

JIHOČESKÁ UNIVERZITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH

FILOZOFICKÁ FAKULTA

HISTORICKÝ ÚSTAV

BAKALÁŘSKÁ PRÁCE

HŘÍCH V ČESKÝCH BAROKNÍCH TEXTECH

Vedoucí práce: doc. PhDr. Josef Hrdlička, Ph.D.

Autor práce: František Šulista

Studijní obor: Historie – Český jazyk a literatura

2022

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem autorem této kvalifikační práce a že jsem ji vypracoval pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu použitých zdrojů.

V Českých Budějovicích dne 3. května 2022

.....

Poděkování

Děkuji především vedoucímu práce doc. PhDr. Josefu Hrdličkovi, Ph.D. za odborné vedení práce, cenné rady, trpělivost a diskusi. Dále děkuji ostatním, kteří mi přispěli svou pomocí, jmenovitě doc. PhDr. Miloši Sládkovi, Ph.D. za přínosné postřehy a informace k tématu a doc. PhDr. Marii Janečkové, CSc. za pomoc při hledání vhodných pramenů.

Anotace

Bakalářská práce se soustředí na pojetí hříchu v barokní době na základě literárních pramenů. Zohledňuje historický kontext z předešlé renesance k nastupujícímu osvícenskému myšlení. Klade si otázky na samotné vnímání a posuzování teologické normy. Vychází z vydaných pramenů, především homiletických textů, kramářských písní, ale i hmotných pramenů. Hlavní předmět bádání spočívá v interpretaci samotného hříchu objevujícího se v pramenech, které reflektují soudobý myšlenkový svět. Závěrem se pokusí odhalit, jak vážně byl hřích brán v barokní (zbožné) době a do jaké míry bylo paradigma hříchu ovlivněno rodící se občanskou společností.

Klíčová slova: hřích, křesťanství, baroko, literatura, mentalita

Annotation

This bachelor work focuses on the concept of sin in the Baroque period on the basis of literary sources. It takes into account the historical context from the previous Renaissance to the coming Enlightenment. It asks questions about the perception and assessment of the theological norm. It is based on published sources, especially homiletic texts, shopkeeper's songs, but also material sources. The main subject of research consists in the interpretation of the sin appearing in the sources which reflect the contemporary world of thought. The conclusion reveals how seriously sin was taken in the Baroque (pious) times by people and to what extent the paradigm of sin was influenced by nascent civil society.

Key words: sin, christianity, baroque, literature, mentality

Obsah

1. Úvod.....	7
1.1. Metodologické a historiografické východisko	9
1.2. Heuristické východisko.....	12
2. Co znamenal hřích v baroku?.....	16
3. Sedm hlavních (smrtných) hříchů.....	20
4. Hřích ve světle kazatelských promluv	24
4.1. Ondřej František Jakub de Waldt	27
4.1.1. Prokopské kázání v de Waldtových <i>Chválořečech</i>	30
5. Hřích ve vnitřních světech barokního člověka	35
5.1.1. Manniho <i>Věčný pekelný žalář</i>	36
5.1.2. Cochemův <i>Veliký život Krista Pána</i>	41
5.1.3. Krátké shrnutí	43
6. Hřích jako reflexe historických událostí a každodenního života	45
6.1. Kramářské písně.....	45
6.1.1. <i>Abeceda na zlé ženy, dobrých se netýče</i>	46
6.1.2. <i>Abeceda aneb odpověď ženy na zlé muže, která dobrých se netýče</i>	50
6.2. Hřích jako příčina katastrof.....	54
7. Závěr.....	58
Seznam pramenů a literatury	61

1. Úvod

Ústředním tématem předkládané bakalářské práce je hřích v období baroka. Práce vychází z dobových pramenů, mezi něž patří homiletické texty či kramářské písně, přičemž se vymezuje jen na katolické autory. Díky literárním pramenům se snaží proniknout do mentality tehdejší populace, a to skrze to, co lidé poslouchali při bohoslužbách, co si četli nebo jim bylo předčítáno.

Výchozím textem, na který se všichni kazatelé a teologové odkazovali, byla Bible. Její výklad se různil, a proto vznikaly rozepře mezi jednotlivými křesťanskými vyznáními. Katolická církev na to reagovala svoláním koncilu v Tridentu, kde se nastolovala pravidla pro duchovní život a etablovala se nezpochybnitelná dogmata směřující k posmrtnému životu.

Hřích figuruje jako nedílná součást života křesťana. Zmiňované rozdílné pohledy konfesí znamenaly jiné odůvodňování hříchu, a to byl zvláště problém ve smýšlení věřících.¹ Při poznávání starších českých dějin hraje oblast víry, náboženství a zbožnosti obrovskou roli. Přestože společnost odmítala nehistorické lkaní nad ztrátou křesťanských kořenů, vůbec to neznamenal, že výzkum by měl rezignovat na historické poznání náboženské tematiky. Naopak se jedná o oblast historické vědy, která je zkoumána v posledních desetiletích.² V křesťanské antropologii představuje základ, jenž pokračoval dál v baroku. Bádání v oblasti, která se týká člověka, zkoumá jeho reakce, postoje a konání jako aktéra, který se účastní v tomto případě katolického duchovního života. Hřích znamenal něco natolik intimního, co by se neměl dovědět nikdo, avšak to se konfrontuje s názorem, že Bůh vše odpustí hříšníkovi jen, když vše vyzná při svátosti smíření knězi, který ho zastupuje. Příklad se objevuje v publikaci Jeana Delumeau *Hřích a strach*. V kapitole *Nesnáze s povinným přiznáním* se ukazuje nechuť lidí k povinnému výslechu, zvláště když se museli zpovídat svému faráři, kterého velmi dobře znali.³

Výzkum bakalářské práce se nezaobírá pouze učenými texty psanými kleriky, ale bádá v celé šíři kulturních projevů a pevně se pojí s žitou zkušeností člověka. Otázkou je, zda pohled do lidových mentalit mohou odkrýt v tomto případě i kramářské písně, kam lidé promítali to, co si představovali a jaký mohli mít názor. Rovněž jsou jimi i homiletické texty, kde kněží

¹ Radim Červenka, *Utrakvisté a obraz hříchu v kulturních dějinách reformace*, Olomouc 2020 (disertační práce), s. 8.

² Jiří Mikulec, *Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích*, Praha 2013, s. 7-8.

³ Jean Delumeau, *Hřích a strach. Pocit viny na evropském Západě ve 13. a 18. století*, Praha 1998, s. 507.

mohli sdělovat názory na základě své zkušenosti, a to i pomocí útočných slov a argumentů jako prostředku ovlivňování a přesvědčování.⁴

Oblast badatelského zájmu si klade ambici na obecný pohled na hřích včetně kulturních reálií v každodenní kultuře obyvatelstva. Nezůstane jen u literatury jako takové, ale půjde o výskyt motivu hříchu i v dalších druzích umění. V samotných starých tiscích se totiž nacházejí různé iluminace, dřevoryty či opisy symbolů, a proto je důležité připomenout problematiku symbolické komunikace ve hmotných a obrazových pramenech, které se dají interpretovat jak podle historiografické metodologie, tak literárním symbolem. Pro tento aspekt bádání je na místě uvést monografii Tomáše Malého a Pavla Suchánka o barokní imaginaci. Její přínos spočívá v uvedení do problematiky komunikace skrze ikonografické prameny a zmiňuje teologii a náboženskou praxi, která má význam pro historickou práci a otevírá témata vidění pekla, utrpení hříšníků či protipól zachráněné duše od pekla v očištění. Proto se reakce na hřích odrážela v tématické o posledních věcech člověka. Vystává tedy dotaz, jak byla vnímána barokními autory nebo jejich posluchači a čtenáři.

O barokní zbožnosti pojednávají i další autoři. Jiří Mikulec se soustředí na náboženský život napříč všemi sociálními skupinami a interpretuje ho jakožto součást každodenního života ovlivňující jejich postoje a jednání. Jeho kniha *Náboženský život a barokní zbožnost* by se dala komparovat s publikací Tomáše Malého. Oba přinášejí podobné závěry, ale na základě odlišných pramenů. Zatímco Malý se Suchánkem pracují s ikonografickými prameny a hledají významy a popisy náboženských obrazů, Mikulec čerpá více ze starých teologických tisků a narativních pramenů. Nicméně Malý a Suchánek berou v potaz také emocionální stránku i třeba středověkého „pesimistického“ vnímání, konkrétně očištění, a „optimismus“ katolického baroka. Uvádí rozpor se starší francouzskou historiografií, pro niž byla potridentská kultura prosycena všeobecným strašením. Na tomto místě uvádí příkladně práce Jeana Delumeau.⁵

Pro řešení této práce to znamená, že barokní pohled na hříšnost byl v době baroka optimistický, neboť panovalo milostivé období, které dávalo člověku příležitost začít znovu. K této duchovní změně člověka přispěl vznik náboženských bratrstev, která podnikala poutě na (zejména mariánská) poutní místa, na nichž si poutníci poslechli kázání, ze kterého si měli odnést ponaučení do svého života. Jejich zbožnost se projevovala vykonáním svátosti smíření,

⁴ Marie Janečková a kol., *Růže přší krásná... Disputace o barokním jazyku a (chválo)řeči*, Praha 2016, s. 95-112.

⁵ Tomáš Malý – Pavel Suchánek, *Obrazy očištění. Studie o barokní imaginaci*, Brno 2013, s. 189.

při níž vyznali své hříchy, následně přijali svaté přijímání a připojili modlitbu, tím získali plnomocné odpustky.⁶

1.1. Metodologické a historiografické východisko

Při výzkumu se uplatňuje metoda kolektivní mentality, skrze niž se poodhalují myšlenkové světy barokního člověka na různých místech hierarchicky řazené společnosti. V práci je aplikován synchronní přístup, aby čtenáři představil prvky i znaky barokní doby a vložil je do kontextu. Lidé přistupovali k literárním textům rozdílným způsobem a následná recepce a interpretace předznamenávala blížící se osvícenské myšlení.

Bádání k vypracování bakalářské práce využívá podněty o vnitřních světech laiků na základě textů duchovního charakteru. Ukazuje, jak se posluchači nebo čtenáři chovali nebo mohli zachovat, a také stylizovaná zrcadla jejich životů, jež byla zaznamenána v literárních pramenech. Metodou kolektivních mentalit se zobrazuje barokní člověk uprostřed dozrívajícího manýrismu a nastupující občanské společnosti a sekularizace.⁷ Tedy diachronním přístupem k pramenům se ukazuje proměna myšlení a postojů. Renesance stále kladla Boha na první místo, ovšem více se zaměřovala na lidskou individualitu. Na druhé straně to, co následovalo po baroku, už na piedestal stavělo lidský rozum, který dokázal ospravedlňovat jak konání, tak vlastní cestu svobodného rozhodování a neorientovat se podle toho, co hlásá dogmatika církve. Reakce na podobné jevy pokročilejšího stádia baroka se odrážela v kazatelských promluvách, které zrcadlily osobní zkušenost, aktuální dění a příklady z každodenního života.

Osobnost Františka Ondřeje de Waldta jako kazatele zprostředkuje pohled z druhé strany. Zatímco promlouval proti soudobým kacírům a snažil se chránit víru, které zasvětil svůj život, na druhé straně v 18. století pronikaly do střední Evropy racionalistické názory. Jednalo se o kladení otázek ve věcech víry a činnosti církve. Souviselo to s vleklou krizí katolické církve mající problémy hlavně uvnitř sama sebe, a docházelo i k věroučným srážkám. Důsledek se projevil vytrácením vnitřní zbožnosti. Začala se vyhledávat jiná kotva životních jistot než právě ta, která nabízela katolická církev. Napětí mezi církví a státem rostlo, a tedy i díky hledání nových vazeb, zejména v životě vyšších vrstev, se vytratil způsob života zakotvený

⁶ J. Mikulec, *Náboženský život*, s. 131-145, s. 153-190; Týž, *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*, Praha 2000, s. 84-106.

⁷ K tomuto tématu publikoval Zdeněk R. Nešpor, *Náboženství na prahu nové doby: česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2006, kde zobrazuje nové výzvy a problémy barokní zbožnosti v českém prostředí.

v křesťanském ideálu.⁸ Právě v pracích Marie Janečkové, která zkoumá vybraná díla autorů z jazykového hlediska, se objevují způsoby vyjádření kazatelů, na kterých probíhá analýza myšlenek reprodukováných před posluchači, a tím se tvoří ucelený obraz komunikace a názorů na samotné vnímání jejich života. Na tomto místě je zapotřebí uvést, že bakalářská práce se bude zabývat historickými tématy v analyzovaných pramenech, kterými jsou odkazy na život věřících ve farnosti skrze kazatelovu kritiku a vidění života po smrti.

Daná problematika se dá rovněž zkoumat i skrze historickou antropologii, kdy se nabízí příběh hříšníka, obžalovaného, odsouzeného a následně potrestaného, jehož duše očekává vzkříšení z mrtvých při posledním soudu. Soudě dle duchovních, teologických a mystických literárních textů může badatel jako klíčovou publikaci shledat *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa* od Daniely Tinkové. Ta pojednává o soudní praxi a výkonu trestu čili následku hříchu, který porušil i světské zákony, podle nichž mu byl uložen trest v chápání osvěcenské společnosti. S vědomím této skutečnosti se však orientace bádání bude upínat na barokní dobu a bude pouze vycházet z předpokladů, v jakých osvícenství vymezilo křehkou hranici mezi zločinem a hříchem.⁹

Literatura k pramenům, které jsou nosnými pilíři práce, je povětšinou jazykovědného zaměření, tedy není na ně pohlíženo skrze historiografickou metodologii. Na druhou stranu se s prameny lépe pracuje, neboť prošly edičním procesem a existují k nim i doprovodné studie. Miloš Sládek editoval řadu de Waldtových kázáních a dalších literárních pramenů do jím vydaných edic.¹⁰ Pro předkládanou práci je zapotřebí zmínit edici, kterou připravil Miloš Sládek ke kapucínskému kazateli Martinovi z Kochemu zabývající se životem Krista převyprávěným do barokního žánru.¹¹ Dále by bylo záhodno uvést edici Marina Valáška *Věčný pekelný žalář* od italského jezuity Giovanni Battista Manniho s doprovodnou studií od Aleny Tossi Wildové.

⁸ Marie Janečková – Jarmila Alexová – Věra Pospíšilová, *V nuznej slávě, v slavnej nouzi. Svět Ondřeje Františka de Waldta*, Praha 2011, s. 5-7.

⁹ Daniela Tinková, *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*, Praha 2004, s. 15.

¹⁰ Miloš Sládek (ed.), *Svět je podvodný verbíř aneb Výbor z českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století*, Praha 2005; Týž (ed.), *Malý svět jest člověk aneb Výbor z české barokní prózy*, Jinočany 1995; Týž, *Slovo ze srdce jejich ... Evangelium za onoho času. Slovo ze srdce jejich aneb Nedělní kázání v pobělohorských bohemikálních postilách a tradiční perikopní systém*. Praha 2017.

¹¹ Týž – Lucie Peisertová – Tomáš Breň (edd.), *Martin z Kochemu. Veliký život Pána a Spasitele Ježíše Krista a jeho nejsvětější matky Marie Panny, jakož i všech jiných krevních přátel Syny božího, totižto svaté Anny a její matky svaté Emerenciány, svatého Josefa a svatého Jaochyma, svatého Jana Křtitele, svatého Jana Evangelisty, svatého Štěpána, prvního mučedníka, svatého Jakuba menšího, svaté Máří Magdalény a svaté Marty*, Praha 2007.

Zdeněk Kalista se řadí do starší historiografie, a přesto jeho práce nabízí užitečné informace.¹² Kalista je zde zmíněn pro zveřejněný způsob psaní ve vztahu k citovaným pramenům. Ačkoliv se jedná spíše o esejistický text, přináší odlišný způsob uvažování nad barokní tematikou. Uvedl sled myšlenek, které vyznávají tezi o barokní duši, na niž je třeba postupovat cestami jinými, než jsou individuální odstiňované monografie.¹³ Rovněž zkoumal barokní symboliku, zmínil obraz barokního hrdiny, který připomíná hrdinu středověkých legend a kronik. Kalista ukázal aplikaci středověké látky na tu barokní, která se k ní vrátila a soustředila se opět více na posmrtný život než na problémy a úspěchy pozemského světa. Určitě pozornému čtenáři připomene svatého Jiřího, jak bojuje s drakem. Drak se interpretuje jako podoba zla. Lze říct, že satan, kterého znázorňuje drak, pokouší svatého Jiří, ten ovšem jako hrdina zabíjí draka, což představuje odolané pokušení.¹⁴

Přímo hříchem v kulturních dějinách se zabýval Radim Červenka, který se zaměřil na dřívější období v raném novověku a na konkrétní skupinu, v jeho případě utrakvisty. Jeho stěžejním úkolem bylo zodpovědět otázku, v jakých kontextech byl využíván koncept hříchu utrakvistickými kněžími. Dále se v utrakvistických pramenech odrážely a proměňovaly „dílčí“ koncepty spojené s hříchem a jejich kulturní reflexe (sedmero hříchů, prvotní a dědičný hřích). A zda souviselo přijímání pod obojí, klíčový rys utrakvistů, s konceptem hříchu.¹⁵ Badatelské otázky této práce jsou jim podobné, nicméně v katolickém prostředí a v pozdější době. Fenoménu hříchu se reflektoval z pohledu „dlouho trvání“, neboť symbolika, výklady z katechismů a příruček přetrvávaly až do barokní doby. Další otázky, na které chce tato práce hledat odpověď, jsou: Jak se v literárních pramenech zobrazovaly odkazy a pohledy na hřích a jejich kulturní reflexe? V jaké souvislosti užívali konceptu hříchu barokní katoličtí kazatelé? Podle čeho reagovali ve svých textech na hřích? Jak sledovala hřích církev a jak světská veřejnost? Jak hřích ovlivňoval možnost přistoupit ke svatému přijímání a čemu bránil v duchovním a posmrtném životě?

V souvislosti k položeným otázkám je i práce koncipovaná do kapitol, které se věnují dvěma okruhům. Jeden pojednává o pramenech, které vznikly v prostředí a pojetí církve. Napsali je duchovní jako pojednání mravoučného charakteru, jež vysvětlovalo náboženskou praxi. Druhý objasňuje uvažování, které reflektovalo historické události, například války,

¹² Zdeněk Kalista, *České baroko*, Praha 1941; Týž (ed.), *Cesty ve znamení kříže: dopisy a zprávy českých misionářů 17. a 18. věku ze zámořských krajů*, Praha 1947; Týž, *Století andělů a ďáblů. Jihočeský barok, Jinočany* 1994.

¹³ Týž, *Tvář baroka*, Praha 2005, s. 11.

¹⁴ Tamtéž, s. 52.

¹⁵ R. Červenka, *Utrakvisté*, s. 14.

pohromy, jako byly krupobití, povodně, zemětřesení či mor. Oba světy jak duchovních, tak laiků se mohly vzájemně ovlivňovat.

1.2. Heuristické východisko

Práce vychází především ze starých tisků, zejména ze záznamů kázání, které vznikaly při různých příležitostech v období liturgického roku. Homiletický pramen mohl mít i vícero funkcí, a to jednak naučnou, jednak ovlivňující.¹⁶ Pro obsah promluv obecně platilo, že využívání cizích myšlenek nebylo považováno za plagiátorství. Duchovní hodnoty totiž tvořily obecný majetek, ze kterého bylo možno čerpat, aniž by to bylo považováno za zcizení myšlenky.¹⁷

V následující části o heuristické přípravě budou představeni vybraní autoři a jejich překladatelé. Práce využívá záznamů promluv původem píseckého faráře **Ondřeje Františka de Waldta** (1683-1752), který byl autorem proslulé sbírky kázání *Chvalořeč neb kázání na některé svátky a obzvláštní roční slavnosti* vytištěné roku 1736 v Praze.¹⁸ Sám název souboru je dobově příznačný a přesný. Označuje kázání obvykle oslavného charakteru věnovaná významné osobnosti, nejčastěji světcí, ale i kázání příležitostná. Dohromady obsahuje třicet devět kázání. Šíření myšlenky kritických kázání nebylo způsobeno literární úrovní, ale poznáním, ke kterému dospěly církevní autority i duchovní stýkající se denně v terénu farnosti s ne vždy příznivou realitou. Po stu let protireformace postupně docházeli k závěru, že pro udržení a trvalé zachování jejich výsledků má pravidelný, pokud možno pozorný a soustředěný poslech kázání důležitější místo než občasná kontrolovaná zpověď a vyžadovaná účast na mši. *Chvalořeč* představuje výbor z projevů přednesených za více než pětadvacet let kazatelovy činnosti. Pramen vyšel v době, která byla kázání jako žánru příznivá.¹⁹ Díky jazykové analýze díla existuje edice od Josefa Vašici. Nicméně ta čítá pouze osm kázání ze sbírky a vydaná byla v roce 1940.

Mezi další staré tisky náleží práce italského jezuita **Giovanniho Battisty Manniho** (1606-1682). Ten zastával funkci rektora jezuitských kolejí, kázal krom italských působišť i ve

¹⁶ M. Sládek, *Malý jest člověk*, s. 15.

¹⁷ Vladimíra Maroušková, *Symbol jako stavební jednotka barokního kázání: Ondřej František de Waldt*, Brno 2007 (disertační práce), s. 24.

¹⁸ O de Waldtově životě se zmiňuje publikace August Sedláček, *Dějiny královského krajského města Písku nad Otavou III.*, Písek 1913, s. 396-397; Dále Josef Vašica, *České literární baroko*, Brno 1995, s. 227-242.

¹⁹ M. Janečková – J. Alexová – V. Pospíšilová, *V nuznej slávě*, s. 8-9.

Vídni, kde pastoroval na dvoře císařovny Eleonory jako zpovědník.²⁰ Manni napsal dílo s rozsáhlým názvem *Věčný pekelný žalář aneb hrozné muky, obrazy a příklady v jazyku vlašském po čtyřicetkrát na světlo vyšlymi vypodobněné. A nyní v nově na česky přeložené, ale přidáním jiných mnohých příkladů rozličných hodnověrných spisovatelů vybraných velmi rozšířené a spasitelné bázni i výstraze všech bezbožných lidí na světlo vydané létá Páně 1676. Vytiskněno ve Starém Městě pražském u svatého Klimenta blíž mostu, v Karlo-Ferdinandově tiskárně, léta 1676*, které bylo poprvé vydané v Benátkách roku 1666. V návaznosti na Dantovu Božskou komedii tato práce popisovala hrozná utrpení a mučení, jimiž budou vystaveni hříšníci v pekle. Do češtiny dílo přeložil roku 1676 **Matěj Václav Šteyer**. Ten rozšířil Manniho spis, neboť účelem překladu bylo čtenáře získat, přesvědčit ho, aby změnil své chování, vyvaroval se hříchu a zachránil tak svou duši.²¹ V Čechách se stal oblíbenou a vyhledávanou četbou. Jedná se o barokní literaturu slovesnou, ale nikoliv dogmatickou, jak tvrdí Vašica.²²

Václav Schwertfer, původem ze Slezska,²³ ve svém pojednání *Pohromy hříchu smrtelného, jakožto zlého stromu zlé ovoce a války s Bohem svedené, hrozné pokuty nenabyté škody. V latinském jazyku vydané od ctihodného kněze Václava Schwertffera z Tovaryšstva pána Ježíše a na česko přeložené od kněze Jiřího Konstancia z téhož Tovaryšstva. Vytiskněné v Praze u Urbana Goliáše, 1664* popsal následky hříchu, které se projevovaly působením zlého jak fyzicky, tak duchovně. Odsoudil hřích a připomenul důležitost se ho vyvarovat a nesouhlasit s ním. Do češtiny byla kniha přeložena **Jiřím Konstancem** (též Konstanciem) (1607-1673). Ten byl českým jazykovědcem, který sestavil praktickou příručku češtiny. Překládal z němčiny i latiny a díky jeho mistrným jazykovým schopnostem se jedná o skvělé překlady. Podílel se i na překladu Svatováclavské bible, napsal náboženské i vzdělávací práce, a to jak latinsky, tak česky. Pocházel zprvu z evangelického prostředí, ale nakonec skončil na jezuitské škole. Učil šest let na gymnáziích, dvanáct let strávil na misiích, konkrétně ve Šternberku, Svaté hoře u Příbrami, Březnici, Kutné Hoře a Telči, a také byl posledních dvanáct let svého života duchovním prefektem jezuitů. Od roku 1670 žil v Praze, kde v roce 1673 zemřel.²⁴

Barokní próza v sobě odrážela duchovní charakter epochy. Jeden z nejvíce čtených a populárních autorů podobné literatury byl německý kapucín **Martin z Kochemu**. Jeho díla byla

²⁰ Martin Valášek (ed.), Giovanni Battista Manni. *Věčný pekelný žalář*, Brno 2002, s. 256.

²¹ Tamtéž, s. 261; Alena Tosi Wildová, Barokní představa pekla očima tří jezuitů v Čechách, Itálii a Španělsku, in: Vilém Herold – Jaroslav Pánek (edd.), *Baroko v Itálii – baroko v Čechách = Barocco in Italia, Barocco in Boemia: setkávání osobností, idejí a uměleckých forem: sborník příspěvků z italsko-českého symposia v Praze 19.-21. dubna 1999*, Praha 2003, s. 479-503.

²² J. Vašica, *České literární baroko*, s. 113-115.

²³ J. Mikulec, *Náboženský život*, s. 230.

²⁴ Vladimír Forst, *Lexikon české literatury: osobnosti, díla, instituce. 2/II. K-L*, Praha 1993, s. 839-840.

přeložena do češtiny Edelbertem Nymburským (+1705), který byl rovněž kapucínem a adaptátorem Kochemových textů pro česky hovořící čtenářstvo. Dílo *Veliký život Pána a Spasitele Ježíše Krista a jeho nejsvětější matky Marie Panny, jakož i všech jiných krevních přátel Syny božího, totižto svaté Anny a její matky svaté Emerenciány, svatého Josefa a svatého Jaochyma, svatého Jana Křtitele, svatého Jana Evangelisty, svatého Štěpána, prvního mučedníka, svatého Jakuba menšího, svaté Máří Magdalény a svaté Marty* se vyznačuje širokým literárním rozsahem. Dílo čítá bez mála tisíc stran originálního textu, který má ambici čtenáře informovat o Kristově životě a rovněž upozornit na to, že je-li člověk hříšník, nalezne v této knize důvody, proč se hříchu odříci. V případě, že čte kajicník tato slova, bude po četbě posílen, aby konal pokání.²⁵ Kochem pojednal i o odpustcích a jak jich dosáhnout. Kniha pochází z roku 1698, kdy byla vytištěna v Praze v tiskařské dílně Josefa Antonína Schilaharta. Obecně se může tvrdit o Kochemových publikacích, že se těšily velké distribuci pro barvitost převyprávění od Kristova narození přes jeho umučení až po další apokryfní novozákonní příběhy upravené pro lidového čtenáře.²⁶ V literárním aspektu lze toto dílo označit jako snůšku autorových výmyslů promísených s občasnými parafrázemi evangelijních textů. Vůbec celý děj je podložen i dalšími texty jako například spisy Otců, apokryfních evangelií, citacemi z děl středověkých i raně novověkých teologů a dalších tradic.²⁷ Je obtížné určit, zda se jedná o román, legendu, traktát, tisícistránkový apokryf, modlitební knihu, nebo všechno dohromady.²⁸ Texty měly ambici se číst v kostelích na základě liturgické doby, při katechezích, při rozjímání, neboť kapitoly obsahují nakonec vždy příslušnou modlitbu. K této edici existuje spousta možných témat k probírání, kupříkladu čtenáře v souvislosti s projednávaným tématem hříchu by měly zajímat obrazy z Kristova života, kde se vyskytl hřích.

Kramářské písně měly většinou náboženský charakter. Fungovaly jako atraktivní doplněk kostelního zpěvu, a to hlavně v době projednávání církevních legend a zázraků. Vedle toho odrážely barokní a posléze i osvícenskou zbožnost, a to i na úkor pravověrnosti. Došlo to až do fáze, že krajští hejtmané zakazovali jejich šíření. Na druhou stranu kramářské písně projevovaly zbožnost, líčily mariánské motivy, oslavovaly světce, zpívaly se při náboženských poutích a vzývaly zázračná místa, děje a události.²⁹ Bakalářská práce bude primárně využívat dva exempláře kramářských písní. Prvním je *Abeceda na zlé ženy, dobrých se netýče*. Zde není uvedeno místo ani nakladatel, nicméně tisk pochází z roku 1787. Druhým pramenem je dílo

²⁵ M. Sládek – L. Peisertová – T. Breň (edd.), *Veliký život*, s. 5.

²⁶ Tamtéž, s. 8.

²⁷ Tamtéž, s. 12.

²⁸ Tamtéž, s. 27.

²⁹ Z. R. Nešpor, *Náboženství*, s. 121-122.

Abeceda aneb odpověď ženy na zlé muže, která dobrých se netýče, kde není místo, nakladatel a ani rok známý. Podle záznamu z Knihopisu by se mohlo jednat rovněž o rok 1787. Jedná se o prameny, které v sobě obsahují mravoučný apel a reagují na hřích, který bude bakalářská práce v těchto textech primárně hledat. Rovněž zobrazuje vztahy mezi mužem a ženou a snaží se upozornit a zachytit ty vlastnosti a způsoby chování z každodenního života, které druhému pohlaví vadily.

Tyto prameny byly vybrány pro bakalářskou práci jako reprezentativní a pokusí se v nich najít reakce na hřích očima dobových aktérů. Nicméně se musí přihlídnout k faktu, že jich je mnoho, které nebudou v této práci zmíněny. Pokud budou použity jiné než výše zmíněné, tak se využijí pro účely komparace.

2. Co znamenal hřích v baroku?

Práce se opírá o homiletické prameny, a proto by bylo vhodné sémanticky definovat klíčové slovo hřích. V křesťanském pojetí znamená přestoupení božího přikázání a provinění mravního rázu. Hřích lze v tomto kontextu chápat i jako dědičný odkazující na starozákonní knihu Genesis. Dále se rozlišoval na lehký a těžký, o kterém rozhodovala teologická norma, přičemž v prostředí katolické církve se jednalo o kanonické právo. Užití samotného slova hřích je patrné v následujících kontextech. Páchat hřích se ukazuje jako způsobení provinění proti dobrým mravům. Jiné obraty, jako upadnout do hříchu, žít ve hříchu, obtížit své svědomí hříchem a trpět za své i cizí hříchy, odkazují na vyjádření vnitřního stavu člověka. Sekundární význam relativizuje duchovní charakter předešlých výroků. Samotný význam tkví v jakékoli nedokonalosti v dobrém chování.

Už v 16. století koncil v Tridentu přijal jako důležitou součást náboženské nápravy koncepci účinnější duchovní správy. Následně společně s biskupskými směrnicemi vymezil charakter a činnost kněžích především formou zákazů a příkazů. Ti měli své farníky – zvláště mládež – vzdělávat v základech víry a poslušnosti vůči Bohu. K přípravě na katecheze se používala kazatelská literatura a vzorová kázání.³⁰ Další možností byly katechismy, které formulovaly to, co je hřích při výuce náboženství. Jezuita Petr Kanisius sestavil první katolický *Katechismus*, takzvaný *Římský katechismus* pocházející z roku 1566, jako polemiku na katechismy reformátorů. Největší oblibu si však získala jeho stručnější verze, která byla určena pro školní mládež.³¹ Díky Kanisiově práci je možné posoudit, co znamenal hřích pro člověka v raném novověku. V kapitole *O povinnosti křesťanské spravedlnosti* rozlišil typologii hříchu a pojednal o tom, co náleželo ke křesťanské spravedlnosti. Správný věřící měl být svým životem příkladem pro ostatní a nevzbuzovat pohoršení. Zároveň veškeré dobré skutky a dobrodiní odvolával na boží pomoc a své zásluhy si nepřipouštěl právě kvůli tomu, aby se nevystavoval pokušení pýchy: „*Tyto dvě [spravedlnosti]: Zlého se varovati, to jest hříchů. Dobře činiti s milostí a pomocí boží. Neboť, kdo již skrze víru ospravedlněn jest, ten má skrze dobré skutky ještě spravedlivějším býti.*“³²

³⁰ Miroslav Novotný, Duchovní, in: Václav Bůžek – Pavel Král (edd.), *Člověk českého raného novověku*, Praha 2007, s. 116-117.

³¹ J. Mikulec, *Církev a společnost raného novověku v Čechách a na Moravě*, Praha 2013, s. 239.

³² Petr Canisius, *Katechismus*. S novými obrazy v nově na Světlo vydaný, který na místě daru nového léta 1684. Pro Slávu boží zvýšení, víry katolické rozmnožení, bludů kacířských vykořenění, pravého učení katolického u kořenění. Mládeže ve víře dobré cvičení, A všech vůbec naučení. Jich Milostem pánům pánům a jim ec. s vinšem v hojnosti požehnání božího obětovala k službám duchovním vždycky volná, 1684, s. 17, (Knihopis K01429, exemplář z NK, sign. 54 G 16, s. 17).

Kanisiův katechismus rozdělil hříchy do dvou základních kategorií. Konkrétně na ty, kterých je třeba se obzvlášť vyvarovat, neboť člověka připravovaly o poctivost, majetek a počestný život, tělo i duši a odlučovaly ho od Boha a ode všeho dobrého.³³ Poctivost člověka šlechtila, protože když o ni přišel, byl v očích ostatních zdiskreditován. Statek a život odkazovaly na majetek i samotné bytí jedince. Lakomství nebo závist mohly vést ke krádeži a následná exekuce mohla dotyčného stát i život. Proto z toho vyplývá, že hříšný skutek byl potrestán světským soudem, a pokud by nebyl litován ve svátosti pokání, čekal by duši hříšníka postih při posledním soudu. To souviselo i s dalšími věcmi, o které by člověk kvůli hříchu přišel – duši a tělo, což by vedlo k věčnému zatracení v pekelných mukách.

Do druhé kategorie náležely hříchy, jež se označovaly za nejškodlivější. Ty se dále vydělovaly do čtyř podkategorií. Zaprvé to byly cizí hříchy, mezi něž patřilo, když hříšník radil druhým ke hříchu nebo jim ho dokonce nakázal. Kanisius volil různé formy definic hříchu, které ovšem znamenaly téměř totéž. Co lze ještě zmínit, byla provinění, která schválně zatajovala hříchy nebo se z nich vymlouvala.³⁴ Zadruhé se rozlišovaly hříchy, jež se pojmenovaly jako do nebe volající. Už z názvu vypovídá, že se jednalo o vážná provinění, která by si zasluhovala boží pomstu. Patřila sem úmyslná vražda, němý či sodomský hřích (homosexualita), utiskování chudých vdov a sirotků nebo odpírání mzdy dělníkům. Zatřetí šlo o závažné hříchy, které byly proti Duchu svatému. To znamenalo, že tyto spáchané zlé skutky měly být velmi těžce odpuštěny na zemi i na onom světě. Hříšník, který úmyslně hřešil proti božím milosrdenství, ztrácel víru a rezignoval na svůj duchovní život. Odporoval křesťanské pravdě, záviděl ostatním jejich životní jistotu patřící na Boha, aktivně zamezoval svému spasení a touze se změnit a hlavně nelitoval svých hříchů. To vše bylo v naprostém rozporu s barokní zbožností a v očích svého okolí takový člověk vzbuzoval pohoršení, ale možná i soucit vzorných katolíků.³⁵

Kanisiův katechismus klasifikoval i poslední čtvrtou podkategorii nejškodlivějších hříchů, a to sedm smrtelných hříchů. Nejenže je vyjmenoval, ale vysvětlil, proč se jim tak říkalo, a současně odůvodnil, proč jsou pro člověka tak škodlivé a jakým způsobem, jestli se jednalo o hříchy duše či těla. Vypomáhal si s citacemi z Písma svatého či církevních autorit: „*Proč se ti hříchové jmenují hlavní? Proto že z nich jako z hlavy, počátku a pramene všickni jiní hříchové pocházejí.*“³⁶ Charakteristiky hříchů se odvíjely od výkladu katechismu či evangelijních

³³ Tamtéž.

³⁴ Tamtéž, s. 19.

³⁵ Tamtéž, s. 18.

³⁶ J. Vašica (ed.), Katechismus katolickej velebného Pátera Kanýzia, [soukromý tisk] 1931, s. 182.

perikop. Pro srovnání s Kanisiovým katechismem se téma pýchy a marné chvály ujalo například v promluvách P. J. Axlara, který použil příkladu svatého Jana Křtitele jako učitele odvrhování veškeré pýchy, čím se dokazovalo užívání kultů svatých pro prohloubení zbožnosti. To se projevovalo ve výzdobě kostelů sochami či milostivými obrazy svatých.³⁷ Dále Axlar zdůraznil, že chlubit se a vyvyšovat se nelíbilo nejen Bohu a lidem, ale takový způsob chování překážel spáse člověka. V tom bylo klíčové vnímání celého vnitřního světa člověka, že veškeré nepravosti a projevy pyšného smýšlení budou duši připomenuty a také jim budou překážet v dosažení spásky, což byl hlavní cíl barokní zbožnosti.³⁸ Kněz se snažil kvůli vyřčeným případům a nedostatkům své posluchače poučit, zaujmout, popřípadě pobavit a především přivést k pohnutí.³⁹

Z hlediska kontinuity hříchu je prvním bodem konfrontace barokní zbožnosti s osvícenským názorem, který prohlašuje katolickou dogmatiku jako za překonanou či zbytečnou. Druhý bod se týká lidské slabosti, která přišla na člověka v každém čase. Projevila se ve válečných útrapách, rodinných tragédiích, lidové neposlušnosti a uvolněnosti nebo jednáních šlechtického či církevního stavu vůči někomu.⁴⁰ Do třetího bodu se řadí regionální specifika podle místních poměrů, konkrétně život ve farnostech pohledem homiletiky farářů, kteří spravovali příslušné farnosti. Pokud by se jednalo o hledání dané problematiky v literárních pramenech, existovala by možnost nalézt reflexe právě v kázáních. Je možné se ptát, jakým způsobem se hřích projevil v literárních textech, jak o něm psali barokní autoři, ať už duchovní, nebo laici. Pokud se bádá hřích lokálně mikrohistoricky, může se ukázat jeho příčina (provedený zlý skutek) a následek (trestněprávní řízení podle normativních textů) v podobě potrestání a odsouzení společností.

Za dané situace by se jednalo o zločin a porušení normy. Daniela Tinková do úvodu své práce *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa* vkládá List apoštola Pavla Římanům (Řím 13, 1–4), ve kterém se píše: „Každý ať se podřizuje vládní moci, neboť není moci, leč od Boha. Ty, které jsou, jsou zřízeny od Boha, takže ten, kdo se staví proti vládnoucí moci, vzpírá se Božímu řádu. Kdo se takto vzpírá, přivolává na sebe soud.“⁴¹ Znamenalo by to, že Bůh dal panovníkovi moc, a proto každý musí dodržovat jeho přikázání, a každý, kdo nedodržoval

³⁷ J. Mikulec, *Náboženský život*, s. 32.

³⁸ M. Sládek, *Slovo*, s. 316.

³⁹ M. Novotný, *Duchovní*, s. 117.

⁴⁰ Praměny k příkladům konkrétních deliktů a nastavení norem lze shledávat ve vrchnostenských instrukcích, smolných knihách či záznamů z výslechů s provinilcem. Literatura k tomuto tématu je rovněž výsledkem bádání řady historiků. Jedna za všechny pro obecný přehled se nabízí od Richard van Dülmen, *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.-18. století) I-III*, Praha 1999-2006.

⁴¹ D. Tinková, *Hřích*, s. 13.

zákon a revoltoval proti božím přikázáním, stanul před světským soudem. To lze prokazatelně dohledat i ve zmíněné monografii jako prohřešek proti božímu majestátu. Následkem osvícenského vlivu byla myšlenka vytvoření občanské společnosti, konec starých pořádků a vytvoření nového, který by se neopíral o náboženský ani psychologický základ, nýbrž o společenský, kde Boha nahradila morálka jednotlivce.⁴² Daniela Tinková se věnuje období přerodu a změn ve společnosti s důrazem na francouzské dějiny. Stejně tak poukazuje na pro historika skrytá místa barokní epochy. Ostatně toto období je dodnes v české historiografii ve srovnání s ostatními ne až tam moc známé. Bakalářská práce se nebude tímto tématem explicitně zabývat, pouze upozorňuje na existenci hranice mezi zločinem a hříchem. Hlas církve v osvícenství se posouval na druhou kolej, neboť docházelo ke kriminalizaci hříchu, který byl postihován spíše světským soudem než trestem v pekelných mukách. Ukázalo se tím změněné smýšlení pozdního baroka.

Konfesní symbióza státu a církve se odrážela v obecném prosazování pravého a jediného náboženství, a to i v rovině vesnic či vrchnostenských panství.⁴³ Zmíněná citace, která se nalézá v publikaci Zdeňka Nešpora *Náboženství na prahu moderní doby*, se reflektuje v bakalářské práci v zásadích světské moci ve prospěch církve. Podle interpretace této práce farní společenství pokrývalo jak vrchnost, tak veškeré ostatní obyvatelé celé usedlosti v rámci celé vesnice či sídla. V období protireformace bylo úlohou církve vyhledávání zbloudilců od katolické víry, kteří porušovali náboženskou jednotu, a posuzovala míru jejich viny. Z toho vyplývá, že stát trestal a vyšetřoval jak případy, které urážely boží majestát, tak ostatní prohřešky v běžném životě, jako krádeže, kázeňské delikty a podobně. Jeden z největších hříchů byl zločin proti náboženství. Sem patřily skupiny jinověrců a heretiků. O tom, co bylo kacířství, rozhodovala církev, a porovnávala náboženské představy a jednání s fixovaným výkladem.⁴⁴

Závěrem celé úvodní kapitoly o hříchu je nutné zmínit, že charakteristika se stane výchozím bodem následujícího pojednání. Bakalářská práce se bude věnovat konkrétně sedmi smrtelných hříchů, které se stanou ústředním jevem při interpretaci vybraných pramenů.

⁴² Tamtéž.

⁴³ Z. R. Nešpor, *Náboženství*, s. 27.

⁴⁴ Tamtéž, s. 28.

3. Sedm hlavních (smrtných) hříchů

Sedm smrtných hříchů charakterizuje to, že vedou nejen k odvrácení od Boha, ale i přímo k boji proti němu. Pojem smrtný hřích se v terminologii katechismu klasifikuje jako závažný hřích, tedy vědomé a dobrovolné překročení Boží vůle v závažné věci.⁴⁵ Následky lze označit za pohromy hřichu smrtného „*jakožto zlého stromy zlé ovoce a války s Bohem svedené, hrozné pokuty a nenabyté škody*“,⁴⁶ jak uvádí incipit Schwertferova díla.

Vývoj pojmenování smrtných hříchů započal už v antice. Za tu dobu vykazoval určitou proměnlivost jak v interpretaci, tak v posuzování, co je smrtný hřích a co nikoliv. Až během 16. století se nabízí určité zobecnění.⁴⁷ Nicméně již v 6. století zavedl výčet sedmi hříchů papež Řehoř I. Veliký. Je možné pokračovat dále do minulosti, kdy mohl být avizovaný seznam upraven z osmi zlovyků, vytvořeného ve 4. století Evagriem z Pontu.⁴⁸ Nuance v rozdílech mezi lehkým a těžkým hřichem figuruje jako jedna z dalších otázek k tomuto tématu. K této látce uvedl Jean Delumeau ve své práci *Hřích a strach* kázání francouzské homiletiky, které referuje o obtížném posouzení závažných hříchů, tedy že je obtížné říct, zda ten či onen hřích je lehký nebo těžký. Uvádí následující příklady, jestli když člověk vynechá nedělní mši je prohřešek smrtný. Dále když člověk mluví v průběhu mše, zda je považováno za lehký hřích, nebo smrtný. V případě, že se muž dopustí nemravnosti na ženě, jedná se v tom případě o smrtný hřích, ale pokud se ji dotýká rukou, líbá ji či přijímá její polibky proti její vůli, tak o jaký hřích se jedná?⁴⁹ Tato otázka patří k dalším možným tématům bádání, které by se zaměřilo na hledání hranice posuzování lehkých a těžkých hříchů v kontextu české homiletiky.

Ačkoliv bakalářská práce pracuje s literárními prameny, bylo by správné zmínit i prameny hmotné kultury. Nejedná se pouze o sochy a obrazy, které se projevují skrze symbolickou komunikaci, ale i o iluminace, které čtenář najde i uvnitř dobové literatury. A právě mezi motivy těchto vyobrazení figuruje i hřích.

Pro lepší uvedení do problematiky by bylo nutné zmínit souvislosti se sedmi hlavními hřichy, jež se objevovaly už ve středověkých textech. Renesanční autor Dante Alighieri ve svém

⁴⁵ Katechismus katolické církve, Kostelní Vydří 2001, s. 465–466. Katechismus ve vztahu k hřichu má normativní charakter.

⁴⁶ Podle Václav Schwertfer, *Pohromy hřichu smrtného, jakožto zlého stromu zlé ovoce a války s Bohem svedené, hrozné pokuty nenabyté škody*. V latinském jazyku vydané od ctihodného kněze Václava Schwertfera z Tovaryšstva pána Ježíše a do češtiny přeložené od kněze Jiřího Konstancia z téhož Tovaryšstva. Vytiskněné v Praze u Urbana Goliáše, 1664, s. 1-2, (Knihopis K15405, exemplář z NK, sign. 54 G 61).

⁴⁷ R. Červenka, *Utrkvisté*, s. 126.

⁴⁸ Tomlín Graham, *Sedm smrtných hříchů a jak je překonávat*, Kostelní Vydří 2009, s. 22.

⁴⁹ J. Delumeau, *Hřích*, s. 463.

díle *Božská komedie* nechával duši procházet očistcem, kde používal neřesti jako jednotlivé stupně hříšnickova putování. Postupně se učil protikladné ctnosti – pokoru, štedrost, přejícnost, mírumilovnost, cudnost, střídmost a činorodost. Tématem očistce jako nápravného zařízení pro hříšníka, aby mohl lépe vstřebat boží milosrdenství, se zabýval Peter Dinzelbacher.⁵⁰

Sochy ctností a neřestí Matyáše Bernarda Brauna v Kuksu zdobí průčelí vstupu do tamějšího Hospitalu. Mezi autory, kteří pojednávali obecně o kulturních památkách v českých zemích, lze zařadit Emanuela Pocheho a kolektiv, kteří vypracovali syntézu uměleckých památek.⁵¹ Sochy vznikly v letech 1717-1719, tedy už v průběhu vrcholného baroka.⁵² Následující výčet se skládá z literárního pramene, konkrétně Kanisiova katechismus i s použitím edice Josefa Vašici, a z popisu hmotného pramene, respektive soch, jejichž autorem byl Matyáš Bernard Braun.

Kanisiov katechismus dokazuje, že počátek všeho hříchu pochází z **pýchy**, přičemž se odkazoval na knihu Sirachovcovu. Z toho se dá odvodit, že pýcha stojí na nejvyšším místě mezi hříchy, a proto provinění pýchou bylo jako vůbec nejhorší.⁵³ Socha *pýchy* v Kuksu ukazuje ženu v pohrdavém postoji držící v ruce vějíř a u nohou páva jako symbol pyšného chování. Barevný opeřenec kráčející vzpřímenou chůzí a ukazující všechna svá pera je dosti vystihující alegorií toho, že znamená něco více než jakékoli jiné zvíře. Vyobrazení ženou v sobě ukrývá otázku Evina potomstva, jež pojedla ze stromu poznání i přes zákaz. Barokní kazatelé ale ženy žádným způsobem nesnižovali, naopak jim dávali svaté ženy za příklad. Na druhou stranu umělec Braun si nevybral sochy žen jen jako neřestí, ale i ctností. Jednak možná i podle feminina slov neřesti a ctnosti, jednak že žena měla nálepku z prvotního hříchu jako té, která svádí. Ovšem zároveň i jako té, která se vzhlíží v Panně Marii.

Následně **lakomství** se odráží v novozákonní epištole apoštola Pavla Titovi, že kořen všeho zlého je lakomá žádost.⁵⁴ Výjev Braunova *lakomství* zobrazuje ohyzdu, která drží měsíc. Vedle ní je truhla, na které sedí žába, a vlk, jenž je nenasytý. Bylo příznačné, že lakota se projevovala nepříjemných vzhledem kvůli své zahleděnosti do sebe, a proto jí nezáleželo na potřebách druhých a stává se pro ně šerednou. Témata lakomství či přílišného bohatství jako překážky spásy řešili mnozí kazatelé parafrází verše „Nemůžete sloužit Bohu a mamonu“, což přivádí posluchače k motivu trojice smrtelných hříchů, tedy kromě lakomství taktéž k pýše a

⁵⁰ Peter Dinzelbacher, *Poslední věci člověka: nebe, peklo, očistec ve středověku*, Praha 2004, s. 63-83.

⁵¹ Emanuel Poche a kol., *Umělecké památky Čech 2: K-O*, Praha 1978, s. 171.

⁵² Ludmila Horáková, *Ctnosti a neřesti v díle Matyáše Bernarda Brauna v areálu na Kuksu*, Olomouc 2012 (diplomová práce), s. 12.

⁵³ J. Vašica (ed.), *Katechismus*, s. 182.

⁵⁴ Tamtéž.

chlípnosti. Kazatelé ostře kritizovali boháče, kteří se domnívali, že za peníze si bezpracně zajistí zbožné skutky, například založí klášter a nařídí řeholníkům modlit se za spásu zakladatele, ale sami se ani nepomodlili.⁵⁵ V těsné tematické blízkosti vyvstává otázka sužující a nedůvěřující pečlivosti, s níž člověk myslí jen na hmotné věci, tedy na jídlo, pití a ošacení. Skrze perikopu o Šalamounovi byla pro duchovní řečníky jednak příležitostí se zmínit o pohoršeních a přílišné nádheře dobové módy, jednak impulzem pro svébytné upozornění na pomíjivost hmotného světa.⁵⁶

Obžerství Kanisius spatřoval i v požívání nadměrného množství vína vedoucí k opilosti. Přidával i to, že přílišné opojení světskými radovánkami může vést až k modlářství.⁵⁷ Braunovo *obžerství* se odráželo v ženě držící příliš mnoho jídla na míse, více než by sama dokázala sníst. U nohou ji stál čuník. Je to podobné jako v předešlých případech, neboť všechny neřesti měly podobný, ne-li stejný základ. Neznala svoji míru a trpěla nejen ona kvůli přehnané míře jídla či alkoholu, ale i všichni hladoví, kteří nebudou kvůli ní nasyceni.

Závist působila podle slov autora při první bratrovraždě, když ze závisti Kain zabil Ábela, a také když židé zabil Krista.⁵⁸ V podání Brauna se *závist* zobrazuje jako stařena, které pozorovatel nevidí do tváře, deroucí se vlasy a kousající se jazyk samou závistí. Působí strach, neboť kolem jejího těla se svíjí jedovatí hadi a u nohou vrčí vzteklý pes. Tato interpretace vykresluje projevy závistivého člověka. Člověk tím trpící se s odporem dívá skrz prsty na mladost či krásu druhých a neváží si sebe sama. Vypouští kolem sebe sváry a pyšní se něčím, co není ani jeho, a nepřaje druhým nic dobrého.

Hněv sám o sobě způsoboval sváry v mezilidských vztazích, ale v kombinaci se závistí, pýchou nebo lakomství mohl vést k opravdové zkáze.⁵⁹ *Hněv* Braun vytvořil jako ženu, která ze sebe strhávala šaty, kolem trupu měla kovanou zbroj a pod nohama jí zuřil medvěd. Podle toho hříšník ve vzteku pravděpodobně dělal neuvěřitelné věci, kterých velmi často při reflexi zpětně litoval, že se nedokázal ovládnout. Medvěd byl metaforou houževnatosti a síly, s nimiž aktér disponoval.

Smilstvo se odráželo už v starozákonních knihách, kde tělesná žádostivost po ženách odváděla od víry i moudré.⁶⁰ V provedení sochy *smilstva* se vzhlíželo v polonahé dívce dívající se do zrcadla, kde viděla svou pravou tvář jako opici, jež symbolizovala chlípnost. Stála na

⁵⁵ M. Sládek, Slovo, s. 561.

⁵⁶ Tamtéž.

⁵⁷ J. Vašica (ed.), Katechismus, s. 182.

⁵⁸ Tamtéž.

⁵⁹ Tamtéž.

⁶⁰ Tamtéž.

knihách, kterými pohrdala, a šlapala po peněžích, jež znamenala její prodejnost a nestálost. Knihy předznamenávaly manželský slib, ale je možné jejich symbolikou vysvětlit i jiné závazky.

Lenost byla zařazena na pomyslné poslední místo, neboť zde figurovala spíše jako hřích těla vedoucí k zahálení.⁶¹ Braun *Lenost* viděl tak, že se ospale opírala o osla, symbolu lenosti. Dívka se tvářila znechuceně a s nezájmem cokoliv realizovat ať už ve věcech víry, která ji zjevně scházela, tak dobré skutky pro druhé.

V letech 1760-1780 hrály důležitou roli delikty proti náboženství a mravům. Pro upřesnění je nutné připomenout pojem „*crimen laese Maiestatis divinae*“, jenž znamenal blízké spojení mezi řádem politickým a náboženským.⁶² Tento pojem se ve francouzské jurisdikci začal objevovat zejména v 17. století a současně byl postaven do čela žebříčku trestných činů, které „narušovaly svátost či pravdu náboženství“, a proto byl skrze ně „přímo napadán Boží majestát“.⁶³ Spáchání těžkého hříchu se rovnalo zločinu, který měl být potrestán justicí podle zákona jak královského zřízení, tak později občanského zákoníku tradiční společnosti. Odpadnutí od Boha se týkalo i herezí, čarodějnictví, magie či jiných praktik.

⁶¹ Tamtéž.

⁶² Pojem se objevil v tomto znění až v christianizované společnosti za císaře Justiniána a Theodosia, kde zaujímá první dva články. Viz. D. Tinková, *Hřích*, s. 184.

⁶³ Tamtéž, s. 156.

4. Hřích ve světle kazatelských promluv

Kazatel pracoval se dvěma základními typy kázání. První z nich byla nedělní, jež vysvětlovala perikopní evangelia a zároveň byla zařazována do souborů či postil. Druhým typem byla sváteční kázání, která se týkala příkladu světce či doplňovala daný svátek. Byla delšího rozsahu než nedělní, a i kvůli tomu byla tištěna jednotlivě či v postilách.

Barokní kazatelé využívali námětu hříchu a neustále se k němu vraceli. Veškeré katolické instrukce, které se od druhé poloviny 16. do poloviny 18. století týkaly kazatelství, vycházely v jádře z dekretu *Super lectione et praedicatione* připravovaného pátým sezením tridentského koncilu, vydaného roku 1546 a aprobovaného roku 1563. Podle tohoto dokumentu se kazatelé měli soustředit zejména na všechny otázky, které by pomohly posluchačům dosáhnout spasení. Měli rovněž ve svých promluvách zvlášť zdůraznit, jak žít a kterým hříchům a kterých hříchů by se měli posluchači vyvarovat.⁶⁴ Duchovní život ovšem nabízel i lék proti hříchu, jímž bylo pokání. Francouzský kazatel Jean-Pierre Camus (1584-1652) použil ve své homilii pro 3. neděli po Svatodušních svátcích následující metaforu vztahu o pokání a hříchu: „*Jestliže hřích je zima plná jinovatky [...] jak libé pak musí být pokání, jež jako krásná prvosenka přináší lahodné vzdechy vánku, milostivé krůpěje ros, květy posvátných cílů, žár svaté oddanosti, plody pobožných úkonů a zahání všechny krutosti předchozího studeného a nepříjemného období.*“⁶⁵ Uvedl příklad, který posluchač musel znát a dokázal si ho představit, zvlášť v případě jara, když se opět očekával dostatečný přísun jídla po dlouhé a palčivé zimě.⁶⁶

V díle *Pohromy hříchu smrtelného* od jezuitu Václava Schwertfera, v překladu českého jezuitu Jiřího Konstance, se Schwertfer snažil dokázat tradici války vůči Bohu, kterou člověk rozpoutal konáním smrtelných hříchů. Přirovnal člověka k obrovi, který se snažil Bohu rovnat. Mohl tím vyjadřovat především lidskou pýchu. Recipient si mohl všimnout zmiňovaného pohanského odkazu, který přibližoval pro křesťany pocit prázdnoty a duchovní krize. Následně rozvedl svůj text a aplikoval svůj pohled na věřící, kteří hřešili: „*Ač nicméně větší obrové jsou lidé dospělého věku množstvím hrozných nepravostí v postavu obrovskou vyrostli, kterou netoliko světlo přirozeného rozumu mráкотou nezřízených žádostí zatemňují, ale i samého Boha spravedlivého přečinění lidských soudce mstitele z nebeského trůnu shoditi chtějí. Když rouhavým svým živobytím toho potvrzují. [...] Když pravým tolik proklatých střel, tolik*

⁶⁴ M. Sládek, Slovo, s. 49.

⁶⁵ J. Delumeau, Hřích, s. 461.

⁶⁶ V. Bůžek – P. Král – Zdeněk Vybíral, Člověk českého raného novověku, in: V. Bůžek – P. Král (edd.), Člověk, s. 13.

ohnivogranátových nejjízlivějších kulí na Boha vyhazují, tolik se hříchů lehkovážně dopouštějí.“⁶⁷

Schwertfer považoval pýchu za příčinu revolty vůči Bohu a předložil argument, který potvrdil hlavní poselství jeho řeči a zároveň povzbudil posluchače. Je zde opět patrný vliv protireformace, která se snažila v člověku vzbudit znovu hlubokou zbožnost. Doložil to následovně: „*Aniž pak toliko jejich pýcha vždycky vejš a vejš vystupuje, jakž o nich sv. David v žalmu 37 hlásá: ale jeden každý hřích tak roste a se množí. Bohabojný člověk z ctnosti do ctnosti, ale nešlechtník z hřichu do hřichu kráčí. [...] „Nejlaskavější náš Pán k smíření Boha s člověkem na svět poslaný toto vyřčení, učinil: „Ode dnův Jana Křtitele až posavad království nebeské násilí trpí [...] sám nebeský Král násilí až posavad trpí. Neboť mu neváží a všem nepravostem oddáni lidé svými nešlechtnostmi násilí činí.*“⁶⁸ Pro úplné dokonání veškeré snahy o změnu hříšného člověka kazatel neváhal uvést příklad samotného Krista. Hlas z kazatelny se snažil získat pozornost skrze emocionální vypětí zdůrazňující Kristovo vykupitelské utrpení.⁶⁹ Apeloval, že násilí na nevinném Kristovi bylo zapříčiněno hříchy lidí včetně jeho posluchačů. Mohl tím myslet konkrétní nepravosti odehrávající se v jeho farnosti nebo mluvil ze své zkušenosti či něco jiného. Nelze to vše jednoznačně potvrdit, avšak myšlenkový svět kazatele korespondoval s barokním stylem plným emocí, barvitosti slov a slovníku soudobého recipienta, což řeč dělá svěží a působivou.⁷⁰

Inspirace kázání pravděpodobně mohla vzniknout z každodenního života, ale řídila se i podle toho, jaké bylo roční období, nebo podle liturgického roku. Například tematika posledních časů nebo doby čekání na Kristův příchod se promítala v adventních kázáních, jak dokládá kázání z pera Pavla Josefa Axlara z přelomu 17. a 18. století na druhou neděli adventní v díle *Nábožný horlivý vůdce do města svatého Jeruzaléma*. Autor otevřel téma rozmařilosti světa a posledního soudu. Axlar zařadil do svého kázání tematiku posledních časů. Dalo by se vysvětlit ve dvou rovinách, jak to kazatel mohl myslet. Za prvé v rovině jednotlivce, který se každým dnem blížil ke své smrti, usiloval o věčný život a přál si obstát před posledním soudem. Za druhé se to týkalo celého lidstva, tedy konce světa. V kázáních se mohla kritizovat přílišná starost o bohatství a moc, které obsahovala kombinaci hned několika smrtelných hříchů jako pýchy, lenosti v duchovním životě či lakoty. Kázal: „*Nebo co jsou jiného všichni světa tohoto miláčkoví, marnosti jeho otrokové a po rozkoši jeho dychtilové, co jsou jiného než viklavé*

⁶⁷ V. Schwertfer, Pohromy, s. 6.

⁶⁸ Tamtéž, s. 7-8.

⁶⁹ J. Mikulec, Náboženský život, s. 27.

⁷⁰ M. Janečková – J. Alexová – V. Pospíšilová, V nuznej slávě, s. 5.

třtiny.“ Nebo na jiném místě: „*Klín se zaráží klínem: A zvuk zvukem, bude-li zvučná trouba, tobě v uších hučeti, nebudou tě ty píšťaly lechtati.*“⁷¹

Otec Štěpán František Náchodský v díle *Sancta Curisiotatis*, vydaném roku 1707, apeloval na rodiče, aby se o své děti starali a byli ostražití v tom, že přílišná a nekritická láska by jim mohla škodit. Referoval tím o hierarchii v preferencích hospodáře. Ten spatřoval svůj hlavní zájem ve starosti o své hospodářství. Náchodský na to argumentoval, že narození dítěte bylo náročnější než narození hříběte. Z toho vyplývalo, že dítěti bylo nutné věnovat větší péči a že tehdejší starost o hospodářství byla na úkor dětí. Je patrné si všimnout zmínky o rodičovské výchově, jež mohla vypovídat o výchově budoucích praktikujících katolíků či kněží. Náchodský pronesl na svátek Mlád'átek betlémských: „*Vašeho ouřadu první ta jest povinnost/ na všechny jejich slova, hnutí těla, pozor dáti a netoliko to neb oné poroučeti, ale zdaliž učiněno jest každodenně vyhledávati: A to jak doma, tak v poli, jak v městě, tak v kostele: Vaše jest byste pozor dali, kam chodí, s kým jednají, kdy domu, a od čeho přicházejí, o čem nejčastěji mluví, byste i skrze zevnitřní znamení poznali, co v srdcích jejich leží.*“⁷²

Kazatelé odkazovali i na fakt, že někteří mystici měli milost od Boha, díky níž mohli nahlédnout do nebe, pekla či očistce.⁷³ Přispělo to i k jasnější barokní imaginaci očistce. Skrze mystické propojení mezi nebem a zemí vznikaly další obrazy o očistci jako místu vedoucímu do nebe, tím zbožnost tím více stoupala.⁷⁴ Dokladem toho je, že se zachovaly seznamy odsloužených mší svatých s obdrženými dary pro farnost. Vše bylo na tomto světě dočasné a smrt znamenala pouhý přechod do života v nebi, kde byl hlavní cíl každého křesťana.⁷⁵

Barokní homiletika obsahovala řadu promluv o posledních věcech člověka, kde byla eminentní snaha o sebereflexi a reakce na hříšnost je eminentní. Výše zmíněný popis vstupu do pekla se týká boháčů, lakomců, milovníků přílišného pohodlí či sobce. Pro základní literární interpretaci by to stačilo, leč historický pohled by měl být více rozvedený. Konkrétně to lze

⁷¹ M. Janečková, *Tratíme se jak dým v brzce. Kazatelé 17. a 18. století jako ochránci a pěstitelé jazyka*, s. 21.

⁷² Štěpán František Náchodský, *Sancta Curiositas. To jest svatá všetečnost aneb nová novým způsobem vydaná postilla katolická. Skrze svatovšetečné otázky nedělní, též některé sváteční evangelia, v sobě obsahující kazatelům horlivým a hospodářům bedlivým k jadernému srdci pohnutí sepsaná a po nejprve na světlo vydaná. Od ctihodného kněze Pátera Štěpána Františka Náchodského, rodiče kutnohorského, toho času u Svatého Kříže velikého v královském Starém Městě pražském Křižovníkům s červenou hvězdou, blahoslavených mučedníků od pokání probošta. Díl první. Od adventu až k Veliké noci, v němž se nachází při konci přiložené svátky Rodičky boží. Vytisťená v Starém Městě pražském u Petra Antonína Benneka, Praha 1707, s. 186, (Knihopis K06002, exemplář z NK, sign. 54 C 000051/D.1).*

⁷³ Petr Mařa, *Die Renaissance des Fegefeuers im barocken Böhmen*, in: Václav Bůžek – Dana Štefanová (edd.), *Menschen – Handlungen – Strukturen. Historisch-antropologische Zugangsweisen in den Geschichtswissenschaften*, České Budějovice 2001 (Opera historica 9), s. 139-160, zde s. 148.

⁷⁴ T. Malý – P. Suchánek, *Obrazy*, s. 53-139.

⁷⁵ J. Mikulec, *Náboženský život*, s. 226.

uvést právě na příkladu kazatelů. Pronesl promluvu, reflektoval liturgický text nebo hodící se téma a vsadil jej do aktuálnosti a dobové realie dle své osobní zkušenosti, nebo co mu řekli jiní.

Po stu letech protireformace a pozorování toho, jak se pěstuje a udržuje katolická misie, která se snažila dle svého přesvědčení napravit a přivést zbloudilé na správnou cestu, byl poslech kázání důležitější než kontrolovaná zpověď a vyžadovaná přítomnost na mši svaté. Ostatně toto stanovisko potvrdil i zkušený misionář Antonín Koniáš ve své pastorační práci *Jediná choti beránková* z roku 1733: „Kázání pak a vyučování, ku kteréhožto poslouchání sprostý neučený lid víc zavázán jest nežli k slyšení mše svaté, větším dílem promeškává.“⁷⁶

4.1. Ondřej František Jakub de Waldt

Hlavním tématem následující kapitoly se stane tvorba regionálního kazatele Ondřeje Františka de Waldta. Pro badatelský záměr byl vybrán díky svému stylu psaní a důvtipu či vynalézavosti v umělecké tvorbě.

První, kdo se zabýval de Waldtovou osobností, byl literární historik Josef Vašica, který přeložil a vydal latinsky psanou obranu českého jazyka v roce 1938 pod názvem *Chvála českého jazyka*. Rovněž se de Waldtovi věnoval ve své knize *České literární baroko*, kde usoudil, že úroveň vzdělání a šíře zájmů kněžstva byly pozoruhodné. To se projevilo v kázáních katolické produkce. Například farní knihovny, pokud se zachovaly z té doby, byly toho skvělým důkazem. Obsahovaly nejen nutné kazatelské příručky, ale i odbornou literaturu spekulativně teologickou, encyklopedická díla a nezřídka i cennou kolekci prvotisků.⁷⁷ Taktéž to, že se věnovali hudbě a všímali si přírody, konkrétně astronomie, bylo patrné v jejich kázání, i přestože by o tom neexistovaly žádné zprávy.⁷⁸ Vyplatilo by se ještě zůstat u toho, proč de Waldt, který obhajoval český jazyk, tomu tak učinil v latině. Psal sice latinou, o níž tvrdil s líčenou skromností, že byla lidová a vulgární a jen trochu osolena a opepřena literárním kořením, ale duch celé knihy byl český. De Waldt vkládal do latinského textu česká slova jako tematické formule. Například u světců emblematický znak květiny uvedl i českým ekvivalentem. Nejvýmluvnějším svědectvím o jeho jazykově i zemsky českém smýšlení bylo čtrnácté kázání, ve kterém zpracoval svou obranu jazyka. Konkrétně se jedná o sbírku 31 latinských kázání o sv. Janu Nepomuckém, které vyšlo poprvé tiskem roku 1730. Český jazyk

⁷⁶ M. Janečková – J. Alexová – V. Pospíšilová, *V nuznej slávě*, s. 9.

⁷⁷ Marie Ryantová, *Čtenář*, in: V. Bůžek – P. Král (edd.), *Člověk*, s. 428-429.

⁷⁸ J. Vašica, *České literární baroko*, s. 215; M. Janečková – J. Alexová – V. Pospíšilová, *V nuznej slávě*, s. 5.

byl podle de Waldta slavný jazyk pro své slavné svaté patrony, kteří jím hovořili. Zároveň se odvolával na fakt, že Bůh sám byl tvůrce všech jazyků, a proto by člověk neměl mít v nenávisti dílo boží, neboť každý jazyk měl chválit Boha. Ad hoc dodal, že každý, kdo by potíral jakýkoli jazyk včetně češtiny, provinil by se tím, že by dával nevěřícím možnost k potupám a pohoršení, čímž by mimo jiné dal najevo svou vlastní povrchnost, neprozíravost a hloupost.⁷⁹ Na druhou stranu de Waldtovo psaní v latině znamenalo zisk určitého renomé ve vyšších kruzích. České soubory měly napomáhat spolubratřím, kteří byli svátek co svátek povinni promlouvat o daném světci v češtině a na koncepci latinského kázání neměli ani pomyslení.⁸⁰ Josef Vašica se stal autorem edice *Chválořeči* o osmi kázáních, připravil ji do tisku a opatřil poznámkami ve spolupráci s Jakubem Demlem, jenž napsal úvod.⁸¹

Pro co nejlepší pochopení de Waldtova kázání by bylo přínosné poznat aspoň náčrtem jeho životní dráhu a společnost, na niž reagoval. Narodil se v Písku 30. listopadu 1683. Navštěvoval jezuitské gymnázium, a když se rozhodl stát se knězem, započal svá bohoslovecká studia v arcibiskupském semináři v Praze, kde byl vysvěcen na kněze 18. prosince 1706. Odtud se jeho kroky ubíraly do Skočic u Vodňan, potom působil jako farář v Dobrši ve volyňském vikariátu, a to až do roku 1751, kdy odešel na odpočinek do rodného Písku.⁸² Během svého života nabyl vzdělání i na filozofické fakultě Karlo-Ferdinandovy univerzity a obdržel licenci k výkonu duchovní správy. Mezičase nastaly změny v jeho působnosti. Roku 1727 byla dobršská administrativa povýšena na farnost a de Waldt byl jmenován farářem. Během svého života byl velice literárně činný a plodný, vydal zmíněné latinské panegyriky na počet nově svatořečeného Jana Nepomuckého. Rovněž připravoval své soubory kázání týkající se poutního místa Zvěstování Panny Marie v Dobrši, které spravoval. Jeho mariánská či sváteční kázání byla vytištěna posmrtně.⁸³

V průběhu misí a životní poutě kazatele a správce svých farností poznával kolegy z řad kléru i laiků, a to denně v terénu, kde se setkával s ne vždy příznivou realitou. Ačkoliv jeho kázání byla nadmíru oblíbená pro jeho schopnosti řečníka, našla se v nich i řada kritických poznámek a narážek, jež bezostyšně hlásal z kazatelny. De Waldt také zaměřil jedno ze svých kázání proti soudobým kacírům. Doba, ve které vznikala sbírka *Chválořeči*, nebyla příznivá, neboť ze západu pronikal racionalismus i na území habsburské monarchie. Stopa této změny

⁷⁹ J. Vašica, *České literární baroko*, s. 227-228.

⁸⁰ M. Janečková – J. Alexová – V. Pospíšilová, *V nuznej slávě*, s. 11.

⁸¹ J. Vašica (ed.), *Ondřej František Jakub de Waldt. Chválořeči*, Tasov 1940.

⁸² Týž, *České literární baroko*, s. 227.

⁸³ Radek Lunga (ed.), *Sborník ze symposia Ondřej František Jakub de Waldt (1683-1752) a jeho doba*, Dobruška 2005, s. 9

nebyla ve výboru tak patrná, ale lze ji sledovat nepřímou, a to velmi často. Třetím činitelem byla duchovní krize katolické církve. Ačkoliv fungovala navenek jako celek obstojně, uvnitř ní nastávaly problémy.⁸⁴ Týkaly se všech tím, že se vytrácela niterná zbožnost. Vznikala propast mezi myšlenkovým světem baroka a osvícenství. Barokní kritika se snažila napravovat dílčí selhání, osvícenství mělo za cíl náboženský život od základu rekonstruovat. Mravokárci 17. a 18. století většinou nestříleli do vlastních řad, pokud kritizovali klérus, tak to činili velmi opatrně.⁸⁵ Z toho pramenilo přesvědčení, že návštěva kostela byla brána již jako tradice, a to se později proměnilo do formálního členství.⁸⁶ Možná z tohoto důvodu se jeho kázání stávala kritická, ale na druhou stranu pro posluchače poutavá. V průběhu 18. století docházelo k osvícenské proměně náboženských hodnot. Především to, co bylo dříve považováno za specifickou barokní zbožnost, se v očích osvícenského katolicismu stalo nežádoucím, zastaralým a z hlediska nového racionalismu poněkud směšným.⁸⁷

Obecně lze konstatovat, že barokní kazatel věřil, že se stával božím nástrojem, kdykoliv vstoupil na kazatelnu, že byl ke svému projevu vyšší mocí povolán, že jeho ústy hovořil sám Duch svatý, že jeho projev nemohl být proto jiný než bohulibý, a tedy i pravdivý.⁸⁸ Kazatel se sjednotil s posluchači a neužíval zejména já a vy, ale my. Dokázal, že se ztotožňoval se svými posluchači a také farností. Znamenalo to, že se kněz se ukazoval jako člověk snažící se dosáhnout spásy. Ačkoliv byl pro někoho k ní nejbližší, realita mohla vypadat jinak.

V de Waldtově kázání byl patrný jeho vzor, jímž byl Bohumír Hynek Josef Bílovský, který v letech 1694-1701 působil v Písku jako děkan.⁸⁹ Bílovského řečnické umění vzbuzovalo zájem a získávalo množství posluchačů. De Waldt se i díky němu projevoval v mnohém jako samostatný a vynalézavý řečník. Podobně jako ostatní kazatelé citoval Bibli i výroky církevních Otců, dokázal však svůj projev ozvláštnit jako mnozí další stylizací a uspořádáním tématu, zejména však užitím jazykových prostředků.⁹⁰ Rovněž překlady z německé a francouzské osvícenské homiletiky měly velký vliv na změnu kázání koncem 18. století. Důraz se kladl na racionální jádro sdělení a symbolika se omezovala na co možná nejmenší míru. Mnohé řečnické figury začaly být chápány jako nevhodné či nevkusné.⁹¹

⁸⁴ M. Janečková – J. Alexová – V. Pospíšilová, *V nuznej slávě*, s. 9.

⁸⁵ J. Mikulec, *Náboženský život*, s. 316.

⁸⁶ Tamtéž, s. 333. Více k reformám osvícenského katolicismu Tamtéž, s. 325-333.

⁸⁷ Tamtéž, s. 304.

⁸⁸ Tamtéž, s. 158.

⁸⁹ V. Forst, *Lexikon české literatury: osobnosti, díla, instituce*. 1. A-G, Praha 1985, s. 234.

⁹⁰ M. Janečková – J. Alexová – V. Pospíšilová, *V nuznej slávě*, s. 5.

⁹¹ Petra Hipská, *Obrazné a řečnické prostředky v barokních kázáních B. H. J. Bílovského*, České Budějovice 2020 (rigorózní práce), s. 18; Dagmar Mocná a kol., *Encyklopedie literárních žánrů*, Praha 2004, s. 296–300.

Tehdejší svět byl souzen de Waldtem velmi často. Hřích byl kritizován v konkrétních činech, a tak se to dělo v mnoha rozptýlených narážkách, ale i v delších, k různým motivům soustředěných úsecích textu.⁹² Bakalářská práce zastává názor, že homiletika jako součást literárních pramenů měla narativní charakter. Pokud by se položila tomuto prameni otázka, jak kazatel viděl onu realitu, proč ji takto vykreslil, následovala by odpověď, jak se kazateli jevil okolní svět, v tomto případě v první třetině 18. století.

4.1.1. Prokopské kázání v de Waldtových *Chválořečech*

Pro potřeby tématu hříchu v barokních literárních textech bylo jako nejlepší zvoleno kázání na den svatého Prokopa. Kazatel de Waldt se totiž snažil na pozadí biblického textu i církevních autorit představit ďábla především jako konkrétní bytost. Úvodní část byla zakončena stručnou, avšak teologicky velice důležitou tezí. Andělé a ďáblové na jedné straně, hříšníci a ctnostní lidé na straně druhé mají společný původ.⁹³ Změnil je však hřích: „*Hřích učinil z anjela dobrého, ďábla. Hřích ten učinil, že z člověka jest ďábel.*“⁹⁴

V hlavní části kázání kněz evokoval představu všech sedmi hlavních strůjců zla, pojmenoval je, sdělil rozsah jejich činnosti a následně je odsoudil k službě svatému Prokopovi a odehnal je. Konkrétně to provedl následovně: „*Zaklínám tebe, nejošklivější duchu, a poroučím tobě ve jméno Otce, i Syna, i Duchu svatého, abys mě pověděl, jaký jest tvé jméno. A ej hle hrozným, a křaplavým hlasem mně odpovídá: mý jméno jest Leviáthan! Nechce zrádce pro hanbu řícti Luciper, rád by řekl Lucifer, ale nesmí, bychom se mu nesmáli, poněvadž již není Lucifer (angelus luci), ale (Luciferus princeps tenebrarum). A tak ty jsi to ten Leviáthan, o němž stojí psáno: [...] onť jest Leviáthan, král nade všemi syny pejchy.*“⁹⁵ Leviáthan byl parafrázován podle knihy Job 41. Poté kazatel pokračoval, že je nejrohatější mezi čerty, a následně shodil jeho postavení slovy: „*Vůl k pluhu se šikuje, protože má rohy.*“⁹⁶ Dalo by se to pochopit jako narážka, že ten člověk, který byl pyšný, připomínal ono rohaté zvíře v chomoutu na poli, jak konalo svou práci, což bylo pro měšťany i venkovany velmi snadno představitelné přirovnání. Autor ho označil za krále nade všemi syny pýchy a tvrdil, že už Adamovi a Evě v ráji nasadil ony rohy pýchy a totéž on sám dělá lidem, kterým kromě rohů dává ještě brýle, jež dělaly z malých velké, aby si o sobě mysleli víc. Po obecné charakteristice de Waldt

⁹² M. Janečková – J. Alexová – V. Pospíšilová, *V nuznej slávě*, s. 158.

⁹³ Tamtéž, s. 76.

⁹⁴ J. Vašica (ed.), *Chválořeči*, s. 40.

⁹⁵ Tamtéž, s. 42-43.

⁹⁶ Tamtéž, s. 43.

přirovnal čerta k nafukujícímu se krocanovi. Připojil zesměšňující kontext, a to že je nadívaný hrachovinou a řezankou.⁹⁷ Dalo by se předpokládat, že to byl posluchačstvu dobře známý recept. De Waldtova kritika pýchy následně přešla od jednotlivců na celou českou zemi. Položil si řečnickou otázku, na niž odpověděl s pádností sobě vlastní. Napadl hříšníky způsobem, že se nacházejí ve shnilé bídě a nouzi. Příčinou bylo podle něho, že se její obyvatelé metaforicky převlékli do pýchy a obětovali se jí, a proto v české zemi zůstává chudoba a pýcha. Následně se stal konkrétnějším a ukázal na měšťany a sedláky. Vyčítal jim, že se nechtěli spokojit se svým stavem. Vysvětlil to na oděvu, který sedláci přebírali od měšťanů, měšťané od stavů a stavové od králů. Dále věnoval pozornost i ženám, na které se tvrdě obrátil, že až moc pečovaly o svůj zevnějšek. Připojil myšlenku, že co lidem scházelo v duši, to navenek nahrazovali šatstvem.⁹⁸ Referoval tím, že tehdejší posluchači příliš dbali o svůj vzhled a módu, až se pro okolí stávali namyšlenými a povýšenými.

V případě lakomství kazatel navazoval takto: „*Přistupuji k druhému, totiž k nejchlupatějšímu. Kdo jsi ty? Co jsi zač? Jak se jmenuješ? Pojd' ven na světlo, ukaž se knězi, ty ó nejchlupatější! Jak tvý jméno? Odpovídá mně sic nerad, a praví: Mammon jméno mý! [...]* Slyšeli jste, že d'ábel jest chudý, nic nemá, jenom co ukradne a jinde vezme. Neboť d'ábelští chudí jsou, jako jejich doktor Mammon, a daleko chudší nežli žebráci.“⁹⁹ Zde byl pro změnu bohatý člověk viděn jako žebrák. Kazatel argumentoval tvrzením, že Bůh byl pán bohatství podle listu svatého apoštola Pavla Římanům v 10 kapitole. Čert byl pán lakomství a ona lakota byla přirovnána k žebráctví, neboť brala i to, co nebylo její. Pobízela svatého Prokopa, aby se jako s chlupatým čertem vypořádal i s lakomci. Závěrem konstatoval, že lakomci musí po smrti stejně všechen majetek zanechat na zemi.¹⁰⁰

Jako třetího čerta uvedl kazatel nečistotu: „*Zlý duchu třetí, a to sice nejohavnější. Ó hrozný! Neslušný! Ošklivý! Neřádný! Nečistý! Nestydatý! Nejohavnější jest tento čert! Přijď čerte! Pověz tedy, jaký tvé jméno, ať víme, co jsi za ptáka! Za příšeru a potvoru! Mluv! Nechceš? Uchopím se exorcismu! [...]* Mluviž! Aj vidím, že darmo jest! [...] d'ábelství němý jináč sodomský hřích jest nečistota ta nejhorší. [...] Tomu jest jméno Asmodaeus, jak o něm píše a svědčí kniha Tobiáše. [...] To jest ten nečistý smradlavý rohatý kozel, kterej od počátku světa to u lidí způsobil. Skrže což přišla potopa. To jest ten, který rozpálil tím nečistým ohněm Gomoru, Sodomu, a jiných několik měst.“¹⁰¹ Potvrdil tak, že hřích nečistoty byl nadmíru

⁹⁷ M. Janečková, Růže, s. 97.

⁹⁸ Tamtéž, s. 98.

⁹⁹ J. Vašica (ed.), Chválořeči, s. 47.

¹⁰⁰ M. Janečková, Růže, s. 100.

¹⁰¹ J. Vašica (ed.), Chválořeči, s. 51-52.

nežádoucí pro duchovní růst. V následujících pasážích vyprávěl o škodlivosti sodomského hříchu. Zmínil Evin prvotní hřích v ráji, čímž upozornil na pokušení od ženy, kterou svedlo ďáblovu mámení. O lidech, kteří vzplanuli nečistou láskou, tvrdil, že jsou kozlovou tinkturou nakvašení blázni, kteří hoří, kouří se z nich a zapáchají.¹⁰² Vnímání smilného člověka bylo ve vnitřním světě představováno vícero smysly. Odpudivé přívlastky čerta *Asmodea* byly v protikladu krásného těla, které pokoušel k hříchu, aby ukázalo expresivní nečistotu smilstva. Pro kontrast zmínil příklad svatého Prokopa a pomocí úryvků z Písma doložil dobré mravy týkající se blahoslavenství.

Čtvrtého čerta představil jako *Belzebuba*, který byl ďáblem závisti. Rozvíjel ji jako jed, kterým nakazil Kaina proti Abelovi. Kazatel následně vyjmenoval další příklady závisti v biblických příbězích. V neposlední řadě zmínil židy proti Kristovi, kterého Pilát odsoudil na smrt. De Waldt byl přesvědčen o tom, že kdyby židé nebyli závistiví, Pilátovi by ho nevydali. To samo o sobě svědčilo, jakým nekalým skutkem závist byla, když zapříčinila smrt Božího syna.¹⁰³ Ve srovnání s evropským měřítkem, kde se kazatelé obzvláště zabývali třemi hříchy, totiž láskou k penězům, vilností a závistí, jež se projevovala formou pomlouvání, měl de Waldt na hříchy poněkud odlišný pohled. Pýcha, i když figurovala v čele hlavních hříchů, byla pro ostatní kazatele druhotným terčem.¹⁰⁴ Na druhé straně de Waldt věnoval pýše zdaleka nejvíce pozornosti v představování čertů jako ztělesnění hlavních hříchů.

Pátého ďábla kazatel zkritizoval obdobným způsobem jako předešlé. Nazval ho potvorou, hrůzou, ohyzdným čertem, který se mu představil jako *Belfegor*, což byla modla a čert obžerství. Kazatel opět neopomněl zmínit biblické obrazy jako kupříkladu svedení Adama a Evy v ráji k tomu, aby okusili jablko poznání. Pokračoval ve vysvětlování, že obžerství vede k dalším hříchům: „*Obžerství jest matka jiných hříchů, ďábel nad obžerným moc má a do něho vchází, až jej jídlem a trunkem zkazí, rovně jako ony vepře, do kterých ďáblové od Krista Pána vypuzení vedli [...] kteřížto vepřové byli figura obžerných lidí.*“¹⁰⁵ Kazatel vytýkal těm, kdo takto hřešili, že si více hleděli toho, čeho se najedli a napili, než Boha a vlastní duše. Na závěr apeloval, aby se takoví hříšníci vrátili ke střídmosti a skromnosti.¹⁰⁶ Skrze de Waldtův slovník je možné odvodit reflexi těchto požívačných osob, jimž byla určena pejorativa jako obžerní býci či obžerní vepři. Pijákům říkal bumbálkové, dvounohé chřtány, bratři z mokré čtvrti či močhubové.

¹⁰² M. Janečková, *Růže*, s. 100.

¹⁰³ Tamtéž, s. 55.

¹⁰⁴ J. Delumeau, *Hřích*, s. 467.

¹⁰⁵ J. Vašica (ed.), *Chválořeči*, s. 59-60.

¹⁰⁶ Tamtéž, s. 60.

Šestý čert vystupoval v kázání pod jménem *Balberith*. Jeho hněv byl tak ukrutný, že způsobil války po celém světě. Není bez zajímavosti, že kazatel použil i konkrétní obrazy, například že tento čert na Vyšehradě hněvem přerazil sloup a v Řezně pro změnu hněvem utrhl hlavu psa. Nepřehlédl ale ani biblické pasáže, především tu, jak král Herodes byl čertem rozpálen proti Kristu Pánu a nemluvnětkám. Nakonec prosil svatého Prokopa, aby *Balberitha* a jeho buřiče zapřáhl do pluhu a zoral s ním pole. Pochopitelně to znamenalo opět porážku pekelných bytostí.¹⁰⁷

Sedmý ďábel byl od začátku popisován podle svých vlastností. Sotva hýbal koňskými a kozlovými tlapami a ztěžka mluvil, neboť leností nedokázal své jméno ani vyslovit. Jmenoval se *Astaroth*, ďábel lenosti. Nicméně v latinském spisu o něm stálo: „*Auferte deos alienos de medio vestri Baalim et Astaroth, et servite Deo soli.*“¹⁰⁸ Vyplývalo z toho, že byli dva – *gemini*, tedy blíženci. Každý měl svou specializaci. *Baali*, jenž se věnoval světským zábavám na úkor duchovních, a *Astaroth*, který se oddával přílišnému pohodlí, zahálce a s jeho pomocí nikdo nikdy nemohl počítat. Kazatel poukazoval na hříšníky, kteří jedli ze stejného talíře s pracujícími bez ohledu na to, zda si vůbec nezasloužili odměnu. Pro ještě větší efekt si povzdechl: „*Ó jak mnoho jest těch, kteří by až podnes hezky živi mohli býti, ale rukavičky z rukouch sundati a pracovati nechtějí. Flaxy se jim již skrčily, ruce k dílu nemohou natáhnouti, a protož hladem slušně, co škvor se trápí anebo kradou. Arci, arcí, zahálka d'ábla Astarotha těší, andělé rmoutí, pobožná a pilná práce anděly těší a d'ábly trápí.*“¹⁰⁹

V celé této analýze se dal postihnout společný znak. Autor nejprve pojmenoval hřích, který byl následně personifikován, a v závěrečné části dána k němu byla dána do kontrastu ctnost, jež ho popřela. Všechny jevy, které kazatel de Waldt podrobil kritice, ani nelze v této kapitole postihnout. Ukázaly se však ty, které se pojily s tématem smrtelných hříchů. Šlo o tematiku pekla jako prostoru, kde hříšníka trápili jeho pokušitelé, kteří mu nabízeli na první pohled rozkoš z pokušení a užívání neřestí. Kazatelova slova se stala nástrojem útočícím na svědomí a mravnost posluchače. Kazatel využíval výraznou expresivitu, jež se projevila ve struktuře užitých výrazů. Vyjadřoval tak své emoce a postoje ke sdělované skutečnosti.¹¹⁰ Obecně mohl čerpat z pěti zdrojů pobělohorské homiletiky. Autor mohl získávat inspiraci ze samotných sbírek kazatelských exempel, z katechismů pro dospělé, v nichž početné poznámky doplňovaly výkladový text. Kazatel se zařadil mezi profesionální vypravěče, kteří oživovali svá

¹⁰⁷ Tamtéž, s. 64.

¹⁰⁸ Tamtéž, s. 65.

¹⁰⁹ Tamtéž, s. 66.

¹¹⁰ M. Janečková, *Růže*, s. 96.

kázání příběhy s ponaučením.¹¹¹ Existovala příručka pro tvorbu promluv, která doporučovala příběhy o zvířátkách jako účinný způsob, jak vzbudit zájem zvláště u posluchačů z řad řemeslníků a rolníků. Kázání mělo být poslouchatelné a upoutávat pozornost příchozích do kostela, a proto se v nich využívaly rozsáhlé metafory.¹¹² De Waldt pracoval na základě kazatelské naučné literatury a encyklopedií či vycházel z homiletické literatury. Do svého kázání mohl zahrnout soudobé zprávy, vyprávění či osobní zkušenosti. Lidoví posluchači a čtenáři toužili v kázáních po vyprávění, neboť na příběh byli zvyklí z knížek lidového čtení, z mnohých kramářských písní, ale především z folklóru.¹¹³ Nicméně de Waldtův styl byl vskutku originální, a to právě díky jeho personifikaci hříchů v podobě trýznitelů lidského pokolení v pekelných mukách.

Symbolické vážení ctností a hříchů po smrti bylo patrné i ikonograficky v literárních dílech. Ilustrace z latinsky psaného, morálně poučného spisu francouzského jezuita Antoina Sucqueta z roku 1672 ukázala, jak od váhy, na níž v zobrazeném případě převažují ctnosti nad hříchy, vedly dvě cesty. Jedna směřovala k Bohu do nebeské slávy, druhá k pekelným a očistcovým trápením.¹¹⁴

Pokud by se kázání českých kazatelů srovnala například s francouzskými kazateli, naskytly by se odlišné rysy. I přes rázná kázání proti předpojatosti, zvrácenosti, výstřelkům dámských šatů bojoval svatý Bernardin Sienský především proti lichvářství. V 17. a 18. století si kazatelé bedlivě všímali otázek spojených s penězi, ovšem zabývali se i jinými tématy. Upozorňovali na pomlouvání, domýšlivost, rouhání, opilství, zanedbávání nedělní povinnosti, bezohlednost k lidem a hlavně na vzájemné povinnosti rodičů a dětí, pánů a služících. Tito autoři promluv přikládali zvláštní důležitost dvěma kategoriím chování: tomu, jež se vztahovalo k penězům a užívání statků na tomto světě, a tomu, jež se týkalo sexuality a manželství.¹¹⁵ Kazatelé si mohli upravovat své promluvy podle prostředí, kde žili, svých zkušeností či svého vzdělání a svého talentu zaujmout posluchače.

¹¹¹ M. Sládek, Slovo, s. 99.

¹¹² Peter Burke, Lidová kultura v raně novověké Evropě, Praha 2005, s. 150-151.

¹¹³ M. Sládek, Slovo, s. 99.

¹¹⁴ J. Mikulec, Náboženský život, s. 228.

¹¹⁵ J. Delumeau, Hřích, s. 467.

5. Hřích ve vnitřních světech barokního člověka

V této kapitole budou představeny dva příklady literárních děl dvou zahraničních autorů v českých překladech. Nebude se primárně jednat o záznam kazatelských promluv, jsou proto delšího rozsahu a o mnoho komplexnější než pouhé kázání. Předmluva nasvědčovala tomu, že shodně s jinými postilami byla tato díla určena prostému čtenáři. Za druhé posloužila i jako praktická pomůcka pro sestavování kázání méně zkušeným kazatelům.¹¹⁶

Někdy bývaly, zvláště na venkově, postily předcítány v kolektivu, čímž se pramen šířil do povědomí širokého okolí.¹¹⁷ Obecně pak lze mít za to, že autor vycházel zcela oprávněně z předpokladu, že potencionální čtenář nebude číst jeho postilu souvisle a bude se postupně a často s jistými časovými odstupy věnovat jednotlivým pasážím jako uzavřeným celkům, na základě kterých bude reflektovat přijaté informace.¹¹⁸ Ty se mohly týkat smrtelných hříchů, pekla, kritiky hříšníků, ale i otázky, jak dosáhnout správného pokání.

Koncem 17. století, ve srovnání s de Waldtem o třicet let dříve, nastal zvýšený zájem laických vrstev o barvitě vykreslené příběhy, o čemž svědčí i jiné literární žánry než homiletika. Šlo například o rozvoj kramářské písně. Postupně se také zvyšoval význam knížek lidového čtení nebo dobových překladů z italské katolické prózy realizovaných za přispění Šteyerem založeného nakladatelství *Dědictví svatého Václava*. Na podobné texty se mohlo odkazovat v některých tištěných promluvách. Přinášely totiž ve většině případů hned několik možných návrhů k tematickému rozvedení denního úryvku z Písma. Například *Jak kostelní, tak domácí postila* (1618) Vojtěcha Šebestiána Scipiona ovlivňovala budoucí vývoj českého kazatelství nikoliv formou, ale svým obsahem.¹¹⁹ Nebo na jiném místě se hřích ukazoval i ve vztahu k zemědělské činnosti, například v kázání na pátou neděli po Třech králích, kde se v evangeliu četlo podobenství o dobrém semenu a koukolu (Mt 13, 24-30), které ukazovalo, že hřích mohl způsobit neúrodu, ale i duchovní bídu do té míry, že věřícímu zamezil přijímat boží slovo a tím ho připravil o dosažení spásy. Zároveň to mohlo připomenout důležitost práce na poli. Kazatelé z františkánských řádů se jako jediní o zmíněné neděli věnovali o této neděli otázce trestu za

¹¹⁶ M. Janečková – J. Alexová – V. Pospíšilová, V nuznej slávě, s. 17.

¹¹⁷ J. Mikulec, Náboženský život, s. 141.

¹¹⁸ M. Janečková – J. Alexová – V. Pospíšilová, V nuznej slávě, s. 17.

¹¹⁹ M. Sládek, Slovo, s. 154.

hříchy a významu pekla. Téma se nacházelo rozpracované ve třetí promluvě Damascena Marka s důrazem na význam rozjímání o pekle ještě za života.¹²⁰

5.1.1. Manniho *Věčný pekelný žalář*

Dílo, které napsal italský jezuita Giovanni Manni (1606-1682), bylo vydané poprvé v Benátkách roku 1666. Kniha byla přeložena do češtiny v roce 1676, kdy se o to se zasloužil Matěj Václav Šteyer. Starší pohledy byly velmi kritické, neboť Josef Jungmann uvedl na adresu překladu Manniho *Žaláře*, že se jednalo o nejhroznější ze všech českých knih. Janu Jakubcovi se zdál, jako by se v něm i nejlepší jezuité neštíteli prostředků, že českou zbožnou, utýranou prostou duši děsili příšernými pekelnými hrůzami.¹²¹ Jaroslav Vlček v něm pro změnu viděl chorobný výplod protireformace, dryáčnickou karikaturu Danta, která měla zjevný účel, a to ani ne tak budit svědomí, ale zastrašovat všelikou rozumnou činnost.¹²² Vlček pokračoval slovy: „*Někdy jediná, jinak bezvýznamná, knížka mluví za celé knihovny. Za doby, kdy poslední biskup Jednoty českých bratří v daleké cizině, také biblický křesťan a houževnatý přívrženec zjevení vroucími slovy velebí nejušlechtilejší a nejvznešenější dar boží, lidský um – za doby té předák nové domácí literatury české hlásá o pošetilých výplodech zvrhlé obraznosti.*“ S tímto názorem korespondovala konfrontace protestanského a katolického proudu na přelomu 19. a 20. století.¹²³

Giovanni Battista Manni proslul jako plodný a nejednou úspěšný spisovatel. V roce 1676 nevyšel v Praze pouze *Věčný pekelný žalář*, ale i jiný jeho spis, který ve své době i později dosáhl mnohem většího ohlasu, totiž *Věvec věčnosti ze čtyř hlavních cvičení pospolu spletený a uvitý, od velebného kněze Jana Baptisty z Tovaryšstva Ježíšového v řeči vlaské na světlo vydaný, potom na řeč německou a nyní z německé na čekou přeložený*, v italštině spíše známý pod názvem *Čtyři zásady křesťanské filosofie*. Pro potřeby této práce je důležité zjištění, že Manniho texty přeložené do různých jazyků sloužily jako vzdělávací duchovní příručky. Například překladatel tohoto spisu Jakub Ferdinand Antonín Vrba daroval jeden z překladů Johanně Eusebii Barboře hraběnce z Millesimo, rozené hraběnce ze Žďáru, které posloužil pravděpodobně pro výše zmiňované účely.¹²⁴

¹²⁰ Tamtéž, s. 364, Damascen Marek napsal soubor postil *Trojí chléb nebeský* (1728), kterou Sládek ve své práci používal.

¹²¹ J. Vašica, *České literární baroko*, s. 113; Jan Jakubec, *Dějiny literatury české I. Od nejstarších dob do probuzení politického*, Praha 1929, s. 903.

¹²² J. Vašica, *České literární baroko*, s. 113.

¹²³ Tamtéž.

¹²⁴ M. Valášek (ed.), *Věčný pekelný žalář*, s. 257.

Matěj Václav Šteyer (1630-1692) byl rovněž příslušníkem jezuitského řádu jako Manni. Českému čtenáři je známý jako skladatel, básník, spisovatel, ale i jako překladatel. Bakalářská práce se zaměřuje na Šteyerův překlad a jeho vnímání v myšlenkovém světě soudobými čtenáři. V porovnání s Mannim byl Šteyerův přístup zcela odlišný, beztak ale výchozí Manniho text značně rozšířil, čímž posiloval slovesnou složku díla. To se projevilo v délce celého překladu, když překlad Šteyera je v poměru tři ku jedné k původnímu textu. Například Manniho krátké kapitoly spočívající na jediném exemplu Šteyer ve svém zpracování bohatě rozvinul.

V samotné předmluvě bylo pozoruhodné, že Šteyer vynechal apel na zatvrzelého hříšníka, a naopak v dedikaci Tomáši Pešinovi z Čechorodu několikrát hovořil o naději božího odpuštění a v dalším textu se obrátil na „*laskavého čtenáře*“. Na druhé straně Manni zvolil za adresáta právě zatvrzelého hříšníka, a tak ho často i oslovoval.¹²⁵ Nicméně Šteyerův vztah k hříšníkovi byl soucitný a nepovažoval ho za hloupého a nepolepšitelného.

Dalším problémem byla systematickosti celého díla. V díle bylo, jako v jiných podobných textech, kritizováno opilství.¹²⁶ Některé kapitoly pojednávaly o jednotlivých hříších, jiné se zaměřovaly na líčení způsobu trápení provinilců. Daly by se rozdělit na způsob trápení a na ty, kteří si to zasloužili. Mezi ně patřila trápení temnotou, zuřivostí, zoufalstvím, ohněm, nehybností, nebo i trápení od draků, hadů, štírů a jiných pekelných stvůr. V díle se zmínily i osoby, které měly být v pekle potrestány, jako byli krvelační králové, pyšní a ukrutní, opilci a rouhači, nepoctivé a nekající se ženy, pomlouvači, lakomci, chlípníci, tyraní či nekajícíci.¹²⁷ Popis různých trápení hříšníka vedl k následné obraznosti skrze personifikaci jednotlivých hříchů, jak to učinil de Waldt ve svém prokopském kázání, ale k rozšíření barokní imaginace o exekuci hříšných duší v pekle.¹²⁸

Protikladem ráje, jeho krásy a radostí bylo barokní peklo. V kontrastu s nebeskou vůní se v něm linul odporný zápach. Proti štěstí a klidu v pekle panovaly úzkost a strach, proti věčné blaženosti nekonečná trápení a bolest. Místo čistých duší věrných křesťanů, kteří se navzájem milovaly nejčistší láskou, trpěly v pekelných prostorách hříchem pošpiněné duše zatracenců, které se navzájem nenáviděly. Místo andělů se zde vyskytovaly zrůdné a děsuplné potvory nejrůznějších podob.¹²⁹ Pro komplexnost se následující pasáž může spojit s dewaldtovými čerty. Bylo by tak možné zjistit, zda by oba pohledy by do sebe zapadly.

Dílo *Věčný pekelný žalář* reagovalo i na sedm smrtelných hříchů a zobrazovalo způsoby,

¹²⁵ Tamtéž, s. 264.

¹²⁶ Tamtéž, s. 101.

¹²⁷ Tamtéž, s. 265.

¹²⁸ J. Mikulec, *Náboženský život*, s. 230.

¹²⁹ Tamtéž, s. 227, 229.

jakými byli provinilci trestáni. V kapitole *Vidění svaté Františky Římské* se objevila pekelné muka **pyšných** lidí.¹³⁰ Ti byli trestáni tím, že byli vysoko vyhazováni a následně padali do tlamy velikého měděného a ohněm rozpáleného lva, jenž měl místo zubů plná ústa ostrých břitev. Když se provinilci dostali do jeho břicha, tak ďáblové v podobě ukrutných hadů je kousali, z čehož pocházela nepřestávající bolest.¹³¹

Představa utrpení **lakomců** byla nadmíru naturalistická. Tělo hříšníka leželo na zádech a z jeho břicha rostl vysoký a košatý strom, na jehož větvích viselo mnoho mužů i žen hlavou dolů. Všichni byli páleni velikým plamenem, který vycházel zespoda ležícího člověka. Důvod trestu značil, že ležící člověk byl otcem všech těch, kteří viseli ze stromu, a během svého života upadl do hříšného lakomství, protože skrze lichvu a jiné podvody nabyl velikého bohatství. Druzí visící na stromě byli dědici nespravedlivě nabytého bohatství, ale neusilovali o nápravu, a proto se stejně tak dostali do pekla. Otcí to tak způsobovalo o to větší bolest, když se musel dívat na utrpení a zatracení svých potomků.¹³²

Obžerství bylo spojováno i s opilstvím, nicméně k nim patřily i další hříchy s ním související. Opilci a obžerové byli vláčeni za nohy po pekelné zemi a hlavami naráželi o kameny. Mezitím jim druhý čert pošlapával břicha. Následně je házeli do kotlů naplněných rozžhavenou smůlou. Po chvíli je zas vytáhli ven a uvrhli je do velkých džberů naplněných ledem. Tam jim do úst nalévali vřelé víno, které je štípalo do rtů podobně jako od hadů. Způsoby mučení byly různorodé od drápání, trhání až po přivazování a roztahování.¹³³

Závistivci byli mučeni jedovatým červem, který je prokousával skrz naskrz, a stáli ve velikém ohni. U něho na vše dohlíželi dva čerti a zhoršovali hříšníkovi jeho utrpení. Například když se červ dostal až k lidskému hrdlu, čert člověka chytil za krk, aby se červ musel vrátit k srdci, které už bylo drasticky rozkousáno, ale průběžně se hojilo, a utrpení tak mohlo začít znovu. Jinde se zase píše, že čert vytahoval hříšníkovo srdce z těla, vymáchal jej v hnoji a vložil pokálené srdce nazpátek. Tomuto trestu neunikli hlavně ti, kteří chovali ve svých srdcích nenávisť a nechtěli se smířit.¹³⁴

Způsoby trestu pro **hněvivé** byly podobné jako u těch pyšných. Padali z vysoké výšky na hlavu jednoho měděného hada plného ostrých hřebů. Nicméně pak bídníci byli roztrhávání

¹³⁰ Název kapitoly referuje o dvou informacích. Jednak o svaté, která žila na přelomu 14. a 15. století v době papežského schizmatu, a jednak o mystickém zážitku, který měla během své nemoci, když začala rozjímat o hříšných lidech a měla následující vidění, které je zaznamenáno ve *Věčném pekelném žaláři*.

¹³¹ M. Valášek (ed.), *Věčný pekelný žalář*, s. 201.

¹³² Tamtéž, s. 155-157.

¹³³ Tamtéž, s. 202.

¹³⁴ Tamtéž.

ohnivými háky, ale zůstávali stále naživu, aby neměli žádné odpočinutí.¹³⁵

Způsoby trápení **smilníků** rovněž překvapovaly svou kreativitou. Kupříkladu bídny člověk seděl na ohnivé sesli, kde mu ďáblové v podobě chlípných nevěstek strkali hořící pochodně do úst. Anděl, který vidění poutníkovi peklem popisoval, připojil příběh člověka, který byl mučen tímto způsobem. Byl to velkomožný člověk, milovník sebe samého, ale nikoliv své duše. Poddával se chlípnosti, obžerství a lakotě, a to vše se mu dělo za trest kvůli jeho předešlým hříchům, a především nechtěl, za něž nechtěl konat pokání.¹³⁶

Leniví lidé leželi v ohni na ostré a vydlabané skále, na které bylo množství žhavého uhlí. Dva čerti každého lenocha silně tiskli ke skále, aby se smýkal po žhavých uhlíkách. Také byli mučeni zpěvem trýznitelů, spíše rámusem, protože každý, kdo je slyšel, stály mu vlasy na hlavě.¹³⁷

Výše uvedený exkurz trestání hříchů v pekle ukazuje obvyklé aktualizace a přirovnání k situacím každodenního života, které navíc často propojovaly smyslové vjemy na onom světě s povahou pozemských hříchů.¹³⁸ Sugestivní líčení trestů za hřichy na onom světě v podání Manniho svědčilo, stejně jako v ikonografii, že zvědavost na barvitá a krvavá trýznění patřila k důležitým prostředkům, které se snažily vzbudit v posluchačích soucit nebo odpor k páchání nepravostí. Za jeden z účelů působivých popisů trápení se považovala mechanizace pekla, skrze niž vzrostl výskyt nejrůznějších mučících strojů na vyobrazeních pekla v 16. století. Jako předobrazy imaginárních pekelných strojů měly sloužit reálné nástroje používané soudobou justicí k mučení či popravování, jež vyvolávaly strach svou bezcitnou a mechanickou efektivitou.¹³⁹ Vedle Manniho *Žaláře* existovala další díla, jako o několik let dříve vydaný spisek jezuity Václava Schwertfera s názvem *Užitek války vedené proti Bohu*.¹⁴⁰ Zde se zařazovaly především kapitoly o fyzických trestech, pálení ohněm a o trápení smyslů. Tato mučení byla důvodem, proč duše v pekle musely mít lidskou podobu nahých těl, která se ničila, ale přitom byla nezničitelná, aby jejich trápení mohla trvat věčně. Druhým typem trestů byly tresty postihující psychiku duše. V Manniho *Žaláři* šlo především o zoufalství z nekonečnosti trestů a z toho, že byla duše připravena o Boží přítomnost a lásku.¹⁴¹ Peklo nebylo místem pokání, neboť ony útrapy trvaly věčně. Nicméně ve vnímání barokního očištěnce a pekla panoval

¹³⁵ Tamtéž, s. 201.

¹³⁶ Tamtéž, s. 15.

¹³⁷ Tamtéž, s. 202.

¹³⁸ T. Malý – P. Suchánek, *Obrazy*, s. 175.

¹³⁹ Tamtéž, s. 258-259.

¹⁴⁰ V. Schwertfer, *Fructus belli contra Deum*, Ingolstadii 1660, německý překlad *Frucht des Kriegs welcher wider Gott gefuhrt wird*, Ingolstadt 1661.

¹⁴¹ M. Valášek (ed.), *Věčný pekelný žalář*, s. 110.

zcela zásadní rozdíl v otázce času, tedy věčného trápení a dočasného pokání. Dočasnost samotného očištění i tamních trápení tím tvořila zásadní protiklad věčnosti pekla, znamenala pohyblivost času v očištění a vytvářela prostor pro nejruznější srovnání očištění a pekla.¹⁴²

Podrobná a barvitá líčení pekelných trestů, která barokní katolická církev poskytovala věřícím slovem a obrazem, měla být co nejpůsobivější. Účelem bylo vyvolat u hříšníka děs a hrůzu. Nejednalo se však o samoučelné strašení, nýbrž o kázeňské opatření před tím, čeho by byl hříšník hoděn, a tedy o snahu církve lépe si udržovat nad věřícími kontrolu. Krom toho barokní víra v posmrtný život byla jedním ze základních kamenů barokní religiozity, a proto strach z pekelných trestů byl chápán jako účinný prostředek, který měl člověku včas pomoci se zříci hříšného života, změnit své chování a nastoupit na cestu pokání. To ve stejné míře platilo nejen pro pekelné tresty zatracenců, ale i pro utrpení, jež čekalo šťastnější duše v očištění.¹⁴³

K rozvinutí široké škály motivů spojených s tématem očištění však došlo teprve v nově vznikajících specializovaných dílech, jež se svým charakterem řadila do kategorie rozprav o posledních věcech člověka.¹⁴⁴ Perspektiva duší v očištění se spojovala v eschatologickém kontextu s nadějí, respektive s jistotou spásy, která sice mohla přijít po dlouhé době, nejpozději však v den posledního soudu, kdy očištec zanikne.¹⁴⁵

Výše zmíněná ukázka svědčí o bohaté produkci děl, ve kterých se právě poslední věci člověka staly středobodem jeho vnitřních světů. Samy o sobě byly daleko specifičtější, než by dokázala jedna ukázka zobrazit, každopádně lze nalézt společné znaky pro srovnání a následně vyvodit co nejobecnější závěr.

Mannihovo *Žalář* byl v originálu kratší než jeho český ekvivalent. Bylo to způsobeno tím, že Šteyer vkládal například u kapitoly *Trápení temnotí* svou vlastní dvoustránkovou úvahu o dvojí temnotě, duchovní a tělesné, a až poté připojil Mannihovo úvodní větu z originálu o tom, že pekelný oheň bude „*hořeti a pálení, ale světla z sebe vydávati nebude*“. Ta se v originálu objevila bez uvedení pramene, Šteyer to však rozvinul citáty ze sv. Řehoře a sv. Jana Zlatoústého a biblickou připomínku mládenců v ohnivě peci a dalšími obrazy.¹⁴⁶

Závěr z této krátké úvahy je, že i překlad cizojazyčného díla se v českém prostředí stal objektem kazatelovy promluvy a originálním dílem. Obecný názor může být takový, že kdyby to překládal někdo jiný než Šteyer, bylo by konečné dílo ve výsledku jiné, neboť každý kazatel

¹⁴² T. Malý – P. Suchánek, *Obrazy*, s. 164.

¹⁴³ J. Mikulec, *Náboženský život*, s. 233.

¹⁴⁴ T. Malý – P. Suchánek, *Obrazy*, s. 32.

¹⁴⁵ *Tamtéž*, s. 163.

¹⁴⁶ M. Valášek (ed.), *Věčný pekelný žalář*, s. 268.

reagoval podle toho, co chtěl posluchači sdělit. Na rozdíl od de Waldta nepojmenovával hříchy a ani je nijak nezhmotňoval, ale ukázal trápení těch, kteří dané hříchy spáchali.

5.1.2. Cochemův *Veliký život Krista Pána*

Jako protiklad k baroknímu peklu se nabízí uvést Cochemův *Veliký život*, v němž se naskytl kontrast hříchu s Kristovou vykupitelskou smrtí. Skrze ni kazatelé vysvětlovali věřícím, že každý se mohl napravit za předpokladu, že svých hříchů bude litovat, čímž by dosáhl spásy. K tomu měla sloužit duchovní četba zmíněného Kristova barokního životopisu.

Martin z Kochemu (1634-1712) se narodil v městečku Cochem nad Moselou ve středním Německu. Pro vstup mladíka do kapucínského řádu bylo důležité, že se v Cochemu nacházel jeden z kapucínských klášterů rýnské řádové provincie. Roku 1657 podle dochovaných pramenů nevedl Martin z Kochemu vždy vzorný život řeholníka. Není však jisté, zda se za některými nařčeními jeho současníků neskrývala závist k literárně schopnějšímu spolubratrovi či podřízenému. Například v roce 1684 si na něj stěžovala provinciální kapitula. Měl se mimo jiné zdržet přílišného pití vína, lépe si připravovat svá kázání, dále měl zachovávat rozdíly v katechezi mezi staršími, dospělými a mladistvými a ctít přitom stáří. Na počátku devadesátých let se mu údajně provinciální kapitula pokusila zakázat literární činnost z důvodu neprůhledných vztahů s nakladateli.¹⁴⁷

Co se týče okolností při vydání jeho *Velikého života*, tak už od svého mládí byl vnitřně puzen k sepsání Ježíšova života, ale neznalost historie Kristova života v něm vyvolávala po mnoho let nechuť. Až údajný strach z božího hněvu ho přiměl k práci. Začal tím, že prostudoval různé knihy, obsírné zprávy o Kristově životě i díla přinášející důkazy o jeho blahoslavené matce a příbuzných, a dal dohromady malou knihu, která byla zbožným duším tak příjemná, že ji byl kvůli velkému zájmu donucen usilovněji na ní pracovat a pokusit se ji rozšířit.¹⁴⁸

O autorovi českého překladu, kapucínovi Edelbertu Nymburském (1640/1647-1705) (též Edelbertus Boëmus), není toho moc dochováno. Údaj o jeho narození v řádovém fondu uloženém v Národním archivu chybí. Narodil se údajně v Nymburce mezi léty 1640 až 1647. Svůj život strávil v klášteře, a to i kvůli své nemoci. Většinu života pobýval v moravských kláštěrech. O jeho návratu do Čech se v pramenech nepodařilo nic zjistit, podle údajů v dedikační předmluvě *Velikého života* zřejmě někdy kolem poloviny devadesátých let působil v kapucínském klášteře v Žatci a byl v častém kontaktu s lounskými měšťany. Překlad

¹⁴⁷ M. Sládek – L. Peisertová – T. Breň (edd.), *Veliký život*, s. 9.

¹⁴⁸ Tamtéž.

zmiňovaného díla dokončil roku 1697 v klášteře v Horšovském Týně.¹⁴⁹ V předmluvě českému čtenáři odůvodnil účel svého překladu tím, že tak učinil k jeho potěšení, prospěchu a spasení čtenářovy duše.¹⁵⁰

Václav Černý pravděpodobně vystihl jádro věci, když jako žánrově specifické téma českého slovesného baroka zdůraznil jeho historičnost. Jedná se o dílo, které se hluboce zapsalo do českého duchovního života nejen v 18. století, ale i v 19. století.¹⁵¹ Avšak to, co Václav Černý nestihl probádat, se stalo výzvou pro Miloše Sládka, Lucii Peisertovou a Tomáše Breně. Bakalářská práce si v této otázce klade takovou ambici, která by měla zařadit toto dílo do kontextu barokní zbožnosti jako protiklad baroknímu peklu a interpretovat, co znamenala Kristova smrt pro hříšníkovo vykoupení.

Již v úvodu bakalářské práce zazněla otázka, co byl Kochemův *Veliký život* zač. Nelze to podle názoru editora přesně určit. Nejednalo se o další verzi Nového zákona napsanou Kochemovým perem a ani nešlo o kritický životopis Kristovy osoby. Je jisté, že převládaly více apokryfy, které zůstávaly liturgickému čtení skryty. Přinášely barvitě čtení o utajeném Kristově životě a vzbuzovaly ve čtenářích zvědavost. Katoličtí autoři kladli nadále důraz na Kristovo vítězství nad smrtí, nicméně snahy o provázání tématu jeho smrti s otázkou pokání přisoudily problematice poklesků nenapravitelného hříšníka širší rozměr. Martin z Kochemu představoval Krista vítězně sestupujícího do limbu otců („*jako nějaký udatný a slavný vítězitel*“), z něhož se okamžitě stal ráj, a všechny duše svatých otců byly spaseny. Kristus ale zároveň otcům vylíčil svá utrpení, které se mělo stát každému věřícímu výzvou ke zpytování svědomí. Kristus podle Kochemy procházel také očistcem a dalšími místy v podzemí, včetně pekla, kde vyděsil a trestal všechny zatracence.¹⁵² Celé výše zmíněné předpoklady otevírají další témata, a to duše v očistci a jak jim pomoci, či způsoby katolických zásad, jak dosáhnout spásy. Motivy se dodnes nacházejí v oblasti ikonografie a v pramenech duchovní tematiky.¹⁵³ Nicméně bakalářská práce cílí pouze na kontrast mezi trestáním hříšníka a jeho vykoupením.

Hřích byl v Kochemově díle zmíněn pouze nepřímou, a to v osudech lidí, které Ježíš během svého života potkával, a jejichž náprava a obrácení přinášela změnu i do života dobových věřících a mohla podpořit jejich zbožnost. Se silnou emocí Kochem popsal rovněž boj o spásu světa a konec hříchů. Proto něco takového nemělo posluchači či čtenáři zůstat

¹⁴⁹ Tamtéž, s. 10-11.

¹⁵⁰ Tamtéž, s. 57.

¹⁵¹ Václav Černý, *Až do předsíně nebes: čtrnáct studií o baroku našem a cizím*, Praha 1996, s. 427.

¹⁵² T. Malý – P. Suchánek, *Obrazy*, s. 39; M. Sládek – L. Peisertová – T. Breň (edd.), *Veliký život*, s. 815-820.

¹⁵³ T. Malý – P. Suchánek, *Obrazy*, s. 49.

lhostejné. Souvisí to i s faktem, že koncepce Kochemova *Velkého života* připomíná velkou modlitební knihu. Zařazovala se vždy kapitola z Ježíšova života, která byla zakončena votivní modlitbou. Pro ještě jeden pohled na hřích by se slušelo uvést kapitolu osmdesátou pátou *O obrácení svaté Marie Magdaleny*.

Příběh Marie Magdaleny byl známý z evangelií. Například evangelista Jan v osmé kapitole zmiňoval Ježíšův soud nad cizoložnou ženou. Martin z Kochemu doplnil evangelijní příběh o části z apokryfních evangelií a přicházel i s nečekanými souvislostmi, avšak poselství výpovědi bylo patrné v závěrečné modlitbě: „*Ó nejsvětější učednice, strážnice a milovnice Pána Ježíše, svatá Máří Magdaléno, celý svět nad tebou se diví a všickni kající hříšníci na tobě příklad mají. Ó, která jsi z tak veliké hříšnice tak veliká svatá a z tak d'áblu poddané poddaná Pana Ježíše učiněná byla.*“¹⁵⁴ I hříšník se mohl stát svatým, což bylo v této látce skvěle vidět. Objevovala se tam v průběhu celé kapitoly vykreslení špatností bohatství a necudného života, kdy tyto hříchy učinily Marii Magdalenu závislou a získanou d'ablem. Následně to lítost zmařila, čímž autor demonstroval viditelnou porážku hříchu.¹⁵⁵

V barokním vykreslení to demonstroval na obrazu, že krásná růže začala vadnout a zapáchat (vlivem hříchu). Přišel ale zahradník (Kristus), zalil ji vodou, otrhal ji poškozené lístky a najednou růže rozkvetla ještě více než na počátku a voněla po celém okolí.

5.1.3. Krátké shrnutí

Účelem této podkapitoly bylo přiblížit, jak barokní autoři klerikové pracovali s hříchem. Všechny tři texty – de Waldtovo prokopské kázání, Manniho *Žalář* a Kochemův *Veliký život* – pracovaly rozdílně s hříchem, ale přesto obsahovaly společné znaky. U de Waldta se personifikoval hřích přímo na bytosti čertů, aby je přiblížil svým posluchačům. Manni vložil barvitě obrazy trápení těch, kteří na zemi konali své hříchy a nelitovali jich. Šteyer připojil v samotném překladu i své myšlenky a studie na témata hříchu a jeho špatného vlivu na život věřících. V neposlední řadě Kochem představil přímo osudy lidí za Kristova života, které Ježíš potkával, změnil jim život, a nakonec za ně zemřel na kříži, jako učebnicový příklad pro hodiny katechismu.

Každý z těchto zmiňovaných autorů používal metody, která mu byla vlastní. Nicméně společným znakem bylo upoutání pozornosti věřícího. Autoři se ho snažili získat pro věc, aby více nehřešil, neboť tím ztrácel naději na spásu, povzbudit jeho duchovní život a možná ho i

¹⁵⁴ M. Sládek – L. Peisertová – T. Breň (edd.), *Veliký život*, s. 462.

¹⁵⁵ Tamtéž.

zastařit tím, co by ho čekalo po smrti, kdyby se nedal na pokání. Každopádně nikdo neschvaloval hřích, a pokud někdo zhřešil, snařili se ho poučit a mravně ukáznit, popřípadě v něm vzbudit lítost.

6. Hřích jako reflexe historických událostí a každodenního života

6.1. Kramářské písně

Bakalářská práce se také zabývá kramářskými písněmi jako s jedním z klíčových pramenů dobové světské produkce.¹⁵⁶ V lidové či zlidovělé literatuře našly odkaz též některé historické události, nicméně historická skutečnost v nich byla stylizována, idealizována či zhoršena podle subjektivních představ. Písně o dějinných příhodách souvisely těsně s kramářskými písněmi, které nebyly lidové v pravém slova smyslu, neboť byly skládány na objednávku a na trh. Jejich masovou oblibu způsobovalo snadné zapamatování, a to i díky dobře známým melodiím z jiných písní. Šířily se hlavně na jarmarcích a v hospodách. Zpívali a skládali je především potulní zpěváci, což může svědčit o jejich společenském přehledu.¹⁵⁷ Kramářské písně mohly obsahovat i duchovní tematiku, neboť náboženské kramářské písně tvořily obsáhlý komplex textů svěbytně reflektujících duchovní život lidského společenství, především jeho nižších, měšťanských a venkovských skupin obyvatelstva.¹⁵⁸ Dalo by se tvrdit, že se jednalo o pamflety, jež se velmi rychle šířily a nahrazovaly zpravodajství, ale mohly mít i zábavný charakter. Náboženskými tématy písně reflektovaly kolektivní a veřejné prožívání víry, ale i niterný prožitek jednotlivce. Vznikaly při příležitosti různých svátků a poutí v liturgickém roce.¹⁵⁹

Kramářské písně epického charakteru kolísaly i na pomezí nejzákladnějšího rozdělení na náboženské a světské. Například písně o světcích namnoze akcentovaly dobrodružné zápletky, světské příběhy naopak výchovně-náboženská poučení. Žánry propojovali i samotní čtenáři, jak svědčí dochované špalíčky, a tedy i samotné žánrové zařazení je problematické.¹⁶⁰

¹⁵⁶ Kramářských písní se týkají například tyto autoři: Josef V. Scheybal (ed.), *Senzace pěti století v kramářské písni*, Hradec Králové 1990; Robert Smetana – Bohumil Václavěk (edd.), *České písně kramářské*, Praha 1949; Markéta Skořepová (ed.), *Kramářské písně ze sbírky Muzea Vysočiny Pelhřimov*, p.o., Pelhřimov 2016.

¹⁵⁷ Josef Hanzal, *Od baroka k romantismu. Ke zrození novodobé české kultury*, Praha 1987, s. 183.

¹⁵⁸ Tradiční doba rozkvětu náboženských kramářských písní je stanovena do období od počátku 17. do poloviny 19. stol. Historie některých textů je však starší, vzácněji sahá až do středověku.

¹⁵⁹ Hana Bočková, *Tematická a žánrová skladba náboženské kramářské písně*, in: Michaela Boháčová (ed.), *Dvanácte vrchů ten strom má. Kramářské písně s duchovní tematikou*, Brno 2022, s. 8-9, zde s. 8.

¹⁶⁰ Tamtéž, s. 9.

6.1.1. *Abeceda na zlé ženy, dobrých se netýče*

Už samotný název napovídá, že šlo o jakýsi abecedně řazený seznam, v němž se pojednávalo o špatných ženských mravech, které se mužům nelíbily, byly kritizovány a daly by se označit jako hříšné chování. Tato *Abeceda* je anonymní, nedochovaly se žádné zmínky o místě vydání a ani o nakladateli není nic známo. Jediné, co pramen prozrazuje, je rok vydání 1787.¹⁶¹ Možnou předlohou pro tento text se mohl stát spis Jana Kocína z Kocínětu s názvem *Abeceda pobožné matky a rozšafné hospodyně* pocházející z roku 1585, který obecně prohlašoval, jaká měla být dobrá žena, neboť poukazoval na věrnost svému muži, čistotu a na další ctnosti.¹⁶²

Abeceda, kterou zkoumá bakalářská práce, v sobě obsahovala vlastnosti zlé ženy, která byla opakem dobrých žen – nenáviděla svého muže, byla neposlušná, projevovala se nadměru sexuálně, a proto se zobrazovala jako bezbožná a zhoubná mužů. Především ale porušovala boží řád, který byl vnímán jako základ barokního světa.¹⁶³

Ještě by se mělo zdůvodnit, proč žena byla tak dehonestována. Nebylo to v baroku žádnou novinkou, tato nepěkná tradice měla své kořeny už ve starověku, a to jak v literatuře, tak ve výtvarném a sochařském umění. Například sochy neřestí podle sedmi smrtelných hříchů v Kuksu jsou všude primárně ženské postavy. Mezi středověkem a barokní periodou se objevovalo téma *vituperatio*, nactiutrhání ženě, jejíž ošklivost byla vnějším výrazem vnitřní zkaženosti, což bylo velmi frekventované.¹⁶⁴ Ačkoliv se bakalářská práce zabývá hříchem, je potřebné doplnit kontext soužití muže a ženy v manželství. Na tuto tematiku reagovali doboví kazatelé i autoři kramářských písní, kteří zanechávali v závěrečných slokách kramářské písně mravní poučení. Podobně i mravoličné písně byly oblíbeny také proto, že obsahovaly zpěvy o falešných ženách, o nezdárných dětech a o stavu manželském. Objevily se i takové, které byly humoristicky laděné, o děvčatech, která se mohla vdát, nebo o napravených ženách.¹⁶⁵

Abeceda

Na

¹⁶¹ [Anonym], *Abeceda na zlé ženy, dobrých se netýče*, 1787, nepaginováno, (Knihopis K00047, exemplář z NK, sign. 54 J 1844 přív. 1).

¹⁶² Jana Ratajová – Lucie Storchová (edd.), *Žena není příšera. Diskurzy manželství v české literatuře raného novověku*, Praha 2009, s. 747.

¹⁶³ Tamtéž, s. 755.

¹⁶⁴ Umberto Eco (ed.), *Dějiny ošklivosti*, Praha 2007, s. 159.

¹⁶⁵ Jitka Lhotecká, *Člověk a víra v kramářských písních*, Brno 2007 (diplomová práce), s. 27.

Zlé ženy

Dobrych se netýče.

Zpívá se jako:

Pásla se srnčích v zelí.

Autor na úvod připojuje nápěv, podle kterého se má následující text zpívat.

A.

Úlisnost některé ženy,

moudrost muže brzy změní.

Úklady strojily která,

tomu muži bývá běda.

Pojmenovávala se zde úlisnost ženy a neupřímné a podlézavé jednání hledající svůj prospěch, což by se mohlo interpretovat v kontextu smrtelných hříchů **pýchy** pro svůj egoismus, **lakomství** pro svou neochotu se dělit nebo pomoci bližnímu a **závistí** nebo **hněvu** pro svou vypočítavost poškodit druhého člověka. Na jiném místě *Abeceda* se zmínila přímo o hněvu spojeným s pomstou: „*Mstivá, ta hněv ráda drží. Už časem i muže mrzí*“.

V jiných kramářských písních by se to mohlo setkat s trestem v podobě zázraku, kdy Bůh bezprostředně stíhal každý zlý čin a tím zasahoval do běhu světa. V tomto chápání tresty následovaly po porušení desatera, tedy i smrtelných hříchů.¹⁶⁶ Myšlenkový svět člověka v období baroka viděl Boha jako konkrétní bytost, která ovlivňovala jeho život.

Hrozilo nebezpečí, že ženská zkaženost by svým vystupováním mohla strhnout muže k hříchům. Autor vnímal budoucí hrozbu a možné příležitosti ke hříchu ve společném vztahu. Nejenže manželství mohlo vést do pekla, ale již na samotné zemi se mohlo stát peklem. V kontextu pohledu soudobých kazatelů, a jak bylo zřejmě vidět, i ve společnosti, nebylo divu, že bylo uzavřeno tolik nešťastných manželství, v nichž ženy i muži naříkali nad svým osudem a smůlou.¹⁶⁷ Tato sloka kramářské písně zobrazila právě tyto obavy a zmatky pramenící ze ženské žádostivosti.

B.

Blekotná bublavá žena

jest v domě rovné co fena.

Bezbožná, *jestli jest k tomu,*

¹⁶⁶ Z. Kalista, *Století*, s. 263; J. Lhotecká, *Člověk*, s. 97.

¹⁶⁷ J. Delumeau, *Hřích*, s. 474.

tak vyháni lidi z domu.

Předpokladem pro ženské blekotání byla **závist**, neboť většinou z ní vycházely pomluvy, které měly poškodit konkrétního člověka. V druhé části sloky autor poukázal na to, že pokud žena byla **bezbožná**, tedy v zásadě **pyšná**, odháněla mužovy hosty a kazila mu pověst. V rodinném uspořádání byl muž hlavou rodiny, a proto sotva mohly existovat spory a konflikty plynoucí z nedostatku citové blízkosti. Tehdejší rodinný systém s příslušným chápáním jednotlivých rolí a jejich přísného vymezení nebyl zásadně zpochybňován, v žádném případě ne před koncem 18. století.¹⁶⁸

C.

***Chlípna** příliš muže svírá,*

ten drží v své ruce štíra.

***Cizoložnice** pán Bůh chraň,*

ta škodí muži víc než zbraň.

Zde se žena vykreslovala jako ta, kterou opanoval nečistý ďábel *Asmodaeus*, jak ho pojmenoval kazatel de Waldt. Autor kritizoval ženskou smyslnost a používal i symbolu štíra, který se podle různých výkladů pojil právě k smilstvu, a to pro pravdu svého tvrzení. **Cizoložství** bylo silně kriminalizováno a za opakované cizoložství mohl být člověk i odsouzen k trestu smrti.¹⁶⁹

D.

*Držkatá a **nenazraná**,*

celý den žere od rána.

Dlužnicí bývala ráda,

ta svého muže okrádá.

Sama o sobě tato sloka dokládala hřích **obžerství**. K tomu ještě připojovala doprovodné neduhy, jako byly hádavost, sváry a **lenost**. Zároveň autor neopomněl ani ten fakt, že spíše žena uzurpovala mužovo jmění, než aby mu pomáhala jej získat.

E.

***Epikurejskými** mravy*

zvyklou ženu, kdo napraví?

¹⁶⁸ R. van Dülmen, *Kultura I*, s. 181.

¹⁶⁹ Tamtéž, s. 183.

*Eště, jestli laje, hřeší,
ta též muže špatně těší.*

Autoři kramářských písní se lišili svým intelektem či tvůrčím talentem.¹⁷⁰ Zde si anonymní autor vzal inspiraci ze starověké filosofie epikureismu. Pod termínem *epikurejec* se z definice rozumí člověk, který usiluje o pohodlný a požitkářský život. Epikurovu filosofii lze vyložit jako ospravedlnění života věnovaného zcela bezstarostnému smyslovému požitku. Epikuros krom toho odmítal jakýkoli politický život a protivil se i vůči bohům, což v kontextu hříchu lze chápat jako **bezbožnost** vůči Bohu, kterou bylo možno vyvodit od počáteční **pýchy**.¹⁷¹

G.

Jankovitá vždycy ještě,

bojí se slunce i deště.

Jezabelského¹⁷² učení

ženu mít, toť jest mučení.

Autor vykreslil ženu pomocí adjektiva *jankovitá* jako splašenou bytost, která tropila hlouposti, místo toho, aby dělala něco smysluplného. Zároveň potvrzoval své vzdělání, když použil látku ze starozákonního textu, zde konkrétně nomen omen podle královny Jezabel. Bible měla vždy pro věřícího význam základního náboženského textu a celoživotního duchovního průvodce.¹⁷³ Její příběhy mu otevíraly možnost poučení, duchovního zamyšlení, morálního hodnocení postav a jejich činů. Látková pestrost biblických epizod, jejich dějovost a cit pro dramatický konflikt byly odjakživa inspirací pro vznik bezpočtu dalších textů nejrůznějších žánrů od vysoké literatury až po jednoduchou lidovou četbu. Mezi kramářskými písněmi se objevila množství lyrických i epických písňových skladeb tematizujících podněty Nového zákona, ale i početné písně se starozákonními motivy.¹⁷⁴

28.

Konec činím abecedě,

¹⁷⁰ H. Bočková, Tematická a žánrová skladba, in: M. Boháčová (ed.), Dvanácte vrchů, s. 9.

¹⁷¹ Hans Joachim Störig, Malé dějiny filosofie, Kostelní Vydří 2007, s. 151.

¹⁷² Přirovnání ke královně Jezabel, kterou lze označit jako negativní postavu ze Starého zákona a jež měla na svědomí smrt mnohých proroků. Konkrétně: Marcela Neméthová, Obraz panovníka raného středověku v hagiografických prameňoch, Praha 2012 (rigorózní práce), s. 74.

¹⁷³ P. Burke, Lidová kultura, s. 150.

¹⁷⁴ H. Bočková, Starozákonní příběhy a postavy v kramářské písni, in: M. Boháčová (ed.), Dvanácte vrchů, s. 10-11, zde s. 10.

Kterou stoje, leže, sedě.

Dělal jsem a dokládám již,

Že jest zlá žena těžký kříž.

30.

Vy, pak ženy, se nebuřte,

ale raději mužům služte,

Na mně se nic nehněvejte

a na sebe pozor dejte.

31.

Máte-li co z těchto mravů,

uhodte s tím o psí hlavu.

Napravte se v živobytí.

Bude vás každý chválit.

Závěrem lze tuto ukázkou shrnout otázkou, v čem tkvěla ostrakizace žen. Hledala se prvotní příčina osobních a veřejných tragédií, a kde jinde než v neposlušnosti ženy, darované muži samotným Bohem.¹⁷⁵ Tato teze z monografie Jeana Delumeau se může stát zároveň úvodem do další abecedy týkající se zlých mužů. Manželství bylo označováno za „nebezpečný stav“, neboť kněží považovali špatné manželství za začátek a obrazem pekla.¹⁷⁶

6.1.2. *Abeceda aneb odpověď ženy na zlé muže, která dobrých se netýče*

Následující ukázkou je druhá *Abeceda*, u které se nedochoval ani přesný rok vzniku, soudě dle záznamů z Knihopisu.¹⁷⁷ Tentokrát byla napsána z pohledu ženy na zlé muže. Poukázala na mužské neřesti, které trápily hospodyně a manželky. Lze z nich dedukovat i hříchy, které byly časté, a zároveň poučení, jaká z nich mohla vyplývat.

Abeceda aneb odpověď ženy na zlé muže, která dobrých se netýče.

Zpívá se jako:

Nebudu se v noci toulat

¹⁷⁵ J. Delumeau, Hřích, s. 474.

¹⁷⁶ Tamtéž, s. 475.

¹⁷⁷ [Anonym], *Abeceda aneb odpověď ženy na zlé muže, která dobrých se netýče*, 1787, nepaginováno, (Knihopis K00042, exemplář z NK, sign. 54 J 1844).

Podobně jako v předešlé písni autor uvedl hodící se nápěv.

III.

***Chlípni** muži, tedy slyšte,*

který jste zvětralé mysle.

Tato radost není stálá,

uvadne vám jako tráva.

Autorka ukázala první z mužových neřestí, kterou byla **chlípnost**. Zároveň zdůraznila, že přílišná touha po vzrušení by ho nepřivedla k trvalému štěstí. Všeobecně se tím naznačovala špatnost **smilstva**, kterému muži podléhali.

Tyhle ty, muži lišáku,

jenž jsi podobný bodláku.

Bodlák škodí růži tuze,

a ty činíš ženě hůře.

***Ožralej** muž bývá běda.*

Když sem a tam kouty hledá,

kořalka s ním postrkuje,

pivo z něho vykřikuje.

Rejdivý muži, co děláš,

když na ženu zapomínáš.

***Ženě** kradeš, cizím strkáš,*

tak požehnání odjímáš.

Muži byly v těchto pasážích vyčítány pro něho charakteristické prohřešky. Neplatil dluhy a byl lstivý. Choval se hrubě vůči ženě a dopouštěl se na ní násilí. Projevovala se jeho lakota a myslel jen a jen na sebe. Holdoval alkoholu; pro srovnání je možné uvést, že opilství bylo jako hřích velmi často a silně potíráno i v homiletice, jak bylo zmíněno v předchozí

kapitole. Pro tuto neřest autorka použila přirovnání s nafouknutým holubem. Samozřejmě se zde objevovalo i cizoložství. Když muž byl nevěrný, tak bral požehnání z domu, což pro zbožnost mělo zásadní význam.

XVIII.

Žena dělá ve dne v noci,

Div nepadne do nemoci.

Ty jsi doma jen na krátkce,

Hledíš karet místo práce.

XIX.

Tanečník, který jest veselý.

Často chodí do hospody,

Tam jest jeho slovo: vivat.

Žena musí hladem vzývat.

Podle autorky žena neustále pracovala, zatímco muž se věnoval spíše svým radovánkám než práci doma. V kontextu této *Abecedy* byl muž kritizován pro svou lenost a neochotu pomáhat ženě doma; namísto toho si více hleděl své vlastní zábavy. Obecně byla hospoda centrem společenského života, kde se konaly zvláště i taneční zábavy, které neunikly pozornosti ani kritice dobových mravokárců. Je zajímavé, co na nich kritikům vadilo. Autoři z řad duchovenstva se o nich negativně vyjadřovali, neboť se jich nemohli sami účastnit. Co se týká laiků, mohlo by se uvést příklad básníka Felixe Kadlinského, který upozorňoval na pomíjivost světského vyžití a přednosti marnosti života před usilováním o zbožný život. Protireformační úsilí se snažilo učinit přítrž tancům zvláště v době, kdy se veselí nehodilo. O tom svědčila řada zákazů a omezení, které byly obsaženy v zemských a městských nařízeních a ve vrchnostenských instrukcích. Jednalo se především o zamezení tanců v době adventní, postní, v první dny velkých svátků a v neděli v době bohoslužeb. Z toho vyplývá, že světská a duchovní moc usilovaly o přítomnost lidí v kostelích, aby jim mohly předat vysvětlení, poučení a znalosti katolické věrouky.¹⁷⁸ Otázkou zůstává, jestli opravdu laici navštěvovali kostely a dodržovali tyto instrukce i v nich předepsané způsoby chování.

¹⁷⁸ J. Hanzal, *Od baroka*, s. 186-187.

XX.

Tu když k ženě domu přijde,

Hladem křičí, ženu kleje.

Neb když nemá nic k večeri,

Ženu s holí silně měří.

Konflikty ztěžovaly společné soužití, ba někdy vyústily i v rozpad manželství. Příčinami bylo především užívání domácího násilí, plýtvání majetkem a žárlivost, respektive cizoložství jednoho z partnerů. Častou stížností ze strany ženy bylo násilnické chování pána domu i při nejdrobnějších sporech. Samozřejmě násilí mohl pán domu užít vůči čeledi, dětem, ale i ženě, nicméně nesměla být překročena určitá míra, především při bití, neboť takové jednání by mohlo narušovat domácí mír a poškozovat čest domu.¹⁷⁹

XXI.

Co jest platno více mluvit,

když se nedá muž napravit.

Ráda bych více mluvila.

kdyby mně chvíle stačila.

XXII.

Má odpověď buď vám dosti,

že jsem vám trefila do kostky.

Všechno jsem vám vyjevila,

co jsem já sama zkusila.

Žena na závěr podotkla, že muž se nedal napravit, a dále připojila, že by se vad na mužích našlo daleko více, ale že neměla čas to vše vylíčit, neboť měla mnoho práce. Autorka vyjádřila vztek vůči všem zlým mužům a zároveň přiznala, že z ní mluvila osobní zkušenost.

V předcházející pasáži bakalářské práce byly představeny smrtelné hříchy a jejich následky v kramářských písních. Pro kontext s duchovní literaturou byly uvedeny příklady vyobrazení barokních čertů a trestů pro hříšníka.

V kramářských písních tresty následovaly po porušení desatera božích přikázání. Nejčastějšími prohřešky byla neúčast na nedělní bohoslužbě a neúcta vůči svým rodičům, tedy porušení třetího a čtvrtého přikázání desatera. Rovněž bylo kritizováno svádění vdané ženy,

¹⁷⁹ R. van Dülmen, *Kultura I*, s. 181.

kteřá nakonec přečkala svody hříchů díky přimluvě svatých a Panny Marie. Autor tak nastavil posluchačům morální zrcadlo.¹⁸⁰ Barokní kultura šířená na venkově protireformační církví bezpochyby ovlivnila životní styl poddaných vesničanů a promítla se do lidové slovesnosti, a tedy i do kramářských písní. Ovšem katolická církev při své práci narážela na mnoho překážek. Kromě vysloveného odporu vůči katolictví se musela vyrovnat i s častým laxním přístupem poddaných k náboženským povinnostem. Ten se projevoval v nedbalé a nedůsledné docházce na bohoslužby nebo v nechuti k větší náboženské aktivitě ve farnosti.¹⁸¹

Mezi osobami v kramářských písních byla dominantní postava čerta, která vystupovala i pod označením ďábel, který byl vykonavatelem trestu a nástrojem božího hněvu, nikoli komickou postavou, neboť pekelníci byli maskováni jako bohatí páni. V těchto příkladech kramářské písně se pracovalo s popisem pekla a posmrtného trýznění. Vnitřní svět představoval dva způsoby, jak se hříšná duše dostávala do pekla. Jednak že byla ďáblem odnesena, a také že se pod ní otevřela zem a ona se propadla do propasti, odkud šlehal oheň a vanul silný zápach. Trýznění člověka se pak odehrávalo v podobě mučení nejrůznějšími zvířaty, například hady, škorpióny, žábami, ještěrkami či psy. Potom byla duše trápena trháním a dalšími modifikacemi mučení způsobenými čerty.¹⁸²

Hříšné duše představovaly všechny společenské vrstvy, protože v nich vystupovali šlechtici, měšťané, vesničané či vydědění společnosti. Aplikovala se zásada očividného odměňování dobra a ostentativního trestání zla. V barokní imaginaci vystupoval Bůh jako převážně trestající postava, ale současně jako útočiště všech hříšníků, což znamenalo posun od středověké zbožnosti v otázce božího trestu. Člověk stejně došel odplaty, i když ďábla využíval nebo se mu posmíval, což vedlo k podlehnutí pokušení. Na druhé straně nesměl člověk odporovat Bohu, ani se přátelit s ďáblem. Tyto případy vedly v lidovém vyprávění k tragickým závěrům.¹⁸³

6.2. Hřích jako příčina katastrof

Vnímání tragických událostí bylo zachyceno také v kazatelských dílech. Autoři těchto děl, zpravidla duchovní, považovali za nutné sdělit svým posluchačům důvod těch neštěstí,

¹⁸⁰ J. Lhotecká, *Člověk*, s. 97 a 112; R. Smetana – B. Václavěk (edd.), *České písně*, s. 47-50.

¹⁸¹ J. Mikulec, *Kult svatého Izidora sedláka v českých zemích. K působení církve v prostředí venkova v 17. a 18. století*, in: Zdeněk Hojda (ed.), *Kultura baroka v Čechách a na Moravě: sborník příspěvků z pracovního zasedání 5. 3.1991*, Praha 1992, s. 65-84, zde s. 66.

¹⁸² J. Lhotecká, *Člověk*, s. 99 a 101.

¹⁸³ *Tamtéž*, s. 112-113.

zkažeností či válek. Celá pointa Schwertferova díla byla, že ani tato tragédie neznamenal nic v porovnání s válkou s Bohem. Proto považoval za nutné konání dobrých skutků, a především aby se člověk vyvaroval hříchů.

Na konci třicetileté války jezuita Schwertfer hledal počátek zlých účinků a škody v páchání smrtelných hříchů: „*Zkusili jsme si my za málo minulých našich časů a posavad zakoušíme jak trpkost, tak hojnost toho škodného ovoce.*“¹⁸⁴ Těmito slovy uvozoval kapitolu věnující se obléhání Prahy vojskem generála Königsmarcka, které trvalo od července do listopadu roku 1648. Rok před samotným vpádem švédské armády do Prahy, kdy byly české země zplundrovány, se konala na Malostranském náměstí eucharistická procesí v době oktávu Božího těla, tedy někdy v červnu 1647. Tento průvod byl doprovázen zavěšenými koberci a čalouněním s nápisem *Fructus belli* (Ovoce války). Schwertfer na to vzpomínal následovně: „*Pod nápisem pak bylo vidět pálení, boření a rozhazování slavných měst, městeček, vesnic, hradů a zámků; plundrování zahrad a polí; a v čase války dějící se účinky a škody – mordů, loupeží, zajímání a všeho zla.*“¹⁸⁵ Schwertfer vyjádřil i své překvapení nad touto ceremonií, nicméně o rok později pochopil, co to mělo znamenat: „*Nicméně potom právě v roce skutek ukázal, co to malování znamenalo, když nočním časem švédský generál Königsmarck zrádně opanoval Malou Stranu, pomordoval mnoho obyvatel, vyloupil a vybral kostely, paláce a domy, zajímal zemské, duchovní i světské pány, drancoval a všechno vymyšlené zlé provozoval.*“¹⁸⁶

Dále Schwertfer pokračoval v líčení pohrom spojených s pustošením švédských vojsk. Zaznamenal svědectví o střelbě, křiku a pláči. Vyjádřil i tehdejší pocit mnohých nejen pražských obyvatelů, ale i všech po celém Království českém, že se blíží soudný den.¹⁸⁷ O celé historické události se vyjádřily i jiné historické prameny: „*Dvacátého sedmého července začal Königsmarck silně ostřelovat Staré Město, odkud bylo odpovídáno palbou z jediného malého kusu, umístěného na věži křížovnického kostela, který byl vedle mostecké věže důležitým obranným bodem.*“¹⁸⁸ Z toho byla patrná nevyrovnaná síla pražské obrany a švédské přesily, která podle Schwertfera způsobila v Praze tragédii. Nakonec se Praha po těžkých bojích ubránila, a to až do 1. listopadu, když švédský vojenský štáb už tří armád Königsmarcka, Wittenberga a falckraběte Karla Gustava obdržel informaci, že byl uzavřen mír. Třicetiletá válka skončila, boje přestaly a švédská vojska se stáhla, přičemž si Švédové odvezli s sebou

¹⁸⁴ V. Schwertfer, *Pohromy*, s. 29.

¹⁸⁵ Tamtéž, s. 30.

¹⁸⁶ Tamtéž, s. 31.

¹⁸⁷ Tamtéž.

¹⁸⁸ Václav Líva (ed.), *Bouře nad Prahou aneb Švédové před Prahou a v Praze r. 1648*, Praha 1948, s. 57.

bohatou kořist.¹⁸⁹

V nadcházející části sdělení Schwertfer varoval před následky hříchů. Dohromady jich představil dvanáct, které sužovaly ducha i tělo člověka. V originále používal termín *bičové hříchu*, přičemž první se týkal zla vlastního svědomí a jeho hryzáni kvůli provedeným špatným skutkům.¹⁹⁰ To mělo docílit toho, aby hříšník začal zpytovat své hříchy. Další se také věnoval lidskému vnitřnímu světu stejně tak jako následující, tedy hanby a studu z toho, co člověk učinil. Mohl to být jakýsi další krok k tomu, aby hříšník zjistil, že tím, co spáchal, ničeho nedosáhl, ba naopak se vystavil veřejné pohaně. Třetím následkem hříchu bylo zaslepení rozumu, které odkazovalo na nelogičnost a bláznovství veškerého špatného jednání. Člověka zasáhla i svévolná, tvrdošijná a zarytá slepota, čímž autor ospravedlnil dobrou podstatu božího stvoření, že Bůh nestvořil nic špatného a člověk byl strůjcem vlastního neštěstí. Neopomněl ani hluchotu srdce, která se vztahovala především k duchovním hodnotám a nefungujícímu vztahu s Bohem. Šestý problém vycházel z předcházejícího a poukázal na ztrátu otcovského opatrování, jímž byl bezhříšný člověk chráněn. Schwertfer tak apeloval na hříšníka, aby se změnilo jeho prožívání víry. Zároveň učení katolické církve poskytovalo řešení skrze svátosti a svátostiny, které měly hříšníkovi pomoci na správné cestě k lepšímu životu. Byly to prostředky, které očišťovaly duši člověka od hříchů, provázely ho během jeho životních rituálů, od křtu až po pohřeb, zabezpečovaly jeho živobytí a vyprošovaly mu boží milosti, které kvůli svým hříchům ztratil.¹⁹¹

Zbývající dopady hříchu se dávaly najevo konkrétními účinky v podobě božího dopuštění, které zároveň vedlo i k tomu, že člověk ztratil milosti, což znamenalo velkou překážku pro dosažení spásy. Historické prameny zmiňovaly výskyt morových epidemií a dalších strastí, jimiž byli tehdejší hříšníci trestáni. Mezi dalšími důsledky hříšného chování figurovala nespravedlivá neštěstí, jež se prezentovala v brzké smrti, a tedy v tragickém osudu sirotků, úmrtí dítěte, mladého člověka či ztráta partnera. Navazující potíží byla i v příkrém soudu. Schwertfer použil životní situace, které byly pro člověka utrpením a ztrátou. On však nacházel argumenty, které dovedly vysvětlit lidské utrpení jako dopady smrtelného hříchu. Jako poslední hrozbu autor zmínil peklo a věčné zatracení.¹⁹²

Pro barokního člověka byl zde smrtelný hřích představován jako bariéra, která způsobovala, že hříšník pohrdal věčnou slávou v nebi a učinila nutný důsledek lidské revolty,

¹⁸⁹ Tamtéž, s. 86-87; Peter Englund, *Nepokojná léta. Historie třicetileté války*, Praha 2000, s. 480-481.

¹⁹⁰ V. Schwertfer, *Pohromy*, s. 35.

¹⁹¹ J. Mikulec, *Náboženský život*, s. 101-118.

¹⁹² V. Schwertfer, *Pohromy*, s. 36-37.

jež se zakončila v pekelné propasti.¹⁹³

¹⁹³ Tamtéž, s. 37.

7. Závěr

Bakalářská práce se zabývala tématem hříchu v barokních literárních textech psaných v okruhu katolické církve. Badatelský zájem směřoval na vybrané prameny, které lze označit za reprezentativní. Problematické jsou způsoby zkoumání, které by mohly být v bakalářské práci použity. První možností je pohled literární historie, která ovšem klade historická témata na druhou kolej. Druhou metodologické hledisko by se zaměřovalo na teologická témata hříchu v duchovním životě barokního člověka. A třetí pohled, který si vybrala bakalářská práce, vychází z kulturně historických témat, konkrétně barokního pekla, ztvárnění čertů a reflexe hříchů v barokní zbožnosti ve světle literárních pramenů. Nicméně všechny tři záběry mezi sebou vzájemně souvisí, a proto při práci na zvoleném tématu bylo složité odlišovat jednotlivé metodické přístupy.

Pomocí literatury, která vytvářela obraz doby samotné, se výzkum pokusil proniknout do mentality tehdejší populace a hledat odpověď na otázku, co pro ně znamenal hřích, popřípadě hříšné chování. Prvním závěrem bakalářské práce je potvrzení kontinuity hříchu. Už ve středověku byl součástí lidské představivosti a zasahoval i do jednání jedinců. Pro středověk platilo, že vnitřní svět nacházel odraz ve výtvarném umění i v literatuře. Odrazoval se obraz poutě záhrobním světem: soud nad hříšníkem a blaženství, jehož by dosáhl bohulibý člověk.¹⁹⁴ Bakalářská práce zjistila i rozdíl v tom, jak lidé vnímali Boha. Například ve zmiňovaných kramářských písních se projevil trestající i odpouštějící Bůh, což pro středověkého člověka bylo neznámé.

Druhým výsledkem bádání byl hřích v projevech barokní zbožnosti, ve které člověk usiloval o spásu. Z toho důvodu byla položena otázka, proč jí chtěl dosáhnout. Ukázalo se, že měl strach z pekla, které si představoval jako propsat věčného utrpení, přičemž zapojil jak emoce, tak smyslové vnímání (šlehající oheň, nepříjemný zápach). Hřích figuroval jako způsob trestu, což přineslo řešení otázky, jak byli hříšníci trápeni v pekle. Ondřej František de Waldt využil démonických postav, čímž personifikoval něco tak abstraktního, jako byl hřích. Manniho *Věčný pekelný žalář* pro změnu ukázal způsoby mučení podle provinění smrtelných hříchů. Lze to označit za populární dílo, které bylo známo velké většině kazatelů. Mohl vzbuzovat i jistý strach v představách věřících jako příkladu toho, co se stane s člověkem, když by zhřešil a nelitoval svých činů. Kramářské písně zobrazily, jak na barokní čerty pohlížela lidová mentalita. Krom toho rozšířily mučení v pekle o zvířata, která se zřejmě netěšila oblibě.

¹⁹⁴ Aron Gurevič, *Nebe, peklo, svět. Cesty k lidové kultuře středověku*, Praha 1996, s. 298.

Protikladem k baroknímu peklu byla spása, kterou člověk mohl dosáhnout vyznáním svých hříchů díky vykupitelské smrti Ježíše Krista, která byla zmíněna v Cochemově životopisu Krista. Pro čtenáře to mohlo znamenat adaptaci Ježíšova života v jejich vlastním životě, neboť Kristus se v díle potkával s různými lidmi, prvotně hříšnými, ovšem po setkání s ním se z nich stávali téměř svatými. Martin z Kochemu poodhalil i zákulisní pasáže z Kristova života, které se v kanonických evangeliích nezachycovaly. Epizoda *Kristova sestupu k mrtvým* po svém ukřižování má z hlediska očištění význam, že křesťané přijali zvyk modlit se za mrtvé. Takový postoj byl ve srovnání se středověkem něčím novým.¹⁹⁵ Pro barokní liturgii se dochovaly i obětované mše svaté a modlitby za mrtvé.¹⁹⁶

Dalším výsledkem byla klasifikace hříchů, která je rozlišovala i na smrtelné anebo na ty, za které hrozily bolestné pekelné muky. Základem pro ni byl Canisiův katechismus, který informoval o závažnosti hříchů. Obecně lze říct, že barokní texty ukazovaly hřích jako neřest či zlozvyk a na poli víry katolického náboženství jako překážku k dosažení spásy. Určitý vliv měl i koncil v Tridentu, který etabloval katolickou dogmatiku v reakci na reformaci, která zapříčinila rozkol v samotném posuzování hříchů a jeho chápání.

Hřích se projevil i v soudobém výtvarném umění, což dokazuje soubor soch ctností a neřestí v Hospitalu Šporkově Kuksu, kde se smrtelné hříchy zhmotnily jako sochy. Pro ikonografické výjevy barokní imaginace se stala přínosem monografie Tomáše Malého a Pavla Suchánka, kde se poodhalují pohledy malířů na záhrobí, což opět nebylo nic v baroku nového. Zase zde platí, že člověk v baroku připojoval svou vlastní zkušenost.

Světský pohled v kramářských písních poskytoval věřícím morální zrcadlo bez teologických pouček. Mnohdy kritizovaly hříšné chování, a jak bakalářská práce ověřila, i smrtelné hříchy. Zároveň sdělovaly mravní ponaučení a důvody, proč hříšníky postihla taková tragédie. Samozřejmě byly v souladu s názory barokních kazatelů, důvodem pro to byla jejich cenzura. Obě *Abecedy* byly psány z opačného pohledu, tedy na ženy mužem a na muže ženou. Měly společné znaky, jako předešlé texty od duchovních, a to odmítavý postoj k hříchu. Zároveň reflektovaly pohled do každodenního života, čímž se stávají i dobrým pramenem pro výzkum dějin každodennosti. Dalo by se říct, že glosovaly život, který autoři mohli autenticky prožívat. V kramářských písních by se mohla provádět i srovnání, například čím ženy nejčastěji dráždily své muže a na druhou stranu, jak muži nepomáhali svým ženám. Kombinace literárních pramenů s trestněprávními prameny by zase mohla přinést výzkum z jiného úhlu pohledu za

¹⁹⁵ Jacques Le Goff, *Zrození očištění*, Praha 2003, s. 55-56.

¹⁹⁶ P. Maťa, *Die Renaissance*, s. 148.

podmínek, že by se našly spojitosti a dostatečné množství pramenů. Dala by se zkoumat autentičnost literárních textů, samozřejmě do určité míry, ale na druhou stranu by badatel zjistil motiv autorova psaní. Nebo by mohla odpovědět na otázku, zda kazatelé pronášeli svá kázání svým posluchačům jako reflexi jejich konkrétních hříchů či jejich projevů zbožnosti.

Hřích se uplatňoval i v hledání příčin katastrof a jevil se jako spolehlivá odpověď na otázku, co mohlo za to, že se stala tato tragédie. Rovněž se v těchto spisech a literatuře zmiňovaly dobové reálie, které mohou pro další bádání poukázat další dosud skryté souvislosti, reflexe či nové úhly pohledu.

Posledním výsledkem práce by se mohl zmínit osud barokní zbožnosti v době osvícenství. V tomto textu se řešila otázka hříchu a zločinu, kdy byl hřích postupně kriminalizován a trestán spíše světským způsobem. Samotná religiozita se postupně omezovala jen na rozumové cítění a zbavovala se emocí a přehnaného sentimentu. Orientovala se spíše na charitu a materiální pomoc. Důraz na barokní čerty a vykreslení pekla už pravděpodobně byly v reformovaném osvícenském katolicismu překonané.

Závěrem práce lze říct, že vybrané literární prameny odmítaly hřích. V této práci bylo zmíněno minimum textů barokních kázání a kramářských písní. Beztak ale ty, které byly zmíněny, vykreslily originální představy vnitřního světa barokního člověka. Zároveň se snažily poskytnout recipientovi duchovní a mravoučnou pomoc. Používaly metody podle svých primárních dispozic a charakteru. Kazatelé užívali obraty, metafory, obrazy či alegorie. Autoři kramářských písní uplatňovali své životní zkušenosti, které dávali do veršů.

Seznam pramenů a literatury

Staré tisky

[Anonym], Abeceda na zlé ženy, dobrých se netýče, 1787, (Knihopis K00047, exemplář z NK, sign. 54 J 1844 přív. 1).

[Anonym], Abeceda aneb odpověď ženy na zlé muže, která dobrých se netýče, 1787?, (Knihopis K00042, exemplář z NK, sign. 54 J 1844).

Canisius, Petr, Katechismus. S novými obrazy v nově na Světlo vydaný, který na místě daru nového léta 1684. Pro Slávu boží zvýšení, víry katolické rozmnožení, bludů kacířských vykořenění, pravého učení katolického u kořenění. Mládeže ve víře dobré cvičení, A všech vůbec naučení. Jeho milosti pánům pánům a jim ec. s vinšem v hojnosti požehnání božího obětovala k službám duchovním vždycky volná, 1684, (Knihopis K01429, exemplář z NK, sign. 54 G 16).

Náchodský, Štěpán František, Sancta Curiositas. To jest svatá všetečnost aneb nová novým způsobem vydaná postilla katolická. Skrze svatovšetečné otázky nedělní, též některé sváteční evangelia, v sobě obsahující kazatelům horlivým a hospodářům bedlivým k jadernému srdci pohnutí sepsaná a po nejprve na světlo vydaná. Od ctihodného kněze Pátera Štěpána Františka Náchodského, rodiče kutnohorského, toho času u Svatého kříže velikého v královském Starém Městě pražském Křížovníkům s červenou hvězdou, blahoslavených mučedníků od pokání probošta. Díl první. Od adventu až k Veliké noci, v němž se nachází při konci přiložené svátky Rodičky boží. Vytištěná v Starém Městě pražském u Petra Antonína Benneka, Praha 1707, (Knihopis K06002, exemplář z NK, sign. 54 C 000051/D.1).

Schwertfer, Václav, Pohromy hříchu smrtelného, jakožto zlého stromu zlé ovoce a války s Bohem svedené, hrozné pokuty nenabyté škody. V latinském jazyku vydané od ctihodného kněze Václava Schertfera z Tovaryšstva Ježíšova a do češtiny přeložené od kněze Jiřího Konstancia z téhož Tovaryšstva. Vytištěné v Praze u Urbana Goliáše, 1664, (Knihopis K15405, exemplář z NK, sign. 54 G 61).

Edice pramenů

Líva, Václav (ed.), Bouře nad Prahou aneb Švédové před Prahou a v Praze r. 1648, Praha 1948.

Ratajová, Jana – Storchová, Lucie (edd.), Žena není příšera. Diskurzy manželství v české literatuře raného novověku, Praha 2009.

Sládek, Miloš (ed.), Malý jest člověk aneb Výbor z české barokní prózy, Jinočany 1995.

Sládek, Miloš – Peisertová, Lucie – Breň, Tomáš (edd.), Martin z Kochemu. Veliký život Pána a Spasitele Ježíše Krista a jeho nejsvětější matky Marie Panny, jakož i všech jiných krevních přátel Syna božího, totižto svaté Anny a její matky svaté Emerenciány, svatého Josefa a svatého Joachyma, svatého Jana Křtitelem svatého Jana Evangelisty, svatého Štěpána, prvního mučedníka, svatého Jakuba menšího, svaté Máří Magdalény a svaté Marty, Praha 2007.

Smetana, Robert – Václavek, Bedřich (edd.), České písně kramářské, Praha 1949.

Valášek, Martin (ed.), Giovanni Battista Manni. Věčný pekelný žalář, Brno 2002.

Vašica, Josef (ed.), Petr Canisius. Katechismus katolickej velebného Pátera Kanýzia, [soukromý tisk] 1931.

Vašica, Josef (ed.), Ondřej František de Waldt. Chválořeči, Tasov 1940.

Literatura

Bočková, Hana, Tematická a žánrová skladba náboženské kramářské písně, in: Boháčová, Michaela (ed.), Dvanácte vrchů ten strom má. Kramářské písně s duchovní tematikou, Brno 2022, s. 8-9.

Bočková, Hana, Starozákonní příběhy a postavy v kramářské písni, in: Boháčová, Michaela (ed.), Dvanácte vrchů ten strom má. Kramářské písně s duchovní tematikou, Brno 2022, s. 10-11.

Burke, Peter, Lidová kultura v raně novověké Evropě, Praha 2005.

Bůžek, Václav – Král, Pavel (edd.), Člověk českého raného novověku, Praha 2007.

Černý, Václav, Až do předsíně nebes: čtrnáct studií o baroku našem i cizím, Praha 1996.

Červenka, Radim, Utrakvisté a obraz hříchu v kulturních dějinách reformace, Olomouc 2020 (disertační práce).

Delumeau, Jean, Hřích a strach. Pocit viny na evropském Západě ve 13. a 18. století, Praha 1998.

Dinzelbacher, Peter, Poslední věci člověka: nebe, peklo, očištec ve středověku, Praha 2004.

Eco, Umberto (ed.), Dějiny ošklivosti, Praha 2007.

Englund, Peter, Nepokojná léta. Historie třicetileté války, Praha 2000.

Forst, Vladimír, Lexikon české literatury: osobnosti, díla, instituce. 1. A-G, Praha 1985.

Forst, Vladimír, Lexikon české literatury: osobnosti, díla, instituce. 2/II. K-L, Praha 1993.

Graham, Tomlin, Sedm smrtelných hříchů a jak je překonávat, Kostelní Vydří 2009.

Gurevič, Aron, Nebe, peklo, svět. Cesty k lidové kultuře středověku, Praha 1996.

Hanzal, Josef, Od baroka k romantismu. Ke zrození novodobé české kultury, Praha 1987.

Hipská, Petra, Obrazné a řečnické prostředky v barokních kázáních B. H. J. Bílovskeho, České Budějovice 2020 (rigorózní práce).

Horáková, Ludmila, Ctnosti a neřesti v díle Matyáše Bernarda Brauna v areálu na Kuksu, Olomouc 2012 (diplomová práce).

Jakubec, Jan, Dějiny literatury české I. Od nejstarších dob do probuzení politického, Praha 1929.

Janečková, Marie a kol., Růže prší krásná... Disputace o barokním jazyku a (chválo)řeči, Praha 2016.

Janečková, Marie, Trátime se jak dým v brzce. Kazatelé 17. a 18. století jako ochránci a pestitelé jazyka, Praha 2020.

- Janečková, Marie – Alexová, Jarmila – Pospíšilová, Věra, V nuznej slávě, v slavnej nouzi. Svět Ondřeje Františka de Waldta, Praha 2011.
- Kalista, Zdeněk, Století andělů a ďáblů. Jihočeský barok, Jinočany 1994.
- Kalista, Zdeněk, Tvář baroka, Praha 2005.
- Katechismus katolické církve, Kostelní Vydří 2001.
- Le Goff, Jacques, Zrození očištění, Praha 2003.
- Lhotecká, Jitka, Člověk a víra v kramářských písních, Brno 2007 (diplomová práce).
- Lunga, Radek (ed.), Sborník ze symposia Ondřej František Jakub de Waldt (1683-1752) a jeho doba, Dobruška 2005.
- Malý, Tomáš – Suchánek Pavel, Obrazy očištění: studie o barokní imaginaci, Brno 2013.
- Maroušková, Vladimíra, Symbol jako stavební jednotka barokního kázání: Ondřej František de Waldt, Brno 2007 (disertační práce).
- Mařa, Petr, Die Renaissance des Fegefeuers im barocken Böhmen, in: Bůžek, Václav – Štefanová, Dana (edd.), Menschen – Handlungen – Strukturen. Historisch-antropologische Zugangsweisen in den Geschichtswissenschaften, České Budějovice 2001 (Opera historica 9), s. 139–160.
- Mikulec, Jiří, Církev a společnost raného novověku v Čechách a na Moravě, Praha 2013.
- Mikulec, Jiří, Kult svatého Izidora sedláka v českých zemích. K působení církve v prostředí venkova v 17. a 18. století, in: Zdeněk Hojda (ed.), Kultura baroka v Čechách a na Moravě: sborník příspěvků z pracovního zasedání 5. 3.1991, Praha 1992, s. 65-84.
- Mikulec, Jiří, Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích, Praha 2013.
- Mocná, Dagmar a kol., Encyklopedie literárních žánrů, Praha 2004.
- Neméthová, Marcela, Obraz panovníka raného středověku v hagiografických prameňoch, Praha 2012 (rigorózní práce).
- Nešpor, Zdeněk R., Náboženství na prahu nové doby: česká lidová zbožnost 18. a 19. století, Ústí nad Labem 2006.
- Poche, Emanuel a kol., Umělecké památky Čech II, Praha 1978.
- Sedláček, August, Dějiny královského krajského města Písku nad Otavou III., Písek 1913.
- Sládek, Miloš, Slovo ze srdce jejich...Evangelium za onoho času. Slovo ze srdce jejich aneb Nedělní kázání v pobělohorských bohemikálních postilách a tradiční perikopní systém, Praha 2017.
- Störig, Joachim Hans, Malé dějiny filosofie, Kostelní Vydří 2007.
- Tinková, Daniela, Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa, Praha 2004.
- Van Dülmen, Richard, Kultura a každodenní život v raném novověku I, Praha 1999.
- Vašica, Josef, České literární baroko, Brno 1995.