit nějaké převratné objevy či vyvracet představy současné historiografie spojené s tímto tématem, chce v tomto směru spíše rozšiřovat a prohlubovat bádání. Pokud je však v něčem nová, tak snad ve způsobech, jakými se snaží vybranou problematiku zachytit a ve výběru pramenů, na kterých ji prezentuje.

Úvodem bychom chtěli také vyzdvihnout otázku, která bude celou práci provázet a ke které by měla být tato práce příspěvkem; tj. zda způsoby, v nichž budeme popisovat zmíněné „kategorie“, poukazují na to, že by moderně chápané individuum, jež je dnes charakterizováno jako jedinečná, neopakovatelná, svobodná a zodpovědná osoba,² mělo své počátky v niterné zbožnosti pietisticky inspirovaného protestantismu. Pokud by tomu tak opravdu bylo, museli bychom se dále ptát, jak a v jaké míře jsou s počátky takového procesu spojeny.³ Hnutí pietismu, které však bylo značně různorodé, roztříštěné a historicky proměnné, se zmiňuje pro důraz na osobní vztah k Bohu a individualismus, jenž se jeví jako důležitý spojující článek s raným osvícenstvím, stejně tak jako jejich společný zájem o praktickou zbožnost a pedagogiku. Vztahem protestantských písní a pietismu se bude zabývat především kapitola čtvrtá a její čtvrtá podkapitola. Již zde však můžeme upozornit, že vliv

¹ Národní knihovna v Klementinu, Oddělení rukopisů a starých tisků (NK – ORST), sborník označený jako *Protestantské písně* se nachází pod signaturou XVII H 32 b., druhý sborník označený jako *Zpěvník evangelický* pod signaturou XVII G 37; Ve své knize je však zmiňuje např. ZDENĚK R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Praha 2006, s. 613.

² Srov. JAN SOKOL, *Filosofická antropologie – Člověk jako osoba*, Praha 2000.

³ Viz níže, s. 24–5.

pietismu na druhou stranu nesmím být přeceňován. V písních je silně akcentována také domácí, tedy česká, nekatolická tradice a nezanedbatelnou roli tu mohl hrát také lidový synkretismus.

Tato práce si nikterak nečiní nárok na objektivní popis historické skutečnosti, snaží se toliko zkonstruovat obraz, který by se jí co nejvíce, tj. v rámci našich znalostí a schopností a v rámci současných představ o této problematice, přibližoval. O literatuře, kterou se mi podařilo shromáždit a prostudovat pojednává první kapitola, jež nyní následuje.

1. POUŽITÁ LITERATURA

Tituly, jež byly v bakalářské práci použity, lze rozdělit do dvou skupin. Zaprvé jsou to knihy a příspěvky věnované metodologii, nebo na ni kladoucí důraz a zadruhé knihy, které s prací spojují jejich téma.

Jako metodologické východisko jsem zvolil možná trochu překvapivě knihy Arona J. Gureviče *Kategorie středověké kultury a Nebe, peklo, svět* a to hned z několika důvodů; jednak kvůli samotné problematice „kategorií“ a „mentality“, kterou probereme jak z hlediska vývoje historiografie, tak z hlediska přístupu k našemu hlavnímu tématu, a také kvůli otázkám, které autor klade ohledně pojmů „kultura“ a „lidový“ při popisování „lidové kultury“. ⁴ Oba termíny se ukáží pro naši další práci zvláště významné, což nám však nezabrání v kritice některých autorových závěrů. Pro pochopení pojmu „mentalita“ a pro přesnější vymezení metody zkoumání jsme zvolili dvě řekněme přehledové práce *Dějepisectví ve 20. století* německého historika Georga G. Iggerse a *Francouzská revoluce v dějepisectví* Petera Burkea, které ukazují hlavní a zásadní změny ve vývoji historiografie ve 20. století a nové výzvy historickému bádání prostřednictvím kritiky sociálních dějin a jejich přílišného důrazu na kvantitativní metody a dějiny mentalit. ⁵ Jako nejpodnětnější se nám však jeví kniha nedávno zesnulého Richarda van Dülmena *Historická antropologie* a příspěvky Jana Horského a Zdeňka R. Nešpora na tomto poli. ⁶ *Historická antropologie* akcentuje v duchu svého podtitulu „Vývoj, problémy, úkoly“ především nové oblasti bádání a možnosti, jak k nim přistupovat a jak se s nimi vypořádat. Významné pro nás bude sledování pojmu „kultura“ a především popis „subjektivity“, „individuality“ a „individualizace“ v dějinách. Příspěvky Jana Horského také kladou důraz na tento termín a podobně jako R. van Dülmen ho spojují s tématem individua.

Obecnější informace ohledně problematiky osvěcenství a proměny zbožnosti v 18. a na počátku 19. století jsem čerpal z knihy *Evropa a osvěcenství* Ulricha im Hofa. Knihy *Kultura a každodenní život v raném novověku* R. van Dülmena (třetí díl) a *Lidová kultura v raně novověké Evropě* Petera Burkea popisují zejména „lidovou kulturu“ raného novověku a její

⁴ ARON J. GUREVIČ, *Kategorie středověké kultury*, Praha 1978; ARON J. GUREVIČ, *Nebe, peklo, svět*, Praha 1996

⁵ GEORG G. IGGERS, *Dějepisectví ve 20. století*, Praha 2002; PETER BURKE, *Francouzská revoluce v dějepisectví*, Praha 2004.

⁶ RICHARD VAN DÜLMEN, *Historická antropologie. Vývoj, problémy, úkoly*, Praha 2002; ZDEŇEK R. NEŠPOR – JAN HORSKÝ, *Historická antropologie? Metodické problémy a paradoxy na pomezí dějepisectví, sociologie a sociální antropologie*, in: Kuděj. Časopis pro kulturní dějiny, 6/ 2004, č. 1., s. 61–81; JAN HORSKÝ, *Historik a duchovní entity*, in: Srdce Ježíšovo, teologie – symbol – dějiny. Sborník z konference konané na Vranově u Brna 30. ledna 2002, Ústí nad Labem 2005, s. 9–27.

interakci s kulturou „vzdělaneckou“. ⁷ Zbožností 18. a 19. století v českém prostředí se zabývá Zdeněk R. Nešpor v knihách *Víra bez církve?*, kde je hlavním tématem geneze a vývoj východočeského tolerančního sektářství a *Náboženství na prahu moderní doby*. ⁸ Zejména mě zaujali jeho teze ohledně podobnosti „lidové kultury“ různých konfesí a dokonce i sektářů. Sociolog náboženství E. Troeltsch klade důraz na rozlišení církve a sekty, což je zajímavé především pro studium pietismu. Z hlediska filosofického a teologického se tímto hnutím zabýval Karl Barth, ačkoli odpor pietismu k věrouce je známý. Životopisná kniha Johna R. Wenlicka o hraběti Zinzendorfovi více pojednává o praktické zbožnosti jak hlavního představitele, tak i dalších věřících té doby, ačkoli v některých pasážích dle mého soudu až poněkud nekriticky. ⁹ O vztahu osvícenství a pietismu píše také již zmiňovaní U. im Hof a R. van Dülmen. Článek J. Horského, jenž se věnuje pietismu a jeho vlivu na „sebetematizaci“ a proces individualizace, se pro tematickou blízkost i pro způsob práce s prameny ukázal být velice přínosný. V mnoha směrech mi byl nápomocný výbor z evangelických kancionálů *Čistý plamen lásky* obsahující jednak písně Adama Plintovice, Kašpara Motěšického a Jana Liberdy, ale také seznámení s těmito autory a s jejich dílem, množství poznámek a rejstřík písní podle incipitů (počáteční slov písně). ¹⁰

2. PRAMENY

Jak jsme se již zmínili výše v úvodu, oba sborníky jsou uloženy v Národní knihovně v Klementinu – Oddělení rukopisů a starých tisků. Tvoří je různé skladby, ať co se týče doby jejich vzniku, tak i osob, které mohly být jejich pravděpodobnými autory, a témat, kterých se dotýkají. Mám určité pochybnosti o tom, zda se i prakticky používaly. Podle Jungmannových slov byly „sebrány a přepsány“, avšak podle úpravy, drobných maleb a dalších indicií by se mohlo zdát, že byly spíše jen „sebrány“ a v několika případech pak uměle sešity k sobě.

I. Písně protestantské

První sborník byl spolu s dalším označen za *Písně protestantské*. Jungmann je v bibliografické poznámce charakterizoval takto: „Sborníky dva písní a skladeb namnoze nábožensko-polemických sebrané a přepsané od evangelíků, kteří v ně pojali mnoho starších písní českých exulantů, několik lidových z doby císaře Josefa II. a jednu (píseň hrobníkovu)

⁷ ULRICH IM HOF, *Evropa a osvícenství*, Praha 2001, RICHARD VAN DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.– 18. století)*, III. *Náboženství, magie, osvícenství*, Praha 2006; PETER BURKE, *Lidová kultura v rané novověké Evropě*, Praha 2005.

⁸ ZDENĚK R. NEŠPOR, *Víra bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2004; ZDENĚK R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu moderní doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Praha 2006, vybrané kapitoly.

⁹ ERNST TROELTSCH, *Z dějin evropského ducha*, Praha 1934; ERNST TROELTSCH, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Vol. II, Louisville 1992, s. 714–21, 785–90; KARL BARTH, *Protestantská teologie v XIX. Století, svazek I. – Prehistorie*, Praha 1986, s. 28–167; JOHN R. WEINLICK, *Hrabě Zinzendorf, Jindřichův Hradec 2000*.

¹⁰ JAN HORSKÝ, „I proto, že sem nekopal roli srdce svého“, *Příspěvek k problematice sebetematizace u českých tajných nekatolíků v 18. století*, in: *Dějiny – teorie – kritika*, 3/ 2006, č. 1, s. 49–71; JAN MALURA – PAVEL KOSEK (eds.), *Čistý plamen lásky, Výbor z písní pobělohorských exulantů ze Slezska*, Brno 2004.

z doby Napoleonské.“ Na konci sborníku je ještě přidán návod na přípravu masti, psaný jako metafora na to, jak vést zdravý čili zbožný život.¹¹ Obsahuje celkem 13 písní z 18. a 19. století neznáme provenience.

II. Zpěvník evangelický

„Zpěvník evangelický obsahuje písně namnoze nábožensko-polemické prstonárodní sebrané a přepsané od venkovanů“, říká Jungmannova bibliografická poznámka. Dále uvádí, že písně jsou neznámé provenience a jsou datovány do let 1782–1827. Do NK byl sborník zařazen v roce 1880. Důležitým poznatkem je, že *Zpěvník evangelický* prokazatelně obsahuje celkem 8 ze 13 písní, jež tvoří *Písně protestantské. Zpěvník evangelický* není zpěvníkem v pravém slova smyslu, jedná se o sborník či konvolut, jenž se skládá ze tří nebo čtyř zpěvníků, nebo jejich částí, což můžeme posoudit podle změn v číslování, písmu i povaze jednotlivých písní a podle toho, že se zde některé písně opakují.¹² Dohromady se skládá z nejméně 55 písní, alespoň u takového počtu skladeb se mi podařilo určit jejich název nebo je oddělit od předchozích.

3. METODY BAKALÁŘSKÉ PRÁCE

Už jsem naznačil, že budeme vycházet z konceptu „dějin kolektivních mentalit“ (*histoire des mentalités collectives*), jak je ve své knize popsal Peter Burke, v kapitolách věnovaných Marcu Blochovi a Lucien Febvrovi.¹³ Aron J. Gurevič svým koncepcemi navazoval na Marca Blocha¹⁴ a jeho úvahy ohledně středověké společnosti a především středověké kultury. Než se pustíme do vymezování pojmu „mentalita“, popř. „dějiny kolektivních mentalit“ či „dějiny mentalit“, pokládáme za nutné nejprve vyjasnit samotné slovo „kultura“.

Nebudeme zde uvádět veškeré způsoby, jak ji chápat, vybereme jen konkrétní příklady, které se nám zdají nosné pro tuto práci. K samotnému zproblematizování tohoto termínu mne přivedla kniha *Nebe, peklo, svět* a nejnověji ho ve svém článku zkoumá například Jan Horský.¹⁵ Kulturou se míní nejen umění, literatura a hudba, ale v nejširším pojetí veškerá činnost, jež se dá v dané společnosti naučit,¹⁶ neboli: „Kultura je celistvý systém významů, hodnot a společenských norem, kterými se řídí členové dané společnosti a které prostřednictvím socializace předávají dalším generacím.“¹⁷ Nejde jen o běžné záležitosti každodenního života jako oblékání, stolování, gesta a mluvení, ale i o mlčení, prožívání času

¹¹ „Tyto Medicíny jsau pro jednoho každého Evangelického křesťana k Duchovnímu užívání...“ NK – ORST, sg. XVII H 32 b, 27^b; Srov. tamtéž, sg. XVII H 32 a.

¹² *Píseň o Blahoslavené P. Marii* začínající slovy „Zpívati budu o sobě sama“ viz NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 25^b–26^a; Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 7^a–9^b a opět l. 30–31 (zde však až na výjimky nečitelná).

¹³ „Mentalita“ viz A. J. GUREVIČ, *Nebe, peklo, svět*, s. 13–14, 457–460, 485–486; G. G. IGGERS, *Dějepisectví ve 20. století*, s. 51–64, 80, 83, 98–101, 106; P. BURKE, *Francouzská revoluce v dějepisectví*, zejména s. 19–20, 28, 49–50, 63–7, 72, 85–6, 100.

¹⁴ G. G. IGGERS, *Dějepisectví ve 20. století*, s. 62.

¹⁵ A. J. GUREVIČ, *Nebe, peklo, svět*, s. 485–6.

¹⁶ P. BURKE, *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, s. 25; R. VAN DÜLMEN, *Historická antropologie*, s. 37–9.

¹⁷ ROBERT F. MURPHY, *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, Praha 2004 (2. vyd.), s. 32.

a prostoru, pohlaví apod. Musíme si uvědomit, že všechny tyto sociokulturní prvky jsou teprve konstruovány, a vyžadují proto naši interpretaci.¹⁸ V tomto pojetí kultura „není pojímána jako sféra vyčleněná z materiálních, ekonomických a sociálních zájmů, nýbrž jako tvořivá síla formující život jako takový.“¹⁹ Na kultuře se však nemusí podílet všichni lidé, vedle sebe může existovat i více různě prostupných životních stylů. S pojmem „kultura“ souvisí také problém vymezení „lidového“.²⁰

A. J. Gurevič se zajímá o způsoby vnímání světa a uvažování středověkých lidí, snaží se odhalit jejich „kolektivní psychologické orientace“ a „nezjevné modely vědomí a jednání,“ neboli jejich „mentalitu“.²¹ V knize *Kategorie středověké kultury* to dělá tak, že se pokouší rekonstruovat „model středověkého světa“ jako síť různých kulturních kategorií jako je čas, prostor, změna, příčina, osud, právo, spravedlnost, vlastnictví, svoboda, vztah smyslového a nadmyslového, celku a částí atd. a dále tvrdí, že středověká společnost byla těmito kategoriemi ovlivňována bezděčně a že to byly kategorie spíše pociťované než chápané.²² Předmětem Gurevičovy kulturně-historické analýzy měl být živý, myslící a cítící společenský člověk, ačkoli se jím stal spíše určitý ideál, což mu zřejmě uniklo.

Autorovi můžeme vytknout jak subjektivní výběr kategorií, kterými tento obraz vykresluje, tak určité marxistické tendence, například když proti sobě staví kulturu vzdělanců (*litterati, docti*) a nevzdělaných (*illitterati, idiotae*).²³ Především však poněkud opomíjí, že to, co nám ukazuje, je stále jen obraz oné doby, tzn. náš model, kterým se pokoušíme nějak zachytit a popsat dobovou realitu, a musíme vědět, že s ní není ve shodě, ale že se jí jen více či méně přibližuje. Jen potom se můžeme pokusit o něco podobeného. „Historik v tomto smyslu nerekonstruuje skutečnost, nýbrž konstruuje ji tím, že vytváří její – pro sebe a v určité míře i pro své čtenáře – pochopitelný obraz.“²⁴

Musíme si také zcela vědomě přiznat důvody, které nás motivují k výběru té které kategorie. V našem případě je to inspirace v procesu „individualizace“ a „zniternění víry“, jak je popíšeme níže v kapitole páté.

Druhý problém, na který narážíme a který nám týž autor pomáhá řešit, je problém pramenů. Jak máme přistupovat k myšlení těch, co po sobě nezanechali žádné zprávy, popř. jen velmi málo? A. J. Gurevič navrhuje zkoumat kulturu nevzdělaných a s tím i kategorie jejich myšlení prostřednictvím díla vzdělanců. V naší práci se pokusíme pohlížet na „lidové vrstvy“ skrze prameny, které vykazují určité „lidové“ prvky, ale pravděpodobně nebyly vytvořeny zástupci „lidové kultury“, popř. jen z určité části.²⁵

„Historická antropologie“ se obtížně vymezuje, neboť se tříští do více proudů.²⁶ Metodicky v mnohém navazuje na Maxe Webera a na tzv. školu *Annales*, zároveň se však kriticky

¹⁸ P. BURKE, *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, s. 26.

¹⁹ R. VAN DÜLMEN, *Historická antropologie*, s. 39.

²⁰ K problému „lidového“ a „kultury“ viz A. J. GUREVIČ, *Nebe, peklo, svět*, s. 10–14, 457–60, 485–486; P. BURKE, *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, s. 15–27; DANIELA TINKOVÁ: „Represe lidové kultury“ a „antropologie moci“. *Civilizační teorie Roberta Muchembleda v rámci diskusí o konceptu raně novověké „lidové“ kultury ve francouzské historiografii 60.–80. let*, in: *Mezi náboženstvím a politikou. Lidová kultura raného novověku. Sborník z konference Lidová kultura v 16.–19. století: mezi náboženstvím a politikou*, konané v Praze 28. listopadu 2003, Praha 2005, s. 109–124.

²¹ A. J. GUREVIČ, *Nebe, peklo, svět*, s. 13–14. Viz též pozn. 13.

²² Srov. A. J. GUREVIČ, *Kategorie středověké kultury*, s. 16, 22.

²³ A. J. GUREVIČ, *Nebe, peklo, svět*, s. 20, 23; Srov. M. M. BACHTIN, *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, Praha 1975, rozlišení kultury na „oficiální“ a „smíchovou“.

²⁴ Z. R. NEŠPOR – J. HORSKÝ, *Historická antropologie?*, s. 63; Viz níže „historicko-antropologická“ kritika „dějin mentalit“.

²⁵ K otázce autorství viz níže, s. 15–16 a 20–24.

²⁶ Srov. Z. R. NEŠPOR – J. HORSKÝ, *Historická antropologie?*, s. 61.

vymezuje vůči kvantitativním metodám sociálních dějin²⁷ a vůči dějinám mentalit, kterým vytýká přílišný důraz na homogenitu kultury a kolektivní podvědomé duchovní kvality.²⁸ K jejím hlavním úkolům, píše Richard van Dülmen, patří „určení prostoru lidského jednání“, tj. „nepřisuzuje člověku úplnou autonomii v jednání, jako by byl absolutním pánem věcí, ale nenahlíží na něj jako na bezvýznamné stéblo trávy, zcela vydané napospas víru událostí... Historická antropologie dále respektuje mnohoznačnost a rozporuplnost dějů a procesů, které jsou určovány těmi nejrůznějšími okolnostmi a které mohou být ve své komplexnosti odhaleny pouze v kontextu celé společnosti. Zatřetí historická antropologie nezohledňuje výlučně rozumové jednání, ale sleduje ve stejné míře pocity a nálady, jež nejsou o nic méně racionálně ukotvené než rozum sám. Historická antropologie se tedy soustřeďuje nejen na politické a ekonomické počínání, ale stejně tak na soukromí, a vylučuje především jakékoliv oddělování politických projevů života od života kulturního. Konečně začtvrté pohlíží na člověka jako na proměnlivou bytost, která nikdy nezůstává stejná a nikdy stejně nereaguje, ale vztahuje se nanejvýš odlišně k určitým situacím a skutečnostem, které jsou zřídka dány předem. Lidské jednání není finalitní, účelově zaměřené, jakkoliv může být omezený prostor pro volbu; konečné rozhodnutí, zda chce nastoupit určitou cestou či nikoliv, je v moci člověka samotného.“²⁹

Historická antropologie ve svých dvou základních proudech navazuje na snahy o „sociologizaci historie“ či „historizaci sociologie a sociální antropologie“, nebo na pokusy o „antropologizaci historie“ a kritiku strukturálního dějepisu skrze italskou „mikrohistorii“. ³⁰ Odtud pochází také obrat k „individuálním, neopakovatelným příběhům“³¹ a pokus vrátit dějinám jejich „lidskou tvář“. ³² Antropologie vnáší do historie nové metody, jak pohlížet na prameny. O možnostech aplikace „zúčastněného pozorování“ (*participant observation*) a „zhuštěného popisu“ (*thick description*) Clifforda Geertze píše ve svém článku například Hans Medick. ³³ V jistém rozporu s C. Geertzem je koncept Maxe Webera, tzv. „vztažení se k hodnotám“ (*Wertbeziehung*), kdy přiznáváme, že náš zájem o studovanou látku nelze „vyvozovat ze samotného studovaného materiálu“, ale že „vychází z naší znalosti v dějepisectví již pojednaných procesů a struktur“. ³⁴ Když si toto uvědomíme, zjistíme, že nemáme „bezprostřední přístup k cizí zkušenosti“, což znamená, že naše bádání musí skončit právě u „rozboru kulturních kategorií, jejichž pomocí *mohl* člověk studované doby *asi* interpretovat („číst“, prožívat) své základní životní zkušenosti.“³⁵

Nyní stojíme před úkolem, jak tyto metody využít a aplikovat na naše podmínky. Budeme-li mluvit o historické antropologii, už sám výběr tématu je s ní v úzké souvislosti. Richard van

²⁷ Srov. G. G. IGGERS, *Dějepisectví ve 20. století*, s. 95–110, k Maxu Weberovi viz s. 115–6.

²⁸ Srov. Z. R. NEŠPOR – J. HORSKÝ, *Historická antropologie?*, s. 61.

²⁹ R. VAN DÜLMEN, *Historická antropologie*, s. 12.

³⁰ Z. R. NEŠPOR – J. HORSKÝ, *Historická antropologie?*, s. 68 a 69; Srov. C. GINZBURG, *Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*, Praha 2000, 11–22.

³¹ Z. R. NEŠPOR – J. HORSKÝ, *Historická antropologie?*, s. 70.

³² G. G. IGGERS, *Dějepisectví ve 20. století*, s. 101.

³³ HANS MEDICK, „Missionaries in the Row Boat“? *Ehnological Ways of Knowing as a Challenge to Social History*, *Comparative Studies in Society and History* 29, 1987, zejména s. 85–8; Srov. R. VAN DÜLMEN, *Historická antropologie*, 35–6; K problematice aplikace „zhuštěného popisu“ srov. Z. R. NEŠPOR – J. HORSKÝ, *Historická antropologie?*, s. 71–6.

³⁴ Z. R. NEŠPOR – J. HORSKÝ, *Historická antropologie?*, s. 72–3, citovaná pasáž je původně kurzívou, tamtéž také více o vztahu konceptu „zhuštěného popisu“ a „vztažení k hodnotám“, o „ideálních typech“, s. 74–5.; G. G. IGGERS, *Dějepisectví ve 20. století*, s. 115–8.

³⁵ Z. R. NEŠPOR – J. HORSKÝ, *Historická antropologie?*, s. 74, citovaná pasáž je původně kurzívou; J. HORSKÝ, „*I proto, že sem nekopal roli srdce svého*“, s. 51; K problematice aplikace tohoto závěru viz Z. R. NEŠPOR – J. HORSKÝ, *Historická antropologie?*, s. 79; Srov. G. G. IGGERS, *Dějepisectví ve 20. století*, s. 135.

Dülmen ve svém vymezení této vědy věnuje po kapitole problematice „subjektivní zkušenosti a subjektivitě v dějinách“ a „individualitě a individualizaci“. Ukazuje nové možnosti bádání v této oblasti a upozorňuje také na problémy, které to s sebou nese.³⁶ Zkoumáním těchto procesů se v nás vytváří zmíněné „předporozumění“, se kterým nahlížíme prameny a které pak musíme reflektovat.

Díky úvahám Arona J. Gureviče či C. Ginzburga se nám otevírá nový prostor, jak přistupovat k pramenům „lidové povahy“ a jak je můžeme interpretovat. Pokusíme se je vykládat podobně jako tito autoři, zajímavé by však jistě bylo zkoumat je i z hlediska úvah o uplatňování moci a disciplinaci u M. Foucaulta.³⁷ Abychom se při svých interpretacích dopustili co nejméně nepřesností a co nejvíce se vzdálili toho, že je budeme interpretovat špatně, budeme se pokoušet přísně oddělovat a zdůrazňovat, kdy mluvíme o autorech písní a kdy o lidových vrstvách, jež je zpívaly. Budeme hledat „mentalitu“ či vytvářet „ideální typy“ autorů a posluchačů (popř. čtenářů, kteří se od nich mohou výrazně lišit) písní, ale jen proto, abychom je pak podrobili důslednější kritice a řekneme až „mikrohistorickému“ drobnohledu ve čtvrtém oddílu třetí kapitoly a v kapitole šesté. Tímto drobnohledem máme na mysli především dohledávání konkrétních písní v již vydaných edicích a dávání je do souvislostí se zcela konkrétními autory.

Naše vlastní práce bude spočívat v tom, že budeme v pramenném textu, který jsme před tím již blíže prozkoumali, hledat termíny popisující lidské nitro. Budeme vycházet z výše zmíněných teorií a tím, že budeme danou problematiku zkoumat prostřednictvím dobových pojmů a jazyka, se budeme snažit vyhnout tomu, abychom veškeré „cizí“ ihned nepřeváděli na nám „známé“.³⁸ „Náboženství a zbožnost nejsou pouhými ‚předměty‘ církevních a světských institucí, určujících jejich veřejnou funkci. Slouží především jako média, jimiž se lidé dorozumívají, jejichž pomocí dávají svým životům smysl a snaží se je formovat.“³⁹ Měli bychom se takto pohybovat v horizontu stejného „smyslu“, v jakém se pravděpodobně pohybovali i doboví aktéři, nutno však opět upozornit, že to bude horizont námi zkonstruovaný.

Dále se budeme zabývat tím, že mezi sebou porovnáme to, o čem se v pramenech z hlediska „sebetematizace“ mluví často, tj. „srdce“ a „duše“ s pojmem, které se tu vyskytuje poměrně zřídka, tj. „svědomí“. Můžeme se pokusit analyzovat jejich různé významy a ptát se, proč se tak často slova „srdce“ a „duše“ v tomto kontextu používají. Můžeme z toho snad usuzovat, že se v tomto sociálně-kulturním kontextu význam „svědomí“ teprve formuje a že je tu něčím novým?

To nás přivádí k dalšímu motivu, který historická antropologie vyzdvihuje. Tím je diskontinuita či braudelovská „současná nesoučasnost“.⁴⁰ Richard van Dülmen mluví o střetu „tradice“ a „moderny“. To můžeme chápat jednak z hlediska vývoje západoevropské společnosti, ale především, a to je nové, „zvláště pro každou epochu a společnost“.⁴¹ Díky tomu můžeme mezi sebou porovnávat uvažování „elitních“ a „lidových“ vrstev stejné doby a v dalším kroku také pohledy různých dob na stejnou kategorii. V tomto smyslu vedle sebe postavíme „kulturu vzdělanou“, reprezentovanou jak úvahami o antice Michela Foucaulta, tak díly osvícenců Gottfrieda Wilhelma Leibnize a Ludwiga Feuerbacha, a „lidovou“ v podobě dvou zmíněných zpěvníků a budeme v nich sledovat způsoby „sebetematizace“. Abychom

³⁶ R. VAN DÜLMEN, *Historická antropologie*, s. 39–42, 67–9. Blíže k tomu viz kap. 5.

³⁷ Srov. D. TINKOVÁ, „Represe lidové kultury“ a „antropologie moci“, s. 116, 119–21, 123.

³⁸ Z. R. NEŠPOR – J. HORSKÝ, *Historická antropologie?*, s. 73; Srov. H. MEDICK, „Missionaries in the Row Boat“?, s. 84–5.

³⁹ R. VAN DÜLMEN, *Historická antropologie*, s. 61.

⁴⁰ P. BURKE, *Francouzská revoluce v dějepisectví*, s. 7; R. VAN DÜLMEN, *Historická antropologie*, s. 42.

⁴¹ R. VAN DÜLMEN, *Historická antropologie*, s. 42, o „tradici“ a „moderně“ s. 42–4, srov. též s. 73–5.

byli přesní, úvahy o antice omezíme na minimum a budeme se zabývat zejména „kulturními kategoriemi“ a „termíny“, které Michel Foucault popisuje a interpretuje.

Pro nutnost „rehabilitace politických dějin“⁴² mluví úvahy ohledně josefinských reforem a vydání Tolerančního patentu roku 1781. Jaké to mělo bezprostřední i dalekosáhlé důsledky pro lidové prostředí a lidovou zbožnost, dobře popisuje Zdeněk R. Nešpor ve své knize *Víra bez církve?*⁴³ Jak lidé na tyto události reagovali, ukazují písně věnované císaři Josefovi II. nebo píseň, jež začíná slovy „Ničko nám přišel mandat vydaný“ datovaná do roku 1782, tedy bezprostředně po sepsání patentu.⁴⁴

„Kulturní kategorie“, kterými se budeme zabývat, aktéři nemuseli chápat jen rozumově. Kolikrát se setkáváme s tím, že byly vnímány spíše pocitově a intuitivně, jako v písních, jež vznikly v přímém kontaktu s pietismem. Otázka toho, zda byly tematizované či netematizované se jeví jako podružná. O individualismu může stejně dobře vypovídat rozumová úvaha, jako niterná zpověď, přičemž to druhé je pro písně častější.

Historická antropologie nám se svým novým přístupem k pramenům skýtá nové a zajímavé možnosti, jak při práci postupovat. Měli bychom však mít na mysli, že není nic jednoduššího než prameny interpretovat mylně: „Analýza modliteb a velkého množství dochovaných písní přivedla některé badatele k poněkud unáhleným závěrům o obsahu lidové zbožnosti.“⁴⁵ Buďme tedy obezřetní.

Na závěr bych si dovolil krátkou úvahu ohledně toho, zda je vůbec legitimní uvažovat o „sebetematizaci“ v lidových vrstvách předmoderní či raněnovověké společnosti, jež pravděpodobně pojem individuum, v jeho vyhraněné podobě, vůbec neznala. Nedopouštíme se tím toho, že do doby minulé promítáme své současné „hodnoty“? Toho, čeho jsme se chtěli vyvarovat? Byla tato doba vůbec schopná pochopit a přijmout individuálnost každého jedince jako takového?

Odpověď je, zdá se mi, až překvapivě snadná. Nejde tu o problém myslitelnosti, ale o problém pojmenování. Je možné, že dané sociokulturní prostředí netematizovalo individuum, to však neznamená, že to pro „prostý lid“ bylo něco nepochopitelného. Zacházíme tu s pojmem individuum ve dvojí rovině; jednak ho můžeme chápat jako tzv. „jev označující“, tj. charakterizující určitou kulturu, nebo jako tzv. „jev označovaný“, tj. vědomě danou kulturou prožívaný.⁴⁶ Popřením myslitelnosti této kategorie bychom také tvrdili, že lidé té doby byli „v zajetí kultury a struktur“ a postrádali tak svobodnou vůli.

Mohli bychom to přirovnat k roli „osudu“, jenž byl v určitých dobách jistě velice silně akcentován, nikdy však nebyl naprosto dominantní a vždy tak zanechával určitý prostor pro jedinečnost a svobodné rozhodnutí.

⁴² P. BURKE, *Francouzská revoluce v dějepisectví*, s. 77–9.

⁴³ Z. R. NEŠPOR, *Víra bez církve?*, s. 26–58.

⁴⁴ NK – ORST, sg. XVII G 37, l. 61^a. Písně neukazují, jaký k tomu zaujímali postoj lidé, ale autoři písní, což je rozdíl.

⁴⁵ R. VAN DÜLMEN, *Historická antropologie*, s. 62; Srov. Z. R. NEŠPOR, *Víra bez církve?*, s. 180.

⁴⁶ Z. R. NEŠPOR – J. HORSKÝ, *Historická antropologie?*, s. 73, pojmy pochází od André Burguière; J. Horský mne upozornil, že problém „myslitelnosti“ a „pojmenování“ z hlediska metody souvisí s rozdíly mezi dílem E. Cassirera a M. Foucaulta; Další úvahy ohledně způsobů, jak o individuu uvažovat viz níže, s. 25.

4. ANALÝZA PRAMENŮ

V následující kapitole se nejprve pokusíme prameny dobově zařadit, pak se zaměříme na jejich autory a na jejich specifickou povahou a pokusíme se je prozkoumat tématicky, nakonec se opět vrátíme k jejich možným autorům a zvláště se pozastavíme nad tím, zda byli ovlivněni pietismem, a pokud ano, tak do jaké míry.⁴⁷

I. Časové zařazení

V bibliografické poznámce k *Protestantským písním* byla uvedena doba jejich vzniku jako 18. a 19. století. U *Zpěvníku evangelického* se píše, že písně pochází z rozmezí let 1782–1827, přičemž listem 18 „počíná se část zpěvníku nejstarší, v níž na konci mnohých písní připsána léta 1782 a 1783.“ To však nevyklučuje, že může jít i o písně starší či starší motivy, které byly jen nově pojednány.

Některé písně jsou přímo datované; píseň „*Viktoria kamarádi Viktoria zpívejme*“ do roku 1783 a na jiném místě do 1785, *Píseň o Blahoslavené P. Marii* začínající slovy „Zpívati budu o sobě sama“ do roku 1810, „*Píseň dvě sta letní Jubileum*“ obsahuje na konci informaci: „A Tato píseň jest psaná v Radlicích u háutka. dne 14. září. Roku Páně 1820.“ a o něco níže ještě vpisok: „Ve Vysokym Pekařom sem nechal 19 Lo. Platna...“ s vrocením 1822. V *Nové písni o duchovním boji* začínající slovy „Povstaňte Čechové“ nacházíme text: „v Kartauzích 24. aprile 1827.“⁴⁸

Můžeme se orientovat i podle jmen a událostí, které jsou v textu popsány, v písni „*Harfo Davida naštemuj se: Srdce zarmaucené pozvesel se*“ se například zmiňuje Toleranční patent císaře Josefa II. z roku 1781:

„4. Nejčko se nám zjevil v něm Kristus Pán,
vybojoval ho Josef Císař Pán.

5. Dal nám Svobodu Božího Slova,
zazelenal se Sion znova.“⁴⁹

stejně tak, a to téměř doslova, jako v písni „*Nýčko nám přišel mandat vydany*“, kde se též píše:

„5. že nám přijde svoboda hojnost božího slova,
zazelenal se nám Sion náš znova...“⁵⁰

⁴⁷ Ohledně přepisu názvů a citací z písní jsem zvolil takovou formu, jež by byla srozumitelná i dnešnímu čtenáři. Od originálu se liší v zásadě ve čtyřech bodech; pokud to bylo možné, odstranil jsem spřežky za použití dnes běžné diakritiky; písmeno w jsem přepisoval jako jednoduché v; měkká a tvrdá *i, y* jsem měnil tak, aby byla pokud možno ve shodě s českým pravopisem a u některých slov jsem měnil jejich délku. Snažil jsem se postupovat co nejšetrněji vzhledem k originálu, aby byla zachována jeho autentičnost.

⁴⁸ NK – ORST, sg. XVII G 37, l. 84^a rok 1783; Tamtéž, sg. XVII H 32 b, l. 12^b rok 1785; Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 4^a; Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 7^a.

⁴⁹ Tamtéž, sg. XVII H 32 b, l. 17^b; Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 69^b–70^a.

⁵⁰ Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 62^b.

Některé písně se nacházejí také v jiných evangelických zpěvnících. Zejména v *Harfě Nové na hoře Sion znějící* od Jana Liberdy, jež vyšla roku 1732 a s oběma přídávky 1735, v *Kancionálu lipském* z roku 1783, v *Kancionálu* Jana Theofila Elsnera také z roku 1783 nebo v *Kancionálu*, jež vznikl přepisem z *Berlínského exempláře* z roku 1753.⁵¹ „*Písnička k pokání probuzující*“ od Adama Plintovice je uveden slovy: „...k výstraze jednoho každého křesťana, naschválně k tomu dni, v kterémžto slunce nebeské zatmění i spatřeno bylo, totiž dne 4. novembra 1668 okolo druhé a třetí hodiny po poledni“.⁵²

II. Autoři pramenů

Co se týče autorství pramenů, nutno uvést, že nemáme na mysli autorství v tom smyslu, že bychom se pokoušeli hledat konkrétní osoby, které písně vymyslely či napsaly, spíše chceme jen vytyčit určitý myšlenkový okruh – mentalitu – ve které se autoři nejspíše mohli pohybovat.

Jak píše Peter Burke v knize *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, vztah tradice a jejího individuálního nositele je problematický: „Umělec si byl vědom svého dluhu vůči tradici. Z toho patrně vyplývá neosobní tón tradičních písní a vyprávění a jen výjimečné odkazy na „mě“, na vypravěče samotného. Také posluchači si uvědomovali, že umělec se řídí tradicí, a nespojovali jeho jméno s jeho písněmi a vyprávěními – proto jsou lidová píseň a lidové vyprávění anonymní.“ a dále dodává: „Pokud jedinec vytvoří inovace nebo variace, které se komunitě zalíbí, budou napodobovány a proniknou do společné zásobnice tradice. Pokud s jeho inovacemi nebude vysloven souhlas, zmizí spolu s ním nebo ještě dříve. Tak jedno publikum po druhém vykonávalo „preventivní cenzuru“ a rozhodovalo, zda daná píseň nebo vyprávění přežijí a v jaké podobě.“⁵³ Vidíme tedy, že vztahy mezi tradicí, jejími nositeli a prostředníky mezi dvěma kulturními rámci, je značně složitý. Ve výboru *Čistý plamen lásky* v souvislosti s Janem Liberdou k tomu čteme: „Je potřebné zdůraznit, že problém autorství není v těchto případech rozhodující, je nutné smířit se s faktem, že české pobělohorské hymnografické tisky jsou do značné míry díla záměrně kolektivní a anonymní.“⁵⁴

V bibliografických poznámkách se praví, že písně byly „sebrané a přeepsané od evangelíků“, a v případě *Zpěvníku evangelického*, že byly „přeepsané a sebrané od venkovanů“. Musíme však rozlišovat mezi autory, čtenáři a posluchači písní. Autoři byli nejspíše sami evangelíci, kteří byli zběhlí ve čtení bible. To, že to mohli být i exulanti je patrné například v „*Písni učitele z Církve se ubírajícího*“,⁵⁵ nebo v písni „*Postlauchte věřící, Cestau Páně chodící*“, pokud jde o svazek *Písně protestantské*, kde se objevují také další odkazy za znalost starší české protestantské tradice.

⁵¹ J. MALURA – P. KOSEK (eds.), *Čistý plamen lásky*, obsahuje písně od Adama Plintovice, Kašpara Motěšického a Jana Liberdy; JAN LIBERDA, *Harfa Nowá na hoře Sion znějící*, Laubno 1732, knihovna ETF UK, sg. 1 T 37; *Kancionál lipský: Druhá kniha Žalmů a zpěvů duchownjch starých y nowých Cýrkwe Ewangelicske*, Praha 1783, tamtéž, sg. IK 1996; JAN THEOFIL ELSNER, *Kancionál*, tamtéž, sg. IK 4673; *Kancionál to jest: kniha žalmů i písní duchowních, pro čest a slávu svatého Boha našeho, od rozličných mužů Božích, Bratří Českých i jiných w básni Boží složených, sebraných a wydanych*, Semtěš 1911, tamtéž, sg. IK 2413.

⁵² J. MALURA – P. KOSEK (eds.), *Čistý plamen lásky*, s. 65; NK – ORST, sg. XVII G 37, l. 120^b–121^a (konkrétní místo je nečitelné).

⁵³ P. BURKE, *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, s. 130–1.

⁵⁴ J. MALURA – P. KOSEK (eds.), *Čistý plamen lásky*, s. 48, v originále poslední tři slova tučně.

⁵⁵ Viz NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 1^a.

„46. Zatím od vás odcházím,
vašeho Modlářství se zbavím,
s tím vy dobře se mějte,
pro Pravdu na nás se nehněvejte,
nemluvíme než Boží Pravdu,
že předce i jdete v lživau modlařskou kladbu
amen.“⁵⁶

Ve *Zpěvníku evangelickém* jsou toho dokladem písně „*Ej již čas ten přichází*“ o Bělohorské porážce, „*Při vodách Tvých*“, *Nová Píseň o Pravdě Páně* začínající slovy: „Smutnau ti já začnu muziku“, *Píseň mistru Janu Husovi Svaté pamněti*,⁵⁷ či píseň uvedená slovy: „České přemutné Rozžehnání, Velice zarmaucené Choti Jezu kristovi pro opuštění své milé vlasti, vztahující se na Rok jak 1622... následovníci kalicha páně z království českého vypovědění byli“:

„Bůh tě žehnej česká země
s tebau smutna loučím
Pánu Bohu v létě
v zimně samému tě poraučím.
Musim se bráti jinam
zarmoucena nevím kam.
Musim mezi cizí jíti
Snad jim za posmněch býti.“⁵⁸

Podle poměrně prostých veršů, lidového slovníku a jasného obsahu můžeme soudit, že asi většinou nešlo o osoby univerzitně vzdělané nebo příslušející k duchovenstvu, tedy že šlo spíše o laiky. Mohlo to být ale také tak, že písně psaly osoby vzdělaná či duchovní, a aby se přiblížily prostým lidem, použily výše zmíněné prostší verše, lidový slovník a jasný obsah. To lze jen obtížně rozhodnout. U některých písních bychom však mohl zapochybovat, zda je opravdu vytvořili nevzdělaní laici. Některé totiž, ať už jde o míru přítomnosti různých narážek na církevní dějiny, církevní řády, nebo poměrně složitý až kontemplativní obsah jako v „*Písni o Panu Ježíši kristu*“,⁵⁹ mírně vybočují ze zbytku, a proto se u nich dá autorství přičítat osobě poněkud vzdělanější a hloubavější. Další písně pak můžeme dokonce přiřadit konkrétním autorů jako Adamu Plintovici či Janu Liberdovi, o kterém víme, že studoval na univerzitě v Halle, kde se také blíže seznámil s pietismem. Liberda je autorem, nebo překladatelem nejméně 16 písní ze *Zpěvníku evangelického*. Zatímco *Písně protestantské* působí lidovějším dojmem, *Zpěvník evangelický* obsahuje písně jak „lidové“, tak i již zmíněného Liberdy.

III. Tematická analýza pramenů

Pokud se podíváme hlouběji, můžeme z písní vyzdvihnout určité jejich dominantní prvky. Můžeme v nich sledovat: a) Důraz na lásku a víru v Krista, zejména v „*Písni učitele z Církve*

⁵⁶ NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 9^b, celá píseň l. 5^b–9^b; Srov. tamtéž, sg. XVII G 37, l. 112^b–117^a.

⁵⁷ Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 87^a–93^b; Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 78^a–80^a; Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 11^a–16^b; Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 88^a–90^a. V těchto místech došlo v originále k chybě v číslování.

⁵⁸ Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 94^b, celá píseň l. 93^b–98^a.

⁵⁹ Tamtéž, sg. XVII H 32 b, l. 16^a–17^b.

se ubírajícího“, v písni „*Radujte se o křesťané, Chválu Bohu vydávejte*“, v písních Jana Liberdy jako „*Beránku křiste, Ty si zajisté*“, „*Já člověk Omámený, mocí světa zlého*“, „*Obejmi nás v tuto chvíli, ženichu nejkrásnější*“ či „*Růže saronská Rozkošná jest*“, ⁶⁰ nebo v „*Písni o Panu Ježíši kristu*“, ve které mimo jiné čteme:

„2. Jestli mně miluješ Tě miluji,
jestli mně zavrhneš Tě miluji.
Jestliže mě tresceš neměním se,
pakli zatratíš chceš nedivím se.

3. Předceť Tě miluji, že Dobrý jsi,
předce Tě miluji, že Bůh můj jsi,
miluji Ježíše, že dobrý jest,
miluji Ježíše, že Bůh můj jest.“ ⁶¹

Pokud jde o víru, musím vyzdvihnout také píseň „*Postlauchte věřící, Cestau Páně chodící*“ a části písně „*Zpívati budu o sobě sama*“. ⁶²

b) Důraz na bibli („zákon“, „kšaft“, „mandat“) a její čtení s častými citacemi a výpůjčkami z ní, sledujeme v písních „*Podťe vy sem Ó křesťané, poslechnejiti slovo Páně*“, „*Postlauchte věřící, Cestau Páně chodící*“, „*Radujte se o křesťané, Chválu Bohu vydávejte*“, „*Viktoriá kamarádi Viktoria zpívejme*“, v *Nové písně o pravdě Páně* nebo v *Písni o Saudu Božím, při konci tohoto světa*. ⁶³ Jak se píše v knize *Čistý plamen lásky*, některé písně z *Harfy Nové* se inspirovaly *Zjevením sv. Jana* či v *Písni písni*. Například:

„1. Haleluja pokřikujeme,
veselé díky vzdávejme,
Bohu, také Beránkovi,
nám drahému Ženichovi,
haleluja.
(...)

8. Příprav se, svatba se blíží,
nechť se srdce vždy víc níží,
k nohám Ženicha padati,
a v slzách jej objímati,
haleluja.“ ⁶⁴

⁶⁰ NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 1^b–2^a; Tamtéž, sg. XVII H 32 b, l. 2^a–4^a; Tamtéž, sg. XVII H 32 b, l. 1^b–2^a; Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 76^a–77^b; Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 109^a–112^b; Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 47^a; Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 107^a–109^b.

⁶¹ Tamtéž, sg. XVII H 32 b, l. 16^b.

⁶² Tamtéž, sg. XVII H 32 b, l. 5^b–9^b; Srov. tamtéž, sg. XVII G 37, l. 112^b–117^a; Tamtéž, sg. XVII H 32 b, l. 25^b–26^a; Srov. tamtéž, sg. XVII G 37, l. 4^a.

⁶³ Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 32^a–34^b; Viz výše pozn. 61; NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 2^a–4^a; Tamtéž, sg. XVII H 32 b, l. 11^b–12^a; Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 11^a–16^b; Tamtéž, sg. XVII H 32 b, l. 21^a–23^a.

⁶⁴ J. MALURA – P. KOSEK (eds.), *Čistý plamen lásky*, s. 54, 215 a 216; Srov. NK – ORST, sg. XVII G 37, l. 36^b–37^b; Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 55^a–56^b, odtud pochází citace; Srov. tamtéž, sg. XVII G 37, l. 107^a–109^b; Srov. Zj 19, 7.

c) Vyzdvihování rozdílů mezi malou církví vyvolených v čele s Kristem a velkou katolickou („papeženskou“, „římskou“) církví v čele s papežem se objevuje v písni „*Postlauchte věřící, Cestau Páně chodící*“:

„8. Naše Církev jest malá,
od dávna založena,
vy ji máte za bludářskou,
a sami máte kacírskou,
tau peleši lotráuskou,
je kurváu bábylonskou.

9. Mnoho let byla skryta,
naše Církev maličká,
nyní ale se množí –
Babylon se již boří,
Hospodinu buď Chvála,
Čest i Sláva vzdávána.
(...)

21. Pán Bůh nám takto praví,
že on o žádné neví,
Skále na níž by vzdělána,
byla Církev založena,
On sám, že jest ta skála,
na níž Církev vzdělána.“⁶⁵

Dále pak v *Nové písni o pravdě Páně*, v písniích „*Smutný zas poslední: jestit oznámený*“, „*Vyjděte Dítky vyjděte, na svau Matku se dívejte*“ a „*Viktoriá kamarádi Viktoria zpívejme*“, kde se často zmiňuje také „modlářství“ katolíků, které je hlavním tématem písni „*Poslechněte Papeženci, též i vy Evangelíci*“ a „*Zpívati budu o sobě sama*“, tedy pokud jde o uctívání Panny Marie.⁶⁶ O písniích Jana Liberdy se píše, že jsou hlavně o „vztahu Ježíše Krista a lidské duše (církev)“. Příkladem může být píseň „*Ó láska boží veliká, zamilovalas Člověka*“.⁶⁷ V *Nové písni o Duchovním Býti Boží* je toto téma pojednáno ve vojenské hantýrce:

„6. Musím též vůdce svého jmenovati,
jehož mně i Vojsko má Milovati,
kr. P. Generál Sám, Ten napřed Jede,
Svau malau Armadau za sebau k nám vede,
za sebau do Nebe vede.
(...)

26. Ježíš král Generál vysílá zatím jen malý,
by šli na komendu mezi kněžstvo zrova všichi do fary,
tam aby Neděl Pijetu stáli,
ze lháři Modláři srdnatě bojovali...“⁶⁸

⁶⁵ NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 5^a a 6^a–7^b.

⁶⁶ Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 11^a–16^b; Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 101^a–102^a; Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 16^b–17^a; Tamtéž, sg. XVII H 32 b, l. 11^b–12^a; Tamtéž, sg. XVII H 32 b, l. 12^a–14^a; Tamtéž, sg. XVII H 32 b, l. 25^b–26^a; Srov. tamtéž, sg. XVII G 37, l. 4^a.

⁶⁷ J. MALURA – P. KOSEK (eds.), *Čistý plamen lásky*, s. 49; NK – ORST, sg. XVII G 37, l. 61^b.

⁶⁸ NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 19^b a 21^b. Celá píseň l. 18^a–21^b.

K tomuto tématu bychom snad mohli přiřadit i píseň „*Noviny této pilně poslechněte, Tisíc Pět Set Sedumnať let počítejte*“, která vypráví o tom, jak farář, kněží a mniši nechťeli pohřbít rychtáře a jak je pan Boček přelstil a potrestal. Vybral si k tomu dost kontroverzní způsob, neboť je nechal, aby snědli opečený kus masa z rychtářova mrtvého těla.

„15. Poněvadž jste mu do země nedáli,
již jste se jeho do vůle nažráli,
však jste vy horší, nežli ti kacíři,
neb jste ho zhryzali.“⁶⁹

Poměrně častý je také motiv exulantství, kde se objevují časté narážky na českou náboženskou tradici a na vyhnání či opuštění českých zemích. Téměř vždy je to spojeno s vpády vůči katolíkům („Římanům“) a katolické církvi.⁷⁰

d) Apel na světskou moc („země Pána“), aby byla spravedlivá, vidíme v písni „*Dej Pán Bůh dobrý den kamarádi*“, kde se jí přiznává také nárok na spasení za její „rytířské bojování“. ⁷¹ *Píseň o Spravedlnosti vrchnostenské* je také v tomto duchu a je celá přímo věnovaná císaři Josefu II., o kterém se tu zpívá:

„12. Tys ten Josef Jákoba, Pátrý archy Ctného,
neb si plny Maudrosti, a Duchu Svatého,
Otec všecký čistoty i ruků dokonalosti,
kteříž stále vkopává kořen Spravedlnosti.“⁷²

e) Zájem o Poslední soud a o osobní soud nad každým člověkem můžeme sledovat v písni „*Harfo Davida našťemuj se: Srdce zarmaucené pozvesel se*“, zejména ve verších:

„21. Z mého Stánku Vladařství vypovím,
že můj Statek zmrhéd mu oznámím.
(...)

23. Neb si Pán Vladaře předvolává,
v Jeho Statku mu zprávu dává.

24. Říká co slyším o tobě nového,
Vydej počet z Vladařství svého.“⁷³

V písních „*Bychom Sobě zpomínali, co nás má potkati*“, „*Smutný zas poslední: jestit oznámený*“, „*V Grunt Boží zrnečko rosejme*“, nebo v *Písni o Saudu Božím, při konci tohoto světa*, kde se také zpívá:

„2. An v tom zatraubení,
vstanem bez prodlení,
ze svých hrobů,
hned se postavíme do pořádku,

⁶⁹ NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 25^b.

⁷⁰ Viz výše, s. 15–16.

⁷¹ Tamtéž, sg. XVII H 32 b, 10^a. Celá píseň l. 8^b–10^a.

⁷² Tamtéž, sg. XVII H 32 b, l. 15^a. Celá píseň l. 14^a–16^a.

⁷³ Tamtéž, sg. XVII H 32 b, l. 18^b. V písni se mluví o člověku jako o „domě“ Božím.

Bůh nás bude Saudit,
jednoho každého podle skutků.
Verš 3.7.
(...)

10. Mámt' já znamenáno,
vaše každé jméno i přímnění,
neujde se mně z vás žádný z moci,
ani váš z hlavy vlas,
nestratí se v ten čas
vy votroci.“⁷⁴

S tím je také spojené téma pokání, ke kterému vybízí skladby „*Ach, ach auve na mě hoř*“, „*Ach jak m[n]ohou starost, má každý křesťan míti*“, „*Ej již čas ten přichází*“, „*Ó Člověče myslí předce, že jednau umříti musíš*“, „*Slušit na to každý čas mysliti, czo má potom Budoucího býti*“, anebo *Písnička k pokání probuzující* od Adama Plintovice:

„Ještě čas jest ku pokání,
žádejme o smilování,
utečeme se k Ježíšovi,
volající těmi slovy:

Ó Ježíši dobrotivý,
ó Ježíši milostivý,
tebet' pokorně žádáme,
nechnevej se na nás Pane.“⁷⁵

IV. Inspirace a vliv pietismu

Po tématické analýze se můžeme pokusit vrátit k otázce autorství písní. Sborníky již byly zařazeny do prostředí evangelíků, pravděpodobně laiků a z části snad i českých exulantů. V písni „*Poslechněte Papeženci, též i vy Evangelíci*“ si autor stěžuje, že jim jejich nepřátelé nadávají do „bludařů“, „zmatenců“ a „lutryanů“. Otázkou je zda označení „lutryan“ (luterán) je ještě nadávkou, nebo zda se s ním autor nějak neztotožňuje.

„4. My věříme v Boha svého,
v Trojici nerozdělného,
však v Osobách Trojího,
vy pravíte Lutryani,
my vám Papežští Římani,
který na Mše běháte.“⁷⁶

⁷⁴ NK – ORST, sg. XVII G 37, l. 39^b–40^a; Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 101^a–102^a; Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 35–36; Tamtéž, sg. XVII H 32 b, l. 21^a a 22^b. Celá píseň l. 21^a–23^a.

⁷⁵ Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 51^b–54^b; Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 103^a–106^a; Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 87^a–93^b; Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 54^b–55^b; Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 109; J. MALURA – P. KOSEK (eds.), *Čistý plamen lásky*, s. 65–7; Srov. NK – ORST, sg. XVII G 37, l. 120^b–121^a (špatně čitelné).

⁷⁶ NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 13^b. Celá píseň l. 12^a–14^a.

Jak jsme již předvedli, v písních se, podle Lutherovy zásady *sola gratia, sola scriptura, sola fide*, objevuje důraz na milost Boží, Písmo i víru, odmítají se dobré skutky, svátky, půsty, bratrstva, pouti, kult svatých, růžence, většina svátostí kromě Večeře Páně a křtu, útočí se na katolickou církev a mnišství, zkrátka se tu objevují téměř všechny motivy ortodoxního (ve smyslu obecně evangelického) luterství. Krom toho se tu však ukazují i prvky, které bychom mohli přiřadit k české tradici a také prvky nové, které by mohly být způsobeny pietismem.

Počátky pietismu odkazují ke „zbožnému hnutí reformní ortodoxie, k radikálně antiortodoxnímu mysticismu spiritualistů stejně jako ke zkušenosti třicetileté války a jejímu sekularizačnímu vlivu na stát a společnost.“⁷⁷ R. van Dülmen toto hnutí v 18. stol. dále charakterizuje čtyřmi základními prvky: 1. Kritika oficiální institucionalizované církve a jejich pevných organizačních struktur, proti kterým stavěl pietismus dobrovolná uskupení „v podobě konventiklů nebo soukromých náboženských kroužků, v nichž se mimo oficiální bohoslužby scházeli křesťané se zájmem o skutečné povznesení ducha,“ a kde se všichni „navzájem nazývali bratry“. To však sebou přineslo také rozdělení křesťanů na dosavadní křesťany „podle zvyku“ a znovuzrozené.⁷⁸ 2. Odvrácení se od „nové protestantské scholastiky a kontroverzní teologie,“⁷⁹ jedinou autoritou byla Bible a výklady vlastních teologů. Pietisté se snažili veškeré své jednání řídit podle Písma a na jeho výkladu se poprvé vědomě účastnili i laici. 3. „Přes spojitost s Lutherem nestálo již ve středu zvěstování samotné ospravedlnění hříšníka získané z milosti, nýbrž myšlenka znovuzrození, jež měla způsobit rozsáhlou proměnu člověka.“ Velkou roli mělo tzv. „probuzení“, iniciační událost průlomu víry. V centru zájmu nebyla již obec věřících, ale jednotlivý člověk a jeho nitro.⁸⁰ 4. „Všem pietistickým směrům je vlastní přísný moralismus, ba dokonce etický rigorismus,“ pocházející z důrazu na Bibli a „ze snahy překonat veškerou světskost v lidském nitru.“⁸¹ Jeho asketický aspekt se projevoval v odporu k plýtvání, dvorské a stavovské kultuře, v zapovídání tance, pití a bohatých oděvů. Pietismus byl všeobecně spojován s potlačováním veškeré smyslovosti, což však nebylo v rozporu s aktivním přístupem ke světu v podobě sociálních aktivit a misí.⁸²

Když jsme si takto v hrubých obrysech charakterizovali toto hnutí, můžeme se ptát, zda lze nalézt určitého jeho prvky i v našich sbornících písní. I přes značnou odlišnost jednotlivých písní, můžeme konstatovat následující shody: Pokud jde o bod 1. van Dülmenovy charakteristiky, jistě se v mnohém shoduje s bodem c) tematického rozboru sborníku. V písni „*Viktoria kamarádi Viktoria zpívejme*“ můžeme číst:

„20. Mí rozmilí Bratři Sestry,
já vás prosím velice,
By jste si nebrali, Papežské učeni,
Antikrista do Srdece.“⁸³

O znovuzrození, které bylo pro pietisty tak důležité, se však nikde nic nepíše, což je v rozporu s bodem 1. a 3. S bodem 2. koresponduje písmeno b). Důraz na víru však můžeme vidět u písní zmíněných v tematické analýze a). Ohledně bodu 4. můžeme číst například toto:

⁷⁷ R. VAN DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku*, s. 126.

⁷⁸ R. VAN DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku*, s. 127–8.

⁷⁹ R. VAN DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku*, s. 128.

⁸⁰ R. VAN DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku*, s. 128–9.

⁸¹ R. VAN DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku*, s. 129; Srov. Z. R. NEŠPOR, *Vira bez církve?*, s. 17–21; Srov. J. R. WEINLICK, *Hrabě Zinzendorf*, s. 11–16.

⁸² Srov. R. VAN DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku*, s. 140.

⁸³ NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 12^b. Celá píseň l. 11^b–12^a.

„14. V Neděli ve Svátek,
hojný jsem užitek
z vás mívával,
neb místo Modlení,
Muzik tanců dosti,
karty hraní, žraní pití lání,
smilstvo žertování
kradeřé, oplzlosti.“⁸⁴

To samé bychom však mohli číst i v kdekjaké katolické nebo ortodoxně luterské (opět ve smyslu ne-pietistické) písni či kázání. Odklon od tohoto světa můžeme vidět v odporu ke světské slávě. Misijní snahy jsou patrné už v samé povaze písni, jež jsou, jak napsal Jungmann v bibliografických poznámkách ke sborníkům, „nábožensko-polemické“, mají tedy za cíl přesvědčovat o správnosti vlastní víry a o bludu druhých. V písni „*Spivejte, čest vzdavejte hospodinu*“ můžeme číst:

„2. Czo jen muž Spivejjůž,
velebicz hospodina
necht'že se chvály jeho
konají dne každého,
ať lidské pokolení
šetří Svého spasení.
Oznamujte a zvěstujte,
všem krajanům, i Pohanům,
skutky Boží, kdož je zná.“⁸⁵

Sasko sehrálo důležitou zprostředkující roli mezi pietismem a tajným nekatolictví v českých zemích osmnáctého století. Důkazem toho je přítomnost nejméně 16 písni z kancionálu Jana Liberdy *Harfa Nová na hoře sion znějící*, zejména pak z obou jejích dodatků, ve *Zpěvníku evangelickém*. O kancionálu můžeme číst: „Mnohostranná novost tohoto zpěvníku je dána především pietistickou orientací jejího hlavního redaktora a autora.“⁸⁶ Pět dalších písni se též vyskytuje v pietisticky laděném *Kancionálu lipském*. Nejtypičtějším prvkem Liberdových písni je „zbožnost srdce“ a pašijová mystika, jež má své středověké vzory a objevuje se i v baroku, ztělesněná motivy krve a ran a lásky a erotiky.⁸⁷

„9. Neohlížej se po jiných,
nepas očí, nelíbej jich,
Pán tě chce mít čistou pannu,
od světa nepoškvrněnou,
haleluja.“

„2. Můj Jezu! jen k tobě patřím,
víc a víc se v tebe vpustím,

⁸⁴ NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 22^a.

⁸⁵ Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 38^b. Celá píseň l. 37^b–38^b; Misijní činnost také viz J. R. WEINLICK, *Hrabě Zinzendorf*.

⁸⁶ Viz J. MALURA – P. KOSEK (eds.), *Čistý plamen lásky*, s. 50.

⁸⁷ Viz J. MALURA – P. KOSEK (eds.), *Čistý plamen lásky*, s. 53–58; Z. R. NEŠPOR, *Víra bez církve?*, s. 177–9, 192–6; Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu moderní doby*, s. 130–2, 134 a 183–9; J. R. WEINLICK, *Hrabě Zinzendorf*, s. 102, 183.

necht' mne tvá láska víže.
abych v lůnu tvé milosti,
líbě spočíval v tichosti,
při prsích tvých nejbliže,
při prsích tvých nejbliže.“

„5. Jedna Krev necht' nás rozvlaží,
jedna láska zapálí,
jeden duch at' nás prochází,
bychom co dítky malý,
v sprostnosti se milovali,
po lásce se všem znáti dali,
po lásce se všem znáti dali.“

„7. Tvé malé dítky,
Beránku sladký,
rač občerstviti,
Krví červenou,
rosou urodnou,
pokropiti.“⁸⁸

Pokusil jsme se v písniích najít odkazy, které by mohly naznačovat vztah k Obnovené Jednotě bratrské (*Unitas fratrum*), kterou v Ochránově (Hermhutu) založil hrabě Mikuláš Ludvík Zinzendorf. Prvním pojítkem je sama osoba Jana Liberdy, dále několik odkazů na českou náboženskou tradici, jako v písni „*Halelluja prokřikujme vesele díky vzdávejme*“:

„3. Vesel se Říše nebeská,
bud' vděčná ty hrstko česká,
že v tom Slibu pevně stojíš
v Beranku své Srdce kojíš
haleluja.“⁸⁹

Používání oslovení „Bratři“ nebo zmínky o pití z kalicha:

„24. S d'áblem posedli,
jeden Inócencius,
jménem tomu dalek, tu radu dal,
aby sprostým lidem pítí nedal,
jenom prej samim kněžům
jakožto Apoštolům.“⁹⁰

Můžeme také vidět souvislost mezi „(Sv.) Večeří lásky“ a „hody lásky“, jež zmiňuje John R. Weinlick v knize o hraběti Zinzendorfovi.⁹¹

⁸⁸ J. MALURA – P. KOSEK (eds.), *Čistý plamen lásky*, s. 216, 222–3, 227 a 230; Srov. NK – ORST, sg. XVII G 37, l. 55^a–56^b; Srov. tamtéž, sg. XVII G 37, l. 24^a–25^b; Srov. tamtéž, sg. XVII G 37, l. 76^a–77^b; Srov. tamtéž, sg. XVII G 37, l. 61^b.

⁸⁹ NK – ORST, sg. XVII G 37, l. 55^a, celá píseň l. 55^a–56^b; Srov. J. MALURA – P. KOSEK (eds.), *Čistý plamen lásky*, s. 215.

⁹⁰ O „Bratrech“ viz NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 12^b; Pití z kalicha tamtéž, sg. XVII H 32 b, l. 7^b.

⁹¹ „(Sv.) Večeře páně“ viz J. MALURA – P. KOSEK (eds.), *Čistý plamen lásky*, s. 216–7; NK – ORST, sg. XVII G 37, l. 37^a; „Hody lásky“ viz J. R. WEINLICK, *Hrabě Zinzendorf*, např. s. 116, 188.

Vliv pietismu však na druhou stranu nesmíme přeceňovat. Pietistické, nebo pietisticky inspirované písně tvořily pouze část z obou zmiňovaných sborníků a to část menší. Převažující byly písně, které zdůrazňovaly odpor vůči katolictví, modlářství a papeži, které kladli důraz na víru v Krista a čtení písma a které s různou mírou chiliasmu varovaly před koncem světa a Posledním soudem a vyzývaly k pokání. To koresponduje s tím, co píše J. Horský pro 18. století: „Bude přitom nutné odlišit kulturu českých tajných nekatolíků v exilu, jež byla v některých případech nesporně pod soustavnějším vlivem luterského pietismu (například exilové sbory v Herrnhutu, Hennersdorfu či v Berlíně) od kultury v českém prostředí setrvávajících nekatolíků, u nichž je vliv pietismu, resp. jeho jednotlivých prvků, sice prokazatelný, ale nemusel být jednoznačný.“⁹²

5. INDIVIDUALIZACE A „ZNITERNĚNÍ“

Jak podotýká Karl Barth v knize věnované protestantské teologii, in-dividuum je „něco nerozděleného či nerozdělitelného,“ osoba, co „sama sebe poznává jako bytost, která je aspoň příbuzná, podobná poslední skutečnosti boží.“ „Individualizace,“ potom pro něj „znamená intronizaci člověka – nikoli lidstva, nýbrž člověka: člověk, jímž jsem, dostává kompetenci, aby byl tajným soudcem, tajným pánem aspoň nade všemi věcmi kromě Boha.“⁹³ Můžeme říci, spolu s Georgem G. Iggersem, že toto pojetí klade „důraz na autonomii osvíceneckého individua“.⁹⁴ Karl Barth dále vysvětluje: „Individualismus neznámá popření autority, ale zrušení vši cizí vnější autority ve prospěch vnitřní, vlastní autority člověka, který jakožto individuum má základ sám v sobě.“⁹⁵ Takovéto vymezení se pro nás stane klíčové, spojíme-li si ho se slovy Richarda van Dülmena: „Příkaz sebeurčení měl do značné míry také vliv na formování svědomí. Odvolávání se na mimobiblické ospravedlnění bylo už sotva možné, svatí rovněž neplatili za vzor a jako vztažný bod pro život zůstalo pouze Písmo a z něho čerpající svědomí. Jednotlivá pravidla a zákony protirečily evangelnímu křesťanství... V obtížných situacích se musel evangelický křesťan rozhodovat podle svého svědomí, které se pro něj stalo autoritou.“⁹⁶ Vidíme tedy spojení mezi protestantismem a individualismem a s tímto konstatováním bychom mohli tuto kapitolu skončit. To by od nás však bylo velice přezíravé.

Zmíněná „autorita člověka“ má totiž i svou druhou stránku, kterou je důraz na „vnitřní hlas“, který „je možno slyšet ve vlastním srdci“. Existovala různá pojetí tohoto hlasu. Mohl vystupovat jako „vnitřní nadpřirozené světlo“, „svědectví Ducha svatého“, „přirozené světlo (*lumen naturale*), nebo „božská jiskra v člověku“.⁹⁷ Pak „lze vnitřně naslouchat Slovu, protože každá duše může mít přímý, zvláštní styk s Bohem“.⁹⁸ Právě tento zvláštní vztah k Bohu je také výrazem individualismu, zdá se však, že v trochu jiném smyslu, než ten první, výše zmíněný. O tomto druhu individualismu píše Ulrich im Hof ve spojení s pietismem:

⁹² J. HORSKÝ, „*I proto, že sem nekopal roli srdce svého*“, s. 60.

⁹³ K. BARTH, *Protestantská teologie*, s. 103.

⁹⁴ G. G. IGGERS, *Dějepisectví ve 20. století*, s. 136.

⁹⁵ K. BARTH, *Protestantská teologie*, s. 108. Všimněme si obratu „sám k sobě“, s nímž Karl Barth pracuje. Ukáže se jako zajímavý, až se budeme věnovat způsobům popisu lidského nitra v písních, viz níže s. 39–40.

⁹⁶ R. VAN DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku*, s. 32. „Svědomí“ bude jednou z klíčových „kategorií“ lidské „sebetematizace“, viz níže. Toto pojetí by bylo dobré srovnat ještě s „civilizační teorií“ Norberta Eliase.

⁹⁷ K. BARTH, *Protestantská teologie*, s. 108 a 109. Termín „srdce“ také viz níže, s. 30–34.

⁹⁸ K. BARTH, *Protestantská teologie*, s. 112.

„Nebylo to ovšem pouze osvícenství, které – zpočátku v podobě *racionální ortodoxie* – rozbíjelo staré představy, nýbrž i niterně zbožné hnutí *pietismu*, jež přineslo únik z těsné pravověrnosti ukázněného a jednou provždy daného řádu ortodoxní státní církve.“⁹⁹ Pietisté „nacházeli v individuální zbožnosti přímý vztah k ‚Pánu‘, k němuž mohli směřovat své starosti“¹⁰⁰ a to se jeví také jako důležitý spojující článek s raným osvícenstvím.

Michel Foucault si dobře povšiml, že individualizace není nějakým jednolitým procesem, nýbrž že má různé momenty: „Je třeba rozlišit trojí: individualistický postoj, charakterizovaný absolutní hodnotou, jež se příkládá jednotlivci v jeho nezaměnitelnosti, jakož i stupeň nezávislosti, jež se mu přiznává s ohledem na skupinu, k níž náleží, či instituce, jimž je podřízen; vysoké hodnocení soukromého života, tj. význam rodinných vztahů forem domácí aktivity a oblasti zájmu o dědičný majetek; a konečně intenzita vztahů k sobě samému, tj. těch forem, v nichž máme učinit sebe samé objektem poznání i jednání, abychom se proměnili, napravili, očistili a starali se o spásu.“¹⁰¹ Důraz na „autonomii člověka“ se zhruba blíží Foucaultovu prvnímu vymezení, zvláštní vztah k Bohu má zase blízko ke třetímu. Jan Horský, v souvislosti s problematikou „sebetematizace“ u českých tajných nekatolíků v 18. století, píše obdobně o této různosti: „Termíny/ pojmy ‚svědomí‘ a ‚srdce‘ samozřejmě nebyly v 18. století ani ničím novým ani ničím specificky evangelickým. Užívány však byly v různých významech.“ Je „vhodné,“ píše dále autor „rozlišovat přinejmenším odkazy na srdce či svědomí při výkladu zniternění rituálních či svátostných úkonů od těch, které chápou srdce či svědomí jako místo rozhodnutí a (mravního) zvažování, či od odkazů na srdce ve smyslu propagace zbožnosti, jež akcentuje emotivitu.“¹⁰²

Prvky individualismu můžeme spolu s M. Foucaultem objevit už v antice, ovšem pouze v literatuře, jež byla dílem vzdělaných autorů. Otázkou je zlidovění některých jejích prvků. Foucault z textů 1. století vyzdvihuje „důraz na to, že je třeba pozorně pěstovat vztah k sobě samému“.¹⁰³ V této době se prý rozmáhal „individualismus“, jenž stále více místa přiznával „soukromým“ aspektům existence, hodnotám osobního chování a zájmu o sebe.“¹⁰⁴ V souvislosti se Senekou píše autor o svědomí a jeho přezkušování: „Tyto momenty se zdají naznačovat cézuru v subjektu mezi instancí, jež soudí, a jedincem, který je souzen.“¹⁰⁵ Cituje také Platóna: „život bez zkoušení (*anexetastos bios*) není člověku hoden žití“¹⁰⁶ a zmiňuje zde i jeho apel na „poznávání sebe samého“.¹⁰⁷ Jak uvidíme později při zkoumání pramenů, může se nám ukázat jako zajímavá i metafora, kdy někteří autoři přirovnávali vztah k sobě samému k počínání pána domu.¹⁰⁸

Jan Horský se v jednom svém článku spolu s Ernstem Troeltschem a Jakobem Burckhardtem zamýšlí nad tím, odkdy lze o individuu vlastně mluvit? „Na jedné straně Troeltsch spatřuje výrazný nástup individualizace ve vzniku křesťanství, na straně druhé má za to, že opravdu moderní individuum se v dějinném vývoji zrodilo mnohem později (18., 19.

⁹⁹ U. IM HOF, *Evropa a osvícenství*, s. 146.

¹⁰⁰ Tamtéž.

¹⁰¹ MICHEL FOUCAULT, *Dějiny sexuality III. Péče o sebe*, Praha 2003, s. 57; Srov. rozdíly mezi racionálním a iracionálním individualismem viz E. TROELTSCH, *Z dějin evropského ducha*, s. 140–3.

¹⁰² J. HORSKÝ, „*I proto, že sem nekopal roli srdce svého*“, s. 60.

¹⁰³ M. FOUCAULT, *Dějiny sexuality III.*, s. 55.

¹⁰⁴ M. FOUCAULT, *Dějiny sexuality III.*, s. 56.

¹⁰⁵ M. FOUCAULT, *Dějiny sexuality III.*, s. 83, ohledně svědomí viz také s. 82–5.

¹⁰⁶ M. FOUCAULT, *Dějiny sexuality III.*, s. 86; viz PLATÓN, *Obrana Sókrata*, Praha 1994, 38a.

¹⁰⁷ M. FOUCAULT, *Dějiny sexuality III.*, s. 79–80.

¹⁰⁸ M. FOUCAULT, *Dějiny sexuality III.*, s. 68, 84 a 85. Jak jsem již zmínil výše, Foucaultova kniha je pro tuto práci zajímavá zejména srovnáním, neboť ukazuje, jaké „termíny“ bychom mohli pokládat za výpovědi o lidské sebetematizaci.

stol.), než soudí Burckhardt.“¹⁰⁹ Doplnil bych, že Troeltsch souhlasí s Burckhardtem v tom, že i v renesanci jsou již určité nové formy individualismu přítomné. Podobnou otázku si ve svém článku pokládá i Marie-Elizabeth Ducreux: „Zprostředkovaně se přes Jednotu více či méně přímo dostáváme zpět k husitství. Bylo by asi na místě uznat přítomnost často rozptýlených, nicméně však velmi houževnatých a rozhodujících pozůstatků tohoto velkého náboženského a sociálního hnutí mezi obyvateli Čech. Možná že právě zde má své kořeny individualismus náboženského chování. Tři sta let, které od oněch časů dělí Čechy 18. století, ovšem vytvořilo několik vrstev dosti protichůdných interpretací.“¹¹⁰

Nyní se můžeme ptát, jakou roli v procesu individualizace sehrálo tzv. osvícenství a pietismus, jenž přinášel náboženskému životu nové impulsy. Richard van Dülmen o tom říká: „Kořeny moderny... tkvějí stejným dílem v náboženství jako v myšlenkovém odkazu osvícenství.“¹¹¹ Karl Barth to vyjadřuje podobně a v tomto směru nesouhlasí s Troeltschem, že by „tzv. pietismus představoval samostatného hnutí, který by přijímalo reformační podněty a pokud možno pokračovalo v reformaci, zatím co by tzv. osvícenství představovalo pohyb opačný, pohyb vpřed, a tedy pohyb pro 18. století tak příznačný.“¹¹² Spíše se kloní k tomu, že „pietismus a osvícenství ve svých počátcích i vrcholech dost zřetelně souvisejí“¹¹³ a dále pokračuje tvrzením, že: „pietisté a racionalisté byli zcela zajedno, jakkoli se lišili ve struktuře zvěsti, zbožnosti a životních postojích. Pohled obojích byl upřen na praktický život, který se má změnit, křesťanský skutek, který pramení ve víře. Pietistům záleželo spíše na vnitřním skutku, ale všímali si i vnějšího zákonodárství a vnějších forem. Racionalisté spíše na vnějším skutku, ale i oni horlivě hovořili o obnově srdce, svědomí a smýšlení a kladli důraz i na příslušné city.“¹¹⁴ R. van Dülmen v souvislosti s reformací píše: „Požadavek náboženského sebeurčení bezpochyby podporoval subjektivismus a náboženský individualismus a měl také významné sociální důsledky.“¹¹⁵ „Vznik osobní odpovědnosti, viny a svědomí, je komplexní proces, který spoluvytvářel moderní svět, jenž byl ovšem sociálně relevantní jen tehdy, pokud měli lidé možnost se těmito ‚principy‘ řídit. Kdo měl vůbec možnost uchovat si ‚čisté svědomí‘?“ můžeme se ptát spolu s ním.¹¹⁶

Při této příležitosti R. van Dülmen mluví také o „zkřesťanštění“ společnosti a o její pozdější sekularizaci: „Pravidelné návštěvy kostela a zásadní vliv náboženství na podobu všedního dne jsou jistě jevy pozdější, které s sebou pravděpodobně přinesla až ‚restaurace‘ a lidová misie 19. století... zvláštní zájem je věnován také zpovědi jako nástroji zvnitřnění křesťanské víry a zároveň jako prostředku morálně-společenské kontroly... K čemu se ovšem lidé u zpovědi přiznávali, co si od ní slibovali a především zda z ní vyplývalo nějaké ‚morální povznesení‘ společnosti ve smyslu sociálního ukáznění, o tom můžeme zatím pouze spekulovat. Proto by bylo důležité vědět, do jaké míry církve pronikaly do srdcí lidí. Na zodpovězení této otázky je závislá teze o ‚zkřesťanštění‘ společnosti, kterou pak osvícenství údajně tak silně

¹⁰⁹ J. HORSKÝ, *Historik a duchovní entity*, s. 20, pozn. 44; Srov. E. TROELTSCH, *Z dějin evropského ducha*, s. 67–8, 140–1 a 169–170; Srov. JAKUB BURCKHARDT, *Kultura renaissanční doby v Itálii*, díl II., Praha 1912, s. 34–66.

¹¹⁰ MARIE-ELIZABETH DUCREUX, *Kniha a kacířství, způsoby četby a knižní politika v Čechách 18. století*, in: *Česká literatura doby barokní, Sborník příspěvků k české literatuře 17. a 18. století*, Literární archiv, roč. 27, Praha 1994, s. 67.

¹¹¹ R. VAN DÜLMEN, *Historická antropologie*, s. 65.

¹¹² K. BARTH, *Protestantská teologie*, s. 74; E. TROELTSCH, *The Social Teaching of the Christian Churches*, s. 715–9, vyzdvihuje sektářský charakter pietismu.

¹¹³ K. BARTH, *Protestantská teologie*, s. 74.

¹¹⁴ K. BARTH, *Protestantská teologie*, s. 87.

¹¹⁵ R. VAN DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku*, s. 34; Srov. R. VAN DÜLMEN, *Historická antropologie*, kap. Subjektivní zkušenost a subjektivita v dějinách, s. 39–42 a kap. Individualita a individualizace, s. 67–9.

¹¹⁶ R. VAN DÜLMEN, *Historická antropologie*, s. 69.

sekularizovalo.“¹¹⁷ V jiné knize mluví o témž, ale vyzdvihuje zde zároveň i roli protestantismu: „Ke spojení mezi Bohem a člověkem docházelo pouze prostřednictvím slova a víry, což představuje výrazný krok na cestě k sekularizaci světa, resp. ke zduchovníení víry.“¹¹⁸ „Sekularizace,“ podle stejného autora ale „...ještě zdaleka neznamená náboženské vyprázdnění každodenního života; jde spíše o proměnu toho, co život doposud naplňovalo smyslem.“¹¹⁹ S tím můžeme také spojit tezi o „úpadku magie“ anglického historika Keitha Thomase či o „odkouzlování světa“ Maxe Webera.¹²⁰ „Se sekularizací sice nemizí ani církevní vliv, ani křesťanské poselství, přesto je odstraněna jeho magicko-svátostná hodnota,“ píše R. van Dülmen.¹²¹

Vztah pietismu a osvícenství však nebyl jen takto jednoduchý, jak by se na první pohled mohlo zdát. V předešlých ukázkách jsme chtěli především zmínit, že oba procesy mají podobné kořeny. Hnutí pietismu se tříštilo v různé názorové proudy, jež se lišily např. v pohledu na vědu, anebo v účasti měšťanů. Můžeme mluvit o pietismu württemberském, jež se týkal zejména vzdělanějšího luterského měšťanstva, a hallském či herrnhutském, jež měl velký vliv na české tajné nekatolictví a byl více v režii šlechty.¹²² Pietismus se vyvíjel stejně jako osvícenství: „Dokud pietismus propagoval oproti luterské teologii praktickou zbožnost a moderní vzdělávací program, stál v čele dynamických sil raného osvícenství, jakmile ale šířící se osvícenství cíle pietismu překonalo, odvrátil se od něj. Ke konci se stal konzervativním hnutím, v němž se shromáždili v zásadě všichni protivníci moderny.“¹²³ S tímto tvrzením můžeme ukončit diskusi ohledně pietismu a osvícenství a mohli bychom se podívat na katolické prostředí a jeho spojení s modernou a individualismem.

„Raně novověký katolicismus, který rozhodujícím způsobem čerpal z protireformačního, humanisticky-reformního ducha pozdního 16. století, se zásadně lišil od pozdně středověkého katolicismu; byl právě tak ‚moderní‘ jako protestantismus, jakkoli z něj vzešlo méně impulsů pro ‚modernu‘. Přispěl k posílení kolektivní identity a... stejně tak působil příznivě na procesy individualizace. Konečně přispěl i k revoluci ve vzdělávání... Pokud katolicismus přispěl k vzniku moderního světa přece jen méně než protestantismus, pak příčina tohoto jevu leží v jeho slabším kritickém potenciálu a v chybějící schopnosti církevní hierarchie a učení reagovat pružně na proměny a poskytnout laikům rozhodovací pravomoci v oblasti náboženství. Je ale možné, že to platí pouze pro jazykově německé území.“¹²⁴ U katolíků se rovněž změnil i pohled na člověk a na jeho roli v tomto světě: „Ideál křesťanského člověka již neztělesňoval středověký mnich, jenž žil svým kontemplativním životem na okraji světa, nýbrž aktivní asketický křesťan, který se světu staví vědomě čelem, překonává jeho smyslovost a svody a svět sám reformuje.“¹²⁵ Největší vliv na tyto proměny měl tlak katolické církve v 17. a 18. století: „Zavedení ušní zpovědi a vyžadované veřejné vyznání víry při biřmování s sebou neslo zesílený subjektivní vztah k obsahům víry a zároveň reflexi vlastního svědomí a hříšnosti lidského jednání.“¹²⁶ Jak je vidět k určitým změnám došlo nehledě na konfesijní odlišnosti. R. van Dülmen spolu dokonce porovnává pietismus na jedné

¹¹⁷ R. VAN DÜLMEN, *Historická antropologie*, s. 62–3.

¹¹⁸ R. VAN DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku*, 43.

¹¹⁹ R. VAN DÜLMEN, *Historická antropologie*, s. 61, viz také s. 64.

¹²⁰ KIETH THOMAS, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in 16th and 17th Century Europe*, London 1971, s. 767–800, na s. 786–7 přímo odkazuje a cituje M. Webera.

¹²¹ R. VAN DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku*, 265.

¹²² J. HORSKÝ, „I proto, že sem nekopal roli srdce svého“, s. 55–6 a 59; E. TROELTSCH, *The Social Teaching of the Christian Churches*, s. 714–5 a 718, pietismus byl spojený také s puritány a kalvinisty v Anglii a s kalvinisty na kontinentě; J. R. WEINLICK, *Hrabě Zinzendorf*, s. 15.

¹²³ R. VAN DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku*, s. 126.

¹²⁴ R. VAN DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku*, s. 120.

¹²⁵ R. VAN DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku*, s. 121.

¹²⁶ R. VAN DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku*, s. 118.

straně a jezuitství a jansenismus na straně druhé a hledá u nich společné prvky, které individualismus podporovaly, ale také zmiňuje ty, které stály vůči němu v opozici: „Jezuitům a pietistům tedy šlo o sebezposvěcování a sebezdokonalování a prostřednictvím potlačování všech tělesně-světských zájmů, radikální následování Krista pro ně znamenalo nejt za vlastními přáními, nýbrž věnovat celý život oslavování Boha a rozmnožování jeho cti. Nepostačovaly jim v tom pouze rituální cvičení a plnění deseti přikázání, nýbrž se v meditacích chtěli ponořit do sebe, zakoušet Boha a zdokonalovat své svědomí. Tato religiózní sebereflexe a každodenní sebekontrola nesloužily náboženskému rozvoji individua, nýbrž naopak k vymazání jeho svébytnosti ve výlučné službě Bohu. Jednotlivec měl hodnotu pouze jako nástroj boží. Modernímu subjektivismu se ze strany jezuitů a pietistů sice dostalo významného impulzu, zároveň však narazil na jednoznačnou hranici v podobě zákazu ‚sebelásky‘, která pro všechny pravověrné křesťany představovala doslova jeden ze smrtelných hříchů moderního člověka.“¹²⁷ Jezuité se stejně jako pietisté v určité době stali dokonce jakýmsi symboly protiosvěcenství.

Jak se zdá, vztah religiozity, osvěcenství, modernity a individualizace je velice složitý a dobově, lokálně i individuálně odlišný. Správně v tomto kontextu podotýká R. van Dülmen, že „nemůže existovat jediný, objektivní pohled ani na společenské procesy ani na jejich individuální osvojování“.¹²⁸ I přes to však můžeme sledovat určité trendy v mentalitě doby a souhlasit s tvrzením, že důraz na niternou zbožnost do jisté míry podpořil individualismus, avšak v jiných momentech byl vůči moderně pojatému individualismu protikladný. Jejich vztah byl tedy ambivalentní, což vůbec není v rozporu s tím, jak proces individualismu popisují M. Foucault, R. van Dülmen nebo J. Horský, totiž jako vnitřně diferencovaný. Spolu s J. Horským však můžeme vyzdvihnout jeden jeho moment: „Ryze hypoteticky – v duchu svrchu uvedených pokusů o náčrt vývojových procesů, v nichž by měla kořenit moderní duchovnost – by bylo lze říci, že s nárůstem role striktně pojmového myšlení v oblasti vědy a s opuštěním tradiční antropocentrické kosmologie na jedné straně a s rostoucí měrou odcizení (abstraktní anonymity) v hospodářském životě na straně druhé, můžeme pozorovat narůstající akcentaci srdečnosti (či niterné emotivní zbožnosti) v křesťanství. Příklady bychom našli jak ve světě katolickém, tak i v oblasti až na pomezí křesťanství se dostávajících radikálních lidových sektářů.“¹²⁹

6. OBRAZ LIDSKÉHO NITRA

To, jak sami aktéři chápali své nitro, je nám do velké míry uzavřeno. Sice se můžeme pokusit na základě odborné literatury a pramenů zkonstruovat jeho obraz, bude to však pouhá naše konstrukce, jak jsme o tom již výše mluvili.

Zdá se, že v 18. a na počátku 19. století existovalo více výrazů, které dle našeho soudu popisovaly vnitřní svět člověka. V *Protestantských písních* i ve *Zpěvníku evangelickém* byl takovým zdaleka nejpoužívanějším pojmem „srdce“. Často se tu také mluvilo o „duši“, méně

¹²⁷ R. VAN DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku*, s. 132–3; O pozitivní roli jezuitů a pietistů ve spojení se sebetematizací píše JAN HORSKÝ, „I proto, že sem nekopal roli srdce svého“, s. 57–8; Z. R. NEŠPOR, *Víra bez církve?*, s. 177–9, 192–6, podobným způsobem spojuje určité prvky v mentalitě městských bratrstev s mentalitou sekt tajných nekatolíků v představě „barokní lidové zbožnosti“ a staví ji proti „reformnímu osvíceneckému katolicismu“ v podobě josefinismu.

¹²⁸ R. VAN DÜLMEN, *Historická antropologie*, s. 41.

¹²⁹ J. HORSKÝ, *Historik a duchovní entity*, s. 22.

už o „duchu“, ačkoli slovo „duchovní“ bylo několikrát součástí názvu písně. Slova „svědomí“, „mysl“, „já“ a spojení „sám k sobě“ jsou také poměrně řídká.

S ohledem na přecházející kapitolu bychom si mohli položit otázku, zda-li by bylo možné na základě písní ze zmiňovaných sborníky usuzovat, jestli došlo, nebo docházelo k zásadním posunům v tom, co považujeme za „sebetematizaci“ člověka, tedy jestli je namístě domnívat se, že lidé vnímali, nebo začínali vnímat, sebe samotné ve smyslu konstituce „moderního morálního subjektu“.¹³⁰ I přesto, že na tuto otázku nedokážeme odpovědět, můžeme přemýšlet, zda by vliv pietismu se svým důrazem na niternou zbožnost k tomu nemohl být impulsem. Vliv na to mohl mít i vzdělanecký diskurz, proto se nejprve zaměříme na to, jak o niternosti psal R. Descartes, G. W. Leibniz a později pak L. Feuerbach.

I. Vzdělanecké prostředí

René Descartes (1596-1650) je pokládán za filosofa, jímž počíná určitý „obrat k sobě“, neboli takový způsob teoretického tázání, kdy se člověk stává svým vlastním východiskem. Určitý důraz na subjektivismus a individualismus pramení z první jistoty, ke které dospívá, když říká: „Já jsem, já existuji“.¹³¹ Když se dále ptá, kdo je to onen „já“? Odpovídá, že „věc myslící“ (*res cogitans*), což jinak řečeno je totéž co „mysl čili duch čili chápavost čili rozum“, dodává.¹³²

Karl Barth v souvislosti s „zvědečtění a filozofizací křesťanství v 18. století“ mimo jiné mluví o Gottfriedu Wilhelmu Leibnizovi (1646–1714).¹³³ I tento autor přikládá individualismu velkou roli a to (nejen) skrze důraz na svobodu člověka. V knize *Theodicea* s podtitulem *Pojednání o dobrotě Boha, svobodě člověka a původu zla* se dočítáme: „Porušení a špatnost člověka, ať jsou jakkoli veliké, ho však nezabavují odpovědnosti a viny, jako by nejednal dostatečně spontánně a svobodně: zůstávají v něm totiž *zbytky Božího obrazu*... *Zbytky Božího obrazu* záleží jednak ve vrozeném světle rozumu, jednak ve vrozené svobodné vůli. Obojí je nutné pro ctnostné i neřestné jednání“.¹³⁴ Ve 3. dodatku ke knize vede polemiku s anglickým biskupem W. Kingem z Derry (pozdějším arcibiskupem z Dublinu) ohledně jeho knihy *Původ zla*, jež vyšla v Londýně roku 1702. Odmítá jeho tvrzení, že díky indiferentnosti „jsme pravou příčinou, jíž můžeme připisovat svému konání, protože jinak bychom byli pod nátlakem vnějších předmětů“ a to, že má být člověk determinován jen sám sebou.¹³⁵ Naopak zastává názor, že „ať tedy jdeme jakkoli daleko, nikdy v duši nedospějeme k čiré indiferentnosti vůči činnostem, které má (duše) konat.“ „Tento druh duchovního a morálního pohybování tedy není v rozporu ani s činností substance, ani se spontánností její činnosti“.¹³⁶ O své knize říká: „Ukázali jsme, že k tomu, abychom byli svobodní, stačí, že nás představa dobra a zla a jiné vnitřní a vnější dispozice sice naklání, ale nečiní naše konání nutným“¹³⁷ a jinde píše, že „naše vůle se musí, nakolik je to možné, řídit realitou objektů a pravdivými představami dobra a zla, a že tedy pohnutky dobra a zla nejsou v rozporu se

¹³⁰ J. HORSKÝ, „I proto, že sem nekopal roli srdce svého“, s. 57.

¹³¹ RENÉ DESCARTES, *Meditace o první filosofii*, Praha 2001, s. 39, původně kurzívou.

¹³² R. DESCARTES, *Meditace o první filosofii*, s. 41.

¹³³ K. BARTH, *Protestantská teologie v XIX. Století*, s. 66–8 a 91.

¹³⁴ GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Theodicea*, Praha 2004 (1. vyd. 1710), s. 403 a 403–4.

¹³⁵ G. W. LEIBNIZ, *Theodicea*, s. 371–2, 404–5.

¹³⁶ G. W. LEIBNIZ, *Theodicea*, s. 372.

¹³⁷ G. W. LEIBNIZ, *Theodicea*, s. 371.

svobodou a že schopnost volit bez důvodu nejen vůbec neslouží našemu štěstí, nýbrž je zbytečná a dokonce škodlivá.“¹³⁸

Z těchto několika vybraných tezí by mělo být zřejmé, jakou roli G. W. Leibniz přikládá jedinci a svobodě. Svoboda neznámá, že nejsme ničím ovlivňováni („indiferentnost“), je to možnost konat dobré, nebo špatné dle našeho výběru. To však předpokládá, že se dokážeme vztahovat sami k sobě jako k „morálnímu subjektu“ a volit mezi dobrem a zlem.

Ludwig Feuerbach (1804–1872) ve své knize *Podstata křesťanství* již odmítá biblickou představu boha a píše: „Náboženství, alespoň náboženství křesťanské, je vztah člověka k sobě samému, nebo správněji: ke své (a to subjektivní) podstatě, ale vztah ke své podstatě jako k nějaké jiné bytosti.“¹³⁹ Principem náboženství je podle něj láska, jinak řečeno: „...pravým otcem syna božího je lidské srdce, syn sám není nic jiného než boží srdce, než lidské srdce předmětné samo sobě jakožto božská bytost.“¹⁴⁰ Tohoto autora zmiňujeme právě pro jeho postoj „k sobě samému“, neboť z hlediska naší práce je zajímavé porovnat, jak uvažuje o této problematice on, jakožto vzdělanec, a jak je traktovaná v lidových náboženských písních. U Feuerbacha, ačkoli o něco později, je tato představa již natolik silná a nosná, že může vést k popření boha, což je v lidovém prostředí na počátku 19. století jistě něco naprosto nemyslitelného. Právě pro takový důraz na individualismus a subjektivismus se Feuerbach jeví jako naprosto neslučitelný s lidovým prostředím.

II. Lidové prostředí

Nyní se zaměříme na rozbor konkrétních kategorií, jež dle našeho mínění mohou být ve shodě s tím, jak lidé v této době mohli pravděpodobně popisovat lidské nitro a pokusíme se určit, do jaké míry můžeme mluvit o individualismu.

a. Kategorie „srdce“

Slovo „srdce“ se, jak už jsme zmínili, ve sbornících používalo poměrně často a z „kategorií“ úplně nejčastěji. Většinou ho nacházíme ve spojeních, které se nám zdají běžnější, jako „v čistém srdci“, „srdce plesá“ nebo spolu se slovem „duše“ v „Celým srdcem i duší“ či „Přid' do srdce i do duše“. Jan Horský navrhuje v souvislosti s „termíny/ pojmy“ „svědomí“ a „srdce“ odlišit tři roviny, ve kterých se podle jeho průzkumu vyskytuje. Už jsme o nich mluvili výše, jde o to, ukázat na použití těchto slov „při výkladu ziternění rituálních či svátostných úkonů“ (1), jako místa, kde probíhá „rozhodnutí“ a (mravní) „zvažování“ (2) a rozlišit je „od odkazů na srdce ve smyslu propagace zbožnosti, jež akcentuje emotivitu.“ (3) V této práci se zaměříme zejména na body 1 a 2. Bod 3 pro nás v této chvíli není až tak podstatný, i když i v tomto ohledu můžeme interpretovat některé pasáže z evangelických sborníků:

„9. Ach jak se tůze klanějí,
když vám kněží povídají,
že v Monštranci Bůh přebývá,
ale Kristus nepravil,
že by v Oplatku živ byl,

¹³⁸ G. W. LEIBNIZ, *Theodicea*, s. 382–3.

¹³⁹ LUDWIG FEUERBACH, *Podstata křesťanství*, Praha 1954 (1. vyd., Lipsko 1841), s. 73.

¹⁴⁰ L. FEUERBACH, *Podstata křesťanství*, s. 127.

jedině v čistém srdci.“¹⁴¹

Další ukázka vedle sebe klade „srdce“ a „duši“. Máme za to, že výraz „Celým Srdcem i Duší“ vyjadřuje emotivitu, ačkoli slovo „sluší“ je s tím trochu v rozporu. Strofa je rovněž dobrou ukázkou toho, že v písních je kladen i důraz na lásku k bližnímu, jež však není míněna nikterak osvícenecky, nýbrž ryze nábožensky. Všimněme si zejména v jakém pořadí se tu o lásce k bližnímu píše:

„6. Tomu prvnímu Rci,
Boží přikázání,
v nichž nám Pán Bůh porávu,
svoje Milování:
Celým Srdcem i Duší,
napřed Boha svého,
Milovati nám sluší,
potom i Bližního.“¹⁴²

K těmto dvěma úryvkům bychom mohli přidat i některé další, které se mi jeví se svým důrazu na niternost spíše vlažnější, nebo problematičtější. Jeden příklad za všechny z písně „*Poslechněte Papeženci, též i vy Evangelíci*“, který jsme v jiné souvislosti už také jednou citovali:

„Mí rozmilí Bratři, Sestry,
já vás prosím velice.
By jste si nebrali, Papežské učení,
Antikrista do srdce.“¹⁴³

Vedle těchto ukázek můžeme postavit i jiné, kde se také mluví o „srdci“, avšak podle mého mínění s větším důrazem na emotivitu. V rozlišení J. Horského by to odpovídalo bodu 3. Touto emotivitou se myslí ona „zbožnost srdce“, které se všímá Z. R. Nešpor u pietistů a hraběte Zinzendorfa,¹⁴⁴ a je s ní spojený také akcent na niternost. Jedna píseň, jež se objevuje i v *Kancionálu lispekém*, začíná slovy „*Jezu živote Duše mé, Srdce mé radosti*“ a v písni „*Já člověk Omámeny, mocí světa zlého*“ se praví:

„7. Duchově počnu čistý,
czo tu psáno stojí,
sotva sem mohl dočísti,
pro strach zatracení,
Neb czo tu psáno Bylo,
to sem vše přestaupil
až **se srdcze zděsilo**,
Zpakem sem podstaul,
ježíši pomoz mi. (...)

¹⁴¹ Výraz „srdce plesá“ v NK – ORST, sg. XVII G 37, l. 62^a; „Přid' do srdce i do duše“, tamtéž, sg. XVII G 37, l. 47^a; Ostatní viz níže; J. HORSKÝ, „*I proto, že sem nekopal roli srdce svého*“, s. 60–1; Citace podle NK – ORST, sg. XVII H 32 b, 13^a.

¹⁴² NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 2^b.

¹⁴³ Tamtéž, sg. XVII H 32 b, l. 12^b.

¹⁴⁴ Z. R. NEŠPOR, *Srdce věřícího a srdce páně ve východočeském tolerančním sektářství*, in: *Srdce Ježíšovo, teologie – symbol – dějiny*. Sborník z konference konané na Vranově u Brna 30. ledna 2002, Ústí nad Labem 2005, s. 129; J. R. WEINLICK, *Hrabě Zinzendorf*, s. 183.

14. Izraelský Ježíši,
Chválím tě Samého,
žes potěšil mu Duši,
zprostil Jha Těžkého
dej ať tvau lásku
v srdci mohu pocítit
a tobje můj zastu[p]czi
z kem Tu srdce czítí.“

„6. Nuž ty choti zasnoubená
jak často si toho Pána,
ve svém srdci pocit'ovala,
v lásce se rozněcovala,
haleluja.“¹⁴⁵

V následujících příkladech použití slova „srdce“, z hlediska mého úsilí o konstrukci určitých kategorií a jejich interpretaci, převažuje jeho význam ve smyslu niternosti, emotivita oproti tomu, zdá se, spíše chybí. Mohli bychom to chápat za jakýsi mezistupeň spojující body 2 („srdce“ jako místo rozhodování a mravního zvažování) a 3 („srdce“ jako nástroj propagace niterné emotivní zbožnosti).

„22. Ani v tom nepozorujáu,
na Boží Prikázání,
ani si k srdci neberau,
hlas Božího ozvání,
Slávy své jinému nedává,
ani chvály Rytinám,
a že Boha neviděli,
by Obraz nečinili.

23. Vale tehdy Babilone,
Vale já tobě dávám,
skrz tyto věci i jiné,
já v tobě nezůstávám,
nechci bejt tak nevěřící,
bych hlas Boží neslyšel,
jenž mně proniká až k srdci,
bych z Babilóna vyšel.“

„7. Nakupmež Toho Oleje,
v tyto kratke časy,
vira, laska a naděje
v s[r]dcich Byti musí.“¹⁴⁶

¹⁴⁵ NK – ORST, sg. XVII G 37, l. 56^b–57^a; Srov. *Kancionál lipský*, knihovna UK ETF, sg. IK 1996, list 892 (pouze v rejstříku); NK – ORST, sg. XVII G 37, l. 110^b a 111^a, výrazy „duhovně počnu“ a „duše“ srov. níže; J. MALURA – P. KOSEK (eds.), *Čistý plamen lásky*, s. 215; Srov. NK – ORST, sg. XVII G 37, l. 55^a (špatně čitelné). Zvýraznil MK.

¹⁴⁶ NK – ORST, sg. XVII G 37, l. 14^a; Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 40^a, vložil MK.

Na konec tohoto oddílu uvedme příklady, kde máme za to, že se o „srdci“ uvažuje jako o místě, kde probíhá rozhodování a mravní zvažování (2). V písni „*Ničko nám prišiel mandat vydany*“ datované do roku 1782 můžeme číst:

„20. **Já** sem si taky v **srdci umínil**,
abych svůj život hrdinsky skusil,
nuž nebudu litovat bych miel Třeba život dát,
jen mně dej Bože duši zachovat.“¹⁴⁷

V písni o Panně Marii „*Zpívati budu o sobě sama*“ zase:

„4. Víruť jsemť **já** pravau zachovala,
Slova jeho jsem v **srdci skládala**,
A ve všem ctíla jsem Syna mého,
A on vzal mně v Slávu Otce svého.“¹⁴⁸

Dvě níže uvedené strofy jsou asi nejmýstižnější:

„4. Smutno bylo na vše strany,
kde sme koliv chodili,
že ten zákon Drahý poklad,
nikde sme neviděli,
očima po něm taužili
a **srdcem na něj myslili**,
nemohli jsme spatřiti,
a Duši potěšiti.“¹⁴⁹

„8. Tu v **svém srdci rozmejším**,
co sobě počít mám;
kde **já** můj poklade,
kde **já** Tě hledat mám,
proto mně můj Pán poslal,
abych **já** pro tě šel,
ach pomoziš mně hospodin,
abych **já** tě našel.“¹⁵⁰

První úryvek pochází z písně „*Radujte se o křesťané, Chválu Bohu vydávejte*“, druhá z *Písně o Spravedlnosti vrchnostenské*. Výrazy „srdcem na něj myslili“ a „Tu v svém srdci rozmejším, co sobě počít mám“ si lze jen těžko vykládat jinak, než v souvislosti s rozumem. Druhý výraz nejlépe ukazuje, že jde o vědomou artikulaci něčeho, co bychom nejspíše označili jako „zkoumání sebe sama“ či sebereflexi, z hlediska etického pak jako „svědomí“. Navíc se tu v jediné strofě celkem čtyřikrát objevuje slovo „já“, což také není bez povšimnutí. Tyto dva úryvky však v celku všech písní představují spíše výjimky, a to jak ve způsobu použití slova „srdce“, tak v důrazu na „já“. Zdeněk R. Nešpor v tomto smyslu konstatuje, že „většina

¹⁴⁷ NK – ORST, sg. XVII G 37, l. 61^a–63^b, zvýraznil MK.

¹⁴⁸ Tamtéž, sg. XVII H 32 b, l. 25^a, vynecháno opakující se „mně v Slávu“, zvýraznil MK.

¹⁴⁹ Tamtéž, sg. XVII H 32 b, l. 3^b. Celá píseň l. 2^a–4^a.

¹⁵⁰ Tamtéž, sg. XVII H 32 b, l. 15^a. Celá píseň l. 14^a–16^a.

prostých nekatolíků neměla gnoseologické předpoklady pro přijetí metafory srdce jako podstaty člověka, až na několik vůdčích myslitelů...“¹⁵¹

b. Kategorie „duše“

Dalším termín, který se pokusíme prozkoumat, je „duše“. Jako způsob „sebetematizace“ se používala už od antiky, odkud ji převzalo i křesťanství. Jan Horský se ve svém článku na základě rozboru úryvku z českobratrského mravokárného textu zamýšlí na tím, jak asi byla chápána „duše“ a píše o tom: „Podobně jako u ‚srdce‘ překvapí toho, kdo by čekal, že kategorie ‚duše‘ bude pojmem vyšším, integrujícím, souřadnost, s níž jsou vedle sebe kladeny duše (popřípadě i tělo) a dobré svědomí.“¹⁵² Podobně se s tím setkáváme i v písni „*Obejmi nás v tuto chvíli, ženichu nejkrásnější*“, jež se do *Zpěvníku evangelického* dostala z dodatků k Liberově *Harfě Nové*:

„1. Obejmi nás v tuto chvíli,
ženichu nejkrásnější
mi známe tvé milování,
choti nejspanilejší,
pro nás na krži pověšený,
pro nás na smrt zraněn,
přid' do srdce i do duše,
ježíši skrvavený.

2. Co ty chceš, my chceme, stane se,
nebo jsme proto tvoji,
tvá moc prošla **duše** naše,
neb sme s tebou spojeni.
Chceme být tvoji služebníci,
a služebnice tvoje,
dokud vítězství nedojdem,
neustoupíme z boje.“¹⁵³

Spojení „tělo i duše“ se stalo téměř frází, otázkou však je, do jaké míry za ním můžeme hledat celek člověka, tj. jeho vnější i vnitřní svět. Nemůže to být spíše důkazem toho, že „duše“ je zde chápána stále poněkud „tělesně“? Podívejme se na „*Píseň o Saudu Božím, při konci tohoto světa*“, kde ďábel takto promlouvá:

„18. Co mnohý krvavě,
z práce spravedlivé,
nashromáždil,
jemu ubohému jest ukradli,
skrz co jste lenoši,
mně s tělem i s duší
v ruce padli.“¹⁵⁴

¹⁵¹ ZDENĚK R. NEŠPOR, *Srdce věřícího a srdce Páně ve východočeském tolerančním sektářství*, in: *Srdce Ježíšovo, teologie – symbol – dějiny*. Sborník z konference konané na Vranově u Brna 30. ledna 2002, Ústí nad Labem 2005, s. 135.

¹⁵² J. HORSKÝ, „*I proto, že sem nekopal roli srdce svého*“, s. 61.

¹⁵³ Citováno podle J. MALURA – P. KOSEK (eds.), *Čistý plamen lásky*, s. 201 a 345; Srov. NK – ORST, sg. XVII G 37, l. 47^a. Zvýraznil MK; Srov. „Celým Srdcem i Duší“ viz NK – ORST, sg. XVII H 32 b, 2^b.

„Duše“ mohla symbolicky či metaforicky zastupovat člověka. Většinou to bylo v souvislosti, kdy by o ni mohl přijít, nebo když by ji měl dát Kristu, jako v písni „*Duše milá do ran pospěš krista*“, převzatá z dodatků k *Harfě Nové* Jana Liberdy. Často tu chybí důraz na niternost. Verše, které by se daly chápat skrze pojem „duše“ jako apel na „svědomím“ ve smyslu morálního subjektu, se mi nepodařilo nalézt.

„27. Považ ó křesťanská duše,
co musíme trpěti,
pro Jméno P. Ježíše,
krále Nebeského,
a Boha Jediného.
Amen 1785.“¹⁵⁵

Následující strofa pracuje s výrazem „bez duše“. To, čeho si všímá u bezduchého, je absence řeči, což také nevypovídá o nějakém velkém zájmu o lidské nitro. My bychom asi čekali spíše absenci rozumu či odpovědnosti, o tom se tu však nemluví.

„14. Takový modly kamenný,
buď dřevěný neb pozlacený,
jsau jen pouhé bláznovství,
o nich v 6tej kapitole,
Protok Baruch praví směle,
že jsau bez duše němé.“¹⁵⁶

Osvícenecká víra v člověka má v kontextu náboženských písní své pevné hranice. Zájem o člověka je patrný například z úryvků narážející na misijní činnost, nebo na lásku k bližnímu, o které se ještě zmíníme níže, co by však bylo nad ně, hodnotí se takto:

„23. A ve čtyřicátý taky praví,
zlořečený jest ten muž,
kterýž daufá v Člověka,
a klade duši svau,
neb on jest každý hříšný.“¹⁵⁷

Na konec zmiňme ještě tyto verše, které jsou zajímavé hned z několika důvodů. Jednak se tu píše o „čtení“, jehož nedostatek se vyčítá katolíkům. Naopak u evangelíků je vnímáno jako přednost a zřejmě tvořilo i výraznou část jejich sebepojetí. Do jaké míry nám mimo jiné ukazuje článek Marie-Elizabeth Ducreux. Dále se tu objevuje zajímavé spojení „maudří duši“, jež bychom snad mohli chápat jako „zlepšuje“ či „pozvedá“. To už je jistým krokem k „zájmu o sebe“, jak o tom uvažuje Foucault, nebo k „přezkušování“ popisovaném v knize o hraběti Zinzendorfovi. Třetí zmínka patří slovům „vůlei žádost“, jež mají, zdá se, negativní zabarvení.

¹⁵⁴ NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 23^b; Srov. A. J. GUREVIČ, *Nebe, peklo, svět*.

¹⁵⁵ Píseň „*Duše milá do ran pospěš krista*“ v NK – ORST, sg. XVII G 37, l. 103^b–103^a; Srov. J. MALURA – P. KOSEK (eds.), *Čistý plamen lásky*, s. 341; Citace podle NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 12^a.

¹⁵⁶ NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 13^a.

¹⁵⁷ Tamtéž, sg. XVII H 32 b, l. 12.

„13. Neb čtení jest vaše zatmění,
však toho neznáte,
co vám maudří duši,
i jen když se podaří,
vaše vaše vůle žádost,
ta vám způsobí žalost.“¹⁵⁸

c. Kategorie „duch“, „duchovní“ a „světlo“

S kategorií „duch“ se často setkáváme ve významu Duch Svatý a potom ve formě adjektiva „duchovní“, kdy se mluví o „duchovním nepříteli“ či „duchovní zbrani“ jako v *Nové písni o duchovním boji*. „Duch“ jako vymezení, jež bychom mohli interpretovat v souvislosti s nitrem či niterností, se v písních vyskytuje velice sporadicky.

„11. Instrumenty a nástroj ať jest Jazyk váš,
nestarej se žádný co promluvíti máš,
sám Duch sv. vaše struny napraví,
vloží v srdce vaše Slova Svě Sv. Pravdy.“¹⁵⁹

O niternosti by mohlo vypovídat spojení „v srdci Duchu hrdému“ z písně „*Postlauchte věřící, Cestau Páně chodící*“, nebo ještě lépe výraz „v Duchu velebí duše má“ z písně o Panně Marii:

„17. Dobřet' by všecko bylo,
kdyby se zalíbilo,
hospodinu vspravovati,
váš blud chyby napravovati,
ach běda však tvrdému,
v srdci Duchu hrdému.“

„Naučte se aspoň z mého zpívání,
z této písničky mého Veselení,
když v **Duchu Velebí duše má** toho,
Boha Syna Spasitele mého.“¹⁶⁰

K tomuto oddílu jsem navíc, nad rámec této práce, přiřadil drobnou poznámku ohledně kategorie „světla“ a to v reakci na úvahy Ulricha im Hofa v knize *Evropa a Osvícenství*: „Pojem světla získal v 18. století novou hodnotu. O světle se teď mluví znovu a znovu, kdykoliv je řeč o rozumu, svobodě a štěstí. Odráží se i v různých charakteristikách celého století.“¹⁶¹ Povšiml jsem si, že v některých protestantských písních 18. století má „světlo“ úplně jiný význam a jako „duchovní světlo“ nebo „světlo ducha“ má ryze náboženskou hodnotu. U. im Hof měl však namysli spíše vzdělanecké prostředí, kde by se jistě našlo mnoho dokladů používání symbolu „světla“ ve smyslu „světlo rozumu“,¹⁶² co se týče lidovém prostředí, bych byl v tomto směru výrazně opatrnější.

¹⁵⁸ NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 6^b, zvýraznil MK; M.-E. DUCREUX, *Knihy a kacířství*, zejména s. 65–7; M. FOUCAULT, *Dějiny sexuality III.*, s. 55–6, 82–4; J. R. WEINLICK, *Hrabě Zinzendorf*, s. 27, 30–1.

¹⁵⁹ NK – ORST, sg. XVII G 37, l. 1^a–4^a; Tamtéž, sg. XVII H 32 b, l. 18^a–21^b; Tamtéž, sg. XVII H 32 b, 19^b.

¹⁶⁰ Tamtéž, sg. XVII H 32 b, l. 6^a; Tamtéž, sg. XVII H 32 b, l. 26^a.

¹⁶¹ U. IM HOF, *Evropa a osvícenství*, s. 8.

¹⁶² Srov. G. W. LEIBNIZ, *Theodicea*, s. 403; Nebo výše s. 29.

„13. Velký synkové Též všecka chasa,
Radostně spívejte ať srdce plesá,
sviť nám svicze svatosti ducha vrauczí radosti
ať by nás Satan nemoch podveczti.“

„1. Dej Pán bůh dobry den kamarádi,
že nám přišlo světlo budeme rádi,
Viešla Sláva Páně hospodina,
vstupila jest v srdci země Pána.“

„7. Opuštěné Stádcze,
jenž miluješ Krista:
z víry dosáhnaut' chceš,
ta nebeská místa,
přístup s Nikodemem v noczi,
měj **světlo víry v svém srdczi**,
uvede tě k oczi.“¹⁶³

d. Kategorie „svědomí“

Pokud se na konci 18. a na počátku 19. století v lidovém prostředí opravdu začal projevovat individualismus ve smyslu „konstituce morálního subjektu“, kategorie „svědomí“ by toho měla být nejjasnějším důkazem. Jan Horský o „svědomí“ uvažuje ze dvou hledisek; buď sloužilo jako „označení místa (subjektu) mravních rozhodnutí“ a „to častěji“, dodává, nebo „ve smyslu jeho vlastních obsahů“. ¹⁶⁴ Pasáže, které by vypovídaly o „vlastních obsazích“ lidského nitra, se v písních téměř neobjevují. Mluví se tu zejména o „dobrém svědomí“, což můžeme podle kontextu interpretovat tak, že se akcentuje niternost, ale sama tato niternost se už dále netematizuje. Na „dobré svědomí“ se klade důraz „jen“ z hlediska eschatologie a spásy.

„3. Lepšíť jest jistě dobré svědomí,
nežli rozkoš, světské utěšení,
kdož ho můž dojíti,
můž vždy vesel býti.“

„21. Přeju všem lásku srdcze Raněné
by stálo v pravdě jako kamené
na zlý svět nicz nedbejte
v bohu naději mnějte
svědomí dobré v sobě chovejte.“

„9. Bez odkladu dávám Radu
dokud ještě čas máme
Svjedomí Spraviti
pokání činiti

¹⁶³ NK – ORST, sg. XVII G 37, l. 62^b; Tamtéž, sg. XVII H 32 b, l. 9^b; O světlu a slunci, často ve spojení s Kristem, se mluví také tamtéž, sg. XVII H 32 b, l. 9^a, 10^b a 15^b; Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 102^b. Zvýraznil MK.

¹⁶⁴ J. HORSKÝ, „I proto, že sem nekopal roli srdce svého“, s. 61.

A za milost prositi.“¹⁶⁵

V *Nové Písni o Pravdě Páně* začínající slovy „Smutnau ti já začnu muziku“, můžeme číst o „cejchování svědomí“:

„8. Páté cejchování svědomí,
mají též také míti,
kterýž v tom bludném učení,
budau se nacházeti,
ať každý poznáti může,
kdo jest toho zakusil,
každý čas při Velkónoci,
svědomí cejch dát musil.“¹⁶⁶

Další dvě ukázky pojednávají „svědomí“ v poněkud odlišném duchu. Spojení „svědomí tlačí“ může poměrně snadno navozovat představu výčitek, což by bylo dobrým svědectvím toho, kdy se člověk obrací k sobě samému a přičítá si své skutky a viny.¹⁶⁷ Druhá ukázka z písně „*Ach hříšníci, jakžto s vámi*“ popisuje, jak „srdce... poškrvny czítí“, opět zde můžeme cítit určitou formu sebereflexe či zpytování sebe sama. Samo „svědomí“ tu sice vystupuje pouze ve smyslu „kde“ tato reflexe probíhá, důležitá je však výpověď jako celek a to, že jí můžeme přisoudit určitý smysl.

„6. Že vás **svědomí tlačí**,
rozum váš nepostačí,
vám kdyby votep sena dal,
Sto dni vodpustků na něj dal,
vy ho jako med sníte,
vodpustky dosáhnete.“

„6. Když **mé srdce v mém svjedomí**
poškrvny czítí,
můj spasitel hned svau krví
vždy vícz ho čistí,
že on jest můj a já jeho
mám to svjedecztví.
Amen.“¹⁶⁸

Příklady, jako jsou výše zmíněné poslední dva, jsou v písních výjimečné. Pokud jsme si na začátku tohoto oddílu položili otázku, zda lze na konci 18. a na počátku 19. století v „lidovém“ prostředí mluvit o formování „svědomí“ ve formě „morálního subjektu“, musíme odpovědět, že z toho, jak je pojednáno v náboženských písních, o něm mluvit lze, ale v míře téměř zanedbatelné.

¹⁶⁵ NK – ORST, sg. XVII G 37, l. 109^b; Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 63^b; Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 55^a.

¹⁶⁶ Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 12^a.

¹⁶⁷ Srov. J. SOKOL, *Filosofická antropologie*.

¹⁶⁸ NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 5^a. Zvýraznil MK; Tamtéž, sg. XVII G 37, l. 86^b. Zvýraznil MK.

e. Kategorie „mysl“, „já“ a „sám k sobě“

O „mysli“ se píše v písni „*Postlauchte věřici, Cestau Páně chodici*“ a slova „myslí vaší vy blaudíte“ dle mého soudu vypovídají o určité niternosti náboženského postoje:

„14. Vy bez Víry věříte,
by bez skutků bez rozumu saudíte,
dyť myslí vaší vy blaudíte,
vy sami obdržíte,
to co nám zlého vynšujete.“¹⁶⁹

V dalším úryvku se objevuje zajímavý apel, který by rovněž mohl být spojený s individualismem a niternou zbožností. Zní podobně jako ono pověstné platónské „poznej sebe sama“, souvislost s antickou tu lze ale jen těžko předpokládat.

„5. Na této věci trojí,
pilně znamenejte.
Všecko Spasení stojí,
svěsti se nedejte:
Sebe samého poznati,
a Ježíše krista,
pobožně obcovati,
toť jest pravda jistá.“¹⁷⁰

M. Foucault s individualismem spojuje také „sebepřezkušování“. O jeho nábožensky motivované podobě můžeme číst například u hraběte Zinzendorfa. Jakou roli hrálo při konstituci „moderního morálního subjektu“ je otázkou. Příkladem jeho výskytu může být píseň z *Harfy Nové* začínající slovy:

„Všichni vstaňme **se skušujme**:
Jestli z nás v upřímnosti
lascze, cznosti,
v kristu prospíváš,
nás Spasitel vykupitel,
Tak chce míti nás.“¹⁷¹

K této ukázce bychom mohli připojit také zamyšlení nad kategorií „já“. Toto slovo samo o sobě, i přes svůj význam individua, ještě nemusí o něčem vypovídat. Pokud se však v jedné strofě objeví celkem čtyřikrát, není to jen tak, avšak pokud bychom čekali, že se bude slovo „já“ v niterně orientovaných náboženských textech objevovat častěji, budeme zklamáni. Nejvíce to zaráží u pietismem ovlivněného Jana Liberdy, který ve svých písních poměrně důsledně drží 1. os. plurálu. Lze to interpretovat tak, že místo „sebevýrazu lidského individua“ tu důležitější roli hrál „kult bratrství a sborové prožívání víry.“¹⁷²

¹⁶⁹ NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 6^b.

¹⁷⁰ Tamtéž, sg. XVII H 32 b, l. 2^b. Zvýraznil MK.

¹⁷¹ M. FOUCAULT, *Dějiny sexuality III.*, s. 82–7; J. R. WEINLICK, *Hrabě Zinzendorf*, s. 30–1; J. HORSKÝ, „*I proto, že sem nekopal roli srdce svého*“, s. 57; Verše citovány podle NK – ORST, sg. XVII G 37, l. 77^a; Srov. Malura – Kosek (edd.), s. 348.

¹⁷² Srov. NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 15^a; Tento postřeh ohledně Jana Liberdy, stejně jako citace viz J. MALURA – P. KOSEK (eds.), *Čistý plamen lásky*, s. 58–9.

Obrat „sám k sobě“ se ve sbornících vyskytuje jen výjimečně. Jeden z příkladů jeho použití pochází z písně „*Harfo Davida nástemuj se: Srdce zarmaucené pozvesel se*“:

„25. Zarmautil se z toho vladař velmi tůze,
Dí sám k sobě že kopat nemůže.“

V souvislosti s niterností se v této písni setkáváme také s metaforou člověka jako pána domu (popř. vladaře stánku), nebo s připodobněním, že člověk je „chrám krista Ježíše“.

„23. Neb si pán Vladaře předvolává,
všeho statku mu zprávu dává.

24. říká co slyším tobě nového,
vydej počet z Vladařství svého.“¹⁷³

ZÁVĚR

Tato bakalářská práce měla být pokusem o rozbor a interpretaci dvou sborníků lidových náboženských písní z konce 18. a počátku 19. století na pozadí tzv. procesů individualizace či „zniternění“. Doufáme, že se nám podařilo shromáždit o sbornících a jejich písních dostatek doplňujících informací a uvést je do širších souvislostí. Důležitou otázkou byla pro nás souvislost těchto písní s pietismem a zároveň samotného pietismu s těmito procesy, neboť jejich vzájemné vztahy nebyly nikterak jednoznačné.

V závěrečné části jsme se zaměřili na „kategorie“, s jejichž pomocí jsme se pokusili zkonstruovat to, jak lidé dané doby mohli pravděpodobně popisovat sami sebe. Mezi těmito způsoby „sebetematizace“ jsme se zaměřili zejména na pojmy „srdce“, „duše“, „duch“, „svědomí“, „já“ a „sám k sobě“. Pokusili jsme se také ukázat rozdíly v chápání individua mezi vzdělaneckým a lidovým prostředím, i když s určitými časovými odchylkami. Mezi učenci můžeme pozorovat změny již v 17. století, zatímco lidové prostředí bylo v tomto ohledu daleko delší dobu „tradičnější“.

Jestliže můžeme popsat nějaký výraznější posun v lidové mentalitě a religiozitě, je to sílící důraz na niternost a „zbožnost srdce“. Tento důraz se však prosazoval jen velice neochotně a v horizontu „dlouhého trvání“, zasáhl však jak evangelické, tak s určitým zpožděním i katolické prostředí. I když v písních můžeme nalézt určité zmínky o „moderně“ chápaném „morálním subjektu“, v celkovém kontextu se zdají být téměř zanedbatelné, neboť mnohem větší roli tu v této době hrály lidový chiliasmus, důraz na biblickou etiku, odmítání toho světa nebo odpor vůči povrchní zbožnosti a vůči katolicismu.

Tato práce je v mnoho směrech nedostatečná či schematická, neboť se týká je velice omezeného počtu pramenů, v žádném případě si však nečiní nárok na „objektivní“ poznání. Naopak má být především impulsem pro další bádání a pro kladení dalších otázek. Některé její části by bylo možné, a jistě i vhodné, porovnat s dalšími prameny stejného typu, nebo s prameny, jako jsou ego dokumenty, soudní výslechové protokoly apod. Zajímavé by mohlo být i zkoumání dalších „kulturní kategorií“ v samotných pramenech; jako vztah k rozumu

¹⁷³ NK – ORST, sg. XVII H 32 b, 17^b a 18^b.

v souvislosti s metaforou světla, láska k bližnímu a láska k Bohu nebo odmítání či přitakání tomuto světu. Podobně jako Z. R. Nešpor bychom se také mohli ptát, nakolik se „lidová“ mentalita evangelíků podobá „lidové“ mentalitě katolíků a jaký na ně měla vliv barokní kultura, nebo s M.-E. Ducreux po fenoménu četby a jeho vlivu na protestantismus v českých zemích či vztahu mezi domácími nekatolíky a exulanty v zahraničí.¹⁷⁴ Mohli bychom se také zaměřit na historický vývoj zmíněných „kategorií“ a s tím související i vývoj individualizace a na to, jak se mění jejich význam například u Luthera či Kalvína na jedné straně a u pietistů na straně druhé, to vše je však otázkou další práce.


¹⁷⁴ Z. R. NEŠPOR, *Víra bez církve?*, s. 177–9, 192–6; M.-E. DUCREUX, *Kniha a kacířství*, s. 61–87.

Obrazová příloha

1777. 76.

XVII

H 32



1. Hsien Věstele; Cyrkoc je vbyrvojseho.
 2. Kral mrcem nias vojchney.
 3. Lho mj toho ne nj; se gšau kagal m.
 4. Hradec. A mj kystovu gšau mjel we.
 5. lhuu prácy: Dvadeteli koncnie w se pšrua
 6. ude. hřwate, uelhuu toho wicw kšowabi
 7. 2. A proloc na odhodnau, foto wam wšsem
 8. dawam. Głowa Božj mřiwodw, huđ wšdy
 9. w pameti wam: Toho se wšdy držeť; pa
 10. malajte a pškossj, huđ mřete odpriti
 11. řabel ške gřiwosti.
 12. 3. Mluchē gřst a rořicw, pod kšem u
 13. ču; A huđ wřamcnu, w mchē škocny;
 14. Wřat neny mř; yodnā, pšewdu řwate
 15. gřny, wřecta křny ěmā, wduu křwruy;
 16. 4. Gř ponimw; nemřje, křdy rořau gřte;
 17. Uđ gřt řm, a e. křge, gřy wam pšed
 18. řt. Dato řjřicau křatnu, to, Božj
 19. ře

1. pomocj, meřte gř na řamaku, w dnu
 2. řa řto wřay křoj, y řne řumēneřte.
 3. Wředo gřny řoj; řwēte ře nēdřte. řeb
 4. řamho řogruř; a řegřte řyřtu, poho; ře oř
 5. comāte, řot gřt řřwdu gřřtu.
 6. 2. řomā pšwimū ře, Božj řřřřřř; w
 7. wřdy wam řm řm, pšwimū řwoge řelomū;
 8. řelgu řwřcēm y řwřř; na pšed řohā; ře
 9. řo, mřlomā mām řwřř; poho m. řřřřřř.
 10. 3. řřřřřř ře mřřřřř; w řalo řřřřřř. řuđ
 11. pšwimū nēb pšřřřř; řuđmō řogruř; řod.
 12. řelom řwřřř; ře řat. řohūř m. řāř; gāto
 13. řo řřřřřř; ře ře mām wřřřř; mřte řwē.
 14. 4. řwřtu m. řwřřř; řelom mřřřřřř.
 15. ře ře pšřřřř; řwē, mām řwřřř; mřwřwā;
 16. řwē ře ře ře; řwřřř; řwřřř; ře řwřřř; řwē
 17. wřřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwē.
 18. 5. řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwē
 19. řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwē
 20. řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwē

1. ře řom řm wřřřřř; řwē ře ře w řwē.
 2. řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwē
 3. ře řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwē
 4. ře řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwē
 5. ře řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwē
 6. ře řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwē
 7. ře řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwē
 8. ře řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwē
 9. ře řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwē
 10. ře řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwē
 11. ře řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwē
 12. ře řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwē
 13. ře řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwē
 14. ře řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwē
 15. ře řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwē
 16. ře řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwē
 17. ře řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwē
 18. ře řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwē
 19. ře řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwē
 20. ře řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwřřř; řwē

1. a 2. NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 1 a 2.

3. **A**lej gals sive Smetne wedy chali kys
nen Jaton Dráhy Voklad Kráči crukán
nam wyj raly, by lo smučne rany kany, kó
hu o sornoc molag. **A**lej Boze Jy Smy
hug je, zahad odpuere nas se.
4. **S**mútko bylo na wisse krmny, kdelné
koléro godile, ze ten Jaton Dráhy Voklad
wyde hne nwidely, pčina po nem kausyly
a srodem neg ný slý, nemohly gme spaké
fi, a Duff Postfsta.
5. **K**ádost negynjst, fa nambyz
la od ká sferat gme, me y negadstý,
nad unaho Dnybra Nala Jaton nam
hrali od Cey, gessit nam kromy z lorty,
wyhrowali s hie km abo ghoracym peklen
6. **B**oze Jys Kysnyte ~~...~~ Smycy,
jdanná Cechowam, od Prorokum Duchon
Gw: nctdy pýchowideny: A lo trasslyly
Gyon jag, kys dal Slowa Gwe ncty
nas, polamals genygh brany, raz metal h
jim naly.

7. **S**udyl h nad naly **A**hoera, fojo Kráči
pysneho, ktery w dntne zastawa, **A**weho Gna
de nalyho namau **A**gny sty ofel bo geyrat
de gme ~~...~~ klanowal, sy gcho Gna
sone pssny, wssak on gest ~~...~~
8. **E**s sy sabel **A**gny o cha, kime ~~...~~
uicy, geny stale pohlal na nas, h Dny
holomcy, by gme ~~...~~ klaneli, Jaton
se odzitali: **A**lej Boze ~~...~~ geny fojo, co
Lobe dami galo.
9. **P**remels name **B**opue, fojo nuce Gyl
neho, ktery w dntne **B**oguge, pro ~~...~~
Aweho, kize krapl **A**war gssny, sed Gwawu
Duffi **A**re kssny, neda gem odzany fi, a
fawer kormau tete.
10. **S**udyl h gas **B**ogynst, fojo Kráči do
hweho, ktery chodj podle **A**rawa, **A**rchyany
Bogyn: Cnt w hie h Jaton slemnosy, prie
w hie gas **P**ocestnosy, a fo pro **D**uff
lissau, a pro **A**weho **N**ebestru.
11. **A**lej gals fo byl **P**re **S**tá **S**ny den, **B**ogyn

12. **C**gals **K**adostne **S**liffeni, gic bylo
pa, wisse gemic, kys gme **S**lysseli **P**o selstoj,
ze budeme mroweny, smalencho hawi brny,
ro neme gme hyle eta menaha, w lom hor
ce nalytali, a smučne w nem w dntchali.
13. **S** **K**adostne gme wssiekuj wssny, ktery
Boga **A**gny kery radst **S**medstau **S**la
wu, postawad w nem zjstali: **N**estery
Aluchim **K**rystny hcy, pýchst se **P**aposty,
pro gcho **S**wetstau **S**lawu, obcany ~~...~~
14. **F**lam ge **M**lyssit **G**yon **E**mag, **B**oze
Kráči **S**ostte, radez name **G**erusalém,
negle hzeia mar nossit, fo ana w smete obli
beni, naly w nem čata **S**pišeny, pro gcho e
čahau radost, hie nyl wechnau galo st.
15. **B**oze sabils **H**olofernu, fojo gwida

16. **T**a **N**ewestta **B**abelony, naly **S**lek
wre sedicy, onalo sw ruce **K**asch má, plyn
gest gchaw nossit, naly **D**avidson ný čele, omal
fucle ged **G**entage, čkye **D**usse ohr awit, do
do **P**ella, sebau wssit.
17. **D**ostali gme **K**lic do rústau, Jaton
Slowa **B**ogyn, od **K**lystla **K**rysta **P**and,
wncas gme my do bre, pý naly gata gest h
wau sa: **D**stom smalenem **D**abibau gntu,
tam **K**ryz gals swine, s kem mlatem w gtrmery
S **D**urymenu, hý **F** mucey.
18. **L**echcgssit **B**ude **D**en **G**audny, komu **M**e
stá **C**odonie, ncy tobi **K**ysar nam wssny,
geny se w zssit pod **N**ebem, beda lobe h
Kry w gny, **H**eda lobe h **P**estgdo do **P**ella
mlyh w stau piti, a hem se wecie hie piti.

3. a 4. NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 3 a 4.

1. Do staudite narrijay, Cestnu Paric
 hodiey, kerj Kry sta pome weryte
 a modlam se neklaute, co nam budu
 gjerwal, wie pramadwacu powidat.
 2. Co ta Cestnu blaznywa, wsem rozo
 ssa nym priediona ta gest smy gnetek
 usala, od Drucho Ferdynanda, kry
 tak kraluges, woi jez sle weinis.
 3. Dnes gest kromu wotny den, papereca
 cy krodit wien, slahu gpylen postegwite
 bedlinc wly uistawte, co ga nam nico
 poro im papystawu Cestny schwalnu.
 4. Kestrowau zapnate w kmsty Modli
 dawate, za was od prave Cestny swodi
 ando bludu was wrodi, nas prawi te
 bludny, a my was gste Modli.
 5. Kojc was ochte watom, wotny se tonu
 dymu, tak gste wsserky podc hemy gdm
 my bairny nemate, co pak blazny de late
 strachem namysly zmanery.

6. Ze was swedomy Flaci, rozum was
 nepostacy, wcom dny walt penna dil.
 Co dni wodny stau nawanj dal, my hogaub
 myc hante, wocpustky do lasnele.
 7. D. Boze to nedopawstet, mi nana's ne,
 spawstet, abychme wcom se honyte, w papy ste
 wete sustali, padnac w ocy kystowj,
 od dawna za lozemy.
 8. Nasse Cestny gest mala, od d ronna ja
 laena, wy gi male w bludni stau, a samy
 mate kacy stau, kcu pelyh lohnustau,
 ge kurwau babilonstau.
 9. Mnoho se t byla stynla, nasse Cestny
 wudicn, my ale se mogy babilon.
 se gi borj, hospodinu kuc Dwinla Cest
 y Glawa w edawama
 10. Sadny gj nemymwanti, se se wsserko p
 miorati, Nebe zems pomnau, Glowa
 kystowa nepominau, wisse Noie woghorj,
 nez ten Swel se gogborj.

11. Co gest negromocny stho, kin sie ho
 negromocny, tonu se woty wotnyte,
 w hapeze genom dawate, w neho rozi
 ru Modlate, gcho za Baha mate
 12. Stwanle ho wsserky, wy slopy hape
 zeny, wssat on nico dawic powede stau
 dynalona zaidede, dawapasti pte huz
 fararima, detany wsserky gny.
 13. Gleb. Ocy gest wasse gatmery, wssat
 toho negnate, co wam mawidj du sstj,
 gen huz se podny, wasse wasse wlytey
 sudost, ka wam spustjy zalost.
 14. Dny be. Dny weryte, wy be. stau be.
 ragumil saruhte, dyt wssly wlytey wlytey
 dite, wy samy obdzyte, to co mny hho
 wina fugele.
 15. Haha neryt ofstiwost, uenawist polupa
 kost, gscu za stuly wsserky stau, ste
 wlytey se wotny stete, Modlam se se hantte,
 gako Baha ge Cete.

17. Gjm herte tim gj dade, gen smy se
 scide, a nam po hoga degle, my nno prawi
 te bludny, a samy gste hen modlati, wisse
 genom hmane, mate Baha krawenne.
 18. Dabreljy wsserko byk, kybi se zalibla
 hospodinu w sprinowali, was blud dnyly,
 nam wotnati, ach beda wssat kurwau,
 w fdey duche h dcmu.
 19. Sadny was nepremwanti, se se was blud
 adwanti, de late gj spekla Nebe, wete ne,
 ni hgem gen lebe, Mate ko Stawofortu,
 Polslawstau, chymneka, celeuska, a bedate.
 20. Dny wasse Baha state, w kste huz sumy
 wate, herte mit waha ziwesho, od huz wdele
 ncho, w oplakta p hemicneho, nazymate
 za ziwesho.
 21. Co pak gste gj omistjly, se gste nam
 wsserky, za hawit, za hawu Swate ho
 Uchri, na misse Panu Kystu, se gest on
 Cestny stawa, na nem se gest wsserky lona.
 22. Pan Buh nam fakto prany, se on o

Zadne nevoj, Gdale na nudy w zdelana, lya
 Gyrkem zalozena, Cui Sam ze gest sa Ghu
 na nuz Gyrkem mzedelana.
 22. Swaty Apostowe, hystaw toho Gmestowe
 ktery snim gadi a hlyk, po Gcho smrtowch
 duffani, qui to do swedeczyj kismem toho p
 potm. eugi.
 23. Po Danuceni Pane, gab o tom yfano ma.
 me, kdyz Ehye dwe Gte palnacte kel, fa
 gaculo gyl wstecnyo na spet, kdyz kypstone
 bechoem, chstakl pane z spassowale.
 24. Janklen posedli, geden Diacenyus, gme
 nem famu dabel, su radu dal, aby sprosym
 lidem pisi wedal, genom prey sanim kregum
 gabeto dypostokim.
 25. Potom pak po nem gini, si hajo poturdili,
 kaban Gmrtw toho gmenia, a potom pappe
 Tomac zahoina, od kedy dwany wzal potu
 kel dyposto zela Swalek.
 26. W ten den uodlitw swy hrozne, maohym

lidem gest gperone, kdyz nstema gwomy ma.
 negi, gtrucnie : mo qdru frilegg, misto
 Gaha ziwcho, ktyg baha kateho.
 27. Nebo: pappe wchly, yfaw, Gyrk mofstly
 wjket kty ewec ktrijany. pul ktrijany
 kisse danomy, fez fundacy ro: licnych, po
 Gtu a po Elych.
 28. Nebo sa duffe stwala, od kchore gacu
 fa, kdybyste tu nsty nemeli, yste by gstej ne
 machi, pi sue hlony puchowal, we dne wno
 cy kuchni ky milowal.
 29. Ad pak w satorne pane, gznamencuo mma
 me, kedy Swatosti ktrijany, od zecornitu s
 splstanych, pri posledni dyceri, sui gen
 dwe ktrijany.
 30. Kdo muze wmisslyti, by norow ohnamosti
 ktere gstejobe smistly, pri dypostow adbe
 lamy, fe Gmrtw si ktrijany, pri posled
 dni dyceri.
 31. Kdo pak to poturdil, a nebo wie uacit
 abyste by gwomy ktrijany, sul awel wodu swy

swatili, neymilic to dladitw swy, wafte
 Gyrkwe blagom swy.
 32. Saly wody ofracemj, wade gi w kufelch, dyl
 stekaha dost, wafte chaly, sa negate olumna
 ewani, kdo pak bude kuu neman, nez wy Gyr
 kmj pobejla.
 33. Kade plua drcatw swa, to gest hwafe
 cista, det ge swel gye plny kstu, a kedy nega
 fych peccomtu, neymilic to dlo dlatw swy, wafte
 Gyrkmj blagom swy.
 34. Kdo pak wim to poturdil, a nebo was nuz
 wrel, napauti porad behate, ablydy ro: ggy
 rugete, dyl to w ktrijany nestogj, dyl gste wsta
 chy blag neny.
 35. Co pak gstej smistly, kedy ktrijany
 gste gacali, macaly gste nas o legem, wstak
 nuz ktrijany chodit nebudem, wadej sy nedy
 geyte, bohy sy nacy gte.
 36. Gyrkem wafte drcatw ktrijany Swatosty
 opila, a ktrijany swy gest oddana akwadim
 swy naldowce

Kdo pak ale myslite, ze se modlam ktrijany.
 37. Za Gyrkem swatosty zena, na ktrijany zalozena,
 wale gi gznepobow nsty, awel gest wjket
 nsty, a cy furwa dablowa, ktrijany Gtriona.
 38. Kuzerica cy dycet, fez sa dyl gtrijany
 fe awel, amobrasu, ktrijany, drcatw ktrijany
 wafte, dali gstej nadelid, skuze ze gtrijany
 40. O tom w satorne pane, nikdy pstruo na
 name, abyste ktrijany gtrijany, nez gste ge
 nom we chcho zimcho, o tom w satorne pa
 ne gznamencuo name.
 41. Gned l. ktrijany, Modlatw swy ktrijany
 ay, w drcatw drcatw ktrijany, ktrijany, nsty
 gste, ktrijany ohlidat w drcatw ktrijany
 fam yfano swy gperone.
 42. Fez ktrijany ktrijany, Daniel, ktrijany,
 Dawid wafatwch wstak dost, Gtrijany
 w ktrijany Modlatw, w ktrijany drcatw
 wstak nacy priwodjowcho swedeczowj.

7. a 8. NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 7 a 8.

13. Co pak w Lomnem zabne, Srgenau gni
pawed miane, w z Nowej Smi Dawa.
fioj Akemerna Helema Luana, ze plajz a
maslari, ne vsa Daj; Ewarj.

14. Wyjtem late smylowcy, jez y czolowacy,
fej ppa a carodcyicy, z late sanozjolowcy,
ze w Hebeseni Karlowstrij, helu danu
mit zadneso Bedictij.

15. Co gestie wssacko neny papezky podna,
dem dybych mel wssacko zrygnowal, ma
selbych cely zryden psal, nesbych best set
Stedat best kufi mohl zymenoral.

16. Sahn od was odchazym, wasscha Mod
luffij se dwim, sijn wy, dobre se myte,
pro Pravidu uazias se wshno wte, ne
mlawine nes wozj Pravidu, se priedre g
ydele w lej wau modlu sijn kladeb omien.

Deg Pan Duz dobry den kamardj,
ze nain prysle Swetlo budne kuzj,
wssacka Slawa Panej Hospodina, w
stunpja gest w Brdey Jemé Panu.

2. Mhastowamj Sprawce Dabrostiny,
fteryj na prawuce wocy fymj, do bogru
pracege dnem y noey, Hdel mi Hofj
podju Sroe Yomocy.

3. Tot gest gjsie Shtace Sprawedno,
se fteryj niny nenawidj neprawostj, hre
aby Swjstlo w zemi Dajue, potog s
Sprawednostj wssacka krasne.

4. Tot gest ten Galomau neymawidryffj,
fteryj rozdela mi Sram Cyrte w nassj,
neb glau neg kamejny wyborew, Drujan
kroj krysni w klawemj.

5. Hredny nysta w Stolah wywincage,
Stoly penezomencim piewrhage bic
uage sprotyzku wssackemj, u wssack
Srocy ma Swiug nabu wssackemj.

6. Dej mi Pan Hebesky Homocy Daj,
al ketchi brem, s ljuu floy, Koboty wply
wssackate, wbo wujch chodimegn, wgate.

7. Mhastowamj a fteryj wssackemj, se sijn
wocnostj odgynagj, Kadej; paktugru
proti nemu, wssack se wtom wssackemj, Ho
spodini.

8. Beda mawlym Sprawcam to tonko hre
te, nes se na ne Mesta Wozj plete, ze se
dla ta wblauda porinagj, ze wra ta ko
mara krew cedestj.

9. Kagefo wam priedstawim, obogzho, g
gat Slawu Swestcho kat Duzjomilho,
se gedn. Drujemu mone priede nic ne
wtege, ruce wewinwelo w kroy se mege.

10. Na modyj Wyroky imlo Dvaj; kly;
gen sijn bachoryj Sprawny plny magj, neb
gejchj fiodomy gest smalemj, wbot piz
wyc Swella Franky neny.

11. Hredny sijnostek pro saskanj, daji mu
wa suda wy wssackemj, hre ne mde fu wgnj
kredbas sijnwa to muge dokyat kade waba.

12. Lat was wau ftoost Dweh ostepi, be
sta Sprawednostj sate nala, paktlady na
jobe narye mude, se wssackemj sijnim wra
sa otnyrate.

13. Dwochy zwiralka se wihaj, se gij; ma,
sijn gij; newj kucz, playic se wssackemj
sijnwa; wssackemj Pan wssackemj wssackemj
wssackemj.

14. Co pak wj Modlari a fteryj fity wari
alharj wssackemj; Dobreho wity wau, w
jo naim ruc osto, s kraw wssackemj wssackemj

15. Mhastowamj sijnostek, fteryj wssackemj,
wate we wssackemj, wssackemj sijn wssackemj
sijn wssackemj, wssackemj wssackemj do sijn wssackemj.

16. A tak wssackemj mogj sijn wssackemj, wssackemj
sijn wssackemj, wssackemj wssackemj, wssackemj
wssackemj, wssackemj wssackemj, wssackemj wssackemj.

17. Neb nain prawj s Dru w sijn wssackemj,
wssackemj wssackemj, wssackemj wssackemj, wssackemj
wssackemj, wssackemj wssackemj, wssackemj wssackemj.

18. Hstediue wssackemj, sijn wssackemj, wssackemj
wssackemj, wssackemj wssackemj, wssackemj wssackemj,
wssackemj wssackemj, wssackemj wssackemj, wssackemj wssackemj.

19. Neb sijn korunu sijn wssackemj, wssackemj
wssackemj, wssackemj wssackemj, wssackemj wssackemj,
wssackemj wssackemj, wssackemj wssackemj, wssackemj wssackemj.

20. Hny wssackemj wssackemj, wssackemj wssackemj,
wssackemj wssackemj, wssackemj wssackemj, wssackemj wssackemj,
wssackemj wssackemj, wssackemj wssackemj, wssackemj wssackemj.

Seznam použitých pramenů a literatury

Prameny

- NK – ORST, Praha, sg. XVII H 32 b (tzv. *Písně protestantské*).
- NK – ORST, Praha, sg. XVII G 37 (tzv. *Zpěvník evangelický*).
- JAN LIBERDA, *Harfa Nowá na hoře Sion znějící*, Laubno 1732, knihovna ETF UK, 1 T 37.
- Kancionál lipský: Druhá kniha Žalmů a zpěvů duchovních starých y nových Cýrkwe Ewangelické*, Praha 1783, knihovna ETF UK, sg. IK 1996.
- JAN THEOFIL ELSNER, *Kancionál*, knihovna ETF UK, sg. IK 4673.
- Kancionál to jest: kniha žalmů i písní duchovních, pro čest a slávu svatého Boha našeho, od rozličných mužů Božích, Bratří Českých i jiných w bázni Boží složených, sebraných a wydanych*, Semtěš 1911, knihovna ETF UK, sg. IK 2413.

Literatura

- MIKHAIL M. BACHTIN, *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, Praha 1975.
- KARL BARTH, *Protestantská teologie v XIX. Století, svazek I. – Prehistorie*, Praha 1986, s. 28–167.
- JAKUB BURCKHARDT, *Kultura renaissanční doby v Itálii*, díl II., Praha 1912, s. 34–66.
- PETER BURKE, *Francouzská revoluce v dějepisectví. Škola Annales (1929 – 1989)*, Praha 2004.
- PETER BURKE, *Lidová kultura v raně novověké Evropě*, Praha 2005.
- RENÉ DESCARTES, *Meditace o první filosofii*, Praha 2001..
- MARIE-ELIZABETH DUCREUX, *Kniha a kacířství, způsoby četby a knižní politika v Čechách 18. století*, in: Česká literatura doby barokní, Sborník příspěvků k české literatuře 17. a 18. století, Literární archiv, roč. 27, Praha 1994, s. 61–87.
- RICHARD VAN DÜLMEN, *Historická antropologie. Vývoj, problémy, úkoly*, Praha 2002.
- RICHARD VAN DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.– 18. století), III. Náboženství, magie, osvícenství*, Praha 2006.
- LUDWIG FEUERBACH, *Podstata křesťanství*, Praha 1954 (1. vyd., Lipsko 1841), s. 61–130, 197–205.
- MICHEL FOUCAULT, *Dějiny sexuality III. Péče o sebe*, Praha 2003, s. 51–95, 309–14.
- CARLO GINZBURG, *Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*, Praha 2000.
- ARON J. GUREVIČ, *Kategorie středověké kultury*, Praha 1978.
- ARON J. GUREVIČ, *Nebe, peklo, svět*, Praha 1996.
- JAN HORSKÝ, *Historik a duchovní entity*, in: Srdce Ježíšovo, teologie – symbol – dějiny. Sborník z konference konané na Vranově u Brna 30. ledna 2002, Ústí nad Labem 2005, s. 9–27.
- JAN HORSKÝ, „*I proto, že sem nekopal roli srdce svého*“, *Příspěvek k problematice sebetematizace u českých tajných nekatolíků v 18. století*, in: Dějiny – teorie – kritika, 3/ 2006, č. 1, s. 49–71.
- GEORG G. IGGERS, *Dějepisectví ve 20. století*, Praha 2002.
- ULRICH IM HOF, *Evropa a osvícenství*, Praha 2001.
- GOTTFRIED WILHELM LEIBNIZ, *Theodicea*, Praha 2004 (1. vyd. 1710), s. 352–412.
- JAN MALURA – PAVEL KOSEK (eds.), *Čistý plamen lásky, Výbor z písní pobělohorských exulantů ze Slezska*, Brno 2004.

- HANS MEDICK, „Missionaries in the Row Boat“? *Ehnological Ways of Knowing as a Challenge to Social History*, *Comparative Studies in Society and History* 29, 1987, s. 76–99.
- ROBERT F. MURPHY, *Úvod do kulturní a sociální antropologie*, Praha 2004 (2. vyd.), 30–37.
- ZDENĚK R. NEŠPOR – JAN HORSKÝ, *Historická antropologie? Metodické problémy a paradoxy na pomezí dějepisectví, sociologie a sociální antropologie*, in: Kuděj. *Časopis pro kulturní dějiny*, 6/ 2004, č. 1., s. 61–81.
- ZDENĚK R. NEŠPOR, *Víra bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2004.
- ZDENĚK R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu moderní doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Praha 2006, vybrané kapitoly.
- PLATÓN, *Obrana Sókrata*, Praha 1994.
- JAN SOKOL, *Filosofická antropologie – Člověk jako osoba*, Praha 2000.
- KIETH THOMAS, *Religion and the Decline of Magic: Studies in Popular Beliefs in 16th and 17th Century Europe*, London 1971, s. 767–800.
- DANIELA TINKOVÁ: „Represe lidové kultury“ a „antropologie moci“. *Civilizační teorie Roberta Muchembleda v rámci diskusí o konceptu raně novověké „lidové“ kultury ve francouzské historiografii 60.–80. let*, in: *Mezi náboženstvím a politikou. Lidová kultura raného novověku. Sborník z konference Lidová kultura v 16.–19. století: mezi náboženstvím a politikou*, konané v Praze 28. listopadu 2003, Praha 2005, s. 109–124.
- ERNST TROELTSCH, *Z dějin evropského ducha*, Praha 1934.
- ERNST TROELTSCH, *The Social Teaching of the Christian Churches*, Vol. II, Louisville 1992, s. 714–21, 785–90.
- JOHN R. WEINLICK, *Hrabě Zinzendorf*, Jindřichův Hradec 2000.

Seznam použitých obrazů

1. NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 1.
2. NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 2.
3. NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 3.
4. NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 4.
5. NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 5.
6. NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 6.
7. NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 7.
8. NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 8.
9. NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 9.
10. NK – ORST, sg. XVII H 32 b, l. 10.