

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FILOZOFICKÁ FAKULTA

ÚSTAV ČESKÝCH DĚJIN

DILOMOVÁ PRÁCE

EVA JAROŠOVÁ

Praha Smrtelná

Funerální kultura raného novověku na příkladu Prahy.

Mortal Prague. Funeral culture of the early-modern period using Prague as an example.

Praha 2015

vedoucí práce doc. Mgr. Marie Šedivá Koldinská, Ph.D.

konzultant: prof. PhDr. Jiří Mikulec, CSc.

*Na tomto místě bych chtěla poděkovat své školitelce doc. Mgr. Marii Šedivé Koldinské, Ph.D.,  
za její laskavost, vstřícnost a ochotu, se kterou tuto práci trpělivě vedla.*

*Také bych ráda poděkovala svým rodičům, bez jejichž podpory a pochopení by práce vznikala  
jen velmi těžko.*

*Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.*

*V .....dne.....*

## Abstrakt

Diplomová práce představuje specifickou část kulturních dějin raného novověku – kulturu funerální. Kvůli svému rozsahu bylo téma zúženo na prostor Prahy, na kulturní sféru světské šlechty a na období mezi lety 1500 až 1700. Datační mezníky však nejsou absolutní a vzhledem k povaze zkoumaného jevu, ani být nemohou.

V úvodní kapitole se práce snaží ozřejmit eschatologii a náboženské poměry v raném novověku, aby na této platformě mohla poskytnout obraz smrti a jejího uchopení v 16. a 17. století. Každá kapitola se věnuje jednomu fenoménu funerální kultury a to v pořadí, v jakém by po sobě měly logicky následovat krátce před a po úmrtí významného jedince. Konkrétně se tedy jedná o nauku o dobré smrti – tzv. ars moriendi, výstav těla, pohřební průvod, stavbu castra doloris, pohřební kázání a opatření pohřebního monumentu.

Na konci přináší práce krátký exkurs do geograficky i nábožensky vzdáleného finského vévodství, které bylo ve zkoumané době částí luteránského Švédska. Cílem je vysledovat, nakolik představuje funerální kultura specifikum daného regionu a mentality, a nakolik se naopak jedná o záležitost kulturně přesažnou a zařaditelnou do evropského rámce.

klíčová slova: ars moriendi, castrum doloris, epitafy, funerálie, náhrobníky, pohřební kázání, pohřební průvod, Praha, raný novověk, sepulkrálie

## Abstract

The thesis introduces a specific part of the cultural history of the early modern period – the funeral culture. Considering the extensiveness of the matter, the scope has been limited to the area of Prague, to the cultural sphere of secular nobility and to the time period between the years 1500 and 1700. Naturally, the timeframe is not and cannot be absolute given the nature of this subject matter, which is culture.

In the introductory chapter, the paper seeks to clarify eschatology and religious conditions in the early modern period, depicting death and its grip in the 16th and 17th centuries. Each chapter is devoted to a specific phenomenon of the funeral culture, in the same order in which the succession should logically follow shortly before and after the death of an important person. As such, the thesis specifically discusses the doctrine of “good death” - so called *ars moriendi*, exhibitions of the body, the funeral procession, construction of the *Castrum Doloris*, funeral sermons, and provision of funeral monuments.

At the conclusion, the thesis ventures into the geographically and religiously distant Duchy of Finland, which was part of Lutheran Sweden at that time. The main goal is to trace to what extent funeral culture is specific to a particular region and mentality, and to what degree it transcends cultures and is part of a wider European framework.

Keywords: *ars moriendi*, *castrum doloris*, early modern period, epitaphs, funeral essentials, funeral procession, funeral sermons, Prague, sepulcher essentials, tomb stones

## OBSAH

1. Úvod.....	9
2. Thanatologie raného novověku a poslední věci člověka.....	17
2.1. Smrt.....	17
2.2. Vzkříšení a (Poslední) Soud.....	18
2.3. Nebe.....	21
2.4. Peklo.....	25
2.4.1. Limbus patrum, limbus puerorum.....	27
2.5. Očistec.....	28
3. Dobrá smrt.....	34
3.1. Ars moriendi .....	34
3.1.1. Ars moriendi středověku.....	34
3.1.2. Ars moriendi raného novověku.....	36
3.1.2.1. <i>Artium universarium</i> ... Matěje Cyra.....	38
3.1.2.2. <i>Knížka o smrti</i> Mikuláše Krupěhorského.....	39
3.1.2.3. <i>De quatuor hominum novissimis</i> Havla Žalanského.....	40
3.2. Testamenty.....	42
4. Výstav těla .....	45
5. Pohřební průvod.....	52
6. Smrtoslavné lešení castrum doloris.....	59
7. Pohřební kázání.....	66
7.1. <i>Monumetum</i> Bartoloměje Kožlanského.....	69
7.2. <i>První kázání</i> Jiljího (?) od sv. Jana Křtitele.....	71
8. Náhrobní monument.....	75
8.1. Místo posledního odpočinku.....	75
8.2. Náhrobník .....	77
8.2.1. Transi.....	78
8.3. Epitaf.....	79
Malovaný epitaf.....	80
8.4. Jazyk nápisů.....	82

8.5. Poselství nápisů.....	84
8.6. Za oponou.....	85
9. Finský exkurs*.....	90
9.1. Před příchodem křesťanství.....	90
9.2. Christianizace.....	92
9.3. Katedrála v Turku.....	93
9.3.1. Protestantská reformace.....	94
9.3.2. Tavastovská kaple.....	95
9.3.3. Stålhandskeho kaple.....	97
9.3.4. Kaple Tottů.....	100
9.3.5. Kaple Kankas/Kankainen.....	103
10. Závěr.....	105
Seznam literatury.....	109
Seznam vyobrazení.....	114
Přílohy.....	116

## Seznam zkratek

FHB	Folia Historica Bohemica
KNM	Knihovna Národního muzea
MMP	Muzeum hlavního města Prahy
NBA	National Board of Antiquities, Finsko
NG	Národní galerie v Praze
NK	Národní knihovna České republiky
Strahov	Královská kanonie premonstrátů na Strahově



# 1. ÚVOD

*„Kultura se rodí z vědomí smrti a smrtelnosti.“*

Jan Assmann

Rodí-li se kultura z vědomí smrtelnosti, jak tedy naši předci vnímali smrt? Podíváme-li se kolem sebe, zjistíme, že funerální kultura ve 21. století takměř neexistuje, a pokud přeci jen, pak je diametrálně odlišná od té minulé. Nemusíme přitom chodit až do raného novověku, mnohdy stačí pohled o pár desetiletí zpátky. Rituály se mění a zanikají, na jejich místo však stěží nastupují nové a současná společnost je v rámci svého postoje ke smrti takřka vykořeněná. „Neumíráme tak, jak bychom si přáli,“ hlásá motto webu mojesmrt.cz. Naráží na fakt, že 78%<sup>1</sup> všech lidí si přeje zemřít doma a přesně tolika procentům se toto přání nesplní, možná také proto, že 61%<sup>2</sup> lidí s ostatními o své smrti nemluví. Je tento stav přirozený? Platí, že „naši předkové viděli ve smrti šťastnou chvíli“<sup>3</sup> Byla smrt a projevy jejího vnímání místně specifické, nebo můžeme mluvit o smrti jako o tématu univerzálním? A existuje něco, čím bychom se mohli u svých předků poučit, a nalézt tak rovnováhu, kterou naše současná situace, zdá se, postrádá?

Toto jsou otázky, které mne zajímaly při vzniku předkládané práce. Je to také důvod, proč se práce soustřeďuje na funerální kulturu jako na celek, nikoli jen na její určité aspekty. Cílem bylo uchopit vnímání smrti v raném novověku co nejdříve a představit jednotlivé rituály tak, jak by po sobě měly následovat v případě blízkosti smrti a po ní. Jsem si vědoma toho, že předkládaná práce je v tomto smyslu do značné míry kompromisem, protože nebylo v jejím rozsahu ani v mých silách, věnovat se plně všem aspektům, které toto široké téma nabízí. Některá témata byla pojednána jen obecně či okrajově, zcela jistě se však k problematice budu vracet a prohlubovat její poznání ve svém dalším studiu. Nesdílím totiž názor Zikmunda Wintra, že „o smrti psát, látka nepřívětivá.“<sup>4</sup>



S Wintrem by patrně nesouhlasili ani jiní autoři, kteří se vepsali do historiografie „dějin smrti“. Jedná se o termín, který zavedl a zpopularizoval francouzský historik Philippe Ariès

---

<sup>1</sup> Výsledky šetření z r. 2013 [online]: data.umirani.cz [1-8-2015][00:15]

<sup>2</sup> Ibid.

<sup>3</sup> Katolický týdeník 26. 2. 2008, archiv [online]: <http://www.katyd.cz/clanky/nasi-predkove-videli-ve-smrti-stastnou-chvili.html> [3-10-2015] [23:00]

<sup>4</sup> Zikmund WINTER, Jak drahá byla smrt? In: *Z rodiny a domácnosti staročeské. Ze života XVI. století*, Praha 1912, s. 323.

svými pracemi ze sedmdesátých let 20. století. Ariès přitom nebyl první, kdo se tématem zabýval.<sup>5</sup> „Zrození“ dějin smrti souviselo s etablováním dějin kultury, ke kterému došlo v první polovině 20. století především díky osobě Johana Huizingy.<sup>6</sup> Hlavní platforma jim však byla dána až se vznikem legendární francouzské školy Annales,<sup>7</sup> která přišla s požadavkem na tzv. **totální historii**, což je historie pojímaná ze všech úhlů pohledu, historie pokud možno co nejkompexnější. Právě z této školy Philippe Ariès pocházel. Rodák z Blois proslul v historiografii hned dvojím způsobem. Zaprvé díky svým výzkumům zaměřeným na dětství ve středověku, ve kterých došel k závěru, že dětství v moderním slova smyslu neexistovalo, neboť děti byly brány jako malí dospělí, za druhé povýšením tématu smrti na „zástupce kolektivního myšlení a mentalit.“<sup>8</sup> Jeho monumentální dvousvazkové *Dějiny smrti*,<sup>9</sup> jsou sice v mnoha ohledech kritizovaným a dnes již překonaným dílem, přesto se však bez nich bádání o smrti dodnes neobejde. Je to dílo plně v duchu školy Annales – široce rozkročené do všech rovin, což je i jeho kamenem úrazu. Autor se v podstatě snažil postihnout tisíc let lidské kultury, od Ruska po Spojené státy, od filozofie k hmotné kultuře, od mytické smrti krále Artuše po smrt četařovu v Indočíně roku 1952.

Mít takový rozsah mu umožňovalo přesvědčení, že „změny v představách o smrti probíhaly velmi pomalu, v některých případech dokonce na dlouhou dobu ustrnuly,“<sup>10</sup> jindy se zase vývoj vracel zpět a opakoval.<sup>11</sup> Tento názor patrně vycházel z myšlenky, že „postoje ke smrti se odvíjejí z vědomí sebe sama, ze stupně našeho bytí nebo jednodušeji z naší individuality.“<sup>12</sup> S touto premisou pak Ariès přistupoval k veškerým svým materiálům a skrz ni je interpretoval. K materiálům a jejich interpretaci se však váže nejedna výtka.

---

<sup>5</sup> Z Arièsových předchůdců bychom měli zmínit alespoň Johana Huizingu, případně Henri Bremonda, Edgara Morina či Erwina Panofského, z jehož práce *Tomb Sculpture*, New York 1964, ostatně Ariès v *Dějínách Smrti* čerpal.

<sup>6</sup> Za základní kámen kulturní historie je považována především Huizingova kniha *Herbst des Mittelalters* z roku 1919, česky *Podzim středověku*, Jinočany 1999; a *Homo Ludens. Versuch einer Bestimmung des Spielelements der Kultur*, 1939, česky *Homo ludens: o původu kultury ve hře*, Praha 2000; případně *Cultuurhistorische verkenningen*, Harlem 1929 (Kulturní a historické průzkumy, dosud nepřeloženo).

<sup>7</sup> Jméno školy vychází z původního názvu časopisu *Annales d'histoire économique et sociale*, viz též Peter BURKE, *Francouzská revoluce v dějepisectví*, Praha 2004.

<sup>8</sup> Pavel KRÁL, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, České Budějovice 2004, s. 9.

<sup>9</sup> Philippe ARIÈS, *L'homme devant la mort. 1. Le temps des gisants*, Paris 1977 a Philippe ARIÈS, *L'homme devant la mort. 2. La mort ensauvagée*, Paris 1977. Česky vyšlo jako *Dějiny smrti I. Doba ležících*, Praha 2000 a *Dějiny smrti II. Zdivočelá smrt*, Praha 2000. Ariès se tématu věnoval průběžně i v jiných pracích, např. *Attitudes devant la vie et devant la mort du XVII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup>, quelques aspects de leurs variations*, Paris 1949 nebo *Essais sur l'histoire de la mort en Occident: du Moyen Âge à nos jours*, Paris 1975.

<sup>10</sup> Pavel KRÁL, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, České Budějovice 2004, s. 11.

<sup>11</sup> Např. návrat k náhrobnímu nápisu, návrat k zobrazení zemřelého aj.

<sup>12</sup> Philippe ARIÈS, *Dějiny Smrti II. Zdivočelá smrt*, s. 369.

Mezi ty nejčastější patří, že ačkoli se autor snažil postihnout rozsáhlé území, v praxi se omezil víceméně na prameny francouzské. Přesto své závěry obvykle formuluje obecně, a to i v rovině sociální, která rovněž nebyla proporčně zastoupena. Pravděpodobná dostupnost pramenů způsobila, že se jeho poznatky často týkají pouze horních vrstev společnosti, kdežto pohled na „prostý lid“ je opomíjen.

V čem byla naopak síla a přínos Arièsovy práce, je výběr pramenů, který nebyl úplně klasický. Až do *Dějiny smrti* se bádání o funeralitě točilo především kolem pramenů demografické povahy a testamentů. Ariès využil i je a přidal také ty méně časté, jako romány, básně, hrdinské eposy, ale také památky hmotné kultury či památky epigrafické. Jejich interpretaci dal do souladu se svou hypotézou o vztahu ke smrti, který se odvíjí od vztahu k sobě sama a tato úvaha mu pomáhala prameny interpretovat v jiném světle a „proniknout za ně.“ Proto jeho práce nepodává pouze obyčejný výčet faktů, ale je plastická a plyne lehce a inspirativně.

Přes jednotlivá století autor sledoval, jak se měnil přístup živých k mrtvým, což se dnes hodnotí jako zásadní přínos *Dějiny smrti*. Na počátku stála dnes již legendární teorie o „ochočené smrti“<sup>13</sup> 11. a 12. století. Teprve mezi 13. a 18. stoletím dochází k její přeměně na smrt uvědomovanou si, na smrt sebe sama, která je typická snahou o individualizaci. Přichází strach z toho, co bude následovat po smrti – ze soudného dne i z očištění.<sup>14</sup> Takový strach a snaha po „záruce pro ten i onen svět“ se odráží v nově vzniklém žánru artes moriendi, v testamentech (donace na mše za zemřelého), v rozrůstání pohřebního průvodu i v individualizaci hrobu.<sup>15</sup> Nejcitlivější vnímání vlastní smrtelnosti pak přichází spolu s umrlčí tematikou 14. a 15. století. Po tomto vrcholu nastává zklidnění situace, smrt už není bezprostřední, ale stává se smrtí „vzdálenou.“<sup>16</sup> Svět živých a mrtvých spolu není spojen jako dříve, ozývá se volání po skromnosti, po jednoduchosti smrti. Spolu s lékařskou vědou a prvními pitvami přichází její racionalizace. Jak už jsme ale nastínili, vývoj má i své zpětné tendence, a tak přicházející baroko smrt opět akcentuje. Barokní smrt je natolik přitažlivá, že ji Ariès nazývá „nekrofilíí 18. století,“<sup>17</sup> ta se přehoupává do racionálního 19. století, kdy je vykázána na hřbitovy, ještě jednou se zaleskne na piedestalu v podobě romantismu, ve „smrti

<sup>13</sup> Philippe ARIÈS, *Dějiny smrti I. Doba ležících*, Praha 2000, kapitola první, s. 17–45.

<sup>14</sup> Srov. Jacques LE GOFF, *Zrození očištění*, Praha 2003.

<sup>15</sup> Např. formou již zmiňovaného návratu náhrobního nápisu, apod.

<sup>16</sup> Philippe ARIÈS, *Dějiny smrti II. Zdivočelá smrt*, Praha 2000, část třetí – smrt vzdálená i blízká, s. 13–138.

<sup>17</sup> Ibid. s. 99.

blízkého<sup>18</sup> a pak už si ji do spárů berou lékaři a smrt se stává definitivně smrtí odcizenou, smrtí „převrácenou.“<sup>19</sup>

Ještě než se přesuneme do českého prostředí, měli bychom v souvislosti s Arièsem zmínit alespoň jednoho dalšího francouzského historika smrti, a tím je Michel Vovell.<sup>20</sup> I on zkoumal téma smrti přes optiku smrti sebe sama, pracoval však převážně s testamenty, na nichž ho zajímaly nestandardizované formulace, které umožňovaly individualizované nahlížení na smrt. Důkladné prozkoumání testamentů jej dovedlo k myšlence, že v 18. století – a to ještě před Velkou francouzskou revolucí – došlo ve společnosti k jistému „odkřesťanštění.“<sup>21</sup> Indikátorem mu byl úpadek zvyku a pompéznosti pohřebních obřadů.

Jeho druhým důležitým poznatek je fakt, ke kterému došel v souvislosti se studiem zkušeností se smrtí a který říká, že smrt vlastně **nikdy přirozená nebyla**,<sup>22</sup> což je v přímém rozporu s Arièsovou „ochočenou smrtí“ i s všeobecně rozšířeným „kolektivním mýtem“ o smrti jakožto normální součásti života našich předků.



Mimo mezník, který pro historiografii smrti znamenal Ariès a celá škola Annales,<sup>23</sup> objevuje se ještě druhý zásadní bod a tím je vznik nových vědních disciplín, které posunuly dosavadní historické obzory a metodologie. Jedná se především o kulturní a historickou antropologii. První z nich poukázala na důležitost rituálů a zobrazila smrt jako rituál přechodový s jeho nejdůležitější, protože nejreprezentativnější složkou, smutečním průvodem. Druhá postavila do centra svého zájmu člověka, představila jej jako individuum a dala tak historikům nový předmět zkoumání. Ukázala, že i důvěrně známé prameny se dají číst jinak a objevila pro ně kouzlo ego-dokumentů. Vliv obou těchto disciplín se postupně začal uplatňovat i na bádání v Čechách, kde smrt dlouho nebyla příliš vyhledávaným námětem.

<sup>18</sup> Ibid. část čtvrtá – smrt blízkého, s. 141–310.

<sup>19</sup> Ibid. část pátá – převrácená smrt, s. 317–357.

<sup>20</sup> Michel VOVELLE, *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIe siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, Paris 1973, dále IDEM, *La mort et L'Occident: de 1300 à nos jours*, Paris 1983.

<sup>21</sup> Pavel KRÁL, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, České Budějovice 2004, s. 15.

<sup>22</sup> Ibid. s. 16.

<sup>23</sup> Krom Arièse a Vovella sem patří i další historici smrti jako třeba Pierre Chaunu, který zkoumal podobně jako Vovell závěti, na jejichž základě publikoval analýzu postojů ke smrti v Paříži *La mort à Paris. XVIe, XVIIe, XIIIe siècles*, Paris 1978, zmínit bychom měli také medievalistu Jean-Claude Schmitta, který se zabýval již specifickou částí dějin smrti, a to sebevraždami, ve své studii *Le suicide au Moyen Age*, Annales 1976, s. 3–28.

Výjimku potvrzující pravidlo byl zájem, jakému se těšilo zkoumání rodu Rožmberků, především jeho dvou posledních členů.<sup>24</sup> Jinak se původní zájem soustřeďoval spíše na popisná líčení jednotlivých náhrobků a to buď z důvodu konkrétního pochovaného,<sup>25</sup> nebo v rámci širěji pojímaných regionálních dějin.<sup>26</sup>

V Praze se popisům náhrobků systematicky věnoval Zdeněk Kolowrat-Krakovský, který ve dvacátých a třicátých letech psal články pro Časopis rodopisné společnosti československé v Praze,<sup>27</sup> ve kterých se zaměřoval na pohřbené v pražských kostelích. Jeho motivace byla především pomoci budoucím rodopiscům v jejich práci, protože náhrobní desky byly již v jeho době ve velmi neutěšeném, v podstatě nečitelném, stavu.

Postupem času došlo vlivem kulturní antropologie k zájmu o bádání nad slavnostmi a rituály, které by bylo nemožné zkoumat bez jejich významné složky, kterou tvoří festivity funerální. Do svých prací je zahrnuli Jaroslav Pánek,<sup>28</sup> Josef Válka<sup>29</sup> a v poslední době samozřejmě českobudějovická škola pod vedením Václava Bůžka.<sup>30</sup> Právě odsud pochází jeden z nejvýznamnějších badatelů v oblasti dějiny smrti, Pavel Král. Tento historik, působící na Jihočeské univerzitě, zkoumá smrt na platformě šlechtického prostředí. Do funerálního výzkumu přispěl zejména svou obsáhlou rigorózní prací *Mezi životem a smrtí*,<sup>31</sup> ve které editoval a analyzoval přes sto šlechtických posledních vůlí a monografií *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*,<sup>32</sup> ve které se snažil uchopit téma komplexně na základě

---

<sup>24</sup> Např. Hynek GROSS (ed.), *Rozebírání náhrobníku Viléma z Rožmberka 1621*, Památky archeologické 20, 1902–1903, s. 261–264, František MAREŠ, *Někdejší epitafium Viléma v chrámu Páně sv. Víta v Krumlově*, Památky archeologické 15, 1890–1892, s. 21–26, nebo Václav SCHULZ, *Rožmberské mauzoleum v Č. Krumlově*, Věstník Královské české společnosti nauk 1905, Praha 1905.

<sup>25</sup> Např. František DVORSKÝ, *O hrobce Žerotínův v Brandejse nad Orlicí*, Časopis Moravského muzea 52, 1878, s. 413–431.

<sup>26</sup> Např. P. KVASNIČKA, *Štípské náhrobníky*, Naše Valašsko 2, 1931, s. 140–143.

<sup>27</sup> Zdeněk KOLOWRAT, *Náhrobníky a epitafy v pražských kostelích*, Časopis rodopisné společnosti československé 3, 1931, s. 65–83; Zdeněk KOLOWRAT KRAKOVSKÝ, *Náhrobníky a epitafy v pražských kostelích. Chrám P. Marie pod řetězem v Praze III.*, Časopis rodopisné společnosti československé 4, 1932, s. 10–17.

Zdeněk KOLOWRAT, *Seznam pohřbených v hrobkách klášterního kostela P. Marie Sněžné v Praze*, Časopis rodopisné společnosti československé 1, 1929, s. 50–72; Zdeněk KOLOWRAT-KRAKOVSKÝ, *Seznam pochovaných v hrobkách klášterního kostela P. Marie, kaple loreťanské a kostela Narození Páně na Hradčanech*, Časopis rodopisné společnosti československé, 7–8, 1935–1936, s. 36–39. Příjmení autora je skutečně v každém článku psáno jinak.

<sup>28</sup> Jaroslav PÁNEK, *Když císař odchází. (Lidská tragédie a posmrtná sláva Rudolfa II. očima současníků)*, Praha 1997; IDEM, *Aristokratické slavnosti české renesance*, Opus musicum 19, 1987, s. 296–297.

<sup>29</sup> Josef VÁLKA, *Barokní slavnosti*, in: Zdeněk Hojda (ed.), *Kultura baroka v Čechách a na Moravě: sborník příspěvků z pracovního zasedání 5. 3. 1991*, Praha 1992, s. 53–63.

<sup>30</sup> Obecně k festivitám včetně těch funerálních V. BŮŽEK – P. KRÁL (edd.), *Slavnosti a zábavy na dvorech a v rezidenčních městech raného novověku* (= Opera historica 8), České Budějovice 2000. K samotným dějinám funerální kultury nejnověji Václav BŮŽEK – Pavel MAREK, *Smrt Rudolfa II.*, Praha 2015.

<sup>31</sup> Pavel KRÁL, *Mezi životem a smrtí. Testamenty české šlechty v letech 1550–1650*, České Budějovice 2001.

<sup>32</sup> Pavel KRÁL, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, České Budějovice 2004.

převážně písemných pramenů. Cenné jsou také jeho dílčí studie, zmínit bychom měli alespoň ty, které se týkají fenoménu dobré smrti a knih *ars moriendi*.<sup>33</sup>

Dalším, kdo přispěl k výzkumu přístupů ke smrti v raném novověku, je brněnský historik Tomáš Malý, který zkoumá problematiku především v souvislosti s jejím eschatologickým kontextem.<sup>34</sup>

Pro další monografie z dějin smrti platí, že se již nezabývaly problematikou celkově, ale věnovaly pozornost spíše jednotlivým aspektům tohoto kulturního fenoménu. Jako první to byly studie o pohřebních kázáních, kterými se jako integrální součástí barokní literatury zabýval Miloš Sládek,<sup>35</sup> pozornost jim věnovala také Radmila Prchal Pavlíčková, která je sledovala spíše v církevním prostředí.<sup>36</sup> Z hlediska dějin umění byla pozornost dlouhodobě věnovaná náhrobníkům,<sup>37</sup> jejichž výzkum byl však veden spíše zájmy genealogickými a heraldickými, než uměnovědnými. Od náhrobníků přešel zájem též k epitafům<sup>38</sup> a v neposlední řadě i ke hřbitovům.<sup>39</sup>

Do výčtu monografií věnovaných bádání o dějinách smrti přispěly i příbuzné vědní obory, jakými jsou etnologie, kulturní antropologie či sociologie. Z etnologických prací se zdá nepostradatelnou především kniha Alexandry Navrátilové o přechodových rituálech v lidové kultuře,<sup>40</sup> z kulturní antropologie jsou to modulové texty řady *Panoráma biologické a*

---

<sup>33</sup> Pavel KRÁL, „Knižka o smrti“ Mikuláše Krupěhorského. Příprava ke smrti v českém prostředí na přelomu 16. a 17. století, in: Jitka Radimská (ed.), K výzkumu zámeckých, měštanských a církevních knihoven (= Opera romanica 9), České Budějovice 2006, s. 141–154; IDEM, *Knihy o dobrém umírání v českém prostředí ve druhé polovině 16. a první půli 17. století*, in: Martin Holý – Jiří Mikulec (edd.), *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku*, Praha 2007, s. 7–22.

<sup>34</sup> Tomáš MALÝ, *Smrt a spása mezi tridentinem a sekularizací. Brněnští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století*, Brno 2009; též Tomáš MALÝ – Pavel SUCHÁNEK, *Obrazy očiště. Studie o barokní imaginaci*, Brno 2013.

<sup>35</sup> Miloš SLÁDEK, Poznámky k problematice českých pohřebních kázání 16. a 17. století, *Literární archiv* 27, 1994, s. 191–208, dále IDEM, *Malý svět jest člověk aneb výbor z české barokní prózy*, Jinočany 1995 a především IDEM, *Vítr jest život člověka aneb život a smrt v české barokní próze*, Praha 2000.

<sup>36</sup> Radmila PAVLÍČKOVÁ, *Jasná zlatá hvězda Šternbersko-Lažanská. Žena, muž a dítě v pohřebním kázání nad Marií Maxmiliánou Aurelií Lažanskou z roku 1665*, *Historica Olomucensia* 36, 2009, s. 43–66 a především IDEM, *Triumphus in mortem. Pohřební kázání nad biskupy v raném novověku*, České Budějovice 2008.

<sup>37</sup> Např. Josef HEJNIC, *Náhrobky v Lapidariu Národního musea*, in: Sborník národního musea v Praze, ř. A, sv. XIII, č. 4, Praha 1959, s. 141–220 + 18 stran obrazové přílohy, dále Milan HLINOMAZ, *Náhrobníky a epitafy ve strahovské bazilice*, Praha 1998 nebo Jan LOCH, *Náhrobníky a epitafy v chrámu Matky Boží před Týnem v Praze 1 – Staré Město*, Praha 2012.

<sup>38</sup> Ondřej JAKUBEC, *Ku věčné památce: malované renesanční epitafy v českých zemích*, Olomouc 2007.

<sup>39</sup> Roman PRAHL, *Umění náhrobku v českých zemích let 1780–1830*, Praha 2004.

<sup>40</sup> Především Alexandra NAVRÁTILOVÁ, *Narození a smrt v české lidové kultuře*, Praha 2004.

*sociokulturní antropologie*,<sup>41</sup> které v letech 2000–2010 vydávala Přírodovědecká fakulta Masarykovy univerzity v Brně. Ze sociologického hlediska se tématu věnuje především Olga Nešporová,<sup>42</sup> do diskurzu přispěla též Jiřina Šiklová.<sup>43</sup>

Z překladové literatury bychom měli zmínit alespoň eschatologickou práci Norberta Ohlera *Umírání a smrt ve středověku*.<sup>44</sup> Ohler je sice primárně medievalista, nicméně jeho práce se vyznačují širokým tematickým i datačním rozpětím. Naopak na specifickou stránku dějin smrti, smrt na popravišti, se soustředí historik každodennosti Richarda van Dülmena.<sup>45</sup> Stěžejní jsou také práce francouzského antropologa a religionisty Arnolda van Gennepa<sup>46</sup> o rituálech ve společnosti, případně studie německého egyptologa a religionisty Jana Assmanna.<sup>47</sup>

Krom zmíněných monografií jsou příspěvky k dějinám smrti vydávány spíše formou jednotlivých studií, které obvykle jednou za čas vyjdou souborně ve specializovaných číslech různých odborných periodik. Roku 2002 jim vyčlenila číslo svého sborníku Masarykova Univerzita v Brně,<sup>48</sup> sborník krom vlastních příspěvků přinesl i výběrovou bibliografii k dějinám smrti na území českých zemí sestavenou Tomášem Knozem.<sup>49</sup> Další publikací bylo roku 2006 deváté číslo sborníku *Opera romanica*<sup>50</sup> o rok později následované speciálním číslem časopisu *Folia Historica Bohemica*.<sup>51</sup>

Mezitím se zdá, že se podařilo vybudovat platformu pro výzkum dějin funerální kultury, a to na Ústavu dějin umění AV ČR, kde roku 2005 vzniklo výzkumné centrum *Epigrafická a sepulkrální studia*. Za cíl si vytyčilo „dokumentační činnost v souvisejících oborech

---

<sup>41</sup> Pro raný novověk se jedná hlavně o: Josef UNGER, *Pohřební ritus 1. až 20. století v Evropě z antropologicko-archeologické perspektivy*, Brno 2006 a Michaela KRÁLÍKOVÁ, *Pohřební ritus 16.–18. století na území střední Evropy*, Brno 2007.

<sup>42</sup> Olga NEŠPOROVÁ, *O smrti a pohřbívání*, Brno 2013, dále pak studie zabývající se spíše současnými českými postoji ke smrti, nejnověji *Pohřbívání bez obřadu z perspektivy sociologie* In: Naděžda Špatenková, *O posledních věcech člověka*, Praha 2014.

<sup>43</sup> Jiřina ŠIKLOVÁ, *Vyhoštěná smrt*, Praha 2013.

<sup>44</sup> Norbert OHLER, *Umírání a smrt ve středověku*, Praha 2001.

<sup>45</sup> Richard VAN DÜLMEN, *Divadlo hrůzy. Soudní praxe a trestní rituály v raném novověku*, Praha 2001.

<sup>46</sup> Arnold VAN GENNEP, *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*, Praha 1997.

<sup>47</sup> Jan ASSMANN, *Smrt jako fenomén kulturní teorie*, Praha 2003.

<sup>48</sup> Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity C 49, Brno 2002.

<sup>49</sup> Tomáš KNOZ, *Výběrová bibliografie k dějinám smrti na území českých zemí*, in: Sborník prací filozofické fakulty brněnské univerzity, c 49, 2002, s. 305–320, dostupné též [online]: [https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/101922/C\\_Historica\\_49-2002-1\\_20.pdf?sequence=1](https://digilib.phil.muni.cz/bitstream/handle/11222.digilib/101922/C_Historica_49-2002-1_20.pdf?sequence=1) [1-8-2015] [22:15]

<sup>50</sup> Jitka RADIMSKÁ (ed.), *Opera romanica 9. K výzkumu zámeckých, měšťanských a církevních knihoven. Vita morsque et librorum historia*, České Budějovice 2006.

<sup>51</sup> Martin HOLÝ – Jiří MIKULEC (edd.), *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku (= Folia Historica Bohemica, Supplementum I.)*, Praha 2007.

středověké a novověké epigrafiky jako ‚pomocné vědy‘ dějin umění a dějin sepulkrální plastiky jako hlavní skupiny nositelů nápisů.<sup>52</sup> Hlavní osobou zaštiťující projekt je historik umění Jiří Roháček, který také editorsky zpracovává výstupy bádání do sborníku *Epigraphica & Sepulcralia*.<sup>53</sup> S potěšením lze sledovat, že sborník se již neomezuje jen na raný novověk potažmo středověk, ale na jeho stránkách nachází místo i příspěvky k 18., 19. a 20. století. Krom vydávání sborníku stojí centrum také za každoročně pořádanou konferencí *Zasedání k problematice sepulkrálních památek*, které se letos v říjnu uskuteční již po čtrnácté.

---

<sup>52</sup> Přejato z internetových stránek Ústavu dějin umění [online]: <http://www.udu.cas.cz/cs/epigrafika/> [2-2-2014] [15:10]

<sup>53</sup> Doposud vyšlo: Dalibor PRIX – Jiří ROHÁČEK (edd.), *Epigraphica & Sepulcralia I.*, Praha 2005; Jiří ROHÁČEK (ed.), *Epigraphica & Sepulcralia II.*, Praha 2009; Jiří ROHÁČEK (ed.), *Epigraphica & Sepulcralia III.*, Praha 2011; Jiří ROHÁČEK (ed.), *Epigraphica & Sepulcralia IV.*, Praha 2013; Jiří ROHÁČEK (ed.), *Epigraphica & Sepulcralia V.*, Praha 2014. jako monografie: Jan CHLÍBEC – Jiří ROHÁČEK, *Sepulkrální skulptura jagellonského období v Čechách*, Praha 2011; Markéta SVOBODOVÁ, *Krematorium v procesu sekularizace českých zemí 20. století*, Praha 2013 a Jan CHLÍBEC – Jiří ROHÁČEK, *Figure & Lettering. Sepulchral sculpture of the Jagiellonian period in Bohemia*, Praha 2015.



## 2. THANATOLOGIE RANÉHO NOVOVĚKU A POSLEDNÍ VĚCI ČLOVĚKA

*„Pomni člověče, že prach jsi a v prach se obrátíš.“*

Genesis 3:19

Náboženský přístup člověka raného novověku k vlastní smrtelnosti formovalo učení Písma, a to především dvě jeho pasáže: starozákonní vyhnání z ráje a novozákonní smrt Ježíše Krista.

Když Adam a Eva pojedli ze stromu poznání, rozhněvali Boha, který je vyhnal z Edenu do života plného strastí, a nad to je učinil smrtelnými – žena měla být poddána svému muži a rodit děti v bolestech, zatímco muž v potu tváře obdělávat půdu, „dokud se nenavrátiš do země, z níž jsi byl vzat. Prach jsi a v prach se navrátiš.“ Od té doby spočinul na lidském pokolení (dědičný) hřích a Bůh jím byl uražen. Rozhodl se však lidem poskytnout příležitost k nápravě – v tom spočívala oběť Ježíše Krista. Ta lidstvo **smířila** s Bohem a sám Kristus, vítěz nad smrtí, získal právo rozhodovat o posmrtném údělu duší.

### 2.1. Smrt

Posmrtné směřování duše, stejně jako smrt sama, bylo častým námětem raně novověké homiletiky. Před jejími autory stál nelehký úkol smířit své čtenáře a posluchače se smrtí. Nejčastěji jim k tomu sloužily dva mechanismy: dehonestace života zdejšího a adorace života posmrtného.

Vykreslování pozemského života v těch nejčernějších barvách se v mnoha případech nabízelo samo. Autoři jej nejčastěji popisovali jako „slzavé údolí,“ kde si člověk nemůže být jistý dnem ani hodinou. Ve svých popisech bohatě využívali tzv. metody kyselých hroznů, se kterou život líčili jako „bídy plný život, všechn nestálý a nejistý život, trpký, nuzný, těžký a nečistý život, v němž zlostní a bezbožní se sílí a pobožní utiskují, tento život jest královna zpurných a pyšných, kdež jest plno drsnatosti, bludu a nepravosti, takže vícejí smrtí než životem slouti může, neb každého okamžení umíráme skrz mnohé křehkosti, nestalosti a rozličné cesty k smrti.“<sup>54</sup>

---

<sup>54</sup> Anonym, Solamen aegrotantium aneb Duchovní těšení všem lidem stonajícím, též velebným P. P. farářům i jiným správcům duchovním, kteříž lidské duše při posledním čase sobě poručené mívají, velmi potřebné a užitečné, ... 1674, Miloš SLÁDEK (ed.), *Vítr jest život člověka aneb život a smrt v české barokní próze*, Praha 2000, s. 114.

V takovém světle se samozřejmě smrt jeví jako vítaný prostředek, který ukončí náš pobyt „v tomto zarmouceném údolí pláče, a mnohého strachu a lekání, bídy i žalosti naplněném.“<sup>55</sup> Raně novověcí autoři napříč konfesemi se shodují, že se člověk nemá smrti bát, ale naopak ji vítat, protože smrt „nic jiného není než cesta a dveře k odpočinutí věčnému.“<sup>56</sup> Tělo si bude moci odpočinout po namáhavém životě, a co je obzvláště důležité, smrt mu zabrání dále hřešit,<sup>57</sup> zatímco duše se bude radovat, protože konečně spatří tvář Boha a Krista.

Výborný řečník, pražský kněz Havel Žalanský zvaný Phaëton, s jehož dílem budeme podrobně pracovat v další části kapitoly, o smrti napsal, že „není poslední všech dobrých věcí cíl a skončení, ale stupeň ke Slávě, dveře k životu.“<sup>58</sup> Strach lidí ze smrti chápal,<sup>59</sup> hezkou metaforou jej však přirovnal k hadu, „jemuž odňat jest jed, kterýž mimo svou hroznou podobu nic škodlivějšího nemá.“<sup>60</sup>

Tak měla být smrt v raném novověku chápána: jako vítaná prostřednice, která nás vysvobodí z těla, které je beztak jen „hrobem duše,“<sup>61</sup> a jako brána do života věčného.

## 2.2. Vzkříšení a (Poslední) Soud

„Uloženo jest zajisté všechněm lidem umřítí a potom bude soud,“<sup>62</sup> zní často citovaný výrok připisovaný sv. Pavlovi. Elegantně je zde obejit fakt, který věřícím působil dlouhou dobu potíže, a to dichotomie tohoto soudu.

Raně novověcí autoři pod Pavlovým výrokem rozuměli poslední soud, který má nastat na konci světa, a kterému bude předcházet vzkříšení. Při něm vstanou těla všech lidí, tedy

---

<sup>55</sup> Anonym, *Traktát o přípravování se k hodině smrti v devět kapitol uvedený na způsob rozmlouvání mládence s Smrtí učiněný*, Praha 1598–1602 (?), Strahov, sig. BU IV 28, fol. 3r.

<sup>56</sup> Bartoloměj KOŽLANSKÝ, *MONUMENTUM: Památka pohřební o životě a smrti urozeného a statečného rytíře pana Tomáše z Proseče a na Jirnách*,... Praha 1624, KNM 40 G 7, [6v.]

<sup>57</sup> „Tělo hřicha jmenuje, Děkuje tato Paní Bohu skrze Jezu Krista Pána našeho, že již toho všeho zabavená (...) již víc na věky hřešiti nebude.“ Jiřík DYKASTUS, *Pohřební kázání při křesťanském pohřbu urozené a vzácné paní Barbory Flodtowý, rozené Nosticové z Belvic*,... Praha (?) 1608, knihopis K 02163, dostupné [online] přes Google Books:

<https://play.google.com/books/reader?printsec=frontcover&output=reader&id=IMdhAAAaAAJ&pg=GBS.PA14> [10-6-2015] [23:45]

<sup>58</sup> Havel Žalanský PHAËTON, *De quatuor hominum novissimis to jest O čtyřech věcech, kteréž se nejposlednější jmenují, totiž: I. O Smrti, neb Smrtnosti naší. II. O Posledním Soudu. III. O Mukách Pekelných. IV. O Slávě nebeské a životě věčném* – kniha první *O Smrti*, Praha 1615, NK ČR sig. 54 K 8637, s. 43.

<sup>59</sup> „Báti se a strachovati jest věc lidská,“ H. PHAËTON, *O Smrti*, s. 37.

<sup>60</sup> *Ibid.* s. 38.

<sup>61</sup> *Ibid.* s. 5.

<sup>62</sup> Židům 9:27.

věřících i nevěřících, a poslední soud je síto, které je od sebe oddělí, „vyvolení skrze vzkříšení k Břehu věčného blahoslavenství přistanou: ale bezbožní v Jezeře ohnivém a propasti pekelné na věky pálení budou.“<sup>63</sup> Tato věta byla napsaná roku 1615 ale díky faktu, že její autor byl nekatolík, obsahuje v sobě v podstatě nahlížení středověkého člověka – lze z ní interpretovat, že spásu člověku zajišťuje pouze víra, respektive křest.

Poslední soud dlouho nebyl se vzkříšením spojován, resp. nebyl uvažován vůbec, jak poukázal Philippe Ariès.<sup>64</sup> Do obecného povědomí se začal dostávat až od 12. století a narazil<sup>65</sup> na představu o tom, čemu Peter Dinzelbacher říká „soud individuální či partikulární.“<sup>66</sup> Jedná se o situaci, kdy „většina věřících žila spíše v očekávání Božího rozsudku nad jejich dušemi, který padne okamžitě po smrti.“<sup>67</sup> Existence jakéhosi vzdáleného druhého soudu, který v podstatě „jen“ potvrdí rozsudky soudu prvního, byl příliš mlhavý pojem a trvalo poměrně dlouho, než se s nimi společnost dokázala srovnat.<sup>68</sup>

Také samo téma vzkříšení prošlo dlouhým vývojem. Jeho teologické zdůvodnění vychází ze zmrtvýchvstání Krista, problém však představovala otázka, **jaká** těla budou vzkříšena. Již sv. Augustin si kupříkladu stěžoval na své současníky, kteří se domnívali, že těla budou vzkříšena jen v podobě mužské. K této myšlence vedla jednak úvaha, že muž je stvořen ze země, kdežto žena z muže, jednak potřeba ideální společnosti, která je prosta všech hříchů – tedy i těch, které způsobuje existence žen. Jen co byla otázka kompromisně vyřešena myšlenkou, že ženská těla vzkříšena budou, jejich krása však nebude vzbuzovat mrzké pohnutky, objevila se nová otázka, a sice jak budou těla vypadat. Vzhledem ke Kristovu příkladu se teologové shodovali, že těla budou vzkříšena ve věku 33 let, nebude tedy ani starých, ani mladých, řešila se ale otázka, jestli bude vzkříšena každá jejich část – tedy i ta, o kterou lidé zaživa přišli. Ad absurdum tyto úvahy vyjádřil Tomáš Akvinský, kterému se „nezdálo marné přemýšlet o tom, jak to bude s těly lidí snědených lidožrouty (budou opět

---

<sup>63</sup> H. Žalanský PHAËTON, *O Slávě nebeské*, s. 107.

<sup>64</sup> Křest sám o sobě totiž zaručoval spasení a nebylo proto třeba zvláštní milosti, jako to začalo být nutné od 12. století. Philippe ARIÈS, *Dějiny smrti. Díl. I. Doba ležících*, Praha 2000, s. 129–133.

<sup>65</sup> Ariès mezi etablování posledního soudu a jeho náraz na soud individuální kladl ještě fázi oddělení posledního soudu od zmrtvýchvstání, *ibid.* s. 139.

<sup>66</sup> Petr DINZELBACHER, *Poslední věci člověka. Nebe, peklo, očistec ve středověku*, Praha 2004, s. 37.

<sup>67</sup> P. DINZELBACHER, *Poslední věci*, s. 37.

<sup>68</sup> „Koncily se tím zabývaly od 13. století, ovšem konečné oficiální stanovisko katolického stolce přišlo až v první polovině století 14. – a to od dvou papežů (Jana XXII. a Benedikta XII.) ve zcela opačném smyslu.“ In: P. DINZELBACHER, *Poslední věci*, s. 37. Učení o tom, že existuje jak osobní tak poslední soud nakonec formuloval Benedikt XII. bulou *Benedictus Deus* roku 1336.

celá), zda budou vzkříšeny i vlasy a nehty (budou), jaké velikosti dosáhnou (konečné velikosti podle svého přirozeného růstu) apod.“<sup>69</sup>

Že se nejednalo o otázky podružné ani v raném novověku, dosvědčuje fakt, že se k nim kazatelé stále vraceli. Například roku 1563 je do svého díla včlenil Matěj Klesel, kněz z Hostinného. Jeho *Potěšitelný spis a prostá, avšak gruntovní zpráva z Slova Božího, jak se praví křesťané v případnosti neb příhodě Smrti, kteříž z tohoto Světa odjíti (z takové spasitelné smrti své těšiti a za to držeti a míti jisté) mají*<sup>70</sup> je vlastně pohřebním kázáním nad Kateřinou z Chlumu a Košumberka, manželkou Jiřího z Valdštejna na Hostinném a Miletíně. Rok po proslovení bylo vydáno tiskem u staroměstského tiskaře Šebestiána Oksa z Kolovsi. Stalo se tak na výslovné přání vdovce, aby utišilo bolest pozůstalých, která ani po roce neslábla. Kleslovo dílo je příkladem útěšné literatury, která smiřuje svého čtenáře se smrtí. V první části mu vysvětluje, co se děje s tělem po smrti, ve druhé přináší výklad vzkříšení.

Na začátku nalezneme zmíněný motiv smrti vysvoboditelky – Kateřina z Chlumu a Košumberka se přidala k těm, kteří „nejsou mrtví, než že jsou toliko z mnohých nešťastných těžkostí, nouzí a bíd vyňati a k odpočinutí pokojnému přivedeni.“<sup>71</sup> Odpočinutí pokojné je zde přitom důležité, protože raně novověkého autora se ještě příliš netýká barokní záliba v naturalistických popisech mrtvého těla.<sup>72</sup> Naopak, Klesel pozůstalé utěšuje výroky z Písma mluvícími o mrtvých tělech, která pouze odpočívají v hrobě, kde jsou strážena Kristem se všemi anděly, a tak očekávají poslední soud. V den posledního soudu se těla spojí se svou duší, což je klíč k tomu, aby z hrobů vstala celá a neporušená. Poučen závěry Tomáše Akvinského Klesel ujišťuje, že „ani vlasek z hlavy (...) nezhyne.“<sup>73</sup>

V druhé kapitole týkající se vzkříšení Klesel upozorňuje na sv. Augustina a spolu s ním odmítá, že by ženy měly vstát v mužských tělech. Naopak soudí, že se vzkříšení bude řídit stavem před vyhnáním z ráje, tedy, že „budou odňaty od těla žádosti a náklonnosti zlé, ale pokolení zachováno bude. Není pak hřích pokolení ženské, než přirození, kteréž tehdy od

---

<sup>69</sup> P. DINZELBACHER, *Poslední věci*, s. 115.

<sup>70</sup> Matěj KLESEL, *Potěšitelný spis a prostá, ale však gruntovní zpráva z Slova Božího, jak se praví křesťané v případnosti neb příhodě Smrti, kteříž z tohoto Světa odjíti (z takové spasitelné smrti své těšiti a za to držeti a míti jisté) mají, že neumírají, než toliko na odpočinutí a na Spaní odcházejí, ba nýbrž, že před Pánem Bohem vřdycky živi zůstávají. A že se v onom životě s nimi zase shledají, je poznají a věčné potěšení s nimi míti budou*, Praha 1564, Strahov, sig. BT X 38.

<sup>71</sup> M. KLESEL, *Potěšitelný spis*, fol. 171v.

<sup>72</sup> Stejně jako se ho už netýká pozdně středověká „zdvočelá smrt.“ Je ovšem nutno podotknout, že ta pro české prostředí není příliš typická.

<sup>73</sup> M. KLESEL, *Potěšitelný spis*, fol. 161r.–162r.

manželství a porodu svobodné bude,<sup>74</sup> stejně jako ženská krása nebude vzbuzovat žádost, ale „bude sloužit okrase a ozdobě nové.“<sup>75</sup> Krásná a andělsky dokonalá těla budou žít v nebeském městě, které pro ně Bůh postaví.

### 2.3. Nebe

O nebeském městě jako takovém se už Matěj Klesel nerozepisuje, poučení o něm však můžeme čerpat z knih o posledních věcech člověka, tedy o smrti, posledním soudu, pekle a nebi. Jako konkrétní příklad jsem vybrala obsáhlou knihu jednoho z nejvýraznějších předbělohorských kazatelů, kalvínského kazatele od kostela sv. Jiljí na Starém městě pražském Havla Žalanského zvaného Phaëton. Jeho dílo *De quatuor hominum novissimis to jest: O čtyřech věcech, kteréž se nejposlednější jmenují...*,<sup>76</sup> vyšlo roku 1615 u pražského tiskaře Daniela Karla z Karlšperku a poslední věci člověka líčí skoro na sedmi stech stranách.

O nebi se Žalanský Phaëton v duchu učení o individuálním i posledním soudu vyjadřuje jako o *životě věčném*. Hned po smrti do něj přijdou duše, které současně se zbavením se svých obtížných těl budou zbaveny i všech nedostatků. Nebudou už nic potřebovat a nebude je soužití ani hlad, ani žízeň, ani nemoci, ba ani práce a starosti – dokonce i na smrt, ďábla i peklo zapomenou, aby je tyto myšlenky netížily. Po posledním soudu se duše shledají se svými bývalými těly, na což se těší, protože teprve s nimi mohou být před Bohem úplná. Budou to však těla nová, rovněž zbavená nedostatků, a s takovými se duše znovuzrodí do věčného života.

**Jaký** bude onen život věčný, je už však pro Žalanského složitější otázka, neboť „co by byl život ten věčný a blahoslavený, to se poněkud ukázati může, místně pak právě a zcela se vyložití, ani jazykem vymluvití, ani perem vypsati, ani rozumem stihnouti, ani serdcem vyrozuměti nemůže.“<sup>77</sup>

Žalanský není jediný, kdo zakouší těžkosti při popisu nebeského života – není tajemstvím, že pozornost odjakživa poutalo spíše peklo a očištec. Je sice možné, že autoři cítili jakési rouhání, pokud měli mluvit o nebi, pravděpodobnější však je, že pro ně byla nebeská realita příliš statická a nezajímavá. Naproti tomu peklo s očištcem nejenže poskytovaly dynamiku,

---

<sup>74</sup> Ibid. fol. 174r.

<sup>75</sup> Ibid.

<sup>76</sup> Viz pozn. 5.

<sup>77</sup> H. Žalanský PHAËTON, *O Slávě nebeské*, s. 40–41.

ale jejich muka byla i snadno představitelná a vyvolávala podvědomou fascinaci, místy snad hraničící až s psychologickou projekcí. Nezanedbatelnou roli zde určitě sehrála i jeho disciplinační funkce.

Havel Žalanský však ve svých knihách tento trend nesleduje, a ačkoli píše, že se život věčný těžko popisuje, nakonec mu věnuje dokonce více prostoru než peklu.

Jako řada jiných autorů uvádí, že život věčný je především dobro, je to „jasnosti plná bezpečnost, věčné štěstí“<sup>78</sup> a drží se ustáleného topoi, že největším nebeským potěšením je spatření Boha, „Bůh lidem obraz svůj ztracený dokonale navrátí,“ neboť „život věčný jest dokonalé Pána Boha poznání.“<sup>79</sup> Další rajskou odměnou bude fakt, že duše též spatří Krista, anděly a všechny svaté a budou moci být obklopeny jejich společností. Kdo by ale čekal, že nebeský systém bude z logiky věci „spravedlivý,“ resp. že v nebi dojde k setření pozemské společenské hierarchie, bude překvapen. Duše sice budou žít ve společnosti svatých, nebudou jim ale rovny, „jako Bůh zde v tomto životě dary své vyvoleným svým nerovně udílí, jedněm menší, jiným větší, tak v Nebi dary těmi a nerovným způsobem slávy, vyvolené své korunovati bude (...), budou jistí stupňové slávy, bude větší sláva a jasnost v jedněch než v druhých, bude veliký rozdíl mezi Kristem a jeho vyvolenými, mezi Proroky, Apoštoly, Mučedníky, pobožnými Učiteli a jinými křesťany některými.“<sup>80</sup> Žalanský tak usoudil podle sv. Pavla, který „to nasvědčuje, že v Nebi jeden druhého slávou převyšovati bude.“<sup>81</sup> Dokonce i sláva císaře Konstantina bude větší než jiných císařů, protože Konstantin se o křesťanství více zasloužil. Na druhou stranu v nebi však tyto nerovnosti nebudou způsobovat problémy, protože duše a později i duše s novými těly budou hříchů zbavené a nebudou tedy moci pociťovat závist, ani jinak hřešit. Krom toho se Žalanský snaží příkrost této myšlenky trochu těžkopádně obrousit konstatováním, že „ač strany slávy na tělích a duších bude rozdíl, však co se tkne požívání slávy a radosti Nebeské, tu bude rovnost, tu mezi vyvolenými nebude rozdílu.“<sup>82</sup> Pokud by čtenář i nadále váhal nad spravedlností tohoto stavu, je důležité si uvědomit, že stupně slávy musí existovat, protože jsou-li v pekle (o čemž nikdo nepochybuje), musí být i v nebi. Nad to je to věc spravedlivá, aby „ti, kteří veliká soužení měli, aby také velikou slávu vzali.“<sup>83</sup>

---

<sup>78</sup> H. Žalanský PHAËTON, *O Slávě nebeské*, s. 41.

<sup>79</sup> Ibid. s. 42–43.

<sup>80</sup> Ibid. s. 65–66.

<sup>81</sup> Ibid.

<sup>82</sup> Ibid. s. 68.

<sup>83</sup> H. Žalanský PHAËTON, *O Slávě nebeské*, s. 69.

Důležité také je, **kde** se to vše bude odehrávat. Žalanský zde naráží na problém, neboť Písmo se k tématu nevyjadřuje, a proto se nic nedá tvrdit s jistotou. Je si však jistý, že nebe nebude zde na zemi ani „v povětrné té živelné krajině, v které ještě Smrt, hrůza, hřích a moc temnosti kraluje,“ ostatně právě do „temného povětří“ katolické smýšlení občas umísťovalo očistec. Žalanský se domnívá, že nebe bude sice nahoře, nebude ale v prvním nebi, kde se houfují mračna a bouřky, ani ve druhém „kde sídlo mají hvězdy.“<sup>84</sup> Život věčný bude až v tom nejvyšším nebi, kam vstoupil Kristus, a které se nad dvěma zmíněnými nachází, „to místo i rájem, Abrahamovým lůnem, nebem, domem otce svého Kristus nazývá, jakéby pak to nebe bylo nevyslovuje.“<sup>85</sup> A jestliže o něm nemluví ani Kristus, neměli bychom ani my, protože „ty věci vtip a rozum náš daleko převyšují.“<sup>86</sup> Snad je jen možno říci, že po konci světa se nebe rozšíří a bude i na zemi.

Až mezi posledními řeší Žalanský otázku, kteří lidé do nebe přijdou. Zde je nutné ještě jednou upozornit na Žalanského kalvínské smýšlení, které vyjadřuje predestinační myšlenku – člověk do ráje věčného přijde ne díky svému dobrému životu, ale protože Bůh ve své dobrotivosti tak rozhodne „nejsa hnut a veden naší náhou spravedlností (která při nás žádná není), ale svou dobrotivostí a láskou slávy své v plnění slibů svých. Varujme se tedy, abychom zásluhami našimi nepejchali a jim se nedůvěřovali, jako bychom sami z sebe života věčného hodni byli (...), žádný člověk skrze skutky a zásluhy své spasen a ospravedlněn nebyl.“<sup>87</sup>

Žalanský tak na jednu stranu odmítá vliv našich zásluh na život věčný, na druhou stranu je ale nedokáže pominout zcela, a posouvá je o úroveň výš, neboť to jsou právě ony, které nám v nebi zajistí větší slávu.

O tom, zda duše půjde do nebe, rozhoduje u kalvinisty Žalanského Bůh – ten dává život věčný svým vyvoleným, tedy přeci jen se tu setkáváme s minimálním kritériem spásy a tím je křesťanská víra.<sup>88</sup> Jaká kritéria pro spasení však měly jiné než kalvínské konfese?<sup>89</sup>

Kalvínství byla ideově nejbližší Jednota bratrská, rozcházela se s ním ale právě v učení o **predestinaci**. Bratrský kněz Jan Boleslavský ve svém *Kázání o Boháči pekelníku a Lazarovi*

---

<sup>84</sup> Ibid. s. 125.

<sup>85</sup> H. Žalanský PHAËTON, *O slávě nebeské*, s. 125.

<sup>86</sup> Ibid. s. 126.

<sup>87</sup> Ibid. s. 131.

<sup>88</sup> Doslova pokud „pokání svaté činí a v Syna Božího věří,“ In: *O slávě nebeské*, s. 138.

<sup>89</sup> Vzhledem k rozsahu práce byl výběr omezen pouze na vyznání v raně novověkých Čechách nejrozšířenější, tedy Jednotu bratrskou, kališnictví (bez radikálních křídel a vývoje jejich smýšlení), kalvínství, katolictví a luteránství, pro které je vždy vybrán jeden reprezentativní příklad.

*Nebeském Měšťanu...*<sup>90</sup> jasně říká, že „kdož uvěřil bude spasen,“ stanovenou podmínkou je tedy osobní víra. Projevuje se zde již jednou zmiňovaný názor prvotních křesťanů, že **spasení se uskuteční skrz víru** a poslední soud je tedy vlastně jen pro nevěřící, „pro tyto samy bude obživení těl a vzkříšení z mrtvých, čehož se i bezbožným dostane, pro Soud a odplatu.“<sup>91</sup>

Podobné smýšlení stran spasení skrze víru zastávali i Lutheráni. Když Lutheránský kněz Tobiáš Adalbertus Vodňanský působící coby exulant v Drážďanech pronášel pohřební kázání za svého příbuzného Václava Melissea Lounského, umístil zemřelého rovnou do „pravé vlasti nebeské,“ protože „přešťastněť jest usnul v Pánu, v živé víře Spasitele svého Ježíše Krista.“<sup>92</sup>

Naproti tomu utrakvisté se spíše shodovali s kalvinisty, neboť i oni přisuzovali zásadní vliv na spasení boží milosti, ovšem doplněné ještě o zásluhy Ježíše Krista a spásné síle jeho krve, „Bůh spasil nás a povolal nás povoláním svým svatým. Ne podle skutku našich, ale podle uložení svého a milosti nám dané v Kristu Ježíši před časy věků,“<sup>93</sup> vysvětluje Zachariáš Bruncvík v *Kázání o pravém a jediném očištcí křesťanském*.

Nejnáročnější na své věřící tak byla v otázkách spasení církev katolická. V potridentské tradici se klíčem ke spasení krom křtu, víry a zbožného života stává především **zpověď**. Shrnuto slovy anonymního kazatele, „slibuji dokonale z hříchův se zpovídati, pokání vložené vykonati, bližnímu svému ve všem, co mu z jaké li mé povinnosti a tvého přikázání mám prokázati.“<sup>94</sup>

---

<sup>90</sup> Jan BOLESLAVSKÝ, *Kázání o Boháči pekelníku a Lazarovi Nebeském Měšťanu, to čti bohatej i chudej a poznáš co jsi a když umřeš kam se dostaneš*, Praha 1571 (?), Knihopis K01208, dostupné [online] přes Google Books: [https://books.google.cz/books?id=yQBhAAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=cs&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&cad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.cz/books?id=yQBhAAAAcAAJ&printsec=frontcover&hl=cs&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false) [22-5-2015] [20:30]

<sup>91</sup> J. BOLESLAVSKÝ, *Kázání*, fol. 60v.

<sup>92</sup> M. SLÁDEK (ed.), *Vítr*, s. 151.

<sup>93</sup> Zachariáš BRUNCVÍK, *Kázání o Pravém a Jediném Očištcí Křesťanském: v němž hříchové naší samým milosrdenstvím Božím, a krvavou zásluhou Krista Pána, zde na světě kdež čas milosti jest, se očišťují*, Praha 1613, Knihopis K01323, dostupné [online] přes Google Books: <https://play.google.com/books/reader?printsec=frontcover&output=reader&id=MuxgAAAAcAAJ> [17-6-2015] [21:30]

<sup>94</sup> Modlitba *Zlatý klíč od Nebe Aneb: Spůsob pravé Skroušenosti, kterýž se může každodenně a zvláště před Svatou Spovědí jako y v Nebezpečnosti Smrti užitečně říkati*, In: Anonym, *Pět červených korálův vypodobňujících Pět ran Krista Spasitele Ukřižovaného, pravého Muže Bolesti*, Praha 1686, Knihopis K07083, dostupné [online] přes Google Books: <https://play.google.com/books/reader?printsec=frontcover&output=reader&id=B3hgAAAAcAAJ> [10-6-2015] [21:00]



## 2.4. Peklo

Pakliže člověk nesplnil podmínky ke spasení, které jsme nastínili výše, bylo možno předpokládat, že se jeho duše dostane do pekla. Dle Havla Žalanského je peklo „žalář hrozný spravedlnosti Boží, mučírna nejkrutější d'áblů i zlých lidí (...), příbytek a žalář všech d'áblů, shloučení všech zatracenců, plac a *theatrum* všech muk.“<sup>95</sup>

**Kde** se však toto *theatrum* nachází, opět není jisté. Ani k jeho poloze se totiž Písmo nevyjadřuje, a proto tato otázka zůstávala vždy ve sféře odhadů, na něž měly velký vliv předkřesťanské náboženské systémy. Ty svá podsvětí obvykle umisťovaly na zem, často do propastí, jeskyní či vulkánů. Nezanedbatelný vliv na zászvětní představy mělo také Dantovo dílo, podle kterého se peklo umisťovalo pod zem, do blízkosti zemského jádra, čemuž odpovídaly i zkazky, že peklo je horké a plné ohně a síry.

Také Havel Žalanský soudí, že peklo je pod zemí, k čemuž ho jednak vede myšlenka, že lidské vězнице jsou též pod zemí, jednak narážky z Písma, např. když Mojžíš praví o Ježíši, že do pekla **sestoupil**, nikoli vystoupil, „odtud můžeme souditi, že peklo pod námi býti musí.“<sup>96</sup>

O tom **kdo** se do pekla dostane, má Žalanský velmi konkrétní představu, přijdou tam „summou: (...) všickni nevěrní neb nevěřící, bez víry, bez svatého pokání z světa scházející“<sup>97</sup> a krom těch vyjmenovává ještě deset kategorií lidí, tzv. „dědiců pekla,“ mezi něž patří:

1. Lidé strašliví – což jsou ti, „kteří se více lidí nežli Boha bojí (...) a raději věci nebeské než zemské opustiti chtějí.“<sup>98</sup>
2. Nevěřící – to jsou lidé, kteří sice „víru v Krista vyznávají, ale na něm dosti nemajíce, odpustky a Svatých přimlavy a zásluhy a jiné přílepky k němu přidávají.“<sup>99</sup> Jinými slovy Žalanský cílí na katolíky a jejich víru v očistec.
3. Lidé prostopášní, slovy Žalanského „epikúrové hovadní.“<sup>100</sup>
4. Vražedníci a tyranové.
5. Smilníci, ožralci, čarodějníci, lháři a modláři.
6. Boháči bezední a lakomci.

---

<sup>95</sup> H. Žalanský PHAËTON, *O Mukách Pekelných*, s. 13.

<sup>96</sup> Ibid. s. 53.

<sup>97</sup> Ibid. s. 55.

<sup>98</sup> Ibid. s. 56–57.

<sup>99</sup> Ibid.

<sup>100</sup> Ibid.

7. Lidé pyšní.
8. „Lidé rozkošní, žráči.“<sup>101</sup>
9. „Slova božího potupníci.“<sup>102</sup>
10. Nemilosrdní k chudým.

V podstatě se tedy jedná o lidi hřešící sedmi smrtelnými hříchy – ty Žalanský vyjmenovává a přidává některé další: „cizoložstvo, smilstvo, nečistota, chlípnost, modloslužba, čarování, nepřátelství, svárové, nenávisti, hněvové, sekty, různice, závisti, vraždy, opilství, hodování a těm podobné věci.“<sup>103</sup> Nakonec dodává, že uvedené prohřešky se týkají všech lidí bez rozdílu, neboť „dědicové pekla budou ne jen lidí chatrní a obecní, ale i králové nejmocnější.“<sup>104</sup>

Čekají na ně různé tresty, předně je to věčnost, která je v nebi požehnáním, v pekle však trestem. Duše ztratí ochranu těla a budou proto zažívat muka o to větší a až duše svá těla opět při vzkříšení získají, nebude to pro ně úleva, neboť jen přibudou možnosti mučení.

Obecně však Žalanský formuloval sedm<sup>105</sup> různých trápení. Krom toho, že na všechny hříšníky čeká dle Zjevení sv. Jana jezero plné ohně a síry, bude je trestat ještě **hněv boží**, který si hříšníci budou uvědomovat, okusí jej na těle i na duši a ten v nich vyvolá zahanbení. Samozřejmostí je **oheň pekelný**, který bude duši sžírat, ale nespálí ji, pálit ovšem bude víc, než oheň pozemský „a mnoho řekl i nějaký Aegidius Romanus, že oheň tento náš přirozený proti ohni pekelnému jest jako oheň malovaný.“<sup>106</sup> Tento příměr je ostatně platný pro všechna pekelná muka – ta pozemská jsou proti nim nic. Třetím trestem je **pláč a skřípění zubů**, které vyjadřují bolest bezbožných, čtvrtým Akvinského **červ** ve svědomí „nikdy neumírající na věčnou věčnost hryzající.“<sup>107</sup> Pátým utrpení je **věčná tma a mrákota**, „neboť bezbožní na věčnost světla neuzijí, světla tělesného i duchovního budou zbaveni,“<sup>108</sup> šestá sama **společnost ďáblů**,<sup>109</sup> sedmé **oddělení zlých od dobrých**, což jim přinese potupu, bolest a žalost, protože zlí uvidí dobré v ráji (naopak však ne) až po konečné **oddělení od samého Boha**. Zármutek, který pak hříšníci budou prožívat, přirovnává Žalanský k tomu, které cítí malé děti, když jsou odděleny od rodičů.

<sup>101</sup> Ibid. s. 62.

<sup>102</sup> Ibid. s. 63.

<sup>103</sup> Ibid. s. 55–56.

<sup>104</sup> Ibid. s. 64.

<sup>105</sup> V tisku jsou však špatně očíslována, takže se dvakrát objevuje číslice VI.

<sup>106</sup> H. Žalanský PHAĚTON, III. *O Mukách Pekelných*, s. 75.

<sup>107</sup> Ibid. s. 78.

<sup>108</sup> Ibid.

<sup>109</sup> „Hrozné a strašlivé ďáblů vidění a věčné s nimi bydlení,“ *O Mukách Pekelných*, s. 79–80.

Při líčení pekla bychom neměli zapomenout ani okrajovou, přesto však důležitou součást, a to jsou předpekli, kterým Žalanský v rámci knihy *O Mukách Pekelných* věnoval samostatnou kapitolu.

#### 2.4.1. Limbus patrum, limbus puerorum

Pro předpekli se v latině ujal výraz „limbus“, tedy doslova „okraj pekla“. Dle původní křesťanské nauky měla existovat dvě – „limbus patrum“ neboli předpekli otců a „limbus puerorum“, někdy zdobně „limbulus“, předpekli dětí.

Limbus patrum<sup>110</sup> mělo být místem, kam přišli spravedliví, kteří se narodili před Kristem – nemohli tak být vykoupeni křestem a zemřeli zatíženi prvotním hříchem. Kristus z lidí však tento hřích sejmul a po své smrti sestoupil do pekla, odkud tyto spravedlivé vysvobodil. Od té doby je tudíž předpekli otců prázdné a teologické debaty raného novověku se tak omezovaly pouze na to, jestli vůbec kdy existovalo.

Daleko více kontroverzí vzbuzovalo předpekli dětí, které je ostatně dodnes „předmětem nesčetných teologických a vulgárně teologických spekulací.“<sup>111</sup> Jedná se o prostor, kam by dle stejné logiky jako v předpekli otců měly přicházet nepokřtěné děti, obtížené jen dědičným hříchem. Jejich trest sice spočíval „pouze“ v tom, že nikdy nespátí tvář Boha, přesto se ale jejich duše nacházely na území pekla (byť v předpekli), což vedlo k bouřlivým debatám. Existence dětského předpekli totiž měla přímý dopad na praktický život, neboť okamžitě generovala snahu nepokřtění zabránit. V tomto smyslu bylo například porodním bábám umožněno, aby mohly v naléhavých případech křtít, a to dokonce *in utero*.<sup>112</sup> Pokud křest neproběhl a novorozenec nejevil známky života, byla častá snaha odnést jej na svaté místo, kde by se mohl udát zázrak a při prvním názaku života dítě rychle pokřtít. Pokud nezbyvala jiná možnost, snažili se rodiče alespoň dítě tajně pohřbit na hřbitově pod okap, neboť

---

<sup>110</sup> V některých katolicky orientovaných textech je limbus patrum občas ztotožňován s Lůnem Abrahamovým. Pro konfese evangelické je dle mého názoru Lůno Abrahamovo chápáno výhradně jako ráj. V takovém smyslu o něm píše např. Cyrus, když vyjadřuje naději, že duše Petra Voka „pojatá jest do Lůna Abrahamova, do slávy a radosti nesmrtelného věčného života.“

Problematická interpretace Lůna Abrahamova spočívá v tom, že místo pochází z judaismu, kde se jedná o část podsvětí, šeolu. Odcházejí tam spravedliví, a to proto, že judaismus nebe jako takové nezná. Do křesťanské nauky se Lůno Abrahamovo dostalo přes podobenství o Lazaru a boháčovi v Lukášově evangeliu, ve kterém boháč v pekle viděl Abrahama a komunikoval s ním, což si někteří teologové vyložili jako důkaz, že obě místa jsou poblíž sebe a mohou-li spolu komunikovat, nemůže se tedy jednat o vztah peklo-nebe. Fakt, že Lazara k Abrahamovi odnesli andělé (nikoli démoni, jak by to snad bylo v případě pekla) a že s boháčem komunikuje Abraham, nikoli Lazar, na druhou stranu opravňuje k přesně opačné myšlence.

<sup>111</sup> P. DINZELBACHER, *Poslední věci*, s. 20.

<sup>112</sup> Sloužila k němu zvláštní stříkačka, viz Daniela TINKOVÁ, *Tělo, věda, stát. Zrození porodnice v osvícenské Evropě*, Praha 2010, s. 106.

panovala víra, že voda stékající po kostelu do sebe může nasát něco z jeho svatosti a dítě tak „dodatečně“ pokřtít, či alespoň smýt jeho hříchy.<sup>113</sup>

Evangelická vyznání opírající se o učení Písma existenci obou předpekli jasně zamítla,<sup>114</sup> katolická konfese opřena o církevní autority, jakými byly Řehoř Veliký, sv. Augustin či Tomáš Akvinský, na jejich existenci trvala. Je přitom pozoruhodné, že posledně jmenovaný, „ani žádný jiný z teologů jeho doby nebral slova Kristova o dítkách, jejichž jest království nebeské, s takovou vážností jako třeba jeho podobenství o pekle.“<sup>115</sup>

## 2.5. Očistec

Jednoznačně nejkontroverznějším ze všech posmrtných míst se však stalo místo „třetí,“ očistec neboli purgatorium. Učení o něm se začalo formovat již ve 12. století a od 13. století bylo ukotveno v dogmatu církve, skutečně masovým fenoménem se však očistec stal až ve druhé polovině 17. stol. poté, co jeho existenci opětovně potvrdil Tridentický koncil.<sup>116</sup>

Dle katolické nauky se jedná o místo, kam se po smrti dostane duše, „má-li jakou poskvrnu, nějaký hřích(...), neboť nic nečistého nevejde do království Nebeského.“<sup>117</sup> Způsob tohoto očišťování však po dlouhá léta nebyl jasný ani teologům. Řada z nich navazovala na Tomáše Akvinského a jeho typologizaci trestů pekelných, ke kterým patřilo trápení smyslů („poena sensus“), bolest z nemožnosti spatřit tvář boží („poena damni“) a trest špatného svědomí, zvaný trest červa („poena vermis“).<sup>118</sup> Zatímco však Tomáš Akvinský soudil, že duše jsou v očistci trápeny, resp. očišťovány pouze ohněm, jiní autoři neváhali purgatorium osadit

---

<sup>113</sup> Josef UNGER, *Pohřební rítus 1. až 20. století v Evropě z antropologicko-archeologické perspektivy*, (= Panoráma biologické a sociokulturní antropologie 25), Brno 2006, s. 131.

<sup>114</sup> Slovy Žalanského „Dvě jsou také tedy i místa toliko do nichž duše lidské vcházejí, když se s těly rozdělují a jedno jest radostné, které se jmenuje Rájem/ Abrahamovým lůnem / Nebem / Nebeským Královstvím. Druhé jest místo žalostné, hrůzy, strachu, a bídy plné, které Písmo Svaté jmenuje Peklem. Více těch míst není, není Očistce, není Limbu nekřtěných dětí, ani toho starého Pekla, do něhož se (prý) před Kristem dostávali Svatí Otcové. By se něco o těch jiných peklách mělo svěřiti, byl by nám o tom nětco pán Kristus oznámil.“ *O mukách pekelných*, s. 24.

<sup>115</sup> P. DINZELBACHER, *Poslední věci*, s. 87.

<sup>116</sup> *Decretum de purgatorio*, 1563.

<sup>117</sup> Jan František BECKOVSKÝ, *Studnice vod živých, pěti prameny skrze nejsvětější Kristové rány jakožto pateré skalnaté rozsedliny*,... Praha 1694, Knihopis K01045, dostupné [online] přes Google Books:

[https://books.google.cz/books?id=s8dhAAAACAAJ&dq=Studnice+Wod+%C5%BDiw%C3%BDch&hl=cs&source=gs\\_navlinks\\_s](https://books.google.cz/books?id=s8dhAAAACAAJ&dq=Studnice+Wod+%C5%BDiw%C3%BDch&hl=cs&source=gs_navlinks_s) [17-6-20015] [21:35]

<sup>118</sup> Tomáš MALÝ, *Smrt a spása mezi tridentinem a sekularizací (Brněnští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století)*, Brno 2009, s. 130. Též Jiří MIKULEC, *Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích*, Praha 2013, s. 239.

démony a tresty pekelnými do té míry, až můžeme hovořit o jakési „infernalizaci očistce.“<sup>119</sup> Jediný rozdíl mezi očistcem a peklem pak byl v tom, že zatímco zatracení je věčné, očišťování jen dočasné, a to dokonce dvojnásobným způsobem: v osobní rovině dokud se duše nevykoupí, v obecné do posledního soudu, kdy měl očištec zaniknout.

Délka této dočasnosti však zůstávala nejistá, církevní autoři se nicméně shodli, že pozemský čas je proti očištcovému krátký. Německý kapucín a autor v Čechách populárních *Nebeských klíčů* Martin Cochem se v roce 1714 kupříkladu dopočítal, že dvě hodiny v očištcu trvají 200 000 let.<sup>120</sup> Tak dlouho trpět nechtěla duše nechat ani církev, proto přišla s učením, že duším lze pomoci přímlovami živých.

Zde však katolická věrouka u evangelických konfesí výrazně narazila. Vzhledem k důrazu na Písmo svaté nekatolíci odmítli očištec již proto, že nemá oporu v Písmu. V této souvislosti nejčastěji argumentovali smrtí lotra na kříži, protože i ten šel rovnou do nebe.<sup>121</sup> Co ale evangelíky skutečně nahněvalo, bylo právě ono „vysvobozování duší z očistce.“ Tato praxe s sebou zaprvé nesla myšlenku, že živí (lidé!) mohou zasahovat do záležitostí mrtvých, což je sféra vyhrazená výlučně Bohu, za druhé byl povážlivý fakt, že tato služba je placená – krom osobní zbožnosti (tzv. růženec) se totiž pro vysvobozování duší doporučovaly ofěry, almužny, zádušní mše<sup>122</sup> a kontroverzní odpustky.

Do Čech se učení o očištcu začalo šířit nejprve prostřednictvím spisů zahraničních autorů. Velmi oblíbeným byl jezuita Georg Scherer, jehož spisy v původním znění snad nejprve sloužily premonstrátským opatům v bojích s nekatolíky ve Znojmě,<sup>123</sup> záhy však získaly univerzálnější platnost, neboť byly přeloženy do češtiny a opatřeny komentářem pro domácí prostředí.<sup>124</sup> Volba na Scherera padla zřejmě proto, že se jednalo o autora jezuitského, který

---

<sup>119</sup> Termín ve svém dnes již klasickém díle použil Jacques LE GOFF, *Zrození očistce*, Praha 2003. Jak upozorňují Tomáš Malý a Pavel Suchánek, proti této interpretaci se postavila Susanne Wegmann, In: Tomáš MALÝ – Pavel SUCHÁNEK, *Obrazy očistce. Studie o barokní imaginaci*, Brno 2013, s. 54–55. Jejich text však nakládá s údaji poněkud vágně, protože autoři uvádějí, že Le Goff „přišel s tezí o ‚infernalizaci‘ očistce v období pozdního středověku,“ ve skutečnosti však Le Goff hovoří o infernalizaci očistce ve 12. a 13. století. Také citované závěry S. Wegmann se týkají nejvíce 15. století.

<sup>120</sup> T. MALÝ, *Smrt a spása*, s. 135.

<sup>121</sup> „I tomu lotru s sebou ukřížovanému tu naději dal a Ráj mu zaslíbil, řka: Dnes se mnou budeš v ráji. Kdo medle nad něho víceji očišťování potřeboval, poněvadž lotr byl?“ H. PHAËTON, *O mukách pekelných*, s. 29.

<sup>122</sup> Zádušní mše, *Missa pro defunctis* neboli *Rekvie* je obřad, jehož sjednocení rovněž přinesl Tridentický koncil. Od klasické mše se liší v Introitu, který začíná slovy „Rekvie aeternam donna eis domine,“ dále v Glorii, která je tvořena hymnem „Dies irae“ a v Communium, které začíná slovy „Lux aeterna.“

<sup>123</sup> Tak se domnívá T. MALÝ, *Smrt a spása*, s. 126.

<sup>124</sup> Georg SCHERER, *Křesťanské otázky A na ně dané odpovědi co se třeba nejhlavnějších, a mezi mnohými odportných, Artikulů Víry dotýče. Totižto: I. O přesvaté Svátosti Oltářní. II O Očištcu a pomoci, která se za Duše mrtvých Křesťanů vykonává. III. O Přímlově a Orodování Svatých. Z Kněh Martina Luthera a jiných*

ve svých spisech dovedl mistrně překrucovat fakta. Na základě svých fiktivních rozhovorů s Martinem Lutherem například tvrdil, že protestantský kněz uznal existenci očistce a s tím související myšlenku, že živí mají duším v očistci pomáhat.<sup>125</sup>

Pokud jde o původní produkci, zdá se, že čeští katolíci tématu dlouho nevěnovali pozornost<sup>126</sup> a spokojili se s díly zahraničních autorů. První domácí díla reflektující očistec jsou tedy paradoxně ta, která jeho existenci popírají, neboť vyšla z per nekatolíků. Ti se k němu ve větší míře začali vyjadřovat již na přelomu 16. a 17. století. Většina z nich uznala jeho existenci pouze jako pohanskou záležitost vzešlou z Platóna a Vergilia (případně též Homéra a Ovidia). Pro Havla Žalanského je to „smyšlenka pohanská, poetická, básnivá z Platóna a Virgilia vzatá a od nich toliko pro zisk přijatá a uvedená,<sup>127</sup> vůči které se tvrdě vymezuje. Soudí, že živí mají svých břemen dost, což katolíkům zřejmě nestačí a „nové odsouzení a muky sobě vymysleli i na duše mrtvých (...), jako by řekli: milý Kriste, velice ty bloudíš, když tak měkce a sladce učíš, že v samé víře v tebe všecko složeno jest.“<sup>128</sup> Má za to, že očistec „nic zajisté on jiného nevyčišťuje, než truhly, statky a měšce těch, kteří se ho bojí.“<sup>129</sup> Naráží tu na praxi vysvobozování z očistce prostřednictvím zádušních mší a odpustků.

O něco větší prostor věnoval očistci utrakvistický kněz a pozdější exulant v Pirně Zachariáš Brunčvík spisem *Kázání o Pravém a Jediném Očistci Křesťanském*.<sup>130</sup> Ten se poměrně podrobně zabýval jeho genezí z antických autorů, a protože mu v tomto bodě byl inspirací nejen Platón, ale pravděpodobně též Dante, ztotožnil pohanský očistec s peklem vycházejícím z antického podsvětí, kde se duše očišťují nikoli v plamenech, ale ve vlnách Acherontu.

---

*Lutheránských Scribentů spisů a učení, ano i z neporušené Augšpurské Confessi a též Apologie, věrně a upřímně sebrané a skrze Kněze Jiříka Scherera v Jazyku Německém, před několika Lety, sepsané: nyní pak v Jazyku Českém mnohými důvody starých Čechův pod Obojí rozšířené a vydané, od K. a M. Jana Sixta z Lerchenffelzu, Kanov: Kost. Praž: Prot. Apost. (s dovolením Osvíceného Knížete a Pána Pana Arcibiskupa Pražského, Praha 1610, Knihopis č. K15358 a opět r. 1623 Knihopis č. K15359.*

<sup>125</sup> Lutherovi vkládá do úst např. následující výroky: „Já vím jistotně, že očistec jest,“ a také „od osoby své vím, zajisté, že nebohé Duše v Očistci hrozné a nevymluvitedlné muky trpí,“ pročež „jsme povinni a k tomu rádi to máme učiniti a ubohým Dušem v Očistci pomáhati skrze modlitby, Posty, Almužny a jiné všelijaké nám možné prostředky.“ G. SCHERER, *Křesťanské otázky*, Praha 1623, Knihopis K15359, dostupné [online] přes Google Books

<https://books.google.cz/books?vid=NKP:1002291641&printsec=frontcover&hl=cs#v=onepage&q&f=false>  
[17-6-2015] [17:30]

<sup>126</sup> Alespoň Knihopis žádná domácí česká díla pro první polovinu 17. stol. neviduje. Je ale samozřejmě možné, že se díla pouze nedochovala. Tak například Josef Jungmann zaznamenal k roku 1613 spis *O očistci pravým, a jistým i plným v Pánu Ježíši tuto se počíná. A o druhých nejistým Kněžským po Smrti v pekle, jenž jest Kuchyně Kněžská*, který do dnešních dnů nezachoval. Otázkou nicméně zůstává, vyšel-li spis z prostředí katolického či evangelického – nejednoznačnost názvu umožňuje obě interpretace.

<sup>127</sup> H. Žalanský, *O Mukách pekelných*, s. 26.

<sup>128</sup> Ibid. s. 27.

<sup>129</sup> Ibid. s. 29.

<sup>130</sup> Viz pozn. 40.

Zachariáš Bruncvík také sledoval, kam všude se tento „blud platonický“ rozšířil – pozoruhodné je, že na rozdíl od mnoha jiných autorů do svého výčtu zařadil i „Národ Turecký, kteříž Očistec tento v Alkoránu svém Artikul 10. vypsany mají.“ Pokud se ale týče křesťanů, jejich víru v očistec odmítá. K nejčastějšímu odůvodnění, totiž že očistec není ukotven v Písmu, přistupuje pro Bruncvíka-utrakvistu také konfesijní důvod, a to víra ve spasitelnou roli Krista a především jeho krve, která – a to nechal vysázet větším písmem – „očisťuje nás od všelikého hřícha: Apo I. V. 5.“ a „tak vylitá jest na odpuštění hříchů, aby také samý hřích shladiti mohla.“

Pro Bruncvíka je tak záležitost z teologického hlediska uzavřena, přesto se však rozhodl vyjádřit se ještě k argumentům stojícím mimo Písmo, k „očitým svědectvím“ očistce, od populárního středověkého Očistce sv. Patrika až po případy ze své současnosti. Všechny ale vykládá jako blouznění z nemoci a nepřikládá jim žádnou váhu. Zázitek Odila z Cluny, který zavedl svátek dušiček poté, co slyšel jejich naříkání z Etny, vysvětlil prostě zvukem, který vydávala žhavá láva ze sopky, když se vlila do moře. Českým utrakvistům Zachariáš Bruncvík dokonce doporučuje odmítnout očistec s poukazem na Čáslavský sněm. Velice okrajově se též vyjadřuje k vysvobození duší z očistce, a to především prostřednictvím hromničních svíček, které zavrhuje jako pohanskou pověru. Stejně marné jako zapalovat umírajícím a mrtvým svíčky je pro něj také dávat sloužit mše za mrtvé. Poměrně zajímavé je, že nijak nepranířuje „placené služby“ katolické církve, ačkoli právě tyto, mezi kterými hrály prim zádušní mše a odpustky, se staly největším terčem kritiky evangelíků.

O důležitém postavení zádušní mše často svědčí závěti. V 17. století se stalo běžnou praxí, že sám zůstavitel odkázal záduší obnos, za který požadoval sloužit mše. Obvykle se tak dělo v den pohřbu a ve dny bezprostředně poté (v rámci zádušních obřadů exekvií, které v případě urozených a majetných osob trvaly obvykle tři dny). Mše se sloužily též ve výroční dny pohřbu, nejčastěji za měsíc a za rok.<sup>131</sup> Čím movitější však zůstavitel byl, tím rostl i počet mší, které za sebe nechal sloužit – často citovaný je příklad Jáchyma Slavaty z Chlumu a Košumberka, který roku 1631 žádal 400 mší, zatímco jeho bratr Vilém Slavata jen o dvacet

---

<sup>131</sup> Tento typ mší nazývá Michel Vovelle „mše za maloobchodní cenu.“ Výstižný termín přejali jak P. ARIÉS, *Dějiny smrti I.*, s. 223, též P. KRÁL, *Smrt a pohřby*, s. 59.

let později žádal už 3 000 mší.<sup>132</sup> Jiní zůstavitelé si zádušní mše pojistili finanční částkou, kterou na „věčný úrok“ složili do záduší – mše se pak financovaly z úroků.<sup>133</sup>

Největší kritiku si však již ve středověku vysloužily odpustky. Jednalo se o zvláštní milosti, které pocházely z tzv. pokladu církve („thesaurus ecclesiae“), což je abstraktní soubor milostí, které vznikly díky dobrým skutkům Ježíše Krista a svatých. Poskytnutí takové milosti mělo zahladit zbytek trestu, který člověku zůstal i poté, co se vyznal ze svých hříchů a činil pokání. Právě tyto zbytkové viny byly příčinou směřování duše do očiště, proto se lidé již za života snažili odpustky získat. Hlavní problém, který evangelická vyznání s touto praxí měla, spočíval v tom, že pokladem církve disponoval její správce, tedy papež. Představa, že člověk má jakoukoli moc nad zdrojem boží milosti, byla pro evangelíky stejně neakceptovatelná, jako poplatky, které tyto milosti stály. Havel Žalanský se v této souvislosti ptá, „biskup římský, anebo moc má z Očiště duše vynímati, anebo nemá: Jestliže tu moc má a ji jinak, leč by kdo peníze dal neužívá, hříchů ukrutnosti a lakoty nemůž se vyvarovati. Pakli nemá, veliká jistě nepravost jest, tolik vdov a sirotků loupiti a z moci té kterou nemá, pyšně se chlubiti.“<sup>134</sup>

Tridentský koncil sice zakázal pořizování odpustků za úplatu, ty se měly nadále získávat pouze zbožnými činy,<sup>135</sup> podmínky jejich získání však i nadále stanovoval papež. Krom toho bylo i nadále možno získat odpustková privilegia, u nichž se sice neplatila přímá cena, ale jakýsi administrativní poplatek za jejich vystavení, takže rys obchodnictví v odpustkové praxi zůstal i nadále. Odpustková privilegia se však nově místo pro jednotlivce se začala vydávat spíše pro oltáře. Šlo o takzvané **privilegované oltáře**, u nichž odsloužení mše mělo vysvobodit duše z očiště. V Praze byl takovým oltářem nadán např. kostel sv. Václava na Zderaze či Strahovská bazilika.

Fenomén privilegovaných oltářů úzce souvisí s rozvojem laické zbožnosti ve druhé polovině 17. století, kdy se začínáme setkávat s náboženskými bratrstvy.<sup>136</sup> Jednalo se o sdružení laiků pod vedením kněze, které vzniklo s určitým cílem – velice často jím byla péče o poslední chvíli života spolubratrů a především jejich posmrtné zaopatření. Bratrstva, která ve svých názvech někdy přímo nesla slova jako „pohřební“, „za šťastnou smrt“, či se hlásila k

---

<sup>132</sup> P. KRÁL, *Smrt a pohřby*, s. 59.

<sup>133</sup> P. ARIÈS, *Dějiny smrti I.*, zejm. s. 224 hovoří o tzv. „kapli“. Zatímco P. Král interpretuje přesně stanovený počet mší jako výraz sebevědomí šlechty, osobně v něm spatřuji pouze upřednostnění jistého nad nejistým ve chvíli, kdy čas hraje podstatnou roli.

<sup>134</sup> H. Žalanský PHAËTON, *O mukách pekelných*, s. 34.

<sup>135</sup> Od účasti v procesích a poutích přes pústy, skutky milosrdenství až po zdravení se nově zavedeným pozdravem „pochválen buď Ježíš Kristus“ v r. 1728.

<sup>136</sup> Více k tématu viz Jiří MIKULEC, *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*, Praha 2000.



uznávaným patronům dobré smrti (sv. Barboře, sv. Josefu, sv. Františku Xaverskému, ...), prokazovala svým členům několik různých služeb. Navštěvovala je v nemoci, dohlížela na to, aby umírali zaopatřeni knězem, v některých případech dokonce zajišťovala a (spolu)financovala pohřeb. Především se však za své zemřelé spolubratry modlila, neboť členství v konfraternitě nezanikalo smrtí člena, ale bylo věčné.

### 3. DOBRÁ SMRT

„...nic jistšího před sebou nemáme jako smrt a nic nejistějšího jako hodinu smrti ...“

Vilém Slavata z Chlumu a Košumberka

#### 3.1. Ars moriendi

Umění umírat, neboli **ars moriendi** – tak se již od středověku označovalo jedno z nejtěžších umění, které si člověk měl za života osvojit. Jeho složitost spočívala především v tom, že jej (ve většině případů) nebylo možno nacvičit dopředu, zároveň však rozhodnou měrou určilo posmrtné směřování duše.

##### 3.1.1. Ars moriendi středověku

Vznik žánru i prvních příruček podnítila rozsáhlá kulturní změna společnosti způsobená patrně epidemií moru,<sup>137</sup> který zasáhl většinu<sup>138</sup> území Evropy v rozmezí let 1348–1351 (Černá smrt). Otřes, kterým středověká Evropa prošla, do značné míry proměnil její tvář, ať už šlo o restratifikaci společnosti, krizi mentality, či na druhou stranu o nová témata v umění a filozofii. Jednou z reakcí, kterou se společnost nejspíše snažila vyrovnat se s všudypřítomností smrti, se staly právě příručky dobrého umírání.

Ty nejstarší, jejichž produkce začíná na počátku 15. století, jsou označovány podle prvních slov svých názvů jako *Tractatus* či *Speculum artis bene moriendi*<sup>139</sup> a v plné verzi mají šest kapitol. V první kapitole se čtenář na základně sebraných citátů a příkladů z Písma i církevních otců měl dozvědět, co je to vlastně smrt. Kapitola byla často doplněna o výklad, proč by se člověk neměl smrti bát, ale naopak ji vítat. Druhá kapitola pojednávala o pěti pokušeních, která umírajícímu strojí ďábel a přidávala též pět rad, jak těmto pokušením

<sup>137</sup> Tak se domnívala např. Mary O'Connorová v práci *The Art of Dying Well*, cit. dle Pavel KRÁL, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, České Budějovice 2004, s. 63. Teorie se potvrzuje i při srovnání s českým prostředím – „nejstarší české tisky pojednávající o smrti byly vydány, a to hned v počtu pěti titulů, v krátkém rozmezí let 1506–1507. Právě tehdy zasáhla Čechy velmi silná morová epidemie. Ostatní (tisky) vyšly v rozmezí let 1516–1521. I tato druhá vlna se zčásti kryje s obdobím, kdy v Čechách řádila 'černá smrt', tedy lety 1518–1521.“ Kamil BOHDAN, *Rozmluva člověka se smrtí. K jednolistu z počátku 16. století*, Opera romanica 9, 2006, s. 134.

<sup>138</sup> Evropa byla zasažena fatálně, nikoli však rovnoměrně. Podle odhadů, které přináší Klaus BERGDOLT, *Černá smrt v Evropě*, Praha 2002, s. 64 zemřelo např. v Portugalsku 90% obyvatelstva, zatímco Čechám se Černá smrt vyhnula, a to dokonce do té míry, že si Karel IV. mohl v roce 1348, kdy epidemie zuřila a byla stále na vzestupu, dovolit otevřít univerzitu. Pravdivý je dle všeho odhad francouzského kronikáře Jeana Froissarta, že vymřela třetina světa; Jean DELUMEAU, *Strach na Západě ve 14.–18. století I. Obležená obec*, Praha 1997, s. 122.

1. <sup>139</sup> K jejich recepci v českém prostředí viz Jindřich MAREK, *Daj Pane Bože jasný večer, když náš život zacházie. K recepci ars moriendi ve staročeských rukopisech pozdního středověku*, Opera romanica 9, 2006, s. 109–126.

odolat. Třetí kapitola přinášela sedm otázek, které by člověk na smrtelné posteli měl správně zodpovědět, aby mohl být spasen, čtvrtá se věnovala Kristově smrti jako ideálnímu příkladu k následování. Pátá kapitola popisovala chování těch, kteří budou u umírajícího přítomni a poslední šestá přinášela modlitby, které by měl umírající a případně i všichni přítomní pronášet.

Příručky o dobrém umírání byly nesmírně populární (soudě dle počtu dochovaných verzí), dlouhý text bez ilustrací byl však jejich limitem. Možná proto se z nich časem vydělila druhá kapitola o pěti pokušeních umírajícího a začala být vydávána samostatně. Zároveň byla doplněna o ilustrace, aby byla kniha vhodná jak pro literati tak pro iliterati. Počet ilustrací se ustálil na jedenácti – prvních deset tvořilo protikladné páry svodů a jejich šťastného překonání, jedenáctá ilustrace stála zvlášť a znázorňovala alegorii dobré smrti. Výtvarně každý obrázek zachycoval umírajícího na smrtelné posteli obklopeného jak d'áblíky, kteří jej svádí ke hříchu, tak svatými včetně Ježíše Krista, kteří pomáhají nástrahy překonat.<sup>140</sup>

Prvním svodem byla **ztráta víry**. Umírající leží na lůžku obklopen demony a d'ábly v nejrůznějších podobách (od lidských s nejrůzněji deformovanými rysy přes zvířecí včetně mezidruhově nakřížených zvířat až po zcela fantaskní,...), proti nim stojí celý zástup svatých v čele s andělem. Ti nabádají umírajícího k **posilování víry**, čímž demony zahání.

Druhým svodem je **zoufalství**. Démoni se natahují k lůžku umírajícího s dýkami v rukou a ukazují mu list jeho hříchů, vůči nim však stojí svatí a samotný Kristus, který se zjevuje ukřižovaný a poukazuje tak na sílu své **vykupitelské smrti na kříži**.

Třetí svod představuje **netrpělivost** v nemoci a umírání, démoni u postele převrhli stůl s poháry, miskami a lžícemi, d'ábel v ženské podobě nabízí umírajícímu pečení a víno. Všichni jsou však poraženi zástupem svatých mučedníků (mezi nimiž nemůže chybět sv. Barbora, patronka dobré smrti), kteří svými atributy symbolizují **pokoru a ochotu** snášet svůj osud.

---

<sup>140</sup> K popisu jednotlivých svodů umírajícího byly využity nejstarší rytiny ars moriendi podle Mistra monogramu E.S, kolem 1450, které jsou přístupné přes wikimedia commons [online]: [http://commons.wikimedia.org/wiki/Ars\\_moriendi](http://commons.wikimedia.org/wiki/Ars_moriendi) [12-5-2015] [22:45]. Na stejném místě jsou i rytiny neznámého rytece (nelze vyloučit Mistra monogramu ES) z tzv. Weigelovy edice knihy *Ars moriendi: editio princeps*, Nizozemsko, asi 1467/69; v lepší kvalitě jsou však dostupné přes Bavorskou státní knihovnu [online]: <http://daten.digital-e-sammlungen.de/~db/0006/bsb00066698/images/> [12-5-2015][23:00]. Jako poslední byla porovnávána inkunábule *L'art de Bien Vivre et de Bien Mourir, etcet.*, Paříž, 12. 2. 1493, která se v některých případech od Mistra monogramu ES odlišuje a je přístupná přes Knihovnu Kongresu [online]: [http://lcweb2.loc.gov/cgi-bin/ampage?collid=rbc3&fileName=rbc0001\\_2004rosen0424page.db](http://lcweb2.loc.gov/cgi-bin/ampage?collid=rbc3&fileName=rbc0001_2004rosen0424page.db) [12-5-2015] [23:15]

Čtvrté pokušení představuje **pýchu**, kterou člověk může cítit při bilancování nad svým příkladným životem. Dáblíci umírajícímu nabízí její univerzální symbol – korunu. Jejich počínání je však přemoženo **skromností**, které přihlíží svatá rodina s duchem svatým ve formě holubice.

Poslední pokušení znázorňuje **chamtivost**,<sup>141</sup> tedy odvěkou lidskou touhu po majetku, snahu udržet si jej a lítost nad tím, že „rakev nemá kapsy“. Démoni předvádí umírajícímu výjevy jeho statků (obvykle dům plný sudů s vínem a krásného koně), jsou však přemoženi **statky v království nebeském**.

Poslední jedenáctý výjev stojí o samotě a představuje dobrou smrt. Umírající je obklopen svatými i ďáblý, svůj boj však již vyhrál – jeho duše v podobě dítěte stoupá vzhůru a je zachycena andělem; svíce v jeho ruce dohořívá a padá.

### 3.1.2. Ars moriendi raného novověku

Obliba těchto středověkých pojednání vstoupila i do raného novověku, humanismus ji však začal rozvíjet novým směrem. Zatímco středověk akcentoval okamžik smrti, kdy byl člověk, řečeno slovy Girolama Savonaroly, „jako šachový hráč, který posledním špatným tahem může pokazit celou dobře rozehranou partii,“<sup>142</sup> pro raně novověké humanisty začíná být stejně důležitý i život sám. Zrodila se tak snaha „dojít k dobré smrti skrze dobrý život,“<sup>143</sup> zrodilo se umění **ars vivendi**.

Za jednoho z otců této myšlenky je považován Erasmus Rotterdamský, který v roce 1534 vydal v Basileji traktát *De preparatione ad mortem*. Spis vyšel dva roky před Erasmovou smrtí, je z něj proto cítit bilanční nálada autora, se kterou mnohokrát čtenáře prosí, aby rozjímal nad smrtí. Takové rozjímání totiž Erasmus podle Platónova vzoru pokládá za „pravou moudrost a umění lidské.“<sup>144</sup> Byla by ovšem chyba přemýšlet o smrti optikou umírání – naopak, autor nabádá, aby se tak dělo prostřednictvím rozjímání o „pravém a

<sup>141</sup> *L'art de Bien Vivre et de Bien Mourir, etcet.* jej řadí jako třetí.

<sup>142</sup> Dle Pavel KRÁL, „Knížka o smrti“ Mikuláše Krupěhorského. *Příprava ke smrti v českém prostředí na přelomu 16. a 17. století*, Opera romanica 9, 2006, s. 143.

<sup>143</sup> *Ibid.*

<sup>144</sup> Erasmus ROTTERDAMSKÝ, *Kniha Erasma Rotterdamského, v kteréž jednomu každému Křesťanskému Člověku naučení i napomenutí se dává, jakby se k Smrti hotoviti měl*, český překlad Jan Popel z Lobkovic, Praha 1563, NK ČR, 65.F.1835, fol. 40v.

blahoslaveném životu, k němuž se tím způsobem připravujeme.“<sup>145</sup> Dobrý život vidí jako esenciální podmínku šťastné smrti, protože ďábel člověka pěti výše zmíněnými svody pokouší neustále, nejen v okamžiku smrti (ačkoli tehdy samozřejmě nejsilněji). „A protož dokudž jsi živ, dokudž jsi zdrav a dokudž čas máš, snaž se k tomu skutečně, aby byl z počtu lidí spravedlivých.“<sup>146</sup> Formulace „dokud je živ a zdrav“ je přitom pro Erasma velmi zásadní, neboť velmi varuje všechny ty, kteří by „řádný život“ chtěli odkládat na později (až budou staří, až se ožení,...). Nemáme totiž žádnou jistotu, že ono „později“ skutečně nastane. Krom toho na smrtelné posteli lidem stejně „jesto nedopustiti na nic jiného mysliti, a s ničím jiným míti činiti, než toliko s lékaři a s těmi, kteříž by od nich kšaftem za dědice měli ustanovení býti.“<sup>147</sup> A tak, „poněvadž jistého dne ani hodiny Smrti naší věděti nemůžeme, tím snažněji to před sebe bráti máme, a tak na myslí naší vložiti, abychom jeden každý den za nejposlednější vždycky měli a držali.“<sup>148</sup>

*De preparatione ad mortem* se stalo velmi populárním – brzy na něj začali navazovat i další učenci a to jak z protestantského, tak katolického tábora. Ostatně nad učením o dobré smrti se zamýšlel i Erasmův oponent v otázce svobodné vůle Martin Luther. Ten došel k názoru, že dokonce i násilná smrt, která jen těžko mohla naplnit představu připravené dobré smrti, nemusí znamenat zatracení.<sup>149</sup>

Móda knih o dobrém umírání dosahovala v Evropě vrcholu v první polovině 16. století, do českých zemí se však dostala se zpožděním – jejich rozkvět zaznamenáváme až od poloviny 16. století a na počátku 17. století. Oblíbené však byly i později – např. dílo jičínského jezuita Jana Siese *Sladký nápoj jak při trpké nemoci, tak při hořké smrti duši posilňující*, vyšlo „až“ roku 1737 a dočkalo se i pozdějších vydání v letech 1755 a 1768, včetně překladu do němčiny z roku 1740.

Jako první však v Čechách 16. století našly uplatnění překlady děl evropských, v čele s Erasmem Rotterdamským, jehož *Příprava ke smrti* vyšla během šestnácti let hned pětkrát.<sup>150</sup>

---

<sup>145</sup> Ibid. fol. 42r.

<sup>146</sup> E. ROTTERDAMSKÝ, *Kniha Erasma Rotterdamského*, fol. 79v.

<sup>147</sup> Ibid. fol. 80v.

<sup>148</sup> Ibid. fol. 81v–82r.

<sup>149</sup> Pavel KRÁL, „Knižka o smrti“ Mikuláše Krupěhorského. *Příprava ke smrti v českém prostředí na přelomu 16. a 17. století*, Opera romanica 9, 2006, s. 143.

<sup>150</sup> Roku 1563 vyšlo první vydání u Jiřího Melantricha z Aventýna, které spojilo traktát s rytinami Tance smrti od Hanse Holbeina ml. Další vydání/dotisk byl r. 1564 opět u Melantricha, dále r. 1570 u Jiřího Jakubův Dačického. Další překlady z let 1577 a 1579 jsou bez uvedení tiskaře. Po dvousetleté pauze bylo dílo vydáno ještě dvakrát v roce 1786, a to v původním překladu Jana Popela z Lobkovic u tiskařů Kašpara Widtmanna a Jan Josefa Diesbacha. Není bez zajímavosti, že autor předmluvy František Faustin Procházka „některá kratičká a nedůležitá místa, aby nepravým jich výkladům, aneb roztržitostem a daremným bádáním žádné příčiny podáno nebylo,

Na zahraniční produkci nicméně domácí autoři navázali brzy. Jejich pojednání o dobré smrti měla často formu pohřebního kázání – tím nejznámějším je asi promluva Matěje Cyra nad mrtvým tělem Petra Voka z Rožmberka.<sup>151</sup>

### 3.1.2.1. *Artium universarium ... Matěje Cyra*

Toto kázání je prakticky možné rozdělit do dvou základních částí. V té první se Cyrus věnuje sepsání historie Rožmberského rodu, která končí právě u Petra Voka, jehož smrtí rod vymřel. Druhou část tvoří pojednání „o moudrém, umělém a Blahoslaveném umření, aneb života v Pánu dokonání.“

Již v první části se Cyrus dotýká umění dobré smrti, a to nepřímým popisem smrti Petra Voka, která jakoby vypadla z příruček o ars moriendi. Smrt posledního Rožmberka je ideální: ačkoli ve svých posledních týdnech velmi trpěl<sup>152</sup> „ani jedinkého bezbožného slova od J(eho) M(ilsti) Pána slyšeti, ba ani hned nejmenšího znameníčka nějaké bezbožnosti, netrpělivosti, zoufalství a o spasení věčném pochybování při J(eho) M(ilsti) nebylo viděti.“ Při skonu byl obklopen lidmi, kteří se za něj modlili a i on sám umíral s vyznáním víry na rtech, až „velmi tiše, pokojně, než přistojící uhlédali, v jisté a bezpečné naději život svůj v Pánu svatě dokonat a smrtí lidí spravedlivých blahoslaveně umřel.“ A právě proto, aby blahoslaveně zemřít a do nebe dojít mohli i ostatní, vybízí Cyrus k rozjímání nad smrtí (pro které je pohřeb vynikající příležitostí). Tím se dostává k druhé části svého kázání, a to k pojednání o dobré smrti.

Přípravu na smrt Cyrus dělí též na dva oddíly, a to na umění „moudrého k smrti se připravování“ a „způsobného a rozšafného při smrti se zachování.“ Správné připravování během života dělí ještě dál na přípravu „generální aneb veřejnou“ a „speciální aneb zvláštní“. Veřejná část vyžaduje, aby člověk měl „pravou, na Božím Slovu založenou víru v Boha Otce,

---

vypustil.“

[online]

<https://books.google.cz/books?id=2XpgAAAcAAJ&dq=inauthor%3A%22Desiderius%20Erasmus%20Rotterdam%20sk%C3%BD%22&hl=cs&pg=PA197#v=twopage&q&f=false> s. 197. [3-4-2015] [22:45]

<sup>151</sup> *Artium Universarum Excellentissima ars bene beateq moriendi aneb Kázání o tom, kterak by člověk křesťanský dobře, šťastně a blahoslaveně život svůj v snu dokonati a umřítí mohl*, Praha 1612. Kázání vyšlo v dvojí redakci velmi brzy po sobě, přičemž obě redakce se od sebe v některých bodech liší – na tuto skutečnost upozornila Radmila PAVLÍČKOVÁ článkem *Ještě jednou pohřební kázání Matěje Cyra nad Petrem Vokem z Rožmberka roku 1612. Jednota bratrská a mediální propagace*, Epigraphica & Sepulcralia 3, Praha 2011, s. 337–367. V této kapitole je použita verze od tiskaře Jiřího Hanuše Landškrounského z Kronenfeldu, NA ČR, sig. 54 G 3044.

<sup>152</sup> Kronikář Václav Březan nám zanechal informace o pitvě, která proběhla v ten samý den, kdy Vok zemřel. Pitva odhalila „vody sedm poloupíntí (asi 6,5l, pozn. editora), kteráž ho zadusila, plíce všecky zkažené, játra zpekla; v měchýři našel se veliký kámen na konci špičatý a ten munoho bolestí činil.“ Jaroslav PÁNEK (ed.), *Václav Březan, Životy posledních Rožmberků II*, Praha 1985, s. 632.

Syna, Ducha svatého i vyznával ji.“ Víra je tolik důležitá proto, že je to zbraň, která přemáhá smrt.

Druhá část veřejné přípravy na smrt – část speciální – vyžaduje, „abychom na Smrt často, anobř ustavičně se rozpomínali (...)“ a tím ji sobě „osladčovali.“ Dále bychom též měli tupit „osten smrti“, což jsou hříchy a žádosti. Tupí se tím, že si člověk nejprve svůj hřích uvědomí, potom vyzná Bohu, zoškliví si jej a prosí Boha za odpuštění, neboť ten je hříchem uražen. Takový je kající se člověk, který je sice „jako raněný avšak již od nepřítele puštěný.“

Druhý oddíl o správném chování při umírání pojednává o tom, co Pavel Král označuje jako „individuální prožitek ve vztahu k Bohu.“<sup>153</sup> Jedná se zde o speciální péči o duši, která se má plně obracet k Bohu a správně se chovat nejen k bližním, ale též sama k sobě. Má bojovat proti ďáblu a milovat Boha i Krista, jehož smrt si má člověk stále připomínat.

Pokud se člověk na smrt dostatečně připraví, bude si pak moci „vesele s apoštolem s. Pavlem na Smrt říci: 2. Timot: 4. Boj výborný jsem bojoval.“

### 3.1.2.2. Knižka o smrti Mikuláše Krupěhorského

Přestože žánr v českém prostředí rezonoval – soudě dle množství překladových prací – původních českých děl se (zatím) příliš mnoho objevit nepodařilo. Jedním z důvodů je i fakt, že autoři své knihy málokdy vydávali přímo jako přípravy na smrt, ale častěji jako součást pohřebního kázání. Příkladem může být *Knižka o smrti*<sup>154</sup> Mikuláše Krupěhorského. Jedná se o text pohřebního kázání, které Krupěhorský vyslovil roku 1593 na pohřbu svého patrona Petra Kokořovce z Kokořova. Spisu se zevrubně věnoval již Pavel Král,<sup>155</sup> proto se omezíme pouze na pár poznámek. Kniha sleduje spíše tradičnější cestu příruček o dobré smrti, ze kterých rozpracovává dvě části. Jedná se o část první, tedy sebrané citáty o smrti – v tomto případě se však omezují jen na osobu sv. Pavla – a na část druhou, tedy na pojednání o pěti svodech umírajícího, jak jsme je popsali výše, Krupěhorský jejich počet ale rozšiřuje na sedm.

---

<sup>153</sup> Pavel KRÁL, *Knihy o dobrém umírání v českém prostředí ve druhé polovině 16. a první půli 17. století*, In: Martin Holý – Jiří Mikulec (edd.), *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku (= FHB, Supplementum 1)*, Praha 2007, s. 15.

<sup>154</sup> *Knižka o Smrti: kterak se křesťané k Smrti strojiti mají a co je k takovému přihotovení vzbuditi má*, Praha 1594, Knihopis K04557, Strahov, sig. BT X 38, dostupné též [online] přes manuscriptorium.

<sup>155</sup> Např. Pavel KRÁL, „*Knižka o smrti*“ Mikuláše Krupěhorského. *Příprava ke smrti v českém prostředí na přelomu 16. a 17. století*, *Opera romanica* 9, 2006, s. 141-153, idem *Knihy o dobrém umírání v českém prostředí ve druhé polovině 16. a první půli 17. století*, *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku*, Praha 2007, s. 12-14.

Hovoří o „tovaryších strašlivých“ smrti, mezi které počítá bolest (provázající nemoci), strach, starost (lítost nad odloučením se jak od lidí, tak od majetku), zlé svědomí (vlastní hříchy), hněv boží, ďábla, protože ten „dobře ví, že zanedbá-li člověka tu při smrti, potom pak na věky musí ho s pokojem nechat“<sup>156</sup> a zatracení (tedy obava o budoucí osud).

Třetí a nejdelší část knihy je dle „nového stylu“ věnovaná průběžné přípravě na smrt a to ze tří aspektů, totiž „za zdravého života duchovně“, „za zdravého života zevnitřně“ a „jak se v nemoci chovati sluší.“<sup>157</sup> Krupěhorského rady se velmi blíží radám Cyra – stejně jako on klade důraz na zbožný život a rozjímání o smrti. Krom toho také explicitně doporučuje, aby lidé chodili i za nemocnými a na pohřby – zaprvé se jedná o skutky křesťanského milosrdenství a zadruhé, jak už poukázal Cyrus, jsou to příhodná místa pro rozjímání o smrti. Důležitá je ovšem pro Krupěhorského též praktická stránka přípravy na smrt – radí nejen „stateček svůj spořádaný míti“,<sup>158</sup> ale též připravit si pohřební šat, rakev i hrob. Pokud člověk žil podle všech těchto zásad, v případě nemoci už je „jen“ zapotřebí modlit se k Bohu, ale též povolati si lékaře i kněze, a pokud tak nebylo učiněno, sepsat poslední vůli. Pak už nezbývalo, než poručit duši Bohu a „tak buď Smrti nebo zase zdraví očekávati.“<sup>159</sup> Formulace o zdraví je poměrně pozoruhodná, neboť jiní autoři v tomto bodě prokazují větší míru pesimismu, případně rovnou varují před vírou v uzdravení, protože ta může být ďábovým mámením, které má umírajícího odehnat od zbožných myšlenek.

### 3.1.2.3. De quatuor hominum novissimis Havla Žalanského

Naučení o dobré smrti se ze své podstaty dotýkaly též příručky o posledních věcech člověka – o smrti, posledním soudu, pekle a nebi. Příkladem takové příručky je již zmiňované dílo Havla Žalanského. Ten se sice v první knize svého pojednání rozepisuje o smrti celkem ve třiceti kapitolách, omezuje se však pouze na teoretickou rovinu – tedy na klasické formule o tom, co je smrt a proč by ji měl křesťan vítat.

I u Žalanského najdeme kapitolu věnovanou tomu „čím se máme těšiti, síliti, hraditi proti přístrachům smrti,“<sup>160</sup> ale rozvádí v ní „pouze“, jak se zbavit strachu ze smrti a nesmýšlet o ní

<sup>156</sup> Pavel KRÁL, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, pozn. 272.

<sup>157</sup> *Knížka o Smrti: kterak se křesťané k Smrti strojiti mají a co je k takovému přihotovení vzbuditi má*, Praha 1594, Strahov, sig. BT X 38, fol. 105r.

<sup>158</sup> *Ibid.* fol. 105r.

<sup>159</sup> *Ibid.*

<sup>160</sup> Havel Žalanský PHAËTON, *De quatuor hominum novissimis, To jest: O čtyřech věcech, kteréž se nejsposlednější jmenují...*, I. O Smrti, neb Smrtedlnosti naší, NA ČR sig. 54 K 8637, s. 52.



jako o „hořké“ – samozřejmě díky pamatování se na Krista a jeho dobrou smrt na kříži, stejně jako na fakt, že umřít musí bez rozdílu všichni. Věnuje se též tomu, abychom na smrt důkladně myslili celým svým životem a rozjímali nad ní skrze Písmo i běžný život; ve shodě s Erasmem radí přípravu neodkládat, protože je „pozdní mnohých bycha honění.“<sup>161</sup>

Zajímavý je fakt, že ačkoli se dotýká poslední chvílky lidského života, kdy „Satan nezahálí“, nepouští se do klasického líčení pěti svodů, ale načrtává daleko brutálnější obrázek: „d'áblové duši nemocného obkličují (...) strašlivou Smrti podobu, propast a oheň pekla na oči stavějí.“<sup>162</sup>

Uvedli jsme příklady tří různě pojatých příprav ke šťastné smrti, jejichž společným jmenovatelem je fakt, že pocházejí z evangelického prostředí. Konfesní hledisko přitom nebylo zdůrazněno záměrně, neboť se zdá, že „až na některé vnějškové odlišnosti (například poslední pomazání na smrtelné posteli) se katoličtí a nekatoličtí autoři knih o dobré smrti příliš neodlišovali.“<sup>163</sup> Pavel Král se sice domníval, že kupříkladu pasáže o „pravé zbožnosti“ a „pravém vyznání“ v kázání Matěje Cyra by se mohly vymezovat právě vůči jiným konfesím, Radmila Pavlíčková však tuto hypotézu striktně odmítá poukazem na to, že „takovéto formulace jsou jejich (pohřebních kázání) naprosto typickou součástí, zejména v pozdním 16. a na počátku 17. století, a to v různých konfesích.“<sup>164</sup>

Také ostatní aspekty zůstávají pro evangelíky i katolíky v podstatě stejné: příručky jsou podobně strukturované, drží se výkladové části o tom, co je smrt, přináší popis a rozjímání nad posledními věcmi člověka, nabádají k dobrému životu, dokud je čas a v momentě, kdy již není, doporučují volat příbuzné, lékaře i kněze. Právě v postavě kněze tak nakonec spočívá zásadní rozdíl mezi oběma tábory – zatímco pro evangelíky není jeho přítomnost u umírajícího podmínkou spasení, pro katolíky se stává **nezbytností**, zajišťující jim spasení. Dle potridentské tradice jim totiž jen kněz mohl udělit „posílení na cestu“ – **viaticum** (tedy eucharistii přijímanou po generální zpovědi) a poslední pomazání (v některých případech též zahrnované do viatica).<sup>165</sup> V zásadě se ale jak katolíci tak evangelíci shodují v tom, že

---

<sup>161</sup> Ibid. s. 70.

<sup>162</sup> H. Žalanský PHAËTON, *O Smrti*, s. 75.

<sup>163</sup> P. KRÁL, „*Knižka o smrti*“, in: Jitka Radimská (ed.), *Opera romanica 9*, 2006, s. 153.

<sup>164</sup> Radmila PAVLÍČKOVÁ, *(Ještě jednou) pohřební kázání Matěje Cyra nad Petrem Vokem z Rožmberka roku 1612. Jednota bratrská a mediální propagace*, Epigraphica & Sepulcralia 3, Praha 2011, s. 344.

<sup>165</sup> Resp. od 2. vatikánského koncilu „pomazání nemocných“. Jedná se o jednu ze svátostí, kterou je možno přijmout vícekrát. Ke změně jména vedl fakt, že původní název zněl příliš fatálně, což byl jeden z důvodů, proč

přítomnot kněze je pro umírajícího důležitá. V nejhorším případě totiž zajišťuje, aby člověk neumíral sám, což považovaly oba tábory za nešťastné.

Jako druhý rozdíl se samozřejmě nabízí zohlednění víry v očištec. Evangeličtí autoři se k němu sice občas vyjádří ve smyslu jeho neexistence,<sup>166</sup> častěji jej však přecházejí mlčením, stejně jako jejich katolické protějšky. Daleko spíše shodně akcentují myšlenky na Ježíše Krista a jeho symbolickou smrt, ke které má umírající vzhlízet a přát si, aby, jak píše anonymní katolický autor, spolu s Kristem „odsud se odebrati a s tebou v slávu věčného ráje vesele vjíti mohl,<sup>167</sup> nebo jiný „poruč poslední hodince mé, ať mne navštíví, abych mohl okusiti sladkostí rájských.“<sup>168</sup> Jak patrně, po smrti zde následuje rovnou ráj – umírající tedy není rušen myšlenkami na očišcová muka.<sup>169</sup>

Poslední skutečnou odlišnost bychom našli v těch příručkách, které přináší modlitby pro umírajícího a jeho okolí. Ačkoli se oba tábory shodně modlí především k Ježíši Kristu, v katolickém světě se přeci jen rozšiřuje repertoár osob, kterým je možné takové modlitby adresovat. Jedná se především o svaté, kteří jsou považováni za patrony dobré smrti, tedy sv. Josef, sv. Barbora, sv. František Xaverský, sv. Mikuláš Tolentinský aj.

### 3.2. Testamenty

Jak jsme již zmínili především u Mikuláše Krupěhorského, knihy příprav k dobré smrti mají též rozměr materiální – totiž všechny vesměs upozorňují čtenáře, aby ještě za života uspořádal své věci a učinil závěť (kšaft, list kšaftovní, poslední vůli, zřízení, poručení či poručení<sup>170</sup>), protože odcházet ze světa bez uspořádání majetkových poměrů bylo chápáno jako porušení

---

lidé jeho přijetí oddalovali. Ve společnosti byla též víra, že kdo jednou přijal poslední pomazání (a uzdravil se), měl by až do smrti žít „svatě“ a odříkat se všech světských radostí. Církev se snažila tuto víru vyvracet, nebyla však příliš úspěšná.

<sup>166</sup> Např. Havel Žalanský, který se příliš nerozpokoval připsat do knihy o posledních věcech člověka své upřímné názory, o Očištcí píše, že je to „myšlenka pohanská, poetická, básnivá z Platona a Virgilia vzata a od nich (‘strany odporné’) toliko pro zisk přijatá a uvedená,“ a diví se, jak jí vůbec někdo může uvěřit „jest podivná i bídných křesťanů slepota a tupost, kteří takové lsti nevyšetřili.“ *O Mukách Pekelných*, s. 26-27.

<sup>167</sup> Anonym, *Fons vitae pro felici morte, Studánka vody života za šťastnou smrt, do níž tři přelíbí duchovní pramínkové se prejstí*,... 1656, dle Miloš SLÁDEK (ed.), *Vítr jest život člověka*... s. 119.

<sup>168</sup> *Solamen aegrotum aneb Duchovní těšení všem lidem stonajícím, též velebným P. P. farářům i jiným správcům duchovním, kteříž lidské duše při posledním čase sobě poručené mívají, velmi potřebné a užitečné*,... 1674, dle Miloš SLÁDEK (ed.), *Vítr jest život člověka*... s. 123.

<sup>169</sup> Zajímavý je fakt, že kupříkladu zmíněné *Solamen aegrotum* uvádí modlitbu „velmi mocnou o utrpení Krista Pána“, ve které prosí „vysvobod’ mne, N., od muk pekelných a přiveď do ráje, kdež jsi přivedl lotra kajícího, s tebou ukřižovaného,“ což je přesně jedna z pasáží, na které evangelíci demonstrují neodůvodněnost očištec. M. SLÁDEK (ed.), *Vítr*, s. 124.

<sup>170</sup> Pavel KRÁL (ed.), *Mezi životem a smrtí. Testamenty české šlechty v letech 1550–1650*, České Budějovice 2002, s. 15.

základní povinnosti křesťana.<sup>171</sup> Závěti měly být proto sepsány s dostatečným předstihem, dokud se člověk těšil plnému zdraví – jak fyzickému, tak především psychickému. V některých případech byly závěti skutečně sepsány s předstihem i několika let, ale bylo i mnoho případů, kdy se tak stalo až na smrtelné posteli.

Závěti v podstatě sledují podobnou strukturu. Po úvodní invokaci následuje důvod sepsání závěti, kterým je většinou jistota a nejistota smrti, někdy spojená s nebezpečnými časy války, epidemie či špatného zdraví. Poté je vypsána intitulace testátora, zpravidla se všemi tituly a přídomky a následuje promulgace, ve které je vždy zohledněno, že sepisovatel závěti je „paměti dobré a rozumu zdravého,“<sup>172</sup> což bylo obzvláště důležité právě u těch posledních vůlí, které byly napsány až na smrtelné posteli.

Až do obnoveného zřízení zemského r. 1627, resp. 1628 také šlechtici nemohli se svým majetkem kšaftovat svobodně, ale potřebovali k němu povolení panovníka, tzv. mocný list. Někteří sepsali závět hned po jeho obdržení, jiný i několik let poté, v každém případě pak držení mocného listu do závěti uvedli, „jakož mám list mocný královský na pergameně napsaný s visutou pečetí od nejjasnějšího knížete a pána, pana Rudolfa, toho jména druhého (...), abych statek svůj, kteříž mi všemohoucí Bůh z milosti své svatě popřítí a dáti ráčil, mohovitej aneb nemohovitej, odkázati, dáti za zdravého života svého aneb na smrtedlné posteli, komuž by mi se dobře líbilo a zdálo a tak, jakož ten list to šířeji v sobě obsahuje, svědčí, zavírá a ukazuje.“<sup>173</sup> Po obnoveném zřízení zemském naopak uvádí, že povolení již nepotřebují.<sup>174</sup>

Po těchto krocích zpravidla šlechtic či šlechtična přistupovali k rozdělování toho, co vlastní – duši poroučí Bohu (*commendatio animae*) a někteří po zaopatření duše též vyjmenovávají, jak by se mělo nakládat s jejich mrtvým tělem. Zmiňují se například, kde chtějí být pohřbeni, v jakých šatech i kolik peněz se má poskytnout na zádušní obřady, aj.

Následuje uspořádání majetku a ustanovení poručnictví nad dětmi. Nakonec řada šlechticů žádá o intabulaci do desek zemských a také si vymínuje právo závěť změnit či úplně zrušit. Vypisují svědky pořízení závěti i její dataci a celý dokument nakonec stvrdí svým podpisem a pečetí (nemají-li vlastní, požádají za sebe někoho jiného).

---

<sup>171</sup> Ibid. s. 17.

<sup>172</sup> Kšaft Doroty Netonické z Nebílov, 1576, P. KRÁL, *Mezi životem a smrtí*, s. 207.

<sup>173</sup> Ibid. s. 227, kšaft Jana mladšího Popela z Lobkovic, 1582.

<sup>174</sup> „A tak vedle slavné milosti J[eho] M[ilosti] c[ísařské] Ferdinanda Druhého mně i všem stavům Království českého Zřízení zemským obnoveným pod literou O.3 udělené, pročez o jmění a věnu mám toto pořízení činím a kšaftuji, (...)“ Kšaft Anny Koučové roz. Kostomlatské z Vřesovic, 1646, P. KRÁL, *Mezi životem a smrtí*, s. 527.

Ve formulaci i celkové formě posledních pořízení přitom není přílišný rozdíl, kšaftuje-li žena, nebo muž. Muži se samozřejmě vyjadřují k otázce majetku, které si jejich manželky přinesly věnem, vesměs počítají s tím, že se žena znovu vdá, a tak ji majetkově zajišťují jen do té doby (po svatbě ji zajistí nový manžel). Často také své ženy činí „mocnými otcovskými poručnicemi“, čímž jim v podstatě udělují stejná práva, jaké měl otec. Jde především o právo volně nakládat s majetkem bez schválení zemského soudu. Poručenství zanikalo dospělostí dítěte, smrtí poručníka a v případě matek-vdov též jejich novým sňatkem.<sup>175</sup> Muži svým ženám také dávají na pomoc i další poručníky, většinou z řad rodinných přátel či okolních šlechticů.

Zároveň je možno vysledovat, že otcové pamatují v závětech o něco více na syny, matky spíše na dcery.

Pokud bychom tedy měli shrnout raně novověkou přípravu na smrt, je třeba říci, že spočívala na několika pilířích. Byl jím zbožný život a péče o duši, jejichž výrazem byly meditace o smrti, návštěva nemocných, účast na pohřbech, ale i včasné sepsání závěti. Vše mělo směřovat k tomu, aby člověka na smrtelné posteli již nic nerušilo od zbožného rozjímání nad smrtí, ani strach z ní. Ten měl být potlačen tím, že smrt bude člověku důvěrně známá<sup>176</sup> a interpretována jako vítané vysvobození z tohoto „pláčtivého údolí“, které konečně přivádí duše do „nebeské blaženosti.“

---

<sup>175</sup> Pavel KRÁL (ed.), *Mezi životem a smrtí. Testamenty české šlechty v letech 1550–1650*, České Budějovice 2002, s. 45–46.

<sup>176</sup> Viz termín „ochočená smrt,“ P. ARIÈS, *Dějiny smrti I*, s. 17–47.

#### 4. VÝSTAV TĚLA

„Smrt nedbá na aksamity ani na plátěné kabáty.“

Bartoloměj Kožlanský

Jakkoli je z předchozí kapitoly zřejmé, že na smrt a umírání se snažili šlechtici i jejich okolí připravovat v předstihu, teprve úmrtím se skutečně začínal koloběh příprav a rituálů. Jedním z prvních úkolů pozůstalých bylo postarat se o mrtvé tělo. To bylo třeba omýt, u vyšších společenských vrstev též nabalzamovat, důstojně obléknout a nakonec jej (v rakvi či jen na poduškách) uložit na katafalk, kde bylo vystaveno k veřejnému uctění.

Tento „výstav těla“ neboli **ostentio corporis**, se stal velice významným prvkem reprezentace, a proto se v raném novověku začalo měnit i jeho pojetí. Předně přestával postačovat středověký zvyk oblékat mrtvé do čechelu / čechlu či **rubáše**. Oba termíny označují bílou spodní košili, která se nosila jako běžná součást oděvu. Vývojově starší z nich je pravděpodobně čechel. Ten se začal prodlužovat, až dospěl do podoby dlouhé spodní košile, kterou známe též pod označením rubáš či košile k smrti. K prodlužování patrně došlo i u tohoto typu oděvu, zde již ale pouze za účelem pohřebním, protože příliš dlouhá košile není pro běžné nošení praktická. Rubáš se stal na dlouhou dobu (mezi některými lidovými vrstvami až do 18. a počátku 19. stol.) obecně chápaným pohřebním rouchem, ke kterému se právě kvůli jeho funkci navázaly nejrůznější pověry – např. se věřilo, že nesmí být šitý v neděli a že na něm nesmí být uzlíky, protože ty by mohly tlačit duši.<sup>177</sup> Není jisté, do jaké míry příslušníci vyšších vrstev těmto zkazkám věřili – sami totiž na začátku raného novověku kvůli reprezentačním účelům dali přednost klasickému oděvu.<sup>178</sup> Snad při této volbě sehrála úlohu i víra, že člověk se ve svých pohřebních šatech při vzkříšení „objeví před soudcem a bude v nich chodit v ráji.“<sup>179</sup>

Touto úvahou by se dalo částečně vysvětlit, proč jsou mrtví v raném novověku pečlivě oblékáni do všech součástí oděvu.<sup>180</sup> Krom spodních a svrchních šatů nechybí ani punčochy,

<sup>177</sup> Alexandra NAVRÁTILOVÁ, *Narození a smrt v české lidové kultuře*, Praha 2004, s. 211.

<sup>178</sup> Je možné setkat se s názorem, že rubáš je pro pohřební účely používán i nadále jako spodní vrstva pod běžným oděvem, domnívám se však, že v některých případech je obtížné rozlišit, kdy se jedná o klasickou spodní košili a kdy o spodní košili s funkcí rubáše. Např. Milena HAJNÁ, *Smuteční šaty a pohřební roucho v kultuře raného novověku*, Opera Romanica 9, 2006, s. 71.

<sup>179</sup> A. NAVRÁTILOVÁ, *Narození*, s. 211.

<sup>180</sup> V potaz je třeba brát i fakt, že obléci mrtvého kompletně je projevem úcty a jeví se zkrátka jako přirozené – stejně tak, jako je tomu v současnosti, kdy se rovněž setkáváme se všemi oděvními doplňky včetně silonových punčoch aj.

rukavičky, pláště či pokrývky hlavy, u aristokratů se rovněž setkáváme s botami, které byly luxusním a drahým zbožím, proto se s nimi u nižších vrstev podstatně šetřilo.

Na výrobu samotných šatů bývaly použity všechny dostupné materiály<sup>181</sup> i druhy<sup>182</sup> textilií, od prostého lněného plátna spodních košil až po svrchní hedvábné samety a brokáty často s náročně vetkávanými vzory.



Obr. 1. Fragment hedvábného pohřebního pláště Tycha Brahe s dobře patrným květinovým

Střih šatů byl volen podle politického stavu, věku a náboženského vyznání zemřelého, přičemž právě společenské postavení bývalo často nejdůležitějším a rozhodujícím prvkem.

Platilo to již při pohřbu malých dětí, které byly u obou pohlaví pohřbívány v ženském odění, které dle zvyku běžně nosili v každodenním životě chlapci do stáří sedmi let. Co se nákladnosti týče, nezdaly si dětské šaty ani v nejmenším se šaty dospělých – ve většině případů (pokud u malých chlapců nedošlo k pohřbu v kutně) se v podstatě jednalo o jejich zmenšeniny. Naše povědomí o podobě dětských pohřbů podstatnou měrou doplňuje cyklus žerotínských dětských funerálních podobizen. Mistr Žerotínů v něm kolem roku 1620 zpodobnil pět zesnulých dětí Jana Jetřicha ze Žerotína a Kateřiny ze Žampachu.



Obr. 2. Mistr Žerotínů, Posmrtný portrét Karla Zdeňka ze Žerotína

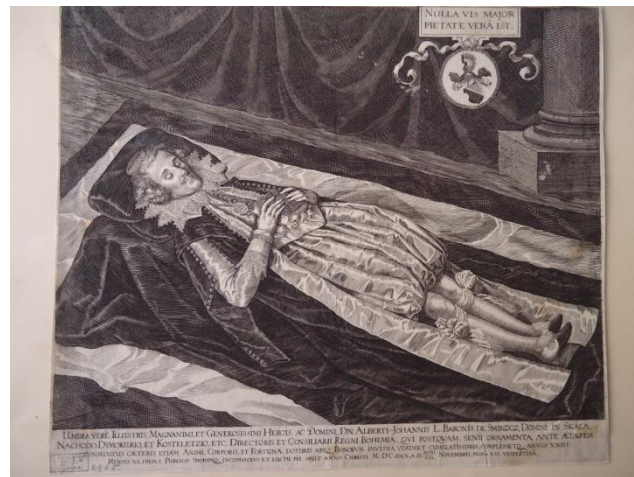
Krom ženských šatů dle španělské módy jsou na portrétech dobře patrné i boty a květinové věnečky, které mají děti na hlavách.

dobře patrné jsou ženské šaty španělského střihu a okrasný věneček

<sup>181</sup> Tedy hedvábí, len, ovčí vlna a případně dovozová bavlna a šamlat. Bavlna se však dlouhou dobu používala jen jako příměs.

<sup>182</sup> Aksamit, atlas, barchan, brokát, barchán (barchet), cendal, damašek, ferštat, filozel, flanel, flor, páj, plátno, samet, sukno, šantung (dupion), tykyta (taft). Viz též Ludmila KYBALOVÁ, *Dějiny odívání. Renesance*, Praha 1996, s. 136–140, též Alena NACHTMANNOVÁ, *Mezi tradicí a módou. Odívání v Čechách od renesance k baroku*, Praha 2012, s. 258–262. Přehledný pojmový slovník z oblasti druhů látek a tkanin také [online] [http://www.eridanus.cz/id32402/jazyk/jazyky/indoevropske%281\\_jazyky/slovanske%281\\_jazyky/c%282es%282tina/Cesky\\_slovník\\_vecny\\_a\\_synonymicky/Data/25.htm](http://www.eridanus.cz/id32402/jazyk/jazyky/indoevropske%281_jazyky/slovanske%281_jazyky/c%282es%282tina/Cesky_slovník_vecny_a_synonymicky/Data/25.htm) [10-4-2015] [00:07]

Květinové (nejčastěji rozmarýnové, ale i růžové a jiné) věnečky byly pro svou symboliku čistoty a nevinnosti oblíbeny a často používány pro ozdobení hlav všech mladých lidí, kteří zemřeli svobodní. Co se týče střihu šatů těchto zesnulých, býval poplatný aktuálním módním trendům. Pokud smrt zasáhla mladého člověka v době před svatbou, bylo též běžným zvykem pohřbít ho v šatech, které byly původně ušity jako svatební.<sup>183</sup> Ideálním příkladem takové praxe je pohřeb



Obr. 3. Egidius Sadeler (?), Albrecht Jan Smiřický na úmrtním loži

šlechtic oděný do honosných šatů určených na svatbu

Albrechta Jana Smiřického roku 1618. Mladý aristokrat, ke kterému se v rozjitřené předbělohorské době upínaly mnohé stavovské naděje, zemřel patrně na tuberkulózu v nedožitých 24 letech. Jeho výstav těla na smrtelném loži<sup>184</sup> zachytil nejspíše slavný rytec Egidius Sadeler. Šlechtic má na sobě svatební šaty dle francouzského střihu zdobené právě módní límcem s krajkou (použitá i u manžet) doplněné o náročně řešený dlouhý propínací plášť a boty. Velmi dobře je patrný věneček, který spočinul na jeho nakadeřených vlasech. Věneček byl tvořen myrtou protkávanou bílými perlami a jednalo se o dar, který Albrechtu Janovi poslala jeho snoubenka Emilie Alžběta z Hanau-Münzbergu.<sup>185</sup> Hraběnka je též zpodobněna v medailonu, který má Albrecht na hrudi. Posledním symbolem dotvářejícím celý výjev je modlitební kniha, kterou šlechtic drží v rukou.

Protipól těch, kteří zesnuli „v panenském mládí“, tvoří ti, kteří zemřeli již ve stavu manželském a kterým bylo případně dopřáno dožít se až „věku kmetského“. Vdané ženy bývaly pohřbívány s čepečkem – symbolem jejich manželského stavu. Také ženatí a starší muži mívali pokrývku hlavy, u nich se však jednalo spíše o záležitost módy a etikety. Střih šatů odpovídal věku – obecně platné je pravidlo, že čím starší člověk, tím méně módní a více „důstojnější“ měly jeho šaty střih.

<sup>183</sup> K symbolickému pojmání pohřbu mladých lidí jako svatby viz též A. NAVRÁTILOVÁ, *Narození*, s. 242.

<sup>184</sup> Z rytiny je nicméně poměrně těžké odhadnout, kde se vlastně tělo Albrechta Jana nachází. Není zde sebemenší náznak katafalku, naopak se zdá, že spodní obdélníková černá látka, na které tělo spočívá, je vyložena na zemi, čemuž by odpovídala i stejná úroveň polohy těla s patkou sloupu, který je na rytině zachycen v pravém horním rohu.

<sup>185</sup> Milena HAJNÁ, *Smuteční šaty a pohřební roucho v kultuře raného novověku*, in: Jitka Radimská (ed.), *Opera Romanica 9*, České Budějovice 2006, s. 77.

Ačkoli se tedy v raném novověku coby pohřební šat prosadil nákladný a reprezentativní oděv, paralelně k němu můžeme stále vysledovat i skromnější varianty oděni, stříhově i nadále vycházející z čechelu / rubáše. Jedná se o „pohřební úbor (který) sestával z domácího pláště zvaného 'šlafpelc',<sup>186</sup> z luxusního nočního čepce a pantoflí,<sup>187</sup> barevně byl umírněný, často jednobarevný, přičemž nejčastěji použitou barvou byla černá,<sup>188</sup> v případě žen též černá v kontrastu s bílou, často použitou při zavnutí hlavy.

Tento typ oděvu volili nejčastěji staří lidé a příslušníci evangelických vyznání a do módy se začal opět vracet ve dvacátých letech 17. století, kdy mu k vzestupu pomohla barokní manýra zbožnosti snoubící se se skromností. Zhruba od této doby lze v závětech vysledovat první prosby o skromný a jednoduchý pohřeb – snad i jako protipól k jinak oblíbeným košatým funerálním slavnostem. Spolu s jednoduchým pohřbem se objevuje i požadavek na jednoduché oděni do rakve. Krom rubáše to nově bývají i „mnišské kutny oblíbeného církevního řádu či společenství.“<sup>189</sup> Oblíbené byly též laické úbory jezuitů, případně do dnešních dob stále známé a slavné laické pohřby v kapucínských konventech.

O podobě svého oděni většinou rozhodl sám zesnulý – včas o svém přání řekl příbuzným, písemně jej včlenil do závěti, ideálně si však šaty sám opatřil.<sup>190</sup> Tam, kde o podobě šatů zmínka nebyla, bylo na příbuzných, aby je zařídili. Ti často vybírali spíše nákladnější šaty odpovídající společenskému postavení zesnulého, nebo šaty, které měl mrtvý za svého života nejraději, či které nejčastěji nosil.<sup>191</sup> V každém případě však bylo třeba zajistit, aby oděv patřil či byl vyroben přímo pro zesnulého. Dlouhou dobu byla nejspíše živá představa, že v opačném případě se může stát neštěstí a mrtvý připraví o život někoho dalšího (např. ten, kdo dá mrtvému sukni, ztratí manželku aj.).<sup>192</sup> Zdá se však, že jiné pověry, např. že zapnuté

---

<sup>186</sup> Též *šlofpelc* či *schlafbelz*. Původně spací oblek podšitý kožešinou – jednalo se tedy o luxusní oděv, od poloviny 17. stol. jakási verze domácího negližé.

<sup>187</sup> Milena HAJNÁ, *Smuteční šaty a pohřební roucho v kultuře raného novověku*, Opera Romanica 9, 2006, s. 73.

<sup>188</sup> Barevnost „šatů do truhly“ však může být zavádějící, protože kyselé prostředí v rakvi často působí zabarvení textilií do hněda – srovnej fragment hedvábné tkaniny z hrobu Tycha Brahe.

<sup>189</sup> Milena HAJNÁ, *Smuteční šaty a pohřební roucho v kultuře raného novověku*, Opera Romanica 9, 2006, s. 75. Podle těchto požadavků byl například do rakve vystrojen Lev Burian Berka z Dubé roku 1625, nebo Heřman Černín z Chudenic o čtvrt století později.

<sup>190</sup> Podle *Knížky o smrti* Mikuláše Krupěhorského si má člověk dokonce opatřit „čechlík, rakev a co by více k tomu míti vinšoval. A to má sobě zavěsiti nebo postaviti, kde by to často uhlídal a tak sebe k smrti vzbuzovati mohl (...) Znáám já ty lidi, že čechlík svůj i jiný oděv pohřební mají zavázaný a zavěšený u lůžka. A tak na to pohledí vstávaje i lihaje a rozpomínají se na svou smrt a žádají, aby těla blahoslaveně v Pánu usnouti a umřítí mohli.“ Pavel KRÁL, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, České Budějovice, 2004, pozn. 286.

<sup>191</sup> Např. hrabě Václav Vilém Popel z Lobkowicz r. 1626 byl „uložen do rakve v zimním oblečení, určeném na denní nošení a na cesty. Určitě nešlo o jeho nejdražší oblek (...)“, Johannes PIETSCH, *K pohřebnímu oděvu Václava Viléma Popela z Lobkowicz*, Regiom, Mikulov 2013, s. 110.

<sup>192</sup> Milena HAJNÁ, *Smuteční šaty a pohřební roucho v kultuře raného novověku*, Opera Romanica 9, 2006, s. 73.



knoflíky, sponky a opasky mohou komplikovat duši odchod z těla,<sup>193</sup> případně znesnadňovat jeho rozklad, jsou vyšším vrstvám společnosti cizí.<sup>194</sup>

V novověku tak vedle sebe existovaly dva světy – jeden s pompou funebris v tom nejnákladnějším slova smyslu, druhý v jeho stínu, přičemž často docházelo k jejich prolnutí. V pohřebním šatu se toto prolnutí mohlo projevit např. kombinací střízlivého střihu a nákladné látky. Zajímavým způsobem bylo toto prolínání vyřešeno při pohřbu švédského vojenského komisaře v Německu, Johanna Philippa Brücknera roku 1649. Z grafiky výstavu těla, kterou ryl Johann Dürr, je patrné, že vojenský komisař spočívá v bílém šlafpelcu z pod kterého je u rukávů vidět spodní košile, patrně rubáš, a na nohou má boty. Strohé vyznění pohřebního roucha naprosto přerušuje pompézní výzdoba z desítek mašliček v černé (kontrastní) barvě. U krku má Johann Philipp tkanicemi přivázaný skromný límec, na hlavě mu spočívá čepička s výrazným bílým lemem, tvář lemují zvlněné vlasy a zdobí módně zastřižený knír. Hlava komisaře spočívá na podušce, která, snad aby ladila s celkovým vyzněním, je rovněž lemována černými mašličkami. Z grafiky je zároveň dobře patrné ozdobení rakve snítkami (nejspíše) myrty.



Obr. 4. Johann Dürr, Johann Philipp Brückner na úmrtním loži, 1649

vojenský komisař vystaven pod baldachýnkem v rakvi, nápadné je zdobení rubáše – šlafpeclu desítkami mašliček

Výzdoba vonnými bylinami, případně i okvětními lístky, bývala běžnou praxí úpravy již omytého a nabalzamovaného těla, které mělo být vystaveno. Krom dekorální funkce měly květiny především za úkol přehlušit případný zápach těla, kterému k uchování většinou nepomohlo ani balzamování. Bylinkami byly často plněny i podušky, které se umisťovaly jak pod hlavu, tak pod nohy mrtvých. Jako vycpávka byly do polštářků krom bylinek dávány též piliny a výjimkou nebyly ani lidské vlasy.<sup>195</sup>

Takto upravené tělo bylo možno vystavit na katafalk, a to buď na poduškách, jako v případě Albrechta Jana Smiřického, nebo v dřevěné rakvi, jako u Johanna Philippa Brücknera. Pro

<sup>193</sup> A. NAVRÁTILOVÁ, *Narození*, s. 211.

<sup>194</sup> Srovnej Michaela KRÁLÍKOVÁ, *Pohřební ritus 16.–18. století na území střední Evropy*, Panorama antropologie, Brno 2007, zejm. s. 60. a 68–69.

<sup>195</sup> Eva DROZDOVÁ, *Antropologický výzkum Markéty Františky, hraběnky Ditrichsteinové*, Regiom 2006. Sborník regionálního muzea v Mikulově, Mikulov 2006, s. 97.

potřeby výstavu v rakvi byla rakev upravena – její vnitřek vystlán nejčastěji pilinami, které byly zřejmě oblíbené pro svou savost, a překryt látkou.

Zaopatřením těla však v žádném případě nekončila úloha pozůstalých, neboť i oni měli důležité role v tomto theatru funebris. Jejich úkolem bylo důstojně reprezentovat svůj smutek, tedy **obléci se do smutku** a v ideálním případě do něj obléci i služebnictvo.

Ačkoli je rozšířený názor, že smuteční barvou bývala především bílá,<sup>196</sup> pro šlechtické vrstvy raného novověku můžeme tuto myšlenku odmítnout. Bílá se skutečně jako smuteční barva používala, do raného novověku se však udržela hlavně na doplňcích ženského smutečního oděvu – především na zavínutí hlavy a tzv. **faších**. Fachy byly dlouhé pruhy bílé látky splývající ze zavínutí hlavy dolů po oděvu často až pod kolena.

Smuteční barvou vyšších vrstev raného novověku však již byla černá. Tu jako barvu smuteční popisuje Lothar Conti di Segni, budoucí papež Inocenc III., v roce 1198 spisem „*De sacro altaris mysterio*,“<sup>197</sup> ve kterém kodifikoval kánon liturgických barev římskokatolické církve.<sup>198</sup> S největší pravděpodobností se však tehdy zvyk černé barvy příliš neujal. Zdá se, že z celoevropského měřítko se stal přelomovým až pohřeb císaře Karla V. roku 1558, z českého úhlu pohledu o něco dříve pohřeb Karlovy švagrové, české královny Anny Jagellonské.

Anna, milovaná manželka krále Ferdinanda I., zesnula roku 1547 po porodu svého patnáctého dítěte. V pohřebním průvodu „král Ferdinand s synem svým Ferdinandem arciknížetem, s dcerami svými v černém oděvu za tělem mrtvým šel a k hrobu je doprovodil,“ krom toho také „černým sukem všudy v kostele i v pokojích královských obestříno bylo. A od toho



Obr. 5. Anonym, Kateřina z Montfortu jako vdova, 1. třetina 17. stol.

Kateřina je oděná do černých smutečních šatů s bílým zavínutím hlavy a dobře

<sup>196</sup> Např. „Do poloviny 19. století byla smuteční barva bílá, zvláště na venkově,“ In: Michaela KRÁLÍKOVÁ, *Pohřební ritus 16.–18. století na území střední Evropy*, Panorama antropologie, Brno 2007, s. 28.

<sup>197</sup> Milena HAJNÁ, *Smuteční šaty a pohřební roucho v kultuře raného novověku*, Opera Romanica 9, 2006, s. 70 klade vznik spisu do r. 1200.

<sup>198</sup> Spis byl samozřejmě několikrát přetištěn a není snad bez zajímavosti, že výtisk z r. 1566 byl dedikován právě Ferdinandovi I., který samozřejmě stál za českými exekcemi za Annu Jagellonskou i Karla V. Spis, který vyšel u tiskaře Hieronyma Wallaea v Lovani byl nicméně vytištěn až po Ferdinandově smrti – edice tisku se zřejmě protáhla. Tisk dostupný i [online] přes Google Books: [https://books.google.cz/books?id=5M87AAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=cs&source=gbs\\_ge\\_summary\\_r&ad=0#v=onepage&q&f=false](https://books.google.cz/books?id=5M87AAAACAAJ&printsec=frontcover&hl=cs&source=gbs_ge_summary_r&ad=0#v=onepage&q&f=false) [19-4-2015] [22:05]

času chtějí tomu a pamatují staří, že Čechové začali po svých milých a přátelích smutek, tj. černý a dlouhý oděv nésti.<sup>199</sup>

Zdá se, že od této chvíle se z nošení smutku stala skutečná tradice, která přežila až do poloviny 20. století.

---

<sup>199</sup> Jaroslav KOLÁR (ed.), *Marek Bydžovský z Florentýna. Svět za tří českých králů*, Praha 1987, s. 65–66.

## 5. POHŘEBNÍ PRŮVOD

„Pohřební divadlo jest jako nějaké zrcadlo.“

Havel Žalanský

Pohřební průvod neboli kondukt byl vedle zádušní mše vrcholem celé funerální slavnosti, neboť se jednalo o tu část, která byla veřejná a přímo určená pohledům diváků.

Z tohoto hlediska podléhaly pohřební průvody dramaturgii, která se pomocí velkoleposti, pompy a symboliky snažila vzdát poslední hold mrtvému, ohromit diváka a uvést do společenského života jeho nástupce. Našli se však i tací, kteří si pod vlivem kajičné formy barokní zbožnosti přáli pohřební průvod velice skromný. Např. Jáchym starší Slavata z Chlumu a Košumberka, který jinak požadoval sloužit 400 zádušních mší, roku 1631 žádá, aby jeho tělo „tu kdež sklípek mám (však beze vší ceremonie) počestně pochována bylo.“<sup>200</sup> Také Kryštof Chanovský z Dlouhé Vsi si roku 1627 přál pohřeb „bez pejchy“<sup>201</sup> a peníze, který by se jinak vydaly na pompu a reprezentaci, rozdělit mezi kněží za duchovní zaopatření pohřbu a poddané. Kryštof Chanovský nejspíše pochopil, že právě takový skutek mu zajistí místo ve vzpomínkách lidí nejlépe.

Většina urozených raného novověku však vsadila na kombinaci obojího – velkolepého obřadu a almužen. Pohřební rituál byl totiž prospěšný celé společnosti, neboť v ní obnovoval rovnováhu narušenou smrtí.

Účast v konduktu u společenských elit přijímali nejen poddaní, přátelé a příbuzní mrtvého, pro něž bylo takové chování otázkou cti, ale též úředníci, vysocí hodnostáři a vyslanci jiných šlechticů, pro které byla účast záležitostí formální. Právě takoví svou přítomností dodávali celému obřadu lesk a stvrzovali jeho důležitost. „Náležitého uctění lidí duchovních a k tomu pověřených Jich Mi[lostí] pánův ouředníkův a soudců zemskejch a jinejch, jak nejvzácněji a nejšetrněji dědic můj uzná,“<sup>202</sup> píše stran smutečních hostí na vlastním pohřbu Heřman Černín z Chudenic roku 1650.

Účast na posledním rozloučení měla být krom sebe prezentace a povinnosti vedena také vírou a milosrdstvím. „Mrtvé provázeti máme, že jakožto k svým bližním křesťanskou a poslední

---

<sup>200</sup> P. KRÁL, *Testamenty*, s. 470.

<sup>201</sup> *Ibid.* s. 454.

<sup>202</sup> *Ibid.* s. 543.

službu a milování prokázati povinni jsme.<sup>203</sup> Pro horlivého kalvínského kazatele Žalanského je ovšem účast v pohřebním průvodu také otázkou náboženství, protože přímo **dosvědčuje**, že mrtvý byl dobrý křesťan a souvěrec.

V neposlední řadě byla účast na pohřebním průvodu prospěšná i živým, protože dávala potřebný prostor k rozjímání nad vlastní smrtelností, to také mínil Žalanský tím, když přirovnával pohřeb k zrcadlu, neboť když jdeme za nebožtíkem, on „nám cestu za sebou ukazuje. (...) Na pohřby máme choditi, abychom se na příčinu Smrti, která jest hřích, rozpomínali.“<sup>204</sup>

Přesto ale přináší pohřeb i část optimismu, neboť je to zároveň chvíle duchovního triumfu. „Když pak mrtvé tělo provázíme a pohřbujeme, ten průvod jest obecné svědectví víry a náboženství našeho, ano i potěšení, kteréž nám složeno jest v naději toho těl našich vzkříšení.“<sup>205</sup>

Smuteční hosté, motivováni různou měrou všemi zmíněnými pohnutkami, se obvykle sešli v domě smutku, odkud měl být pohřeb vypraven. Do smutečního průvodu se řadili podle jasně stanovené hierarchie,<sup>206</sup> která sledovala dvě linie – nejen odpředu dozadu, ale také ze středu do stran. Pro pohřební průvody českých aristokratů sloužily za vzor pohřby panovníků, a to hlavně pompézní pražské obřady za Ferdinanda I. a Maxmiliána II. Ve světle vzpomínek na tyto slavnosti se naopak v případě Rudolfa II. hovořilo o „mizerném pohřbu tak velikého potentáta.“<sup>207</sup>

Obrazové materiály, které by v tomto případě byly optimálním pramenem, jsou bohužel pro české území nesmírně skoupé,<sup>208</sup> proto jsme pro popis pohřebních konduktů odkázáni na prameny písemné povahy, případně komplementárně na grafiky zahraniční.

---

<sup>203</sup> H. ŽALANSKÝ, *O smrti*, s. 155.

<sup>204</sup> *Ibid.* s. 155 a 158.

<sup>205</sup> *Ibid.* s. 160.

<sup>206</sup> Hierarchie však mohla variovat poněkud více, než je obvyklá představa. Každý průvod sestával ze dvou částí – duchovní a světské, v rámci těchto částí obsahoval několik skupin hostí (chudí, děti, řádoví bratři, kněží, hudebníci, poddaní, vyšší a nižší šlechtici, fraucimor), jejichž pořadí se ale mohlo proměňovat. Např. chudí se někdy účastnili přímo průvodu (Ferdinand I., Maxmilián II.), jinde pouze jako špalír (Petr Vok z Rožmberka), někde šly jako první děti (Albrecht Jan Smiřický), jinde pro ně bylo místo až v polovině průvodu (Maxmilián II.). V některých případech šla za kněžskou skupinou skupina šlechticů, na kterou přímo navazovala samotná rakev (Albrecht Jan Smiřický), jinde mohla být za šlechtickou skupinu opět zařazena skupina duchovních (panovnické pohřby).

<sup>207</sup> Václav BŮŽEK – Pavel MAREK, *Smrt Rudolfa II.*, Praha 2015, s. 89.

<sup>208</sup> Bohužel stále platí závěr Pavla Krále, že se pro české prostředí dosud nepovedlo nalézt výtvarné zachycení pohřebního průvodu, in: *Smrt a pohřby*, pozn. 792. Dochované je vyobrazení pohřebního průvodu Markéty Zajícové z Minsterberka v Budyni nad Ohří, které je ale stylizované, takže jeho výpovědní hodnota není příliš

V českých pohřebních průvodech kráčeli mezi prvními, hned za knězem nesoucím procesní kříž, tzv. umbelu, neurození a chudí. Ti oblékali smuteční pláště a kápě, které jim byly za tímto účelem pořízeny. Při pohřbu Jana mladšího Popela z Lobkovic mělo být takových lidí třicet,<sup>209</sup> při pohřbu Albrechta Jana Smiřického už sto padesát.<sup>210</sup> U Petra Voka z Rožmberka se jednalo dokonce o dvě stě lidí, což bylo srovnatelné



Obr. 6. Pohřební průvod Frederika Hendrika Oranžského v Haagu, r. 1647

s panovnickými průvody Ferdinanda I. a Maxmiliána II. Chudí u posledního Rožmberka však nešli přímo v čele průvodu, ale tvořili špalír, kterým se průvod ubíral.<sup>211</sup> Oblečení do černých kápích, s erby mrtvého a hořícími svícemi v rukou vytvářeli působivou a ponurou kulisu upozorňující na smrtelný lidský úděl.

Tuto skupinu často odděloval další kněz s procesním křížem, za kterým kráčely malé děti, většinou z místních škol, mnohde ale též z nalezinců, rovněž oděné „v kápičkách černých.“<sup>212</sup> Ty měly v průvodu trojí roli; zaprvé svým zpěvem tvořily jednu z hudebních složek průvodu, zadruhé díky svému mládí symbolizovaly protiklad k mrtvému, zatřetí poukazovaly na duchovní rozměr, neboť modlitby malých dětí se považovaly za obzvláště účinné. Podle grafiky průvodu Frederika Hendrika bylo v této části průvodu také místo pro hudebníky, obvykle bubeníky a trubače, ovšem zdá se, v Čechách byla tato část (na rozdíl od Francie či Nizozemí), řazena až dále za osobními ctnostmi a erby zemřelého. Navíc se zdá, že hudební produkci průvodu spíše nezajišťovali. V průvodu Maxmiliána II. šlo např. patnáct trubačů „majíc trouby zavázané dolů,“<sup>213</sup> svou hudbou se tak přidávali v okamžicích, kdy troubili

---

velká, stejně jako u grafiky pohřbů v době pražského moru z r. 1582 (viz přílohy). Ta však zase nejspíše podlela umělecké licenci výtvarníka – mrtví jsou zde vyobrazeni nesení v průvodu na poduškách v otevřených rakvích, ačkoli se tento zvyk nezdá příliš používaným. O tom, že mohl být občas spatřen, hovoří jeho přísné zákazy v dobách epidemií.

<sup>209</sup> P. KRÁL, *Testamenty*, s. 228.

<sup>210</sup> *Processus aneb vypsání slavného pohřbu, dobré a vzácné a na paměti urozeného Pána Pana Albrechta Václava Smiřického z Smiřic, na Náchodě, Rýzmburku, Škvorči a Kostelci nad Černými lesy, ct...*, Praha 1616, NK ČR sig. 54 G 84, s. 7.

<sup>211</sup> J. PÁNEK, *Životy II*, s. 634.

<sup>212</sup> *Ibid.*

<sup>213</sup> J. KOLÁR (ed.), *Svět*, s. 174.

fanfáry na počest zesnulého.<sup>214</sup> Hudební produkci spíše doplňoval zpěv kněží a bratří, kteří tvořili poslední skupinu této první, „kněžské“ části průvodu.

V jejím čele kráčel kněz, který byl pověřený sloužením zádušní mše. Obklopovalo jej množství umbel, svíček a fakulí, které nesli ostatní kněží a často též řádoví mniši, kteří byli do průvodů také zváni (oblíbené byly především žebravé řády, které Ariès nazval „vyhlášenými odborníky nejen na smrt, ale i na období po smrti“<sup>215</sup>). Od poloviny 17. stol. bylo též možno setkat se v průvodech se spolubratry z laického náboženského bratrstva. Pro ně byl často pohřební průvod místem vrcholné sebe prezentace,<sup>216</sup> neboť se jej účastnili nejen všichni členové, ale též do něj zapůjčovaly vybavení, jako přehozy na rakev, procesní kříže či svícny.

Tato „kněžská“ část průvodu dávala procesí duchovní rozměr, ale „v nábožensky rozdělených českých zemích nesla přítomnost kněžstva ještě jedno nezanedbatelné poselství – upozorňovala na – či dokonce manifestovala – vyznání zemřelého.“<sup>217</sup> Havel Žalanský tuto skutečnost ještě více polarizoval, neboť napsal, že lidé „na pohřby nechodí těch lidí, kteříž s nimi žádné společnosti v víře neměli.“<sup>218</sup> Zdá se však, že alespoň u českých aristokratů nemusela být tato hranice nepřekročitelná.<sup>219</sup>

Následovala profánní část konduktu, kterou tvořili služebníci zesnulého a nižší šlechtici, kteří nesli smuteční prapory s erbem zesnulého. Za nimi bylo místo na symboly ctností zemřelého, řády, vyznamenání a pohřební armu. Ta se skládala z ostruh, meče (v případě Albrechta Jana Smiřického rapíru), helmu (typu šturmmaub, česky hemelín) a kruhového štítu s erbem rodu (v případě vymření rodu u Petra Voka z Rožmberka nesený hlavou dolů). U panovníků bývala arma též doplněna o symboly jejich moci – v průvodu se nesly koruny zemí, kterým vládli, říšská jablka i žezla. Samostatnou složkou této skupiny byli koně, které vždy vedla dvojice urozených smutečních hostí. Koně se pohřebního rituálu účastnili snad v důsledku inspirace

<sup>214</sup> P. KRÁL, *Smrt a pohřby*, s. 205.

<sup>215</sup> P. ARIÈS, *Dějiny smrti I.*, s. 108.

<sup>216</sup> Bratrstva si své místo a roli v pohřebním průvodu žárlivě střežila, o čemž vypovídají nejrůznější spory, která vedla bratrstva s řády a často i sama mezi sebou (v baroku se totiž stalo nešvarem zapisovat se do více, než jednoho společenství). Kuriózně skončilo takové soupeření v Olomouci, kde se r. 1640 akademická sodalita Panny Marie během konduktu „nezařadila ani před, ani za postupující řeholníky, ale naprosto proti všem tradicím postupovala souběžně vedle procesí ve vlastním dvojstupu,“ Zdeněk ORLITA, *Pohřební průvod mezi pietou a sebe prezentací*, Martin Holý – Jiří Mikulec (edd.), *Církev a smrt. Institucionbalizace smrti v raném novověku (= FHB, Supplementum 1)*, Praha 2007, s. 204.

<sup>217</sup> P. KRÁL, *Smrt a pohřby*, s. 197.

<sup>218</sup> H. ŽALANSKÝ, *O smrti*, s. 157.

<sup>219</sup> V tomto ohledu se často vyzdvihuje pohřeb Petra Voka z Rožmberka, který se ukázal být „multikonfesní“ záležitostí, ačkoli je třeba vzít v potaz, že v tomto případě se jednalo o výjimečnou situaci vymření jednoho z nejnávlivnějších rodů.

středověkými burgundskými obřady, kde měli reprezentovat předešlé generace urozenosti. V průvodu Albrechta Jana Smiřického šli dva, každý „všecken krom očí, až do země dobrým aksamitem černým přikrytý (na němž z každé strany dva Erbové Pánův z Smiřic takovým dílem jako i na příkrovu krumplování, byli zavěšeni).“<sup>220</sup> V průvodu Petra Voka to byli už čtyři a v průvodu Frederika Hendrika jich vidíme dokonce dvacet čtyři, přičemž dva z nich jsou v bílém – dle popisků se pravděpodobně jednalo o oblíbené koně oranžského prince.

Nesení symbolů ctností a army zemřelého mohl symbolicky uzavírat černý jezdec, který „vyhovoval hladu přihlížejících po vizuálním symbolu – zastupoval ve funerálním divadle zemřelého, jel v čele smuteční výbavy a ve prospěch mrtvého ji obětoval. Součástí oběti v kostele byl i černě oděný kůň, jelikož prostředky, jež se za něj získaly, zůstaly kostelu.“<sup>221</sup> I tento druhý zvyk ohledně koní nejspíše vychází ze starší praxe a je pozůstatkem skutečného obětování koně.<sup>222</sup>

V této fázi průvodu již následoval jeho ústřední bod, a to máry s mrtvým. Zdá se, že tato část nenastávala přesně uprostřed, kam jsme ji zvyklí řadit, ale spíše až ke druhé třetině průvodu.

Tělo nesli vybraní šlechtici, jejichž počet mohl též variovat. Nejčastějším číslem bylo dvanáct (Ferdinand I.), případně jeho násobky (dvacet čtyři u Maxmiliána II. a Petra Voka z Rožmberka), ale vyskytnout se mohla i jiná čísla, např. u Albrechta Jana Smiřického se jednalo o „dvacet osob stavu rytířského.“<sup>223</sup> Jinou variantou bylo tažení těla na voze, jak zachycuje grafika průvodu Fredrika Hendrika.

Rakev byla přirozeným středobodem průvodu, a protože již byla zatlučená, její honosnost nejvíce spočívala na látce, kterou byla zakryta, a na výzdobě. Nejčastější barvou příkrovu byla černá, která dala nejlépe vyniknout zlatému a stříbrnému krumplování, kterým byly vyvedeny kříže či rodinné erby. Erby se též vyráběly z papíru a na rakev je bylo možné zavěsit. Kříže bylo možné vytvořit i z kontrastní látky, která se na rakev naskládala. Od poloviny 17. století se také můžeme setkat s další výzdobou, která se pokládala na rakev – šlo zejména o kříže a svícny. Tam, kde ke slovu přicházela náboženská bratrstva, se navíc na víko pokládala ještě bratrská matrika a soška svatého patrona či patronky, podobně jako v případě

---

<sup>220</sup> *Processus*, s. 9.

<sup>221</sup> P. KRÁL, *Pohřby*, s. 199. Pavel Král připisuje černému jezdcovi přímo „ústřední roli“, osobně bych však byla s touto formulací opatrná, protože se nezdá, že by černý jezdec byl symbolem přítomným při všech obřadech. Není zaznamenán při jinak náročném pohřebním průvodu Albrechta Jana Smiřického, stejně jako u Ferdinanda I., Maxmiliána II., Rudolfa II. i Leopolda I. Také zahraniční grafiky jej nezobrazují.

<sup>222</sup> J. UNGER, *Pohřební ritus*, s. 99.

<sup>223</sup> *Processus*, s. 10.



cechu. Neustálé vrstvení dalších a dalších předmětů vedlo nakonec ke kritice a snaze tyto ozdoby regulovat (viz přílohy).

Bezprostředně za rakví kráčeli nejdůležitější účastníci pohřbu – ti mívali zakrytou tvář rouškami a na sobě dlouhé šaty, které jim často pomáhají nést jiní. Například když se španělský král Filip III. účastnil madridských exekví za Rudolfa II., měl na sobě šaty „z černého flanelu, jejichž dlouhý šos mu pomáhal nést Francisco de Sandoval y Rojas, vévoda z Lermy, králův *valido* a *sumiller de corps*,“<sup>224</sup> stejnou praxi zachycuje též smuteční kondukt Frederika Hendrika Oranžského. Častým mužským doplňkem byla též černá hůlka.

Nejprivilegovanější místo hned za rakví náleželo dědici a většinou objednavateli celého pohřbu, který vedl mužskou suitu nejdůležitějších přátel a příbuzných mrtvého, za nimi následovali ostatní pozvaní hosté, zemští úředníci, vyslanci a zástupci jiných důležitých šlechticů. A až na samém konci se nacházela ženská část průvodu, jejíž zkroušení „podtrhovala skutečnost, že každá ze šlechticů byla vedena dvěma význačnými rodinnými přáteli, kteří svým galantním chováním vyjadřovali solidaritu a soucit s rodinou pozůstalých.“<sup>225</sup> Že se v očích přihlížejících nemuselo jednat nutně o projev slabé ženské povahy, svědčí fakt, že i v průvodu Petra Voka z Rožmebrka „statečný pan Jan Lukan, zkušený krýgsman, veden byv od mládence.“<sup>226</sup>

Vojáci obecně se v průvodech vyskytovali též. Průvod Frederika Hendrika je zachycuje na jeho začátku i konci, v Čechách se zdá, chodili spíše na konci či po stranách průvodu. To se samozřejmě netýkalo důstojníků, kteří byli mezi smutečními hosty a bylo jim proto přiděleno odpovídající místo v průvodu. Vojáci měli zajišťovat pořádek v případě, že by se několikasethlavý dav dostal do potíží, jako se to stalo u pohřebního průvodu Maxmiliána II., kde házení peněz mezi přihlížející vyvolalo tlačenicí, až vznikla obecná panika, neboť „na preláty, vopaty, biskupy a na žádného jiného v tom ve všem ordunku nemalý strach přišel, nebo domnívali se tu býti nějakou zradu a snad i to jim na mysl přišlo, což málo předtím bylo slyšeti, že jezovité mnoho zbroje skoupené mají, obávajíc se, aby nětco toho se jim nepřihodilo, co v Frankrejchu nedávno minulého léta 1572. Při veselí krále navarského v městě Paříži se přihodilo.“<sup>227</sup> Nastal bezhlavý úprk smutečních hostů do okolních domů, krámů i sklepů, kterého si však pro svou délku první část průvodu vůbec nevšimla.

---

<sup>224</sup> V. BŮŽEK – P. MAREK, *Smrt Rudolfa II.*, s. 66.

<sup>225</sup> P. KRÁL, *Smrt a pohřby*, s. 202.

<sup>226</sup> J. PÁNEK (ed.), *Životy, II.*, s. 636.

<sup>227</sup> J. KOLÁR, *Svět*, s. 176.

I přítomní vojáci v průvodu po vojenském způsobu vyjadřovali smutek. Důstojníci nesli hrotem dolů své halaparty a partyzány, praporečníci prapory, a to až tak, že v průvodu Petra Voka jej „pan Emanuel della Franca, pán z Liebersalu, nesl neb raději vlekl po zemi.“<sup>228</sup> Také řadoví vojáci vyjadřovali smutek – mušketýři nesli muškety hlavněmi dolů, pikenýři táhli píky po zemi, jak si lze všimnout z grafiky smutečního průvodu Fredrika Henrika.



Obr. 7. Mušketýr nesoucí na znamení smutku hlaveň muškety dolů.

Právě popsaný průvod se ubíral z domu smutku do kostela, což ovšem nemuselo platit u význačných osob, které mohly mít i několik průvodů na různých místech.<sup>229</sup> Také v případě velmožů, kteří nezemřeli na svém rodovém sídle ale v jiném místě, mohl průvod po „odbočce“ do kostela, kde byla sloužena zádušní mše, pokračovat na domácí panství.<sup>230</sup>

Kolem trasy průvodu stáli přihlízející, ať už z piety, zvědavosti, či kvůli almužnám, které se pravidelně rozdělovaly, jak si přáli zůstavitelé ve svých závětech – plnili tím skutky křesťanského milosrdenství a na oplátku doufali, že si na ně chudí vzpomenou ve svých modlitbách, neboť modlitba chudého byla rovněž považována za velmi účinnou. Někteří šlechtici šli ve svém milosrdenství dál a přáli si chudé také pohostit, např. Jan mladší Popel z Lobkovic v závěti psal: „chudí, který by se sešli k pohřbu mému, těm všem aby se jísti a pítí dalo, totižto polívku, po kusu masa, zvěřinu, zvěřinu s kořením a hrách, bude-li masitej den (...)“<sup>231</sup> a dále žádá každému vyplatit po bílém groši, roztopit zádušní lázně a to vše opakovat ještě za měsíc a za rok.

Pohoštění ostatních bylo také symbolickým ukončením pohřebních rituálů,<sup>232</sup> přičemž „od hrobu ke stolu“ se zasedalo ve stejném pořadí, v jakém se šlo v průvodu.

<sup>228</sup> J. PÁNEK (ed.), *Životy I.*, s. 636.

<sup>229</sup> Například za Rudolfa II. se odehrávaly funerální slavnosti také v Antverpách, Bruselu, Florencii, Madridu, a později samozřejmě také v Praze. Pokud tělo mrtvého cestovalo, jako v případě Albrechta Jana Smiřického, zádušní mše se opakovaly ve všech městech, kam průvod s tělem dorazil.

<sup>230</sup> Příkladem tohoto posmrtného cestování jsou např. Vilém z Rožmberka či Albrecht Jan Smiřický. Také tělo císaře Ferdinanda I. po smrti putovalo z Vídně do Prahy, kde si panovník přál být pochován po boku své manželky Anny Jagellonské. Tělo Petra Voka z Rožmberka bylo přepravováno po obřadech na místo pohřbení ve Vyšším Brodě.

<sup>231</sup> P. KRÁL, *Testamenty*, s. 228.

<sup>232</sup> Ne vždy tomu tak muselo být, například pokud se za mrtvého sloužily vigílie i exekvie, mohlo být tělo doprovázené do kostela večer, kde proběhly první obřady, po té se hosté účastnili hostiny a ráno se opět sešli v kostele, kde se sloužila zádušní mše, jako tomu bylo u Rudolfa II.

## 6. SMRTOSLAVNÉ LEŠENÍ CASTRUM DOLORIS

„*Stavení právě žalostné, spolu však kupodivu slavné.*“

Anynom

Jednalo se o efemérní stavbu vztyčovanou na počest zesnulého, která „zdobila“ interiéry kostelů. Ty se tak proměňovaly ve „smuteční theatrum“ a celý pohřeb získával ráz skutečné smuteční slavnosti. Již příchod do kostela byl uzpůsoben této příležitosti – vchod býval situován do podoby smuteční „slavobrány“ a nejinak tomu bylo i v případě interiéru samotného. Aby zdobná a zářivá výzdoba kostelů nepůsobila příliš rušivě, byly jejich interiéry zakrývány (často černou) látkou<sup>233</sup> a totéž mohlo platit i o oknech. Výsledné šero tak dalo lépe vyniknout stínohře, kterou rozehrávaly desítky svíček a lamp umístěných na castru, jejichž efekt mohl být též zesílen přidáním zrcadel. Veškerá pozornost přítomných se tak soustředila na „stavení přežalostné, spolu však kupodivu slavné“<sup>234</sup> a náročně koncipovaná castra si zasluhovala pozornost zcela zaslouženě.

Hlavní úkol těchto staveb spatřuji nejprve v době renesance a manýrismu v důstojném zpracování katafalku pro významného zesnulého, později s nastupujícím barokem především v propracovaném způsobu, jak připomenout život zesnulého. K tomu sloužily náročné dekorace stavby alegorickými sochami ctností i (biblické) citáty. Zároveň však mělo castrum připomenout i pomíjivost pozemského života. Korespondujíc s barokním smýšlením, vystavovalo castrum doloris na odiv krásu, která však byla **pomíjivá** – kaširovaná z lehkých a tudíž pomíjivých materiálů, jako je dřevo, plátno, štuk či lepenka. Dalším mementem pak bylo umístění rakve zemřelého do celé konstrukce. Toto zprvu pravidelné gesto se s postupem času stává podružnější, neboť vystavená rakev byla v mnoha případech prázdná, případně chyběla zcela.<sup>235</sup> Pro pozorovatele „smrtoslavného“ lešení to nicméně nepředstavovalo nejmenší problém – celé castrum přeci tvořilo jednu velkou připomínku zesnulého. A to byl zároveň třetí cíl stavby – **zpřítomnit** zesnulého i tam, kde fakticky přítomný není.

<sup>233</sup> „*Tento chrám boží při jasném dni s černou barvou jako s nějakým černým oblakem se zakrývá,*“ Antonín Josef Dresler, *Bolestná žalost a žalostná bolest nad smrtí dobrotivého otce... pána Wolfganga Hannibala... z Schrattenbachu... biskupa olomouckého, Olomouc 1738, Radmila PAVLÍČKOVÁ, *Triumphus in mortem. Pohřební kázání nad biskupy v raném novověku*, České Budějovice 2008, s. 7.*

<sup>234</sup> Miloš SLÁDEK (ed.), *Vítr jest život člověka aneb život a smrt v české barokní próze*, Praha 2000, s. 208.

<sup>235</sup> Jedná se především případy, kdy bylo pro jednoho zesnulého postaveno castrum doloris hned několik, případně byla stavba postavena již několik let po vlastním pohřbu; ve výroční den smrti. Tak tomu bylo např. u třetí manželky císaře Leopolda I. Eleonory Magdaleny Falcko-Neuburské, u které máme zdokumentováno minimálně 20 castrum doloris, přičemž jedno z nich bylo postaveno dokonce 10 let po císařovnině smrti ve vídeňském kapucínském kostele. Blíže k tomuto pohřbu viz Filip KOMÁREK – Tomáš VALEŠ, *Castra doloris raného novověku na Moravě*, Epigraphica & Sepulcralia IV., Praha 2013, s. 251–285.

Z jakých tradic však *castrum doloris* jako takové vychází?

Úcta k mrtvému tělu projevující se jeho uložením na jistý typ katafalku je pravděpodobně v lidské přirozenosti zakořeněná. V evropské tradici je možno takovéto zacházení s mrtvými sledovat od dob antického Řecka a Říma prakticky až do současnosti. Již ve starém Římě spočívala těla významných osobností na katafalcích a byla s pompou pohřbívána žehem<sup>236</sup> na čtyřúhelníkových pohřebních hranicích, tzv. **rogus funebris**.<sup>237</sup> Povědomí o těchto hranicích bylo v raném novověku patrně nezanedbatelné – výraz *rogus funebris* se mnohdy používal k označení *castra doloris*,<sup>238</sup> pravá podoba antických hranic se zase dochovala např. na mincích z doby adoptivního císaře Antonina Pia.



Obr. 8. Revers denáru Antonina Pia s vyobrazením tzv. *rogus funebris*

Další z inspiračních zdrojů našla novověká *castra doloris* v baldachýnových lůžkách středověku. Původně ryze praktické opatření, které mělo spícímu zajišťovat nejen soukromí, ale především teplo, se velmi brzy stalo též symbolem majestátu a nebes.<sup>239</sup> Baldachýn se tedy začal používat i k jiným účelům a logickým krokem bylo jeho využití pro výstav těla, v českých zemích poprvé použité u těla Karla IV.<sup>240</sup> Krom toho se baldachýn coby symbol vznešenosti též přestěhoval např. nad trůn a brzy se začaly vyrábět i přenosné verze, které mimo jiné umožňovaly, aby byla pod nimi důstojným způsobem přenášena eucharistie (např. k umírajícímu). Tímto způsobem se tedy vzdává čest hostii – nikoli knězi, jak je občas tato symbolika mylně interpretována.

<sup>236</sup> Jedná se o římské pohřební typy *ustrinum* a *bustum* a řecký typ *kaustra*. Blíže viz Josef UNGER, *Pohřební rítus 1. až 20. století v Evropě z antropologicko-archeologické perspektivy*, *Panoráma biologické a sociokulturní antropologie* 25, Brno 2006 nebo [online]: <https://bonesdontlie.wordpress.com/2011/10/11/cremation-sites-in-the-roman-empire/> [21-3-2015] [23:30]

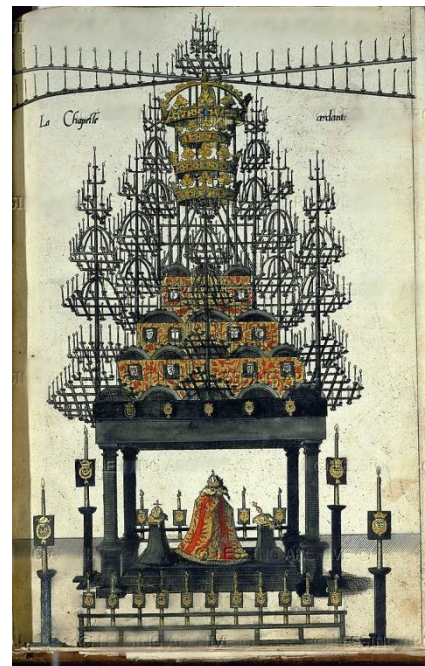
<sup>237</sup> Již antický Řím přitom používal symboliky císařského orla, který je typický pro císařské pohřby novověku. V antické tradici na hranici císaře spočinul orel, u císařovny pak páv. Ptáci byli spoutáni provazem, který přehořel, když hranici začal stravovat oheň – v tu chvíli také ptáci ulétli, což bylo symbolicky vnímáno jako vzletnutí duše zemřelého. Heslo *rogus funebris* in: Seth William STEVENSON – C. Roach SMITH, *Dictionary of Roman Coins*, s. 692 dostupné též [online]: <http://www.forumancientcoins.com/numiswiki/view.asp?key=Rogus%20Funebris> [21-3-2015] [00:00]

<sup>238</sup> Např. *castrum doloris* Josefa I. v latině nazvané „*Rogus funebris*“, v němčině „*Trauer Gerüste*“ ze Státního muzea v Berlíně, *Knihovny umění*, sig. OS 3135 aufg. gr., *Altbestand*, [online]: <http://ornamentstichsammlung.gbv.de/objekt/DE-Mb112/lido/obj/14091957> [21-3-2015] [00:30]

<sup>239</sup> O čemž samozřejmě svědčí i český výraz pro baldachýn „nebesa“.

<sup>240</sup> Jedná se o smuteční ceremonie v kostele sv. Jakuba z roku 1378, kde císařovo „tělo stálo přes noc na vystrojeném lešení neboližto nebi, na kterém hořelo asi 500 svíček“ V. V. Tomek in: Jitka HELFERTOVIÁ, *Castra doloris doby barokní v Čechách*, *Umění* 22, 1974, s. 291.

Motivy *rogus funebris* i baldachýnu rezonovaly v evropském prostředí raného humanismu více než dobře. Znovuobjevení antiky a jejích tradic ovlivnilo život renesančních aristokratů po všech stránkách; včetně té funerální. Jedním z prvních příkladů takového vlivu je císař Karel V., kterému se tradičně přisuzuje první stavba *castra doloris*. Jeho mauzoleum bylo postaveno roku 1558 v bruselské katedrále a stalo se „názorným příkladem tradice antických ‘trionfi’ ve smutečním aparátu a baldachýn *castra doloris* s překříženými planoucími břevny a průchody pro proudění vzduchu aluzí antické hořící pyramidy.”<sup>241</sup> Již v rámci tohoto slavného pohřbu došlo k zachycení působivé funerální architektury, a to pomocí maleb, grafických listů i písemných záznamů. Nový kulturní trend se mohl šířit Evropou.<sup>242</sup>



Obr. 9. *Castrum doloris* Karla V.  
z knihy španělského radního  
Granvella

Myšlenka *castra doloris* byla zprvu přijímána především světskou aristokracií, o něco později ale začalo reflektovat i duchovenstvo.<sup>243</sup> Prvním papežem, jehož pohřební obřady byly doplněny o „smrtoslavné lešení“, byl Sixtus V. v roce 1591 v římském kostele S. Maria Maggiore.

V českém prostředí bylo mauzoleum císaře Karla V. jistě inspirací při pohřebních slavnostech jeho příbuzného – římského císaře Rudolfa II., jehož *castrum doloris* (viz přílohy) je nejspíš prvním, které se v Čechách představilo. Bylo zhotoveno patrně Giovanni Maria Filippim z Dasinda a umístěno 1. října roku 1612 do chóru chrámu sv. Víta na Pražském hradě. Stejně jako *castrum doloris* Karla V. mělo tvar spíše chrámku v jehož útrokách spočinula panovníkova rakev přikrytá látkovým přehozem. Pro oba chrámky je typické bohaté osázení kupole svíčkami a lampami, které měly být aluzí právě na římské *rogus funebris*, které ovšem kvůli jejich žárovému charakteru nešlo napodobit zcela.

<sup>241</sup> J. HELFERTO VÁ, *Castra*, s. 291.

<sup>242</sup> Přímo na *castrum doloris* Karla V., ovlivněné prvky pohřbu císaře Septima Severa, navazovala např. pohřební architektura Cosima d’Medici z r. 1574. Henk Th. van VEEN, *Cosimo I De’Medici and His Self-Presentation in Florentine Art and Culture*, Cambridge 2006, s. 140.

<sup>243</sup> Doposud se však zdá, že „na rozdíl od světského prostředí jsou zde zcela pomínuty prvky dynastické symboliky,“ Filip KOMÁREK – Tomáš VALEŠ, *Castra doloris raného nověku na Moravě*, in: *Epigraphica & Sepulcralia IV.*, Praha 2013, s. 280.

Rudolfovo castrum doloris, o padesát let mladší než mauzoleum Karla V., již také získalo bohatší výzdobu a to jak architektonickými, tak sochařskými prvky. Zatímco čtyři sloupy u Karlova castra jsou strohého dórského řádu, u Rudolfa se již uplatnil zdobný řád korintský, a to hned ve čtyřech dvojicích sloupů. Sloupy nesly tympanon, v jehož prostředku se skvěl znak s říšským orlem, po stranách tympanonu se ke stropu tyčilo osm obelisků – oblíbených funerálních symbolů.<sup>244</sup>

Sochařská výzdoba, jedno z budoucích programových těžišť castrum doloris, je zde teprve v zárodku – tvoří ji „jen“ andělé ve funkci světloňošů, nikoli dosud nepropracovaný systém alegorií a ctností zesnulého.

Již v případě Rudolfa II. máme doloženo, že castrum doloris byl uzpůsoben i interiér svatovítského chrámu. Hlavní chrámový oltář byl přikrytý černo-stříbrným přikrovem s vyšívanými císařskými insigniemi a kolem byly rozvěšeny černé závěsy.<sup>245</sup>

Rudolfovo castrum doloris zcela jistě podnítilo zájem o tento typ funerální výzdoby a castra doloris se začala šířit i do dalších vrstev společnosti. Samozřejmě nepřekvapí jejich ohlas v aristokratickém prostředí, kde se stavěla jak mužům, tak v o něco méně pompézním duchu i ženám. Překvapivé však může být zjištění Zdeňka Hojdy, že castra doloris – byť v méně náročné podobě – se



Obr. 10. Castrum doloris Ludmily Vratislavové z Mitrovic z cestopisu Jindřicha Hýzrla z Chodů.

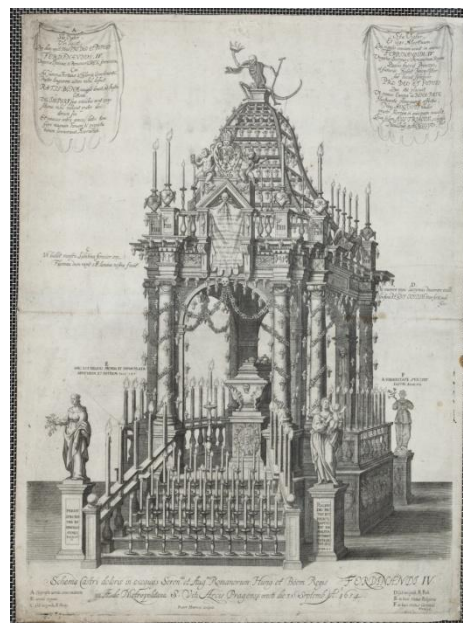
<sup>244</sup> Obecně vzato právě obelisk a pyramida do jejichž tvarů byly u renesančních a manýristických castrum situované hořící svíce, měly přímo odkazovat na *rogus funebris*. Pro svou mnohoznačnost však obelisky zůstávaly ve velké oblibě i později a to i přesto, že obelisk svou podstatou pohřebním monumentem není – na rozdíl od svého „dvojčete“ pyramidy. Ta se ovšem *de facto* začala ve funerálním umění používat později. Z dochovaných záznamů, jako je např. vyobrazení pyramidy v cestopise Kryštofa Haranta z Polžic a Bezdruzic je však možno usuzovat, že raně novověcí aristokraté nemuseli vždy rozdíly těchto dvou architektonických prvků rozlišovat. Dále k problematice obelisku a pyramidy např. Roman PRAHL, *Umění náhrobku v českých zemích let 1780–1830*, Praha 2004, s. 187–193.

<sup>245</sup> J. HELFERTO VÁ, *Barokní castra*, s. 292.

nevyhýbala ani měšťanskému a vojenskému prostředí.<sup>246</sup> Na důstojnický pohřeb Jindřicha Stiera dokonce dodával svíce stejný voskař, který jimi zásobil i „smrtoslavné lešení“ Ferdinanda IV.

Právě tato stavba si zaslouží naši bližší pozornost, neboť se zejména v tomto případě jedná o zcela vzorový „hrad truchlivosti“.

Mauzoleum bylo vztyčeno 31. září roku 1654 tradičně v chóru katedrály sv. Víta na Pražském hradě. Prvorozený syn císaře Ferdinanda III., do kterého byly vkládány nemalé naděje, tragicky zesnul na pravé neštovice již rok poté, co byl korunován římským králem. Zármutek nad smrtí teprve jednadvacetiletého krále se nejvíce otiskl právě do jeho castra doloris.



Obr. 11. Castrum doloris Ferdinanda IV.

Na první pohled u mauzolea zaujme vývojově mladší prvek zvoncové střechy, která zde byla použita. Střecha je střízlivě osázena svícemi, které se převážně kumulují naopak na přízemním podlaží castra, novým prvkem jsou tu amfory coby svícny, zároveň se nám tu i nově představuje motiv roušky (která se spolu s amforou, resp. luftroforem, stane hlavním motivem klasicistních náhrobků). Stejně jako u castra doloris Rudolfa II. je zde využito girland, které nově doplnil motiv lebek. Na špici castra, kde se dříve nacházely říšské koruny coby odznaky moci mrtvých vládců, případně schody do nebe, andělé či svatá trojice, dominuje zmařenému životu mladého krále posměšná figura kostlivce třímající korunu a žezlo – tzv. **Mors Imperator**. Figura byla pravděpodobně natolik výřečná, že se stala vzorem i pro jiné funerální dekorace – fresku nacházející se v kryptě pražské lorety.<sup>247</sup>

Celkový smuteční ráz doplňuje i volba sloupů, jejichž hlavice nejsou korintské, jako tomu bylo u Rudolfa II. a jak bylo i nadále pro castra typické, ale íonské, které byly vnímány jako „melancholické“ a vdovské<sup>248</sup> – ačkoli se mladý král nestihl ještě ani oženit. Poněkud rozpačitě vychází z celkové koncepce jinak monumentálního pomníku také sochy čtyř ctností stojící v jeho rozích a v podstatě stranou celé architektury.

<sup>246</sup> Zdeněk HOJDA, *Jak drhá byla smrt?* in: Documenta Pragensia XII, 1995, s. 122.

<sup>247</sup> Srovnej Petr BAŠTA – Markéta BAŠTOVÁ (aj.) *Ars moriendi loretánské krypty. Z historie pohřbívání v kapucínskými konventech* (katalog výstavy), Praha 2012, s. 55–58.

<sup>248</sup> J. HELFERTO VÁ, *Castra*, s. 297.

Nic to ovšem nemění na celkovém vyznění mauzolea Ferdinanda IV., které je pesimistické až do detailů – Ferdinandovo castrum doloris tak není triumfem nad smrtí, ale právě naopak, triumfem smrti.

Na druhou stranu je nutno říci, že takto laděná castra nejsou zcela standardní.<sup>249</sup> Vlivem barokního cítění samozřejmě morbidních motivů lebek, zkřížených hnátů ba i celých kostlivců, často z opravdových lidských kostí<sup>250</sup> přibývá, obecně se však prosazuje pojetí castra jako oslavy zemřelého. Tu vyjadřovaly především sochy ctností a skvělých skutků zemřelého, alegorie jeho pozemských statků, sochy svatých patronů včetně svaté trojice, andělíčci nesoucí nápisy a citáty v kartuších,<sup>251</sup> atd. Vše ale bylo zkoncipováno podle pevného plánu. Na programech castrum doloris totiž stejnou měrou participovali jak umělci, vytvářející dekorace, tak učenci z řadových škol, vymýšlející jeho duchovní ideu, neboť castrum doloris se „v mnohém blížilo slavnostní promluvě nebo pohřebnímu kázání, jen některé z literárních prostředků byly v souladu se zákonitostmi barokní emblematicky nahrazeny výrazovými možnostmi výtvarného umění.“<sup>252</sup> Ideově také získává celé mauzoleum tvar *brány* (členěné na jednotlivé sféry, viz přílohy), po které duše stoupá k nebesům a jdouc vstříc ráji vítězí nad smrtí.

Ačkoli tedy existoval jasný plán, podle kterého mělo být castrum doloris pro danou osobu zhotovené, nezdá se, že by takový plán byl využit více než jednou. Pro každé castrum doloris tak existoval unikátní návrh. Z dosud provedené komparace,<sup>253</sup> která ale vzhledem k počtu dochovaných grafických znázornění nemohla být příliš rozsáhlá, vyplývá, že různá castra postavená pro jednu osobu na sobě byla nejen umělecky, ale též ideově nezávislá (viz obr. 12, 13, 14).

Na jednu stranu se tedy setkáváme s unikátností castrum doloris, zároveň však i s trendem naprosto opačným – využitím už jednou postaveného castra znovu pro někoho jiného. Stalo se tak třeba v případě castra doloris Humprechta Jana Černína z Chudenic z roku 1682, které bylo opraveno a znovu použito při pohřbu jeho syna Heřmana Jakuba Černína ve svatovítské katedrále roku 1710. U castra doloris Heřmana Jakuba jsou však pozoruhodné i další

---

<sup>249</sup> Obdobě pesimisticky laděné castrum doloris bychom našli v zahraničí u Augusta, vévody von Sachsen-Weißenfels, který zemřel ve věku 66 let r. 1680. Grafika jeho castra je přístupná online díky stále činné společnosti, které byl vévoda v 17. stol. mecenášem. Fruchtbringende Gesellschaft: [http://www.lib.berkeley.edu/news\\_events/fbg/fbg689\\_lg.html](http://www.lib.berkeley.edu/news_events/fbg/fbg689_lg.html) [25-3-2015] [22:45]

<sup>250</sup> J. HELFERTO VÁ, *Castra*, s. 290.

<sup>251</sup> Jednalo se často o stejné citáty, které se používaly i do pohřebních kázání.

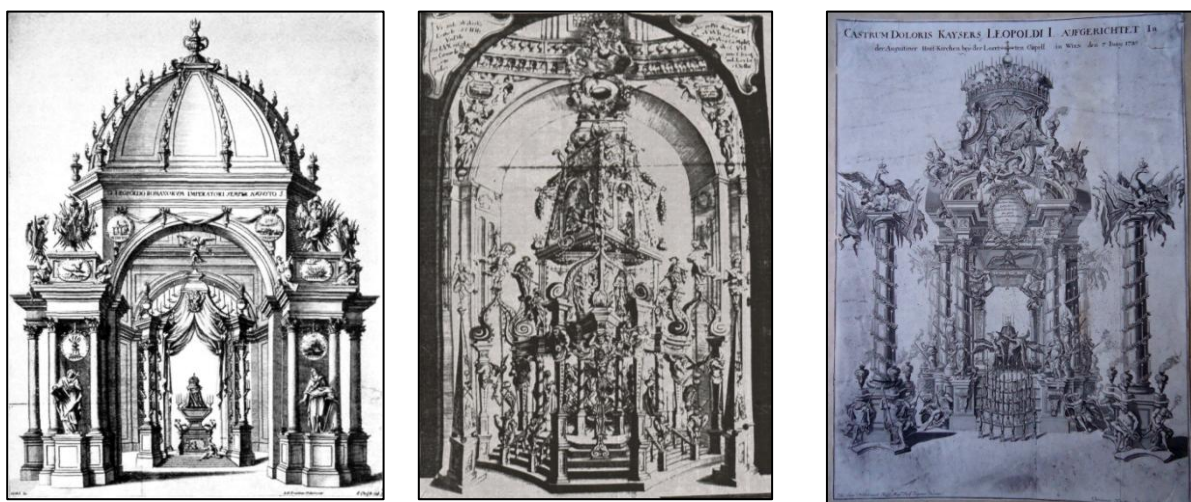
<sup>252</sup> Miloš SLÁDEK (ed.), *Vítr jest život člověka aneb život a smrt v české barokní próze*, Praha 2000, s. 211.

<sup>253</sup> Byly srovnávány především různé verze castra doloris Leopolda I. a jeho třetí manželky Eleonory Magdaleny Falcko-Neuburské.



skutečnosti – za prvé se zde namísto andělů odkazujících do duchovních sfér setkáváme s „devíti mládencečky,“ kteří personifikovali devět úřadů, které Heřman Jakub za života zastával,<sup>254</sup> jakoby se tím Heřmanovo mauzoleum přibližovalo k pozdějším „občanským pomníkům.“ Druhým pozoruhodným detailem je tematický motiv Diogéna, který se dostal do rollwerku ve spodní části castra (viz příloha).

A zdá se, že některé části tohoto castra posloužily opět, a to dokonce císaři Karlu VI. Díky stavebnímu písaři J. H. Dienbierovi se dovídáme, že pro Karlovo castrum bylo použito hned několik bývalých staveb uschovaných v míčovně a jízdárně.<sup>255</sup> Nová doba si patrně žádala nové přístupy.



Obr. 12, 13 a 14. Porovnání umělecké a ideové (ne)jednoty v případě tří castrum doloris císaře Leopolda I. Vlevo castrum z Norimberku, uprostřed z pražského Klementina, vpravo z Vídně (augustiniánský kostel).

<sup>254</sup> Tedy: císařský komorník, nejvyšší maršálek království českého, královský místodržící, přisedící zemského soudu, člen císařské tajné rady, císařský legát v Polsku, nejvyšší hofmistr, nejvyšší purkrabí a rektor mariánské duchovní školy v Kosmonosech .

<sup>255</sup> J. HELFERTO VÁ, *Castra*, s. 304.

## 7. POHŘEBNÍ KÁZÁNÍ

*„Již není poznán více ten kvítek na ulicích pražských“*

Jiljí (?) od sv. Jana Křtitele

Pohřební kázání původně představovalo obohacující prvek smutečního obřadu. V katolickém prostředí se stalo něčím nadstandardním, co mohlo doplnit klasickou smuteční mši, ovšem pouze za předpokladu, že si zadavatel pohřbu tuto finančně náročnou<sup>256</sup> záležitost mohl dovolit.

Poněkud jinak tomu bylo u protestantů, kde se naopak kvůli zamítnutí zádušní mše a víry v očistec dostalo do centra pohřebního dění právě kázání. Velmi záhy se začala kázání vydávat i v tištěné formě a nepřekvapí tedy značné disproporce mezi dochovanými kázáními protestantskými a katolickými. Katolická kázání (jejichž výzkum však vůbec není u konce) se dostala do menšiny tak značné, až se v jejich existenci vůbec nevěřilo.<sup>257</sup>

Nepřekvapí tedy, že výzkum posledních let musel revidovat hned dvě dříve rozšířené teze. Tou první je fakt, že katolická pohřební kázání – byť v menší míře – existovala, druhou pak skutečnost, že tyto „pohřební řeči“ nejsou výlučným fenoménem raného novověku.

Historii pohřebních kázání v podstatě shrnul již v roce 1591 Johann Ertlin, který pronášel kázání nad bamberským biskupem Ernestem von Mengersdorf. Ertlin v části svého kázání pojednal o dosavadní historii pohřebních řečí, upozornil, že ty první bychom našli již ve starověkém Řecku a Římě, odkud přešly do křesťanské tradice, kde byly nejprve reprodukovány církevními otci až se dostaly do „našich dob,“ kde se staly „tak všední, že se pohřební kázání a chvalořeči ustanovují nejen knížatům a vládcům, hrabatům, pánům a

---

<sup>256</sup> Dle Zikmunda Wintra se v 16. století mohlo knězi za pohřební kázání platit až dvacetkrát tolik, co za pohřební obřad, in: Miloš SLÁDEK, *Vítr jest život člověka aneb život a smrt v české barokní próze*, Praha 2000, s. 159. Finanční náročnost je ovšem jedním ze spekulativních bodů celé problematiky. V katolickém prostředí se skutečně patrně jednalo, alespoň ze začátku, o drahou záležitost, a to především, když se přičetly náklady za tisk. Této skutečnosti by odpovídala i teorie Miloše Sládka vysvětlující, proč je dochovaných katolických kázání tak málo: „hlavní objednavatelé předbělohorské produkce, střední a nižší šlechta a měšťané, náleželi k sociálním skupinám, které byly pobělohorskými proměnami nejvíce postiženy.“ *Vítr jest život člověka ...* s. 159. S tvrzením o malém množství kázání zapříčiněných jejich cenou však nesouhlasí Radmila Pavlíčková, která je toho názoru, že i v katolickém prostředí se pohřební kázání prosadilo „ve všech společenských vrstvách“ – důkazem jsou pro ni vzorníky pohřebních kázání, které se vydávaly knižně – musela tedy po nich být odpovídající poptávka. Radmila PAVLÍČKOVÁ, *Pohřební kázání nad biskupy v době konfesionalizace*, in: Martin HOLÝ – Jiří MIKULEC (edd.), *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku*, Praha 2007, s. 118 a pozn. 16. Informaci o vzorových sbírkách katolických pohřebních kázání však přináší ve svém textu i Sládek.

<sup>257</sup> „Redaktoři vůbec první práce o katolické pohřební homiletice, sborníku a katalogu *Oratio funebris* z roku 1999 (...) poněkud ironicky poznamenali, že předkládaná kniha (...) se zabývá pramenem, který dle úsudku mnoha badatelů vůbec neexistuje.“ In: Radmila PAVLÍČKOVÁ, *Triumphus in mortem. Pohřební kázání nad biskupy v raném novověku*, České Budějovice 2008, s. 19.

šlechticům, nýbrž také osobám nižšího stavu, jako nejrůznějším doktorům z fakult a také měšťanům, a obojím, mužským i ženským osobám.<sup>258</sup>

Johann Ertlin měl ve své řeči pravdu – pohřební kázání zažilo svůj rozkvět hned dvakrát – poprvé na přelomu 13. a 14. století díky kazatelské činnosti žebravých řádů, podruhé během reformace a jejího odmítnutí očištění, kdy od poloviny 16. století do poloviny 18. století nastala slovy Radmily Pavlíčkové doslova „exploze pohřebních kázání.“<sup>259</sup>

Právě reformace však měla hlavní vliv na novou podobu takových kázání. Až do této chvíle totiž kázání měla především podobu Ertlinem zmiňované **chvalořeči**, která se soustředila na oslavu osoby zemřelého, případně jeho zásluh pro obec (dle antické řecké tradice). Reformace však tuto podobu změnila, a tak se od jejích dob sekáváme se dvěma typy kázání – katolickým a protestantským.

Některé body mají oba typy společné. Jedná se především o konstrukci textu, která byla tvořena třemi částmi.<sup>260</sup> Jednalo se o **laudatio**, neboli oslavu zemřelého, **lamentatio** čili nářek nad odchodem tak dobrého člověka a **consolatio**, tedy útěchu, která byla adresována a měla konejšit především všechny přítomné, kteří bývali v tuto chvíli velmi pohnuti. Záleželo vždy na kazateli, jak se rozhodne tyto tři části rozvrhnout a kolik každé poskytne prostoru. Rozvržení částí také většinou odráželo, nad kým bylo kázání pronášeno, tedy jednalo-li se o předčasně zesnulého mladého člověka, či o „ctihodného kmeta“. To je také důvod, proč se mnohdy zdá, že se lamentatio v kázáních objevovalo v podstatě dvakrát, poprvé již v samotném úvodu otevírající kázání.

Skutečný úvod však u obou typů kázání tvoří citát. Katolickým kazatelům se nabízela celá paleta možností, odkud bylo možno vhodný citát vybrat – krom knih Starého a Nového zákona to mohly být texty církevních otců a učitelů, současných i antických filozofů etc. Naproti tomu protestantští kazatelé byli ve svém výběru logicky limitováni Písmen svatým. O to více však s vybraným citátem pracovali.<sup>261</sup> Citát stál většinou v centru kázání, protože „nejdůležitější částí kázání je výklad a vysvětlení zvoleného biblického místa (tzv. tractatio

---

<sup>258</sup> Radmila PAVLÍČKOVÁ, *Triumphus in mortem. Pohřební kázání nad biskupy v raném novověku*, České Budějovice 2008, s. 11.

<sup>259</sup> *Ibid.* s. 16.

<sup>260</sup> Miloš SLÁDEK, *Malý svět jest člověk aneb výbor z české barokní prózy*, Jinočany 1995, s. 193.

<sup>261</sup> Požadavek na biblický citát je pro evangelíky ostatně dodnes při pohřebním kázání stěžejní: „I tato kázání musí být postavena na biblickém textu,“ Bohuslav VIK (uspořádal), *Sbírka pohřebních kázání*, [online] [https://www.evangelnet.cz/files/1838-sbirka\\_pohrebnych\\_kazani.pdf](https://www.evangelnet.cz/files/1838-sbirka_pohrebnych_kazani.pdf) [6-3-2015] [20:26], tato sbírka také uvádí výběr vhodných citátů.

textus).<sup>262</sup> Krom toho citát i jeho výklad bývaly v textu odděleně, aby se nemísily s částí věnovanou zesnulému – tzv. personáliemi. To ovšem není problém katolických kázání, ve kterých bývají obě části propojené a často se přelévají jedna v druhou.

Důvodem pro toto ne/míchání výkladové části kázání a personálií jsou patrně rozdílné funkce obou typů pohřebních řečí.

Katolické pohřební řeči v podstatě navazovaly na starší tradici středověkých promluv a krom připomenutí životních osudů zemřelého a oslavy jeho činů dbaly především na posmrtný úděl duše. Právě ten mohl být ovlivněn činy žijících, což bylo v katolickém prostředí nesmírně žádoucí. Exaktně tuto skutečnost vystihl neznámý kazatel v kázání nad měšťankou Anežkou Šlapalovou z Humpolce roku 1687 slovy „Pomáhejte, pomáhejte! Kam? Do nebe pomáhejte!“<sup>263</sup> Také hlavní latinský citát, který uvedl toto kázání, odkazuje na starost o své mrtvé bližní „Supra sepulchrum mortui fac memoriam. Nad hrobem mrtvého učiň památku,<sup>264</sup> tedy vzpomeň na mrtvého, věnuj mu jednu modlitbu. Je-li v očistci, pomůž mu. Je-li již v nebi, pomůž jednou on tobě.

Protestantská kázání se naproti tomu posmrtným údělem duše zabývat nepotřebovala. Duše po smrti odešla buď do pekla, nebo do nebe (z dosavadního průzkumu protestantských kázání vyplývá, že většina autorů při kázání kladla duši do nebe), v každém případě se však její osud již nedal ovlivnit. Co ovlivnitelné bylo, byl osud duší dosud „žijících.“ Protestantská kázání tak staví do středu svého zájmu posluchače a čtenáře, které mají v plánu nejen utěšit, ale hlavně **poučit**. Protestantské kázání má člověka pohnout zrovna tak jako katolické, ovšem zatímco to katolické vybízí pozůstalé ke starosti o duši zesnulého, protestantské je vybízí k péči o duši vlastní. „O Pane Kriste Ježíši, tys sám náš strážce nejlepší. Dejž nám pokání činiti, prv než ráčíž ze Světa sníti.“<sup>265</sup> V protestantském, a o něco méně i v katolickém světě tak zesnulý „většinou ztělesňuje morální maximum, jež má být vyžadováno od člověka jeho společenského postavení, profese, či pohlaví.“<sup>266</sup>

---

<sup>262</sup> Miloš SLÁDEK, *Vítr jest život člověka aneb život a smrt v české barokní próze*, Praha 2000, s. 138.

<sup>263</sup> Ibid. s. 181.

<sup>264</sup> Miloš SLÁDEK, *Vítr jest život člověka aneb život a smrt v české barokní próze*, Praha 2000, s. 181.

<sup>265</sup> Bartoloměj KOŽLANSKÝ, *Monumentum...*, KNM sig. 40 7 G přív.

<sup>266</sup> Radmila PAVLÍČKOVÁ, *Pohřební kázání nad biskupy v době konfesionalizace*, In: Martin Holý – Jiří Mikulec (edd.), *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku*, Praha 2007, s. 121.

Z kázání, která byla v Praze pronesena,<sup>267</sup> jsem jako ukázkou vybrala proslov Bartoloměje Kožlanského nad rytířem Tomášem z Proseče a řeč Jiljího od sv. Křtitele (?) nad Bohuslavem Kořenským z Terešova. Obě kázání spojuje fakt, že byla pronesena nad muži, v Praze a v relativně blízkém časovém horizontu dvaceti let (první roku 1624, druhé 1643). Dělí je naopak skutečnost, že zatímco Tomáš zemřel ve vyšším věku, Bohuslav měl ještě celý život před sebou, což musel kněz ve svém kázání obratně zdůvodnit. Zdánlivě důležitým rozdílem je i konfese obou zúčastněných, v prvním případě luteránská, ve druhém katolická. Rozdíl je to však podružný, protože se ukazuje, že obě kázání si jsou v podstatě velmi podobná – dokonce využívají i shodné pasáže z Písma.

### 7.1. *Monumetum* Bartoloměje Kožlanského

Bartoloměj Kožlanský pronesl své kázání při příležitosti pohřbu rytíře Tomáše z Proseče a na Jirnách, který se odehrál 2. května roku 1624 v novoměstském kostele sv. Jindřicha. Tiskem vyšlo pod názvem *Monumentum: Památka pohřební o životě a smrti urozeného a statečného rytíře pana Tomáše z Proseče a na Jirnách, kterýžto v Pánu Kristu pobožně život svůj dokonal, v domě svém v Praze, ve čtvrtek po S. Jiří/ totiž den památný s. Marka Evangelisty Páně v 9 hodin na celém Orloji ráno. A pohřeb se vykonával ten čtvrtek po třetí neděli po Velikonoci, totiž 2. dne měsíce máje Léta 1624 a k svatému Jindřichu v Novém městě Pražském nesen a poctivě pohřben. Očekávajice od mrtvých Slavného vzkříšení.*<sup>268</sup>

Bartoloměj Kožlanský, v jehož díle je bohužel velice málo informací o samotném zesnulém (v podstatě se dozvíme jen to, že skonal po těžké nemoci v sešlém věku), své dílo věnoval vdově po mrtvém rytíři Marii, rozené z Dubu. Pravděpodobně proto je celé dílo rozdělené na tři části – *Nárek manželky*, což je veršovaná skladba vyprávěná osobou Marie, *O pobožném životu* – rovněž veršovaná skladba oslavující dobré vlastnosti zesnulého rytíře, a nakonec samotné kázání nazvané *Co jest smrt?*

#### I. Naříkání manželky

Krásná a sugestivní skladba v první části je v podstatě rozpracované lamentatio – vyjadřuje hluboký zármutek vdovy, jejíž truchlení pro mrtvého manžela prostupuje každým kouskem

<sup>267</sup> Zda byla všechna kázání skutečně pronesena, není možné uspokojivě zjistit – v případě, že to neuvádí přímo ve svém názvu, nebo o nich není zmínka z další literatury, musíme uvažovat i o možnosti, že byla „pouze“ vydána tiskem, což může být i případ Bartoloměje Kožlanského. V konečném důsledku se mi však tento rozdíl nejeví jako podstatný.

<sup>268</sup> Praha 1624, KNM sig. 40 G 7.

jejího těla „Ach já smutná zarmoucená, zármutkem všeckna zemdená, po jiných bídách neřestech, ukrutných srdce bolestech, mám bídu nejkrutější, bolest očí nejhroznější, mám zarmouceného hostí, kteříž mne soužil do kostí. Mám slzy, pláč a kvílení, až i do srdce zemdení. Manžela mého milého, potěšení převzácného.... a ji ... Smrt.“<sup>269</sup> Právě poslední věta stojí v textu ostentativně odražena od zbytku, aby ještě lépe vynikla a mohla tak více působit i na toho, kdo bude text jen číst. Zde je potřeba si uvědomit, že vdova Marie prostřednictvím kazatele patrně netruchlí pouze nad ztrátou životního partnera, ale také nad ztrátou svého ochránce. Vdovský úděl býval často neradostný a právě takového osudu se nejspíš Marie obávala, když si stěžovala, že „mně zde samou zanecháváš“ a „o byt' mi bylo voliti, sama bych chtěla umřítí.“<sup>270</sup> Po tak emotivních slovech bylo zajisté třeba hledat ospravedlnění, proč Bůh k sobě rytíře Tomáše povolal. Bartoloměj Kožlanský našel ne zcela originální, avšak často používaný důvod, když Marii vkládá do úst slova „co mě v světě bylo milo, to se Bohu též líbilo,“ a přidává i oblíbený citát „vím, že koho on miluje, toho křížem navštívuje.“<sup>271</sup> Ve smířlivém tónu, kdy lamentatio (ovšem pouze manželky) přechází do consolatio, uzavírá Kožlanský příslibem, že se oba manželé shledají po smrti a budou se těšit nejen ze společnosti své, ale především ze společnosti Ježíše Krista, která bude věčná.

## II. O pobožném životu

Druhou část pohřebního kázání tvoří de facto rozpracování laudatio s poučením pro posluchače / čtenáře.

V první části kazatel poukazuje na příkladný život zesnulého rytíře, který se vyznačoval jak zbožností „dobrý příklad jiným dával, slovo Boží rád slýchával, (...) čítával Zákon s pilností,“ tak šlechtickými ctnostmi, „k poddaným se pěkně choval, je vyslejšchal, jim pomáhal, křivdu pilně vyhledával.“<sup>272</sup> Není proto divu, že poddaní se ve svém zármutku přidávají k Tomášově vdově, neboť „jsou neztratili vrchnost, ale otcovskou ochrannost.“<sup>273</sup> Kožlanský však truchlícím připomíná, aby nesmutnili příliš „nebo víc a víc plakati, jest Boha potupovati.“<sup>274</sup> V duchu protestantské tradice, která učí, že pro mrtvého se již nedá více učinit, vyzývá Bartoloměj naopak k radosti, neboť rytíř Tomáš již jistě „zpívá píseň veselou, s anděli v

---

<sup>269</sup> B. KOŽLANSKÝ, *Monumetum*, [2r].

<sup>270</sup> *Ibid.* [2v].

<sup>271</sup> *Ibid.* [3r].

<sup>272</sup> *Ibid.* [4r].

<sup>273</sup> *Ibid.* [4v].

<sup>274</sup> *Ibid.* [5v].

radosti hojnou.<sup>275</sup> Starat se tedy o posmrtný úděl Tomáše není třeba – daleko důležitější je mít péči o svou duši. Kázání se obrací na své recipienty a nabádá je, aby včas činili pokání „dokudž jest čas smilování.“ Pak bude i pro naše duše možno dojít ke Kristu „do radosti.“<sup>276</sup>

### III. Co jest smrt?

Třetí část kázání je dle tradice uvozena citátem, zde konkrétně z knihy Jób (14:1) „Člověk z ženy narozený, rozličnou bídou bývá obklíččený.“ Pozoruhodné je, že toto motto nenajdeme na začátku samotného textu *Co jest smrt*, ale již na konci předchozí kapitoly.

Bartoloměj Kožlanský pak s citátem pracuj ani ne tak jeho přímým rozbořem, jako spíše uváděním dalších a dalších biblických citátů zohledňující toto téma.<sup>277</sup> Jako útěchu přináší oblíbený motiv tanců smrti – totiž že smrt „zbavuje života časného krále i žebráka, nedbá na vůni ani na smrad,<sup>278</sup> jsou jí tedy podrobena všichni bez rozdílu. Přesto však smrt v tomto nerovném boji vyhraje pouze tělo, duši máme v moci vyhrát my a to díky dodržení křesťanských zásad umírání, neboť „blahoslavení jsou od této chvíle mrtví, kteří v Pánu umírají.“<sup>279</sup>

#### 7.2. První kázání Jiljího (?) od sv. Jana Křtitele

Druhé zkoumané kázání je katolické a bylo proneseno 17. dubna roku 1643 nad tělem mladého rytíře Bohuslava Kořenského z Terešova v pražském chrámu Páně sv. Václava. Jeho autorem je pravděpodobně Jiljího od sv. Jana Křtitele a nese název *První kázání pohřební nad urozeným a statečným rytířem panem Bohuslavem Kořenským z Terešova na Vostrolovským Oujezdci a Čichticích dne 17. měsíce dubna léta Páně 1643 v chrámě sv. Václava řádu bratří bosáků sv. Augustina v Novém Města pražském učiněné.*<sup>280</sup>

Mladý katolík Bohuslav Kořenský zemřel zřejmě po dlouhé a těžké nemoci ve věku 21 let. Pohřbu syna se účastnil také otec, kterému řízením osudu psal Jiljí od sv. Jana Křtitele pohřební kázání za deset let na to.

<sup>275</sup> B. KOŽLANSKÝ, *Monumentum*, [5v].

<sup>276</sup> B. KOŽLANSKÝ, *Monumentum*, [5v-6r].

<sup>277</sup> Kniha Kazetel 41, Žalm 88, List Židům 9, 1. kniha královská, 1. kniha Mojžíšova,

<sup>278</sup> B. KOŽLANSKÝ, *Monumentum*, [7r].

<sup>279</sup> B. KOŽLANSKÝ, *Monumentum*, [8r], zde ovšem bez uvedení citátu (Jan 14:13).

<sup>280</sup> Miloš SLÁDEK (ed.), *Malý svět jest člověk aneb výbor z české barokní prózy*, Jinočany 1995, s. 202–211.

Mládí syna i přítomnost otce jsou dvě skutečnosti, které byly důležité pro celkovou kompozici kázání. Za výchozí citát byl zvolen 1. list Korintským 15 v. 22 „Sicut in Adam omnes moriuntur, ita et in Christo omnes vivificabuntur. Jako skrze Adama všickni umírají, tak skrze Krista všickni obživeni jsou.“ Pravděpodobně proto, že již v citátu samotném zaznívá naděje a útěcha ve formě zmrtvýchvstání, navíc je možno s citátem pracovat tak, aby představil nejen osobu Adama – otce, ale též osoby jeho synů. Právě Adamovi synové se prolínají s osobou zemřelého Bohuslava.

Vzhledem k tomu, že se jednalo o předčasnou smrt mladého muže, lamentatio zabírá většinu kázání a dovoluje si vyznít hluboce zarmouceně. „... v Adamovi a skrze Adama, otce smrti, umřel a jako svíce zhasl, jako potůček vysych, jako ratolest uvadl, jako ovčička udáven, jako hvězda zatmín, jako nádoba rozražen, jako květ nehem ukrutné holky utržen, usech, vysech, minul, pomínul, odešel, ušel, ach!“<sup>281</sup> Touha vyjádřit nad takovou ztrátou zármutek, je tedy naprosto přirozená. Střetávala se však pravděpodobně se strachem z přílišného zármutku, který může zesnulému přitížit,<sup>282</sup> jak o tom ostatně hovořil ve svém kázání i Bartoloměj Kožlanský. Katolický kazatel Jiljí od sv. Jana Křtitele se však naopak snaží tyto obavy rozptýlit a oporu pro něj hledá opět v Písmu „plačmež, nad ním všickni, tak o tom Písmo sv. poroučí.“<sup>283</sup> Pravděpodobně nepřekvapí, že protestantský Kožlanský v Písmu našel argumenty zcela opačné.

Velmi košaté lamentatio pak nenápadně přechází v consolatio právě pasáží o zármutku. Kněz odpoutává pozornost od mrtvého a naopak skoro v duchu protestantských kázání přivádí zúčastněné k zamyšlení se nad vlastním osudem „ó my všickni plačme, truchleme, kvilme, žalostme, neb i nás to přetěžké jho smrti očekává (...) umřel pan Bohuslav, i my umřeme, zhasla ta jasná svíce pan Bohuslav, i my svíčky zhasneme, zvadla ta rozkvetlá ratolest pan Bohuslav, i my zvadneme...“<sup>284</sup> V tomto bodě se Jiljí od sv. Jana Křtitele dokonce shoduje se svým protestantským protějškem. Oba totiž ve svých kázáních shodně citují knihu Jób (14: 1). Zatímco Kožlanský z něj udělal citát hlavní, Jiljí jej využívá jen jako jeden z mnoha „člověk narozený z ženy, krátkého živ jsa času, naplněn bývá mnohými bídami.“<sup>285</sup>

---

<sup>281</sup> M. SLÁDEK (ed.), *Malý svět*, s. 204.

<sup>282</sup> „Kolik slzí se proliho, tolik kapek oleje se nebožtíkovi přililo v oči do ohně“, Alexandra NAVRÁTILOVÁ, *Narození a smrt v české lidové kultuře*, Praha 2004, s. 254.

<sup>283</sup> M. SLÁDEK (ed.), *Malý svět*, s. 205.

<sup>284</sup> *Ibid.* s. 206.

<sup>285</sup> *Ibid.* s. 207.



Po této větě však nastává již skutečný obrat do útěšné části, kterou kazatel otevírá podle Matouše (9:24) „Neumřela děvečka, ale spí.(...) Tak i vy řcete: Neumřel pan Bohuslav, přítel náš, ale spí.(...)“<sup>286</sup> a zcela jistě a pevně rozvíjí podobenství o spánku, „jestližeť jsou zesnuli, teda se probudí: usnul tento šlechtný mládenec? Jistá věc, že procejtne, že vstane.“<sup>287</sup> A kazatel ve stejném duchu utěšuje i své publikum. Stejně jako Bohuslav, po smrti vstanou i oni. Neopomíná ovšem zdůraznit, že pouze za předpokladu, že zemřou v Kristu.<sup>288</sup> O Bohuslava se však v tomto směru není nutné bát, protože on takto zemřel „všemi církevními svátostmi opatřen.“

Jiljí od sv. Jana Křtitele dokázal ve svém kázání pozoruhodně skloubit *lamentatio* a *consolatio*, které posluchače (čtenáře) zanechává s vyrovnaným pocitem. Jedním z možných důvodů je fakt, že kázání vůbec neakcentuje klasicky katolická témata, jako je Bohuslavův případný pobyt v očistci a výzva souvěrcům, aby se tedy snažili tato muka mu ukrátit. Je velice pravděpodobné, že se kazatel dokonce záměrně tomuto tématu vyhýbal. Bohuslav totiž zemřel jako „panická růže,“ navíc mladý a po těžké nemoci. Pokud se k tomu připočte i jeho příkladná smrt, je možná, že jeho duše mohla odejít rovnou do nebe. Říct tuto myšlenku v katolickém prostředí nahlas by ovšem bylo pyšné; jítřit pozůstalé obrazy očistce na druhou stranu kruté.

Proto se patrně Jiljí od sv. Jana Křtitele soustředil na jiné aspekty a jeho kázání tím pádem připomíná kázání protestantské. Hlavními tématy jsou zde okamžik smrti, zmrtvýchvstání a poučení posluchačů (čtenářů). Poučení je skutečně na místě, neboť Bohuslavova smrt byla příkladná. „... usnul, pravím, pan Bohuslav v Ježíši, neb v své nemoci všemi církevními svátostmi byl časně opatřen, podvkráté tehdáž své srdce zповědí svatou vyčistil, chlebem anjelským a olejem sv. pomazání na cestu všeho stvoření posilněn byl a v ten čtvrtek po Zvěstování nejsvětější Rodičky Boží Marie Panny (kterouž v obzvláštní nábožnosti, byvše též jeden oud jejího bratrstva a navštívivše podvkráté v zemi vlaské dům její svatosvatý lauretanský, ctil) se toho plačtivého oudolí křesťansky a pobožně odebral.“<sup>289</sup>

A stejně jako je pozoruhodné skloubení *lamentatio* s *consolatio*, je pozoruhodný také celý konec kázání, který se nezaobírá posledními modlitbami na cestu mrtvému, ale faktem, že život jde dál. „Nu, což k tomu všemu říci? Jest čas pohřební a jest čas velikonoční. Pohřeb

---

<sup>286</sup> Ibid. s. 208.

<sup>287</sup> M. SLÁDEK (ed.), *Malý svět*, s. 208.

<sup>288</sup> „Mnozí umírají, ale ne v Ježíši,“ s. 208.

<sup>289</sup> Ibid.

chce míti žalost, veliká noc chce míti radost (...) odzpívali jsme requiem, zpívejme nyní gloria (...).<sup>290</sup>

---

<sup>290</sup> Ibid. s. 209.

## 8. NÁHROBNÍ MONUMENT

„Nad hrobem mrtvého památku učiň.“

Eccl. 38

Na konci celého cyklu pohřebních rituálů zbýval už jen rituál poslední: doprovodit mrtvého ke hrobu a jeho prostřednictvím mu zajistit věčnou památku.

### 8.1. Místo posledního odpočinku

O tom, kde tato památka bude stát, bylo většinou rozhodnuto dopředu, neboť k místu svého pohřbení se většina lidí vyjadřovala již v závětech.

V zásadě připadaly v úvahu dvě hlavní možnosti: hřbitov a kostel. Ačkoli na konečné spasení nemělo mít vliv, na kterém z těchto míst lidské tělo spočine, ve skutečnosti se většímu zájmu těšily kostely. Tato praxe se stala nejednou terčem kritiky, jejímž hlasem byl i nám známý kazatel Havel Žalanský. Ten soudil, že „ti, kteří místa pohřbů k chrámům připojovali to ne z náboženství, ale lakomství a pro zisk činili, aby i z mrtvých také daně a užitek brali.“<sup>291</sup> A na jeho kritice je skutečně část pravdy, protože pohřby v kostelech byly několikanásobně dražší než ty na hřbitovech.<sup>292</sup> A proto „raději každý na svém poli, neb v své zahradě pohřbíti se dát může (...), všudy jest země páně,“<sup>293</sup> soudí Žalanský, pro kterého v tomto ohledu není ani překážkou, že země je „na poli“ nevysvěcená. Pro něj jakožto nekatolíka to nehraje příliš velkou roli – konečně ani Ježíš nebyl pochován do posvěcené země. V podobné situaci se navíc nacházeli i první křesťané, kteří byli nuceni pohřbívat své mrtvé na pole (jako Abraham) nebo u cesty (jako patriarchové, či Jákob svou Ráchel), pohřbívání v kostele v dějinách kultury známé jako **apud ecclesiam**, tak jeho kritikům dokonce zavánělo modlářstvím. Přesto se však tento „nešvar“ nepodařilo vymýtit až do roku 1787,<sup>294</sup> kdy byl zakázán právně. Kostely byly totiž pro věřící přitažlivé nejen díky relikviím, které propůjčovaly jejich prostoru „svátost,“ ale jednalo se též o reprezentativní prostor, což se o hřbitovech mnohdy říci nedalo.<sup>295</sup>

<sup>291</sup> H. Žalanský PHAËTON, *O Smrti*, s. 189.

<sup>292</sup> Např. k r. 1680 máme pro pražskou Loretu následující ceník: za uložení těla do hrobky v Loretě: 150 zl., za uložení do ambítů 50 zl. a za pohřeb dítěte v ambitu 25 zl. In: Petr BAŠTA – Markéta BAŠTOVÁ (aj.), *Ars moriendi loratánské krypty. Z historie pohřbívání v kapucínských konventech* (katalog výstavy), Praha 2012, s. 24.

<sup>293</sup> H. Žalanský PHAËTON, *O Smrti*, s. 190.

<sup>294</sup> Císařský patent Josefa II. který navazoval na starší patent z 20. a 21. 2. 1784 zakazující pohřby v městské zástavbě.

<sup>295</sup> P. ARIÈS, *Dějiny smrti I.*, s. 77 a především s. 84–94 například uvádí, že se na neoplocených prostorách hřbitovů pásala domácí zvířata a díky právu azylu, které platilo nejen v kostele, ale i v přilehlém svatém prostoru

Majetní si proto přáli spočinout v kostele, v důstojném a svatém místě, kde si mnozí muži přáli vybudovat „sklípek“,<sup>296</sup> kde by mohli spočinout nejen oni, ale i celá jejich rodina. Kryštof Želinský ze Sebusína ve své závěti roku 1606 kupříkladu napsal, že si hrob přeje „v kostele u svatého Mikuláše v Menším Městě pražském, tu kdež sem sobě, dědicům a dítkám svým místo obral.“<sup>297</sup> Na náhrobní desce Ondřeje Bernarda Borovanského z Borovan zase čteme, že „tato sepultura neboližto pohřební sklípek (...) tomu cíli, aby jak moje, manželky mé a dítek, dědiců budoucích obojího pohlaví těla, kdyby se s duší rozdělila tuto pohřbena a veselého zmrtvýchvstání očekávati [mo]hla.“<sup>298</sup>

Zámožnější věřící – většinou z řad šlechty – se často nespokojili s „pouhým“ sklípkem, ale zakupovali i celé postranní kaple, které jim sloužily jako rodové pohřebiště, jiní dali přednost postavení vlastní soukromé kaple-hrobky (např. unikátní pohřební kaple Zachariáše z Hradce v Telči, sedmdesátá až osmdesátá léta 16. století, rodová hrobka Lobkowiczů pod Santa Casou v pražské Loretě, před r. 1647).

I v kostele samotném však existovala různě prestižní pohřební místa – mezi ty nejlepší a nejdražší se tradičně počítalo okolí oltáře. Pro katolíky bylo toto místo přitažlivé především tím, že stálo nejbliže světcovým ostatkům (ať už přímo hrobu nebo relikviím), ale především proto, že na něm během mše docházelo k transsubstanciaci. Vyhledávali jej však i protestanté, u nichž sice oltář ztratil na významu, nicméně stále se jednalo o prestižní místo poblíž kazatelny, jehož zázračnost zcela nepominula. Další oblíbená pohřební místa se nalézala v transeptu, ale také ve vchodových dveřích – to bylo oblíbené obzvláště těmi, kteří na znamení své skromnosti přímo vyžadovali, aby se po jejich hrobu šlapalo. Mnohým z nich se toto přání vyplnilo až do dnešních dnů.

Dodnes totiž můžeme některá hrobová místa označená monumenty spatřit in situ v kostelích, jiné až druhotně umístěné v lapidáriích a muzeích, přičemž ani umístění v kostele nezaručuje, že monument je skutečně na původním místě. Vlivem dalších pohřbů a stavebních úprav se velké množství památek ocitlo na novém místě, a proto může být těžké určit nejen jejich majitele, ale i samotný typ památky. Mezi nejrozšířenější typy funerálních monumentů totiž v raném novověku patřily náhrobníky a epitafy.

---

kolem něj, bylo možné na hřbitově nalézt příbytky delikventů, stejně jako chudých lidí či naopak svatých poustevníků a poustevnic. Tento sociální život hřbitova se však pro české území dosud nepodařilo ověřit.

<sup>296</sup> Jedná se o vyzděný prostor, na rozdíl od chudších hrobů, které byly jen vysypány pískem.

<sup>297</sup> P. KRÁL, *Testamenty*, s. 347.

<sup>298</sup> Jan LOCH, *Náhrobníky a epitafy v chrámu Matky Boží před Týnem*, Praha 2012, s. 110.

## 8.2. Náhrobník

Náhrobník neboli deska kryjící hrob, je patrně nejčastějším funerálním monumentem, se kterým je možno se setkat. Mohl krýt hrobové místo přímo na podlaze stejně jako být svrchním kamenem nadzemní konstrukce, obvykle **tumby** (vztyčována nad hrobem) či **sarkofágu** (kamenná „vana“ do které bylo umístěno tělo, mohla být zcela nadzemní, postupem času se stále více zapouštěla do země, v novověku začíná být střídána rakví). Dodnes mohou být tyto funkce na náhrobníku patrné – pokud byly desky zapuštěné v zemi a počítalo se s pohřbem více osob, nesly kruhy, za které je bylo možno odklopit. Tyto kruhy se často nedochovaly, zbyly však po nich díry v kameni. Pokud se naopak jednalo o svrchní desku tumby nebo sarkofágu, její okraje byly zbroušené, aby mohly správně zapadnout do těla schrány, toto zkosení však vlivem sekundárního zazdění ve zdech nemusí být vždy patrné.

Každý náhrobník se dále skládal ze dvou složek, totiž složky výtvarné a nápisové.

Výtvarná složka zahrnuje obvykle padesát i více procent monumentu a má upomínat na osobu zesnulého, a to buď jeho přímým figurálním zobrazením, nebo zástupně pomocí erbu. Typ figurálního náhrobku je typický pro druhou polovinu 16. a první polovinu 17. století. Pro figuru se využívala poloha ležícího, klečícího a stojícího. Ležící a stojící mohli někdy vykazovat podobné znaky (především tam, kde byly obě figury určeny pro vertikální umístění), je zde ale i několik odlišností.

Pro ležícího je typické vybavení polštářkem pod hlavou a ruce, které spočívají překřížené na prsou či jsou sepnuté v modlitbě. Naopak stojící mívá alespoň jednu ruku v bok, druhou položenou na podstavci, který nese buď rodové znaky, nebo odkazuje na cti zemřelého (často je na podstavci vypodobněn erb rodu a na jeho vrcholu spočívá helm). To, zda bude postava interpretována jako stojící či ležící záleželo také na umělci, který se musel vypořádat nejen se subtilnějšími detaily, jakými byly např. změny v drapérii, ale též s markantnějšími rozdíly jako je odlišná poloha nohou při stání či ležení.



Obr. 15. Poloha ležící – patrný je polštářek pod hlavou i sepnuté ruce položené na břicho (držící knihu).

Náhrobek Václava Vovsa,  
1619,  
Kostel sv. Štěpána, Nové  
Město

Interpretačně nejjednodušší je tak poloha klečícího. Samostatná figura zbožného mrtvého, který se v kleče modlí, je typická především pro náhrobky církevních hodnostářů, zakomponovaná do náhrobníku zase často bývá součástí epitafů.

Drtivá většina našich funerálních památek však nese erb, a to z několika důvodů. Zaprvé se v mnoha případech jednalo o levnější alternativu náhrobníku, zadruhé – a to asi především – zde byla utrakvistická tradice, která měla „nepříznivý vliv na rozvoj portrétní náhrobní skulptury v Čechách v období 15. až první čtvrtiny 16. stol.,“<sup>299</sup> tedy ve chvílích, kdy se portrétní skulptura etabluje. Husitská reformace, stejně jako každá další reformace, odmítala honosné náhrobky, za které byly považovány právě ty figurální, protože, a to slovy kalvinisty Žalanského, „pejcha hrobů (...) Bohu se nelíbí.“<sup>300</sup>

### 8.2.1. Transi

Mluvíme-li o možných výtvarných ztvárněních náhrobníků, neměli bychom zapomenout i na specifický typ těchto památek, kterým je **transi**. Jedná se o zobrazení umrlce neboli lidského těla v rozkladu. Naturalistické vymodelování polozpráchnivělých těl prolezlých symboly zániku – hady, červi a žábami – se stalo fenoménem, který ale zdaleka nebyl tak rozšířený, jak bychom si vzhledem k jeho popularitě mohlo zdát. Nejednoznačná se stává už jeho interpretace. Co bylo jeho inspiračním zdrojem? Co skutečně transi vyjadřovalo a na co odkazovalo? Častým vysvětlením vzniku tohoto fenoménu je otřes Evropy po morové epidemii z let 1348–1350, tzv. Černé smrti. Zastáncem tohoto názoru je i Jan Chlíbaec, který o transi píše: „tato až surrealistická imaginace byla nepochybně roznícena úděsem z morových ran, nemilosrdně kosících obyvatelstvo středověké Evropy v opakovaných vlnách. Smrt se za moru projevila v celé své hrůze (...), děs, měnící se často až v morbidní obsesi, prolнул přímo nebo zprostředkovaně do různých uměleckých oblastí.“<sup>301</sup>

Teorii naopak odmítl Philippe Ariès, pro něhož umrlčí náměty „ztvárňovaly vášnivé lpění na pozemském životě.“<sup>302</sup> Pravdou však zůstává, že z českého prostředí, kterému se Černá smrt prakticky vyhnula, známe pouze jedno jediné transi. Nutno však podotknout, že výsledné

---

<sup>299</sup> Jan CHLÍBEC – Jiří ROHÁČEK, *Sepulkrální skulptura jagellonského období v Čechách. Figura a písmo*, Praha 2011, s. 9.

<sup>300</sup> H. ŽALANSKÝ, *O smrti*, s. 198.

<sup>301</sup> J. CHLÍBEC – J. ROHÁČEK, *Sepulkrální skulptura*, s. 16.

<sup>302</sup> P. ARIÈS, *Dějiny smrti I.*, s. 165.

nepřijetí umrlčího umění do jisté míry opět souvisí s husitstvím, konkrétně s jeho odmítáním kněží, kteří strašili věřící představami pekla.<sup>303</sup>

Jediným transi na českém území tak zůstává náhrobek Jan Hasištejnského z Lobkovic z klášterního kostela Čtrnácti sv. pomocníků v Kadani. Tumbu z bílého mramoru zhotovil Ulrich Creutz kolem roku 1516, a přestože bylo dílo nejspíše inspirováno benátským uměním, obecně „neexistuje žádný dobový výtvarný doklad přímého vlivu anglické, francouzské, španělské nebo italské náhrobní skulptury na českou tvorbu.“<sup>304</sup>

Pro úplnost bychom měli doplnit, že teoreticky lze na českém území uvažovat ještě o jednom transi – soše tzv. Brigity z baziliky sv. Jiří. Její určení je však nesmírně problematické, neboť neznáme ani její dataci (uvažovat lze stejně dobře o první třetině 16. století jako o století 17.), ani účel (transi, memento mori, alegorie marnosti?).

### 8.3. Epitaf

Druhým nejčastějším náhrobním monumentem se v raném novověku stal epitaf, který, pokud je kamenný, je často zaměnitelný s náhrobní deskou. Důvodů je několik – oba typy památek jsou objekty komemorativní kultury, čili obě nesou jméno, životní data, mnohdy i popis života zesnulého. Mohou mít též výtvarný motiv a údaje o svém objednateli.

Co tedy oba monumenty odlišuje? Je to především jejich **umístění**. Zatímco náhrobní deska je plně vázaná na pohřební místo, epitaf nikoli.

Epitaf, z řeckého *epi* a *tafeios*, označuje objekt „příslušející k hrobu“ ve smyslu soukromé připomínky zesnulého a obvykle se umísťoval **poblíž** místa pohřbu (vnitřní i vnější zdi kostelů, hřbitovy), ani to však nemuselo být pravidlem. Jeho velká obliba spočívala právě v tom, že nebyl vázaný na hrob (v kostele), a tudíž byl méně finančně náročný. Stal se dostupný širším vrstvám společnosti, především nižší šlechtě a zámožným nobilitovaným měšťanům. Jeho obliba však pronikla i mezi vyšší šlechtu, která si často nechávala zhotovit jak epitaf, tak náhrobek, jak dokazují nádherně zpracované monumenty z bílého mramoru Václava Berky z Dubé a Lipé (†1575) v Týnském chrámu. Někteří si existenci obou památek dokonce pojistili písemně, jako Jan Karel Voračický z Paběnic: „toto epitafium a tento naproti

---

<sup>303</sup> Teorie J. Macka In: J. CHLÍBEC – J. ROHÁČEK, *Sepulkrální skulptura*, s. 21.

<sup>304</sup> J. CHLÍBEC – J. ROHÁČEK, *Sepulkrální skulptura*, s. 13.

hrobový sklep nákladem urozeného a statečného rytíře pana Jana Karla Voračického z Paběnic (...) vyzdvižen a udělán.<sup>305</sup>

Epitafy měli v oblibě i sochaři, protože vertikální zobrazení jim dalo větší tvůrčí svobodu a přineslo pokrok v realističnosti ztvárnění. To se dříve nemohlo uplatnit, protože horizontální rovina vyžadovala pouze přímý pohled zepředu.<sup>306</sup> Epitafy využívají ze všeho nejvíc figuru klečícího, která je typická i pro jejich malované varianty. Jedná se o „postoj“, který nejlépe vyhovuje požadavku na zbožnost, která byla v těchto případech akcentována. Oblíbený byl i stojící, který zase nejlépe vyjadřuje sebevědomí a sebe prezentaci. I pro epitafy je však nejčastějším motivem zástupný erb a skoro stejně tak často i prostý text.

Je možné, že i plastičnost ztvárnění by mohla být vodítkem při rozlišování epitafů a náhrobníků. Zdá se, že náhrobníky jsou více plastické a tesané spíše z výšky (reliéf vystupuje), kdežto epitafy z hloubky; tuto teorii však bude třeba více ověřit.

Poslední odlišností může být celkový tvar monumentu, protože u epitafů můžeme sledovat tendence zhotovit monument spíše menších rozměrů, často ve formě edikuly.<sup>307</sup>

Nejjednodušším rozlišením epitafu od skutečného náhrobního kamene však zůstává nápis, „hic sepulcra est“ , „hic iacet“ , případně „in hoc tumulo“ apod., se kterým je možno setkat se na některých stélách.<sup>308</sup>

### 8.3.1. Malovaný epitaf

Mluvíme-li o epitafech, neměli bychom zapomenout zmínit ani jejich malovanou formu, ačkoli ta byla hlavním médiem spíše měšťanstva než šlechty (ta před jeho závěsnou formou dávala



Obr. 16. Epitaf Joana Zinnera ve tvaru edikuly s rozraženým vlysem

kostel sv. Tomáše na Malé Straně, 1595

<sup>305</sup> J. LOCH, *Náhrobníky a epitafy*, s. 23.

<sup>306</sup> J. CHLÍBEC – J. ROHÁČEK, *Sepulkrální skulptura*, s. 28.

<sup>307</sup> Neboli portálu – tento typ náhrobního umění se uplatnil především v klasicismu a neoklasicismu.

<sup>308</sup> I zde se však můžeme setkat s nejednoznačností významu, neboť deska s takovým nápisem může být umístěna jak na zemi, tak ve stěně. V případě stěny pak netušíme, jedná-li se o sekundární umístění desky, či o skutečný vertikální hrob. Vertikální hroby se používaly v případě znovupohřbení kostí, kdy původní hrobové místo bylo zrušeno a pokud byl majitel movitý, jeho kosti nebyly přesunuty do kostnice – *carnaria* – jak bylo zvykem, ale mohly se zazdíť přímo do stěny kostela a překryt náhrobní deskou. Praxe pohřbů do zdí je pro románské prostředí poměrně dobře zdokumentována Arièsem, v českém prostředí soustavnější výzkum dosud chybí.



přednost oltářům). Jarmila Vacková ji umělecky hodnotila velice nízko, nazvala ji dokonce „miserere českého měšťana.“<sup>309</sup> Malovaný epitaf se však v 16. a 17. století, kdy zažíval svou zlatou éru, stal natolik významným médiem, že je třeba alespoň krátce se u něj zastavit.

Na rozdíl od své kamenné varianty se jedná o snadno určitelný objekt, přestože i u něj může dojít k záměně, a to nejčastěji za votivní obraz (ten nemá úmrtní data), votivní oltář (obsahuje jména donátorů, ale rovněž nemá údaje o smrti) a odpustkový obraz (opět nemá datum úmrtí).

Ani jeho charakteristika se od kamenných epitafů příliš neliší: stále to jsou objekty nevázané na pohřební místo obsahující složkou výtvarnou (vždy) a textovou.

Výtvarná složka obvykle zahrnuje náboženský výjev, do kterého jsou zakomponováni členové rodiny, která epitaf věnovala. Výběr ústředního motivu se přitom řídil spíše svou „pohřební funkcí,“ než konfesí. „Ukřížování“, „Zmrtvýchvstání“ či „Vzkříšení Lazara“ jsou tak jednoznačně nejpoužívanějšími motivy, a nezáleží přitom příliš, použila-li je rodina katolická či protestantská.

Pokud bychom přeci jen našli nějaké rozdíly, je to především širší výběr motivů v případě katolíků, kteří se nemuseli nutně omezovat jen na život Krista, ale mohli vybírat i mezi životy svatých. Ačkoli oba tábory sledovaly malovanými epitafy podporu víry a zbožnosti, přecijen se trochu lišily jejich přístupy. Jak poznamenal Ondřej Jakubec, zatímco protestanté se řídili spíše **didaktickými** motivy, katolíci těmi **emotivními** („Kristus Trpitel“, „Pieta“, „Madonna s dítětem“),<sup>310</sup> podobně tomu bývá i v obsahu textové složky, které se budeme věnovat později.

Hlavní motiv byl většinou vytvořen podle předlohy z knih grafických listů k epitafům, tzv. Epitaphienbücher (populární byly sadelerovské a durerovské motivy, stejně jako díla Cornelise Florise, Wendela Diettricha, Hanse Vredemana de Vries a Nicolase Blassela) a umísťoval se nejčastěji doprostřed tabule. Členové rodiny bývají rozmístěni po jeho stranách, nebo ve spodní části, přičemž se dělí na dvě strany – z pohledu diváka je mužské části věnována ta levá, ženské pravá. Ti, kteří již zemřeli, jsou označeni červeným (někdy bílým) křížkem nad hlavou, ve výjimečných případech též nad rukama, či pod nohama.

Textová část nápisů bývá připojena pod samotný obraz na predele a platí pro ni v podstatě to samé, co bude nyní řečeno o náhrobních nápisech obecně.

<sup>309</sup> Jarmila VACKOVÁ, *Epitafní obrazy v předbělohorských Čechách*, Umění 17, 1969, s. 131.

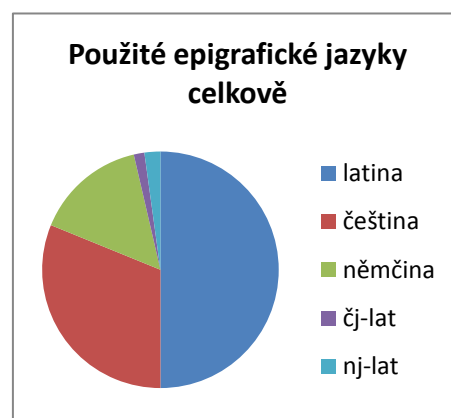
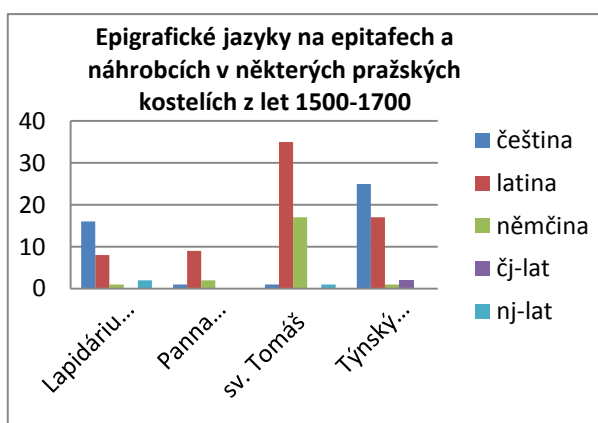
<sup>310</sup> Ondřej JAKUBEC a kol., *Ku věčné památce. Malované renesanční epitafy v českých zemích*, Olomouc 2007, s. 22.

#### 8.4. Jazyk nápisů

Nejčastěji používanými epigrafickými jazyky v Čechách byla latina a jazyky národní, tedy čeština a němčina, výjimečné též francouzština, španělština a italština.

Latina byla původním, dominujícím jazykem, jehož vliv začal slábnout od 16. století, kdy se na její úkor začala prosazovat čeština. Dle prozkoumaného fondu sice nemohu potvrdit tezi, že se čeština od čtyřicátých let 16. století „stala až do sklonku 17. století hlavním epigrafickým jazykem,“<sup>311</sup> je však možné konstatovat, že se latině alespoň vyrovnávala.

Tento trend potvrzují i modelové příklady z kostela sv. Tomáše na Malé Straně,<sup>312</sup> z kostela Panny Marie pod řetězem,<sup>313</sup> z kostela Matky Boží před Týnem (zkr. Týnský chrám)<sup>314</sup> a rozmanitý soubor<sup>315</sup> náhrobků z Lapidária Národního muzea,<sup>316</sup> které jsem pro větší přehlednost zpracovala do grafů. Jedná se o náhrobky, které bylo možno alespoň částečně identifikovat a které spadají do let 1500–1700.<sup>317</sup>



<sup>311</sup> Jiří ROHÁČEK, *Národní jazyky v teritoriálně českých náhrobních nápisech*, in: *Epigraphica & Sepulcralia III.*, Praha 2011, s. 409.

<sup>312</sup> Zdeněk KOLOWRAT, *Náhrobníky a epitafy v pražských kostelích*, *Časopis rodopisné společnosti československé* 3, 1931, s. 65–83.

<sup>313</sup> Zdeněk KOLOWRAT, *Náhrobníky a epitafy v pražských kostelích*, *Časopis rodopisné společnosti československé* 4, 1933, s. 10–17.

<sup>314</sup> Jan LOCH, *Náhrobníky a epitafy v chrámu Matky Boží před Týnem v Praze 1 – Staré Město*, Praha 2012.

<sup>315</sup> Nachází se zde náhrobky z katedrály sv. Víta a dále ze zrušených pražských kostelů – sv. Benedikta, Betlémské kaple, z kostela Panny Marie na Louži, z kostela sv. Mikuláše, z kostela sv. Štěpána Menšího, z kostela sv. Valentina a z kostela sv. Jindřicha.

<sup>316</sup> Josef HEJNIC, *Náhrobky v Lapidáriu Národního muzea*, in: *Sborník národního muzea v Praze*, řada A, sv. XIII, č. 4, Praha 1959, s. 141–220 + 18 stran obrazové přílohy.

<sup>317</sup> Konkrétně se v případě Lapidária jedná o 16 českých, 8 latinských, 1 německý a 2 latinsko-německé nápisy, v kostele Panny Marie pod řetězem o 1 český, 9 latinských a 2 německé nápisy, v kostele sv. Tomáše o 1 český, 35 latinských, 17 německých a 1 německo-latinský a konečně u Týnského chrámu o 25 českých, 17 latinských, 1 německý a 2 latinsko-české nápisy.

Pro latinu se často rozhodovaly katolické kruhy, které tím dávaly najevo svou náboženskou, resp. politickou příslušnost. Oblíbená byla také u vyšších šlechticů a vysokých zemských hodnostářů, což často souviselo právě s jejich katolickým vyznáním. Poslední skupinu, která často volila latinu, a která trochu zkresluje její poměr vůči národním jazykům, tvoří cizinci. Právě ti nejvíce oceňovali, že se jedná o jazyk univerzální. Dánský astronom Tycho Brahe, jeho tyrolský přítel Jacob Kurz, španělský vyslanec Guillermo de San Clemente, italský obchodník Stampa Clave, holandský dvorní rada Ruland i nevlastní dcera alchymisty Kelleyho, v Čechách usedlá Angličanka spisovatelka Elisabeth Ioanna Westonia, ti všichni měli své náhrobky v latině, ačkoli by jistě mohli použít svůj národní jazyk, mnozí z nich dokonce češtinu.

Čeština se naopak stala jazykem utrakvistů, nižší šlechty a měšťanských vrstev, která začala do funerální kultury významně promlouvat právě v 16. století.

Co se týče němčiny, je situace kolem ní značně problematická. Z dosud dochovaných fondů se zdá, že se v epigrafice uplatňuje velmi málo, a to teprve od druhé poloviny 16. století, přičemž ještě v polovině 17. stol. jsou „německé nápisy v Praze pouze okrajovou záležitostí.“<sup>318</sup>

Za nízkou frekvencí němčiny pravděpodobně může být velká obliba latiny mezi německým obyvatelstvem, o které svědčí její časté používání i v jinak německých oblastech.<sup>319</sup>

Zapomenout bychom neměli ani na jazykově kombinované nápisy. Většinou se jedná o památník, kde nápisová páska používá jeden jazyk, kdežto nápisové pole druhý. Časté je například použití citátu či životních dat do pásky a popsání životního příběhu zemřelého do pole. Z tohoto pohledu se jako unikátní jeví náhrobek Johanna, svobodného pána z Cron, z kostela sv. Tomáše, který kombinuje němčinu s latinou přímo v nápisovém poli.<sup>320</sup>

Užité epigrafické písmo se řídilo stejnými pravidly jako písma tištěná a psaná, tedy jazykově české a německé nápisy se ryly novogotickou minuskolou, nejčastěji frakturou, kdežto latinské nápisy tvořila humanistická kapitála.

---

<sup>318</sup> J. ROHÁČEK, *Národní jazyky*, s. 411.

<sup>319</sup> J. ROHÁČEK, *Národní jazyky*, s. 412.

<sup>320</sup> Celé znění: „Anno 1663 Johann Freiher von der cron Margaretha freyin von der cron geborne Pirnbachin Obijt (14. Novembr.) Iustitia et pax osculantae sunt,“ Z. KOLOWRAT, *Náhrobky a epitafy*, s. 74.

Samozřejmě i zde bychom našli výjimky vzhledem k tomu, že z paleografického hlediska je období od druhé poloviny 15. století do poloviny 16. století považované za jedno z nejzajímavějších a nejrozmanitějších vůbec, „přechodné v nejširším slova smyslu, období hledání ideje nového nápisového písma.“<sup>321</sup> Toto hledání a nejednotnost trvaly děle, a tak nacházíme české a německé nápisy v raně humanistické kapitále a latinu naopak v gotické minuskule dokonce až do 17. století.



Obr. 17. Náhrobek Sigmunda Helfrida Spitzwecka (+1639) z kostela sv. Václava na Zderaze.

Německojazyčný text je psán humanistickou kapitálou

### 8.5. Poselství nápisů

Vývoj náhrobního nápisu pečlivě zdokumentoval Philippe Ariès, který popsal jeho vývoj od bezejmenného hrobu až po monument vyprávějící celý životní příběh zesnulého.

Arièsem popsanou situaci můžeme vztáhnout i na Čechy – ve středověku se zde setkáváme s jednoduchými nápisy uvádějícími především jméno zesnulého, později se ujímá středoevropský model tzv. **anno domini formuláře**. Jedná se vzor, který se původně používal v latině – odtud i jeho název dle úvodní formule. Za tou následoval letopočet a sdělení faktu úmrtí („obiit“), jméno mrtvého, v případě významných zemřelých také stručné uvedení jejich úřadu či titulu a na závěr údaje o místě pohřbu a zbožná formule vyjadřující naději na spásu duše. Anno domini formulář byl nejčastějším typem hrobového nápisu, byť i on mohl variovat – uvedené části nemusely být vypsány vždy, případně se mohlo proměňovat jejich pořadí. To se nejčastěji stávalo u bodu s místem pohřbu, nacházíme tak pomníky, jejichž text začíná slovy „hic sepultus est.“

S raným novověkem sice latinu střídají národní jazyky, „osvědčené“ nápisové formuláře však zůstávají, pouze se překládají a samozřejmě košatí. Text se stává individuálnější, což se projevuje prakticky v každé části nápisového formuláře.

Úvodní datace je doplněná o přesné datum církevním nebo průběžným datováním, někdy dokonce kombinací obojího, ve výjimečných případech (až od 17. století) včetně hodiny

<sup>321</sup> J. CHLÍBEC – J. ROHÁČEK, *Sepulkrální skulptura*, s. 43.

úmrtí, např. „Léta Páně 1621 v neděli po novém létě to jest 3. dne měsíce ledna mezi jedenáctou a dvanáctou hodinou na půl orloji.“<sup>322</sup>

Přidávají se i další životní data – datum narození a od 16. století především dožitý věk zesnulého. V části věnované jemu se ostatně udála nejcitelnější změna.

V raném novověku se totiž z náhrobního nápisu stává v podstatě encyklopedické heslo. Již nestačí uvést jméno a tituly, nyní je potřeba dát informace do souvislostí, Ariès se v tomto případě dokonce vyjádřil, že „podlahy a zdi kostelů (...) se podobaly jakémusi *Who's who*.“<sup>323</sup> Detailní vypsání života je typické především pro vysoké úředníky a vojenské hodnostáře, u kterých vypisuje průběh celé kariéry, včetně jednotlivých tažení.<sup>324</sup> Obě funkce se spojily např. v osobě Václava Berky z Dubé a Lipé, jehož epitaf i náhrobník nalezneme v Týnském chrámu. Osmnáctiřádkový epitaf mimo jiné uvádí: „on pobyv v prvním věku svého počátcích u Volfganga biskupa pasovského z hraběcího rodu Salmů, po všechny vítězné války císaře Karla V. v Německu, Francii, Belgii a Itálii vedené stál po boku osvěcenému Emanuelovi Filibertovi, vévodovi Savojska a Piemontu. Pak za císaře Ferdinanda I. a Maxmiliána II. nejednou byl vůdcem vojsk proti Turkům v Uhrách. Císařem ustanoven za radu při komoře české, byl pak přidělen nejvyššímu úřadu moravskému.“<sup>325</sup>

Svůj prostor na náhrobnících nově dostává i ocenění osobních kvalit zemřelého. Jestliže roku 1575 byla hlavní chvála Václava Berky v tom, že byl „doma i v poli znamenitý, nezdolné vytrvalosti náboženské“<sup>326</sup> o padesát let později již má Arnold van der Boye (†1629) košatější chválu. Z jeho náhrobku se dozvídáme, že zemřel člověk vyznačující se „zbožností, moudrostí, vlídností a nevyrovnatelnou skromností, po němž zůstal dobrým lidem velký zármutek.“<sup>327</sup>

Do chvalořeči na náhrobnících se též zaznamenávají pamětihodné činy mrtvých, což je pro nás mnohdy záznam jediný – např. z náhrobku Jindřicha Libštejnského z Kolowrat (†1646) a

---

<sup>322</sup> Začátek textu na náhrobku Apolonie Podmoklské z Prostiboře ve strahovské bazilice. Apolonin náhrobník je také příkladem situace, kdy je náhrobní monument jediným nositelem informací o dané osobě. In: Milan HLINOMAZ, *Náhrobníky a epitafy ve strahovské basilice*, Praha 1998, s. 78.

<sup>323</sup> P. ARÈS, *Dějiny smrti I.*, s. 275.

<sup>324</sup> Příkladem může být 35řádkový text náhrobníku Jana Gerarda a Jana de Romal Maschure ze strahovské baziliky, srovnej též text náhrobku maršála Åke Totta v následující kapitole.

<sup>325</sup> Český překlad latinského originálu dle Kessnera, který uvádí J. LOCH, *Náhrobníky*, s. 81, pozn. 1.

<sup>326</sup> Český překlad latinského originálu dle Kessnera, který uvádí J. LOCH, *Náhrobníky*, s. 81, pozn. 1.

<sup>327</sup> M. HLINOMAZ, *Náhrobníky*, s. 67.

jeho manželky Alžběty, rozené z Lobkovic, se dozvídáme, že manželé nechali ve strahovské bazilice zřídit privilegovaný oltář.<sup>328</sup>

Kromě informací o veřejném životě zemřelého pronikají do náhrobních nápisů i informace o životě soukromém. Protože lidé v minulosti měli větší tendence sebeidentifikovat se pomocí rodiny, odráží se tento trend i na náhrobnících a epitafech. Nejenže na nich zaznamenáváme „současné“ členy rodiny, manžela/manželku a děti, ale objevují se též informace o mrtvých dětech, dosud žijících dětech, rodičích a předchozích partnerech.

S uváděním rodinných příslušníků souvisí i druhá raně novověká novinka v náhrobním nápisu, a to uvedení **objednatele** celého monumentu, který byl zpravidla členem rodiny. Již zmiňovaný Berkův epitaf např. „Helena Meziříčská, rodem Lomnická, manželé nejmilejšímu slzíc postavila.“<sup>329</sup>

Poslední rozšíření nápisu se týkalo konečné zbožné formule, která odráží měnící se náboženské smýšlení. V kapitole o posledních věcech člověka jsme už zmínili stále méně jistou spásu – náhrobní nápisy zhruba od 14. století proto mají sloužit jako její pojistka – od té doby v nich můžeme sledovat snahu „oslovit kolemjdoucího.“

I dřívější náhrobní nápisy na něj cílily – chtěly mu připomenout význačnost mrtvého, předpokládaly, že si dotyčný text přečte, v lepším případě i nahlas (magická síla mluveného slova), ale až ve chvíli, kdy spása začíná být nejistá, vyžadují po něm, aby se „zapojil do děje.“ Tento jev je obecně patrnější v potridentském katolicismu, kdy nad umírajícími visí již naprosto reálná hrozba očištění. Tu mohou zmírnit ostatní svými modlitbami, proto náhrobníky začínají žádat „kdo tudy jde a to sobě přečte nechť se za duši jeho otčenáš a Zdravas Maria pomodlí.“<sup>330</sup> Jakkoli však Ariès považoval tuto skutečnost za jasně danou, pro české prostředí se nezdá být tak automatická. I v tak „prominentním katolickém pohřebišti“, jakým bezesporu byla strahovská bazilika, výzvu ke kolemjdoucímu vyjadřuje pouze devět z třiceti osmi náhrobních nápisů. Daleko častější byla formulace v hojně míře používaná protestanty, a to „ať jim je Bůh milostiv“ , „ať odpočívá v pokoji“, případně prosté konstatování „zde leží a očekává veselého vzkříšení.“ Projevuje se tu tak trend, který Ondřej

---

<sup>328</sup> Ibid. s. 64. Jedná se o typ oltáře, u kterého odsloužení mše v předepsaný termín mělo moc vysvobodit duše z očištění.

<sup>329</sup> J. LOCH, *Náhrobníky a epitafy*, s. 81, pozn. 1.

<sup>330</sup> Náhrobník Adama Albrechta Kapouna z Karlova, 1638, Týnský chrám.

Jakubec vysledoval u malovaných epitafů, a sice, že zde „nebyl příliš častý konfrontační akcent a otevřená konfesijně-polemická témata.“<sup>331</sup>

Zdálo by se, že náhrobní monumenty vypovídají o svých objednatelích i majitelích hodně, přesto jsou však informace, které nám podávají, do značné míry zkreslené. Důvodem je umělecká licence textů i výtvarného zobrazení, hlavním bodem je ovšem fakt, že počet náhrobních monumentů bývá daleko menší, než je skutečně pohřbených na daném místě. Jak si ještě ukážeme, ne každý pohřbený – a to i z řad šlechty – se musel dočkat svého památníku. U některých se tak nestalo nikdy, jiní o ně přišli v průběhu let. Neocenitelný doplňkem se tak stávají seznamy pohřbených, někdy ve formě matrik, jindy ve formě katalogů dobrodinců. Prozatím byla ke komparaci vybrána pamětní kniha kláštera řádu Františkánů v Praze, jejíž druhý díl *Titulus XVIII. Sepulturae saecularium*<sup>332</sup> uvádí všechny osoby pohřbené v pražském chrámu Panny Marie Sněžné.

Co ze seznamu vyplývá? V první řadě fakt, že ženské příslušnice šlechtických rodů se často, především pokud je s rodem manžela nepoutaly hlubší vazby, dávaly pohřbít do hrobek svých rodičů, nikoli manželů. Tento trend lze dobře sledovat především u provdaných členek rodu Vratislavů z Mitrovic,<sup>333</sup> které se obvykle nechávaly pohřbít do krypty „Wratislawiana.“ Příslušnice jiné rodiny, Ludmila de Clara-Aldringen, se sice nechala pohřbít do nově zřízené krypty Clara-Aldringenů, její podmínkou však pravděpodobně bylo, že do ní bude přenesena také její matka.<sup>334</sup>

Podobnou praxi dosvědčuje i náhrobek rodiny Rumlerovy, dnes uložený v Lapidáriu Národního muzea. Rodová krypta Rumlerů se nacházela v nyní zrušeném kostele sv. Jindřicha na Praze 2. V hrobce odpočívali předkové Petra Rumlera, ale po svém skonu roku 1610 zde spočinula i jeho tchyně. Do krypty byly také pochovány všechny tři děti manželů, čtvrtým dítětem byla r. 1615 dcera Lidmila, které nechali rodiče zhotovit vlastní figurální náhrobek, pravděpodobně proto, že zemřela ve vyšším věku (sedmiletá), než její sourozenci. Roku 1625 zemřel Petr Rumler a dvě další jeho děti, pravděpodobně na mor, a byli pochováni

---

<sup>331</sup> O. JAKUBEC a kol., *Ku věčné památce*, s. 18.

<sup>332</sup> Zdeněk KOLOVRAT, *Seznam pohřbených v hrobkách kostela u P. Marie Sněžné v Praze*, Časopis rodopisné společnosti československé v Praze, I/1929, s. 50–72.

<sup>333</sup> Např. Kateřina z Bubna roz. Vratislavová z Mitrovic (†1651), Ludmila z Bubna roz. Vratislavová z Mitrovic (†1652), Herula Johana z Bubna, roz. Vratislavová z Mitrovic (†1676) nebo Terezie Elizabet Bubnová roz. Vratislavová z Mitrovic (†1688). Kověření genealogie byly využity tabulky přístupné [online] z: <http://genealogy.euweb.cz/> [10-7-2015][17:45]

<sup>334</sup> „Ad quam cryptam et mater ejus transalata est,“ Z. KOLOVRAT, *Seznam*, s. 58.

do rodinné krypty. Petrova manželka Anna se poté sice podruhé provdala, byla však pohřebná též u sv. Jindřicha, pravděpodobně tedy v kryptě své předchozí rodiny.

Druhý fakt, který nám dosavadní výzkumy ukazují, je, že není zcela pravdivá teorie o tom, že by „hřbitovy byly určeny chudým lidem a malým dětem.“<sup>335</sup> Na příkladu pohřbených v kostele Panny Marie Sněžné je jasně vidět, že jedna čtvrtina až třetina všech pohřbů připadá na děti, což – pokud uvážíme, že zde probíhaly pohřby většinou v rámci rodin – v podstatě odpovídá přirozené dětské mortalitě.

Děti jsou pohřbívány do krypt svých rodičů a to včetně kojenců, přičemž ten, kdo údaje zapisoval, pečlivě rozlišoval mezi termíny. Odlišoval tak syna („*filus*“) a dceru („*filia*“) od synáčka („*filiolus*“) a dcerušky („*filiola*“), ale také nemluvňata („*infans*“). O tom, jaká byla věková hranice mezi synem a synáčkem si můžeme udělat obrázek z pozdějších zápisů, kde například malý příslušník rodu Harrachů<sup>336</sup> (†1723), který zemřel ve čtyřech letech a šesti měsících je „*filiolus*“, kdežto šestiletý František Hanisch (†1727) je již „*filius*“. Označení *infans* se zase pravděpodobně vztahovalo skutečně jen na nejmenší děti, protože k roku 1745 je vedena osmiměsíční „*filiola*“.

#### 8.6. Za oponou

Mohlo by se zdát, že informační potenciál pohřebních míst jsme již vyčerpali, není to však pravda docela. Zbývá nám vyjádřit se ještě k posledním médiím pohřební kultury, které většinou zůstávají skryté, a těmi jsou rakve a jejich nápisové destičky.

Rakve byly nejčastěji ze dřeva, celodřevěné či kombinované se sklem, pak se jednalo o rakve „s okýnkem, z prohledajicího skla k tomu způsobeným, aby každý skrze něj obličej pána mrtvého (...) dobře spatřiti mohl.“<sup>337</sup> Rakve byly zdobeny malováním (většinou přímo na dřevo), protože „pokud by chtěl novověký člověk vyjádřit svou pokoru nebo chudobu, spíše by se nechal pohřbít bez rakve, na holou zem.“<sup>338</sup> Dochování rakví je ale kvůli jejich ukládání do země velmi vzácné (zachování pomohla obliba krypt v pozdějších letech). Představu o jejich dekoru si však můžeme udělat z mladších dochovaných exemplářů, protože se zdá, že umění bylo v této sféře poměrně konstantní. Zachovalé rakve z 18. století mají v drtivé

<sup>335</sup> P. ARIÈS, *Dějiny smrti I.*, s. 114. I on však opatrně připouští, že se mentalita v 17. století začíná měnit.

<sup>336</sup> Seznam bohužel neuvádí jeho jméno a ani mně se jej nepovedlo dohledat v genealogických tabulkách.

<sup>337</sup> *Processus*, s. 6.

<sup>338</sup> M. KRÁLÍKOVÁ, *Pohřební ritus*, s. 49.



většinou po celé délce víka zobrazeného ukřižovaného Krista na kříži, často s lebkou-golgotou u jeho paty. (viz přílohy)

Motivy lebky zdobí i boky rakví a čela rakví, přičemž na pohledově spodním čele případně na zdi v kryptě, bývala umístěna kovová destička.

Kovové destičky byly vlastně malými účelnými náhrobníčky – bez zbytečného dekoru nesly pouze textovou část, které sdělovala, kdo v rakvi spočinul. Jejich nápisový formulář se přitom řídil tím, co jsme si již řekli o náhrobním a epitafním nápisu. V některých případech jsou to právě tyto destičky, které nám poskytují jediné informace o zemřelých, jako se tomu ukázalo být v případě Valdštejnova bratrance Bertolda z Valdštejna, který padl v bitvě u Lützeny roku 1632 a je pohřben ve strahovské bazilice. Jeho pohřeb však není zaznamenán ani náhrobníkem ani epitašem, a tak je cínová destička jediným určujícím prvkem pro jeho hrob.

I na destičkách může být „výzva ke kolemjdoucímu,“ což se zdá být poněkud překvapivé, uvážíme-li, že destičky byly pohřbeny spolu s rakví a nemohly být na očích kolemjdoucích. Případ Bertolda z Valdštejna však jasně ukazuje, jak tyto destičky byly užitečné. Výzva pro kolemjdoucího tak zůstává nejasnou otázkou spíše v případě, kdy byla napsána přímo na rakvi jako v případě opata Kašpara Questenberka. Nápis na jeho rakvi vyzývá „ať jsi kdokoli, pomodli se za něj a věz, že budeš následovat.“ Počítal snad opat s odkrytím rakve při jejím přemístování (což se u významného preláta dalo očekávat), nebo věřil tomu, že rakev – uchovaná v kryptě, nikoli v zemi – by mohla přetrvat?



Obr. 18. Pamětní deska Arnošta Ferdinanda, hraběte de Suys, 1667

patrně jsou díry po nýtech, které desku ukotvovaly ke zdi.

Ideálním případem pro přetrvání rakve bylo její umístění do vnější, kovové rakve, většinou olověné či cínové. Krom toho, že taková rakev odolávala zubu času, bylo možno ji i lépe zdobit a skladovat, navíc pohřeb do kovové rakve odpovídal i představě „luxusního“ pohřbu, protože tělo bylo zakonzervováno a „nečisté“ tlející procesy jakoby neexistovaly. Pohřby do kovových rakví však byly dlouho vyhrazené skutečně jen nejmajetnější vrstvě a jejich rozšíření spadá až do 18 století.

## 9. FINSKÝ EXKURS\*

„*Tuoniova vlast věčná.*“

Kalevala

Finsko – tato nenápadná země na severu, vzdálená jak svou polohou, tak i jazykem od střední Evropy, stála vždy tak trochu v pozadí jejích dějin. Funerálních památek z raného novověku má poskrovnu, přesto je však možné udělat si o nich alespoň malý obrázek. Jaké vlastně jsou? Jak a nakolik se liší od těch, které jsou nám důvěrně známy ze střední Evropy, liší-li se vůbec? Zajisté je třeba ptát se, zda můžeme i zde nalézt styčné plochy které by ukazovaly, jak byly módní trendy pevninské Evropy sledovány a reflektovány i na vzdáleném severu, případně i, jestli tyto styčné plochy ukazují, že smrt, její chápání i vyjádření mohou být transcendentní. Na druhou stranu je pro náš středoevropský prostor zajímavé sledovat i odlišnosti. Může nám nepříliš zkoumaný a konfesně odlišný prostor severu nabídnout některé nové a netradiční prvky a obohatit tak náš pohled na funerální kulturu raného novověku?

### 9.1. Před příchodem křesťanství

Území dnešního Finska bylo poprvé osídleno zhruba kolem 7 300 př. n. l., tedy krátce poté, co roztál mohutný pevninský ledovec, který až dosud celé Finsko pokrýval. Dodnes se nám ledovec připomíná v podobě tisíců finských jezer. Zajímavé je, že právě díky ústupu ledovce došlo ke zvednutí terénu, které stále pokračuje a tak se povrch Finska každoročně zvětšuje o zhruba sedm kilometrů čtverečních. Nejlépe je tento jev pozorovatelný na západě, kde se tak citelně „zkracuje“ Botnický záliv.

Zhruba do pátého tisíciletí př. n. l. první obyvatelé své mrtvé pohřbívali do kosterních hrobů. Tyto hroby jsou známé také pod označením „okrové“, protože je pro ně typické posypání mrtvého těla červeným okrem. Krom červené barvy byly hroby vybaveny i bohatými votivními dary, především předměty denní potřeby, což poukazuje na víru v posmrtný život.

Změna pohřebního ritu přichází právě kolem roku 5 000 př. n. l. Tehdy se začínají uplatňovat hroby žárové, pravděpodobně vlivem vyšších a komplikovanějších náboženských představ, neboť spalování „vypovídá o vyhraněném dualismu těla a duše“<sup>339</sup> a je tedy pravděpodobné,

---

\* Tato kapitola vyjde jako samostatný článek ve sborníku Jiří ROHÁČEK (ed.), *Epigraphica & Sepulcralia VI.*, Praha 2015.

že „představy o posmrtné existenci nabyly abstraktnější podobu.“<sup>340</sup> Žárového pohřby tohoto období se patrně stále vyvíjely, až v době bronzové (1300–500 př. n. l.) dospěly k velmi složitým a nákladným rituálům, při kterých se obvykle pohřbíval pouze jeden mrtvý, nad jehož ostatky došlo ke vztyčení velké mohyly. Votivních darů bylo v této době málo, což pravděpodobně souviselo s vysokou cenou bronzu, který se do Finska výhradně dovážel. Mohyly, s jejichž stavěním se započalo právě v době bronzové, byly tvořeny velkým množstvím kamenů a jsou tak na svých místech patrné dodnes (Perniö, Kotka,...). Kvůli svému vzhledu přešla řada z nich do folklóru jako *kameny zlých duchů* (*hiidenkiuas*).<sup>341</sup>

Mohyly přežala i kultura doby železné (500 př. n. l.–50 n. l.), nyní však množství votivních darů opěť roste. Vrcholem doby železné byla ve Finsku doba merovejská (550–800 n. l.), kdy jsou hroby bohatě vybavovány nejen předměty denní potřeby, ale především šperky a zbraněmi. Pohřební ritus byl většinou žárový, mohl ale nabývat různých forem – např. se ujal i člunové pohřby jako jinde na severu, na rozdíl od ostatních zemí se však ve Finsku člun před pohřbem spálil.<sup>342</sup> Na možné vlivy křesťanství poukazuje zvyk ukládat mrtvé do rakví či je balit do pláštíků, který se ujal v oblasti Eura a Köyliö v jihozápadním Finsku.<sup>343</sup>

Opětovný přechod ke kosternímu ritu byl však ve Finsku velmi postupný a komplikovaný, navíc se zdá, že také nezávislý na přijetí křesťanství. Daleko větší roli zde patrně hrálo napodobování kulturního trendu ostatních skandinávských sousedů. Tohoto faktu se dotýká i Snorri Sturluson v předmluvě ke své *Heimskringla* ze 13. století, „První věk se nazývá věkem žehu. Tehdy bylo obvyčejem všechny mrtvé spálit a vztyčit na jejich památku náhrobní kámen. Poté, co byl Frey pohřben v Uppsale do mohyly, stavěli mnozí velmoži na paměť svých příbuzných stejně často mohyly jako náhrobní kameny. Když si však dánský král Dan Pyšný dal postavit mohylu a rozkázal, aby jej po smrti do ní uložili v plné královské výstroji a bojové zbroji a spolu s ním i jeho osedlaného koně a množství jiného zboží, počínali si takto i další příslušníci jeho rodu. Tak započal v Dánsku věk mohyl, zatímco u Švédů a Norů se ještě dlouho udržel žeh.“<sup>344</sup>

Hledat vzory u skandinávských a baltských sousedů bylo ve Finsku přirozené, neboť kvůli rozsáhlému a neprostupnému území se zde v 11. století sice vytvořila tři sídelní centra, ta byla

---

<sup>339</sup> Alexandra NAVRÁTILOVÁ, *Narození a smrt v české lidové kultuře*, Praha 2004, s. 153.

<sup>340</sup> Ibid.

<sup>341</sup> Eino JUTIKKALA – Kauko PIRINEN, *Dějiny Finska*, Praha 2006<sup>2</sup>, s. 11.

<sup>342</sup> Ibid. s. 17.

<sup>343</sup> Dle archeologické expozice Národního muzea v Helsinkách.

<sup>344</sup> Josef UNGER, *Pohřební ritus 1. až 20. století v Evropě z antropologicko-archeologické perspektivy*, Brno 2006, s. 72.

ale obchodními styky svázána spíše s okolními centry ve Skandinávii a na Baltu, než sama mezi sebou. První z nich bylo centrum kolem dnes již bývalého hlavního města Turku (švédsky Åbo) na jihozápadě země, které tak bylo pod vlivem Švédska. Druhé centrum bylo v kraji Häme (šv. Tavastia) ve vnitrozemí. Kraj Häme však snášel jen s krajní nelibostí svého východního souseda – poslední sídelní centrum v Karélii, která byla citelně svázána s Kyjevskou Rusí. O volném spojení těchto tří sídel svědčí i fakt, že na rozdíl od svých sousedů Finové nevytvořili jednotný státní útvar, čehož jak Kyjevská Rus, tak Švédsko využívali v mocenských bojích o toto území. Nebyly to však zbraně, co nakonec určilo směřování Finska.

## 9.2. Christianizace

Hlavním prostředkem jak si podmanit území se ukázaly být misie. Ty byly vysílány jak z východu, odkud byly původně úspěšnější, tak ze západu. Švédsko zvolilo pro své misionáře cestu beze zbraní spíše spojenou s obchodem a zdá se, že právě tento mírný přístup rozhodl v jeho prospěch. Křesťanství tak začíná být ve Finsku přijímáno nejprve v sousedství Švédska (Ålandské ostrovy jej přijímají již kolem roku 1000) a velmi pomalu postupuje až na východ (Karélie přijímá římskokatolický ritus až kolem roku 1300). Tento proces je dobře zachycen především na měnicích se pohřebních zvyklostech. Ke kosternímu ritu, který by sám o sobě příliš určující nebyl, jak jsme uvedli výše, se přidává i orientace hrobů na tradičně křesťanskou západovýchodní stranu. Též hrobová výbava se proměňuje a její složení přechází z předmětů denní potřeby a šperků na symboly křesťanské víry, až v poměrně krátké době jedné až dvou generací mizí úplně. Poslední fází ztotožnění se s křesťanstvím bylo přenesení pohřebišť ke kostelům, tedy přijetí ideologie pohřbívání *ad sanctos*.

Ačkoli se tedy křesťanství ve Finsku etablovalo, jeho přijetí stále nebylo celoplošné, což vyprovokovalo švédského krále Erika<sup>345</sup> k výpravě, která se v pozdějších interpretacích stala výpravou křížovou.<sup>346</sup> Král se přeplavil na finské území v doprovodu uppsalského<sup>347</sup> biskupa Henrika, původem Angličana snad z doprovodu papežského legáta ve Švédsku. Finské obyvatelstvo, které křesťanství odmítalo, bylo následně Erikem lehce poraženo a biskup Henrik jej pokřtil. Král se poté vrátil do Švédska, Henrik v zemi zůstal, aby se staral o její

---

<sup>345</sup> Erik IX. Svatý.

<sup>346</sup> Tzv. první severská křížová výprava, asi 1157.

<sup>347</sup> Legendy zmiňují Henrika jako biskupa Uppsaly, tuto teorii však není možno potvrdit a současná finská historiografie se spíše přiklání k názoru, že jím být nemohl.

obyvatelstvo a především urovnal církevní poměry. Zdá se, že biskup především tvořil farní síť, která ve Finsku té doby spíše neexistovala, završit ji biskupstvím už ale nestihl (sám byl „pouze“ misijním biskupem a i po jeho smrti mělo Finsko dál pouze misijní biskupy). Osudným se mu stalo uvádění církevních zvyků do praxe, konkrétně povinnost pohostinství. Zaplatil sice za jídlo, které si vzal od sedláka Lalliho,<sup>348</sup> vzal si je ale bez dovolení, což sedláka rozhněvalo natolik, že Henrika zavraždil.

Biskupovo tělo bylo pohřbeno poblíž města Turku v Nousiainenu a krátce na to se nad ním začaly dít první zázraky. Kult svatého patrona země tím byl fakticky založen, nicméně trvalo ještě více než sto let, než vešel v obecné povědomí. Finsko se mezitím zmítalo v bojích o moc, které mezi sebou svádělo Dánsko, Švédsko i Kyjevská Rus. Na finském území nakonec z bojů vyšlo vítězně Švédsko, které pod svůj vliv krom jihozápadní části Finska připojilo i vnitrozemní oblasti Häme.

### 9.3. Katedrála v Turku

Křesťanská církev měla v těchto neklidných dobách ve Finsku svého obratného správce v biskupu Thomasovi, prvním bezpečně známému finskému biskupovi. Za centrum diecéze, která se tehdy nazývala *biskupství finské*, si Thomas zvolil část města Turku – Koroinen.

Krátce na to byla diecéze přejmenována na *biskupství Turku*, do jejíhož čela přišel roku 1291 první rodilý Fin – biskup Magnus (Magnus I / Mauno). Právě biskup Magnus přenesl sídlo biskupství z Koroinenu blíže do centra města a pro jeho potřeby založil nový kamenný kostel, katedrálu Panny Marie a biskupa Henrika.

Kostel se záhy stal velmi populárním, již ve středověku byl několikrát přestavován a zvětšován, a tak mu na konci 15. století přibýlo již 42 bočních kaplí. Právě tyto kaple se staly pozdějšími pohřebními kaplemi finské nobility, pro které představovala katedrála v Turku nejelitnější místo po pohřeb v celém Finsku. Oblíbená byla katedrála i mezi „prostým“ lidem a proto pro pohřby sloužily nejen boční kaple, ale i celý prostor katedrály a hřbitova kolem ní. Přesné číslo pohřbených neznáme, nicméně dle odhadů se jedná o 3 500–5 000 těl.<sup>349</sup>

---

<sup>348</sup> Často se akcentuje, že Lalli nebyl pohan, ale křesťan, o čemž svědčí jeho jméno – Lalli – pravděpodobná zkrácenina z *Laurentius*.

<sup>349</sup> Oficiální materiály vydávané katedrálou uvádějí 4 500 pohřbených.

Jako první zde byli pohřbíváni finští biskupové, počínaje svatým Henrikem, kterého do katedrály nechal přenést již zmiňovaný Magnus I. Dnes ovšem v katedrále zůstává pouze památný oltář, neboť tělo biskupa bylo vyzvednuto v roce 1720 Rusy<sup>350</sup> a od té doby je bohužel uložení ostatků neznámé – pouze část loketní kosti byla přesunuta do katolického kostela Sv. Henrika v Helsinkách.

Mezi jinými významnými biskupy odpočívajícími v katedrále bychom dále našli blahoslaveného Hemminga (†1366), jehož pozdě gotický relikviiář snad po určitou dobu hostil i část Henrikových ostatků. Dále v katedrále odpočívají např. Magnus II Tavast († 1460), či Magnus III Särkilahti († 1500).

Ostatky těchto biskupů jsou uloženy v Tavastovské kapli uprostřed severní lodi katedrály. Kapli, která byla původně zasvěcená Božímu hrobu, založil velký vyznavač tohoto kultu – biskup Magnus II Tavast, který setrval v úřadu biskupa turkuského bezmála čtyřicet let. Právě jeho péčí vznikla původní kaple i její dekorace – nákladná železná mříž, vůbec nejdelší svého druhu na severu. Unikátní dílo se dnes považuje za vůbec nejcennější artefakt, který lze v katedrále nalézt – jako zázrakem odolala i velkému požáru v roce 1827.

Náhrobník Magnuse II Tavasta byl později přenesen a zabudován do zdi této kaple. Plasticky zpracovaný náhrobník nese jak osobní znaky biskupa Tavasta, tak znaky jeho úřadu. Pod oslím hřbetem najdeme biskupskou mitru, pod kterou se nalézá čtvrcený erb. V prvním a čtvrtém poli nese znaky diecéze v Turku (dělové, zde však řecké kříže, v barvě pak červené na zlatém poli), ve druhém a třetím poli znaky rodu Tavastů (obrněné rámě s rukavicí, stříbrné na červeném poli).

### 9.3.1. Protestantská reformace

Raný novověk přinesl do severských zemí protestantskou reformaci. Zásadní rozdíl zde však byl v jejím zavádění. Zatímco v pevninské Evropě se tak dělo zdola, na severu to bylo přesně opačně. Švédský král Gustav I. Vasa i jeho dánský<sup>351</sup> protějšek Kristian III. velmi brzy

---

<sup>350</sup> Alban BUTLER – Paul BURNS (ed.), *Butler's Lives of the saints I. January.*, Minnesota 1995, s. 129, dostupné též [online] prostřednictvím Google Books:  
<https://books.google.cz/books?id=XIEAD2MC1YkC&pg=PA129&lpg=PA129&dq=where+is+buried+st.+Henry+of+Finland&source=bl&ots=Z3e-g1UOAr&sig=uWDSzWw-StD-J7SVC-8JOnDBB0&hl=cs&sa=X&ei=fOihVPLvG8fqUuvPgcAL&ved=0CFwQ6AEwBw#v=onepage&q=where%20is%20buried%20st.%20Henry%20of%20Finland&f=false> [19-12-2014] [20:30]

<sup>351</sup> Pod Dánsko v raném novověku spadalo též Norsko, Island a Faerské ostrovy.

pochopili, že nová víra může být užitečným nástrojem pro upevnění panovnické moci, která byla na severu tradičně daleko slabší než v kontinentální Evropě. Připomeňme například, že až do Gustava I. Vasy byli všichni švédští panovníci voleni a této volby bylo v praxi hojně využíváno. Až Gustav I. tuto praxi porušil a založil dynastii, která ve Švédsku (a Polsku) vládla více než sto let.

Ačkoli se tedy v raném novověku z Finska katolického stalo Finsko luteránské, kterým je dodnes, nezdá se, že by tento nový systém měl větší vliv na pohřební zvyklosti a patrně i na náboženské zvyky obecně. Snad je to skutečně proto, že reformace vycházela spíše z politických potřeb než ze skutečného náboženského cítění. Dodnes se ostatně Švédové i Finové usmívají tomu, že jsou patrně jedinou protestantskou zemí na světě, jejímž nejoblíbenějším svátkem je den sv. Lucie. Kvůli neprostupnému terénu byla především ve Finsku kontrola nad náboženským životem obyvatelstva velmi obtížná, a to až do té míry, že například v severních oblastech se lidem doporučovalo navštívit kostel alespoň jednou za tři až pět let.<sup>352</sup>

Pro katedrálu v Turku se prakticky nic nezměnilo, vedle katolických biskupů zde začali být pohřbíváni biskupové reformační, jakými byli např. Isak Rothovius (†1652) či tři biskupové jména Gezelius (†1690, †1718 a †1733).

Katedrála se však začala otevírat také civilním pohřbům. Díky vojenským aktivitám dalšího z rodu Vasů, Gustava II. Adolfa, stoupla prestiž především vojáků a jejich velitelů. Šanci blýsknout se pod švédskou zástavou dostali nejen obyvatelé „okrajového“ Finska, ale i cizí důstojníci, jakým byl například skotský generál Samuel Cockburn (Gobron).<sup>353</sup>

### 9.3.2. Tavastovská kaple

Právě tento polní generál odpočívá spolu s Evertem Hornem po boku biskupa Tavasta v Tavastovské kapli. Schopného vojevůdce ale i diplomata si oblíbil král Gustav II. Adolf natolik, že mu věnoval rozsáhlá území ve Finsku (v Ostrobotnii). Cockburn byl za svého života štědrým mecenášem katedrály, a proto zde byl i pohřben. Jeho tumba je zhotovená z Ölandského pískovce a pochází patrně z produkce Kalmarského hradu ve Švédsku.

---

<sup>352</sup> Dle přednášky doc. Juliette Day, Ph.D., 22. 2. 2012.

<sup>353</sup> Cockburnovy biografické i genealogické údaje jsou k nalezení na stránce věnované příjmení Kinnaird, jehož nositelkou byla Cockburnova žena Barbara, rovněž ze Skotska, dostupné [online] [30-12-2014]: <http://www.kinnaird.net/samcock.htm>

Na náhrobníku je zpodobněn Cockburn jako zbožný člověk při rozjímání – má otevřené oči a ruce sepjaté v modlitbě, nepokrytá hlava s delšími rozpuštěnými vlasy, což byl severský módní trend, spočívá na polštářku. Dále je však prezentován jako válečník, tedy je typicky oděn do zbroje a ozdoben vojenskými symboly, jako je přilba po jeho levém boku a buben u nohou. Pro nás velmi netypická je ale další vojenská výzdoba náhrobníku. Obvodová nápisová páska totiž zcela chybí, resp. nápis je zde nahrazen vojenskými symboly. Nejpatrnější je zřejmě malý kanón včetně dělových koulí, sudů s prachem a nabíjáky umístěný hned u generálovy hlavy. Mezi další výzdobou jsou zástavy, kordy i rukavice.



Obr. 19. Detail náhrobku Samuela Cockburna.

Generál je v poloze ležícího modlícího se, za povšimnutí stojí miniaturní dělo.

Nejasné také je, proč polní generál, jehož vojenská kariéra spadá do prvního dvacetiletí 17. století, je oděn do zbroje významně starší a ještě turnajové. Zbroj velmi silně připomíná tu, která byla vyrobena roku 1480 pro Clauda de Vaudrey,<sup>354</sup> vyjma helmice, jejíž podoba odpovídá polovině 16. století; i ta je však turnajová.

Též boky tumby jsou zdobeny, ze strany obrácené do kostela je to bodlák skotský (the Thistle of Scotland) a anglická růže, boční stěna nese memento mori – lebku se dvěma zkříženými hnáty. Na odvrácené straně tumby se nachází francouzská lilie a finský lev, který byl ale pravděpodobně přidělán až po požáru katedrály v roce 1827.

Tumba vznikla ze zadání Cockburnova bratra, na jehož pokyn byl vytvořen i epitaf na zdi nad ní. Jeho latinský<sup>355</sup> nápis by bylo možné přeložit zhruba takto „Samuelu Cokburnovi, Skotovi, nejstatečnějšímu veliteli, nejlepšímu plukovníku dvou armád a nejvyššímu veliteli celého švédského vojska, který poté, co následoval s největší slávou tábor múz, ve válce pod nejvznešenějšími králi Švédskými, Gótskými a Vandalskými Karlem a Gustavem Adolfem šťastně žil 23 let a zbožně v míru zemřel ve věku 47 let a roku 1621. Vystavěl truchlící bratr Jan.

<sup>354</sup> Srovnej Petr KLUČINA – Andrej ROMAŇÁK, *Člověk, zbraň a zbroj v obraze doby. 5.–17. stol. I.díl*, Praha 1983, s. 260.

<sup>355</sup> „D. SAMUELI COKBURNO, SCOTO, DUCI FORTISSIMO, DUORUM EXERCITUUM CHILIARCHAE PRAESTANTISSIMO, TOTIUSQ SUETICI EXERCITUS SUMMO MAIORI QUI POSTQUAM MUSARUM CASTRA CUM LAUDE SEQUITUS ESSET, IN BELO SUB AUGUSTISSIMIS CAROB ET GUSTAVO ADOLPHO, SUEC. GOTH. VAND. REGIBUS FELICITER VIXIT ANNOS 23 ET PIE IN PACE MORTUUS EST AN. AETATIS SVAE 47 CHRISTI 1621. JOAN FRATER MOERENS POSUIT. COKBURNE VIXIT FORTIS EST OBIS FERUS MARTEM ET MINERVAM TECUM QUI CONDIS SIMUL UNO IN SEPULCHRO, QUO NON SCOTO TRISTIUS SUECI AUT VIDEBUNT, AUT POLONI LAETIUS.”



Cockburne, žil jsi statečně, zemřel nezkroceně. Mars a Minerva odpočívají s tebou ve stejném hrobě, nikdy nebyli Skotové či Švédové tak smutní, nebo Poláci tak radostní. “

K další pohřební výbavě generála patří ještě pohřební štít, umístěný nad epitafem. Kruhový štít nese po obvodu nápis „ÖFVERSTE SAMUEL COKBVRN AFLED: 1621:I ABO“ tedy „plukovník Samuel Cockburn zemřel 1621 v Abo.“

U pohřebního štítu se ale bohužel jedná pouze o repliku, neboť jak ten, tak štíty biskupů, kteří rovněž spočívají v Tavastovské kapli, shořely při požáru v roce 1827. V podstatě jediný pravý pohřební štít je ten, který se dnes nalézá v katedrálním muzeu. Jedná se o procesní štít rodiny von hoch Rosen Wetterstedt z roku 1656.

### 9.3.3. Stálhandskeho kaple

Druhým podobným hrobem významného vojevůdce je naproti tavastovské kapli v jižní lodi katedrály umístěna kaple Všech svatých, známá též jako Stálhandskeho kaple. Odpočívá zde Torsten Stálhandske,<sup>356</sup> velitel slavných Hakkapeliittů, elitního finského jezdeckta bojujícího za Švédsko ve třicetileté válce. Mauzoleum zpodobňuje jak generála, tak jeho manželku Kristinu Horn.

Jejich manželství bylo bez nadsázky trochu podivné. Stálhandske, jehož ocelový stisk ruky mu vynesl i přezdívku, byl po celý svůj život natolik zaujat válčením, že do manželství poprvé v životě vstupoval až ve věku padesáti let. Za manželku si bral dceru svého nadřízeného, Arvida Horna. I pro ni se jednalo o sňatek první, a to i přes to, že jí bylo již 39 let. Pravděpodobně i to je jedním z důvodů, proč manželství zůstalo bezdětné. Druhým faktem nicméně je, že Kristina ovdověla velice brzy, necelý rok po svatbě. Přesto mezi manželi muselo být silné pouto, protože to byla právě ona, kdo nechal monumentální památník objednat. Stejně jako v případě generála Cockburna, ani tentokrát nebylo dílo



Obr. 20. Náhrobek Torstena Stálhandskeho a Christiny Horn, Jürgen Meintz (?) po 1644

<sup>356</sup> Více o vojevůdci [online] anglicky: <http://www.kansallisbiografia.fi/english/?id=2342> švédsky: <http://sok.riksarkivet.se/sbl/Presentation.aspx?id=34665> [19-12-2014][22:45]

zadáno domácí, finské produkci, ale bylo objednáno až z Hamburku. Pravděpodobným zhotovitelem byl Jürgen Meintz, který pro práci použil černý a bílý mramor.

Nad sarkofágem se klene dvoupatrová edikula, na špici zdobená andělem s korunou triumfu. Pod ním ve výklenku rámovaném korintskými sloupy stojí Ježíš držící palmovou ratolest jako symbol věčného života. Po Ježíšově pravici stojí Spravedlnost třímající váhy a po levici Láska držící evangelium. Pod nimi se nechází epitaf rámovaný opět korintskými sloupy, po stranách mu stojí Víra s krucifixem a knihou a Naděje s holubicí opírající se o kotvu.

Epitaf je psán národním jazykem – švédsky<sup>357</sup> a v překladu zní „Zde leží pohřben vznešený a urozený, nyní v Pánu blažený Pan: Torsten Stålhansch z Humelsund,<sup>358</sup> Öffwerby<sup>359</sup> a Altenu,<sup>360</sup> jeho Výsosti švédské generál švédské a německé kavalerie a plukovník regimentu jízdniho a pěšího, který zemřel u Hadersleben<sup>361</sup> ve válce dánské roku 1644 21. dubna ve svých padesáti letech. Kéž mu Bůh dá radostné vzkříšení se všemi dobrými křesťany.

Tento monument byl vztyčen pro slávu a na památku jejího milovaného a blaženého manžela vznešenou a urozenou Christinou Horn, narozenou v Haapaniemi,<sup>362</sup> paní nad Hummelsundem a Runogårdem.“<sup>363</sup>

Pod epitafem se nachází zdobný sarkofág s ležící figurou jak Torstena, tak Kristiny. Kristina byla dle zvyku zpodobněna vedle svého manžela, ačkoli byla tehdy ještě naživu. Dokonce se znovu provdala za švédského říšského radu Jönse Knutssona Kurcka, který v katedrále zakoupil další prostory a upravil je jako pohřební krypty. I manželství s Kurckem však zůstalo bezdětné, svého druhého manžela Kristina přežila o dvacet jedna let a zemřela v roce 1673.<sup>364</sup>

Na monumentu s Tortstenem je však je zpodobněna jako vdova, s čepcem a vdovskými fáchy přesně tak, jak je známe z našeho prostředí. Podoba jejího manžela se drží kánonu válečníka –

<sup>357</sup> „HÄR LIGGER BEGRAVEN, DEN EDLE OCH WÄLBORNE, NU SALIG HOOS GUDI HR.: TORSTEN STÅLHANSCH TILL HUMELSUND. ÖFFWERBÛ OCH ALTEN KONUNG: M TZ TILL SWERIGE HOGBETRODDE GENERAL ÖFWER SWENSCKA OCH TÛSCKA CAVALLERÛET, SAMPT ÖFWERSTE ÖFWER ET REGIMENTE TILL HEST OCH FOOT, HWILKEN I DEN DANSCKE FEIGDE A° 1644 DEN 21 APRILIS PÅ SITT FÄMTIÅNDE ÅLDERS ÅHR UTHI HADERSLEBEN SALIGEN AFSOMNADE GUDH HONOM MEDH ALLA CHRISTTROGNA, EEN FRÖGDEFULL UPSTANDEL SE FÖRLÄNNE.

*DETTA MONUMENT HAFWER SIN ELSCKELIGE OCH SALIGE K: MAN TILL ÅHRA OCH ÅMINNELSE UPPRÄTTA OCH FÖRFERDIGA LÅTIDT, DEN EDLE OCH WÄLBORNE FRW CHRISTINA HORN BOREN TILL HAPANIEMI. FRW TILL HUMELSUND OCH RUNOGORDH.“*

<sup>358</sup> Panství v dnešním městě Porvoo, šv. Borgå ve finské provincii Uusimaa/Nyland.

<sup>359</sup> Dnešní Överby na ostrově Djurö ve švédské hrabství Stockholm.

<sup>360</sup> Nepodařilo se přesně dohledat, patrně proto, že Stålhandskeho majetky byly malé a rozdrobené. Mohlo jít o jedno z „panství“ z jeho územních držav v oblasti Norrköpingu, Porva či Hummelsundu.

<sup>361</sup> Nyní Haderslev v Dánsku.

<sup>362</sup> Pravděpodobně dvůr Haapaniemi poblíž finského města Salo, provincie Varsinais-Suomi/Egentliga Finland.

<sup>363</sup> Panství ve finském městě Sauvo, provincie Varsinais-Suomi/Egentliga Finland.

<sup>364</sup> Genealogické údaje dostupné [online]:

<http://www.geni.com/people/Christina-Horn-af-Kanckas/6000000007196085490> [2-1-2014] [22:00]

důstojníka. Generál je bez pokrývky hlavy (přilbu nemá ani při sobě), je oděn do celoplátové zbroje, ovšem s důstojnickou šerpou, koženými rukavicemi a límcem. Krom toho má též módní sestřih vlasů a především vousů. Oba manželé mají hlavy podložené polštáři, Kristina má navíc na polštářku položené i nohy. Oči obou jsou zavřené, ruce spočívající volně na hrudi. Naplňují tak Arièsovu klasifikaci mrtvých, kteří nezemřeli, pouze v tajemném spánku mezi životem a smrtí čekají na Vzkříšení.

U generála Stålhandskeho nenajdeme nápisovou pásku vůbec. Okraj svrchní desky je zaoblen a teprve po bocích černého sarkofágu probíhá bílá bordura s plasticky provedenými válečnými symboly. U generála Stålhandskeho se jedná skutečně o celou paletu symbolů, najdeme zde jak zbroj (kyrys, přilba, plátové rukavice, nákrčník), tak zbraně – především píky a děla s veškerým příslušenstvím (dělové koule, lafeta, vytěrák, nabiják, prachová lopatka, šancovní koše),<sup>365</sup> bubny (včetně tympanů) a prapory.

Na čelní stěně sarkofágu, pod hlavou manželů, najdeme švédsky v citát z Janovy Apokalypsy 14:13 v plném znění, tedy „Piš. Od této chvíle jsou blahoslavení mrtví, kteří umírají v Pánu. Ano, praví Duch, ať odpočinou od svých prací, neboť jejich skutky jdou s nimi.“ Boční strana sarkofágu obrácená do prostoru kaple nese erby obou manželů.

Tělo generála však nespočinulo v této monumentální plastice, ale naproti ní v olověné rakvi. Rakev je bohatě zdobená jemným dekorem stylizovaných listů. V rozích nese figury antických bojovníků, snad efébů stojících na polokouli, která je nesena na hřbetech lvů. Ležící lvi zároveň tvoří sloupky rakve.

Motiv lvů i efébů se vyskytuje na rakvi i dále, lví tlamy po jejím obvodu drží v tlamách olověné kruhy k přemístování, drobné sošky efébů leží na nárožích víka. Na jeho čelní straně je letopočet 1644, tedy rok generálova úmrtí. I na čelních stranách spodní části se nachází lví tlamy s železným kruhem, kolem nich se proplétá listový vzor se dvěma stylizovanými postavami Chrona s kosou, v dolní části se pak nachází kartaše s lebkou a zkříženými hnáty.

Krom listového dekoru se u horního i dolního okraje rakve opět nachází pás s vojenskými symboly. Mnohem dekorativněji ztvárněné tu opět najdeme bubny a praporce, na rozdíl od mramorového monumentu na rakev ještě přibyly partizány a celému pásu uprostřed vévodí přesýpací hodiny obklopené stylizovanými Chrony s kosou.

---

<sup>365</sup> O výzbroji za třicetileté války viz např. Eduard VÁGNER, *Třicetiletá válka*, Praha 2006, též Petr KLUČINA, *Třicetiletá válka. Obraz doby 1618–1648*, Praha 2004.

Poslední výzdobu kaple tvoří dvě zbroje. Jedna z nich patřila Torstenovi, druhá jinému významnému vojevůdci, rovněž pohřbenému v katedrále – Åke Tottovi.

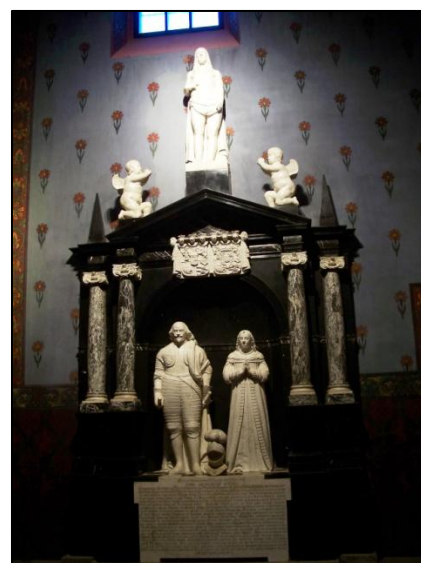
#### 9.3.4. Kaple Tottů

Åke Tott byl polním maršálem Gustava II. Adolfa, člověkem, kterého si král velmi oblíbil a který doprovázel královo mrtvé tělo po bitvě u Lützeniu. Pohřeb generála Totta se odehrál v Turku 29. září roku 1640. Byl to slavný pohřeb, který měl na finské poměry velký průvod. Ten se ubíral od hradu až ke katedrále (asi 4km), kde byl generál pohřben do tehdejší kaple svatého Vavřince. Tato kaple byla zvolena zcela záměrně, protože zde již byla pohřbena jak Tottova matka Sigríd Eriksdotter Vasa, tak babička Karin Månsdotter, bývalá švédská královna.

Pravděpodobně právě proto rodina Tottů stála o to, aby se kaple stala jejich pohřební kaplí, což se jim podařilo již následujícího roku, kdy kapli koupili za 500 sudů obilí.<sup>366</sup> Na náhrobní monument si však generál počkal ještě několik desetiletí, a to až do roku 1678.

Náhrobek z bílého a černého mramoru vytvořený Peterem Schutzem je dnes považován za vrcholné dílo severského sochařství. Právě časová prodleva, která uplynula mezi smrtí generála a vztyčením pomníku možná může za to, že vedle generála není zpodobněna jeho druhá, známějšího manželka Kristina Brahe (†1681), ale Sigríd Bielkes (†1634). Fakt, že monument darovala právě hraběnka Brahe, vede též k častému zaměňování obou Tottových manželek.

Pohřební monument má tvar edikuly, na špici stojí Ježíš obklopen dvěma amorky, pod ním ve výklenku lemovaném iónskými sloupy stojí sochy Åke Totta v doprovodu Sigríd Bielkes.



Obr. 20. Náhrobek Åke Totta a Sigríd Bielkes,

Peter Schutz, 1678

<sup>366</sup> <https://citynomadi.com/1-3/layer/66fe65185fc42a66d3bf2b97a3d9ddc7/poi/1b768862cc/html/>  
[30-12-2015] [21:30]

Generál je zde jako válečník, v plné zbroji pouze bez pokrývky hlavy. Rukavice má plátové, přičemž v pravé ruce svírá maršálskou hůl, levou si urovnává plášť. Poměrně překvapivý je výraz jeho tváře, který v kontrastu s oběma předešlými generály nepůsobí nikterak klidným a vyrovnaným dojmem. O to více zaujme lehce natočená tvář jeho manželky, s mírným úsměvem a rukama sepjatými ve zbožném gestu.

Pod manželi je mramorová deska se složitým latinským nápisem.<sup>367</sup> Latina byla zvolena zcela záměrně, neboť jejím používáním vyjadřovala vysoká švédská nobilita svůj politický vliv a prestiž.<sup>368</sup>

Nápis byl zkomponován tak, aby připomínal antickou latinu, a ačkoli se jedná o příklad „vysoké latiny“ určené k sebe prezentaci, jeho stylizace je poněkud těžkopádná a na překlad obtížná.<sup>369</sup>

„Nejjasnějšího reka a Pána

pana Achatia Totta

Hraběte z Karleborgu,<sup>370</sup> barona ze Siundeby,<sup>371</sup> pána Ekholm Sundu,<sup>372</sup> Lehals Laehnu, Liuxsaly<sup>373</sup> a Gerkneasu,<sup>374</sup> rytíře zlatého,<sup>375</sup> říšského rady království švédského a polního

---

<sup>367</sup> „ILLUSTRISSIMI HEROIS AC DOMINI  
DNI: ACHATII TOTT

COMITIS DE KARLEBORG LIBERI BARONIS DE SIUNDEBY DOMINI DE EKHOLM SUND, LEHALS LAEHN, LIUXSALA ET GERKNAES, EQUITIS AURATI, REGNU SVECIAE SENATORIS ET CAMPI = MARESCHALLI NATALIS ANNUS, A REDDITA SALUTE MDXCVIII, DIES, IV MENSIS IUNII, LOCUS, AULA GERKNEAS, NYLANDIAE FUIT, MORTALITATEMQUE RURSUS POST VITAM REBUS DOMI ATQUE FORIS, IN AULA & BELLO PRAECLARE GESTIS, GUSTAVO MAGNO, REGUM EXEM = PLARI, MAGNA EX PARTE CONSACRATAM AO MDCXL DIE XV IULII, AETATIS ULTRA QUADRAGESIUM BIENNIO IN AULA SUA LAFWILA PAROCHIAE EUROMINNE EXUIT. FACTA NON VICINI SOLUM, ET QUOS ARMA PATRIAE ATTI(I)GERE STUPENT, SED ITALUS PARITER ET IBERUS ATQUE GALLI LOQUUNTUR; ITA POS ANNORUM A PRIMA AETATE COMPLU = RIUM MILITIAM IN INSIGNI COMITIS IACOBI DE LA GARDIE REGNI MARSCI PER MOSCOVIAM EXPEDITIONE INCEPTA ET INDE REGIS CONTRA POLONUM IN BORUSSIA AUSPICIIS CONTINUATAM AC DENIQUE INTERIECTA IN CASTRA EXTERORUM PEREGERE TRANSCURSIONE ETIAM SUB AUGUSTO BELLO SUECO-GERMANICO PROBATAM, DIGNUS CUI PRIMARIUM IN MILITIA CAMPI-MARESCHALLI MUNUS, ET CUM EXERCITU DELECTO AGENDI PLENA DARETUR POTES = TAS, QUAM IN SAXONIA INFERIORI EXERCERET, A MAXIMO REGE HABITUS, IN WISMARIE ET ROSTOCHIO, IN BREHMENSI STADA ET BOXTAHUDA, LOCIS MUNUTISSIMIS OCCUPATIS, EXERCITUM CAE = SAREUM IIS PARTIBUS PENITUS PROFLIGAVIT: HAEC INTER EQUITIS AURATI SPLENDOR IPSI A SUMO VIRTUTUM AESTIMATORE TRIBUTUS; HINC SENATORIA IN VICTRICE REGNO DIGNITAS; ET POST FATA QUOQUE COMITATUS HONOS ADDITUS. GENUS IPSI PATERNUM EX FAMILIA SVECIAE DANIAEQUE A MULTIS RETRO SECLIS MULTO CELEBERRIMA REGIBUSQ. COGNATA, MATERNO PARITER FILIA ERICI XIV, REGIS SVECIAE LEGITIMA GENETRICE CLARUS; BIS MARITUS PRIMAS CUM ILLUSTRISSIMA DOMINA SIGRIDE BIELKE CONTAXIT NUPTIAS, ATQUE EX EA FILII UNICI COMITIS CLAUDII TOTT, VIRTUTIBUS QUA TOGA QUE SAGO INCLYTI PARENS, SECUNDIS ILLUSTRISSIMAE DOMINAE DNAE CHRISTINAE BRAHAЕ COMITISSAE DE WISINGSBORG ETC. A SESE IUNXIT, QVAE SUPERSTES HOC MANIB. PISSIMI VOVIT MONUMENTUM.“ K přepisu byla využita edice Hannu LAAKSONEN, Latin som propagandspråk i 1600-talets epitafier i Åbo Domkyrka, in: Karsten Friis-Jensen (ed.), *Latin & nationalsprog i Norden*, København 1991, s. 237–249.

<sup>368</sup> Hannu LAAKSONEN, Latin som propagandspråk i 1600-talets epitafier i Åbo Domkyrka, in: Karsten Friis-Jensen (ed.), *Latin & nationalsprog i Norden*, København 1991, s. 237–249.

<sup>369</sup> Aby český překlad byl pokud možno co nejplynulejší, musel být na některých místech mírně poupraven. Za konzultaci k překladu děkuji paní Mgr. Evě Pauerové.

maršála rok narození byl 1598 po Kristu, den 4., měsíc červen, místem královský dvůr Gerkneasu v Nylandu, svou smrtelnost odložil po přeslavných činech, které vykonal jak doma, tak za hranicemi, na dvoře i ve válce, po životě, který velkou měrou zasvětil Gustavovi Velikému příkladnému králi, v jehož blízkosti pobýval, roku 1640 dne 15. června, stár více než čtyřicet dva let, na dvoře svém v Lafwii farnosti Eurominské.<sup>376</sup>

Nejen blízcí a ti, kteří nosí zbroj vlasti, žasnou nad jeho činy, ale též Italové, Španělé ba i Francouzi si o nich vyprávějí. Po mnohaleté vojenské službě, kterou započal od raného věku pod erbem polního maršála hraběte Jacoba de la Gardie, vydal se na vojenskou výpravu přes Moskvu, odtud proti Polákům v Borusii a po rychlém přechodu zahraničních táborů osvědčil své válečnické ctnosti ve svaté válce německo-švédské,<sup>377</sup> tehdy se stal hodným funkce polního maršála, a když mu byla dána plná moc, aby velel vojsku v dolním Sasku, dobyl dobře opevněná města ve Vévodství pomořanském, v zemi gryfa,<sup>378</sup> města Výmar a Rostock, Brémy a Boxtehudu a porazil císařské vojsko hluboko v říši. Od nejvyššího tribuna ctností mu byl udělen lesk řádu Zlatých Rytířů, poté se stal říšským radou ve vítězném království, po smrti mu byl udělen titul hraběte.

Jeho předkové z otcovy strany pochází z po staletí nejslavnějšího švédsko-dánského rodu vzešlého z králů, z matčiny strany je rod slavný díky matce, legitimní dceři<sup>379</sup> krále Erika XIV. Švédského. Dvakrát byl ženat, poprvé s nejjasnější Paní Sigrid Bielkes, s níž měl jediného syna hraběte Claudia Totta, který prokázal ctnosti civilní i vojenské, podruhé s nejjasnější Paní Christinou Brahe, hraběnkou z Wisinborgu,<sup>380</sup> která jej přežila a zbožnými rukama věnovala tento náhrobek.“

V případě pohřební kaple Åke Totta se jedná o nejzářnější příklad vrcholné barokní pompy, jak ji pojímaly švédské elity před svým úpadkem roku 1681, kdy Karel XI. nařídil rozsáhlé

---

<sup>370</sup> Karleborg ve finské Ostrobotnii. Titul hraběte byl Tottovi udělan posmrtně, používala jej proto jeho vdova Christina Brahe a nechala jej vytesat do monumentu, jehož byla objednavatelkou.

<sup>371</sup> Dnešní Sjundby/Sjundeå ve finské provincii Uusimaa/Nyland.

<sup>372</sup> Královský zámek Ekolsund ve švédském hrabství Uppland, který Tottovi věnoval Gustav II. Adolf.

<sup>373</sup> Usedlost Liuksiala, ze které dnes zůstaly jen základy, ve finské provincii Pirkanmaa/Birkaland.

<sup>374</sup> Gerknäs, fin. Kirkniemi, rodová usedlost Tottů ve finské provincii Uusimaa/Nyland-

<sup>375</sup> Rytířský řád.

<sup>376</sup> Město Lavila ve farnosti Eurajoki/Euraâminne, finská provincie Länsi-Suomen lääni/Västra Finlands län.

<sup>377</sup> Myšlena je třicetiletá válka, zde konkrétně první bitva u Breitenfeldu roku 1631.

<sup>378</sup> Jiný název pro Pomořanské vévodství; zemi gryfa bylo nazýváno podle vládnoucího rodu Greifenů, kteří svůj původ i jméno odvozovali od mytologického zvířete.

<sup>379</sup> Odkaz na legitimitu je zde podstatný, protože Tottova matka Sigrid pocházela z morganatického sňatku, který uzavřel Erik XIV. s Karin Månsdotter, dcerou vojáka.

<sup>380</sup> Visingsborg na ostrově Visingsö ve švédském hrabství Jönköping, sídlo rodiny Brahe.

konfiskace šlechtického majetku v důsledku ekonomické krize způsobené severskými válkami.

V podlaze se rovněž nachází vchod do hrobky situované pod kaplí. V této hrobce byla až do roku 1867 pohřbena Karin Månsdotter, jediná švédská korunovaná hlava, která odpočívá na finské půdě.

### 9.3.5. Kaple Kankas/Kankainen

Karin Månsdotter (Kaarina Maunutyttär) byla dcerou vojáka Månse (Maunu), tedy nízkého původu. Podařilo se jí však dostat se na švédský panovnický dvůr, kde jako komorná princezny Alžběty Vasy okouzila mladého krále Erika XIV. Král se do Karin zamiloval natolik, že ji při tajném obřadu pojal za manželku. Sňatek byl následně Říšskou radou uznán a tak se z Karin stala oficiálně královna. Manželské štěstí dvojice však trvalo sotva dva měsíce, protože Erik, „nejsmutnější král švédské historie“, byl psychicky nemocný a při svých záchvatech proti sobě dokázal poštvat jak vládu, tak mladšího bratra Jana. Erik byl nakonec z trůnu svržen a uvězněn na hradě v Turku, kam ho následovala i Karin. S uvězněným králem pak žila až do jeho (pravděpodobně násilné) smrti v roce 1577. Dožila jako zabezpečená královna-vdova na finském panství Luiksiala. Na rozdíl od svého muže byla jednou z nejoblíbenějších panovnic, po své smrti v roce 1613 byla proto pohřbena v katedrále v Turku do hrobky Tottů. Její sláva vzrostla podruhé s finským národním obrozením, během kterého slavný spisovatel Zacharias Topelius vypsál lidovou sbírku na nový sarkofág pro královnu. Kariny ostatky pak byly roku 1876 pietně uloženy do nového mramorového sarkofágu a přeneseny do kaple Kankainen, kde jsou dodnes. Na piedestalu zde stojí sarkofág z černého mramoru, na kterém spočívá na podušce královská korunka. Sarkofág nese prostý nápis CATHARINA MÅNSDOTTER. V zaklenuí kaple se nachází tři okenní vitráže, levá je tvořena mozaikovými motivy a ve vrchní části nese erb rodu Vasa, pravou zdobí tytéž motivy a erb rodu Hornů. Centrální vitráž pochází z dílny Vladimira Sverčkofa (Wladimir von Schwertschkoff) a zobrazuje královnu Karin s jejími dvěma syny. Jde však o romanticky laděný ideální obraz královny. Ve skutečnosti měli Karin a Erik dceru a syna. Ve vězení se jim sice narodili další dva chlapci, zemřeli však v dětském věku (4 a 1 rok), aniž kdy vězení opustili.

Pietní znovupohřbení Karin Månsdotter bylo zároveň posledním pohřbem, který se v katedrále udál. Obecný zákaz pohřbívání v kostelech vydala švédská vláda již v roce 1722,

byl však zřejmě porušován a neplatil celoplošně, protože v katedrále se pohřbívalo až do roku 1784, kdy byl vydán zákaz právě pro ni. V tu dobu se zde aktivně používalo 91 hrobů. Opětovný zákaz pohřbívání v kostelech vydala v roce 1822 i ruská vláda, pod kterou se Finsko coby velkovévodství dostalo v roce 1809. Po tomto datu se již zákazy neobjevují a společenství mrtvých se tak definitivně přesouvá na hřbitovy.



## 10. ZÁVĚR

Funerální kultura raného novověku byla podstatně bohatší, než je ta nynější. Příčinou nebyl fakt, že by se lidé 16. a 17. století smrti neobávali, právě naopak. „Smrt neměla vždy stejnou důležitost – v dějinách se vyskytují chvíle, kdy se zřetelně zvětšuje strach ze smrti,“<sup>381</sup> k tomu pravděpodobně došlo i v raném novověku. Středověká hrůza smrti, kterou si západ vesměs prošel, se Čechám poměrně úspěšně vyhnula, částečně díky husitské tradici, částečně snad díky absenci epidemie moru v letech 1348–1351. V 16. století se nicméně epidemie moru začínají pravidelně objevovat i v Čechách (na což reaguje knižní produkce zvýšeným tiskem knih příprav k dobré smrti) a do kolektivního podvědomí se dostává strach o spásu, která přestala být samozřejmou. Objevil se strach z očistce, jehož dogma bylo potvrzeno Tridentským koncilem. V českých zemích tak již od 16. století sledujeme snahy vyrovnat se s jeho existencí, přičemž u protestantských konfesí (které očistce intuitivně odmítaly již před Tridentským koncilem) tyto snahy přichází o něco dříve, než v katolictví, které se jimi masově začíná zabývat až zhruba v polovině 17. století.

Strach ze smrti se přesto týkal celé společnosti, která, ač většinově protestantská, musela být novou eschatologií minimálně zmatena. Proto se protestantští kazatelé ve svých dílech stále znovu a znovu snaží existenci očistce (a s ním i předpeklí dětí a otců) vyvracet a kazatelé napříč konfesemi ve svých příručkách dobré smrti věnují i více než polovinu obsahu líčení smrti jako dobrého jevu. Naopak vezdejší život je v nich často účelově dehonestován.

Strach lidí raného novověku před smrtí byl zhruba stejný, jako náš, rozdíl je však v jejich rozvinutém systému, jak se smrtí pracovat, kterým si vytvořili celou řadu kompenzačních mechanismů.

Náhlá smrt, kterou dnes vnímáme jako nejlepší způsob smrti, byl vnímán naopak jako způsob nejhorší, protože nedovoloval člověku se na smrt připravit. Připravený člověk totiž dle soudobých hledisek umíral lehce. „Hotovení se ke smrti“ mělo spočívat v uspořádání svých věcí, a to jak majetkových (včasné pořízení testamentu, ideálně v písemné podobě, pro jehož uznání se vyžadovala psychická způsobilost), tak osobních (urovnání sporů) a především duchovních (zpověď, přijímání a poslední pomazání u katolíků). U umírajícího se navíc měla shromáždit i rodina, která na jednu stranu zajistila, aby člověk neumíral sám (taková smrt byla

---

<sup>381</sup> Pavel KRÁL, *Knihy o dobrém umírání v českém prostředí ve druhé polovině 16. a první půli 17. století*, Martin Holý – Jiří Mikulec (edd.), *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku (= FHB suppl.1)*, Praha 2007 (= FHB suppl.1).

pro všechny konfese považována za nešťastnou), na druhou stranu tím sama sebe vystavovala zkušenosti se smrtí.

Po smrti následovaly rituály, které měly mrtvému zajistit tzv. sociální tělo a rodině poskytnout prostor pro truchlení, které se považovalo za samozřejmou součást pohřebních rituálů, a které veřejně prožívali i muži. Mrtvé tělo bylo omyto, oblečeno a veřejně vystaveno, aby se s ním každý mohl rozloučit. Po čas vystavení těla rodina zařizovala pohřeb, který byl vlastním přechodovým rituálem v tom smyslu, že nezajišťoval pouze přetržení vazeb s mrtvým členem společnosti, ale také znovu nastoloval řád, smrtí narušený, a uváděl do sociálního života následníka po mrtvém členovi.

Rituál vrcholil pohřebním průvodem, pompézním divadlem společenské hierarchie, demonstrací vlivu a zámožnosti rodiny, posledním momentem, kdy se mělo sociální tělo zapsat do myslí ostatních. Následovaly obřady v kostele, kde se sloužila mše, doplněná o individuální vzpomínku na zemřelého, pohřební kázání. To byla typická složka pohřebních obřadů nejprve pro protestantské vrstvy, kde často nahrazovala absenci mše za zesnulé, přijala ji však za svou i vrstva katolická, byť v menší míře.

Po obřadech v kostele zbývala již jen hostina, symbolicky zakončující pohřební rituály a na rodině bylo, aby zajistila mrtvému věčnou památku, tedy náhrobní monument.

Epitafy, náhrobníky, případně obojí si šlechtická vrstva nechávala vztyčovat v kostelích, případně v soukromých rodinných kaplích. Z jejich výtvarné i epigrafické složky můžeme vyčíst nejen životní osudy, ale i rodinné vazby, sociální status a náboženské poměry. Mnohé z náhrobků doslova oslovují kolemjdoucího dodnes.

Závěrem nám zbývá zhodnotit finský exkurs. Z něj jednoznačně vyplývá, že nezávisle na prostoru a náboženství, funerální kultura raného novověku byla ve svých projevech poměrně jednotná. I ve Finsku se můžeme setkat s klasickými funerálními „dekoracemi“ (viz přílohy), jako jsou pohřební štíty, pohřební arma, castrum doloris. Tyto „dekorace“ pak vykazují dokonce shodné provedení s těmi, které známe z našeho prostředí. Výjimku tvoří výtvarná úprava rakví, zde se často vyskytuje jejich zdobení erby, stejně obvyklá je ale absence jakékoli malby. Ta může být způsobena i tím, že dekor býval aplikován na látku, kterou byla rakev potažena. Dochování takových látek je samozřejmě vzácnější, než u celé rakve.

Co se poněkud odlišuje, jsou náhrobníky, které se od těch z našeho prostředí liší v plastičnosti a detailnosti svého provedení. U náhrobníků švédsko-finské nobility můžeme skutečně mluvit o figurální plastice v pravém slova smyslu. Nákladnost náhrobků (a to i v případě méně majetného šlechtice, jakým byl Torsten Stålhandske) i jejich figurální provedení, kde všichni mrtví zaujímají jednotnou pózu pokorného (mrtví jsou zobrazeni bez pokrývky hlavy) modlícího se ležícího, je poměrně překvapivá, uvážíme-li, že se bavíme o prostředí luteránském. Kvůli malému vzorku jsem tuto skutečnost zkomparovala ještě s dalšími náhrobky na území Švédska (Axel Oxenstierna, Sigrid Vasa) a skutečně se zdá, že daná pozice je pro švédskou nobilitu typická. Vysvětlením může být reformace, která však byla zaváděna shora jako politikum, vliv tradice a pravděpodobně i poloha stranou Evropy a poněkud opožděnější přijímání módních trendů. I na nepočetném vzorku z katedrály v Turku se projevil švédský zvyk vystavit v prostoru pohřební kaple přímo kovovou rakev.

Co se nápisového formuláře náhrobníků a epitařů týče, je až překvapivě stejný, jako je tomu v Čechách. Z jazykového hlediska byla situace podobná, jako na našem území. Existoval národní jazyk – právě se konstituující finština (která sice neměla tak silnou tradici jako čeština, na druhou stranu právě zažívala své obrození), vedle něj pak jazyk dvora, kterým byla za Gustava Adolfa především němčina. Přesto si však šlechta nechávala své pohřební nápisy psát v latině. Švédskou nobilitu k tomu vedl stejný důvod jako tu českou – reprezentativnost, v případě cizinců pak univerzálnost jazyka (Skot Cockburn). Odlišnosti spočívají v tom, že na rozdíl od Čech nebyla ve Švédsku latina vnímána jako znak katolictví, naopak získávala konfrontační charakter, neboť se stala jedním z prostředků, skrze které Švédsko soupeřilo s Francií.

Naprosto unikátní se nejen v celém souboru, ale i při zvážení dalších funerálních monumentů na území Švédska, se jeví náhrobek maršála Åke Totta. V Čechách bychom k němu mohli najít paralelu snad v Redernském mauzoleu ve Frýdlantu, které je však výtvarně daleko propracovanější a především o více než půl století starší. Projevuje se zde patrně opět poněkud pomalejší vývoj země na periferii Evropy.

Závěrem bych ještě ráda podotkla, že práce vzniká právě v době, kdy se smrt opět začala dostávat do popředí zájmu veřejnosti. Na podzim roku 2014 se totiž sešly hned tři mediální projekty s tematikou smrti. Byla jím dokumentární řada Česká televize *Život se smrtí*,<sup>382</sup>

---

<sup>382</sup> *Život se smrtí*, (rež. Petra Všelichová), ČR 2014, 7x41 min.

publicistický seriál deníku MF DNES *Umírání v Česku*<sup>383</sup> a především krok Národního muzea, které se pro sezonu 2014/15 rozhodlo uspořádat „nevšední výstavní cyklus o životě“<sup>384</sup> s názvem „Smrt.“

Tento cyklus slavnostně uvedla 18. července roku 2014 výstava *Smrt kmotříčka*,<sup>385</sup> následovala *První světová válka – prolog k 20. století*,<sup>386</sup> *Onen svět*,<sup>387</sup> *Rituály smrti*,<sup>388</sup> *Smrt*<sup>389</sup> a její pandán *Smrtné slasti*<sup>390</sup> a *Slavné pohřby*.<sup>391</sup> Vlajkovou lodí projektu se stala monumentální interdisciplinární výstava *Smrt*, celý cyklus byl navíc doplněn o bohatý doprovodný program, který zahrnoval nejen komentované prohlídky, ale též vycházky po hřbitovech, besedy s osobnostmi, kteří se smrtí pracují (archeologové, historici, lékaři, kriminalisté, ale i hrobníci) a vzdělávací programy pro školy.<sup>392</sup> Ukazuje se, že právě v dětech je velký potenciál pro změnu našeho vnímání smrti. Podle expertů by totiž přispělo, kdybychom se již od mládí (zhruba od věku 10 až 14 let) o nevyhnutelném konci života citlivě a s ohledem na věk bavili i s dětmi. Děti by viděly, že rodina umí držet pohromadě v dobách dobrých, těžkých ale i smutných.<sup>393</sup>

Je tedy možné, že se jednou „ochočená smrt“ vrátí i do naší kultury.

---

<sup>383</sup> *Umírání v Česku*, seriál od 1. 9. 2014 do 26. 9. 2014, archiv článků [online]: [http://zpravy.idnes.cz/poradna-idnes-cz-hospic-umirani-stari-d81-/domaci.aspx?c=A140922\\_143650\\_domaci\\_zt](http://zpravy.idnes.cz/poradna-idnes-cz-hospic-umirani-stari-d81-/domaci.aspx?c=A140922_143650_domaci_zt) [3-10-2014] [22:48]

<sup>384</sup> Cit. podle webových stránek muzea [online]: <http://www.nm.cz/Ceske-muzeum-hudby/Vystavy-CMH/Smrt-kmotricka.html> [3-10-2014] [19:35]

<sup>385</sup> *Smrt kmotříčka*, 18. 6. 2014–11. 10. 2015, České muzeum hudby.

<sup>386</sup> *První světová válka – prolog k 20. století*, 27. 6. 2014–7. 9. 2014, Nová budova Národního muzea.

<sup>387</sup> *Onen svět*, 24. 7. 2014–31. 5. 2015, Národopisné muzeum – Musaion.

<sup>388</sup> *Rituály smrti*, 31. 10. 2014 – 20. 9. 2015, Náprstkovo muzeum asijských, afrických a amerických kultur.

<sup>389</sup> *Smrt*, 20. 3. 2014–8. 11. 2015, Nová budova Národního muzea.

<sup>390</sup> *Rituály smrti*, 31. 10. 2014–20. 9. 2015, Nová budova Národního muzea. Výstava se stala populární poté, co muzeum poprvé ve své historii doporučilo k její návštěvě věkové omezení 18 let.

<sup>391</sup> *Slavné pohřby*, 22. 5. 2015–31. 3. 2016, Národní památník na Vítkově.

<sup>392</sup> Např. vzdělávací program k výstavě *Smrt kmotříčka* [online]: <http://www.nm.cz/Ceske-muzeum-hudby/Proskoly-CMH/Vzdelavaci-program-k-vystave-Smrt-kmotricka.html> [3-10-2014] [19:39], či pracovní listy k výstavě *Smrt* [online]: <http://www.nm.cz/admin/files/HM/download/skoly/nove-prac-listy-2015/Tajemna-smrt-2ZS.pdf> [20-6-2015] [22:00]

<sup>393</sup> <http://www.novinky.cz/domaci/314479-cesi-chteji-umirat-doma-povede-se-to-vsak-jen-dvema-z-deseti.html> [3-10-2014] [21:40]

## SEZNAM LITERATURY

### Staré tisky:

- Anonym, *Traktát o připravování se k hodině smrti v devět kapitol uvedený na způsob rozmlouvání mládence s Smrtí učiněný*, Praha 1598–1602 (?).
- Anonym, *Pět červených korálův vypodobňujících Pět ran Krista Spasitele Ukřižovaného, pravého Muže Bolesti*, Praha 1686.
- Jan BOLESLAVSKÝ, *Kázání o Boháči pekelníku a Lazarovi Nebeském Měšťanu, to čti bohatej i chudej a poznáš co jsi a když umřeš kam se dostaneš*, Praha 1571 (?).
- Zachariáš BRUNCVÍK, *Kázání o Pravém a Jediném Očistci Křesťanském: v němž hříchové naši samým milosrdenstvím Božím, a krvavou zásluhou Krista Pána, zde na světě kdež čas milosti jest, se očišťují*, Praha 1613.
- Matěj CYRUS, *Artium Universarum Excellentissima ars bene beateq moriendi aneb Kázání o tom, kterak by člověk křesťanský dobře, šťastně a blahoslaveně život svůj v snu dokonati a umřítí mohl*, Praha 1612.
- Jiřík DYKASTUS, *Pohřební kázání při křesťanském pohřbu urozené a vzácné paní Barbory Flodtowý, rozené Nosticové z Belvic...*, Praha (?) 1608.
- Matěj KLESEL, *Potěšitelný spis a prostá, ale však gruntovní zpráva z Slova Božího, jak se praví křesťané v případnosti neb příhodě Smrti, kteříž z tohoto Světa odjítí (z takové spasitelné smrti své těšiti a za to držeti a míti jisté) mají, že neumírají, než toliko na odpočinutí a na Spaní odcházejí, ba nýbrž, že před Pánem Bohem vždycky živi zůstávají. A že se v onom životě s nimi zase shledají, je poznají a věčné potěšení s nimi míti budou*, Praha 1564.
- kol. aut. *Processus aneb vypsání slavného pohřbu, dobré a vzácné a na paměti urozeného Pána Pana Albrechta Václava Smiřického z Smiřic, na Náchodě, Rýzmburku, Škvorči a Kostelci nad Černými lesy, ct...*, Praha 1616.
- Bartoloměj KOŽLANSKÝ, *MONUMENTUM: Památka pohřební o životu a smrti urozeného a statečného rytíře pana Tomáše z Proseče a na Jirnách...* Praha 1624
- Mikuláš KRUPĚHORSKÝ, *Knížka o Smrti: kterak se křesťané k Smrti strojiti mají a co je k takovému přihotovení vzbuditi má*, Praha 1594.
- Havel Žalanský PHAËTON, *De quatuor hominum novissimis to jest O čtyřech věcech, kteréž se nejposlednější jmenují, totiž: I. O Smrti, neb Smrtedlnosti naší. II. O Posledním Soudu. III. O Mukách Pekelných. IV. O Slávě nebeské a životu věčném*, Praha 1625.

Erasmus ROTTERDAMSKÝ, *Knih Erasma Rotterdamského, v kteréž jednomu každému Křesťanskému Člověku naučení i napomenutí se dává, jakby se k Smrti hotoviti měl*, český překlad Jan Popel z Lobkowicz, Praha 1563.

Georg SCHERER, *Křesťanské otázky A na ně dané odpovědi co se třeba nejhlavnějších, a mezi mnohými odportných, Artikulů Víry dotýče. Totižto: I. O přesvaté Svátosti Oltářní. II O Očistci a pomoci, která se za Duše mrtvých Křesťanů vykonává. III. O Přímluvě a Orodování Svatých. Z Kněh Martina Luthera a jiných Lutheránských Scribentů spisů a učení, ano i z neporušené Augšpurské Confessi a též Apologie, věrně a upřímně sebrané a skrze Kněze Jiříka Scherera v Jazyku Německém, před několika Lety, sepsané: nyní pak v Jazyku Českém mnohými důvody starých Čechův pod Obojí rozšířené a vydané, od K. a M. Jana Sixta z Lerchenffelzu, Kanov: Kost. Praž: Prot. Apost. (s dovolením Osvíceného Knížete a Pána Pana ArciBiskupa Pražského, Praha 1610.*

#### Vydané prameny

Jaroslav PÁNEK (ed.), *Václav Březan, Životy posledních Rožmberků II*, Praha 1985

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

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

Jaroslav KOLÁR (ed.), *Marek Bydžovský z Florentýna. Svět za tři českých králů*, Praha

Pavel KRÁL (ed.), *Mezi životem a smrtí. Testamenty české šlechty v letech 1550-1650*, České Budějovice 2001.

Blanka KUBÍKOVÁ (ed.), *Monumenta sepulcrorum*, Praha 2010.

#### Literatura:

Jan ASSMANN, *Smrt jako fenomén kulturní teorie*, Praha 2003.

Philippe ARIÈS, *Dějiny smrti I. Doba ležících*, Praha 2000.

Philippe ARIÈS *Dějiny smrti II. Zdivočelá smrt*, Praha 2000.

Petr BAŠTA – Markéta BAŠTOVÁ (aj.) *Ars moriendi loretánské krypty. Z historie pohřbívání v kapucínských konventech* (katalog výstavy), Praha 2012.

Klaus BERGDOLT, *Černá smrt v Evropě. Velký mor a konec středověku*, Praha 2002.

Alban BUTLER – Paul BURNS (ed.), *Butler's Lives of the saints I. January.*, Minnesota 1995  
Václav BŮŽEK – Pavel MAREK, *Smrt Rudolfa II.*, Praha 2015.

Jean DELUMEAU, *Strach na Západě ve 14.–18. století I. Obležená obec*, Praha 1997.

- Petr DINZELBACHER, *Poslední věci člověka. Nebe, peklo, očistec ve středověku*, Praha 2004.
- Jacques LE GOFF, *Zrození očistce*, Praha 2003.
- Milan HLINOMAZ, *Náhrobníky a epitafy ve strahovské bazilice*, Praha 1998 nebo Jan LOCH, *Náhrobníky a epitafy v chrámu Matky Boží před Týnem v Praze 1 – Staré Město*, Praha 2012.
- Martin HOLÝ – Jiří MIKULEC (edd.), *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku* (= Folia Historica Bohemica, Supplementum I.), Praha 2007.
- Jan CHLÍBEC – Jiří ROHÁČEK, *Sepulkrální skulptura jagellonského období v Čechách*, Praha 2011
- Ondřej JAKUBEC (aj.), *Ku věčné památce: malované renesanční epitafy v českých zemích*, Olomouc 2007.
- Clemens JÖCKLE, *Memento mori – Historie pohřbívání a uctívání mrtvých*, Praha 2000.
- Eino JUTIKKALA – Kauko PIRINEN, *Dějiny Finska*, Praha 2006<sup>2</sup>.
- Petr KLUČINA – Andrej ROMAŇÁK, *Člověk, zbraň a zbroj v obraze doby. 5.–17. stol. I. díl*
- Pavel KRÁL, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, České Budějovice 2004. 1987
- Zdeněk KOLOWRAT, *Seznam pohřbených v hrobkách klášterního kostela P. Marie Sněžné v Praze*, Časopis rodopisné společnosti československé 1, 1929. s. 50–72.
- Zdeněk KOLOWRAT, *Náhrobníky a epitafy v pražských kostelích*, Časopis rodopisné společnosti československé 3, 1931, s. 65–83.
- Zdeněk KOLOWRAT KRAKOVSKÝ, *Náhrobníky a epitafy v pražských kostelích. Chrám P. Marie pod řetězem v Praze III.*, Časopis rodopisné společnosti československé 4, 1932, s. 10–17.
- Zdeněk KOLOWRAT-KRAKOVSKÝ, *Seznam pochovaných v hrobkách klášterního kostela P. Marie, kaple loretské a kostela Narození Páně na Hradčanech*, Časopis rodopisné společnosti československé, 7–8, 1935–1936, s. 36–39.
- Michaela KRÁLÍKOVÁ, *Pohřební ritus 16.–18. století na území střední Evropy*, Panorama antropologie, Brno 2007.
- Ludmila KYBALOVÁ, *Dějiny odívání. Renesance*, Praha 1996.
- Jan LOCH, *Náhrobníky a epitafy v chrámu Matky Boží před Týnem*, Praha 2012.
- Tomáš MALÝ, *Smrt a spása mezi tridentinem a sekularizací. Brněnští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století*, Brno 2009.
- Tomáš MALÝ – Pavel SUCHÁNEK, *Obrazy očistce. Studie o barokní imaginaci*, Brno 2013.

- Alena NACHTMANNOVÁ, *Mezi tradicí a módou. Odívání v Čechách od renesance k baroku*, Praha 2012.
- Alexandra NAVRÁTILOVÁ, *Narození a smrt v české lidové kultuře*, Praha 2004.
- Radmila PAVLÍČKOVÁ, *Triumphus in mortem. Pohřební kázání nad biskupy v raném novověku*, České Budějovice 2008.
- Roman PRAHL, *Umění náhrobku v českých zemích let 1780–1830*, Praha 2004.
- Dalibor PRÍX – Jiří ROHÁČEK (edd.), *Epigraphica & Sepulcralia I.*, Praha 2005.
- Jiří ROHÁČEK (ed.), *Epigraphica & Sepulcralia II.*, Praha 2009.
- Jiří ROHÁČEK (ed.), *Epigraphica & Sepulcralia III.*, Praha 2011.
- Jiří ROHÁČEK (ed.), *Epigraphica & Sepulcralia IV.*, Praha 2013.
- Jiří ROHÁČEK (ed.), *Epigraphica & Sepulcralia V.*, Praha 2014.
- David STEJSKAL – Jaroslav ŠEJVL, *Pohřbívání a hřbitovy*, Praha 2011.
- Jiřina ŠIKLOVÁ, *Vyhoštěná smrt*, Praha 2013.
- Daniela TINKOVÁ, *Tělo, věda, stát. Zrození porodnice v osvěcenské Evropě*, Praha 2010.
- Josef UNGER, *Pohřební rítus 1. až 20. století v Evropě z antropologicko-archeologické perspektivy*, (= Panoráma biologické a sociokulturní antropologie 25), Brno 2006
- Jarmila VACKOVÁ, *Epitafní obrazy v předbělohorských Čechách*, Umění 17, 1969
- Eduard VÁGNER, *Třicetiletá válka*, Praha 2006, též Petr KLUČINA, *Třicetiletá válka. Obraz doby 1618–1648*,
- Henk Th. van VEEN, *Cosimo I De' Medici and His Self-Presentation in Florentine Art and Culture*, Cambridge 2006

Články a odborné studie:

- Eva DROZDOVÁ, *Antropologický výzkum Markéty Františky, hraběnky Ditrichsteinové*, Regiom 2006. Sborník regionálního muzea v Mikulově, Mikulov 2006.
- Miroslav FLODR, *Zásady popisu středověkých a novověkých epigrafických památek*, in: Sborník prací filosofické fakulty brněnské university C 21–22, 1974, s. 293–311.
- Josef HEJNIC, *Náhrobky v Lapidariu Národního musea*, in: Sborník národního musea v Praze, ř. A, sv. XIII, č. 4, Praha 1959, s. 141–220 + 18 stran obrazové přílohy.
- Jitka HELFERTO VÁ, *Castra doloris doby barokní v Čechách*, Umění 22, 1974.
- Milan HLINOMAZ, *K náhrobku Viléma z Rožmberka a pohřbům renesančních velmožů*, In: Václav Bůžek (ed.), *Život na dvoře a v rezidenčních městech posledních Rožmberků* (= Opera historica 3), České Budějovice 1993, s. 395–40.



- Milan HLINOMAZ, *K pohřbům barokních velmožů*, In: Václav Bůžek (ed.), *Život na dvorech barokní šlechty (1600–1750)* (= Opera historica 5), České Budějovice 2000, s. 531–534
- Zdeněk HOJDA, *Jak drahá byla smrt?* in: *Documenta Pragensia XII*, 1995.
- Hannu LAAKSONEN, *Latin som propagandspråk i 1600-talets epitafier i Åbo Domkyrka*, in: Karsten Friis-Jensen (ed.), *Latin & nationalsprog i Norden*, København 1991, s. 237–249.
- Radmila PAVLÍČKOVÁ, *Jasná zlatá hvězda Šternbersko-Lažanská. Žena, muž a dítě v pohřebním kázání nad Marií Maxmiliánou Aurelií Lažanskou z roku 1665*, *Historica Olomucensia* 36, 2009, s. 43–66.
- Johannes PIETSCH, *K pohřebnímu oděvu Václava Viléma Popela z Lobkowicz*, Regiom, Mikulov 2013.
- Jitka RADIMSKÁ (ed.), *Opera romanica 9. K výzkumu zámeckých, měšťanských a církevních knihoven. Vita morsque et librorum historia*, České Budějovice 2006.
- Miloš SLÁDEK, *Poznámky k problematice českých pohřebních kázání 16. a 17. století*, *Literární archiv* 27, 1994, s. 191–208.

Internetové zdroje:

- <https://books.google.cz/>
- <https://bonesdontlie.wordpress.com>
- <https://citynomadi.com>
- <https://www.evangnet.cz>
- <http://www.forumancientcoins.com>
- <http://genealogy.euweb.cz>
- <http://www.geni.com>
- [www.idnes.cz](http://www.idnes.cz)
- <http://www.kansallisbiografia.fi>
- <http://www.kansallismuseo.fi>
- <http://www.kinnaird.net>
- <http://www.lib.berkeley.edu>
- [www.manuscriptorium.com](http://www.manuscriptorium.com)
- [mojesmrt.cz](http://mojesmrt.cz)
- [www.nm.cz](http://www.nm.cz)
- <http://ornamentstichsammlung.gbv.de>
- <http://sok.riksarkivet.se>
- [www.turunseurakunnat.fi/portal/fi](http://www.turunseurakunnat.fi/portal/fi)

## SEZNAM VYOBRAZENÍ

1. Fragment hedvábného pohřebního pláště Tycha Brahe, MMP, inv. č. H 86.564/1.
2. Mistr Žerotínů, posmrtný portrét Karla Zdeňka ze Žerotína, repro dle Ondřej JAKUBEC a kol., *Ku věčné památce. Malované renesanční epitafy v českých zemích*, Olomouc 2007, s. 149.
3. Egidius Sadeler (?), Albrecht Jan Smiřický na úmrtním loži, NG v Praze sbírka grafiky, sig. R 2965.
4. Johann Dürr, Johann Philipp Brückner na úmrtním loži, 1649, NG v Praze, sbírka grafiky, sig. R 41885.
5. Anonym, Kateřina z Montfortu jako vdova, repro podle Alena NACHTMANNOVÁ, *Mezi tradicí a módou*, Praha 2012, s. 238.
6. Pohřební průvod prince Frederika Hendrika Oranžského, NG v Praze, sbírka grafiky, sig. R 44574.
7. Mušketýr nesoucí na znamení smutku hlaveň muškety dolů – detail z pohřebního průvodu prince Frederika Hendrika.
8. Revers denáru Antonina Pia s vyobrazení tzv. rogos funebris, 161 n. l. [online]: <http://www.wildwinds.com/coins/sear5/s5193.html> [25-3-2015] [22:30].
9. Castrum doloris císaře Karla V. z iluminované knihy radního Granvella, [online]: <http://lessingimages.com/viewimage.asp?i=16010261+&cr=2&cl=1> [25-3-2015] [22:45].
10. Castrum doloris Ludmily Vratislavové z Mitrovic: [online] přes Manuscriptorium: [http://mscripthq.nkp.cz/documentrepository/manuscriptorium/W/NMP\\_VI\\_A\\_12\\_1P8W/N1/VI\\_A\\_12\\_1P8WN10149R.JPG](http://mscripthq.nkp.cz/documentrepository/manuscriptorium/W/NMP_VI_A_12_1P8W/N1/VI_A_12_1P8WN10149R.JPG) , fol. 149r. [1-8-2015] [00:30].
11. Castrum doloris císaře Ferdinanda IV., MMP, inv. č. H 24.430.
12. Castrum doloris císaře Leopolda I. z kostela v Norimberku [online]: <http://www.rdklabor.de/wiki/Datei:03-0373-2.jpg> [20-3-2015] [00:00].
13. Castrum doloris císaře Leopolda I. z pražského Klementina, reprodukt podle: Jitka HELFERTOVIČOVÁ, *Castra doloris doby barokní v Čechách*, Umění 22, 1974, s. 298.
14. Castrum doloris císaře Leopolda I. z augustiniánského kostela ve Vídni, NG v Praze, sbírka grafiky, sig. R 194 783.
15. Náhrobek Václava Vovsa, kostel sv. Štěpána na Novém Městě, foto autorka.
16. Epitaf Joana Zinnera, kostel sv. Tomáše na Malé Straně, foto autorka.

17. Náhrobek Sigmunda Helfrída, kostel sv. Václava na Zderaze na Novém Městě, foto autorka.
18. Pamětní deska Arnošta Ferdinada de Suys, repro Petr BAŠTA – Markéta BAŠTOVÁ (aj.), *Ars moriendi loretánské krypty. Z historie pohřbívání v kapucínských konventech* (katalog výstavy), Praha 2012, s. 106.
19. Detail náhrobku Samuela Cockburna, katedrála v Turku, foto P. O. Wellin, NBA.
20. Náhrobek Åke Totta a Sigrid Bielkes, katedrála v Turku, foto autorka.