

UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI
CYRILOMETODĚJSKÁ TEOLOGICKÁ FAKULTA
KATEDRA LITURGICKÉ TEOLOGIE

Disertační práce

VÝZNAM OBŘADU
ŽEHNÁNÍ MATKY PO PORODU
V ČECHÁCH A NA MORAVĚ
V 16.–20. STOLETÍ

ThLic. Michaela Vlčková

Vedoucí práce: Prof. František Kunetka, Th.D.

Obor: systematická teologie a křesťanská filosofie

Zaměření: Liturgická teologie

Olomouc 2011

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracovala samostatně
za použití uvedených pramenů a literatury.

Děkuji panu prof. Františku Kunetkovi, Th.D. za odborné vedení mé práce,
za řadu podnětných rad a připomínek.

OBSAH

Úvod	5
1. Dějiny obřadu žehnání matky po porodu	9
1.1. Obřady „očišťování žen“ v Bibli	10
1.1.1. Očišťování rodiček v Lv 12 a menstrujících v Lv 15	10
1.1.2. Význam krve ve Starém zákoně	12
1.1.3. Řád pro ženu při narození chlapce nebo děvčete	14
1.1.4. Nečistá žena jako symbol nevěrného Izraele	14
1.1.5. Porodní bolesti a podřízenost muži jako následky pádu	15
1.1.6. Očišťování Panny Marie	18
1.1.7. Uzdravení ženy trpící krvotokem	18
1.2. Očišťování rodiček v rané církvi	20
1.2.1. Vliv starozákonních příkazů a rabínského judaismu	20
1.2.2. Vliv antické filosofie a medicíny	21
1.2.3. Hodnocení těla, manželství a sexuality v raném křesťanství	23
1.2.4. Mariino panenství a hodnocení mateřství v rané církvi	26
1.2.5. Zmínky o očišťování rodiček v antických křesťanských spisech	27
1.3. Žehnání matky po porodu ve středověku	30
1.3.1. Tabuizace krve v penitenciálech	31
1.3.2. Počátky obřadu žehnání matky v raném středověku v návaznosti na svátek Hromnic	32
1.3.3. Obřad <i>introductio mulierem post partum</i> a institucionalizace manželství ve vrcholném středověku	33
1.3.4. Žehnání matky při porodu a po porodu	35
1.3.5. Žehnání při uvedení rodičky do kostela	37
1.3.6. Žehnání zesnulé šestinedělky	40
1.4. Žehnání matky po porodu od tridentského do 2. vatikánského koncilu	40
1.4.1. <i>De benedictione mulieris post partum</i> v <i>Rituale Romanum</i> 1614	41
1.4.2. Potridentský vývoj	42
2. Žehnání matky po porodu v českých a moravských diecézích v 16.–20. století	44
2.1. Žehnání matky po porodu v katolických liturgických knihách českých a moravských diecézí v 16.–18. stol.	45
2.1.1. Předtridentské verze žehnání matky po porodu	45
2.1.2. Recepce tridentské reformy	46
2.1.3. Analýza textů žehnání matky po porodu	48
2.1.3.1. <i>Introductio mulieris ad ecclesiam</i>	49
2.1.3.2. <i>Modus introducendi mulierem post partum</i>	52
2.1.3.3. <i>Ordo introducendi mulieres post partum</i>	54
2.1.3.4. Shrnutí	55
2.1.4. Analýza textů žehnání nemocné ženy po porodu	57
2.1.4.1. <i>Benedictio mulieris in partu aegrotantis</i>	57
2.1.4.2. <i>Benedictio alia ad idem in partu</i>	59
2.1.4.3. Shrnutí	60
2.1.5. Analýza textů žehnání zesnulé šestinedělky	60
2.1.5.1. <i>Ad introducendam mulierem in partu mortuam</i>	61
2.1.5.2. <i>Benedictio mulieris in partu defunctae (ejusdemque introductio ad ecclesiam)</i>	62
2.1.5.3. Shrnutí	64
2.2. Úvod šestinedělky v evangelických agendách	64
2.2.1. Analýza textu formuláře <i>Pořádek uvádění šestinedělek (Agenda, to jest pořádek křtění 1783)</i>	65
2.2.2. Analýza textu formuláře <i>Úvod Šestinedělek (Agenda, pořádek práce... 1798)</i>	65
I. S dítětem živým	65
II. Bez dítěte, které pokřtěno bylo	66
III. Bez dítěte, kteréž křtu svatého nedošlo	66
IV. Úvod šestinedělkyně nemocné doma	67
V. Úvod šestinedělkyně nepoctivé	67
2.2.3. Shrnutí	67

2.3. Úvod šestinedělek v české homiletické literatuře 16.–18. stol.	69
2.3.1. Hromnice	70
2.3.2. Očišťování Panny Marie / očišťování šestinedělek	72
2.3.3. Úvod šestinedělek	76
2.3.4. Shrnutí	81
2.4. Žehnání matky po porodu v katolických liturgických knihách českých a moravských diecézí v 19. a 20. stol. (do 2. vatikánského koncilu)	82
2.4.1. <i>Benedictio mulieris post partum</i>	83
2.4.2. Žehnání matky, jejíž dítě zemřelo	85
2.4.3. Žehnání nemocné šestinedělky	87
2.4.4. Žehnání matky nemanželského dítěte	87
2.5. Úvod šestinedělky v české odborné (teologické) literatuře 19. a 20. stol. (do 2. vatikánského koncilu)	88
2.5.1. Úvod šestinedělky v učebnicích liturgiky	88
2.5.2. Zmínky o úvodu šestinedělek v teologických časopisech	92
2.6. Žehnání matky po porodu v liturgických knihách katolické církve po 2. vatikánském koncilu	97
2.6.1. Požehnání matce a otci po křtu dítěte	97
2.6.2. <i>Ordo benedictionis mulieris post partum</i>	99
2.6.4. <i>Muttersegen nach der Geburt</i>	102
2.6.5. Shrnutí	104
2.7. Úvod rodičky s dítětem do chrámu v liturgii pravoslavné církve	105
2.8. Úvod šestinedělky v evangelických agendách	105
3. Rituály ukončení šestinedělí v lidové tradici	108
3.1. Rituály a symboly vztahující se k šestinedělí	109
3.1.1. Porod, narození dítěte	110
3.1.2. Izolace šestinedělky	112
3.1.3. Křtiny, obřadní funkce kmotrů a porodní babičky	116
3.2. Úvod šestinedělky a lidové zvyky s ním spojené	119
3.2.1. Úvod šestinedělky	120
3.2.2. Úvod svobodné matky	124
3.2.3. Úvod zesnulé šestinedělky	126
3.3. Zánik obyčejů spojených s narozením dítěte v 19. a 20. stol.	128
4. Význam obřadu žehnání matky po porodu	131
4.1. <i>Mulier, expletis diebus suae purificationis...</i> Úvod šestinedělky jako očistný rituál	132
4.2. <i>Nihil proficiat inimicus in ea... et filius iniquitatis non apponat nocere ei.</i> Apotropaický charakter úvodu	137
4.3. <i>Adiuncta sibi alia muliere, ante ianuam Ecclesiae exspectet...</i> Úvod jako přechodový rituál	140
4.4. <i>Natum quoque infantem secum adducat...</i> Úvod jako rituál spojený s narozením dítěte	145
4.5. <i>Haec accipiet benedictionem a Domino...</i> Úvod jako obřad žehnání	148
4.6. Shrnutí	152
5. Současná a budoucí praxe žehnání matky	154
5.1. Význam žehnání matky v současnosti	155
5.2. Návrh obřadu žehnání matky (a otce) po porodu	158
6. Závěr	161
7. seznam Příloh	163
Seznam publikovaných prací autorky	164
Použité prameny a literatura	165
Primární prameny:	165
Sekundární literatura	167
Anotace	171

ÚVOD

Tématem, jemuž je tato práce věnována, je význam obřadu žehnání matky po porodu v Čechách a na Moravě v období 16.–20. století. Obřad *žehnání matky po porodu* zde chápeme a užíváme jako pojem zahrnující v sobě jednak obřad nazývaný úvod šestinedělky – *introductio mulieris post partum*, jehož dějiny se začínají v liturgii katolické církve ve 12. stol. a končí 2. vatikánským koncilem, a jednak formy žehnání matky obnovené v rámci liturgické reformy 2. vatikánského koncilu – modlitba požehnání na závěr křestních obřadů při křtu dítěte a *Ordo benedictionis mulieris post partum* dle nového *Benedikcionálu*¹. Mohli bychom také užívat ještě obecnější označení – *žehnání matky*. Vzhledem k roli, jakou hrál v dějinách liturgie obřad, při němž byla matka, po uplynutí určité doby po narození dítěte, veřejným a slavnostním způsobem uváděna do kostela a přijímala požehnání, ve srovnání s dalšími, svým významem spíše okrajovými typy žehnání (před porodem, při těžkém porodu, žehnání nemocné rodičky po porodu na lůžku), bychom dodatek *po porodu* mohli klidně vynechat. Pokud se v textu vyjadřujeme o *žehnání matky*, máme tím na mysli žehnání po porodu.

A přeci jsme svědky poněkud paradoxní situace: v českém *Benedikcionálu* z roku 1994 najdeme pouze jedno *žehnání matky*, a to *žehnání matce čekající dítě*.² Proč z jeho stran zmizel obřad, který patřil mezi nejvýznamnější rituály v životě obyvatelstva Čech a Moravy od dob středověku až do věku moderního bude jedna z otázek, kterou se budeme snažit v této práci objasnit. Budeme se ptát nejen na dějiny obřadu, na jeho vývoj v rámci dějin liturgie, ale v závěru se zaměříme také na současné a budoucí perspektivy tohoto žehnání.

Klíčovým tématem je však význam obřadu. Budeme se zabývat tím, co obřad znamenal (resp. znamená), jaký je jeho smysl, a to jak z hlediska liturgicko-teologického, tak z hlediska socio-kulturního. Jakou roli hrál tento obřad v životě církve i v životě konkrétních žen matek v různých obdobích a sociálních kontextech.

K odpovědím na tyto otázky se lze pochopitelně dopracovat mnohdy jen nepřímou, pomocí literárních pramenů podávajících výklad k obřadu úvodu šestinedělek či dobových svědectví o jeho podobě, průběhu a různých zvycích, které se k němu pojily.

V této práci se opíráme o prameny liturgické – liturgické knihy, a to jak církve katolické tak i různých reformačních církví, ve stručnosti i církve pravoslavné. Důvod pro tento širší záběr je prostý – jedná se o obřad, který je součástí liturgické tradice různých církví, které ve zvoleném období působily na území Čech a Moravy. Dále čerpáme z homiletické literatury – z českých postill, katolických i evangelických autorů zejména 17. a 18. století a z odborné literatury z oblasti liturgiky a etnografie 19. a 20. stol.

Jelikož cílem práce je zjistit význam obřadu, čímž máme na mysli nejen jeho teologický obsah či význam v rámci liturgického slavení, ale také význam, jaký měl v životě věřících, zabýváme

¹ *Rituale romanum, De Benedictionale*, Citta del Vaticano 1984.

² *Srov. Benedikcionál*, Praha 1994, s. 25.

se nejen liturgickou stránkou obřadu a výklady k němu, ale také lidovými obřady, které se k žehnání matky pojily. Tyto rituální prvky obsažené v lidové tradici tvořily spolu s liturgickým obřadem žehnání matky v chápání a prožívání věřících jediný celek. Slouží nám jako klíč k porozumění obřadu úvodu šestinedělek v pohledu lidové víry.

Zvolené období 16.–20. století je dáno prameny, které se autorce podařilo získat. Nejstarší liturgická kniha obsahující formulář pro obřad úvodu šestinedělky, ze které v naší práci vycházíme, je pražské *Obsequiale sive benedictionale* z roku 1520. Druhý mezník, ukončující toto období, představují poslední desetiletí 20. století, kdy vycházejí nové liturgické knihy obřadů žehnání, obnovené v souladu s požadavky přednesenými v rámci 2. vatikánského koncilu³.

Co se týká regionálního zaměření práce, vztahuje se k oblasti Čech a Moravy, přičemž v první kapitole, shrnující dějiny obřadu žehnání matky, je toto téma zasazeno do širšího evropského kontextu dějin západní liturgie.

V rámci výzkumu se zabýváme analýzou textů žehnání a dále texty, které se snaží podat výklad k významu obřadu. Pro období 16.–18. století je to homiletická literatura a pro období 19.–20. stol. odborná teologická literatura, konkrétně učebnice liturgiky a odborné časopisy. Dále předkládáme pojednání o rituálech ukončení šestinedělí v lidové tradici, jehož podkladem jsou etnografické studie a články z období 19. a 1. poloviny 20. stol. i ze současnosti.

K cíli našeho výzkumu, tedy určení významu obřadu žehnání matky, se snažíme dobrat syntézou získaných poznatků. Jako určité vodítko při vyhodnocení výsledků nám poslouží kategorie typů rituálů, jejichž roli obřad žehnání matky plnil. Jedná se o následující kategorie, běžně užívané např. v religionistice či v jiných společenskovedních oborech: rituál očištný, ochranný, přechodový, rituál spojený s narozením dítěte, a poslední kategorií je liturgický obřad žehnání. Kromě samotného liturgického obřadu žehnání navíc bereme v potaz také význam lidových obřadů, které se k němu váží.

V práci jsou zohledněny výsledky již existujících studií k tématu obřadu žehnání matky po porodu. Z liturgicko-teologických prací zde musíme uvést především dvousvazkové dílo A. Franze *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter*.⁴ Tato práce je i pro dnešního badatele cenným zdrojem informací. Mnozí liturgikové dodnes toto dílo citují a vycházejí také z Franzevo pojetí dějin obřadu žehnání matky po porodu. Z německy mluvící oblasti mezi ně patří R. Schwarzenberger⁵ a B. Kleinheyer,⁶ kteří nastiňují ve stručnosti vývoj žehnání od židovských kořenů obřadu očišťování rodičky až po současnost. V podobném duchu píše i Walter von Arx.⁷

Franz Kohlschein – ve svém článku *Die Vorstellung von der kultische Unreinheit der Frau* se k obřadu žehnání matky vyjadřuje v souvislosti s uplatňováním vlivu starozákonních pokynů ohledně rituální čistoty v liturgii církve. Důsledkem tohoto vlivu jsou dle Kohlscheina nejen

³ V naší práci vycházíme z *Rituale romanum, De Benedictionale* z roku 1984, německého pracovního vydání benedikcionálu pro diecéze v německy mluvících oblastech *Benedictionale*, vydaného v roce 1978 a českého *Benedikcionálu* z roku 1994.

⁴ FRANZ A., *Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter* I., II., Graz 1960.

⁵ SCHWARZENBERGER R., *Heute Segenen. Werkbuch zum Benedictionale*, Freiburg im Breisgau 1987, s. 279–284.

⁶ KLEINHEYER H., Riten um Ehe und Familie, in: *GdK 8, Sakramentliche Feiern II*, Regensburg 1984, s. 152–156.

⁷ VON ARX W., Die Segnung der Mutter nach der Geburt, Geschichte und Bedeutung, in: *Concilium* 2/1978, s. 62–71.

středověké zákazy vztahující se k šestinedělce, ale i do současnosti trvajícím vyloučení žen z výkonu liturgických služeb.⁸ Díky svému purifikačnímu charakteru se obřad žehnání matky stává také významným tématem pro feministicky orientované badatelky. K tomuto tématu se vztahují například články ze sborníku *Wholly Woman, holy Blood* z roku 2003, jehož podtitul zní: *A Feminist Critique of Purity and Impurity*.⁹ Z výraznějších feministicky orientovaných teoložek bychom v této souvislosti mohli zmínit Natalii Knödel.¹⁰

Z frankofonní oblasti je třeba uvést monografii Pauly M. Rieder *On the Purification of Women, Churching in Northern France, 1100–1500*.¹¹

Ze současných českých autorek se obřadem úvodu šestinedělek zabývaly podrobněji etnoložka A. Navrátilová¹² a historička M. Melkesová.¹³ Velmi podnětná je také starší studie A. Václavíka *Geneze obřadních plachet, koutnice a úvodnice*,¹⁴ jakož i mnohé příspěvky národopisců do časopisu *Český lid*, především z období konce 19. a počátku 20. stol.

Z hlediska liturgické vědy (až na stručné zmínky v liturgických příručkách 19. a 1. poloviny 20. stol.) dosud toto téma konkrétně pro oblast Čech a Moravy nikdo nezpracoval.

Práce je strukturována následujícím způsobem:

První kapitola je zaměřena na dějiny obřadu žehnání matky po porodu. Vycházíme zde z biblických základů pro pohled na rodičku jakožto nečistou osobu, reflektujeme, jak se tento pohled spolu s dalšími vlivy (rabínský judaismus, antická filosofie atd.) promítá do praxe rané církve a do antických křesťanských spisů. Dále shrnujeme okolnosti vzniku a vývoj obřadu žehnání matky po porodu v rámci liturgie katolické církve od středověku až po současnost.

Druhá kapitola se již zaměřuje konkrétně na obřad žehnání matky po porodu v Čechách a na Moravě v období 16.–20. století. Na základě zkoumání různých pramenů a literatury se snažíme hodnotit význam obřadu. Tato kapitola je v podstatě rozdělena na tři části – první se zaměřuje na období 16.–18. století, druhá na období 19. a 20. stol. do 2. vatikánského koncilu a třetí část na období po 2. vatikánském koncilu.

Třetí kapitola – představuje samostatné pojednání o rituálech ukončení šestinedělí v lidové tradici, jehož cílem je zjistit, jaká byla role liturgického obřadu žehnání matky v rámci komplexu lidových obřadů souvisejících s narozením dítěte.

Ve **čtvrté kapitole** se snažíme dojít k cíli naší práce – stanovit význam, eventuálně významy obřadu žehnání matky po porodu. Obřad je zde nahlížen prostřednictvím jednotlivých ka-

⁸ Srov. KOHLSCHAIN F., Die vorstellung von der kultischen unreinheit der Frau..., in: BERGER T., GERHARDS A. (edd.), *Liturgie und Frauenfrage*, s. 284–286.

⁹ DE TROYER K. (edd.), *Wholly Woman, holy Blood. A Feminist Critique of Purity and Impurity*, New York 2003

¹⁰ KNÖDEL N., The Thanksgiving of Woman after Childbirth, commonly called The Churching of Woman [<http://users.ox.ac.uk/~mikef/church.html>].

¹¹ RIEDER P. M., *On the Purification of Women. Churching in Northern France, 1100–1500*, New York 2006.

¹² NAVRÁTILOVÁ A., *Narození a smrt v české lidové kultuře*, Praha 2004. K duchovním a sociálním základům rituálního ukončení šestinedělí, in: *Studie*, V., 1997. K analýze tendencí vývoje rodinných obřadů na současné vesnici, obřady spojené s narozením, in: *Český lid* 71, 1984.

¹³ MELKESOVÁ M., Křtiny a úvod ve venkovském prostředí raného novověku, in: *Historický obzor* XI–XII, 2003.

¹⁴ VÁCLAVÍK A., Geneze obřadních plachet, koutnice a úvodnice, in: FERDIŠ D. (ed.), *Franku Wollmanovi k sedmdesátinám*, Praha 1958, s. 482–529.

tegorií rituálů, jejichž roli obřad žehnání matky v liturgickém slavení a v životě věřících plnil, a v závěru kapitoly jsou shrnuty výsledky našeho výzkumu.

Pátá kapitola předkládá stručnou reflexi současné a eventuálně možnosti budoucí praxe žehnání matky.

Za možný přínos této práce pro obor liturgické teologie považujeme již prostou skutečnost, že se snaží postihnout téma v tomto oboru dosud nedotčené – a tím je obřad žehnání matky v liturgii církve v Čechách a na Moravě. Práce se nevyčerpává pouze dějinami obřadu, ale snaží se reflektovat i současnou praxi a možnosti uplatnění tohoto žehnání také v budoucnosti.

Zvolené téma souvisí také s otázkou postavení žen v církvi a v liturgickém slavení, což je téma, které si jistě zaslouží více pozornosti v rámci české teologické reflexe. Snad i v tomto ohledu může být práce jistým přínosem.

Za inovativní přístup k dané problematice považujeme propojení liturgicko-teologického pojetí žehnání matky jakožto liturgického obřadu s hlediskem antropologickým, v rámci něhož jej hodnotíme jako rituál, který plní určitou roli v mimořádné situaci matky, i funkci sociální v místní komunitě, ve farnosti apod. Toto propojení dvou různých úhlů pohledu na dané téma se realizuje mimo jiné tím, že se v této práci zabýváme nejen liturgickým obřadem samotným, ale také lidovými obřady a rituálními prvky s tímto liturgickým obřadem souvisejícími. Práce by tak mohla představovat určité obohacení také v interdisciplinárním kontextu.

Jako určitý přínos by jistě bylo možné hodnotit i zpracování pramenů k tématu žehnání matky, konkrétně liturgických knih (zahrnující i knihy vydané před tridentským koncilem) a českých postill a jejich analýzu v měřítku dosud nepublikovaném.

1. DĚJINY OBŘADU ŽEHNÁNÍ MATKY PO PORODU

1.1. Obřady „očistování žen“ v Bibli

Hospodin promluvil k Mojžíšovi: „Mluv k Izraelcům: když žena otěhotní a porodí chlapce, bude nečistá po sedm dní, bude nečistá jako v době svého obvyklého krvácení. Osmého dne bude obřezána jeho předkožka. Matka pak setrvá v očistování od krve ještě po třicet tři dny. Nedotkne se ničeho svatého a nevejde do svatyně, dokud neskončí dny jejího očistování. Jestliže porodí děvče, bude nečistá dva týdny jako při svém krvácení a ještě po šedesát šest dní setrvá v očistování od krve. Když skončí dny jejího očistování po synu nebo dceři, přivede ročního beránka k zápalné oběti a holoubě nebo hrdličku k oběti za hřích ke knězi ke vchodu do stanu setkávání. On je přinese jako oběť před Hospodina a vykoná za ni smířcí obřady; tak bude očištěna od svého krvotoku. To je řád pro ženu při narození chlapce nebo děvčete. Jestliže si nemůže opatřit jehně, ať vezme dvě hrdličky nebo dvě holoubata, jedno k zápalné oběti a jedno k oběti za hřích. Kněz za ni vykoná smířcí obřady a bude čistá.“

(Lv 12,2)

Původ obřadu žehnání matky po porodu se obvykle klade do souvislosti s pokyny k očistování rodiček obsažených v Lv 12. Ačkoli je dnes již evidentní, že obřad žehnání matky nelze chápat jako prosté přenesení starozákonních rituálů do křesťanské liturgie, zaměřme svou pozornost nejprve na biblický pohled na rodičku jakožto nečistou osobu, vyloučenou z kultického života komunity a na další biblické obrazy spojované v dějinách často s tímto pohledem na rodičky a ženy vůbec.

1.1.1. Očistování rodiček v Lv 12 a menstruuujících v Lv 15

Lv 12 předkládá pokyny ohledně očistování rodiček po porodu. Žena, která porodila chlapce, je nečistá sedm dní, obdobným způsobem jako při menstruaci, a dále setrvává 33 dní v očistování od krve. Je tedy nečistá 40 dní. Při narození dcery je vázána dvojnásobnou lhůtou – tedy dvakrát sedm a dvakrát 33, dohromady 80 dní. Očistování je zakončeno smířcími obřady, které za ženu vykoná kněz. Vykoná oběť zápalnou a oběť za hřích, za tímto účelem má žena přinést určená zvířata. Na základě těchto obětí je žena očištěna od své nečistoty.

Jakými pokyny je vázána po dobu očistování? *Nedotkne se ničeho svatého a nevejde do svatyně, dokud neskončí dny jejího očistování* (v. 4). Je rituálně nečistá, tedy neschopná účastnit se kultického života komunity. Nesmí vstupovat do chrámu a dotýkat se posvátných předmětů. Kultická nečistota je odstraněna vykonáním smířcích obřadů. Žena po porodu je však také vázána pokyny pro menstruuující ženy: *bude nečistá jako v době svého obvyklého krvácení* (Lv 12, 2); ty jsou zaznamenány v Lv 15:

Když má žena výtok, totiž svůj pravidelný krvavý výtok, bude v období svého krvácení nečistá sedm dní. Každý, kdo by se jí dotkl, bude nečistý až do večera. Všechno, na čem by ležela v období svého krvácení, bude nečisté a všechno, na čem by seděla bude nečisté. Každý, kdo by se dotkl jejího lůžka, vypere si šaty, omyje se vodou a bude nečistý až do večera ... jestliže s ní bude muž obcovat a ulpí na něm její krvácení, bude nečistý sedm

dní a každé lůžko, na němž by ležel, bude nečisté ... Tak budete zdržovat Izraelce, aby se neznečistili a pro své znečištění aby nezemřeli, kdyby znečistili můj přibýtek, který je uprostřed nich.

(Lv 15,19–21.24.31)

Zde jsou dány zásady, které mají být dodržovány uvnitř společenství. Mají chránit okolí menstrující ženy před znečištěním, přenášeným na základě dotyku s nečistou nebo předměty, na kterých seděla či ležela. Je zde také naznačen zákaz pohlavního styku v době menstruace. Muž, který by jej přestoupil bude nečistý stejně jako menstrující žena sedm dní a na rozdíl od těch, kteří se pouze dotkli nečisté či jí dotýkaných předmětů, je také znečišťujícím, může tuto nečistotu přenášet na ostatní. Plné znění tohoto zákazu nacházíme v Lv 18,19: *Nepřiblížíš se k ženě, abys odkryl její nahotu v období jejího krvácení, kdy je nečistá.*

O závažnosti tohoto příkazu vypovídá skutečnost, že trest za jeho přestoupení je velice tvrdý, totiž exkomunikace: *Kdyby někdo spal se ženou v období její nečistoty, odkryl její nahotu a obnažil zdroj jejího krvácení, budou oba vyobcováni ze společenství svého lidu (Lv 20,18).*

Pokyny ohledně nečistoty a očišťování menstrujících žen bezprostředně následují po pokynech ohledně nečistoty a očišťování mužů trpících výtokem a mužů, kteří měli výron semene. Již to nám napovídá, že se jedná o praktické, mohli bychom říci hygienické, pokyny, chránící život společenství Izraele. Podobně jako sperma je menstruační krev či krev očištěných chápána jako znečišťující materie, s níž nemají ostatní přijít do kontaktu. Ovšem nelze zde přehlédnout symbolický, přímo posvátný význam těchto „materií“, které jsou především nositelkami vzniku lidského života. Evidentně se v těchto pokynech jedná o postavení hráze vůči pohanským kultům plodnosti.¹⁵ Lidský život je v Božích rukou, jedině Bůh je dárce plodnosti, a on, ne člověk, má být předmětem uctívání. Oblast lidské sexuality a plodnosti je velmi křehká, Izrael dostává pevné mantinely, jak jednat.

Jsou-li sperma a vaginální krev chápány v pohledu starověkých kultur jako obdařené silou k početí nového života, potom jejich ztráta znamená úbytek života, smrt. Představuje svým způsobem jev nepřátelský vůči životu. J. Milgrom zdůrazňuje, že kultické předpisy ohledně pohlavní nečistoty je třeba chápat jako symbolický systém kladoucí před Izrael tento imperativ: je třeba se přimknout k životu a odmítat smrt. Tento systém má být také odklonem od lidové víry v působení démonů, spojované mimo jiné s pohlavními výtoky, tedy nezřídka i s menstruačním či poporodním krvácením. S touto představou se setkáváme i v jiných náboženských systémech a není cizí ani středověkému křesťanství. Šestinedělka či menstrující žena je podle těchto představ vydána napospas působení démonů a představuje nebezpečí pro své okolí. Pro zákon Izraele ohledně nečistoty je tedy signifikantní naprosté oddělení pojetí nečistoty od démonického působení a jeho reinterpretace do podoby systému kladoucí Izraeli před oči nutnost přimknout se k životu a odmítat smrt.¹⁶

¹⁵ Např. amulety z vlny potřísněné menstruační krví sloužily jako léčebný prostředek. Menstrující ženy pobíhaly bosé s rosčesanými vlasy v polích, aby zvýšily jejich plodnost. STAROZÁKONNÍ PŘEKLADATELSKÁ SPOLEČNOST, *Výklady ke starému zákonu I.*, Praha 1991, s. 367.

¹⁶ Srov. MILGROM J., *Leviticus 1–16: A New Translation with Introduction and Commentary*, New York 1991, s. 1002–1003.

V posledku, vedle ochrany společenství Izraele, jde i u těchto pokynů opět o kultickou čistotu a ochranu Božího chrámu před znečištěním: *Tak budete zdržovat Izraelce, aby se neznečistili a pro své znečištění aby nezemřeli, kdyby znečistili můj příbytek, který je uprostřed nich (Lv 15,31).*

Ptáme-li se po kořenech obyčeje izolovat šestinedělku od komunity, je třeba vzít v úvahu, že se tak dalo nejen v Izraeli, ale také v jiných kulturních a náboženských systémech – v Egyptě, Babylonu, v předislámské Arábii, starověké Persii, Indii. Také zde platí pro šestinedělky a menstrující ženy zákaz vstupu do chrámu a zákaz pohlavního styku. V některých kulturách byly ženy v nečistém stavu separovány od ostatních členů komunity ve speciálních příbytcích. Tato praxe je doložena i u rabínského židovstva do konce prvního tisíciletí.¹⁷ Mišna zmiňuje domy pro nečisté ženy.¹⁸

Při porodu se žena ocitá v mezní situaci, na hranici mezi životem a smrtí. Hraniční momenty mezi žitím a nežitím, životem a smrtí, jako umírání, ale také rození, jsou v různých náboženstvích opředeny mnohými magickými úkony.¹⁹ V Izraeli byla žena izolována také z důvodu ochrany před těmito magickými praktikami. Jako je zapovězeno vyhledávání kontaktů se záhrobím, s duchy zemřelých (*Lv 19,31; 20,27; Dt 18,11*), je třeba střežit se magie i v okamžicích lidského narození.

1.1.2. Význam krve ve Starém zákoně

Porod je vnímán jako proces, kdy se rodička i dítě ocitají na hranici mezi životem a smrtí, a také jako proces, při kterém teče mnoho krve (*Ez 16,6,22*). Když uvažujeme o krvi, ať už krvi menstruační či o poporodních očištěcích, jakožto znečišťující materii, nelze přehlédnout souvislost s významem krve jako takové ve Starém zákoně. Víra Izraele, podobně jako tomu bylo u jiných starověkých náboženství, přisuzuje krvi posvátný charakter. Krev je chápána jako *sídlo* života. *V krvi je život těla (Lv 17,11)*. Proto dostává Izrael zákaz konzumovat maso i s krví, krev, jako i celý život, náleží pouze Bohu. Krev je jakoby zpodobněním života, který nebyl svěřen v moc člověka.²⁰ Jestliže někdo zabije člověka, krev zavražděné oběti volá k nebi o pomstu (*Gn 4,10; 2Sam 21,1; Ez 24,7*). Vše, co je spojeno s krví, je v úzkém vztahu k Bohu, Pánu života.²¹ Život je od Boha, on je jeho dárce, proto se jeho právo vztahuje na všechny činy a zločiny, při kterých tekla krev.²²

Krev hraje důležitou roli v bohoslužbě. Náleží Bohu, je přinášena jako oběť, *pro život, který je v ní se získává smíření (Lv 17,11)*. Vylévá se na oltář a okolo něj (*Lv 1,5,11*). Kropení a tím i očišťování krví patří mezi nejdůležitější úkony konané při uzavírání smlouvy. Smlouva mezi Bohem

¹⁷ Srov. MILGROM J., *tamtéž*, s. 765.

¹⁸ Mišna Nid. 7:4; b. 56 b. [Rašij].

¹⁹ Srov. DE TROYER K., Blood a threat to Holiness or toward (Another) Holiness? In: De Troyer K. (ed.), *Wholly Woman, holy Blood: A Feminist Critique of Purity and Impurity*, New York 2003, s. 54.

²⁰ Srov. HELLER J., *Tři svědkové*, Praha 1995, s. 22.

²¹ Srov. LEÓN-DUFOUR (ed.), *Slovník biblické teologie*, Řím 1970, s. 186.

²² Srov. HELLER, *Tři svědkové*, s. 22.

a jeho lidem je zpečetěna krví, jí je polit Hospodinův oltář a jeho lid: *Hle, krev smlouvy, kterou s vámi uzavírá Hospodin (Ex 24)*, pravil Mojžíš, když pokropil lid krví. Očistnou funkci krve lze chápat na pozadí Ex 12. Izrael dostává pokyn, aby veřeje domu, kde v Egyptě přebývali, pomazali krví velikonočního beránka. Tyto domy pak minul anděl zhoubece. Velikonoční beránek umírá na místě izraelských prvorozených, zástupně za ně. Ti, za které bylo zapláceno (životem), tedy vykopení, jsou poznamenaní či očišťováni krví.²³

Krev také posvěcuje. Oltář i kněží byli posvěceni pokropením krví berana (Ex 29).

Vraťme se nyní k našemu tématu očišťování rodičky. Feministické badatelky upozorňují na ostrý kontrast mezi krví, která je znamením smlouvy mezi Bohem a jeho lidem, která působí smíření, očištění od hříchů, posvěcení, a krví, která znečišťuje, poskvrňuje, znesvěcuje. Žena, která po porodu krvácí, nesmí vstoupit do svatyně, aby ji neznečistila. Po skončení svého krvácení je očištěna krví obětovaných zvířat. Odkud pochází takové rozlišování mezi krví, která znečišťuje i očišťuje, která nesmí přijít do svatyně, aby ji neznečistila, a která je do ní vnášena, aby očišťovala, posvěcovala?²⁴

Jak rozumět těmto paradoxům? Především je potřeba hlubší porozumění pro význam krve ve Starém zákoně a její očistnou funkci, která je modernímu člověku stejně vzdálená jako představa, že se žena po porodu nachází v nečistém stavu. Dále je nutno dešifrovat za těmito paradoxy potřebu Izraele chránit se před náboženskými představami a praktikami okolních národů. Žena, která dala život dítěti, je vnímána jako nabitá posvátnou, téměř božskou mocí. Ne tak v Izraeli. Bůh dává život. Žena není stvořitelkou, je pouze obdarovaná novorozeným dítětem a podléhá Božím příkázáním. Bůh je v Bibli líčen nejen jako stvořitel prvního lidského páru, ale jako ten, kdo se podílí na vzniku každého lidského jedince:

Tys to byl, kdo utvořil mé ledví, v životě mé matky jsi mě utkal.

Tobě vzdávám chválu za činy, jež budí bázeň:

podivuhodně jsem utvořen, obdivuhodné jsou tvé skutky,

toho jsem si plně vědom.

Tobě nezůstala skryta jediná z mých kostí,

když jsem byl v skrytosti tvořen

a hněten v nejhlubších útrobach země.

Tvé oči mě viděli v zárodku,

všechno bylo zapsáno v tvé knize:

dny tak, jak se vytvářely,

dřív, než jediný z nich nastal.

(Ž 139,13–16)

²³ Srov. HELLER, *tamtéž*, s. 23–24.

²⁴ Srov. DE TROYER K., *Blood a threat to Holiness or toward (Another) Holiness?*, s. 50.

*Což jsi mě nenalil do nádoby jako mléko
a jako sýr nenechal srazit?
Přioděl jsi mě kůží a masem,
propletls mě šlachami a kostmi,
nakládal jsi se mnou milosrdně, dals mi život
a tvůj dohled střežil mého ducha.
(Job 10,10–12)*

Bůh je nahlížen jako ten, kdo tvoří plod v těle matky. Matka zde vystupuje v pasivní roli. Stejně i řád očišťování rodičky staví matku do role příjemkyně daru života, je zde omezována tendence sakralizace matky, tak hojně zastoupená v náboženství okolních národů.

1.1.3. Řád pro ženu při narození chlapce nebo děvčete

Zamýšlíme-li se nad řádem očišťování rodičky, nelze se vyhnout ještě jedné otázce. Proč bylo ženě zákonem uloženo očišťovat se po narození děvčete po dvojnásobnou časovou lhůtu než při narození potomka mužského pohlaví?

Po narození chlapce je žena nečistá sedm dní obdobným způsobem jako při menstruaci. Osmého dne je chlapec obřezán a matka setrvává v očišťování ještě 33 dní. Její očišťování tedy trvá 40 dní, což zhruba odpovídá době, v níž se tělo zotavuje po porodu a žena krvácí.

Při narození děvčete jsou oba časové úseky 7 a 33 zdvojnásobeny, čímž se dostáváme k 80 dnům, což již naprosto neodpovídá období poporodního krvácení, které je příčinou její nečistoty. Důvodem zdvojnásobení doby očišťování je skutečnost, že žena porodila dítě ženského pohlaví, ženu, která také jednou bude rodit. Ženská schopnost plození a rození se zde jakoby zdvojnásobuje a vyžaduje dvojnásobnou dobu očišťování. Dítě ženského pohlaví je chápáno jako žena inklinující k nečistotě při menstruaci a v šestinedělí.²⁵

1.1.4. Nečistá žena jako symbol nevěrného Izraele

Pozoruhodný je z hlediska našeho tématu text z Ez 16, kde je Izrael přirovnáván k ženě, které se Bůh ujímá nejprve jako odhozeného novorozence a podruhé jako dospívající dívky:

V den tvého narození nebyla odříznuta tvá pupeční šňůra, nebyla jsi umyta vodou, abys byla čistá, nebyla jsi potřena solí ani zavinuta do plének. Žádné oko nad tebou nepojalo lítost, aby ti aspoň něco z toho udělali ze soucitu s tebou. V den svého narození jsi byla pohozena v poli, protože jsi vzbuzovala hnus. Tu jsem šel kolem tebe a uviděl jsem tě, jak se třepeš ve vlastní krvi, a řekl jsem ti, když jsi ležela ve vlastní krvi: Žij! Dal jsem Ti růst, jako tomu, co raší na poli, vyrostla jsi a jsi velká. Rozvinula ses do plného půvabu, ňadra dostala tvar, vyrostlo ti ochlupení, ale byla jsi docela nahá. Šel jsem kolem tebe, uviděl jsem tě, a hle, byl právě tvůj čas, čas milování. I rozprostřel jsem na tebe svůj plášť, přikryl jsem tvou nahotu. Pak jsem ti přisahal a vešel

²⁵ Srov. DE TROYER, *Blood a threat to Holiness or toward (Another) Holiness?*, s. 50, 55.

s tebou v smlouvu, je výrok Panovníka Hospodina, a stala ses mou. Umyl jsem tě vodou, smyl jsem z tebe tvou krev a potřel jsem tě olejem.

Izrael je zde symbolizován ženou pohanského původu, která se docela nahá *třepe ve své krvi* (Ez 16,6.22), jednou po narození a jednou v čase dospívání. Bůh se ujímá této ženy, říká jí „žij“, sám jí omývá od krve, maže olejem a obléká. Sám očišťuje Izrael ve dvou kritických životních momentech od znečišťující krve po porodu a po (první) menstruaci. Nečistá, krvácející žena se zde stává obrazem Izraele, jehož se Bůh sám ujímá, očišťuje a zachraňuje jej. Tento obraz Boha smývajících z Izraele – novorozené holčičky či dospívající dívky – krev znečištění je na jedné straně až dojemný, na druhé straně je evidentní, že krvácející žena je zde symbolem lidské slabosti, nedostatečnosti, symbolem nečistého vůbec.

Žena, která zde představuje Izrael, je pohanského původu, dcera Emorejce a Chetejky, a Hospodinu se za jeho péči odvděčí nevěrou, smilstvem s cizími božstvy, tedy modloslužbou. Tento obraz ženy reprezentující Izrael odvracejí se od Hospodina a inklinující k modloslužbě není u proroků ojedinělý. Právě žena je často „šifrou, ne-li symbolem hříšnosti a odpadlictví izraelského a židovského lidu“.²⁶

1.1.5. Porodní bolesti a podřízenost muži jako následky pádu

Texty Gn 1,27–28, Gn 2,20–25 a Gn 3,1–20 nás uvádějí do biblického pojetí ženy v jejím vztahu k Bohu, k muži, ke stvoření. Zde poněkud odbočíme z našeho dosavadního užšího tématu očišťování po porodu, ale je třeba zmínit tyto texty, v nichž se objevují obrazy ženy – ženy-matky, ženy-rodice, významné v utváření pohledu na ženu a její očišťování po porodu v dějinách křesťanského myšlení.

Bůh stvořil člověka, aby byl jeho obrazem, stvořil ho, aby byl obrazem Božím, jako muže a ženu je stvořil. A Bůh jim požehnal a řekl jim: „Plodte a množte se a naplňte zemi.“
(Gn 1,27–28)

První, časově mladší, příběh o stvoření, stručně pojednává o stvoření člověka jako dovršení Božího stvořitelského díla. Člověk je stvořen jako muž a žena a jeho bytostným posláním je plodit potomky a panovat nad stvořením. Na lidskou pohlavnost, tedy bytí mužem či ženou se ve Starém zákoně pohlíží jako na součást povolání být Božím obrazem, a plození a rození dětí je prvním úkolem, který lidské bytosti při stvoření od Stvořitele dostávají.

Starší jahvistický spis nám podává obsírnější a hlubší výklad o stvoření člověka. Není zde zpočátku řeč o plození potomstva, účelem stvoření člověka jako muže a ženy je nejprve jejich bytostné společenství.

²⁶ BALABÁN M., Žena ve Starém zákoně, in: *Studie*, 1/1997, s. 43.

Pro člověka se nenašla pomoc jemu rovná. I uvedl Hospodin Bůh na člověka mrákotu, až usnul. Vzal jedno z jeho žeber a uzavřel to místo masem. A Hospodin Bůh utvořil z žebra, které vzal z člověka, ženu a přivedl ji k němu. Člověk zvolal: „Toto je kost z mých kostí a tělo z mého těla! Ať muženou se nazývá, vždyť z muže vzata jest.“ Proto opustí muž svého otce i matku a přilne ke své ženě a stanou se jedním tělem.
(Gn 2,20–23)

Žena je stvořena jako pomoc pro muže, jemu rovná. Není učiněna z prachu země jako Adam, ale z mužova žebra, z tkáně obklopující jeho srdce, z jeho vlastního těla, z něho samého. Když muž procitne z hlubokého spánku a spatří ji, propukne v jásot a nazývá ji „kost z mých kostí, tělo z mého těla“. Tomu odpovídá i jméno išša – (mu)žena – odvozeno od išš – muž, vyjadřující jejich hlubokou jednotu, sounáležitost.

Avšak příběh pokračuje. Gn 3,1–20 předkládá vyprávění o pádu člověka a Božím trestu, ukončujícím rajske soužití lidí s Bohem i mezi sebou. Žena zde jako první překračuje Boží příkaz, podléhá hadu-svědci a stává se navíc svědkyní pro svého muže.

Žena viděla, že je to strom s plody dobrými k jídlu, lákavý pro oči, strom slibující vševědoucnost. Vzala tedy z jeho plodů a jedla, dala také svému muži, který byl s ní a on též jedl.
(Gn 3,6)

Následuje Boží soud nad viníky, při němž muž vypovídá:

Žena, kterou jsi mi dal, aby při mně stála, ta mi dala z toho stromu a já jsem jedl.
(Gn 3,12)

Po pádu se společenství jednoty mezi mužem a ženou hrouť. To vyjadřují také slova trestu vyřčeného nad ženou:

Budeš dychtit po svém muži, ale on nad tebou bude vládnout.
(Gn 3,16)

Žena, stvořená muži na roveň, se nyní ocitá v jeho područí. A až zde, ve vynesení rozsudku nad viníky, zaznívají v jahvistickém spise slova o potomstvu (poprvé ve verši 15).

Velice rozmnožím tvé trápení i bolesti těhotenství, syny budeš rodit v utrpení.
(Gn 3,16)

Žena je potrestána v nejcitlivější oblasti svého života, totiž ve svém mateřství, podobně jako muž, který je potrestán v tom, co je pro něj podstatné, totiž ve své práci, ve svém konání, obsta-

rávání obživy.²⁷ Dle některých komentátorů je žena potrestána přísněji než muž. Vždyť mužův trest, dobývat si svůj chléb v potu tváře, se vztahuje konec konců i na ni. Navíc je stižena Božím trestem daleko bytostněji, v nejcitlivějším místě svého nitra, ve svém mateřství, kdy pro ni rození dětí znamená velké bolesti, až ohrožení na životě, a ve vztahu k muži – její touha po něm nemá být naplněna a stává se jeho otrokyní.²⁸

Pro ženu se prvenství v přestoupení Božího přikázání v jahvistově vyprávění stává osudným. Na základě tohoto textu je hodnocena jako slabší pohlaví, více nakloněná k hříchu než muž. Navíc je to ona, kdo je vinen lidskou smrtelností. Tyto motivy se objevují v jedné z nejmladších knih Starého zákona:

Hřích začal od ženy, a proto všichni umíráme.
(Sir 25,24)

Rozvíjí se v Novém zákoně:

Žena nemá mít moc nad mužem, nýbrž se má nechat vést. Vždyť první byl stvořen Adam a pak Eva. A nebyl to také Adam, kdo byl oklamán, ale žena byla oklamána a dopustila se přestoupení.
(1 Tim 2,12–14)

A pokračuje v dějinách křesťanské teologie, což můžeme ukázat na příkladu Tertulliana, který neváhá nazvat ženu branou ďáblou:

Stále bys měla nosit smutek, být oděna do cárů a zahalena kajícností, abys tak vykoupila vinu za ztracení lidského rodu ... Ty [ženo] jsi ďáblou brána, ty jsi onoho stromu odejmutí, ty jsi ta, která jako první Boží zákon přestoupila, ty jsi ta, která jsi jej [muže] přesvědčila.²⁹

Porodní bolesti a těžkosti v těhotenství byly v židovských i křesťanských výkladech chápány jako důsledek Evina přestoupení. Jahvistovo vyprávění je však především potřeba chápat etiologicky. Má být hledáním odpovědí na soudobé problémy. Příčiny neutěšeného stavu lidstva ve vypravěčově době se hledají v jeho počátcích – k tomu směřuje celé jahvistovo vyprávění o stvoření člověka, o pádu, o Božím trestu. Proč jsou tak radostné události jako početí a narození lidské bytosti provázeny bolestí a utrpením? Proč žena, která byla stvořena jako rovnocenná svému muži, pro láskyplný vztah, je jeho otrokyní? Odpovědí na tyto otázky je vyprávění o pádu.³⁰ Chápat porodní bolesti jako přímý důsledek Evina přestoupení je stejně směšné jako vyvozovat z tohoto příběhu, že had před svým prokletím chodil ve vzpřímené poloze.

²⁷ Srov. VON RAD, G., *Das erste Buch Mose, Genesis, Das Alte Testament Deutsch, Neues Göttinger Bibelwerk, Göttingen und Zürich 1987*, s. 66–67.

²⁸ Srov. CRUSENANN F., THYEN H., *Als Mann und Frau geschaffen, Exegetische studie zur Rolle der Frau*, Berlin 1978, s. 63–64.

²⁹ TERTULLIANUS, *De cultu feminarum* 1, 2, PL 1, 1304–1305.

³⁰ Srov. TRILLING W., *Der Staub bist du*, Leipzig 1964, s. 61.

Příčiny těchto trýzní lidského života, podobně jako těžkosti s obstaráváním obživy, obděláváním půdy atd. je třeba vidět na počátku lidských dějin, v přestoupení Božího zákona. Jahvistovo vyprávění je mimo jiné svědectvím, že tyto skutečnosti v životě ženy – porodní bolesti a její podřízenost vůči muži – jsou viděny jako něco, co je v rozporu s původním Božím stvořitelským záměrem, stavem zaviněným pádem člověka, vyhnáním z ráje.³¹

1.1.6. Očišťování Panny Marie

Lk 2,21–24 předkládá zprávu o tom, že po Ježíšově narození vykonali Josef a Maria to, co jim ukládal zákon,³² totiž po lhůtě stanovené pro očišťování rodičky po narození syna se vydali do jeruzalémského chrámu, aby obětovali Bohu svého prvorozeného Syna a přinesli oběť stanovenou Mojžíšovým zákonem pro očišťování rodičky.

Když uplynuly dny jejich očišťování podle zákona Mojžíšova, přinesli Ježíše do Jeruzaléma, aby s ním předstoupili před Hospodina – jak je psáno v zákoně Páně: „Vše, co je mužského rodu a otvírá život matky, bude zasvěceno Hospodinu“, a aby podle ustanovení zákona obětovali dvě hrdličky nebo dvě holoubata.

Lukášovo evangelium zde, jak je pro ně charakteristické, klade důraz na to, že Mesiáš vychází z rodu a sociálního prostředí hluboce zakořeněného v tradicích Izraele, zbožného a Boha očekávajícího Božího lidu. To, že jeho rodiče zachovávají zákony obřizky, očišťování rodičky po porodu a představení prvorozeného v chrámě, je zde něčím samozřejmým, a na rozdíl od výkladů církevních Otců a pozdějších vykladačů, to nevyvolává ani stopu údivu. Lukáš používá ve svém evangeliu devětkrát pojem „Mojžíšův zákon“ nebo „Pánův zákon“, z toho pětkrát v příběhu o představení Ježíše v chrámě (2,22.23.24.27.39). Aby naplnili tento zákon, přinášejí s sebou k oběti dvě hrdličky nebo holoubata. Tak jsou Maria a Josef vylíčení jako ti, kdo patří mezi chudé, jak je pro Lukáše opět typické. Podle *Lv 12,6* má žena obětovat k svému očištění ročního beránka nebo, pokud je chudá, hrdličku či holoubě.³³

Příběh pokračuje líčením setkání se Simeonem a prorokyní Annou, kde je Ježíš představen jako spása národů, světlo k osvícení pohanům, ale také jako znamení, které všichni nepřijmou, jemuž se bude odporovat a způsobí rozdělení lidu Izraele.

1.1.7. Uzdravení ženy trpící krvotokem

Byla tam jedna žena, která měla dvanáct let krvácení. Podstoupila mnohé léčení u mnoha lékařů a vynaložila všechno, co měla, ale nic jí nepomohlo, naopak, šlo to s ní stále k horšímu. Když se doslechla o Ježíšovi, přišla zezadu v zástupu a dotkla se jeho šatu. Říkala si totiž: „Dotknu-li se alespoň jeho šatu, budu zachráněna!“ A rázem jí přestalo krvácení a ucítila v těle, že je vyléčena ze svého trápení. Ježíš hned poznal, že z něho vyšla

³¹ Srov. CRUSELNANN F., THYEN H., *Als Mann und Frau geschaffen*, s. 64–68.

³² Srov. *Lk 2,39*.

³³ Srov. JOHNSON L. T., *Sacra Pagina: Evangelium podle Lukáše*, Kostelní Vydří 2005, s. 75–79.

síla, otočil se v zástupu a řekl: „Kdo se to dotkl mého šatu?“ Jeho učedníci mu řekli: „Vidíš, jak se na tebe zástup tlačí, a ptáš se: „Kdo se mne to dotkl?““ On se však rozhlížel, aby našel tu, která to učinila. Ta žena věděla, co se s ní stalo, tak s bázní a chvěním přišla, padla mu k nohám a pověděla mu celou pravdu. A on jí řekl: „Dcero, tvá víra tě zachránila. Odejdi v pokoji, uzdravena ze svého trápení.“

(Mk 5,22–34)

Dalším biblickým textem pojednávajícím o nečistotě a očišťování žen je evangelijní příběh o uzdravení ženy trpící krvotokem. Sice se v tomto případě nejedná o ženu po porodu, ale její příběh je nezřídka zmiňován v souvislosti s očišťováním rodiček. Najdeme jej také v *Mt* 9,20–22 a *Lk* 8,43–48, ale Marek jej líčí nejpodrobněji. Příběh začíná vylíčením neutěšené situace, v níž se nacházela dotyčná žena. Trpěla dlouhodobě vaginálním krvácením, nemocí, která, podle Sórána z Efezu byla „bolestivou pohromou“.³⁴ Zanechávala po sobě oběti vysílené, bledé a často neschopné přijímat potravu. Dobu trvání nemoci, dvanáct let, kterou udává evangelium, lze považovat spíše za symbolickou, korespondující s věkem umírající Jairovy dcery,³⁵ s jejímž příběhem tvoří příběh o ženě s krvotokem jeden obsahový celek – „vyprávění o dvou dcerách“, při jejichž zachránění hraje rozhodující roli víra v Ježíšovu moc. Nemoc působí ženě nejen fyzické utrpení, ale činí ji dlouhodobě nečistou a vhání ji do izolace. Také znemožňuje mít děti, což je v Izraeli chápáno jako životní pohroma a může to být snadno důvodem k rozvodu. I tato žena, která se na veřejnosti objevuje sama a sama nakládá libovolně se svým majetkem, mohla být „propuštěná“ neboli rozvedená. Podstoupila „mnohé léčení u mnoha lékařů a vynaložila všechno, co měla“. Z těchto slov lze vyrozumět, že se jednalo o ženu kdysi významnou a majetnou. Ve starověku si lékařskou pomoc mohli dovolit jen ti, kdo měli peníze. Avšak ani tato dostupnost lékařských služeb ženě nepomohla, naopak její stav se stále zhoršoval. Můžeme předpokládat, že byla v smrtelném ohrožení, na pokraji chudoby a nečistá, tedy na okraji společnosti.³⁶

V této zoufalé situaci žena uslyší o Ježíšovi a mobilizuje všechny zbývající síly. Vystupuje v příběhu jako odvážná a ze své iniciativy jednající. Navzdory svému nečistému stavu se prodírá hustým zástupem obklopujícím Ježíše, nechá se vést vírou, že může být zachráněna a vrátit se k plnohodnotnému způsobu života. „Dotknu-li se alespoň jeho šatu, budu zachráněna,“ říkala si a také tak učinila. Někteří vykladači zde vysvětlují její jednání tak, že se bála dotknout přímo Ježíše, kvůli svému nečistému stavu, ale spíše je můžeme chápat právě jako projev její víry v Ježíšovu moc – stačí dotknout se jeho šatu. A jakmile se Ježíše dotkne, cítí ve svém těle, jež bylo pro ni zdrojem nečistoty a utrpení, že je uzdravena. Také Ježíš cítí, že z jeho těla vyšla léčivá moc, že se jej někdo dotkl s vírou v uzdravení. Žena se s bázní a chvěním přiznává k svému činu a Ježíš ji důvěrně nazývá dcerou: „Dcero, tvá víra tě zachránila.“ Může odejít v pokoji, uzdravena ze svého

³⁴ SÓRANOS, *Gynaikeia* 3,40.

³⁵ Děvče umírá ve věku 12 let, tedy v době, kdy může být již zasnoubena a přibližuje se věku plodnosti. V kultuře, kde základním posláním ženy je zachování rodu a předávání daru života, umírá, aniž by mohla mít děti. Podobně žena trpící 12 let krvotokem zemře, aniž by mohla předat život. V obou příbězích Ježíš zachraňuje život těchto žen před smrtí a obnovuje rovněž jejich životadárnou sílu. Srov. HARRINGTON D. J., DONAHUE J. R., *Sacra pagina: Evangelium podle Marka*, s. 192–193.

³⁶ Srov. *tamtéž*, s. 184–194.

trápení, zdá se, že již není třeba žádných obětí k očišťování. Její víra se stává vzorem pro uředníky i pro představeného synagogy.

1.2. Očišťování rodiček v rané církvi

Kde hledat původ církevního obřadu žehnání matky po porodu není dnes zcela jasné. Bývá badateli kladen do úzké souvislosti se starozákonnými pokyny o očišťování rodiček. Zákaz účasti na bohoslužbě menstrující a šestinedělkám se záhy objevuje v praxi rané církve na Východě (např. v díle Dionýsia z Alexandrie), podobně jako jiné judaizující prvky. Z východní liturgie tyto relikty starozákonních prvků očišťování rodičky pronikají také na Západ (např. Hippolitovy kánony), kde později zdomácnují především vlivem penitenciálů a kde se vyvíjí, obdobně jako na Východě, také obřad žehnání matky, jímž je matka očišťována a uvedena k plnému životu v církevní obci. To je velmi zjednodušené schéma vývoje obřadu žehnání matky, jak je líčí např. A. Franz. Jeho ucelené pojednání o obřadu žehnání matky z počátku 20. stol. nachází i v dnešní době sotva srovnání a přidržují i se jej i mnozí současní badatelé.³⁷

K tomuto schématu nutno dodat: mezi pojetím ženy jakožto nečisté v Lv 12 a 15 a v textech žehnání matky po porodu, jakož i v textech křesťanských autorů na téma nečistoty rodiček a menstrujících žen je značná diskontinuita. Pohled církve na šestinedělku jakožto nečistou, nezpůsobilou účastnit se liturgie a tu, která potřebuje být očišťována, aby mohla žít opět jako plnohodnotný člen církevního společenství, se značně odlišuje od svého „biblického základu“.

Dříve, než se dostaneme ke vzniku samotného obřadu žehnání matky, který klademe až do doby raného středověku, podívejme se na tento významový posun v chápání rodičky jakožto nečisté, na vlivy, které jej podmínily, a na to, jak se tento posun projevuje v textech z antického období působení církve.

1.2.1. Vliv starozákonních příkazů a rabínského judaismu

Postoj rané církve k nečistotě menstrující ženy a šestinedělky není dán pouze a bezprostředně starozákonnými pokyny k očišťování v Lv 12 a 15. Křesťané prvních staletí se setkávají s Židy, jejichž praxe očišťování se od těchto pokynů odlišovala. Po zničení jeruzalémského chrámu byl kodex ohledně nečistoty reinterpretován. Jeho pokyny měly původně především chránit chrám před znečištěním. Ženy byly nečisté především ve smyslu vyloučení z kultického života komunity. Po zboření chrámu se pokyny soustřeďují především na dům a jeho obyvatele, život rodiny, pravidla stolování apod.

K dalšímu posunu dochází v pohledu na ženu v nečistém stavu, ať už je dán poporodním či menstruačním krvácením. V Levitiku je tento stav, ačkoli nečistý, přirozenou součástí života ženy. Nečistota je dána biologicky, nikoli morálně. Znečišťujícím prvkem je krev, a nakonec

³⁷ Např. SCHWARZENBERGER R., *Heute Segenen. Werkbuch zum Benedictionale*, Freiburg im Breisgau 1987, s. 279–284; KLEINHEYER B., *GdK 8*, s. 152–156.

i muž, který přišel do kontaktu s touto materií při nedovoleném pohlavním styku, může být znečišťujícím pro své okolí. V rabínském judaismu se naproti tomu setkáváme s přístupem, že poporodní a menstruační krvácení je, stejně jako porodní bolesti, následkem Evina přestoupení, tedy Božím trestem. Žena zavinila smrt muže a nyní je zodpovědná za to, aby jej chránila před případným znečištěním nečistou materií. Někteří bibliční komentátoři líčí menstruaci jako symbol hříchu, hříšnosti – hříšný, zlý člověk poskvrní (stejně jako žena v nečistém stavu) vše, s čím přijde do styku.³⁸ Nečistota je zde chápána již nejen v biologickém smyslu, ale nese v sobě i stopy morálního poskvrnění. Tento přístup najde živnou půdu také v křesťanství.

Mění se nakonec i praxe ohledně nečistoty a očišťování. Podle halachy je *nida* – menstruu- jící žena (tento pojem se vztahuje rovněž na šestinedělku) – nečistá nejen v době své menstrua- ce, ale také sedm následujících dní. Rituální čistoty poté dosáhne koupelí v mikve. Během těchto dní je manželům zakázán pohlavní styk i jiný tělesný kontakt. Po porodu je žena nečistá obdob- ně jako podle Lv 12: 40 dní po narození chlapce a 80 dní po narození děvčete.³⁹ Po zboření chrá- mu se již očišťování rodičky nekonalo přinášením obětí, ale rovněž očišťováním v mikve. Poky- ny ohledně rituální nečistoty žen jsou obsaženy v traktátu Nida Mišny a Babylonského talmudu.

Křesťané prvních staletí, a dále též ve středověku, se setkávali právě s praxí očišťování žen v mikve. Lze předpokládat, že některé skupiny poapoštolské církve, především tzv. židokřesťa- né, přejímali některé praktiky očišťování od Židů.⁴⁰ Očišťování žen po porodu u křesťanů však dokládají až Hippolytovy kánony ze 4. století.

1.2.2. Vliv antické filosofie a medicíny

Antická filosofie a medicína představují další silný proud, který ovlivnil rozhodujícím způsobem křesťanský pohled na ženu, její podřazené postavení vůči muži a její roli, která v klasické a he- lénské patriarchální společnosti, podobně jako u Židů, spočívala v plození legitimních potomků, péči o děti, manžela a domácnost.⁴¹ Židovští i křesťanští filosofové byli ovlivněni svými řeckými předchůdci v předpokladu, že žena je vůči muži fyzicky, psychicky, intelektuálně i eticky méně- cená. Tento předpoklad je patrný ve výkladech Starého a Nového zákona, v antropologii rabín- ského judaismu i v křesťanské teologii. Tato androcentrická koncepce stojí do značné míry na poznacích tehdejší medicíny, které byla s filosofií úzce propojena.

Od 5. stol. před Kristem rozvíjeli filosofové (Anaxagoras, Pythagoras, Aristoteles, Platon, stoici a epikurejci) teorii o čtyřech základních principech, které zakládají lidské tělo a jeho funk- ce: oheň, vzduch, voda a země. Mužské tělo je formováno nejvyššími elementy: ohněm a vzdu- chem, ženské tělo je naopak konstituováno vodou a hmotou – zemí. Mužské tělo oplývá teplem,

³⁸ Srov. O'GRADY, K., The Semantics of Taboo, Menstrual Prohibitions in the Hebrew Bible, In: *Wholly Woman, Holy Blood*, s. 5–6.

³⁹ Srov. SCHÖEP J. H. (Hrsg.), *Neues Lexikon des Judentums*, München 2000.

⁴⁰ Srov. VOUGA F., *Dějiny raného křesťanství*, Brno 1997, s. 190.

⁴¹ Taktéž v helénské společnosti žena zcela podléhala područímu. Nad neprovdanou nesl veškerou odpovědnost otec – jako její *kyrios*, zatímco dospělí synové byli svými vlastními *kyrioi*. Když se vdala, přebíral zodpovědnost za ni – včetně majetkových záležitostí – manžel. Stává se z něj její *kyrios*. Athénské ženy neměly žádný podíl na volbě manžela a neměly dědičné právo, pokud měly bratry. Nemohly volně disponovat svým majetkem. Srov. ASPERGEN K., *The Male Woman: A Feminine Ideal in the Early Church*, Uppsala 1990, s. 68–69.

odpovídajícím životadárnému duchu, ženskému tělu tento žár chybí, ženy jsou tělesné, nemají schopnost duchovního vzletu jako muži. Antičtí lékaři tvrdili, že k tomuto rozlišení dochází již v mateřském lůně. Plod si již v prvních týdnech života shromažďuje potřebné zásoby „tepla“ a „životadárného ducha“. Ženy jsou vlastně nepovedenými muži, do nichž toto „teplo“ nevstoupilo v dostatečném množství. Tento nedostatek způsobuje, že jsou jemnější, nestálější, chladné a méně foremne než muži. Nejsou schopny zužitkovávat teplo, které se v nich nashromáždilo a které v mužském těle vede k tvorbě a hromadění teplého mužského semene. Důkazem toho je menstruace.⁴²

Muž je také tím, kdo plodí děti, žena hraje v aktu plození pouze pasivní roli – přijímá semeno a poskytuje plodu prostor a výživu pro vývoj. Dle Platona duše sídlí v mužském semeni a tělo matky představuje jakousi pasivní neformnou materii. Klade si především otázku, jak je nesmrtelná duše spojena se smrtelným tělem. Ženu spojuje s hmotou a smrtelností, muže s duchovností a nesmrtelností.⁴³

Dle Aristotela vzniká sperma z vřelé krve a k této proměně je zapotřebí ono tělesné „teplo“. Ženám toto teplo chybí, proto k této přeměně nedochází a zbytková krev odchází ve formě menstruačního krvácení (*catamneia*). Při početí opět žena hraje pouze pasivní roli, mužské semeno představuje dynamický, formující princip. Svým teplem působí na ženskou reziduální krev (*catamneia*), aby se stala aktivní a aby se z této materie začal utvářet plod, a později aby se začala přeměňovat v mateřské mléko. Podle Aristotelovy teorie mají muži i ženy „semeno“, ale odlišného druhu. Ženské *catamneia* chybí dynamika, pohyb, teplo. Ženu z tohoto důvodu hodnotí jako deformovaného muže. Je pouze pasivní, k početí dochází pouze díky mužskému dynamickému semeni. To také udílí novému člověku duši, ženské *catamneia* tělo.⁴⁴

Menstruace není ze strany antických filosofů a lékařů nahlížena pouze jako projev ženské nedostatečnosti kumulovat v těle životadárne teplo. Začíná být nahlížena jako něco patologického, kvazi magického, nečistého a znečišťujícího. Řecký sofista Aelianus líčí ženu jako definitivně poskvřenou, dokonce popírá jasné hranice mezi ženou a zvířaty.⁴⁵ Řecký lékař Soranos tvrdil, že menstruace má pro ženy terapeutický účinek, ale menstruační krev je nebezpečnou materií pro toho, kdo s ní přijde do kontaktu. Plinius měl za to, že tato materie má schopnost zabíjet, mrzačit, působit, že kov rezaví, psi se poblázní, zrcadla zkalí, a vzduch se plní příšerným zápachem.⁴⁶

Tento přístup antické filosofie a medicíny k menstruaci jako znečišťující, patologické, nebezpečné a k ženě jakožto bytosti postižené tímto nečistým faktorem je určující také pro křesťanský přístup k menstrující a k ženám po porodu. Ještě ve vrcholném středověku křesťanská teologie čerpá z poznatků antických filosofů a lékařů o ženách. Podle Augustina je žena nižším tvorem než muž a má mu být podřízena. U mužského jedince totiž tělo odráží duši, za-

⁴² Srov. BROWN P., *Tělo a společnost*, Brno 2000, s. 18.

⁴³ Srov. ASPERGEN K., *The Male Woman*, s. 16–32.

⁴⁴ ARISTOTELES, GA, 739 b 24 nn; srov. ASPERGEN K., *The Male Woman*, s. 33–49.

⁴⁵ AELIANUS, *Nat. Anim.*, 1,54

⁴⁶ PLINIUS, *Nat.*, 7.15.63–67

tím co u ženy tomu tak není. Muž je tedy dokonalým Božím obrazem, žena nikoliv; ta jej zobrazuje pouze svou duší, její tělo je trvalou překážkou k uplatňování rozumu. Tomáš Akvinský učil, že žena nebyl stvořena dokonalá jako muž, ani její duše není jako jeho. Ve své nauce vychází z aristotelské vědy – vždyť pouze muž má při plození aktivní úlohu, žena je jen jakási sběrná nádoba. Může tedy tvrdit spolu s Aristotelem, že žena je nepodařený muž.⁴⁷

1.2.3. Hodnocení těla, manželství a sexuality v raném křesťanství

Antická filosofie i rabínský judaismus představují proudy ovlivňující proměnu v přístupu k očišťování žen v rámci křesťanství. Avšak nejvýraznější činitel působící tuto proměnu vyrůstá v rámci samotného křesťanského myšlení. Je jím změna v pohledu na manželství a lidskou sexualitu vůbec. V židovském myšlení působí krev šestinedělek znečištění, ale manželský styk sám o sobě není ničím znečišťujícím. Znečištění působí opět pouze materie – sperma; plození a rození potomků je naplněním Božího přikázání, plodnost znamením Božího požehnání. Je nadějí na možnost jakéhosi překonání lidské smrtelnosti, takže člověk dále žije ve svých potomcích. V křesťanství se však úhel pohledu ostře mění. Nejen beztvaré produkty lidského těla, jako je krev či sperma, ale sám pohlavní styk může být chápán jako překážka v působení Ducha svatého.⁴⁸

V křesťanství se objevuje ideál zdrženlivosti a panenské čistoty jakožto výraz radikálního následování Krista.

Pokud jde o to, co jste psali: Je pro muže lépe, když žije bez ženy. Abyste se však uvarovali smilstva, ať každý má svou ženu a každá svého muže, píše Pavel křesťanům do Korinta.⁴⁹ Tyto výroky jsou odpovědí na konkrétní problémy korintské obce a mají silný eschatologický podtext:

Chci říci, bratří, toto: Lhůta je krátká, proto ti, kdo mají ženy, ať jsou, jako kdyby je neměli ... kdo užívají věci tohoto světa, jako by je neužívali; neboť podoba tohoto světa pomíjí. Já bych však chtěl, abyste neměli starosti. Svobodný se stará o věci Páně, jak by se líbil Bohu, ale ženatý se stará o světské věci, jak by se zalíbil ženě a je rozpolcen. Žena bez manžela nebo svobodná dívka se stará o věci Páně, aby byla svatá tělem i duchem. Provdaná se stará o světské věci, jak by se zalíbila muži.

(1 Kor 7,29–34)

V poapoštolském období asketického radikalismu a očekávání brzkého Kristova příchodu padly Pavlovy výroky na úrodnou půdu. Nepředstavují manželství jako dar, spíše jako hendikep. Lidé žijící v manželství postrádají dar zdrženlivosti a jsou vnitřně rozpolceni.

Do křesťanského pohledu na manželství a sexualitu proniká platonský dualismus, dochází k znehodnocení těla. Sexualita se dostala do centra pozornosti a mnozí v ní rádi viděli projev pádu lidstva do otroctví. Během 2. století se zejména v oblasti Palestiny, Sýrie a Malé Asie objevují kazatelé a celé skupiny s velmi vyhraněnými názory. Markion hlásal, že je třeba rozvá-

⁴⁷ AKVINSKÝ TOMÁŠ, *Teologická summa*, I, 99, 2; II, 149,2. 165,2.

⁴⁸ Srov. BROWN P., *Tělo a společnost*, s. 118.

⁴⁹ Srov. 1 Kor 7,1–2.

zat pouta, která svazují lidi v rodinách: pouze pokud muži a ženy odmítnou manželství, které je spojovalo, a budou si naprosto cizí, mohou křesťané vytvořit pravé společenství. Enkratické (od *enkrateia* – zdrženlivost) hlásali, že církev má být tvořena muži a ženami zdrženlivými v přísném slova smyslu, těmi, kdo se rozhodnou pro naprostou sexuální abstinenci. Podle enkraticů je pohlavní život něčím, co Bůh původně nezamýšlel, tím že Adam a Eva spolu navázali takové vztahy, odřekli se Ducha a setřeli jasnou hranici mezi lidmi a zvířaty. „Mýtus o Adamovi“, probuzený již Pavlem z letargie, je nyní stále znovu interpretován. Někteří radikálové spojovali pád prvních lidí přímo s pohlavním stykem. V sexualitě byl spatřován nejneodbytnější projev Adamovy a Eviny ztráty nesmrtnosti. Zřeknutí se pohlavního styku se začalo spojovat se znovunastolením lidské svobody a znovunabytím Božího Ducha, se schopností člověka zbavit se nadvlády smrti.⁵⁰

Valentinos považoval samotnou existenci rozlišných principů – mužského a ženského – za narušení původní harmonie. K obnovení řádu dojde tak, že se obojí znovu spojí v jediný celek: ženský princip (zastupující vše, co bylo spojováno v pojmu *ženský* v myslích myslitelů antického světa jako „ženská“ křehkost, slabost vůle, beztvorost atd.) bude zcela pohlcen mužským.⁵¹

Tyto postoje odsuzující manželství se rozšířily v radikálních skupinách a působily zmatek u „průměrných“ věřících, kteří museli čelit těmto útokům na manželskou sexualitu. Podobné názory však můžeme najít i u některých významných teologů. Například Řehoř Nysský dospěl k přesvědčení, že rozdělení na mužské a ženské pohlaví je součástí nynějších anomálních podmínek. Sexualita, umožněná tímto rozdělením, dává lidem možnost plodit potomky a tak pokračovat v marném pokusu bojovat s lidskou smrtelností. Stala se součástí lidského života, spolu se smrtí, teprve po pádu, v ráji byla potenciální sexuální diferenciací člověku zcela skryta.⁵²

Také Jan Zlatoústý byl přesvědčen, že manželství je něčím nadbytečným. Jako nutné vstoupilo do lidského života až v následku Adamova hříchu, stejně jako smrt.⁵³

Ambrož se manželství zastává a zavrhuje ty, kdo od manželství zrazují. Uvádí příklad vzácných ctnostných manželsví Sáry, Rebeky, Ráchel a dalších starozákonních žen. *Kdo totiž zavrhuje soulož, zavrhuje i děti, zavrhuje i lidskou společnost, množíci se řadou generací. Neboť jak by mohlo po staletí následovat pokolení za pokolením, kdyby svatební slast nebudila touhu k plození potomstva?*⁵⁴ Ti, kdo zavrhují manželství, vyznávají, podle Ambrože, že se sami neměli narodit. Zároveň však říká: *Nezrazuji tedy od manželství, vypočítávám-li plody posvátného panenství ... srovnávám dobré s dobrým, aby vyniklo lepší.*⁵⁵ A tím je pro Ambrože jednoznačně panenství. Manželství je lékem proti slabosti, panenství však náleží chloubu čistoty. Tento postoj

⁵⁰ Srov. BROWN P., *Tělo a společnost*, s. 73–86.

⁵¹ Srov. *tamtéž*, s. 93–95.

⁵² Srov. GREGORIOS z NYSSY, *De hominis opificio* 12,9, PG 44, 166C, 137 D.

⁵³ Srov. CHRYSOSTOMOS J., *De virg.* 15,2; 19–23, PG 48, 533–569.

⁵⁴ AMBROŽ, *De virginitate*, VII, 34. Česky: VODIČKA, T., *O Pannách. Pohřební řeč o bratru Satyroví*, Olomouc 1948, s. 78–79.

⁵⁵ *Tamtéž*, VII, 35, s. 79.

sdílelo s Ambrožem mnoho jeho současníků a našel si v církvi své místo i v následujících stáletích. Ideál čistoty, panenství a panictví, rozvíjející se v církvi od prvních staletí, vrhá zároveň temný stín do pohledu na manželství.

Značný význam v Ambrožově myšlení i v myšlení jeho současníků a nástupců mělo Kristovo narození z Panny Marie. Absence sexuální žádostivosti v okolnostech Kristova početí a v jeho lidském těle byla chápána jako znamení toho, jaká měla být lidská přirozenost. V kontrastu s Kristovým nedotčeným tělem se Ambrožovi lidské tělo jeví jako poznamenané ošklivou jizvou – totiž jizvu sexuality.⁵⁶ Věřil tomu, že lidská těla „zjizvená“ sexualitou mohou být vykoupena pouze skrze tělo, jehož panenské zrození bylo zcela oprostěno od sexuální žádostivosti.⁵⁷ O významu Mariina panenství se ještě zmíníme.

Také Augustin, ačkoli ve svých raných spisech pohlíží na sexualitu jako na následek pádu, se později rovněž zastává manželství, které má v církvi místo, právě jako panenství a panictví.⁵⁸ Manželství je Božím zřízením, stanoveným na počátku, před pádem, a také lidská sexualita je součástí Božího stvořitelského plánu: *právě jako je naprosto jasné, že muž a žena byli stvořeni v tělech různého pohlaví, je naprosto nesmyslné popírat, že byli stvořeni tak, aby rostli a množili se a naplnili zemi plazením potomstva.*⁵⁹ Potíž podle Augustina nespočívá v samotné lidské sexualitě, ale v tělesné žádostivosti, která se vymyká vůli. *Concupiscentia carnis* představuje trvalou vadu duše. Po pádu ztratila duše člověka schopnost v nerozděleném aktu vůle ze vší síly milovat a chválit Boha ve všem stvoření. Tento nesoulad mezi vůlí a pohlavním pudem byl člověku uložen jako *poena reciproca*, trest za zločin. To, jak se tento pud vymyká kontrole vůle, je podle Augustina zvláště zřetelným projevem křehkosti lidské bytosti, která je následkem selhání prvních lidí.⁶⁰ Kdyby lidé nezhřešili, byly by projevy sexuality zcela podřízeny jejich vůli: *Tohoto úsilí, tohoto rozporu, tohoto chtíče ve službě vůle (kdyby totiž hříšná neposlušnost nebyla pokutována neposlušností trestající) by bezpochyby u rajske dvojice nebylo, naopak všechny údy by sloužily vůli jako ostatní ... Muž by tedy potomstvo zaséval a žena přijímala, když by toho bylo třeba a nakolik by toho bylo třeba, pohlavními údy ovládanými vůlí.*⁶¹ Avšak v situaci po pádu je i samotný manželský život a plazení dětí smutně poznamenáno oním pokřivením vůle. Okamžik ve kterém je počat nový člověk, je jakousi smutnou připomínkou okamžiku pádu prvních lidí: *Stydí se tedy bezpochyby lidská přirozenost za tento chtíč a právem se stydí. Vždyť v jeho neposlušnosti, která pohlavní údy podřídila pouze jeho vlastním hnutím a vyrvala je z moci vůle, projevuje se dosti, jak byla pokutována ona první neposlušnost člověka; to se vhodně projevilo právě na té části, kterou se plodí ta přirozenost, jež se oním prvním a velikým hříchem změnila k horšímu ...*⁶²

⁵⁶ Srov. AMBROŽ, *Expos. Luc.*, 5,24, PL15, 1887 B.

⁵⁷ Srov. BROWN P., *Tělo a společnost*, s. 263–265.

⁵⁸ Srov. AUGUSTINUS, *De bono coniugali*, 7,7; PL 40, 378.

⁵⁹ AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, 14,22. Český *O Boží obci*, Praha 1950, s. 53.

⁶⁰ Srov. BROWN P., *Tělo a společnost*, s. 296–320.

⁶¹ AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, 14, 23.24, s. 56–57.

⁶² *Tamtéž*, 14,20, s. 51.

1.2.4. Mariino panenství a hodnocení mateřství v rané církvi

Aula pudoris – královská síň neposkrvněné čistoty, tak nazývá Ambrož Pannu Marii.⁶³ Také nedotčené tělo křesťanské panny (nikoli už tělo pokřtěného jako Pavel) nazývá chrámem Božím.⁶⁴

Významným rysem panenství je v Ambrožově pojetí právě *integritas* – schopnost udržet si to, co nebylo poskrvněno smísením s cizím, vniknutím cizího. Tělo Panny Marie zůstalo v okamžiku početí nedotčené, nedošlo k vniknutí mužského semene.⁶⁵ Právě tak bylo zázračným způsobem uchráněno před porušením uzavřené hranice těla při porodu. Mariino lůno bylo proto chápáno jako symbol všeho, co je ve světě neporušené a posvátné.⁶⁶

Augustin spatřuje jako podstatný rys Mariina panenského početí to, že k němu došlo v naprostém souladu těla a vůle, bylo aktem nerozdělené poslušnosti. Když hájí Kristovo narození z Panny Marie proti těm, pro něž je představa narození Božího Syna ze ženy něčím naprosto nepřijatelným a znechucujícím, argumentuje takto: *Těch neposlouchejme, podle jejichž tvrzení Boží Syn na sebe nevzal pravého člověčenství, ani se nenarodil z ženy ... Nevědí totiž, že je naprosto vyloučeno, aby se Boží podstata spravující všechno tvorstvo jakkoli poskrvnila; ačkoli zase hlásají, že tohle slunce, jenž vidíme, rozptyluje své paprsky po kdejakém výkalu a tělesné špíně, a všude je podržuje čistými a ryzími.*⁶⁷ Přirovnání narození Krista ze ženy ke slunci zrcadlícímu se ve výkalech není náhodné. Zmiňuje je znovu na jiném místě: *A právě tak ať neoslabí tuto naši víru vzpomínka na ústrojí ženy, takže bychom měli za to, že proto je nutno zavrhnouti takovýto způsob zrození Pána našeho, poněvadž nečistí jej za nečistý pokládají ... Ti tedy, co takto smýšlejí, ať se podívají na paprsky slunce ... kterak se všude po výkalech stok a po kdejaké ohavnosti rozlévají a v ní podle své přirozenosti působí, a přesto se žádnou špínou takto neposkrvnil.*⁶⁸

Církevní otcové hájili víru v Mariin zázračný porod. Nejen kvůli zdůraznění Mariina ustavičného panenství, ale také proto, že se jim ženské pohlavní orgány a proces rození dětí zdály obzvláště odporné, jak dosvědčuje sv. Jeroným: *Připoj k tomu, uznáš-li za vhodné, další potupy přirozenosti: po devět měsíců zvětšující se děloha, nucení na zvracení, porod, krev, pleny. Dítě samotné je ti představeno omotané blánami. Dítě je položeno do tvrdé kolébky, křik toho malého, obřízka osmého dne, čas očišťování, kdy je považováno za nečisté.*⁶⁹ Augustin popisuje dělohu jako vězení, Rufinus z Akvileje jako žumpu.⁷⁰

Jako protipól oslav Bohorodičky ústy církevních otců se nám může jevit poněkud znechucený pohled na ženy počínající a rodící děti přirozeným způsobem. Mateřství se ve srovnání s následováním neporušené čistoty Panny Marie zdá méně záslužné. Za Ambrože se již rozlišují stupně dokonalosti křesťanského života, jejíž mírou je odvrácenost člověka od sexuální aktivi-

⁶³ Srov. AMBROŽ, *Exhortatio Virginitatis*, 4,27, PL 16, 337.

⁶⁴ *Nepochybuj, že budete mít oltáře, když vaše duše, odvažují se to říci, jsou oltáři, na nichž se denně obětuje Kristus za spasení těla. Neboť je-li tělo panny chrámem Božím, co jest její duch...* AMBROŽ, *O pannách*, 2,18, s. 93.

⁶⁵ AMBROŽ, *Expos. Luc*, 2,56, PL 15, 1654 C.

⁶⁶ Srov. BROWN P., *Tělo a společnost*, s. 265–266.

⁶⁷ AUGUSTINUS, *O křesťanském boji*, 18,20, český překl. M. Verzich, Olomouc 1848, s. 56.

⁶⁸ AUGUSTINUS, *tamtéž*, 4, 10, s. 23.

⁶⁹ HIERONYMUS, *Contra Helvidium*, 1,17, PL 23, 202.

⁷⁰ Srov. AUGUSTINUS, *Contra Faustum*, 23,3, PL 42,467; RUFINUS DE AQUILEIA, *Expositio symboli* 10, PL 21,349C.

ty. Co se týká žen, byly na prvním místě panny, na druhém vdovy a až na třetím místě ženy žijící v manželství, počínající a rodící děti. Ambrož takto povzbuzuje křesťanské panny ve volbě jejich stavu: *Nechť se chlubí vznešená paní požehnanou plodností; čím více dětí porodila, tím více vytrpěla. Ať si uvádí radost z dětí, necht však uvede též soužení. Vdává se a pláče, počne a otěhotní. Mateřství tedy zřejmě dříve nese nevolnost než plod. Porodí a stůně... Nač bych uváděl potíže spojené s kojením, výchovou a vdáváním.*⁷¹

Plození dětí a s ním také mateřství již není hodnoceno tak záslužně jako dříve, v souvislosti s představou, že pominula doba, v níž by bylo důležité plodit další potomky. Augustin tvrdí, že již nastal čas *zanechat objímání* (Kaz 3,5), plození potomků již neplatí za povinnost a znamení Božího požehnání jako ve Starém zákoně. V Novém zákoně již nemá valnou hodnotu, ideálem se stává celibát.⁷² Navazuje na Tertulliana, který rovněž tvrdí, že v době působení církve již dále neplatí Boží pokyn: *Plodte a množte se a naplňte zemi...* (Gn 1,28), protože Země je již dosti zalidněná.⁷³ Totéž stanovisko zastával také Jeroným: *iam plenus est orbis, terra nos non capit.*⁷⁴

1.2.5. Zmínky o očišťování rodiček v antických křesťanských spisech

Starozákonní předpisy ohledně očišťování, ačkoli již nejsou považovány za závazné, nadále zůstávají pro teology rané církve významným tématem pro diskusi. To dokazuje například Origenes ve své homilii na Lv 12–13, v níž spojuje téma očišťování rodiček a malomocných. Cituje zde Lv 12,2 – *žena, která přijme mužské símě a porodí chlapce, bude nečistá po sedm dní*. Podle Origena se zde již připouští možnost, že jedna žena porodí chlapce, aniž by přijala mužské semeno. Podle Mojžíšova zákona nejsou všechny rodičky nečisté, ale ty, které přijaly mužské semeno. Maria je panna, která porodila syna, není nečistá. Zde již vidíme posun v chápání nečistoty rodiček v křesťanském pojetí. Znečištění není způsobeno ani tak materií krve, jak tomu bylo v Mojžíšově zákoně, ale aktem plození. Origenovo chápání je ve srovnání s židovským „postaveno na hlavu“. Klade si otázku: Proč jsou rodičky chápány jako nečisté nejen proto, že přijaly semeno, ale i kvůli porodu? Musí zde být skrytý nějaký utajený smysl toho, proč rodičky mají přinášet oběť za hřích, aby byly očištěny.⁷⁵

Silně ovlivněn platonským dualistickým myšlením, Origenes usuzuje, že kdykoli se duše rodí v těle, je znečištěna poskvrnou hříchu a nepravosti. Proto je řečeno, že nemůže vzejít čisté z nečistého. Židovské chápání „nečistého charakteru“ porodu a poporodního krvácení rodiček se v rámci křesťanského myšlení přiostrňuje a s Origenem se objevuje chápání lidského zrození jako něčeho nepatřičného a názor, že početí a porod jsou nevyhnutelně spjaté s poskvrnou a nákazou.⁷⁶

Početí a narození se uskutečňuje v nečistotě a v hříchu, to dokládá Origenes na různých starozákonních textech týkajících se narození:

⁷¹ AMBROŽ, *O pannách*, 4,25, s. 75.

⁷² AUGUSTINUS, *De bono con.*, 9–10, PL 40 3780–382.

⁷³ TERTULLIAN, *De anima*, 30,4 PL 2, 700.

⁷⁴ JERONÝM, *Adv. Helvidium*, 21, PL 23,215.

⁷⁵ Srov. ORIGENES, *In Leviticum*, homilia VIII, 3, PG 17,229.

⁷⁶ Srov. BROWN P., *Tělo a společnost*, s. 264.

Proklet buď den, v němž jsem se narodil. Den, v kterém mě má matka porodila. Proklet buď muž, který zvěstoval mému otci: „Narodilo se ti dítě, chlapec.“

(Jer 20,14–15)

Prorok proklíná den svého narození, podobně i Job:

Ať zanikne den, kdy jsem se zrodil, noc, kdy bylo řečeno: „Je počat muž.“ Ať se onen den stane temnotou, shůry Bůh ať po něm nepátrá, svítání ať se nad ním nezaskví.

(Job 3,3–4)

David zas prohlašuje o svém narození:

Ano, zrodil jsem se v nepravosti, v hříchu mě počala matka.

(Ž 51,7)⁷⁷

Dionýsios z Alexandrie, Origenův žák, napsal v listu Basilidovi pokyny týkající se menstrujících žen a šestinedělek, tedy těch, které se mají držet mimo Boží dům. Má za to, že pokud jsou zbožné a věřící, neodvažují se přistupovat k oltáři ani se dotýkat těla a krve Páně, právě jako žena z evangelia, trpící krvotokem, která se neodvážila dotknout toho, který uzdravuje, ale jen třásl jím jeho šatu. Dává také za příklad hebrejské ženy, které jsou v době menstruace izolovány.⁷⁸ Vyzývá tyto ženy k modlitbě, avšak do svatyně svatých nedovoluje vstoupit nikomu kdo je nečistý na duši či na těle.

Zmiňuje zvyk rozšířený zejména v kláštorech, kde se ženy shromažďují ve vestibulech. Nejedná se však o společné vestibuly a atria kostela, ale o část, kde se shromažďují ženy které nemají vstup do chrámu zakázán, vedle místa vyhrazeného pro kajícíníky, kterým je rovněž zapovězen vstup do chrámu.

Dionýsios se odvolává na Laodicejský koncil, 44. kánon a IV. synod, 69. kánon a 17. novelu Leona Sapientia, v níž stojí: *ukládáme ženám, které porodily, a těm, které jsou zavázány přirozenou očistou, jestliže jejich život není narušen žádným jiným chorobným působením, ať se neúčastní osvěcení. Které jsou však iniciovány v Božská mysteria, ať nepřijímají neposkvrněná mysteria po dobu 40 dní. Všech svátostí ať se účastní ty ženy, které jsou v nebezpečí smrti. Novorozeně má být pokřtěno po osmi dnech, v nebezpečí smrti dříve.*

Z Dionýsiova listu, v němž považuje za samozřejmé, že menstrujícím (a šestinedělkám) není třeba připomínat, že nesmí přistupovat k Eucharistii, můžeme předpokládat, že tato praxe byla na Východě rozšířena ve 3. století. Navazuje na židovskou praxi a hlavním motivem se zdá být obava před znečištěním posvátného prostoru chrámu, oltáře a Božských mysterií. Je zde stanovena jednotná lhůta 40 dnů bez ohledu na pohlaví dítěte. *Nečisté ženy*, jak je alexandrijský biskup na-

⁷⁷ Srov. ORIGENES, *In Leviticum*, VIII., 3, 229 PG 17, 231.

⁷⁸ Srov. DIONYSIOS ALEX., *Epistola canonica ad Basilidem episcopum*, can. II, PG 10, 1282.

zývá, nemají přistupovat ke svátostem, ani vstupovat do chrámu. Vymezuje jim místo ve vestibulu, mimo vlastní posvátný prostor, vedle kajících, na jejichž úrovni se takto viditelně ocitají.

Dalším zdrojem informací o praxi očišťování rodiček jsou Hippolytovy kánony pocházející zřejmě z poloviny 4. stol. z Egypta. Autor předkládá v 18. kánonu pokyny pro rodičky, ale také pro porodní báby:

Porodní báby se nemají účastnit mysterií, dokud nebyly očištěny. Jejich očišťování má být takové: Pokud dítě, kterému pomohly na svět, je muž, 20 dní, pokud je žena, 40 dní. Nemají zanedbávat toto omezení, ale raději se modlit k Bohu, kvůli němuž jsou takto omezeny. Pokud přijdou do Božího domu dříve, než byly očištěny, mají se modlit s katechumeny, kteří ještě nebyli přijati.

Tyto ženy mají být odděleny na jednom místě. Nemají nikomu dávat políbení (pokoje).

Ženy, které porodily, setrvávají mimo posvátné místo 40 dní, pokud je dítě, které se narodilo muž a pokud je to žena 80 dní. Pokud vstoupí do kostela, má se modlit s katechumeny.

Porodních bab má být dostatečný počet, aby nemusely setrávat mimo (chrám) po celý svůj život.

Pokyny, týkající se rodiček, vycházejí evidentně z Lv 12, jak je patrné i ze stanovené lhůty, jejíž délka je rozlišena podle pohlaví narozeného dítěte. Ovšem omezení se tu nevztahují pouze na rodičky, ale také na porodní báby, které se stávají nečistými svou asistencí při porodu, kdy přicházejí do kontaktu s krví. Také u nich je doba očišťování dána pohlavím dítěte, kterému pomohly na svět. Rodičky i jejich asistentky se ocitají v nečistém stavu, který jim zamezuje vstoupit do Božího domu. Pokud přeci přijdou, je jim vymezeno místo mezi katechumeny, tedy těmi, kdo nebyli ještě plně přijati do církve. Nemají zdravit ostatní políbením pokoje, podobně jako to *Traditio apostolica* ukládá katechumenům.⁷⁹

Ne všechny antické křesťanské spisy zastávají postoj Origenův, Dionýsiův či autora Hippolytových kánonů. Ne všichni považují dodržování Mojžíšova zákona za samozřejmost. Syrská *Didascalia* (3. stol.) prohlašují, že ti, kdo konvertovali z judaismu ke křesťanství, nejsou nadále vázáni dodržovat předpisy ohledně kultické čistoty. Duch Svatý není odejmut od těch, kdo jsou podle židovského zákona nečistí. Pokud by kdo věřil, že je nečistý, popíral by moc křtu a Ducha Svatého.⁸⁰ Apoštolské konstituce (kolem roku 375) jednoduše zavrhuje nutnost dodržování Mojžíšova zákona poté, co je člověk pokřtěný. Ačkoli oba texty mluví konkrétně o menstrujících ženách, vztahují se principiálně i na ženy po porodu.⁸¹

Jak Dionýsiův list Basilidovi, tak Hippolytovy kánony, podhalují, jak mohla vypadat praxe očišťování rodiček v rané církvi. Za základ této praxe můžeme považovat obavu z poskvrnění posvátného prostoru chrámu a posvátných mysterií znečišťující materií krve. Proto bylo těmto ženám zakázáno vstupovat do kostela, účastnit se slavení eucharistie a ostatních svátostí. Tento základ navazuje na starozákonní příkazy ohledně kultické čistoty a chápání krve jako znečišťující. Podobné pokyny omezující účast na bohoslužbě dává Dionýsios také mužům po noční poluci.⁸²

⁷⁹ Když [katechumeni] skončí modlitbu, neudělují si polibek pokoje. Jejich polibek ještě není posvěcený. HIPPOLYT ŘÍMSKÝ, *Traditio apostolica* 17, *Zwölf-Apostel-Lehre; Apostolische Überlieferung – Didache; Traditio Apostolica: griechisch, lateinisch, deutsch*, Schöllgen 1991, s. 250.

⁸⁰ *Didascalia apostolorum*, c. 26.

⁸¹ Srov. ROLL S. K., The Old rite of the Churching of Women after Childbirth, in: *Wholly Woman, Holy Blood*, s. 121.

⁸² Srov. DIONYSIOS ALEX., *Epistola canonica ad Basilidem episcopum*, can. III, PG 10, s. 1285.

Nelze přehlédnout jinou závažnou skutečnost, totiž že se šestinedělky ocitají ve zvláštním postavení vyloučení z církevní obce. Mají zaujmout místo spolu s kajícíky (u Dionýsia) nebo s katechumeny (u Hippolyta), tedy těmi, kdo nejsou chápáni jako plnoprávní křesťané.

Nezbývá než konstatovat, že toho o očišťování rodiček v prvních staletích církve víme velice málo. Nevíme jak konkrétně toto očišťování probíhalo. Zda purifikace spočívala pouze v distancování se od účasti na bohoslužbách a vstupu do kostela po stanovenou dobu, anebo byla završena koupelí na způsob židovské mikve. Nemáme doložen žádný obřad očišťování. Obě konkrétnější svědectví, která máme k dispozici, pocházejí z oblasti Egypta. Nevíme nakolik byla tato praxe rozšířena v jiných oblastech působení církve. Např. syrská *Didaskalia* a *Apoštolské konstituce* dokládají, že postoj církve k dodržování starozákonních předpisu ohledně kultické čistoty nebyl jednotný. Ustanovení laodicejského koncilu, která cituje Dionýsios, ovšem nasvědčují, že tato praxe byla zřejmě všeobecně rozšířená.

Podle P. Browna lze předpokládat, že většina křesťanů východního středomoří dodržovala zákazy převzaté z knihy Levitikus: *Přechodné odmítnutí přístupu k oltáři kvůli menstruaci a porodu u žen a kvůli ejakulaci u mužů zdůrazňovalo postavení lidí mezi přírodou a městem. Chrámilo lidský posvátný prostor před beztvarymi, ryze biologickými tělesnými produkty, které věřícím opakovaně připomínaly jejich nezrušitelné spojení se světem přírody.*⁸³

1.3. Žehnání matky po porodu ve středověku

*Znáš z nauky Starého zákona, že se má [žena po porodu] držet mimo [kostel] třicet tři dní, pokud je dítě chlapec a šedesát šest dní, pokud je to děvče. Toto však má být chápáno symbolicky. Protože pokud vstoupí do kostela, třeba i v hodinu, kdy porodila, aby vzdala díky, není vinna žádným hříchem. Je to žádost těla, ne její porodní bolesti, co je na vině. Ale je to obcování těla, v čem žádost spočívá, v rození dítěte [jen] bolest.*⁸⁴

Tyto řádky, které píše papež Řehoř I. kolem roku 600 Augustinovi, arcibiskupovi z Canterbury, jsou prvním jasně doloženým svědectvím o očišťování rodiček na Západě. Jsou odpovědí na dotaz, zda se musí ženy po porodu zdržovat mimo bohoslužbu a kostel, a svědectvím, jak se praxe očišťování rodiček šířila na misijní území západní církve na konci 6. a na počátku 7. století. Řehořova odpověď není zcela jasná. Zřetelně je zde vyjádřeno, že nelze ženě zakazovat vstup do kostela kvůli skutečnosti porodu samotného. Tu, která přichází vzdát do chrámu Bohu díky, třeba v hodinu porodu, nelze obvinít z hříchu. Řehoř přesunuje význam jinam – vina nespočívá v porodu samotném – v bolestech, a jak můžeme předpokládat, ani v krvácení, ale v sexuální žádostivosti spojené s početím dítěte. Toto chápání, které bylo předznamenáno v teologické reflexi manželství a sexuality už v předchozích staletích, je signifikantní pro celé období středověku. V popředí teď již není kultická nečistota způsobená poporodním krvácením, ačkoli, jak ještě ukážeme, ani ta není zanedbatelná, ale jde především o morální poskvrnění spojené s pohlav-

⁸³ BROWN P., *Tělo a společnost*, s. 325.

⁸⁴ GREGORIUS I., *Epist. Ad Augustinum*, Rg XI, 56, c.8. PL 77, 1196.

ním stykem při početí dítěte. Řehoř vyvrací, že by bylo nutné zapovídat rodičkám vstup do chrámu z důvodu kultické nečistoty, nadále však zůstává ve vzduchu otázka poskvrnění morálního.

Ani z Řehořova listu se nedozvíme nic bližšího o očišťování rodiček. Spočívalo nejspíš nadále v pouhé distanci od kostela a bohoslužby. První doklady o obřadu očišťování rodiček pocházejí z 9. stol. a první texty obřadu žehnání po porodu pocházejí z 12. stol. Sledujme nyní ve stručnosti vývoj tohoto obřadu v západní církvi od jeho vzniku do reformy provedené tridentským koncilem.

1.3.1. Tabuizace krve v penitenciálech

Papež Řehoř I. se snažil prosadit přístup, podle něhož starozákonní příkazy ohledně kultické čistoty nelze brát doslovně, ale je třeba hledat jejich vnitřní, symbolický význam. Ačkoli sám schvaluje chování zbožných žen, které při menstruaci nepřijímají Eucharistii, nelze podle něj chápat vnější znečištění dané biologickými procesy jako důvod, proč ženám zakázat přístup do chrámu. Neklade žádná omezení menstrujícími ani šestinedělkám. Rozhodnutí jak se chovat v jednotlivých případech nechává na ženách samotných.⁸⁵

Tento přístup se však Řehořovi nepodařilo prosadit. Ještě dlouho převládal v církvi tabuizující přístup ke krvi jakožto znečišťující materii. Starozákonní pokyny ohledně kultické čistoty a otázka, zda jsou pro křesťany závazné, byly od dob rané církve až hluboko do středověku tématem pro četné teologické diskuse. Konzervativní pojetí, prosazující názor, že menstrující ženy, šestinedělky, muži po poluci a manželé po manželském styku jsou osobami nečistými, si uchovalo na dlouho své zastánce.⁸⁶ *Ve středověkém křesťanství se zhmotňuje odpor k tělesným šťávám, spermatu a krvi*, píše Le Goff.⁸⁷ Dokladem tohoto přístupu jsou penitenciály. Například penitenciál *Hubertense* ukládá 120 dní pokání muži, který vstoupil do kostela, aniž by se umyl poté, co měl pohlavní styk se svou ženou.⁸⁸ Tyto pokyny nám velmi připomenou předpisy Mojžíšova zákona.

Penitenciály samozřejmě ukládají manželům pokání za pohlavní styk během menstruace a šestinedělí. Pro případ poporodního krvácení se většinou vyžaduje abstinence po dobu 40 dní. Právě tak penitenciály rodičkám zapovídat pro toto období vstup do kostela. P. Rieder uvádí jako příklad penitenciál *Parisiense*, jehož tři kánony se týkají menstrujících a šestinedělek:

Kánon 119: *Ženy, ať již řádové sestry či laičky, by neměly vstupovat do chrámu a neměly by přijímat eucharistii po čas menstruace; pokud se toho odváží, měly by se postit po tři týdny.*

Kánon 120: *Podobně ty, které vstoupí do kostela před očištěním od poporodního krvácení, měly by činit pokání po 40 dnů.*

Kánon 121: *Ty, kdo měly manželský styk v tomto období, měly by činit pokání po dvacet dní.*⁸⁹

⁸⁵ Srov. GREGORIUS I., *tamtéž*.

⁸⁶ Srov. KOHLSCHAIN F., Die Vorstellung von der kultischen Unreinheit der Frau, in: *Liturgie und Frauenfrage*, s. 278.

⁸⁷ LE GOFF J., TRUONG N., *Tělo ve středověké kultuře*, Praha 2006, s. 34.

⁸⁸ Srov. RIEDER P., *On the Purification of Women*, s. 23.

⁸⁹ *Tamtéž*, s. 25–26.

Ivo z Chartres uvádí ve ve spise *De poenitentia* (12. stol.), že žena, která vstoupila do kostela před očištěním od krvácení, se má postit o chlebu a vodě tolik dní, kolik se měla držet mimo kostel. Za porušení zákazu manželského styku ukládá 10 dní.⁹⁰ Na základě prostého srovnání vidíme, že za porušení zákazu vstupu do kostela se kladou šestinedělkám tvrdší tresty, než za porušení zákazu manželského styku. V popředí zájmu autorů penitenciálů stojí dosud kultická nečistota žen a hrozba znesvěcení chrámu.

Také ve spisech středověku se setkáme s názory, že menstrující ženy jsou plné jedu, mohou otrávit děti, nakazit své sexuální partnery leprou či rakovinou. Jen stát vedle takové ženy mohlo být nebezpečné a způsobit mužům například ztrátu hlasu.⁹¹ Běžně rozšířené bylo přesvědčení, že postižené děti byly počaty v období, kdy církve zakazovala manželům pohlavní styk, tedy v době menstruace či šestinedělí.

1.3.2. Počátky obřadu žehnání matky v raném středověku v návaznosti na svátek Hromnic Penitenciály nám dosvědčují, že v 7.–9. stol. byla praxe očišťování rodiček v různých regionech západní církve již dobře známá. V tomto období zřejmě nadále spočívala v dodržování zákazu vstupu do chrámu a manželského styku po 40 dnů. První zmínky o obřadu očišťování pocházejí z 9. stol. Pseudo-Theodorův penitenciál ukládá šestinedělkám, aby přišly po uplynutí 40 dnů po porodu do kostela se svíci a dary. Tento pokyn nasvědčuje tomu, že byl ve francouzské oblasti již vyvinut obřad, při němž se šestinedělka veřejně navracela do církevní obce, obřad, při němž vstupovala se svíci a dary do chrámu.⁹² Můžeme předpokládat, že tento obřad byl rozšířen i jinde. A. Franz dokládá, že také bez církevních příkazů byl rovněž v německé církvi již v 9. století všeobecně rozšířen obyčej, že první šestinedělčina návštěva v kostele byla spojena se slavnostním díkůvzdáním a církevním žehnáním.⁹³ Honorius z Autun (12. stol.) zmiňuje slavnostní návštěvu kostela šestinedělkou jako úkon díkůvzdání a následování Panny Marie, která přichází 40 dnů po porodu do chrámu s dary pro předepsanou oběť.⁹⁴

To, že šestinedělky vstupovaly do kostela s rozsvícenými svícemi a dary, ukazuje, že očišťování rodiček získává nový význam. Stává se následováním Panny Marie. Dochází k jistému posunu od starozákonního myšlení k novozákonnímu, ačkoli nelze popřít, že důraz na kultickou nečistotu přetrvává hluboko do středověku. Není možné přehlédnout spojitost se svátkem očišťování Panny Marie, Hromnic, kde můžeme hledat kořeny obyčeje přinášet zapálenou svíci při první šestinedělčině návštěvě kostela a do jisté míry i původ obřadu samotného.

Svátek Očišťování Panny Marie, neboli Hromnice (něm. *Lichtmess* – podle svíci, které se stalo zvykem při této příležitosti žehnat), patří mezi nejstarší mariánské svátky. Vznikl ve 4. století ve východní církvi, byl znám pod jménem *Hypapante*, setkání (mezi Ježíšem, Simeonem a Annou). Podobně jako u dalších křesťanských svátků připomínajících jednotlivé události z Je-

⁹⁰ DE CHARTRES, I., *De poenitentia*, 15,151, PL 161, 891–92.

⁹¹ Např. spis *De secretis mulierum* ze 13. nebo 14. stol. Srov. RIEDER P., *On the Purification of Women*, s. 65.

⁹² Srov. *tamtéž*, s. 27.

⁹³ Srov. FRANZ A., *Die Kirchlichen benedictionen im Mittelalter II.*, s. 219.

⁹⁴ Srov. HONORIUS Z AUTUN, *Gemma animae*, lib. III., c. 24, PL 172, s. 649.

žíšova života byly jeho oslavy významné především v Jeruzalémě, kde byl stanoven roku 385 na 14. února, jako *Quadragesimae de epiphania*, tedy 40 dní po Vánocích, slavených ve východní církvi 6. ledna na svátek *epiphanie*. Císař Justinián jej stanovil pro celou říši v roce 542. Do Říma se dostává na konci 5. století, kde má nahradit pohanský svátek *Luprecalie*. Ten se slavil 15. února, byl původně svátkem pastýřů a jeho smyslem bylo zajistit plodnost polím, stádům i lidem. Roku 494 papež Gelasius I. obřad *Luprecalií* zakázal a nahradil jej oficiálně svátkem Očišťování Panny Marie. V Gelasiánském sakramentáři nacházíme svátek pod názvem *Purificatio sanctae Mariae* stanovený na 2. února, tedy na termín 40 dnů po Vánocích podle římského kalendáře. O procesí se svíci, které později k oslavě tohoto svátku nezbytně patřilo, zde není ještě řeč. Bylo stanoveno za papeže Sergia (687–701), první formuláře modliteb žehnání hromničních svící pocházejí z 10. stol. Světelná procesí, konaná také na jiné svátky, byla spojená s prosbami za odvrácení různých pohrom, nemocí, působení zlého.⁹⁵ Hromniční svíce se ve středověku staly významným apotropaickým prostředkem, byly zapalovány v různých situacích – při bouřkách, ale také u lůžka umírajícího či při porodu. Je velmi pravděpodobné, že si šestinedělky přinášely k úvodu právě svíce požehnané při svátku Hromnic. V lidové víře byly chápány spíše jako prostředek k odvrácení působení démonických sil, které ohrožovaly šestinedělky i novorozeňata. Byly však především liturgickým symbolem Ježíše Krista, kterého Simeon v chrámě nazval světlem k osvětlení pohanů, a také symbolem nového lidského života, což můžeme usoudit z obyčejně doloženého v 15. stol., podle něhož přicházely ženy, jejichž dítě při porodu nebo bezprostředně po něm zemřelo, k úvodu se zhasnutou svící.

Nejpozději v 9. stol. se vyvíjí obřad, který rituálním, veřejným, a jak můžeme předpokládat, i slavnostním způsobem ukončuje období, v němž byla žena po porodu separována od církevní obce. Vykonáním obřadu, o jehož podobě víme tolik, že mohl spočívat v pouhé účasti šestinedělky na mši nebo mohl být provázen úkonem kněze – modlitbou žehnání, se dotyčná stává opět plnoprávným členem křesťanské obce, může se plně účastnit bohoslužby a také se navrácí k normálnímu manželskému životu. Pravděpodobně v návaznosti na svátek Hromnic přináší s sebou žena zapálenou svíci a dary. V této době získává očišťování rodiček i pozitivní aspekt. Není jen vyjádřením toho, že pro ženu končí její čas nečistoty, poskrvrněnosti krví, ale stává se úkonem zbožnosti – následováním Panny Marie.

1.3.3. Obřad *introductio mulierem post partum* a institucionalizace manželství ve vrcholném středověku Ačkoli si penitenciály raného středověku uchovaly judaizující tendence a kladly důraz na zachování pokynů ohledně kultické čistoty, lze říci, že snaha Řehoře I. nepřijímat tyto pokyny doslovně ze Starého zákona, ale hledat jejich vnitřní, symbolický smysl, přeci jen nevyznívá naprázdno. Jeho slova jsou v následujících staletích přejímána různými autory.⁹⁶ Je znát, že i toto, méně upjaté pojetí mělo vedle vlivu peniteciálů svůj význam, alespoň literární. Dostává se poslé-

⁹⁵ Srov. FRANZ A., *Die Kirchlichen benediktionen im Mittelalter I.*, s. 442–443.

⁹⁶ Bonifacius je ve Franské říši užívá v synodálních statutech v polovině 8. stol. Papež Mikuláš I. užívá slova svého předchůdce v odpovědi Bulharům, Herard z Tours († 871) je přejímá do své *Capituly*. Srov. FRANZ A., *Die Kirchlichen benediktionen im Mittelalter II.*, s. 217.

ze do Gratiánova dekretu⁹⁷ a dochází svého uplatnění v podobě umírněnější praxe separace rodiček z bohoslužby, jak je patrné např. z pokynů trierské synody z r. 1227. Ty zakazují kněžím odmítat šestinedělky, které si přály požehnání ihned po porodu, ovšem s dodatkem, že z něho nelze odvodit dovolení k tomu, aby se začalo dříve s manželským obcováním. To se nyní stává středem zájmu. Ve zpovědních knihách 13. stol. se, často s odvoláváním na Gratiánův dekret, takto přesouvá těžiště pozornosti, přijde-li řeč na praxi očišťování rodiček. V popředí již není kultická nečistota žen, způsobená očišťky, jež by mohla znesvětit chrám, ale otázka morálky, především manželské sexuality.

V době, ze které pocházejí první texty žehnání matky po porodu (12. stol.), se v církvi kodifikuje do jisté míry nové pojetí manželství⁹⁸ – především je započteno mezi sedm svátostí. V rámci boje proti katarům, kteří napadali instituci manželství a hlásali celibát jako jedinou možnou cestu ke spáse, se rozvíjí nauka, jež má vyzdvihnout pozitivní hodnoty manželství. Mnozí teologové vrcholného středověku píšou o manželství v dobrém světle, líčí jej jako posvátnou instituci. Například Hugo od sv. Viktora líčí manželskou lásku jako svatou: *A můžeš najít na manželství něco jiného než manželské společenství, co je tvoří postvátným a díky čemu je můžeš prohlásit za svaté? A není pravda, že když se dva stanou jedním tělem je to dokonce více, než když jsou jedné mysli? ...*⁹⁹

Nutno dodat, že ačkoli se v této době rozvíjí pozitivní pohled na manželství, setkáváme se nadále i u významných teologů velmi často s názorem, že sexualita, byť v rámci manželského svazku, je ve své podstatě hříšná. Panenství je nadále chápáno jako privilegovaný stav, právě celibát také zaručuje kněžím morální autoritu nad muži a ženami žijícími v manželství. Matky přicházející k úvodu jsou chápány jako nečisté především z důvodu sexuální žádosti spojené s počítím dítěte. Tato hříšná žádost je (dle Augustina) následkem prvního hříchu spojena s každým manželským obcováním, dalšími důsledky jsou také obtíže během těhotenství a porodní bolesti. Jmenovaných následků byla ušetřena pouze Panna Maria, jak píše sv. Bernard z Clairvaux: *Avšak září také onen nový způsob početí, že Maria nepočala v nepravostech jako všechny ostatní, nýbrž tím, že na ni sestoupil Duch Svatý ... Právem také ona jediná necítí onu velmi obtížnou omrzlost a tesknost, která trápí, jak známo, všechny ostatní těhotné ženy; ona jediná necítí bolesti, protože ona jediná počala bez bezuzdné rozkoše. Proto na samém začátku svého početí, kdy ostatní ženy nejspíše jsou sužovány bíději než jindy, Panna Maria úplně svěží vystupuje do hor; aby posluhovala Alžbětě ... Tak také při porodu, jak je úplně zřejmo, vydala svůj plod s novým jástem; jediná mezi ženami byla daleka obvyklého zlořečení a bolestí rodiček.*¹⁰⁰

Zařazení manželství mezi sedm svátostí má své důsledky také v tom, že se stává „církvní záležitostí“, totiž že církev získává autoritu nad uzavíráním manželství a manželstvím jako tako-

⁹⁷ C2, D5.

⁹⁸ Již v Ef 5,32 je spojení muže a ženy nazváno *mysterion*, které je obrazem velkého *mysterion* – spojení Krista a církve. Augustin jmenuje *sacramentum* jako jedno ze tří dober manželství. Avšak pojmy *mysterion* i *sacramentum* měly v antickém křesťanství mnohem širší význam než pojem svátost ve smyslu jedné ze sedmi svátostí, jak je znal vrcholný středověk.

⁹⁹ HUGO OD SV. VIKTORA, *De parentale gradibus*, PL 176, 193–194.

¹⁰⁰ BERNARD Z CLAIRVAUX, PL. 183.429, český překlad Michálek B. M., in: *Chvály panenské matky*, Olomouc 1938, s. 96–97.

vým, kterou dosud neměla. Dochází také k změnám v praxi uzavírání manželství. Bylo zamezeno krvesmilným svatbám systémem vypočítávání příbuzenských stupňů, církve si osvojila právo rozhodovat ve věci rozvodu. Byl znovu zdůrazněn význam souhlasu obou soubenců a zároveň provedeny kroky k zamezení tajných sňatků. Lateránský koncil roku 1215 nařídil, aby svatby byly veřejné a konaly se *in facie ecclesiae*, tedy aby jim požehnal farář z příslušné farnosti. Zavedl také trojí ohlášky, aby byl sňatek zveřejněn dokonale.¹⁰¹

Obřad očišťování rodičky, nazývaný již v této době častěji *Introductio mulierem post partum*, tedy uvedení ženy po porodu, úvod šestinedělky, můžeme rovněž spatřovat jako následek institucionalizace manželství, prostředek, jímž církve uplatňovala svou autoritu a kontrolu nad manželstvím ve věcech sexuální morálky. Jednak v tom smyslu, že až po vykonání tohoto obřadu se žena oficiálně vrací na manželovo lože, a navíc se prosazuje trend udělovat žehnání pouze ženám, které porodily dítě z legitimního manželství. Roku 1311 zakazují statuta z Cambrai kněžím, aby přijímali k očišťování šestinedělky, které počaly dítě mimo manželské lože. O pár let později je tento příkaz poněkud zmírněn dodatkem, že neprovdané šestinedělky mohou být uváděny na základě zvláštního povolení. Obřad tak nyní slouží k vyzdvižení legitimních manželských vztahů, důraz se již neklade na očišťování rodičky, ale na sociální status řádné matky dítěte z legitimního manželství a respektováníhodného člena církevní obce. Naopak ženě, která počala dítě mimo manželství, církve obřad upírá, čímž ji viditelně odsouvá na okraj společnosti. Úvod šestinedělky se tak ve 12.–13. stol. stává mimo jiné nástrojem, jímž církve uplatňuje svou autoritu ve věcech manželské morálky.¹⁰²

1.3.4. Žehnání matky při porodu a po porodu

Adolf Franz rozlišuje ve své studii tři typy žehnání matky: žehnání rodičky (*benedictio mulieris parturientis*), žehnání ženy po porodu (*mulieris post partum*) a žehnání k úvodu ženy do kostela (*ad introducendam mulierem in ecclesiam*).

První typ žehnání, ačkoli je Franz charakterizuje také jako „žehnání před porodem“, je určeno rodičím ženám, lze je tedy spíše nazvat „žehnání při porodu“, jak napovídají různé názvy: *Oratio pro dolore partus, quando mulier parturiendo periclitatur, benedictio nocturnalis mulieris in partu, benedictio ad mulieres iacentes in partu*.¹⁰³ Nejstarší formuláře pochází z 10. stol. Franz uvádí text jedné modlitby z tohoto období:

*Oratio pro dolore partus: Deus, qui ab inicio fecisti hominem et dedisti ei adiutorem similem sibi, ut crescent et multiplicarentur super terram, da misericordiam tuam huic famulae tuae ill., ut prospere ut sine dolore parturiant.*¹⁰⁴

První část pochází z žehnání novomanželům, druhá vyjadřuje zvláštní cíl žehnání, prosbu za rodičí ženu. Prosba za bezbolestný porod se v dalších rukopisech mění na prosbu za porod

¹⁰¹ BOLONGE J. C., *Dějiny svatebních obřadů na západě*, Praha 1997, s. 107–108.

¹⁰² SROV. RIEDER P. M., *On the purification of Woman*, s. 50–59.

¹⁰³ SROV. FRANZ A., *Kirchliche Benediktionen im Mittelalter II.*, s. 189–190.

¹⁰⁴ FRANZ A., *tamtéž*, s. 190.

sine gravi dolore, vždyť porodit bez bolesti bylo výsadou Panny Marie a žádné jiné ženě to není dáno. Texty žehnání byly složeny také z částí pocházejících z modliteb žehnání nevěsty, dále z kolekty mší *pro sterilitate mulieris* a z žehnání nemocných.

Některé texty žehnání rodičkám se v podstatě shodují s modlitbami za nemocné a některé formuláře zmiňují, že se při této příležitosti udílelo poslední pomazání. „Těžká hodinka“ se pro ženu mohla snadno stát hodinkou poslední. Ženy se k porodu často připravovaly v tomto duchu. Těhotným se doporučovalo, aby se před porodem vyzpovídaly a přijaly Eucharistii. Někdy se ženy k porodu strojily jako k pohřbu. Neměla by nás tedy ani překvapovat přítomnost kněze u porodu. Církevní žehnání patřilo v lidové víře k prostředkům, které mohly ženě napomoci k dobrému porodu a zachovat naživu matku i dítě. Součástí žehnání bylo často čtení Janova prologu, textu, který měl v lidových představách silnou apotropaickou moc. Modlitby se obracely k různým světicím a světcům, kteří byli známí jako pomocníci rodiček, např. sv. Anna, sv. Markéta, sv. Agáta, sv. Barbora, sv. Leonhard, sv. Filip a sv. Jakub. Žehnání mohlo být provázeno užíváním svěcené vody, křídly a různými magickými úkony, které zmíníme později. Od 13. století se přítomnost duchovního u lůžka rodičky začala hodnotit jako něco nepatřičného a od této praxe se zjevně upouští. Na konci 13. stol. mizí texty žehnání rodičkám z liturgických knih. Jako náhrada za knězem osobně udílené žehnání se užívají lístky (*litterae, briefe*), na nichž jsou knězem sepsány příslušné texty, a ty jsou ženě přikládány na tělo. Zde už jde víceméně o paraliturgické či přímo magické jednání a tomu odpovídají i texty lístků. Tento příklad uvádí A. Franz. Text je opatřen poznámkou, že lístek má být položen na tělo ženě, která nemůže porodit, poté, co je opásána kolem břicha.

Ad partum mulieris

+ Alžběta porodila Jana, Anna Marii + svatá Maria zrodila Krista bez bolestí + ó člověče, ať už jsi muž či žena, kdokoli jsi, skrze jméno našeho Pána Ježíše Krista a skrze vznešené zásluhy vždy Panny, Bohorodičky Marie a svatého Leonharda, tvého vyznavače, a pro zásluhy svaté Agáty, tvé panny a mučednice, a sv. Barbory, tvé panny a mučednice, dítě, vyjdi ven, ať vidíš světlo tohoto života.¹⁰⁵

Texty žehnání, či spíše zařikávání rodiček se dále také tradovaly v profánní literatuře. Byly zřejmě nadále užívány duchovními nebo i laiky. Uvedme opět jeden příklad této „neformální“ modlitby za rodičku, doplněné poznámkami jaké úkony mají slova provázet tam, kde se rodící žena ocitla v nebezpečí:

Nejprve se dotkni břicha a říkej: Increatus Pater...

Dotkni se na pravém boku a říkej: Anna porodila Samuela, Alžběta Jana, Anna porodila Marii, Maria porodila Krista. Dítě, ať jsi muž či žena, živé či mrtvé, vyjdi ven, Spasitel tě volá na světlo.

Toto učin třikrát a polož evangelium In principio na její hlavu, potom vezmi její ruku a polož ji na vigilii sv. Markéty, vezmi knot, oviň jej kolem jejího břicha. Svíce má být obětována k počtě sv. panny Markéty.¹⁰⁶

¹⁰⁵ Clm 7021, 188, in: FRANZ A., *tamtéž*, s. 202.

¹⁰⁶ Clm 100, 40, in: FRANZ A., *tamtéž*, s. 198-199.

Žehnání bylo určeno ženě trávící své šestinedělí doma, většinou několik dní po porodu, tedy v době, kdy byla žena upoutána na lůžko. Tomu opět odpovídá charakter žehnání.

Toto je modlitba z formuláře z 12. stol. klášterního rituálu z Biburgu:

Benedictio super mulierem post partum:

Domine, sancte pater, omnipotens eterne deus, qui bene+dictionis tue gratiam egrisinfundendo corperibus facturam tuam multiplici pietate custodis, ad inucationem tui nominis benignus assiste et hanc famulam tuam egritudine liberatam et sanitati donatam dextera tua erigas, uirtute tuearis, potestate confirmes, ecclesiae tue sanctisque altaribus cum omni desiderata prosperitate resistas.

Per...

In principio...

*Oremus: Bene+dicere et sanctificare dignare, domine, famulam tuam, ut mundes eam ab omni iniquitamento corporis celesti benedictione in nomine patris et filii et spiritus sancti. Amen*¹⁰⁷

Podobně jako v případě této modlitby, odpovídají většinou formuláře žehnání matky po porodu žehnání nemocných. Starší formuláře mohou zmiňovat poskvrněnost šestinedělky. Také zde je vyjádřena prosba za očištění rodičky od nepravostí těla. Franz uvádí, že v německých rukopisech se *benedictio post partum* objevuje nejdříve na přelomu 11.–12. století a že nepatřila mezi všeobecně rozšířená žehnání. V roce 1572 je zrušil Karel Boromejský.¹⁰⁸

1.3.5. Žehnání při uvedení rodičky do kostela

O obřadu *introductio mulierem post partum*, který se konal zpravidla 40 dní po porodu, můžeme mluvit jako o žehnání šestinedělky v pravém slova smyslu, a to i s přihlédnutím k Francově klasifikaci žehnání matky. Vždyť obřad *benedictio mulieris post partum*, tedy žehnání rodičky, který následoval několik dní po porodu v domácnosti šestinedělky, měl, jak již bylo řečeno, v podstatě okrajový význam a byl spíše modlitbou za zdraví ženy upoutané na lůžko.

Oproti tomu obřad, jímž se žena veřejným, slavnostním způsobem navracela k plné účasti v církevní obci, doznal ve středověku značného významu. To nám dokládají synodální statuta různých diecézí z období po 4. lateránském koncilu. Úvod šestinedělek má podle těchto statut být, stejně jako svatby, křty a pohřby, konán farářem příslušné farnosti, tedy nikoliv farářem z jiné farnosti či řádovým knězem. Důvodem byly mimo jiné dary, které šestinedělky při této příležitosti přinášely a které představovaly pro faráře významný příjem. Žehnání šestinedělky se tak ocitá na seznamu nejvýznačnějších rituálů v životě středověké společnosti.¹⁰⁹

¹⁰⁷ Cod. Lat. m. ae Nr 330, in: VON ARX W., *Das Klostrrituale von Biburg. Spicilegium Friburgense. Texte zur geschichte des kirchlichen lebens* 14, Freiburg 1970, s. 286.

¹⁰⁸ Srov. FRANZ A., *Kirchliche Benediktionen im Mittelalter II.*, s. 109.

¹⁰⁹ Rieder uvádí synodální statuta např. těchto francouzských diecézí a regionů, které zmiňují žehnání šestinedělky: Rouen, Paříž, Soissons, Cambrai, Angers, Noyon, Arras ve 13. stol., Bayeux, Troyes, Chartres, Sées, Meaux ve 14. stol. a Reims, Coutances, Lisieux, Amiens, Tournai v 15. stol. Srov. RIEDER P., *On the purification of Woman*, s. 31.

Obřad se ve většině liturgických knih, 12. stoletím počínaje, nazývá *Introducere mulierem post partum in ecclesiam, Benedictio ad introducendam post partum mulierem*, zřídka názvem *Ad purificandam mulierem*, či také *intronisatio*, jako analogie s žehnáním nevěsty, v němčině se užívá také výraz *aussegnung, hervorsegnung* či *fürsegnung*.¹¹⁰

V období středověku se setkáme se značnou rozmanitostí jak co do podoby obřadu, různých zvyků, které se s ním pojí, tak i znění formulářů v liturgických knihách. Jak již název napovídá, obřadem je žena *uváděna*. Po začátku obřadu, který se koná před vchodem do kostela, je často knězem doslova vedena za ruku či prostřednictvím štoly do prostoru kostela. Tento rituál názorně vyjadřuje, co je jeho smyslem – žena se opět stává součástí církevní obce. Ne vždy je toto uvádění součástí obřadu žehnání šestinedělky. Například v některých oblastech ve Francii spočíval obřad v účasti šestinedělky na mši, poté žena přistoupila k oltáři, zaznělo čtení z Janova prologu, žena přijala požehnaný chléb, modlitbu žehnání a byla pokropena svčenuou vodou.¹¹¹

Ať už jsou „prahové rituály“ součástí obřadu či nikoli, vyjadřuje se tu vždy tatáž skutečnost: končí doba izolace, kdy je žena považována za nečistou, končí doba omezení – především v účasti na bohoslužbě a v manželském soužití. Žena se stává opět plnohodnotným členem církevní obce a vrací se na manželovo lože. Šestinedělka je knězem uváděna do kostela podobně jako kající při obřadu rekonsiliace na Zelený čtvrtek. Také oni byli po úvodních obřadech vedeni biskupem zpět do lůna církve. V některých oblastech bylo zvykem, že kající vcházeli se zapálenou svící. Byli též kropeni svčenuou vodou.¹¹² Také součástí středověkých křestních obřadů byly rituály, které se odehrávaly *in limine ecclesiae*, po nichž byli katechumeni uváděni do kostela.¹¹³ Obřad uvádění šestinedělky nám mimo jiné připomíná, že žena je po čas šestinedělí svým způsobem vyloučena z církevního společenství. Úvod znamená konec této dočasné „exkomunikace“.

Dále nelze přehlédnout podobnost žehnání šestinedělky s obřadem žehnání nevěsty nebo ženicha a nevěsty. Také nevěsta byla uváděna slavnostně do kostela, někdy rovněž knězem vedena za ruku či prostřednictvím štoly, snoubenci byli při žehnání uváděni se zapálenými svícemi, které přinášeli spolu s dalšími dary.¹¹⁴ Součástí žehnání snoubenců či nevěsty mohlo být přijímání požehnaného chleba či čtení Janova prologu. I texty žehnání nevěsty se podobají žehnání šestinedělky. Jsou to většinou prosby za plodnost, Boží ochranu a spásu. Po rituálně ukončeném šestinedělí se žena vrací na manželovo lože a podobně jako nevěsta může legitimně počít (další) dítě.

Je-li slavnostní uvedení součástí obřadu, je žena následně vedena knězem k oltáři; pokud ne, vstupuje do tohoto prostoru na konci mše. Zde následují modlitby žehnání a kropení svčenuou vodou, případně další úkony jako čtení Janova prologu, přijímání požehnaného chleba, v některých oblastech bylo zvykem pokládat ženě na hlavu evangeliář či jí byl nabídnut k políbení, podobně jako jiné předměty – kříž, relikvie či knězova štola. V návaznosti na svátek Hromnic

¹¹⁰ Srov. FRANZ A., *Kirchliche Benediktionen im Mittelalter II.*, s. 229.

¹¹¹ Srov. RIEDER P., *On the purification of Woman*, s. 92–103.

¹¹² Srov. MASSNER R., *Feiern der Umkehr und Versönung, GdK I/2*, Regensburg 1992, s. 123–131.

¹¹³ Srov. KLEINHEYER B., *Sakramentliche Feiern I.*, Die feiern der Eingliederung in die Kirche, *GdK 7,1*, Regensburg 1989, s. 126.

¹¹⁴ Srov. KLEINHEYER B., *Riten um Ehe und Familie, GdK 8*, Regensburg 1984, s. 110.

přicházely ženy k úvodu se zapálenou svící, kterou posléze darovaly k užívání na oltáři. Bylo zvykem přinášet také jiné dary pro kněze, peníze či naturálie, mezi které často patřila příze, kterou matka sama upředla během šestinedělí. Někdy byly tyto dary přinášeny v obětním průvodu.¹¹⁵

Podoba obřadu žehnání matky po porodu v jednotlivých diecézích a regionech byla ve středověké liturgii velmi rozmanitá. To se týká jak průběhu obřadu, jednotlivých gest a úkonů, tak také textů žehnání. A. Franz uvádí například formulář *Ad introducendam mulierem in ecclesiam* užívaný v Salzburku ve 12. století¹¹⁶ (viz příloha 1).

Jedná se o formulář k obřadu žehnání matky po porodu, při němž je matka slavnostně uváděna do kostela, jak napovídají rubriky. V úvodních pokynech nás překvapí rozlišení mezi lhůtou očišťování rodičky podle pohlaví narozeného dítěte. Lze je považovat za starobylý prvek žehnání, které je ještě spjato se starozákonním pojetím tohoto obřadu. Po narození děvčátka má žena přijít k úvodu 46 dní po porodu. Ačkoli tato lhůta zdaleka neodpovídá 80 dnům v Levitiku, je zde zdůrazněna potřeba delšího očišťování pro matku, které se narodila dcera.

První modlitba, *Domine sancte...*, je přejata z formuláře modliteb za nemocné. Součástí začátku obřadu, který se odehrává před vchodem do kostela, je čtení Janova prologu. Můžeme je chápat jako apotropaický prvek obřadu. Poté vezme kněz šestinedělku za pravou ruku a vede ji do kostela. Přitom říká slova modlitby *Aufer a nobis...*, což je modlitba z mešního řádu, kterou se tiše modlil kněz, když vystupoval k oltáři ke slavení eucharistie. Lze ji chápat jako kající prvek, odkazující na starší pojetí žehnání, v němž je šestinedělka chápána jako nečistá ve smyslu mravního poskvrnění. Zde, v plurálu, není tento význam tak zřejmý, ale v jiných formulářích, například v Mohučské agendě z roku 1551 nebo v Olomoucké agendě z roku 1694, je formulována přímo jako prosba za šestinedělku: *Aufer Domine a famula tua cunctas iniquitates suas...*¹¹⁷

Kající charakter má také antifona *Cor mundum*, kterou říká žena vkleče po uvedení do kostela, a nakonec i Žalm 51: *Smiluj se nade mnou Bože, pro milosrdenství svoje, pro své velké slitování zahlad' moje nevěrnosti, moji nepravost smyj ze mne dokonale, očist' mě od mého hříchu...*¹¹⁸

Následuje modlitba Otče náš a prosby a dále modlitba *Omnipotens sempiterne Deus*, kolekta ze mše na svátek Očišťování Panny Marie.¹¹⁹

Poté je žena pokropena svěcenou vodou a kněz říká slova modlitby *Presta, domine...*, která je přejata z modlitby žehnání vody.¹²⁰

Nakonec je okouřena kadidlem s prosbou, aby Pán naplnil její srdce nebeskou vůní milosti Ducha svatého. Nicméně okouřování lze chápat také jako symbolický úkon očišťování rodičky, stejně jako pokropení svěcenou vodou. Přestože jednotlivá gesta a úkony, které odkazují na purifikační význam obřadu, zůstávají nezměněná, nelze přehlédnout, že texty modliteb žehnání

¹¹⁵ Srov. FRANZ A., *Kirchliche Benediktionen im Mittelalter II.*, s. 231–235., RIEDER P., *On the purification of Woman*, s. 95–98.

¹¹⁶ CVP 2090, s. 95., in: FRANZ A., *Kirchliche Benediktionen im Mittelalter II.*, s. 224.

¹¹⁷ *Agenda ecclesiae Moguntiensis*, s. LXXXI., Moguntiae 1599.

¹¹⁸ Ž 51,3–4.

¹¹⁹ Srov. FRANZ A., *Die Kirchliche Benediktionen im Mittelalter II.*, s. 229–230.

¹²⁰ Srov. *Benedictio aquae et salis ad spargendum in domum: Presta, domine, per hanc creaturam aspersionissanitatem mentis, integritatem corporis, tutelam salutis, securitatem spei, corroboracionem fidei hic in aeterna secula seculorum*. In: FRANZ A., *Die kirchliche benediktionen im Mittelalter I.*, s. 134.

šestinedělek obsahují stále méně narážek na jejich nečistý stav. Stávají se víceméně prosbami za zdraví a spásu matky i jejího dítěte a vyjádřením díky za narození dítěte a za to, že žena vyvázla ve zdraví z těžké hodiny porodu.

1.3.6. Žehnání zesnulé šestinedělky

Již sama existence obřadu žehnání zesnulé šestinedělky nás přesvědčuje o tom, že i přes věroučný vývoj, projevující se v liturgii žehnání šestinedělek, který jsme zmínili v předchozím oddíle, přetrvává v lidové víře vyznávané jak laiky, tak mnohými duchovními, chápání, že žena v období šestinedělí je nečistá a nebezpečná svému okolí. Tento stav pomíjí až po církvi vykonaném veřejném obřadu úvodu, jímž je šestinedělka očištěna. Snad nejvýraznějším ukazatelem tohoto postoje k šestinedělkám jsou pochybnosti, zda je možné pohřbit na posvěcené půdě ženu, která zemřela při porodu či v šestinedělí, aniž by se jí dostalo potřebného obřadu žehnání. Tak měly na mnoha hřbitovech tyto ženy vyhrazena zvláštní místa, podobně jako nepokřtěné děti. Byly pohřbívány v odlehlých koutech hřbitova, při hřbitovní zdi, co nejdále od cesty. Jinde byly hroby šestinedělek ohrazeny, aby se zabránilo jejich navštěvování. Tato opatření měla ochránit návštěvníky hřbitova, především dívky a ženy v plodném věku, před zhoubným působením neuvedených šestinedělek.

Další spornou otázkou bylo, zda je možné přinést do kostela tělo zesnulé šestinedělky, jak to bylo běžné u „normálních pohřbů“. Tyto pochybnosti byly způsobeny obavou, zda krvácející tělo zesulé ženy nemůže znečistit prostor kostela, vždyť nebožtíci byli do kostela často přinášeni již v den úmrtí. Ačkoli teologové odvrhovali jako pověry představy, podle nichž duše neuvedených šestinedělek nemůže dojít plného patření Boha, přesto se prosadil obyčej udílet žehnání zesnulým šestinedělkám. První formuláře pocházejí z počátku 16. stol. Tento, z teologického hlediska jistě velmi problematický obřad, mohl mít různou podobu. Obvykle kněz před kostelem pokropil svčenu vodou tělo zesulé i ostatních přítomných, pronesl slova modlitby, která se běžně užívala při pohřebních obřadech, a poté bylo tělo zesulé vneseno do kostela a pokračoval normální pohřeb. Někde byla namísto zesulé uváděna jiná žena podle běžné formy.¹²¹

1.4. Žehnání matky po porodu od tridentského do 2. vatikánského koncilu

Od 11. století, kdy se v liturgických knihách objevují první formuláře obřadu uvedení šestinedělky, až do vydání *Rituale Romanum* v roce 1614 vládne v podobě obřadu, průběhu, gestech, doprovodných zvyčích i v textech modliteb žehnání značná rozmanitost, ostatně jako v celé středověké liturgii. Jedním ze zásadních cílů liturgické reformy tridentského koncilu bylo sjednocení liturgie prostřednictvím zavedení všeobecně závazných liturgických knih. Tak také *Rituale Romanum* předkládá k všeobecnému užívání formulář obřadu *De benedictione mulieris post partum*.

¹²¹ Srov. FRANZ A., *Kirchliche Benediktionen im Mittelalter II.*, s. 241–245.

1.4.1. *De benedictione mulieris post partum* v *Rituale Romanum* 1614

Obecně lze říci, že jak se během středověku měnilo chápání obřadu, měnila se i jeho podoba, tedy především texty žehnání. Posun od chápání obřadu jakožto purifikace rodičky ve smyslu tělesného a morálního poskvrnění k obřadu díkůvzdání za znovunabyté zdraví rodičky a narození dítěte se projevuje také v obsahu jednotlivých modliteb a ve výběru žalmů. Formulář *De benedictione mulieris post partum* zařazený v *Rituale Romanum* pokračuje v tomto vývoji (viz příloha 2).

Již v pokynech na začátku formuláře nás zaujme, že obřad je charakterizován jako chvályhodný obyčej. Nemá už tedy charakter povinnosti. Pokud si šestinedělka přeje podle tohoto zvyku přijít do kostela, aby vzdala Bohu díky, požádá kněze o požehnání. Mělo by jít o její iniciativu. Obřad začíná před vchodem do kostela, kde šestinedělka očekává příchod kněze. A to nikoli ve stoje, ale v kleče. Zaujímá tedy postoj kajícíků a v ruku drží zapálenou svíci. Kněz, oděn v bílou štolu, přichází k šestinedělce a kropí ji svěcenou vodou. Následuje antifona, která má charakter příslibu Božího požehnání: *Tato [žena] přijme požehnání od Hospodina a milosrdenství od Boha své spásy, neboť to je pokolení těch, kdo hledají Hospodina*. K zařazení následujícího Žalmu 24 se lze stavět různým způsobem. Je možné v něm vidět radostný jásot provázející vstup samotného krále Hospodina do chrámu:

Brány, zvedněte výše svá nadpraží, výše se zvedněte, vchody věčné, ať může vejít Král slávy.
(Ž 24,7)

Nelze však ani přehlédnout slova:

*Kdo vystoupí na Hospodinovu horu? A kdo smí stanout na jeho svatém místě?
Ten kdo má čisté ruce a srdce ryzí...*
(Ž 24,3-4),

kteřá připomínají, že na posvátná místa může vejít jen ten, kdo je čistý. Tedy ten, kdo prošel očištěním? Tento Žalm následuje bezprostředně poté, co kněz kropí šestinedělku svěcenou vodou. Motiv purifikace na počátku obřadu lze jen stěží přehlédnout.

Dále kněz podává ženě štolu a vede ji do chrámu se slovy výzvy s výrazným kristologickým akcentem: *Vstupte do chrámu Božího, pokloňte se Synu blahoslavené Panny Marie, který Vás obdařil dítětem*. Žena se má poklonit Kristu, on je ten, komu může děkovat za své dítě. Před oltářem tedy žena poklekne, aby vzdala Bohu díky, a kněz se modlí. Mimo jiné prosí o ochranu před nepřítelem, aby nad ženou neprospíval, před synem nepravosti, aby jí neuškodil. Formulář tedy nepostrádá apotropaické prvky.

V počátečních slovech orace: *Všemohoucí věčný Bože, který jsi porodem blahoslavené Panny Marie bolesti rodiček v radost obrátil...* můžeme vyčíst soteriologický akcent: Panna Maria porodila Krista, skrze ni a narození jejího Syna dává Bůh spásu pro všechny. Tato skutečnost se stává nadějí, radostí i pro ženy v porodních bolestech. Tato modlitba opravdu přináší radi-

kálně nový pohled na porod v rámci „teologie žehnání matky“ – porod Panny Marie zde není kladen do kontrastu s porody ostatních žen, není zdůrazněna jeho zázračnost, bezbolestnost apod. Je líčen jako Boží spásný zásah do lidského života ve všech jeho situacích, včetně kritického momentu lidského života, totiž porodu. Po této anamnezi Božího spásného jednání následuje epikletická část, prosba za spásu pro ženu i její novorozené dítě: *Shlédni milostivě na tuto svou služebnici, která s radostí přichází do tvého svatého chrámu tobě poděkovat, a dej, aby pro zásluhy a na přímluvu blahoslavené Panny Marie byla hodna po tomto životě se svým dítětem dojit radostí věčné blaženosti.* Zde si všimněme jednak mariánského akcentu – prosba za spásu pro zásluhy a na přímluvu Panny Marie (kterou, ačkoli to není v této oraci zmíněno, následuje matka při svém díkůvzdání v Božím chrámu) a jednak radostného tónu celé modlitby – žena přichází s radostí do chrámu vzdát Bohu díky a právě tak má s radostí vejít do věčné blaženosti.

Následuje druhé pokropení svčenu vodou a závěrečná prosba za Boží požehnání.

1.4.2. Potridentský vývoj

Ačkoli formulář *De benedictione mulieris post partum* zařazený do *Rituale Romanum* 1614 znamená výrazný posun k obřadu žehnání jakožto díkůvzdání, nelze souhlasit s tvrzeními, že je v něm zcela odstraněn motiv očišťování. I kdybychom pominuli náznaky v textu modliteb, nelze popřít, že tento motiv zůstává hluboce zakořeněn v gestech tohoto obřadu. K naprostému obratu dochází až reformou 2. vatikánského koncilu, kdy je obřad uvedení šestinedělky de facto zrušen a nahrazen žehnáním matky a otce (!), následujícím bezprostředně po křtu dítěte,¹²² případně samostatným obřadem žehnání matky, která se nemohla účastnit křtu dítěte a přeje si obdržet požehnání.¹²³

Formulář *Rituale Romanum* 1614 byl v jednotlivých diecézích přejímán poměrně váhavě. Ačkoli v následujících desetiletích po svém vydání nahradil v liturgických knihách místních církví dosavadní formuláře, již o generaci později se leckde setkáváme s návratem starých verzí obřadu. Kleinheyer dokládá tento vývoj pro německé diecéze.¹²⁴ Lze říci, že v podobě obřadu nadále vládne rozmanitost a to místy až do 20. stol., kdy již všude převládne římský ritus.

Žehnání matky našlo své místo i v liturgii protestantských církví. Přejal jej Martin Luther a v roce 1552 byl přeznačen z ritu očišťování na díkůvzdání. Pod vlivem slov Řehoře I. odmítá Luther chápání obřadu jakožto purifikace, vždyť na porod není nic znečišťujícího.¹²⁵ Také anglikánská církev začlenila obřad do knihy *Book of common prayer*, vydané roku 1549 pod názvem *The Order of Purification of Women*, v roce 1552 se zde již objevuje pod názvem *The Thanksgiving of Woman after Child-birth*. A nelze opomenout také skutečnost, že žehnání matky po porodu je až do současnosti součástí liturgie pravoslavné církve. Jeho podobu stručně zmíníme v souvislosti s vývojem žehnání matky a jeho významu v Čechách a na Moravě v následujícím oddíle.

¹²² *Křestní obřady*, Praha 1999, s. 58.

¹²³ *Ordo benedictionis mulieris post partum, Rituale Romanum, De benedictinibus*, 1984,

Srov. KLEINHEYER B., *GdK* 8, s. 154–155.

¹²⁵ Srov. SCHWARZENBERGER R., *Der Muttersegen nach Geburt*, in: Heinz A., Rennings (ed.), *Heute segnen. Werkbuch zum Benedictionale*, 1987, s. 280.

Agendy protestantských církví přispívají k značné pestrosti obřadu žehnání matky, což opět ukážeme na příkladu církví působících v oblasti Čech a Moravy. Tyto agendy byly psány v lidových jazycích, byly tedy přístupnější chápání věřících a napomáhaly porozumění významu obřadu, činily z něj akt víry, na rozdíl od latinského obřadu katolické církve, kde zůstal obsah modliteb a s ním zřejmě i charakter díkůvzdání prostým věřícím skryt. Není divu, že si v očích věřících nadlouho uchoval charakter purifikace rodičky a mnohdy byl chápán magicky a spojován s různými pověrečnými praktikami.

Vlivem osvícenství pronikají národní jazyky i do římského ritu a formuláře jsou doplněny promluvami, které nabádají matku, aby své dítě vychovávala ve víře apod. Jako určitou pastorační snahu lze chápat i zařazení formuláře pro žehnání matky, jejíž dítě při porodu zemřelo nebo se narodilo mrtvé. Na druhou stranu tato praxe neznamenal pouze snahu o povzbuzení matky, ale ukazuje také na skutečnost, že ritus úvodu šestinedělky je stále chápán jako nezbytný, a to i v situaci, kdy stěží může být díkůvzdáním.¹²⁶

Obřad je nadále určen výlučně pro ženy, které porodily dítě z legitimního manželství, jak znovu potvrdila římská koncilní kongregace v dekretch z roku 1859 a 1897. V úvodních pokynech k obřadu se objevuje další charakteristika matky, která může požádat o udělení žehnání: *paupera post partum ex legitimo matrimonio, juxta piam*.

Formulář obřadu *Benedictio mulieris post partum* odpovídající textu v *Rituale Romanum* 1614 se udržel v prakticky nezměněné podobě v liturgických knihách až do 2. vatikánského koncilu. Může být doplněn dalšími formuláři – např. Agenda moravské provincie z roku 1932 nabízí formulář Žehnání pro šestinedělku upoutanou na lůžko – *Benedictio mulieris post partum, que propter infirmitatem ad ecclesiam accedere non potest*,¹²⁷ *Manuale rituum* vydané v Praze v r. 1955 předkládá také *Benedictio mulieris post partum prole demortua ubi moris est*¹²⁸ a Vídeňské *Collectio Rituum* z roku 1953 obsahuje *Benedictio mulieris praegnantis in periculis partus*.¹²⁹

Přes tuto nezměněnou podobu formuláře žehnání matky dochází nejpozději v polovině 20. století ke změně praxe. V této době je obřad pro mnoho věřících již jen těžko přijatelný a mnoho matek od něj jednoduše upouští. Jeví se jako neprůhledný a ponižující. Pokud se žena obřadu žehnání zúčastní, bývá často bezprostředně spojen s obřadem křtu dítěte. Na tento vývoj reaguje reforma 2. vatikánského koncilu, která charakter žehnání zcela mění a spojuje do jednoho obřadu se křtem. Nový *Benedikcionál* (1984)¹³⁰ obsahuje formulář *Ordo benedictionis mulieris post partum*. Ten je však určen pouze pro matky, které se nemohly zúčastnit křtu svého dítěte. Reforma 2. vatikánského koncilu v podstatě ukončuje existenci obřadu úvodu šestinedělky. Možnost zavedení obnovené formy žehnání pro všechny matky, které o něj projeví zájem, je předmětem diskuse.

Dějiny obřadu žehnání matky tedy zřejmě ještě nejsou v dějinách liturgie uzavřenou kapitolou.

¹²⁶ Srov. Kleinheyder B., *GdK* 8, s. 154.

¹²⁷ *Agenda provinciae ecclesasticae Moraviae*, Olomouc 1932, s. 107–108.

¹²⁸ *Manuale rituum in cura animarum saepius occurrentium...*, Praha 1955, s. 87–94.

¹²⁹ *Collectio Rituum archidioecesis Viennensis*, Řím 2001, s. 395–398.

¹³⁰ *Rituale Romanum, De benedictionibus*, editio typica 1984.

**2. ŽEHNÁNÍ MATKY PO PORODU
V ČESKÝCH A MORAVSKÝCH DIECÉZÍCH
V 16.–20. STOLETÍ**

2.1. Žehnání matky po porodu v katolických liturgických knihách českých a moravských diecézí v 16.–18. stol.

Toto období můžeme z hlediska dějin liturgie charakterizovat jako přelomové, neboť dochází k liturgické reformě vytyčené tridentským koncilem. Ta má vést především k sjednocení liturgie, což se konkrétně uskutečňuje vydáváním nových liturgických knih, které mají být nadále užívány jako všeobecně závazné. Obřad žehnání matky, jak se objevuje v liturgických textech, může být popsán jako příklad realizace potridentské liturgické reformy. Srovnáme zde proto podobu textů žehnání v knihách vydaných pro české a moravské diecéze před rokem 1614, tedy před vydáním *Rituale Romanum*, s formulářem *De benedictione mulieris post partum*, v tomto „římském“ rituále obsaženém, případně s jinými texty žehnání z tohoto období.

Kromě tématu vývoje textů žehnání matky v souvislosti s reformou tridentského koncilu se budeme věnovat analýze jednotlivých textů žehnání, a to především s cílem objasnit liturgicko-teologický význam obřadu. Rozsah zkoumaných textů odpovídá zdrojům, které se autorce podařilo získat (především z fondů Národní knihovny České republiky a Knihovny Národního muzea):

Pražské rituály:

Obsequiale sive benedictionale, Norimberg 1520

Obsequiale sive benedictionale, Praha 1585

Rituale Pragense, Praha 1585

Rituale Pragense, Praha 1642

Rituale Romano-Pragense, Praha 1731

Rituale Franciscanum, Praha 1688

Olomoucké agendy:

Agenda, seu modus administrandi sacramenta: secundum ritum Cathedralis ecclesiae Olomucensis ad usum eiusdem dioecesis, Kraków 1585

Agenda caeremonialia, secundum ritum cathedralis ecclesiae Olomucensis ad usum eiusdem dioecesis, Kraków 1586

Agenda seu rituale Olomucense, Brno 1694

Agenda seu rituale Olomucense, Hradec Králové 1745

2.1.1. Předtridentské verze žehnání matky po porodu

Z období před rokem 1614, tedy před vydáním *Rituale Romanum*, máme k dispozici tyto texty: *Introductio mulieris ad ecclesiam post partum* (viz příloha 3), které se objevuje ve stejné podobě v pražském *Obsequiale sive benedictionale* z roku 1520 a 1585, a v *Rituale Pragense* z roku 1585 a *Modus introducendi mulierem post partum* (příloha 4) obsažený v mírně odlišné podobě v olo-

mouckých agendách – *Agenda* z roku 1585 a *Agenda caeremonialia* z roku 1586. Pražská a olomoucká verze představují dva zcela odlišné texty.

Agenda caeremonialia obsahuje stejný text jako její o rok starší vydání, jen vypouští první ze dvou orací.

Kromě úvodu šestinedělky obsahují zmíněné liturgické knihy ještě další formuláře vztahující se k rodičkám či šestinedělkám. *Obsequiale sive benedictionale* 1520 (*Rituale Pragense* 1585) nabízí také formuláře pro žehnání (nemocné) ženy po porodu: *Benedictio mulieris in partu aegrotantis* a *Benedictio alia ad idem in partu*. Olomoucká *Agenda* a *Agenda caeremonialia* zahrnují formulář pro žehnání zesnulé šestinedělky – *Ad introducendam mulierem in partu mortuam*. Těmto textům se budeme více věnovat v oddílech 2.1.4. a 2.1.5. Nyní se zaměříme na další vývoj ovlivněný vydáním *Rituale Romanum* 1614.

2.1.2. Recepce tridentské reformy

Rituale Romanum 1614 zahrnuje, jak již bylo zmíněno, formulář pro žehnání matky po porodu – *De benedictione mulieris post partum*, který do jisté míry naplňuje obecnou snahu pojímat obřad žehnání šestinedělky spíše jako díkůvzdání za narození dítěte a navrácení zdraví matce než jako purifikaci šestinedělky. Co se týká pražských rituálů, dochází k recepci tohoto formuláře v roce 1642. *Rituale pragense* 1642 jej přejímá doslovně, včetně názvu. Odpadají zde formuláře žehnání (nemocné) ženy po porodu, které nejsou součástí *Rituale Romanum*, zato appendix nově nabízí formulář žehnání zesnulé šestinedělky – *Benedictio mulieris in partu defunctae*. *Rituale Franciscanum*, vydané v Praze v roce 1688, obsahuje rovněž pouze formulář *De benedictione mulieris post partum*.

Olomoucká *Agenda seu rituale Olomucense* 1694 nepřejímá římský formulář a uvádí dokonce jiný formulář než předchozí agendy – *Ordo introducendi mulieris post partum* (viz příloha 5).

K recepci formuláře *De benedictione mulieris post partum* z *Rituale Romanum* dochází až v Agendě vydané v roce 1745. Kromě žehnání šestinedělky zachovává tato agenda také formulář žehnání zesnulé šestinedělky *Ad introducendam mulierem in partu mortuam*, obsažený ve starších agendách. Také do pražských rituálů se vrací předtridentské formuláře žehnání (nemocné) rodičky a to v *Rituale Romano-Pragense* vydaném v roce 1731. Zde najdeme také formulář žehnání zesnulé šestinedělky, tentokrát pod názvem *Benedictio mulieris in partu mortue, ejusdemque introductio ad ecclesia*.

V následujících dvou tabulkách shrnujeme základní prvky z formulářů žehnání matky po porodu z jednotlivých liturgických knih. Tyto tabulky, v nichž jsou uvedeny zvláště pražské rituály a olomoucké agendy, mají napomoci znázornit, v čem se jednotlivé formuláře shodují a odlišují.

Pražské rituály

	NÁZEV	ÚVODNÍ POKYNY	ŽALMY	PŘÍMLUVY	ORACE	VÝZVA KE VSTUPU
	<i>Obsequiale sive benedictionale</i> 1520	<i>Introductio mulieris ad ecclesiam post partum</i>	112 127 19	<i>Salvam fac ancillam tuam ... Dominus custodiat introitum tuum & exitum tuum...</i>	1. <i>Omnipotens sempiterna Deus, pater...</i> 2. <i>Omnipotens sempiterna Deus, maiestatem tuam...</i> 3. <i>Deus, qui salutis aeterne...</i>	<i>Introducat te Dominus Iesus Christus in regnum coelorum...</i>
	<i>Rituale Pragense</i> 1585	<i>Introductio mulieris ad ecclesiam post partum</i>	112 127 19	<i>Salvam fac ancillam tuam ... Dominus custodiat introitum tuum & exitum tuum...</i>	1. <i>Omnipotens sempiterna Deus, pater...</i> 2. <i>Omnipotens sempiterna Deus, maiestatem tuam...</i> 3. <i>Deus, qui salutis aeterne...</i>	<i>Introducat te Dominus Iesus Christus in regnum coelorum...</i>
	<i>Rituale Pragense</i> 1642	<i>De benedictione mulieris post partum</i>	23 (24)	<i>Salvam fac ancillam tuam ... nihil proficiat inimicus in ea...</i>	<i>Omnipotens sempiterna Deus, qui per B. Mariae...</i>	<i>Ingrederi in templum Dei, adora filium...</i>
	<i>Rituale Franciscanum</i> 1688	<i>Ritus benedicendi mulierem post partum</i>	23 (24)	<i>Salvam fac ancillam tuam ... nihil proficiat inimicus in ea...</i>	<i>Omnipotens sempiterna Deus, qui per B. Mariae...</i>	<i>Ingrederi in templum Dei, adora filium...</i>
	<i>Rituale Romano-pragense</i> 1731	<i>De benedictione mulieris post partum</i>	23 (24)	<i>Salvam fac ancillam tuam ... nihil proficiat inimicus in ea...</i>	<i>Omnipotens sempiterna Deus, qui per B. Mariae...</i>	<i>Ingrederi in templum Dei, adora filium...</i>

Olomoucké agendy

	NÁZEV	ÚVODNÍ POKYNY	ŽALMY	PŘÍMLUVY	ORACE	VÝZVA KE VSTUPU
	<i>Agenda</i> 1585	<i>Modus introducendi mulierem post partum</i>	66	<i>Exaudi te Dominus in die tribulationis...</i>	1. <i>Omnipotens sempiterna Deus, pater...</i> 2. <i>Omnipotens sempiterna Deus, maiestatem tuam...</i>	<i>Ingrederi in templum Dei: ut habeas partem cu sanctis & electis Dei...</i>
	<i>Agenda caeremonialia</i> 1586	<i>Modus introducendi mulierem post partum</i>	66	<i>Exaudi te Dominus in die tribulationis...</i>	<i>Omnipotens sempiterna Deus, maiestatem tuam...</i>	<i>Ingrederi in templum Dei: ut habeas partem cu sanctis & electis Dei...</i>
	<i>Agenda seu rituale Olomucense</i> 1694	<i>Ordo introducendi mulieres post partum</i>	121	<i>Salvam fac ancillam tuam ... nihil proficiat inimicus in ea...</i>	<i>Omnipotens sempiterna Deus, maiestatem tuam...</i>	<i>Dominus custodiat introitum tuum & exitum tuum...</i>
	<i>Agenda seu rituale Olomucense</i> 1745	<i>De benedictione mulieris post partum</i>	23	<i>Salvam fac ancillam tuam ... nihil proficiat inimicus in ea...</i>	<i>Omnipotens sempiterna Deus, qui per B. Mariae...</i>	<i>Ingrederi in templum Dei, adora filium...</i>

Následující tabulky znázorňují jednotlivé formuláře žehnání, které jsou obsažené ve zkoumaných liturgických knihách. Jedná se o formuláře žehnání matky po porodu při úvodu, žehnání nemocné šestinedělky po porodu a žehnání zesnulé šestinedělky.

Pražské rituály

<i>Obsequiale sive benedictionale</i> 1520	<i>Introductio mulieris ad ecclesiam post partum</i>	<i>Benedictio mulieris in partu aegrotantis</i>	<i>Benedictio alia ad idem in partu</i>	
<i>Rituale Pragense</i> 1585	<i>Introductio mulieris ad ecclesiam post partum</i>	<i>Benedictio mulieris in partu aegrotantis</i>	<i>Benedictio alia ad idem in partu</i>	
<i>Rituale Pragense</i> 1642	<i>De benedictione mulieris post partum</i>			<i>Benedictio mulieris in partu defunctae (apendix)</i>
<i>Rituale Franciscanum</i> 1688	<i>Ritus benedicendi mulierem post partum</i>			
<i>Rituale Romano-Pragense</i> 1731	<i>De benedictione mulieris post partum</i>	<i>Benedictio mulieris in partu aegrotantis</i>	<i>Benedictio alia ad idem in partu</i>	<i>Benedictio mulieris in partu mortuae, ejusdemque introductio ad ecclesiam</i>

Olomoucké agendy

<i>Agenda</i> 1585	<i>Modus introducendi mulierem post partum</i>	<i>Ad introducendam mulierem in partu mortuam</i>
<i>Agenda caeremonialia</i> 1586	<i>Modus introducendi mulierem post partum</i>	<i>Ad introducendam mulierem in partu mortuam</i>
<i>Agenda seu rituale Olomucense</i> 1694	<i>Ordo introducendi mulieres post partum</i>	
<i>Agenda seu rituale Olomucense</i> 1745	<i>De benedictione mulieris post partum</i>	<i>Ad introducendam mulierem in partu mortuam</i>

2.1.3. Analýza textů žehnání matky po porodu

Pokud se ptáme po významu obřadu uvádění šestinedělky, jsou pro nás texty žehnání významným pramenem. Analýza jednotlivých modliteb, biblických textů a pokynů ohledně gest a úkonů obsažených ve výše popsaných formulářích by měla přiblížit, jaký je liturgicko-teologický význam obřadu úvodu šestinedělky.

O formuláři z *Rituale Romanum De Benedictio mulieris post partum*, který byl po roce 1642 (jak usuzujeme podle jeho zařazení do liturgických knih) užíván v Čechách a v olomouckých agendách o sto let později, už jsme pojednali v oddíle 1.4.1. Zde jej pouze srovnáme s předtridentskými formuláři.

Zaměříme se na prvky obsažené téměř ve všech formulářích: úvodní komentáře, žalmy, přímlyvy, orace, pokyny a slova provázející uvedení šestinedělky do kostela. Z žalmů je vždy vybrán jeden či více veršů, které souvisí bezprostředně s obřadem žehnání. Totéž platí také u přímlyv, prosebných modliteb za matku, centonizovaných z jednotlivých veršů žalmů, rovněž zde jsou zdůrazněny verše, které obsahově odpovídají obřadu. U orací je vždy uveden překlad a komentář. U orací, které vykazují anamneticko-epikletickou strukturu eulogické modlitby, rozlišujeme dvě části: anamnetickou (*anamnesis* – připomínka), připomínající Boží spásné činy v dějinách, a epikletickou (*epi-kalein* – volat, přivolávat), která zpravidla obsahuje prosbu, aby se toto Boží spásné jednání projevilo také v našich životech.¹³¹

¹³¹ Srov. Kunetka, F., *Úvod do liturgie svátostí*, Kostelní Vydří 2001, s. 224.

2.1.3.1. INTRODUCTIO MULIERIS AD ECCLESIAM

Obsequiale sive benedictionale 1520 (1585, *Rituale Pragense* 1585)**Žalmy**

Ž 112 (113)

Nuzného pozvedá z prachu, z kalu vytahuje ubožáka, a pak ho posadí vedle knížat, vedle knížat svého lidu. Neplodnou usazuje v domě jako šťastnou matku synů.

(v. 7–9)

Plodnost je darem Boží milosti.

Ž 127 (128)

Tvá žena bude jako plodná réva uvnitř tvého domu, tvoji synové jak olivové ratolesti kolem tvého stolu. Hle, jak bývá požehnáno muži, jenž se bojí Hospodina. Hospodin ať Ti požehná ze Siónu, abys viděl dobro Jeruzaléma po všechny dny svého žití, abys uviděl syny svých synů.

(v. 3–6)

Plodná žena a děti (především synové) jsou pro muže znamením Božího požehnání.

Ž 19 (20)

Kéž má na paměti všechny tvé obětní dary, kéž tvou oběť zápalnou rád přijme.

(v. 4)

Objevuje se motiv oběti.

Přímluvy*V.: Saluam fac ancilliam tuam.**R.: Deus meus sperantem in te.**V.: Mitte ei auxilium de sancto.*

Ž 20,2–3

R.: Et de Sion tuere eam.

prosba za ochranu

*V.: Esto ei Domine turris fortitudinis.**R.: A facie inimici.**V.: Anima tua illi viuet.*

Ž 128,5

R.: Et semen tuum fuerit ipsi.

motiv potomstva,

V.: Benedicat te Dominus ex Sion.

Božího požehnání

R.: Et videas bona Hierusalem omnibus diebus vitae tuae.

V.: *Dominus custodiat introitum & exitum tuum.*

R.: *Ex hoc nunc & usque in soeculum.*

Ž 121,8

V.: *Domine exaudi Orationem meam.*

motiv vcházení a vycházení

R.: *Et clamor meus ad te veniat.*

Prosby za Boží pomoc a ochranu pro matku. V prvních dvou částech odpovídají předcházejícím Žalmům 20 a 128. V závěru se objevuje motiv vcházení a vycházení korespondující s obřadem úvodu.

1. orace

Omnipotens sempiternus Deus, pater Domini nostri Iesu Christi: qui filium tuum unigenitum una cum matre sua semper virgine Maria, post quadraginta dierum spacia, in templo praesentatos bene+dixisti: bene+dicere hanc digneris famulam tuam N. Post partum tibi Domino Deo nostro ad templum tuum purificandi gratia praesentatam, & concede propitius: ut sicut eam per nostrum officium in templum istud terrenum introducimus, sic post finem vitae praesentis, coelestem introitum percipere mereatur. Per Christum Dominum.

Anamnetická část

Všemohoucí věčný Bože, Otče našeho Pána Ježíše Krista: ty jsi požehnal svému jednorozenému Synu spolu s jeho Matkou Marií, vždy Pannou, když ti byli po čase čtyřiceti dní představeni (odevzdání) v chrámu.

Epikletická část

Požehnej i této své služebnici N., která je tobě, našemu Pánu, představena (odevzdána) po porodu v tvém chrámu, aby byla očištěna.

Dovol milostivě, jako ji skrze naši službu uvádíme do tohoto pozemského chrámu, aby si po skončení přítomného života zasloužila vejít do nebe. Skrze Krista, našeho Pána.

Žena následuje při úvodu Krista a Marii, kteří byli představeni, *odevzdání*,¹³² Bohu v jeruzalémském chrámu. V epikletické části je vyjádřena prosba, aby jí Bůh požehnal, jako požehnal svému Synu a jeho matce. Účelem jejího představení (odevzdání) v chrámu je, aby byla očištěna. Objevuje se analogie pozemský / nebeský chrám, úvod do kostela je chápán jako předobraz vstupu do nebeského chrámu. Orace obsahuje především prosbu za požehnání a spásu pro ženu po porodu. Význam obřadu tkví v představení (odevzdání) ženy v chrámu za účelem jejího očištění.

¹³² Výraz *praesentatus* (od *praesentare* – zpřítomňovati, ukazovati, podávati, odevzdávati) zde překládáme dle tradice jako představený, uvádíme i překlad odevzdaný, který lépe odpovídá svým významem.

Uvedení šestinedělky

Tunc aspergatur aqua benedicta, & porrecta ei stola, introducat eam Sacerdos ad ecclesiam, dicens: Introducat te Dominus Iesus Christus in regnum coelorum: sicut introduceris per officium meum, in hoc templum terrestre. Amen.

Úkon *aspergion* zde můžeme chápat jako úkon purifikační. Kněz podává matce štolu a uvádí ji do kostela. To, že ji nadržuje za ruku, zdůrazňuje distanci mezi knězem žijícím v celibátu a „nečistou“ ženou. Může být i výrazem jeho autority a vůbec autority církve nad lidmi žijícími v manželství.

Ve slovech provázejících uvedení šestinedělky do kostela opět převládá motiv analogie nebeského / pozemského chrámu. Jako uvádí kněz šestinedělku do kostela, má ji Kristus uvést do nebeského království.

Antiph.: Aufer a nobis Domine cunctas iniquitates nostras...

Modlitba z mešního řádu, kterou se tiše modlil kněz, když vystupoval k oltáři ke slavení eucharistie. Zde je zařazena jako součást formuláře žehnání šestinedělky a lze ji chápat jako očistný prvek, jako prosbu za očistu od mravního poskvrnění.

2. orace

Omnipotens sempiternus Deus, maiestatem tuam supplices exoramus, ut sicut unigenitus filius tuus cum nostrae carnis substantia, in templum est praesentatus: ita nos tibi facias purificatis mentibus praesentari. Per Christum Dominum nostrum.

Anamnetická část

Všemohoucí věčný Bože, prosíme a vzýváme tvou velebnost. Jako byl v chrámě představen (*odevzdán*) tvůj jednorozený Syn s podstatou našeho těla...

Epikletická část

...také my at' jsme Tobě *odevzdáni* s očištěnou myslí. Skrze Krista, našeho Pána.

Modlitba je tentokrát koncipována nejen jako prosba za šestinedělku, ale za všechny přítomné. Věřící následují Krista v jeho obětování se Bohu v chrámu. Očistný prvek je obsažen náznakem v prosbě za očištění mysli.

3. orace

Deus, qui salutis aeternae, beatae Mariae virginitate foecunda humano generi praemia praestitisti: tribue quaesumus: ut ipsam pro nobis intercedere iugiter sentiamus: per quam meruimus auctorem vitae suscipere, Dominum nostrum Iesum Christum filium. Amen.

Bože, tys dal plodným panenstvím blahoslavené Marie lidskému rodu dar věčné spásy. Dej nám, prosíme, pocítit, že se za nás neustále přimlouvá ta, skrze niž jsme přijali Původce života, našeho Pána Ježíše Krista. Amen.

Modlitba nezmiňuje šestinedělku ani obřad úvodu, převládá mariánský motiv. Maria dala lidstvu dar věčné spásy – původce života, Ježíše Krista a nadále se za nás přimlouvá.

2.1.3.2. MODUS INTRODUCENDI MULIEREM POST PARTUM

Agenda 1585

Žalm

Ž 66 (67):

Kéž je nám Bůh milostiv a dá nám požehnání, kéž nad námi rozjasní svou tvář ... Země vydala své plody, Bůh nám žehná, Bůh náš

(v. 2,7).

Prosba za Boží požehnání, jehož znamením je plodnost.

Přímluvy

V.: Exaudīt te Dominus in die tribulationis

R.: Protegat te nomen Dei Iacob

V.: Mittat tibi auxilium de sancto,

R.: Et de Syon tueatur te.

V.: Anima mea illi viuat:

R.: Et semen meum feruiat illi

V.: Domine exaudi orationem meam

R.: Et clamor meus ad te veniat

V.: Dominus vobiscum

R.: Et cum Spiritu tuo

Prosby za Boží pomoc a ochranu pro matku. V podstatě odpovídá předchozímu formuláři.

1. orace:

Omnipotens sempiterna Deus, Pater Domini nostri Iesu Christi: Deus sabaoth, qui filium tuum unigenitum, una cum matre sua semper virgine Maria, post quadraginta dies in templo praesentari voluisti: benedicere dignare hanc famulam tuam, post partum tibi Domino nostro ad templum tuum purificandi gratia praesentatam: & concede propitius, ut sicut eam per nostrum officium in templum istud terrenum introduimus; sic post finem vitae praesentis, coelestem habere mereatur introitum: Per eundem Christum Dominum nostrum. Amen.

Anamnetická část

Všemohoucí věčný Bože, Otče našeho Pána Ježíše Krista, Bože zástupů: ty jsi chtěl, aby byl tvůj jednorozený Syn spolu se svou Matkou Marií, vždy Pannou, po uplynutí čtyřiceti dní odevzdán v chrámu.

Epikletická část

Požehnej, prosíme, milostivě, této své služebnici N., která se po porodu, tobě, našemu Pánu, přišla představit (*odevdat*) do tvého chrámu, aby byla očištěna. Dovol milostivě, aby si, tak jako ji skrze naši službu uvádíme do tohoto pozemského chrámu, zasloužila po skončení přítomného života vejít do nebe. Skrze Krista, našeho Pána. Amen.

Odpovídá první oraci z předchozího formuláře (2.1.3.1).

2. orace

Omnipotens sempiterne Deus, Maiestatem tuam suppliciter deprecamur, ut sicut unigenitus filius tuus Dominus noster Iesus Christus, cum nostrae carnis substantia, in templo est praesentatus, ita hanc famulam tuam facias purificata mente tibi praesentari: Per eundem Dominum nostrum Iesum Christum filium tuum, qui tecum vivit & regnat in unitate Spiritus sancti Deus, per omnia secula seculorum. Amen.

Anamnetická část

Všemohoucí věčný Bože, prosíme a vzýváme tvou velebnost. Jako byl v chrámě *odevzdán* tvůj jednorozený Syn s podstatou našeho těla,

Epikletická část

tak tě prosíme, ať je tato služebnice tobě představena (*odevzdána*) s očištěnou myslí. Skrze tvého Syna, našeho Pána Ježíše Krista, neboť on s tebou žije a kraluje v jednotě Ducha Svatého, Bůh, po všechny věky věků. Amen.

Prosba za šestinedělku, aby byla jako Kristus *odevzdána* Bohu v chrámě a očištěna.

Uvedení šestinedělky

Sacerdos aspergat aqua benedicta, & det candelam accendam ei: ac porrigendo stolam dicat: Ingredere in templum Dei: ut habeas partem cum sanctis & electis Dei: In nomine patris & filii & spiritus sancti. Amen.

Samotný úvod následuje až nyní, po všech modlitbách, a představuje zakončení obřadu. Slova žehnání odkazují opět na symboliku pozemského / nebeského chrámu. Uvedení šestinedělky do kostela odkazuje na zaslíbení věčné spásy. Kromě úkonu kropení svěcenou vodou je zde zmíněna zapálená svíce, kterou podává kněz šestinedělce. Tato zmínka chybí v pražských rituálech.

2.1.3.3. ORDO INTRODUCENDI MULIERES POST PARTUM

Agenda seu rituale Olomucense 1694

Úvodní pokyny

Mulier expletis diebus suae purificationis, statim ad templum veniat, ac Deiparae secuta exemplum, natum quoque infantem secum adducat. Si autem is mortuus est in puerperio, vel ob aduersam valetudinem ad ecclesiam absque periculo deferri non potest, veniat tamen mater ad templum, adiuncta sibi alia muliere, & ante ianuam Ecclesiae Sacerotem expectet: qui cum illuc venerit, ita dicat:

Úvodní pokyny zmiňují obyčej, podle něhož šestinedělka, následující při úvodu Bohorodičku, přináší s sebou do kostela i své dítě. Obřad se však má konat i pokud dítě při porodu zemřelo. Tento pokyn ukazuje na skutečnost, že obřad není chápán pouze jako díkůvzdání, ale zůstává nutností, neboť jeho předmětem je též očišťování rodičky. Pokyny používají přímo slovo purifikace. Rodička přichází poté, co skončila doba jejího očišťování. Tento obrat má být zřejmě ekvivalentem k biologicky chápanému období šestinedělí provázeného poporodním krvácením. Vyznívá zde v duchu starozákonních pokynů o kultické nečistotě. Dále je zmíněn zvyk, že je šestinedělka při úvodu provázena dalšími ženami.

Žalm

Ž 121 (122)

Hospodin tě ochrání ode všeho zlého, on ochrání tvůj život. Hospodin bude chránit tvé vycházení i vcházení nyní i navěky. (v. 7, 8)

Hospodin chrání život věřících. Objevuje se motiv vcházení / vycházení.

Kyrie eleison. Christe eleison. Kyrie eleison. Pater noster. Ave Maria.

Přímluvy

V.: Salvam fac ancillam tuam Domine.

R.: Deus meus sperantem in te.

V.: Mitte ei auxilium de sancto.

R.: Et de syon tuere eam.

V.: Nihil proficiat inimicus in ea.

R.: Et filius iniquitatis non apponat nocere ei.] Apotropaický prvek

V.: Esto ei Domine turris fortitudinis.

R.: A facie inimici.

V.: Domine exaudi orationem meam.

R.: Et clamor meus ad te veniat.

V.: Dominus vobiscum.

R.: Et cum spiritu tuum.

Prosba za ženu po porodu, za Boží ochranu. Odpadají slova zaslíbení potomstva a Božího požehnaní a mezi běžné verše je vložen apotropaický prvek – prosba za ochranu před nepřítelem a synem nepravosti, stejně jako ve formuláři *De benedictio mulieris post partum* z *Rituale Romanum*.

Orace

Omnipotens sempiternus Deus, maiestatem tuam suppliciter exoramus, ut sicut unigenitus Filius tuus cum nostrae carnis substantia in templo est praesentatus: ita hanc famulam tuam facias purificata tibi mente praesentari. Per eundem Christum Dominum nostrum. Amen.

Odpovídá druhé oraci z formuláře *Modus introducendi mulierem post partum* (oddíl 2.1.3.2.)

Uvedení šestinedělky

Tunc introducatur mulier, & dicatur:

Dominus custodiat introitum tuum, & exitum tuum, ex hoc nunc & usque in seculum.

Opět se objevuje motiv Boží ochrany, vcházení a vycházení z Žalmu 121. Tentokrát bez přímé analogie pozemského / nebeského chrámu.

Deinde aspergatur mulier aqua benedicta, & dicat Sacerdos: Aufer ab ea, Domine, cunctas iniquitates eius, ut ad sancta sanctorum pura mereatur mente introire. Per Christum Dominum nostrum. Amen.

Slova žehnání, která následují až po uvedení do kostela, jsou v podstatě nahrazena modifikovanou modlitbou *Aufer a nobis...*, vyjadřující nutnost očisty šestinedělky od mravního poskvrnění. Provázena kropením svěcenou vodou představují zcela transparentně úkon očisty rodičky.

2.1.3.4. SHRNUTÍ

Úvod šestinedělky je v modlitbách žehnání líčen především jako následování Ježíše Krista představeného, *obětovaného* Otci v chrámu, případně také jako následování Panny Marie, jejíž konání v chrámě je charakterizováno rovněž jako odevzdání se Bohu, nikoli jako očišťování. Souvislost s úvodem ženy po porodu je zdůrazněna uvedením počtu 40 dnů, což koresponduje s obdobím šestinedělí. Tento základní motiv se objevuje ve všech oracích v jejich anamnetické části, s výjimkou třetí orace formuláře *Introductio mulieris ad ecclesiam*, který připomíná plodné panenství Panny Marie.

V epiklezi je potom vyjádřena prosba, aby Bůh, tak jako požehnal svému Synu a jeho Matce, požehnal také ženě uváděné po porodu do kostela. Jako byl Kristus (a Maria) představen (odevzdán) Bohu v chrámě, má mu být představena (odevzdána) také uváděná šestinedělka. Obřad úvodu šestinedělky je v předtridentských rituálech chápán jako purifikace. Rodička je představena v chrámu, aby byla očištěna. Tento motiv se objevuje ve všech oracích v pražských i olomo-

uckých liturgických knihách (s výjimkou třetí orace formuláře *Introductio mulieris ad ecclesiam* pražského *Obsequiale sive benedictionale* 1520).

Dalším významným motivem je prosba za uvedení do nebeského chrámu, tedy za spásu uváděné šestinedělky. Jádrem tohoto motivu je analogie pozemského a nebeského chrámu. Obřad úvodu šestinedělky do kostela je tedy nejen připomínkou novozákonní události očišťování Panny Marie a obětování Ježíše Krista v chrámu, ale také příslibem budoucí spásy matky symbolizované vstupem do nebeského chrámu. Tento motiv se objevuje také ve slovech provázejících vstup šestinedělky do kostela: ve formuláři *Introductio mulieris ad ecclesiam* v podobě prosby, aby jako kněz uvádí ženu do kostela, uvedl ji Kristus do nebeského království; ve formuláři *Modus introducendi...* v podobě výzvy, aby vešla do Božího chrámu a měla podíl (na spáse) se svatými a vyvolenými Božími; formulář *Ordo introducendi...* pouze zmiňuje motiv příslibu Boží ochrany při vcházení a vycházení ze Žalmu 121, bez přímého uvedení analogie pozemského a nebeského chrámu.

Tento příslib, objevující se ve formulářích také v prosbách za matku: *Hospodin bude chránit tvé vycházení i vcházení nyní i na věky*, vyjadřuje zajisté příslib Boží ochrany pro celý život věřícího. Již v židovské tradici byl však spojován zcela konkrétně se skutečným vstupem a výstupem. Zbožní Židé měli nade dveřmi do svého příbytku upevněnou schránku zvanou *mezuzá*, která obsahovala papírový či látkový svitek s napsaným či vyšitým Božím Jménem. Této schránky se při průchodu dveřmi dotýkali prstem pravé ruky, načež prst políbili a vyslovili zmíněný verš.¹³³ Nemáme důvod pochybovat, že také v liturgii žehnání matky se slova tohoto žalmu spojovala i s konkrétním vstupem dotyčné do kostela.

Symbolický úkon vstoupení do kostela – pozemského chrámu – představuje, jak můžeme vyčíst z modliteb žehnání všech tří uvedených formulářů, jádro celého obřadu žehnání šestinedělky. Je především následováním jednání Ježíše Krista a Panny Marie, jejich odevzdání se Bohu a zároveň příslibem spásy – vstupu do nebeského chrámu po skončení pozemského života.

Vedle tohoto motivu najdeme v textech zmínky o očišťování. Jednak ve výše zmíněných oracích, dále v modlitbě *Aufer a nobis (ab ea)* a úkonu kropení svícenou vodou před a po vstupu do kostela.

Dalším motivem je prosba za Boží ochranu pro šestinedělku. Ta se objevuje především ve prosbách a v Žalmu 122. Prosbu za ochranu před zlým, tedy apotropaický motiv, najdeme pouze v přímlovách formuláře *Ordo introducendi...*, stejně jako ve formuláři *De benedictio... z Rituale Romanum*.

V uvedených Žalmech 67, 113 a 128 najdeme motiv plodnosti jakožto znamení Božího požehnání.

Motiv díkůvzdání a zmínku o dítěti najdeme až v římském formuláři *De benedictio...* V oraci je zde úvod líčen právě jako aktivita matky, která s radostí přichází do chrámu poděkovat Bohu. Je zde vyjádřena prosba za spásu pro ni i pro dítě. Slova provázející vstup do chrámu jsou

¹³³ Srov. VAN GENEPE A., *Přechodové rituály, systematické studium rituálů*, Praha 1996, s. 30.

formulována jako výzva, aby matka vstoupila a poklonila se Synu blahoslavené Panny Marie, který ji obdařil dítětem. Lze tedy říci, že obřad úvodu je zde chápán především jako akt díkyvzdání za dar dítěte. V tom se podstatně liší od uvedených předtridentských formulářů. Není zde již také výslovně řečeno, že je rodička při obřadu očišťována. Očistný motiv je přítomen pouze ve zmínce v Žalmu 23 (24) a v gestech (*aspersion*, kající postoj matky klečící přede dveřmi, distancce mezi knězem a matkou uváděnou do chrámu prostřednictvím štoly).

2.1.4. Analýza textů žehnání nemocné ženy po porodu

Název formuláře *Benedictio mulieris in partu aegrotantis* by bylo možné překládat také jako žehnání ženy při porodu, žehnání rodičky trpící bolestmi. Avšak obsah modliteb nás nenechá na pochybách. Jde o žehnání matky, která fyzicky strádá v důsledku porodu. Žehnání tedy spadá do Franzyovy kategorie žehnání ženy po porodu a nejspíš se udělovalo nemocné na lůžku krátce po porodu.

Zde se budeme zabývat textem formuláře *Benedictio mulieris in partu aegrotantis* a *Benedictio alia ad idem in partu*, který zřejmě doplňuje předchozí formulář o nabídku dalších dvou orací. Oba se nacházejí v předtridentských i potridenských pražských rituálech.

2.1.4.1. BENEDICTIO MULIERIS IN PARTU AEGROTANTIS

Obsequiale sive benedictionale 1520 (1585, *Rituale Pragense* 1585)

Žalmy

Ž 6

Smiluj se nade mnou, Hospodine, chřadnu, Hospodine uzdrav mě, mé kosti trnou děsem. Má duše je tolik vyděšená, a ty, Hospodine, dokdy budeš váhat?

(v. 3, 4)

Naléhavá prosba o Boží pomoc v situaci krajní nouze, kdy je ohroženo zdraví či život rodičky.

Ž 127 (128)

Tvá žena bude jako plodná réva uvnitř tvého domu, tvoji synové jak olivové ratolesti kolem tvého stolu. Hle, jak bývá požehnáno muži, jenž se bojí Hospodina. Hospodin ať ti požehná ze Siónu, abys viděl dobro Jeruzaléma po všechny dny svého žití, abys uviděl syny svých synů.

Plodná žena a děti (především synové) jsou pro muže znamením Božího požehnání.

Přímluvy

V.: *Salvam fac ancillam tuam Domine.*

R.: *Deus meus sperantem in te.*

V.: *Mitte ei auxilium de sancto.*

R.: *Et de syon tuere eam.*

V: *Esto ei Domine turris fortitudinis*

R: *A facie inimici*

V: *Dominus vobiscum.*

R: *Et cum spiritu tuo*

V podstatě odpovídá formuláři *Introductio mulieris ad ecclesiam* 2.1.3.1.

Kyrie eleison, Pater noster

In principium erat verbum... (Jan 1,1-14)

Čtení Janova prologu souvisí nepochybně s lidovými představami o zvláštní apotropaické síle tohoto textu.

Antif: Ecce crucem Domini...

1. orace

Omnipotens & misericors Deus, quesumus pietatem tuam: ut hanc famulam tuam in hoc habitaculo fessam iacentem salutare visitare digneris: & sicut visitasti Tobiam & Saram, & socrum Petri, & puerum centurionis: ita & ista pristina sanitate animae & corporis recepta, tibi gratiarum in ecclesia tua referatactiones. Per Christum Dominum nostrum.

Anamnetická část

Všemohoucí a milosrdný Bože, prosíme tvou dobrotu. Jako jsi navštívil Tobiáše a Sáru, Petrovu tchyni a setníkovu sluhu,

Epikletická část

navštiv svým uzdravením tuto svou služebnici, která leží zesláblá v tomto příbytku. Ať tě i ona, až se jí dostane uzdravení duše i těla, vděčně chválí v tvé církvi. Skrze Krista, našeho Pána. Amen.

Prosba za uzdravení ženy s podlomeným zdravím. Není zde žádná zmínka o tom, že se jedná o rodičku. V anamnetické části je připomínáno Boží spásné jednání ve Starém (Tobiáš, Sára) i Novém zákoně (Petrova tchyně, setníkův sluha).

2. orace

Ille omnipotens Deus te benedicat de coelis, qui per gloriam nativitem suam, venerandam passionem, ac mirabilem resurrectionem, venit redimere de terris. Bene+dicat te Deus pater, qui te creavit. Sa+net te Iesus Christus, qui pro te passus es. Ilu+minet te Spiritus sanctus, qui in te effusus est. Et benedictio Dei patris omnipotentis & filii, & spiritus sancti, sit semper & maneat tecum, Amen.

Anamnetická část

Ať ti žehná z nebes všemohoucí Bůh, který přišel vykoupit zemi slavným narozením, úctyhodným utrpením a podivuhodným vzkříšením.

Epikletická část

Ať ti požehná Bůh Otec, který tě stvořil. Ať tě uzdraví Ježíš Kristus, který pro tebe trpěl. Ať tě osvítl Duch Svatý, který byl do tebe vlit. Požehnání Boha Otce všemohoucího, Syna i Ducha Svatého ať je a zůstává s tebou navěky.

V anamnetické části je připomínka Božího spásného jednání v dějinách: Bůh zachraňuje zemi skrze Kristovo narození, utrpení a vzkříšení. V epiklezi je prosba za požehnání Boha Otce, Syna i Ducha Svatého. Opět není zmíněno, že se jedná o rodičku.

2.1.4.2. BENEDICTIO ALIA AD IDEM IN PARTU

1. orace

Domine Iesu Christe, qui sub hebraeis patribus natus est, de sancta Maria virgine: & post quadraginta dierum numerum, in ulnis Simeonis suscipiendus, in templum sanctum praesentatus: respice atque conserva hanc famulam tuam cum filio (aut filia) quem (aut quam) dedisti ei: & fac eos (aut eas) digne pervenire ad participationem corporis & sanguinis tui. Qui cum Deo Patre & Spiritu Sancto, vivis & regnas & c.

Pane Ježíši Kriste, ty ses narodil z židovských předků ze svaté Panny Marie, byl jsi po čtyřiceti dnech přijat do Simeonovy náruče a představen (*odevzdán*) ve svatém chrámu. Shlédni a zachovej tuto svou služebnici se synem (dcerou), kterého (kterou) jsi jí dal. Dej jim zaslouženě dojít k účasti na tvém těle a tvé krvi. Neboť ty s Bohem Otcem a Duchem svatým žiješ a vládneš ...

Epikletická část příliš obsahově nenavazuje na anamnezi. Ta zdůrazňuje Ježíšův židovský původ a setkání se Simeonem v chrámu. Epikleze je tvořena prosbou za spásu rodičky a jejího dítěte (účast na Kristově těle a krvi).

2. orace

Domine Sancte Pater, omnipotens aeterne Deus, qui benedictionis gratiam aegris corporibus infundendo, facturam tuam multiplici pietate custodis: ad invocationem tui nominis benignus assiste, & hanc famulam libertatam ab aegritudine & sanitati donatam, dextera tua erigas, virtute confirmes, potestate tuearis: Ecclesiae tuae sanctisque altaribus, cum omni desiderata prosperitate restituas. Per Christum Dominum nostrum. Et benedictio Dei Patris omnipotentis, & Filii, & Spiritus Sancti, sit semper & maneat tecum. Amen.

Pane, svatý Otče, všemohoucí věčný Bože, ty vléváš milost svého požehnání nemocným a svou velikou dobrotou chráníš to, co jsi stvořil. Milostivě při nás stůj, když vzýváme tvé jméno, vysvoď z nemoci tuto svou služebnici a dej jí zdraví, pozvedni ji svou pravicí, posilni ji svou silou a chraň svou mocí, navrať s vytouženým zdravím, k oltářům tvého nejsvětějšího chrámu, Skrze Krista našeho Pána. A požehnání Boha Otce všemohoucího, Syna a Ducha Svatého ať vždy zůstává s Tebou. Amen.

Prosba za nemocnou ženu v podstatě odpovídá jakékoli modlitbě za nemocné. Není zde žádná zmínka o porodu nebo o dítěti.

2.1.4.3. SHRNUÍ

Modlitby obsažené v obou formulářích odpovídají modlitbám za nemocné. Pouze 1. orace z formuláře *Benedictio alia...* naznačuje, že se jedná o žehnání šestinedělky, a to zmínkou o setkání se Simeonem a obětování Ježíše Krista po 40 dnech v chrámu. Tato orace obsahuje také prosbu za narozené dítě. Odkaz na děti a plodnost jako znamení Božího požehnání najdeme také v Žalmu 128, začleněném do formuláře *Benedictio mulieris in partu aegrotantis*. V témže formuláři nás zaujme zařazení textu Janova prologu *In principio erat verbum...* Tento text byl v lidové víře opředěn představami o magické síle působící proti zlému. Byl čten také u lůžka nemocných a umírajících. Nachází se například i ve formuláři klášterního rituálu z Biburgu *Benedictio super mulierem post partum*¹³⁴ z 12. století, stejně jako 2. orace z formuláře *Benedictio alia...* Zde jej můžeme chápat jako apotropaický prvek.

2.1.5. Analýza textů žehnání zesnulé šestinedělky

Žehnání zesnulé šestinedělky se nám dnes z liturgicko-teologického hlediska jeví jako poněkud problematický rituál, který měl v lidovém chápání apotropaické až magické účinky. Tato nejednoznačnost je reflektována již v potridentské verzi *Rituale Pragense* z roku 1642, kde je v úvodních pokynech formuláře *Benedictio mulieris in partu defunctae* zdůrazněno, že tento ritus je třeba chápat jako skutek díkůvzdání. Za co ovšem děkovat v situaci, kdy je „uvaděna“ žena, která zemřela při porodu nebo krátce po něm? Tento rituál lze jen těžko zařadit do kategorie žehnání. Jeho jádrem je pravděpodobně především obava z „nečistého stavu“ šestinedělky, jejíž přítomnost v kostele či na hřbitově může působit negativním, znesvěcujícím způsobem a dokonce napomáhat působení démonických sil. Kromě tohoto formuláře máme k dispozici předtridentský formulář *Ad introducendam mulierem in partu mortuam* z olomouckých agend.

¹³⁴ Viz. s. 38–39.

2.1.5.1. AD INTRODUCENDAM MULIEREM IN PARTU MORTUAM

(*Agenda* 1585, *Agenda caeremonialia* 1586, *Agenda seu rituale Olomucense* 1745)

Žalm

Ž 129 (130)

Z hlubin bezedných tě volám, Hospodine, Panovníku, vyslyš můj hlas...

U Hospodina je milosrdenství, hojné je u něho vykoupení.

(v. 1, 7).

Hospodin udílí spásu svým věrným i v situaci naprosté beznaděje.

Requiem aeternam dona ei Domine... Kyrie eleison... Pater noster... Ave Maria...

Přímluvy

V.: *A porta inferi.*

R.: *Erue Domine animas eorum*

V.: *Domine exaudi orationem meam.*

R.: *Et clamor meus ad te veniat*

V.: *Dominus vobiscum.*

R.: *Et cum spiritu tuo*

Odpovídá modlitbě za zesnulé při pohřebním obřadu.

1. orace:

Quaesumus, Domine, pro tua pietate, miserere animae famulae tuae: & a contagiis mortalitatis exutam, in aeternae salvationis parte restitue: per Christum Dominum nostrum. Amen.

Prosíme tě, Pane, pro tvou milost: smiluj se nad duší své služebnice. Ať je zbavena nákazy smrtelnosti, dej jí opět podíl na věčné spáse. Skrze Krista, našeho Pána. Amen.

Prosba za spásu zesnulé, bez zmínky, že se jedná o šestinedělku.

2. orace

Da, quaesumus, omnipotens sempiternus Deus, famulae tuae: ut Ecclesiae tuae, a cuius integritate deviauit peccando, ad veniam misericordiamque consequendam reducatur innoxia: per Christum Dominum nostrum. Amen.

Dej, prosíme, všemohoucí věčný Bože, své služebnici, aby byla nevinná uvedena zpět do tvé církve, jejíž neporušenost narušila svými hříchy, dej, aby dosáhla tvé milosti a milosrdenství. Skrze Krista, našeho Pána. Amen.

Jedná se o prosbu, aby zesnulá byla uvedena zpět do církve. Není vyjádřena přímo prosba za očištění, ale nutnost odpuštění hříchů.

Uvedení šestinedělky

Deinde porrigat stolam alicui ex mulieribus, quae comitantur funus: & aspergens feretrum aqua benedicta, dicat:

Pokyny uvádí zajímavý obyčej, podle něhož kněz podává štolu a uvádí některou z přítomných žen zástupně za zesnulou.

Ingredere Ecclesiam Dei, sine omni impedimento Satanae, ut vivas cum Deo in secula seculorum. Amen.

Výzva ke vstupu do chrámu „bez Satanových nástrah“. Obřad úvodu zde má zjevně apotropaický charakter. Můžeme zde vyčíst obavu, že by „vstup“ zesnulé šestinedělky do kostela mohl být provázen působením zlého.

2.1.5.2. BENEDICTIO MULIERIS IN PARTU DEFUNCTAE (EJUSDEMQUE INTRODUCTIO AD ECDESIAM)

Rituale Pragense 1642 (Rituale Romano-Pragense 1731)

Úvodní pokyny

Non est universalis hic ritus, quia introductio post partum proprie est ad gratiarum actionem, ubi tamen consuetudo est, satisfieri poterit pietati, hoc ritu. Cum ad ecclesiam pervenerit cadaver, sistitur ante fores, & intermisso a cantoribus officio, sacerdos ad illud conversus aspergit aqua lustrale & incipit.

Ritus charakterizován jako skutek díkůvzdání, který není univerzálně rozšířeným, nýbrž pouze v některých regionech obvyklým obřadem. Tam má být užíván (pro uvádění zesnulých šestinedělek) tento ritus. Je koncipován jako součást pohřebního obřadu, následující po úvodním officiu, které se koná před vchodem do kostela.

Žalm

Ž 129 (130)

Z hlubin bezedných tě volám, Hospodine, Panovníku, vyslyš můj hlas ... U Hospodina je milosrdenství, hojně je u něho vykoupení.

(v. 1, 7)

Hospodin udílí spásu svým věrným i v situaci naprosté beznaděje.

Kyrie eleison. Pater noster.

Přímluvy

V.: *A porta inferi...*

Odpovídá modlitbě za zesnulé při pohřebním obřadu.

Orace

Omnipotens sempiternus Deus, qui per B. Mariae Virginis partum fidelium parentium dolores vertis in gaudium; & mortem in remissionem peccatorum dignaris admittere: respice propitius animam famulae tuae N., ut ejusdem B. Mariae mentis, & intercessione aeternae beatitudinis gaudia consequi mereatur. Per Christum Dominum nostrum. Amen.

Anamnetická část

Všemohoucí věčný Bože, ty skrze porod blahoslavené Panny Marie obracíš bolesti křesťanských rodiček v radost.

Epikletická část

Obrať milostivě smrt v odpuštění hříchů. Shlédni milostivě na duši své služebnice N., aby pro zásluhy a na přímluvu blahoslavené Panny Marie dosáhla radosti věčné blaženosti. Skrze Krista, našeho Pána. Amen.

V anamnezi se připomíná, stejně jako ve formuláři *De benedictione mulieris post partum* z *Rituale Romanum*, porod Panny Marie. Tento Boží spásný zásah do lidských dějin, totiž narození Ježíše Krista, znamená příslib spásy pro všechny, i pro rodičky v kritické hodině jejich života i pro ty, kdo už zemřeli. Jako Bůh obrací bolesti rodiček v radost, může také přeměnit beznadějnou smrti ve spásu. V epiklezi zaznívá prosba za zesnulou šestinedělku, za její spásu, s odvoláním na přímluvu Panny Marie, kterou zesnulá na své poslední cestě následuje.

Uvedení šestinedělky

Aspergit iterum feretrum aqua benedicta, & extendit stolae extremitatem super hastam illius, portitores elevant inferuntque; in ecdesiam dicente Sacerdote.

Ritus úvodu obsahuje stejná gesta jako u obvyklého uvádění šestinedělek. Kněz kropí rakev svěcenou vodou a klade na ni štolu.

Ingredere Ecclesiam Dei, ut vivas cum Deo in saecula saeculorum. Amen.

Výzva ke vstupu do chrámu je zde patrně míněna spíše alegoricky, jako přání, aby zesnulá došla spásy. Pozemský a nebeský chrám zde splývají v jedno.

2.1.5.3. SHRNU TÍ

Modlitby obsažené v uvedených formulářích jsou především modlitbami za zesnulé. Obřad uvádění zesnulé šestinedělky je součástí pohřebního obřadu. První orace formuláře *Ad introducendam...* je prostou modlitbou za spásu zesnulé, druhá orace obsahuje prosbu za uvedení zpět do církve, které je zde chápáno především jako odpuštění hříchů, tedy jakýsi návrat kajícího zpět do církevního společenství. Tento formulář vykazuje starobylý charakter také zvláštním zvykem, podle něhož kněz uvádí namísto zesnulé jinou ženu z farnosti. Obřad úvodu má apotropaický charakter, jak napovídají slova provázející samotné uvedení zesnulé do kostela: *vejdi do Božího chrámu bez Satanových nástrah*.

Formulář *Benedictio mulieris...* oproti tomu vykazuje potridentské rysy obřadu úvodu jakožto díkůvzdání. Anamnetická část orace odpovídá formuláři *De benedictio mulieris post partum* – připomíná porod Panny Marie, skrze který Bůh obrací bolesti rodiček v radost. Právě tak mění Bůh i beznadějnou situaci smrti ve spásu. Výzva ke vstupu do chrámu je oproštěna od zmínky o Satanových nástrahách, z čehož můžeme usuzovat snahu zbavit se magických představ o znesvěcujícím až démonickém působení šestinedělky. Jádrem obřadu úvodu šestinedělky je zde, jak napovídají slova orace i slova provázející uvedení zesnulé, prosba za její spásu.

U obou formulářů můžeme konstatovat, že se v podstatě nejedná o žehnání. Nikde není uvedena prosba o požehnání pro zesnulou. Ve všech modlitbách se vyprošuje její spása. Úvod zesnulé šestinedělky je rituál, který je součástí pohřebního obřadu a omezuje se na okamžik vnesení těla zesnulé do kostela. Zdůrazňuje „zvláštní stav“ zesnulé a uchovává v sobě magické představy o působení šestinedělky.

2.2. Úvod šestinedělky v evangelických agendách

Při hledání významu obřadu šestinedělek v Čechách a na Moravě v 16.–18. století nemůžeme opomenout ani evangelické agendy, které rovněž obsahují formuláře k tomuto obřadu. Bohužel se autorce nepodařilo najít formuláře starší než z konce 18. století, tedy z období určité náboženské tolerance nastolené tolerančním patentem Josefa II., kdy opět mohou působit a tisknout své agendy i jiné církve než katolická. Z období před rokem 1620 můžeme nahlédnout do *České agendy* z roku 1581, která však formulář k úvodu šestinedělek neobsahuje.

Jak byl chápán obřad úvodu v evangelických církvích? Otázku se pokusíme zodpovědět prostřednictvím analýzy textů formulářů. Budeme vycházet jednak z textu lutherské agendy *Agenda – pořádek práce* z roku 1798 a jednak z agendy Církve české reformované (kalvinisté) – *Agenda, to jest pořádek křtění* z roku 1783. Rozbor textů se soustředí na hlavní celky, které jsou jasně diferencované v obou agendách: úvodní promluvu, modlitbu šestinedělky – tedy modlitbu, kterou přednáší předsedající bohoslužby a šestinedělka se s ní ztotožňuje, a modlitbu za šestinedělku, kterou opět přednáší předsedající a ztotožňují se s ní přítomní, často jsou k této modlitbě vyzývány především přítomné ženy-matky. Texty jednotlivých modliteb jsou většinou zařazeny do příloh v závěru této práce.

2.2.1. Analýza textu formuláře *Pořádek uvádění šestinedělek* (*Agenda, to jest pořádek křtění* 1783)

Úvodní promluva (viz příloha 6a) předkládá hned několik důvodů pro konání obřadu. V první řadě je to důvod zcela prostý – žena se navrácí do společenství po období stráveném doma, kdy se musela fyzicky zotavit po porodu. Není zde ani zmínka o nečistém stavu rodičky. Nyní, když je již zdráva, přichází *sebe samu i děťátko své před Bohem ukázati a obět' díkůčinění obětovatí*. Zde se skrytě objevuje motiv následování Panny Marie a Krista (*Lk 2,21–24*), ačkoli novozákonní událost očišťování Panny Marie a obětování Krista v chrámu není připomenuta a není přímo zmíněno ani jméno Panny Marie. Zmíněny jsou pokyny o očišťování z *Lv 12*, „Mojžíšovo přikázání“ se klade za základ významu obřadu úvodu. Křesťanské rodičky však nemají přinášet tělesné oběti, ty odstranil Boží Syn svou smrtí, ale oběti duchovní – *pokornou modlitbu a srdečné díkůčinění* za narození dítěte, které bylo pokřtěno a přijato do církve, a za znovunabyté zdraví.

Ženám se také jaksi zpětně přikazuje, aby se modlily, aby jim *Pán Bůh dal dost síly k porodu, i trpělivosti k snášení bolesti v něm*. Jako příčina utrpení rodiček se udává *Gn 3,1–20*. Porod představuje pro ženu nejen bolest, ale nezřídka také vážné ohrožení na životě. Proto se křesťanské ženy často k porodu „strojí“ jako na smrt. Ani tyto vyhlídky nemají být pro křesťanky důvodem k zoufání, jak píše sv. Pavel: *Žena spasena bude v plození dětí ... (1 Tím 2,15)*.

Modlitba šestinedělky (viz příloha 6b) je modlitbou díky za to, že Bůh zachoval život ženy i dítěte při porodu a že dítě bylo pokřtěno. Matka, stavěná do role *mdlé a bídne ženy*, prosí, aby opět získala sílu a zdraví a aby ji Bůh ochraňoval před působením Satana. Tuto prosbu můžeme chápat jako apotropaický prvek. Může dosvědčovat rozšíření představy, že šestinedělka je působením Satana ohrožena více než ostatní lidé. Žena dále prosí za posílení své víry a spásu pro dítě.

Následuje *absolutio*, při němž žena oficiálně dostává povolení k účasti na bohoslužbách, a *conclusio* uzavírající obřad (viz přílohy 6c).

2.2.2. Analýza textu formuláře *Úvod Šestinedělek* (*Agenda, pořádek práce...* 1798)

I. S dítětem živým

antif.: *Pán Bůh požehnej vašemu vcházení i vycházení, odsavád až na věky. Amen.*

Úvodní promluva (viz přílohy 7a)

Úvod je chápán jako akt díkůvzdání Bohu za dobro, která matce a dítěti prokázal při porodu a v šestinedělí. Žena je vyzývána k postoji vděčnosti vůči Bohu a ke zbožnému životu.

Modlitba šestinedělky (viz přílohy 7b)

Žena děkuje Bohu za jeho lásku a dobrotivost prokázanou v těhotenství, při porodu a v šestinedělí. Zavazuje se slibem, že nikdy nechce zapomenout na tuto milost a lásku, na to, že ji Bůh zachoval při životě, když „zajisté v největším života nebezpečství vězela“, navrátil sílu a její dítě přijal skrze křest. Prosí za odpuštění hříchů, kterých se dopustila v šestinedělí, a za pomoc a požehnání pro sebe, dítě i své „domácí“.

Modlitba za šestinedělku (viz přílohy 7c)

Přítomní vzdávají díky za lásku prokázanou křesťanské matce, předkládají prosbu, aby Bůh přijal její obět chvály a díkůčinění, prosbu za matku, aby se ze svého dítěte radovala, a za dítě, aby prospívalo. Modlitbu ukočňuje prosba za zdraví a požehnání pro oba.

Otče náš..., Sláva Otci..., Milost Boha Otce – aneb P. B. požehnej...

II. Bez dítěte, které pokřtěno bylo**Úvodní promluva** (viz příloha 8a)

Šestinedělka je i v těžké situaci, kdy její dítě zemřelo, vyzývána, aby velkodušně důvěřovala Bohu a vzdávala mu díky za prokázaná dobrodiní – totiž že jí zachoval život při porodu a v šestinedělí jí navrátil sílu a zdraví. Dítě bylo pokřtěno, matka může tedy doufat v jeho spásu. Také úvod šestinedělky, jejíž dítě zemřelo, je chápán především jako akt díkůvzdání.

Modlitba šestinedělky (viz příloha 8b)

Matka i ve svém zarmoucení nad ztrátou dítěte vzdává Bohu díky za prokázaná dobrodiní a odevzdává se do Boží vůle a *otcovského opatrování*. Prosí, aby Bůh zmírnil její zármutek a vedl ji Duchem Svatým, aby vedla zbožný život a dosáhla spásy.

Modlitba za šestinedělku (viz příloha 8c)

Přítomní prosí za matku, aby Bůh potěšil její zamoučené srdce a požehnal jí. Objevuje se analogie úvodu do pozemského chrámu a úvodu na věčnost.

Otče náš... Sláva bud'...

III. Bez dítěte, kteréž křtu svatého nedošlo**Úvodní promluva** (viz příloha 9)

Matka je i v této těžké situaci, kdy její dítě zemřelo vyzývána, aby děkovala Bohu alespoň za to, že zachoval její život a vrátil jí zdraví. Nemá se obávat ani o spásu dítěte, které zemřelo nepokřtěné, je ujišťována, že mu Bůh jistě neodepřel svoji milost. V modlitbách se má obracet k Bohu.

IV. Úvod šestinedělkyně nemocné doma

Úvodní promluva (viz příloha 10a)

Úvod je charakterizován jako náboženská povinnost daná církevním pořádkem. Znamená díkůvzdání Bohu za jeho lásku, prokázanou v nebezpečí při porodu. Šestinedělka, která se ho kvůli špatnému zdravotnímu stavu v důsledku porodu nemůže zúčastnit, se má modlit doma, má se odevzdat Boží vůli.

Modlitba šestinedělky (viz příloha 10b)

Sláva bud'..., Milost Boha Otce...

Nemoc je chápána jako důsledek šestineděličiných hříchů a Boží navštívení (viz předcházející modlitba). Modlitba je prosbou o uzdravení, případně, pokud by bylo Boží vůlí, aby žena zemřela, prosbou o dobrou smrt a spásu.

V. Úvod šestinedělkyně nepoctivé

Úvodní promluva (viz příloha 11a)

Žena, která počala dítě mimo manželský svazek, je kárána, cílem promluvy je vést ji k pokání. Je ujišťována, že pokud bude svých hříchů litovat, Bůh jí neodepře svoji milost. O tu má také prosit.

Modlitba šestinedělky (viz příloha 11b)

Žena prosí za odpuštění hříchů a vedení Duchem svatým ke zbožnému životu a správné výchově svého dítěte.

Jiná modlitba šestinedělky (viz příloha 11c)

Matka vyznává v modlitbě své hříchy a vyjadřuje touhu po nápravě svého života, po Božím odpuštění a spáse.

Modlitba za šestinedělku (viz přílohy 11d)

Přítomní prosí za ženu, aby jí Bůh odpustil, jako Kristus odpustil ženě hříšnici a udělil své milosrdenství a požehnání jí i jejímu dítěti.

2.2.3. Shrnutí

Modlitby ve formulářích k úvodu šestinedělky v obou evangelických agendách jsou především modlitbami díků. Můžeme tedy tvrdit, že v tomto zcela odpovídají tridentskému duchu katolického obřadu úvodu. Nikde se nesetkáme ani s náznakem představy o nečistém stavu šestinedělky či o úvodu jakožto purifikačním rituálu. Svou roli může v tomto směru sehrávat skutečnost, že oba formuláře pocházejí až z konce 18. století. Odpadá úkon *aspersion*, nikde nenajdeme po-

kyny, že by šestinedělka musela očekávat faráře před kostelem a byla jím fyzicky uváděna dovnitř. Chybí tedy gesta a úkony naznačující purifikační význam obřadu. Významným prvkem obřadu je promluva. Ta se v katolickém obřadu objevuje až v 19. století v rámci osvícenských snah pastoračního působení na farníky. Po úvodní promluvě následuje zpravidla modlitba šestinedělky (kterou předčítá farář a dotýčná se s ní ztotožňuje) a modlitba za šestinedělku, k níž jsou vyzvány především přítomné ženy matky – *matróny*.

Z formulářů vyplývá, že úvod je chápán především jako příležitost k díkůvzdání při návratu ženy do církevní obce po šestinedělí, kdy přichází, již zotavená po porodu, i se svým novorozencem na bohoslužbu. Vzdává díky především za to, že přežila porod, který je líčen jako skutečný životní mezník, situace, kdy se žena ocitá v bezprostředím nebezpečí smrti, jak odpovídalo tehdejší životní realitě. Ve formuláři *Pořádek uvádění šestinedělek (Agenda, to jest pořádek křtění)* je zmíněna praxe, že se ženy strojily k porodu jako na smrt. Porod je charakterizován jako bolestný, nebezpečný, jako *největší nebezpečnost života*.¹³⁵ To, že žena prošla tímto nebezpečím ve zdraví, nelze chápat jako samozřejmost, je zavázána Bohu za toto dobrodiní děkovat. Dále děkuje Bohu za to, že jí během šestinedělí navrátil zdraví a sílu. Šestinedělí je líčeno jako náročné období, kdy se žena jednak fyzicky zotavuje po porodu, ale i jako období zvláštní křehkosti po duchovní či duševní stránce, kdy je zvláště ohrožována působením zlých sil, ale také vlastním sklonem k hříchu. Pokud dítě přežilo porod a nezemřelo ani během prvních týdnů po narození, což se stávalo často, děkuje žena i za narozené dítě a přináší je s sebou k úvodu. Velký důraz se klade na křest dítěte. Okolnost, zda zemřelé dítě bylo pokřtěno či ne, rozhoduje o výběru formuláře. Pokud dítě zemřelo, ale bylo pokřtěno, je i tak úvod příležitostí k díkůvzdání, alespoň za to, že Bůh zachoval ženu při životě a dítěti se dostalo Boží milosti ve křtu.

Setkáme se také s formuláři „nepoctivé šestinedělky“, které v katolických agendách (až na výjimky) pochopitelně chybějí. Úvod tedy není vyhrazen pouze pro ženy, které porodily dítě v rámci manželského svazku. V tomto případě je však úvod především příležitostí k veřejnému pokání a znovupřijetí dotýčné do církevního společenství. Naopak zcela scházejí formuláře k „úvodu“ zesnulé šestinedělky, což dosvědčuje, že tato praxe byla evangelickými církvemi odmítána.

Nikde se neobjeví motiv následování Panny Marie a Krista, není zde zmínka o novozákonní události očišťování Panny Marie, obětování Páně v chrámu a setkání se Simeonem a Annou. Charakterem díkůvzdání – za narození dítěte, za navrácení zdraví a síly a překonání nebezpečné hodiny porodu – je úvod v evangelických agendách silně zasazen do života dotýčné ženy i církevního společenství. Je prostou oslavou skutečnosti, že se žena navrácí po šestinedělí do církevní obce, je i se svým novorozencem dítětem opět zdráva, a vzdává za tato dobra Bohu díky.

V agendě reformované církve se setkáme s návazností na pokyny o očišťování z *Lv 12* – připomíná se povinnost židovských rodiček přinést po dané lhůtě oběť a v návaznosti na to povinnost křesťanských matek, aby přinášely oběť duchovní – modlitbu díkůvzdání.

¹³⁵ *Agenda, pořádek práce...*, Úvod šestinedělek, I. s dítětem živým, viz s. 65.

Ani analogie pozemského a nebeského chrámu nehraje významnou roli. Objevuje se pouze na jednom místě,¹³⁶ stejně jako apotropaický motiv – ten se objevuje v prosbě modlitbě šestinedělky, aby byla uchráněna před působením Satana: před jeho podvodem, lží, jeho znamením a strašlivými sny. Tato prosba napovídá, že také v evangelických kruzích byla rozšířena představa, že šestinedělka je obzvláště ohrožena působením zlého.

2.3. Úvod šestinedělek v české homiletické literatuře 16.–18. stol.

Vedle liturgických knih představuje další významný pramen k obřadu úvodu šestinedělek homiletická literatura. Tento literární žánr je u nás v rozkvětu především v době baroka, tedy zhruba v letech 1620–1740. Jedná se o literární žánr velmi specifický: kázání jsou předně mluveným projevem určeným pro lidové masy a uchovávají si tedy lidový charakter – snaží se vyhovět „naivní a názornostimilovné lidové fantazii“.¹³⁷ To však neznamená, že by pro náš výzkum představovala homiletika jakýsi pramen druhé kategorie. Může nás dovést k porozumění významu obřadu úvodu právě tak dobře, jako texty liturgických knih či naučných příruček liturgické vědy. Zrcadlí v sobě lidové chápání – v přirovnáních, fantastických vyprávěních a líčení magických praktik, které se mísí s výkladem biblických textů, odkazy na texty církevních otců a životopisy světců a s moralizujícími pokyny farářů určenými věřícím.

Vycházíme zde především z česky psaných postill, tedy knih obsahujících kázání k textům evangelií, případně jiným biblickým textům náležejícím k jednotlivým nedělím a svátkům liturgického roku. Zmínky o obřadu úvodu, z nichž můžeme vyčíst informace o podobě a významu obřadu úvodu šestinedělek v tomto období, můžeme najít především v kázání ke svátku očišťování Panny Marie čili Hromnic. Vycházíme z textů jak katolických, tak evangelických autorů, ve výčtu použitých textů však převládají katoličtí kazatelé, a to z období baroka. Avšak za vůbec nejvýznamnější text musíme označit *Evangelitskou postillu* lutherského kazatele Martina Filadelfia Zámrského z roku 1592. Tato postilla, jejíž autor se vůbec nejobsáhleji vyjadřuje k našemu tématu, měla zajímavý osud. Byly vytištěna v přenosné tiskárně migrující na Bruntálsku a Opavsku, bez udání místa vydání. Její náklad byl však rychle rozebrán, dílem zabaven na příkaz olomouckého biskupa Stanislava Pavlovského. Už roku 1602 byla znovu vytištěna dvěma pražskými tiskaři, z nichž ani jeden se neodvážil vydat ji ve své vlastní tiskárně – tiskla se tedy v Drážďanech a v Lipsku. Jedná se o ojedinělý případ v dějinách české literatury v předbělohorském období, kdy je takto obsáhlé dílo vytištěno třikrát během jednoho desetiletí.¹³⁸

Vedle Zámrského se v jednom případě odvoláváme na ještě starší dílo – postillu Jana Rokycany, která spadá do druhé poloviny 15. století, čímž se vymyká vymezenému období 16.–18. stol.

Zbytek citovaných děl pochází z od katolických kazatelů: Šebestiána Vojtěcha Berličky, Václava Šteyera, Bohumíra Hynka Bílovského, Fabiána Veselého, Jana Barnera, Antonína Koniáše, Štěpána Františka Náchodského a Chrysostoma Xavera Ignáce Táborského.

¹³⁶ *Agenda, pořádek práce...*, Úvod šestinedělek, II bez dítěte, které pokřtěno bylo, viz s. 66.

¹³⁷ ČERNÝ V., Generační periodizace českého baroka in: *Česká literatura doby baroka*, Literární archiv, roč. 27, s. 32.

¹³⁸ Srov. KOPECKÝ M., HOŠNA J., *Přehled dějin starší české literatury II.*, Praha 1989, s. 79.

Při zkoumání textů těchto autorů se zaměřujeme na tři témata: svátek Hromnic, téma očišťování Panny Marie a nakonec úvod šestinedělek.

2.3.1. Hromnice

Jak již bylo řečeno, právě svátek Hromnic, čili Očišťování Panny Marie, byl příležitostí, kdy se v kázání objevovalo téma úvodu šestinedělek. Autoři barokních kázání se vesměs snaží vysvětlit původ svátku, líčí jeho pohanské kořeny tkvící v antické mytologii. Toto líčení ústí do vyzdvížení osoby Ježíše Krista jako světla k osvícení pohanů, a především u katolických kazatelů, k opěvování Panny Marie.

Například Táborský píše v této souvislosti o pohanské slavnosti na počest pastýře Faustula, Lupy, která odkojila Romula, zakladatele Říma a bohyně Juno. *Juno ale byla matka smrtonoše, kterého že ona sama od sebe pouhým dotknutím a voněním kvítí počala ... dnešní svatá římská církev světější svátek slaví, ne dle římské pověrečnosti podzemské královny ukradení památku světí, ale dle křesťanské pobožnosti Marie nejčistší nebes královny slavnost držící na památku oného velikého světla osvěcujícího celý svět, když jemu dnes od Marie památky chrámu Jeruzalémského vznešenému k nejpovinnější cti a slávě posvěcené svíčky rozsvěcuje.*

Prosperinu ztotožňuje Táborský s lidskou přirozeností a pekelného Plutona s Adamovým hříchem. Matka Ceres představuje Boží prozřetelnost, rozsvítla lampu skrze vtělení Krista. Církev po právu odňala svátek od pohanských božstev – Lupy a Junoe, a přivlastnila jej Marii, matce pravého Boha. *Neb ona je, která Krista, církve zakladatele, kojila prsem z nebe naplněným, a jeho jako pravého Martem nad světem a peklem slavného vítěze sama od sebe Duchu Svatého vůni naplněná jsou počala a porodila, ano, spravedlivě rozhněvaného nebeského Martis meč zadržela a ruku božskou pro hříchy naše s hromobitím spravedlivé pomsty proti nám naplněnou, plínkama v jesličkách zavinula a zavázala.*¹³⁹

Jak Kristus, tak Maria jsou přirovnáváni k hromniční svíci, která se v tento svátek světla a nosila v procesí. *Hromnice, neb světla dnes se světí na památku, že rodička Boží pravé světlo národův, Pána Krista dnešního dne v chrámě Jeruzalémském Bohu obětovala. Do rukouch pak světlo svěcené dnes bereme, s ním procesí vedeme na památku té radosti, kterou starý Simeon naplněn byl, když to světlo věčné Boha Otce rukami svými pěstovati a v chrámě jeruzalémském nositi zasloužil.*¹⁴⁰ Takto Koniáš přirovnává Krista k hromniční svíci nošené v Mariiných a Simeonových rukou v jeruzalémském chrámě.

Bílovský přirovnává k Hromnici Marii, a to především v souvislosti s užíváním hromniční svíce při modlitbě umírajících. *Maria, v hodinku smrti všem potřebná Hromnice, zní podtitul jeho kázání.*¹⁴¹ *Nebo víte dobře, že dnes jest očišťování Neposkrvrněné Marie Matky a spolu Panny, jináč Hromnic, který den se svíčky světí netoliko proti bouřkám a zlému povětrí, ale i proto, že*

¹³⁹ TÁBORSKÝ CH. X. I., *Tria tabernacula in monte Taborae exstructa...*, Olomouc 1738, s. 134–135.

¹⁴⁰ KONIAŠ A., *Postylla, Aneb Celo-Ročníj Weykladové...*, Praha 1750, s. 745.

¹⁴¹ BÍLOVSKÝ B. H., *Coelum vivorum et firmamentum dogmatum Christi id est: doctrinales de gloriosa, ac immaculata Virgine panegyrici per annuas ejusdem Deiparae...*, Praha 1724, s. 79.

ty Hromnice umírajícím katolikům podle chvalitebného obyčeje na vyznání pravé víry a na znamení ohně lásky k Bohu; posledně pak proti pokušení hroma pekelného do rukouch se dávají.¹⁴² Odtud by měl pocházet název svící, které se v tento den žehnají a i samotného svátku – kde hoří jejich světlo, tam nemůže uhořet hrom ani z povětrí, ani z pekla.

Bílovský zdůrazňuje význam symbolu Hromnice-Marie pro věřícího právě v okamžiku smrti. *Já věřím a silně věřím, že kdybychom se ptali svatého Pavla, který někdy do nebe nakoukl, a nebo raději, kdybychom sami tu milost měli do nebe se podívat, věřím silně, že tam žádného není svatého, aspoň z nového zákona, kterého by naše Hromnice nejjasnější nebyla osvěcovala a cestu do nebe ukazovala.*¹⁴³ Jako je Ježíš – světlo světa – Hromnice, která *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*, tak Maria je druhá Hromnice, která *jak podlé těla, tak podlé ducha osvěcuje každého člověka odcházejícího z tohoto světa.*¹⁴⁴

Motiv Marie-Hromnice, pomocnice křesťanů v hodině jejich smrti, rozvádí Bílovský na četných příkladech nejen ze života světců, ale také pomocí antické mytologie: *Eros, překrásná panenka, dostavše veselé noviny, že její galan, rovné krásy mládenec do ní zamilovaný, Leander, v noci z pouhé její lásky, nemalou řeku k ní se přeplaviti ustanovil. Aby tím bezpečněji z hlubiny přeplaval, fakuli jasnou rozsvítla a z okna paláce svého vystrčila...*¹⁴⁵ Dále zmiňuje i Chárona, převozníka do světa zesnulých. Tyto obrazy Bílovský uvádí opět proto, aby zdůraznil význam klíčového motivu – Panny Marie, svíce zářící umírajícím na jejich poslední cestě: *Schovej se tedy, schovej se svou fakulí, Eros panno, jistější pochodni má Panna Maria.*¹⁴⁶

Další symbolický význam požehnané svíce – Hromnice, ukazuje Bílovský na následujícím příběhu:

*Blahoslavenou Angelu de Fulginio, dnes do kostela jdoucí, potkala Maria, Ježíška na rukouch držice, která té andělské panně to překrásné dítě podala, řkouce: O Dilectrix filii mei accipe in manus tuas Cereum vivum. Lumen ad revelationem Gentium. Vem milovnice synáčka mého, onť jest živý sloupek a Hromnice na ruce tvé. Ježíš pak jen hodil svýma překrásnýma očičkami na ni a ona na něho, tak srdce její v lásce zapálil, že celým tělem hořela a celým srdcem plápolala. Potom pak v tyto slova promluvilo k ní to spanilé pacholátko: ... Ó nevěsto má Angelo, dobře ty na mne malého hlídáš, nebo kdo mne nevidí malého, neuhlídá mne velkého ... Já jsem přišel k tobě a sebe jsem obětoval tobě, aby jsi se i ty obětovala mně.*¹⁴⁷

Zde splývá symbolika obětované svíce a dítěte Ježíše v Mariiných rukou. On je hromniční svící, on, maličký, je světlem k obrácení pohanů. A dále – kdo drží v rukou jeho, maličkého, jako jej držela Maria (Angela de Fulginio), symbolizovaného hromniční svící, sám se zapálí Boží láskou.

¹⁴² Bílovský B. H., *tamtéž*, s. 82.

¹⁴³ *Tamtéž*, s. 91.

¹⁴⁴ *Tamtéž*, s. 84.

¹⁴⁵ *Tamtéž*, s. 86–87.

¹⁴⁶ *Tamtéž*, s. 87.

¹⁴⁷ *Tamtéž*, s. 84.

Symbol hromniční svíce jakožto Ježíše Krista – děťátka, neseného Marií do chrámu k obětování při příležitosti jejího očišťování po porodu, má svůj význam také při úvodu šestinedělek. Že se při tomto obřadu užívalo hromničních svící dokládá také M. F. Zámorský, když kritizuje pověrečné praktiky s těmito svícemi spjaté: *Svíce nošené dětmi při křtu a umírajícím při pohřbu strkané, dábly od nich zahánějí, rodičkám při porodu polehčení a při úvodu prvnější síly dodávají.*¹⁴⁸

Také svíce v rukou šestinedělky uváděné do kostela mohla být chápána jako symbol dítěte Ježíše, světla národů, vždyť šestinedělka následuje při obřadu Pannu Marii jdoucí se svým Synem k očišťování do jeruzalémského chrámu. Důležitou a v lidových představách nepochybně nejdůležitější roli hrála však skutečnost, že hromniční svíce měla apotropaickou moc, tedy moc zahánět démonické síly. *Konečně světi se dnes světlo k našemu užitku, abychom užívajíce takové ve jménu Ježíše Krista Pána posvěcené svíce, ouklady knížete temnosti dábla snázejí poznati a zahnati mohli a abychom rozsvicujíce je s velkou důvěrností k pravému světlu Pánu Ježíši skrze ně odevší škody na duši i na těle ochráněni byli.*¹⁴⁹

Tato ochrana byla z pohledu lidové víry velice potřebná v různých zlomových okamžicích lidského života, tedy i šestinedělkám, které byly vystaveny zvláště silnému nebezpečí působení zlého.

2.3.2. Očišťování Panny Marie / očišťování šestinedělek

Další důležité téma, které se objevuje v barokních kázáních určených pro svátek Hromnic, a souvisí bezprostředně s významem obřadu uvádění šestinedělek, je téma očišťování Panny Marie.

Autoři se zaměřují jednak na samotnou událost očišťování Panny Marie, uvedení Páně do jeruzalémského chrámu a setkání se Simeonem a prorokyní Annou, jak ji líčí *Lk 2,21–24*, a jednak se snaží zodpovědět otázku, proč vlastně k této události dochází, proč Panna Maria podstupuje tento obřad.

Fabián Veselý začíná své kázání v přímo hymnické formě, když oslavuje biblické události, které se o svátku Hromnic připomínají. Nazývá jej slavností, *kteřou ponejprv v křesťanstvu ustanovily a počaly čtyři osoby: jedno dítě, jedna panna, jedna vdova a jeden starc.* *Čtyry ty osoby jsou dnes divadlo vzácné Nebi. Jsou zázrak celému světu. Jsou div v jeruzalémském chrámě. Dítě jest člověk a Bůh, panna jest spolu matka a plodná, vdova jest svátosti plná, Duchem Svatým naplněný je starc.*

Básnickými obraty líčí divadlo vzácné Nebi: *Kristus vtělená svátost jest od věčnosti Bůh, a spolu dnes učiněn Bohu za hříchy naše obět, Maria, všelike Krásky a čistoty zrcadlo, jako by jinným ženám podobná byla, zákon očišťování naplňuje, Anna s svým spasitelem se těší, Simeon to božské dítě do rukou svých přijímá. Kristus Pán chrámu do kostela vchází, Maria Syna Božího Otcí obětuje, Anna prorokuje, Simeon Duchu svého v ruce Hospodina odevzdává. Neviděl až do toho dne Jeruzalémský chrám žádné vzácnější a slavnější oběti, také i tenkrát, když při posvěcování jeho Šalamoun král dvamedcýťma tisíc volův a sto a dvacet tisíc ovcí obětoval, nebyl až do tohoto dne oslavenější kostel, jako když do něho sám Pán slávy přišel.*¹⁵⁰

¹⁴⁸ ZÁMRSKÝ M. F., *Postilla evangelitská*, Praha 1592, s. 1109.

¹⁴⁹ KONIÁŠ A., *Postylla, Aneb Celo-Ročníj Weykladové...*, s. 746.

¹⁵⁰ VESELÝ F., *Conciones in praecipuas totius anni festa...*, Praha 1792, s. 27–28.

Hlavním smyslem této události je tedy podle Veselého obět.

V. Šteyer líčí obřad očišťování Panny Marie v podstatě jako křesťanský úvod šestinedělky. Panna Maria nejdříve čeká před vchodem do chrámu, potom je s požehnáním uváděna dovnitř: *Hned pak, jakž ten dobrý Simeon uzřel toto rozkošné děťátko v rukou důstojné matky, jenž u dveří stála, dokavad s požehnáním uvedena nebyla...* Potom jde (s Josefem, Simeonem a Annou) k oltáři: *šli jako na procesí k oltáři. Dobrý Simeon šel s blahoslaveným Josefem napřed a s radostí chválili Boha ... za nimi šla královna nebeská nesoucí na rukou svých krále slávy a velebnosti. Anna pak, prorokyně, šla jí po straně ...* Šteyer líčí toto procesí jako slavné, nejspíš podle soudobých měřítek, protože v něm šli zástupci různých stavů: mladí i staří, muži i ženy, panny i vdovy a ti nejsvětější – Ježíš a Panna Maria, svatý Josef, Simeon a prorokyně Anna. Panna Maria, stejně jako jiné šestinedělky, pokleká před oltářem a modlí se. Navíc pokládá dítě na oltář, tedy obětuje je. *Když tak přišli k oltáři, blahoslavená matka, se vši uctivostí klekla na svá kolena a položivši to přemilé děťátko Ježíše na oltář, obětovala je jeho nebeskému Otci.*¹⁵¹

Otázka proč Panna Maria podstoupila obřad očišťování se jeví ve většině kázání jako z daleka nejzásadnější. Autoři na ni odpovídají různým způsobem. Základem této otázky je samozřejmě předsvědčení o tom, že Maria žádné očišťování podstoupit nemusela.

Byla Panna Maria poddána Mojžíšovu zákonu o očišťování?, ptá se Berlička a odpovídá, v návaznosti na církevní otce a teology středověku – nikoliv, jak učí svatí Otcové a ukazuje sám zákon, který zní: *žena, přijavší semeno, porodila-li by pacholík, nečistá bude.* Panna Maria působením Ducha Svatého porodila Krista a *nenáčatou pannou* zůstala. *Že pak Máte Krista Pána neposkvrněná, bez přijatého semene porodila, pod právo nečistotné a očišťování potřebující ženy nikoli nenáležela.*¹⁵²

Proč tedy jednala, jako kdyby tomuto zákonu podléhala? *Nám všem ku příkladu,* odpovídá kazatel. Abychom se od ní naučili poslušnosti, *pokoře (Hle, blahoslavenná Panna, jakkoli vždycy a vsudy neposkvrněná s jinými nečistotnými ženami očištění přijímá)* a lásce – jednala tak, aby nikoho nepohoršila.¹⁵³

Poslušnost zákonu uvádí jako důvod pro Mariino očišťování většina autorů. V. Šteyer píše přímo o *hrdinském poslušenství*, jakožto ctnosti, kterou Panna Maria projevila splněním Mojžíšova přikázání: *nebo vidouc zajisto, že jí to přikázání nezavazuje, jakožto tu, která z mužského semene nepočala, chtěla však předce se očišťovati, jako by byla v nečistotě počala, následujíc v poslušenství synáčka svého, který nebyv povinen obřízku podstoupiti, přece ji podstoupil.*

Jako další důvod uvádí jakousi solidaritu s ostatními rodičkami, kterou Maria projevuje splněním tohoto přikázání: *A aby jiným ženám za rovnou držela, zachovajíc jim obecné nařízení ... Pročež když se naplnilo dní čtyrydceti, beze všeho odkládání s neobyčejnou veselostí na cestu k Jeruzalému se dala, nesouc synáčka na loktech svých, od něhož se tak velikému poslušenství naučila.*¹⁵⁴

¹⁵¹ ŠTEYER V., *Postylla Katolická*, Praha 1695, s. 572–573.

¹⁵² BERLIČKA V. Š., *Postilla, jak kostelní tak domácí*, Praha 1668, s. 35.

¹⁵³ Srov. *tamtéž*, s. 35.

¹⁵⁴ *Tamtéž*, s. 572.

Mariino jednání slouží v kázáních často jako příklad pro věřící, aby též plnili Boží přikázání. *Že jest se pak podle zákona Páně tak zachovala, v tom jest svou velikou pokoru ukázala, šla do chrámu a obětovala náležitou oběť podle zákona Páně, nám na příklad, abychom časem též tak z lásky činili, což bychom povinni nebyli a to že by se bez obtížení svědomí dobře vykonati mohlo, vybízí Barner.*¹⁵⁵

Kuriózním způsobem vysvětluje Mariino jednání a klade je za příklad věřícím Š. F. Náchodský: *Rodička pak Boží, jak jsme na svátek jejího početí dokázali, tou pokutou hříchu počátečního zavázaná nebyla, a tudy tekutost krve při a před porodem nikdy nesnášela. Z čehož povinná nebyla rodička Boží zákonu očišťování se poddati a v chrámě se postavit. Učinila to však z té příčiny, aby jiné nepohoršila a poníženost zachovala. Neb poněvadž celý Betlém o porodu jejím věděl a Spasitele nepoznal, soudili všickni tomu zákonu poddanou býti. Nauč se ponížením býti: velký dost jsi když poznáš malého do dveří ouzkyých nebeských procházeti: jak na svět jsi přišel, smetí na celém těle jsi nosil: obmývej se jak chceš, smrdět zas po smrti budeš.*¹⁵⁶ Panna Maria nebyla postižena následky prvního hříchu, netýká se jí znečišťující krvácení. (Zajímavé je, že Náchodský píše o krvácení při a před porodem, nikoli však po porodu, které bylo důvodem pro očišťování rodiček podle Lv 12.) Porod je znečišťující záležitost, narozené miminko je podle Náchodského špinavé a páchne srovnatelně s tělem nebožtíka.

Zde se dostáváme k tématu, které úzce souvisí s očišťováním Panny Marie, a tím je nečistý stav ženy v šestinedělí. V barokních kázáních se samozřejmě nesetkáme přímo s tvrzením, že šestinedělky jsou nečisté kvůli poporodnímu krvácení a kvůli manželskému styku při početí narozeného dítěte. Tyto představy ustoupily již dávno do pozadí. Objevují se však jako druhá strana mince při výkladu, proč Maria nemusela podstoupit očišťování.¹⁵⁷ Na rozdíl od ostatních žen očišťování nepotřebovala: nebyla poskvrněna ani poporodním krvácením, ani způsobem početí dítěte jako jiné ženy. Nadále tedy platí, že úvod šestinedělek je chápán jako zbožné následování Panny Marie, paradoxně však uchovává představu o tom, že ženy v šestinedělí jsou nečisté a potřebují být očištěny.

Proti těmto představám se staví evangeličtí kazatelé, kteří se po Lutherově vzoru navrací k postoji Řehoře Velikého a hlásají, že v křesťanství již nemají místo starozákonní příkazy a mínění o nečistotě rodiček. Zámorský zmiňuje představy, že jsou šestinedělky po porodu před Bohem nečisté, ohavné, opuštěné, vystavené moci Satana a že mohou působit svým dotykem znečištění posvátných (zvláště kostelních) předmětů. Proti těmto pověrám se rozhodně ohrazuje: *Ježto Duch Boží dosvědčí: kterak žena nikda světější, Bohu příjemnější a spasení bližší není, jako času toho, kteréhož k porodu pracuje, v svém koutě odpočívaje v víře Kristově zůstává.*¹⁵⁸

Svátek Hromnic je podle Zámorského výzvou pro křesťanské šestinedělky, aby následovaly Pannu Marii a přinášely své děti k úvodu: *Tím způsobem jako posavád křesťanské rodičky po*

¹⁵⁵ BARNER J., *Summarie na všecka čtení a evangelium, jak nedělní, tak i sváteční, přes celý rok*, Praha 1711.

¹⁵⁶ NÁCHODSKÝ Š. F., *Sancta curiositas*, Praha 1707, s. 647.

¹⁵⁷ Hle, blahoslavená Panna, jakkoli vždycky a všudy neposkvrněná s jinými nečistotnými ženami očištění přijímá, píše Berlička. A jinde opět: *Že pak Máte Krista Pána neposkvrněná, bez přijatého semene porodila, pod právo nečistotné a očišťování potřebující ženy nikoli nenáležela.* BERLIČKA V. Š., *Postilla, jak kostelní tak domácí*, s. 35.

¹⁵⁸ ZÁMRSKÝ M. F., *Postilla evangelitská*, s. 1108.

svých šesti nedělích do kostelův příkladem Matky Páně náležitě přicházejí a svá nemluvnátka před obličej Boží přednášejí.¹⁵⁹

Z tohoto zbožného obyčeje se však vyvinuly také různé pověry a pověrečné praktiky. Především představa, že neuvedené šestinedělky nejsou v ochraně milosti Boží, ale v moci ďábelské, nejsou hodny vstupovat do *poctivých míst*, dotýkat se posvátných rouch atd. Také nebývají pověrečnými kněžími i lidem pohřbívány na běžných místech na hřbitově, či snad dokonce u kostela, ale někde v koutě. *Pakli musí předce do kostela vnesena a v hrobích či sklepích vlastních otcův rodu svého pohřbena býti, tehdy kněz do dveří kostelních vejda, říkáním slov nad tělem mrtvým praví, že ji uvozuje a potom teprva do kostela vnést i v náležitém místě dovoluje.*

Zámrský se pohoršuje nad praktikováním úvodu zesnulých šestinedělek a odvolává se na Starý zákon, na vyprávění o pohřbu Ráchel (Gn 35,16–20), která zemřela při porodu a byla pohřbena obvyklým způsobem. Jákob ji pochoval vedle cesty do Betléma a nad jejím hrobem vztyčil sloup. Její hrob nevzbuzoval žádné obavy z neštěstí či nemoci.¹⁶⁰

Smyslem Mojžíšova zákona také není duchovní, ale tělesná nečistota. *Neb kde zákon mluví: nečistá bude po porodu za čtyřicet dní, ne duchovně, ale tělesně, ne před Bohem, ale před manželky jejich se nečistě býti míní, aby od nich pokoj a své odpočinutí do času jistého míti mohly.* Křesťané jsou očištěni od dědičné nečistoty a *zkázy porušeného přirození, totiž že všichni od Adama svůj tělesný původ majíce, v hříších se počínáme a v hříších rodíme*, na základě koupele křtu a Kristovy oběti, jejímž obrazem byly starozákonní oběti. Proto se prohřešují ti, kdo považují dosud neuvedené šestinedělky za nečisté či Bohu ohavné, zhlehčují tím stav manželský a odsuzují ty, které jsou očištěné Kristovou krví nejen od tělesné, časné nečistoty, ale také od nečistoty duchovní, věčné. Stejně jako Panna Maria nebyla nečistá, tak ani křesťanské rodičky nejsou ani se nedostávají do moci ďábla.

*Ďáblu v moc uslechtilé Boží stvoření obraz Boží koupí Kristovu a chrám Ducha Svatého poddávají. Břemeno obtíženého svědomí, strachu a zoufání na vzácný Boží nástroj rodičky plodu lidského skrze něž Pán Bůh svět, církev i nebe množí, křivdivě uvalují. Neznajíce ani toho, kterak jest Syn Boží svým početím, narozením a dětinstvím, počínání, rození dítek schrány života matek, žen těhotných, křesťanských rodiček a pobožných šestinedělek posvětil, aby pro jeho vtělení, početí, narození, dětinství nikdo světější před Bohem vzácnější, spasení bližší, od ďábla vzdálenější nebyly, jako v těhotnosti, porodu a v šestinedělích. Neb jim i nám všem Kristus Pán učiněn svatostí, spravedlností, moudrostí, posvěcením a vykoupením. A z toho dí apoštol: Žena spasena bude skrze rození dětí, bude-li trvati v víře a v milování a v svatosti a strážlivosti.*¹⁶¹

Co dodat k Zámrského slovům? Snad že jeho slova o tom, jak Syn Boží posvětil svým početím, narozením a dětstvím, počínání, rození i těla matek, těhotných, rodičích a šestinedělek, souzní s tridentským *qui per beatæ Mariæ Virginis partum fidelium parientium dolores in gaudio vertisti* a dovádějí je do větší hloubky? Rozhodně narušují stereotypní obraz na němž kontra-

¹⁵⁹ Tamtéž, s. 1107.

¹⁶⁰ Srov. tamtéž, s. 1107.

¹⁶¹ Tamtéž, s. 1115.

stuje postava Panny Marie, podstupující v poslušnosti zákonu obřad očišťování, který nepotřebuje, a postavy jiných žen, které pro svou nečistotu obřad podstupují odůvodněně.

2.3.3. Úvod šestinedělek

Zmínka o úvodu šestinedělek, o jejich podobě a významu najdeme v homiletické literatuře pokrovnou. Byl to ve své době běžný jev, který nebylo třeba zvlášť popisovat a vysvětlovat. Z katolických autorů se o něm zmiňuje například V. Šteyer. Na otázku, zda křesťanské rodičky dělají dobře, když se nechávají po porodu se svými dětmi uvádět do kostelů, odpovídá: *Dobře činí, když se tak děje s dobrým oúmyslem, totiž proto, aby Pánu Bohu za plod poděkovaly, jakožto tomu dárci, který dar dítek lidem z požehnání svého daruje.*¹⁶²

Smyslem obřadu uvádění šestinedělek je podle V. Šteyera díkůvzdání za dítě a za matku, že bez úhony přežila porod, a také požehnání, které uděluje matce kněz prostřednictvím církví stanovených modliteb.

Dále se věnuje výkladu znamení, která se při úvodu objevují, konkrétně zapálené svíce a štolu, kterou kněz podává šestinedělce. Zapálená svíce (*v církevních ceremoních napomíná se, aby přišla s rozsvícenou svící*) je znamením, že dítěti je od Boha dán nový život a světlo milosti. Je také znamením oběti – *jako svíce strávená bývá ke cti a slávě Boží, tak také ona má svůj i svého plodu život, poněvadž na ní jest, ke cti a slávě Boží ztráviti*. Štola, kterou kněz podává ženě uváděné do kostela, je dle Šteyera znamením, že všechno požehnání pochází od Krista oděného rouchem lidské smrtelnosti, a také znamením naděje, že skrze Krista opět dosáhneme roucha nesmrtelnosti, které jsme ztratili Adamovým přestoupením.

Rozdíl mezi úvodem židovských a křesťanských matek spočívá podle Šteyera v tom, že židovské matky měly ze zákona danou lhůtu 40 dnů (nezmiňuje rozdíl mezi narozením chlapce a děvčete), po jejímž uplynutí se obřad konal, zákon však již neplatí, a proto *křesťanským matkám neukládá se žádný jistý čas, kterým by na úvod jíti měly*. Neplatí už také židovský obyčej obětovat při té příležitosti beránka, hrdličku nebo holoubata. Zůstal však *ten dobrý obyčej, aby matky přijdouce po porodu s svým plodem do chrámu Pánu Bohu sebe s svým plodem obětovaly a za požehnání žádaly*. Jako příklad takového obětování předkládá modlitbu Lauduny, matky sv. Elzeárya, kterou obětovala Bohu po porodu svého syna: *Pane Bože, jehožto rozkazem učiněno jest všechno stvoření, děkuji tobě za tohoto syna, kterého jsi mi z tvé dobrotivosti daroval a prosím tě pokorně, abys jej sobě vzal za služebníka a abys jemu dal milost tvého požehnání. Jestliže pak víš, že on bude se tvé vůli protiviti, hned jak skrze svatý křest bude očištěn, bez prodlení umoř jej. Nebo lépe jest mu, dokud jest nevinný, byť pak neměl žádných vlastních zásluh, aby s tebou živ byl a umřel světu, nežli aby v tomto smrtelném životě tvou velebnost urazil.*¹⁶³

To je třetí význam obřadu, který Šteyer uvádí – oběť. Matka obětuje v chrámu sebe i své dítě Bohu.

¹⁶² ŠTEYER V., *Postylla Katolická*, s. 580.

¹⁶³ *Tamtéž*, s. 577.

Poměrně obsáhle se úvodu šestinedělek věnuje Zámorský: *Proč pobožné manželky toho způsobu nemají zanedbávati, ale nábožně a vážně svá nemluvnátka přinášejíce s nimi se Pánu Bohu obětovati povinny jsou. Dříve než odpoví, zdůrazňuje, že v této věci panuje v církvi veliký zmatek, úvod se liší podle místních zvyklostí. Některé ženy se po porodu v kostele neukáží čtvrt roku nebo dokonce celý rok, jiné nemají ponětí, co je úvod, říkají, že se k svaté mši s dítětem jíti strojí. Jiné zase považují za úvod to, že jdou brzy po porodu k přijímání a berou s sebou dítě, aby též do něho cpáno bylo. Někde se skrz kněží od dveří kostelních do kostela uvozují s přečtením nad nimi nějaké částky písmo svatého, kteréž jak kněz tak i šestinedělky nerozumnějí. Opět mnozí kněží bezevšeho říkání a modlení takové ženy k samé toliko offěře uvozují, budto jim samým aneb s houfem jiných žen k tomu sezvaných do kostela s dítětem přinášeným a velikých voskových svéc přicházeti poroučejí.*¹⁶⁴

Kněží jsou, dle Zámorského, vinni i mnohými jinými neřády, které se dějí v souvislosti s uváděním šestinedělek. Jedni svou nedbalostí v církevní správě, jiní svou neumělostí a někteří svou lakotou. Dopouštějí se křivdy na počestných šestinedělkách klečících u oltáře se svým děťátkem, když je nevyučují Božím slovem o smyslu úvodu, totiž o vděčnosti Pánu Bohu za dobrodiní darovaného plodu a síly znovu nabyté po porodu. Kněží také uváděné ženy slovem nepotěší, ani jim nevyloží, jaké mají nyní povinnosti vůči svým manželům a dětem.

Nyní přistupuje Zámorský k tomu, aby vysvětlil důvody ke konání úvodu šestinedělek. Prvním důvodem je poslušnost přikázání Božího zákona. A to sice zákona Izraele (*nebylt jest pak pod širokou oblohou nebeskou žádný národ, v kterém by sám Pán Bůh v duchovních i světských správách takový ozdobný pořádek zřídil jako v lidu Izraelském, zákonem skrze Mojžíše jim vydaným*). Cituje Lv 12,1–8. Tohoto nařízení byla poslušná i Panna Maria, jak dosvědčuje evangelium (Lk 2,21–24) a přišla ve stanovenou dobu spolu s děťátkem Ježíšem a se sv. Josefem do chrámu. *Ne jakoby Panna Maria matka tím porodem aneb snad její nemluvnátka nečistí byli a očištění zákonného potřebovali. Neb poněvadž ne z mužského semene, ale z posvěcení a působení Duchu Svatého proti přirození plod počala, žádné tehdy vrásky v hmotnosti těla a krve Kristovy nebylo. Nýbrž všecko při těle v plodu Panny a v chrámě života jejího Duchem svatým očištěné a posvěcené bylo.*¹⁶⁵

Zámorský si je vědom, že židovský zákon křesťanské matky nezavazuje, ale obsahuje v sobě vůli Boží a pohodlí šestinedělkám za jistý čas po porodu k odpočínutí jim od Boha propůjčené obsahuje. Vede rodičky k tomu, aby v čase šestinedělí odpočívaly a nabyly znovu zdraví a sílu, chrání je od námahy těžké práce a náklady různými nemocemi. *Ale pokojně, tiše, pohodlně pod šestinedělním zákonem odpočnouce, z toho dobrodiní v čas slušný v kostele s děťátkem se postavíce Pánu Bohu děkovaly a zdravé se býti dokazovaly.*¹⁶⁶ Toto zákona mají dbát také manželé rodiček a nenutit je k těžké práci.

Již jsme zmínili, že se Zámorský rozhodně staví proti představám o nečistém stavu šestinedělek a o tom, že jsou zcela vydány napospas působení zlého. Na druhou stranu Zámorský po-

¹⁶⁴ ZÁMRSKÝ M. F., *Postilla evangelitská*, s. 1112.

¹⁶⁵ *Tamtéž*, s. 1113.

¹⁶⁶ *Tamtéž*, s. 1114.

tvrzuje, že ďábel klade největší úklady právě těhotným, rodícím a ženám v šestinedělí. Tak některé pomoci *čarodějných bab* hubí své děti již v lůně. *Nejedné šestinedělce ďábel dítě krade, neb jí samou nočně zavozuje.* Nato vypráví příběh o šestinedělce, která se v noci ztratila z lože a po dlouhém hledání ji našli celou zmáčenou, zamčenou kdesi ve stodole. Nešťastnice tvrdila, že byla vržena do jakési studně. Dva týdny na to se opět ztratila i s děťátkem, které našli v oné studni utopené.

Poučení z této hrozné historicky je následující. Manželé mají své těhotné manželky, jakož i šestinedělky povzbuzovat k modlitbám a k pobožnosti, těhotné k střízlivosti. Na porod se mají ženy připravovat zpovědí a skrze užívání večere Páně. Dítě je třeba po porodu včas pokřtít a také jít rádně k úvodu, po vzoru Matky Páně naplnit Boží přikázání a své dítě přinést před *obličej Páně*.

Druhým důvodem, ke konání obřadu uvozování šestinedělek je závazek *obětování plodu svého Pánu Bohu skrze svatou modlitbu, jakožto tomu dárci, který dar dítek sám lidem z požehnání svatého daruje.* Podkladem tohoto závazku je opět starozákonní přikázání obětovat své dívky v chrámě, totiž přinést oběť jak při narození prvorozeného syna, tak u dalších dětí. Tato oběť měla rodiče nabádat, aby *na to pomněli, že ne sobě, ale Bohu ke cti a chvále to dítě zplodili.* Proto je mají vychovávat ne podle své, ale podle Boží vůle.

Avšak mnohé matky, místo aby své dívky obětovaly Bohu skrze křest a úvod, obětují je spíše ďáblu různými magickými úkony – skrze čary, kouzla a pověry, při porodu i v kolébce, kam dětem podstrkují různé předměty, *žehnají, křižují, natahují pysky nad nimi... ach zrádné, proklaté baby, že kdy smíte stvoření a obraz Boží neviňátka rozkošná ďáblům žehnáním, hádáním, vosku, olova litím, slov nad ním brebtáním a jinými kouzly obětovati.*¹⁶⁷

Třetím důvodem k uvozování šestinedělek je potvrzení toho, že matka i se svým dítětem je pravým údem Kristova těla, církve. Tak jako v Izraeli, kde matka, která v uloženém čase po porodu nevykonala povinnost uloženou jí zákonem, byla z Božího lidu vyobcována, tak také v církvi mají být matky, které pohrdají úvodem, z *lidu Páně* vyloučeny.

Jako čtvrtý důvod uvádí Zámorský, *aby v kostele od správcův církevních potěšení a z slova Božího o povinnostech svých napomenutí docházely,* tedy aby ženy, jak je k tomu vede symbol beráneků a hrdlíček obětovaných podle starozákonního přikázání, v manželství *nebyly vztekuté, prchlé, mumlavé jako lvové a medvědi, ale tiché, pokojné snesitelné jako ovčičky a beránkové. Aby ten stav manželský věrně zachovávaly a v něm poctivě živly byly, jako ptactvo hrdličky a holuby ... aby manželé po sobě toužili a bez vši hořkosti, zlobivosti a roztržitosti spolu živi byli. Jako hrdličky po sobě truchlí, jedno druhé stráž, sameček samičku, neb ona manželka, smutně naň vzpomíná ...*¹⁶⁸

Pátým důvodem ke konání úvodu šestinedělek je účast na darech Ducha svatého daných církvi. Dostávají naději, že dojdou se svým děťátkem štěstí, Božího požehnání a dále jistotu spasení od Spasitele Ježíše Krista, světlo víry a svaté ctnosti a slávu před církvi nebeskou a zemskou.

¹⁶⁷ *Tamtéž*, s. 1118.

¹⁶⁸ *Tamtéž*, s. 1119.

Vraťme se nyní ještě k pověrečným praktikám týkajících se rodiček a šestinedělek, o kterých píše barokní kazatelé. Bílovský líčí pověry a zvyky, které se konaly v souvislosti s manželstvím, svatbami¹⁶⁹ a také těhotenstvím a kojením. *Mouřenínové, jak byli muži vojenští, tak ženy jejich pověřivé. Byla-li která těhotná, šla k modlářskému knězi, svůj stav mu přednesla a pro dítě boha od něho žádala, který buďto z kamení, buďto z olova, buďto ze stříbra jednoho poznamenal a z ruky do ruky odevzdal. A co matka? Matka hned tomu narozenému dítěti toho boha místo svátosti na krk pověsila, kdykoliv pak dítě prsama kojila, vždycky na hlavu ten modlářský obrázek položila aniž dítě k prsům nepřipustila, dokud dřívěji dítě i prsa i mléko tomu bohu obětovala.*¹⁷⁰

S pohanskými matkami srovnává katolické matky, které v pravé víře „pohanky následují“ a každé ráno své děti obětují pravému Bohu a poroučejí je k ochraně anděla strážce. Pohanské matky, protože pohané uctívali jako božstvo slunce či měsíc, *své děti při měsíčku, druhých při slunci kojivaly a prsa na ty světla vykládaly, věříce, že od toho světla mléko mateřské dětem zdravější bude.* Ani křesťanské matky si však co se pověrečných praktik s pohanskými příliš nezadaly: *Co mnohé křesťanské matky s svými prsama i mlékem a dětma dělají? Stydím se povídati, že častokrát mléko mateřské k bohyněm posílají, a skrze to jak sobě, tak dětem hádati poroučejí. Ó nestydaté hovada! Které i prsa svá od bab čarodejných žehnati nad nimi lekovati a ďábelskýmá právě kliky háky znamenati nechají, též častěji více své dítky těm kouzelným babám než Bohu a rodiče jeho Marii Panně svěřují.*¹⁷¹

Panně Marii se mají také svěřovat ženy při porodu. Bílovský přirovnává Marii k diamantu, který údajně pomáhal rodičkám. Ludovicus Vives zmiňuje, že prý i diamanty „mohou mít děti“ – že jako matky „rodí“ malé diamanty (jeden takový údajně vlastnil císař Rudolf II.). A právě takovým diamantem je Panna Maria: *má-li podobnou ctnost také náš diamantek? Ach, bez pochyby má, nebo pro svou čistotu zasloužil býti: prole sua felix, diamant plodem svým nejšťastnější, zplozením Syna Božího nad všechno stvoření nejhodnější, Bohu nejmilejší a proti všemu ďábelskému vojsku a Adamovému neřádu diamant nejsilnější.*¹⁷²

Zatímco všichni lidé jsou nakaženi a otráveni jedem hříchu onoho hada, Marii ani za vlas neuškodil. Adam byl vržen do ukrutné roboty a Eva a všechny další ženy do nebezpečného dítek plození, jež se smrti rovná.

A právě v této souvislosti se ukazuje síla onoho diamantu: při těžkých porodech. Bílovský se odvolává na praxi užívání diamantů v lidovém léčitelství pro jejich domělou sílu léčit a také působit při porodu: *Ó matky, při porodu nešťastné matky. Chcete býti šťastné a při porodu bezpečné? Dobrá rada, kterou nám navrhuje Plinius, jenž o diamantovi dokládá, že má v sobě jakousi moc a ctnost lékařskou, kterou lidi uzdravuje. Vy, paní manželové, bojíte se o vaše paní manželky? Vy, paní manželky, lekáte se, když čas porodu přichází a jako k smrti mnohé se strojíte. Maria*

¹⁶⁹ Srov. Bílovský B. H., *Coelum vivorum*, s. 300–302.

¹⁷⁰ *Tamtéž*, s. 302.

¹⁷¹ *Tamtéž*, s. 303.

¹⁷² *Tamtéž*, s. 830.

*jest lékařský diamant, k tomu se utíkejte a dnes obzvláště, cokolivěk pod srdcem nosíte aneb nositi budete, Marii poroučejte a šťastné v porodu budete jak vám slibuje hodnověrný Orosius: Před Bohem jsem to uznal a v pravdě zkusil, že žádná žena při porodu žádného nebezpečství netrpí, která slavnost početí bez poskvrny Marie pobožně vykonává.*¹⁷³

Ženy nejsou obviňovány jen z pověřenceho jednání během těhotenství, porodu a šestinedělí, ale také z toho, že svým jednáním zapříčinily narození postiženého dítěte. K tomuto tématu se vyjadřuje Zámorský ve svém kázání k dvanácté neděli po svaté Trojici.

V tomto kázání, navazujícím na text o uzdravení slepého, se Zámorský kazatel věnuje narození *plodu nepodařilého*, tedy dítěte, které je nějakým způsobem postiženo: *Častokrát a zvláště již v těchto letech děti rodí se nepodařilé, zázračné, bez očí, uší, nosu, hlavy, rukou, noh, neb jinak zpotvořilé: slepé, němé, hluché, křivé, shrbené, kulhavé, jako tento v dnešním svatém evangeliu němý a hluchý.* Podobně jako v evangeliu klade si Zámorský otázku, co je příčinou narození takto poškozeného, postiženého dítěte? Předně je to dědičný hřích, *po pádu prvních rodičův nás lidéch se plazící, kterýž všeho zlého, až i nezčíslných věčných bíd je příčinou.* Dále může být také postižení Božím trestem za hříchy rodičů. *Jak je ale možné, že také poctivým a bohabojným manželkám se narodí takové děti? Však ne z hněvu Božího, ale pro vzbuzení jejich horlivější pobožnosti k modlitbám a z dítek jiných zdárných k srdnaté z toho Páně daru vděčnosti. Také i pro vejstrahu a pokání zlých, nepoctivých, bezbožných žen, aby v dřímotě zhovadilé bezpečnosti procejtily a srozuměly tomu: poněvadž Bůh na plodu pobožných a poctivých manželů a na těch jejich nevinných, červíčích v životě matek, jejichžto se ještě ani svět nedotekl, slunce, měsíc neosvítilo, poskvrny a vrásky těla klade, žet nad to zlé, nepoctivé, bezbožné ženy touž ranou hrozněji na plodu kárati bude. Neb dobré manželce narodilo-li se dítě slepavé, šilhavé, shrbené, jistá jest částka, že se zlé ženě narodí němé, slepé, bezruké neb jinak ohavněji zpotvořené.*¹⁷⁴ Zdá se, že především ženy jsou na vinně při narození postiženého dítěte.

Další příčinou takových porodů je vina matek, jejich všetečnost, hněv a přílišná starost. Tyto tři věci prý těhotným ženám a jejich dětem nejvíce škodí. *Neb když z všetečnosti těhotná na něco nezdárného bez paměti hledí, potom s takovou ohavou její dítě narozeno bývá. Item hněvem a truchlivostí, buď srdce zlobivostí, tak i přílišným zármutkem plod v sobě suší a umrtvuje a neb se suché co obraz Božího umučení narodí a vřesklavé a tesklivé, zasmušilé, smutné, zlobivé, dítě bývá a neb vždy nějakou vadu a ohavu s sebou přinášívá. Ó jak mnohé matky nezdárným plodem samy vinny bývají a vražednice krve své se činívají z čehož před Bohem až do smrti v zlém svědomí zůstávají.*¹⁷⁵

Jako příčina narození postiženého dítěte byl hodnocen rovněž manželský styk v době menstruace, těhotenství a v šestinedělí. Tak píše také Jan Rokycana: *Opět, když je těhotna, nenechá je, a mnohý bude říci: „nesvolíš-li mi, ale puojdu k jiné.“ Ktož tak kolivěk die, jižť jest cizoložník; nebo, když jest žena těhotna a ty jie požíváš, z toho bývá, že dítě bude blikavé, nemocné, strup-*

¹⁷³ ZÁMRSKÝ M. F., *Postilla evangelická*, s. 830–831.

¹⁷⁴ *Tamtéž*, s. 833.

¹⁷⁵ *Tamtéž*, s. 834.

lavé, prášlivé, churavé, ano božec lámá, ano jako by na nože bral, že mnohá bude říeci: nemohu celú noc s ním položití hlavy!“ Milá, i budte dobře živi a budte sebe prázdni, když ona počne, až i odchová: takť by byly děti, jako slušie, ale takto dařiet se vám.

Podobně jako během těhotenství, také při menstruaci bude mít manželský styk neblahé důsledky pro zdraví počatého dítěte: *A opět, když jest nemocna a ty ji nenecháš – bēdat bude, nebožtíčku, biedny biedníče! Neb v Starém zákoně, když to kto učinil nevěda, byl sedm dní nečist, nechodil do chrámu a ni obětoval; pakli věda učinil, tehdy ihned i s ní byl ukamenován. Tak byl Pán Buoh rozkázal. Neb tak pravie, že když by se tehdaš dietě počalo, když se tak manželé neřádně scházejí, že to dietě hned nebo potom pude malomocné nebo padúcí nemoc bude mievati, a druhdy se přihodí, že potvoru urodí, jako se to bylo v uosadě svatohavelské stalo, že jedna žena nedvidě byla urodila. Takť milý Buoh nejednau dopauštie pro ty hřiechy, když sau lidé neřádně živi, hovadsky, a huoře než hovada: hovada sau sebe prázdna, když počne – ale lidé zlí vždy za jedno.*

Stejně tvrdě Rokycana kárá i manžele, kteří nedodrží církevní příkaz abstinence od pohlavního života během šestinedělí. Následkem jejich jednání bude neplodnost.: *Opět ti, ježto nedočkajíce, až by vyležala z šesti neděl, potom z toho bývá, že tu moc udusie, že viec potom děti mievati nebude.*¹⁷⁶

2.3.4. Shrnutí

O podobě obřadu úvodu šestinedělek mnoho informací v barokní homiletické literatuře nenalezeme. Poměrně obsáhle se vyjadřuje Zámorský, když kritizuje různé nešvary a magické praktiky spojené s uváděním šestinedělek. Předně dosvědčuje, že na konci 16. století mohl mít obřad úvodu v Čechách a na Moravě velmi rozmanitou podobu. Jednak, zdá se, již nebyla jako závazná respektována lhůta šesti týdnů či 40 dnů. To jasně potvrzuje i V. Šteyer. Vedle běžného obřadu, při němž byla šestinedělka uváděna farářem do kostela, byla zřejmě možná i „francouzská“ verze úvodu, při němž se šestinedělka jednoduše zúčastnila mše a přijala požehnaný chléb¹⁷⁷. Zámorský dále zmiňuje, že někteří kněží *do kostela uvozují s přečtením nad nimi nějaké částky písma svatého, kteréž jak kněz tak i šestinedělky nerozumějí*. Můžeme předpokládat, že šlo o text Janova prologu, jehož čtení po uvedení do kostela mohlo být také provázeno položením evangeliáře na hlavu šestinedělky či jeho políbením. Zámorský také zmiňuje, že v některých regionech s sebou matka přinášela k úvodu své novorozeně a byla provázena zástupem dalších žen z obce. Někde mohl tvořit jádro obřadu průvod šestinedělky s ostatními ženami k oltáři, spojený s ofěrou. Dle svědectví Zámorského byly přinášeny velké voskové svíce. Také Šteyer líčí úvod jako procesí, v němž kráčí lidé různých stavů k oltáři, kde šestinedělka pokleká a modlí se, přináší své dítě a obětuje je Bohu.

Co se týká významu obřadu, shodují se autoři kázání při příležitosti svátku Hromnic na tom, že úvod šestinedělek je zbožným následováním příkladu Panny Marie. Tento motiv se objevuje jednak v souvislosti se svěcením hromničních svící a jednak s výkladem k novozákonní udá-

¹⁷⁶ ROKYCANA J., *Postilla*, I. díl, Praha 1928, s. 210–212.

¹⁷⁷ *Jiné zase považují za úvod to, že jdou brzy po porodu k přijímání a berou s sebou dítě, aby též do něho cpáno bylo.* ZÁMORSKÝ M. F., *Postilla evangelitská*, s. 1112.

lostí očišťování Panny Marie podle *Lk 2,21–24*. Hromniční svíce, které byly pravděpodobně často užívány při úvodu, symbolizují Ježíše Krista, světlo národů, děťátko v rukou Panny Marie při jejím očišťování v jeruzalémském chrámě. Užívání hromničních svící také svědčí o tom, že obřad ukončující šestinedělí patřil, spolu s narozením či úmrtím, ke klíčovým událostem lidského života, při nichž se hromniční svíce zapalovaly.

U žádného autora jsme se výslovně nesetkali s pojetím úvodu jako s purifikací rodičky. Toto pojetí zůstává však skrytě přítomné v líčení očišťování Panny Marie a ve výkladech, proč Maria podstupuje obřad, k němuž není zavázána. Maria očišťování nepotřebovala, nebyla poskvrněna ani poporodním krvácením, ani způsobem početí dítěte, jiné ženy však ano. Kde se nesetkáme s popřením představ o nečistém stavu žen v šestinedělí, tam můžeme předpokládat tichý souhlas s tímto tvrzením.

Přímý výklad významu obřadu podávají M. F. Zámorský a V. Šteyer. Šteyer uvádí tři významy – úvod je obřadem díkůvzdání za narození dítěte a zdraví rodičky, dále je obřadem, jehož jádrem je požehnání, které matce uděluje kněz, a také obětování sebe a svého dítěte Bohu.

Zámorský jmenuje na prvním místě poslušnost zákonu, ne však již Mojžíšovu. Po vzoru Matky Páně mají křesťanské šestinedělky naplnit Boží přikázání a své dítě přinést před *obličej Páně*. Smyslem zákona nařizujícího izolaci šestinedělek je zajistit rodičkám potřebný odpočinek a čas pro zotavení po porodu, chrání je před těžkou prací a nemocemi. Dále udává význam obřadu jakožto obětování dítěte Bohu prostřednictvím modlitby. Obřad rovněž utvrzuje znovuzáclení matky do církevní obce. Zámorský současně zdůrazňuje i význam katecheze při obřadu – matka má být při této příležitosti poučena o svých povinnostech – a zohledňuje i význam soteriologický – úvod je příležitostí pro utvrzení v účasti na darech Ducha svatého a na věčné spáse.

2.4. Žehnání matky po porodu v katolických liturgických knihách českých a moravských diecézí v 19. a 20. stol. (do 2. vatikánského koncilu)

Rozsáhlé civilizační změny, k nimž dochází v tomto období – modernizace, industrializace, sekularizace apod. – s sebou přinesly mimo jiné odklon od tradičních hodnot, symbolů, rituálů. Symboly tradičních forem života v rodině, pospolitosti, v práci, v situacích každodenního života ztrácejí na významu v konfrontaci s moderním světem.¹⁷⁸ Symboly, kumulující v sobě základní hodnoty lidského života, fixované v obřadech, ať již liturgických či těch, které náleží k lidové kultuře, mizí z centra pozornosti a přestávají být neměnné a nedotknutelné. Tyto proměny se dotýkají pochopitelně také obřadu úvodu šestinedělek. Obřad, který patřil k hlavním přechodovým rituálům v církvi formované společnosti a neodmyslitelně také k životu žen-matek, se postupně stává okrajovou záležitostí, a to jak v celospolečenském měřítku, tak i v liturgickém životě katolické církve, kde v posledních desetiletích své existence přetrvává již jen jako osobní úkon zbožnosti, až je nakonec de facto zrušen v rámci liturgické reformy 2. vatikánského koncilu. Jak se

¹⁷⁸ Srov. MUCHA I., *Symboly v jednání*, Praha 2000, s. 128.

tyto proměny projevily v liturgických knihách? Přináší toto období něco nového v chápání významu obřadu žehnání matky po porodu? Tyto otázky se budeme snažit zodpovědět v tomto oddíle. Nahlédneme především do rituálů z konce 19. stol. a následného období až do 50. let 20. stol.

Pražské rituály

Rituale Romanum Pauli V. ... Collectio rituum particularium a clero provinciae Pragensis, Ratisbonae 1872

Manuale rituum in cura animarum ... Collectione rituum particularium a clero provinciae Pragensis, Praha 1880

Manuale rituum in cura animarum ... Collectione rituum particularium a clero provinciae Pragensis, Praha [s. d.]

Manuale rituum ecclesiasticae provinciae Pragensis, Praha 1916

Manuale rituum in cura animarum, Praha 1955

Olomoucké agendy

Agenda Provinciae Ecclesiasticae Moraviae, Olomouc 1873

Agenda Provinciae Ecclesiasticae Moraviae, Olomouc 1932

Další liturgické knihy

Rituale ... in usum cleri dioeceseis Reginaehradecensis, Hradec Králové 1846

2.4.1. *Benedictio mulieris post partum*

Formulář žehnání matky po porodu si od tridentského koncilu až po 2. vatikánský koncil uchovával v téměř nezměněné podobě a až do 80. let 19. stol. je prakticky totožný. *Collectio rituum* z roku 1872 ještě obsahuje formulář z *Rituale Romanum* 1614 *De benedictio mulieris post partum*. Totéž platí pro olomouckou agendu z roku 1873. K jistým změnám dochází až v 80. letech 19. stol. *Manuale rituum* z roku 1880 obsahuje formulář *Benedictio mulieris post partum*, kde najdeme odlišnost v úvodních pokynech k obřadu: *Si qua puerpera matrimonio juncta (nam matres non nuptae ad hanc benedictionem non admittuntur) post partum ...* Tato vsuvka představuje nové potvrzení staré skutečnosti – obřad je určen výlučně pro ženy, které porodily dítě z legitimního manželství, jak znovu potvrdila římská koncilní kongregace v dekretech z roku 1859 a 1897 a také Pražský provinciální sněm v roce 1860. Výjimku představuje v tomto směru rituál vydaný v roce 1846 pro Královéhradeckou diecézi, který překvapivě obsahuje formulář pro žehnání matky, která porodila nemanželské dítě: *Ritus introducendi mulierem cum prole extra conjugium nata Ecclesiam accedentem*. Zdá se, že se praxe v tomto směru přeci jen lišila v jednotlivých regionech.

Agenda pro moravskou církevní provincii vydaná v roce 1932 a pražské *Manuale rituum* z roku 1955 v rubrikách zdůrazňuje, že kněz vykoná obřad podle předpisů, a to i v případě, že dítě zemřelo, i kdyby nebylo pokřtěno. Žehnání nemá udílet, jedná-li se o rodičku nekatoličku, a nemá být udíleno mimo kostel.

Další novinkou je zavedení národních jazyků do liturgických knih, které se v Čechách a na Moravě oficiálně uskutečňovalo na základě dekretu kongregace obřadů pro diecéze Československa vydaného v roce 1920 o užívání lidových jazyků v liturgii. Tento dekret byl vydán ve snaze zabránit odlivu věřících do Československé církve. Vydání liturgických knih s těmito prvky mělo zamezit užívání neoficiálních překladů do češtiny.

Další změna spočívá v zavedení promluv k šestinedělce. V německém jazyce uvádí tyto promluvy pražské *Manuale rituum* z roku 1916 a českou verzi najdeme v nedatovaném *Manuale rituum*. Vzhledem k užívání češtiny můžeme předpokládat, že tato liturgická kniha byla vydána někdy po roce 1920. První promluva je zde zařazena na začátek obřadu před modlitbu žalmů (viz příloha 12a). Druhá promluva následuje bezprostředně po vstupu do kostela (viz příloha 12b).

Zařazení modliteb a promluv v národních jazycích do liturgie je výrazem pastorační snahy o přiblížení významu jednotlivých obřadů a bohoslužebných úkonů věřícím, která se v církvi rozvíjí již v rámci osvícenství. To se týká samozřejmě také obřadu úvodu šestinedělky. Promluvy zrcadlí chápání obřadu v tomto období. Zároveň je zřejmé, že slavení svátostí a svátostin bylo v osvícenském duchu využito jako příležitost pro poučení věřících o jejich povinnostech. První promluva zdůrazňuje obřad úvodu jako udělení požehnání šestinedělce – tedy skutečně jako žehnání matky. Kněz se chystá pronášet stanovené modlitby a matka se má (v duchu) modlit – má děkovat za to, že přestála porod, a prosit za spásu pro sebe a své blízké. Druhá promluva začíná výzvou k přistoupení k oltáři. Následuje po vstupu do kostela a představuje jakousi paralelu předchozí výzvy ke vstupu do chrámu. Matka má přistoupit k oltáři a obětovat. Zde, v oltářním prostoru, má učinit slib, že bude plnit své povinnosti (mateřské a ostatní) a tím prokazovat Bohu vděčnost za přijatá dobrodíní. K tomu jí má napomáhat pravidelná modlitba.

V *Manuale rituum* z roku 1955 najdeme formulář obsahující pouze jednu promluvu na počátku obřadu (viz příloha 13). Před ní byla přidána slova modlitby provázející úkon, při němž kněz podává šestinedělce zapálenou svíci: *Pán Ježíš Kristus, Syn Boha živého, oblažuj vás světlem své milosti a veď vás cestou spásy k životu věčnému*. Tato slova dávají úkonu dříve chápanému spíše v apotropaickém duchu soteriologický akcent. Zapálená svíce je symbolem Ježíše Krista, který sám je světlem a udílí světlo své milosti.

Promluva má radostný tón, šestinedělka je nazvána šťastnou matkou křesťanskou a církev se raduje spolu s ní. Úvod šestinedělky je nahlížen jako aktivita matky, která přichází, aby Bohu vzdávala díky a vyprošovala sobě i dítěti požehnání. Následuje při tom Pannu Marii, je uvedena i čtyřicetidenní lhůta Mariina „očišťování“. Nebezpečí a úzkost spojené s porodem, které díky Bohu matka přestála, jsou charakterizovány jako *údel rodiček, dcer pramateře Evy*. Jsou chápány jako důsledek Evina přestoupení? Dítě je dědicem (dědičkou) království Božího, při křtu se stalo Božím dítětem. Bůh, nebeský Otec, je svěřil matce, která má povinnost o ně spolu se svým manželem pečovat a na této péči se podílí též církev, která je nebeskou matkou. Kněz udílí matce požehnání a ona pak vzdává Bohu díky a zavazuje se, že bude plnit své křesťanské povinnosti a vychovávat dítě dle pokynů církve. Pokud se bude matka posvěcovat modlitbou a Boží milostí, bude její dítě prospívat jako Ježíš podle *Lk 2,40*.

Agenda vydaná pro moravskou církevní provincii v roce 1932 obsahuje ve formuláři *De benedictione mulieris post partum* jednu promluvu na počátku obřadu (viz příloha 14).

Obřad žehnání matky je v ní charakterizován jako následování Panny Marie, je zde zmínka i o Mariině očišťování, které Maria na rozdíl od jiných žen nepotřebovala. Zdůrazňuje se však především motiv oběti. Panna Maria obětovala Bohu své dítě a přinesla oběť očišťování. Křesťanské matky mají rovněž obětovat své dítě a svěřovat je Bohu do otcovské péče. Úvod je líčen jako příležitost k díkůvzdání a k oslavě – matky veřejně a slavně vzdávají Bohu díky za ochranu v nebezpečích (při porodu). Je tedy veřejným slavnostním obřadem. Není zde uvedeno, kdy přesně se má konat, už se nelpí na období čtyřiceti dnů, ale má se konat, až se matka zotaví po porodu. Zajímavé je, že matky mají konat cestu do kostela k úvodu jako první cestu po svém uzdravení. Z toho bychom mohli usuzovat na návaznost na dřívější praxi izolace šestinedělek a její ukončení prostřednictvím církevního obřadu žehnání.

Nakonec je podán výklad symbolického významu zapálené svíce a úkonu pokropení svěcenou vodou. Svíce je symbolem Ježíše Krista, světla světa. Osvěcuje matce a dítěti cestu do prostoru chrámu a má jim být světlem na jejich životní cestě. Pokropení svěcenou vodou představuje Boží milost, která kane na matku jako rosa a má jí napomáhat při plnění jejich povinností. Tento výklad klade doprovodné úkony (kropení šestinedělky svěcenou vodou a zapálení svíce) čistě do biblické roviny a nepřipouští lidové magické výklady očisty rodičky a ochrany před démonickými silami.

Pražské rituály, počínaje latinsko-německým *Manuale rituum* z roku 1880, obsahují ještě jednu novinku oproti latinskému formuláři *De benedictio mulieris post partum* z *Rituale Romanum* 1614 a tou je modlitba za dítě. Rubriky doporučují konat tuto modlitbu tam kde je to zvykem. Kněz bere dítě do náruče a vystoupí s ním k oltáři, kde se modlí:

Všemohoucí, věčný Bože, jenž jsi jednorozeného Syna svého dal uvést do svatého chrámu svého, aby tam byl blaženým Simeonem vzat na lokty, pokorně svoláváme tvou milostivost na toto dítě, které křtem již vstoupilo do tvé svaté církve, aby si zasloužilo po nynějším životě také býti uvedeno do svatého chrámu tvé slávy. Skrze téhož Krista, Pána našeho. Amen.

Jedná se o modlitbu za spásu pro dítě, které již bylo pokřtěno (v epiklezi). Dítě je zde tím, kdo následuje Ježíše Krista, uvedeného do chrámu (v anamnetické části). Objevuje se analogie nebeského a pozemského chrámu. Kněz zde navíc představuje Simeona, který bere do rukou děťátko Ježíše. Vystupuje s ním k oltáři, což můžeme chápat jako symbolický úkon obětování dítěte Bohu, a vyprošuje mu Boží milost a spásu. Agenda pro moravskou církevní provincii tuto modlitbu neobsahuje.

2.4.2. Žehnání matky, jejíž dítě zemřelo

Formulář *Benedictio mulieris post partum prole mortua* se objevuje v pražských rituálech spolu s již zmíněnými změnami žehnání matky v 80. letech 19. stol. pod názvem *Benedictio mulieris post partum prole mortua, ubi moris est*, což napovídá, že se jedná o obřad, který nebyl v této době všeobecně rozšířen, ale byl zvykem vázaným na konkrétní regiony. V tom nás utvrdí i skutečnost, že v moravských agendách z tohoto období tento formulář nenajdeme.

Obřad začíná, stejně jako běžné žehnání matky, před kostelem, kde matka v kleče očekává kněze, který ji podává zapálenou svíci a kropí ji svčenu vodou. Těžko říci, jaký význam přisoudit svíci, symbolizující při běžném úvodu život novorozeného dítěte.

Následuje úvodní promluva. Starší verze promluvy (viz příloha 15) se velmi podobá té, která se pronáší při běžném úvodu šestinedělky, je do ní pouze vsunuta prosba, aby Bůh dotyčnou posílil v jejím zármutku nad ztrátou milovaného dítěte. Žena má děkovat alespoň za zachování svého vlastního života. Novější verze promluvy z Manuale rituum z roku 1955 (viz příloha 16) je daleko obsáhlejší a je celá vedena ve snaze potěšit zarmoucenou matku pomocí mnoha eschatologických obrazů a dát jí naději, že dítě je v *nejlepších rukou Otce nebeského a v náručí přesvaté Matky Páně*. Modlitba za matku je také modlitbou za uzdravení „rány v srdci“, a to prostřednictvím modlitby žalmů, které vyjadřují pocity zraněné duše. Žena se má k této modlitbě připojit, před oltářem obětovat své strasti Bohu a poděkovat za zachování svého vlastního života a za to, že Bůh dítě přijal mezi své svaté. Má projevit ochotu Bohu věrně sloužit.

Žalmy

Ž 114 (116), 115 (116)

Po žalmech následuje *uvedení šestinedělky* a to obvyklou formou – kněz podává matce štolu a uvádí ji do chrámu se slovy:

Vejdí do chrámu Božího, pokloň se Synu Blahoslavené Panny Marie, jenž ti chce udělití nebeskou útěchu a požehnání.

Přímluvy

*V.: Spas, Hospodine, služebnici tvou...*¹⁷⁹

Orace

Všemohoucí, věčný Bože, rač potěšiti tuto zarmoucenou matku a uděl milostivě, aby přesvědčena jsouc o tvém neskonalém milosrdenství, pro které nechceš, aby kdo zahynul, ve všelikých ctnostech prospívala a zasloužila si dospěti života věčného. Skrze Krista, Pána našeho. Amen.

Jedná se o prosebnou modlitbu za útěchu pro zarmoucenou matku a za její spásu.

Formulář je ukončen prosbou za požehnání pro matku:

Pokoj a požehnání Boha všemohoucího, Otce i Syna i Duchu svatého sestoupiž na tebe a zůstaň s tebou vždycky.

¹⁷⁹ V Manuale rituum z roku 1955 je již obsažen český text přímluv. Odpovídá předchozím verzím formulářů žehnání šestinedělky.

Dle textu formuláře si matka přichází pro požehnání a pro útěchu. V oraci se vyprošuje útěcha pro matku a celá úvodní promluva je vedena ve snaze matku potěšit v její velmi těžké životní situaci, kdy přišla o své dítě při porodu nebo záhy po něm. To je jistě chvályhodná snaha, avšak smysl obřadu je skutečně sporný. Vzniká v době, kdy již rodičky nejsou nijak omezovány v účasti na liturgii. Obřad žehnání matky po porodu se již veskrze chápe jako obřad díkůvzdání a příležitost pro oslavu narození dítěte a návrat matky do běžného života po porodu a šestinedělí. Proč by se měl tento obřad konat v situaci, kdy dítě zemřelo? Za co má matka přicházet vzdávat díky bez svého novorozence? Za zachování vlastního života? S prosbou o útěchu a spásu pro sebe a své blízké? Lepší příležitostí pro tyto prosby i slova útěchy by mohl být pohřeb dítěte, pokud by matce zdravotní stav dovolil se jej účastnit. Je otázkou, jaký byl důvod pro zavedení obřadu žehnání matky po porodu, jejíž dítě zemřelo. Zda existenci obřadu chápat jako důsledek pastoračních snah o povzbuzení matky v těžké situaci či jako důkaz přetrvávajících představ, podle nichž žena po porodu musí být uvedena, neboť pro návrat k bohoslužebnému životu potřebuje požehnání, není zřejmé; může také svědčit o tom, že představy o nečistém stavu ženy po porodu zůstávají jaksi latentně přítomny v samotné existenci obřadu žehnání matky po porodu.

2.4.3. Žehnání nemocné šestinedělky

Formulář *Benedictio mulieris post partum, quae propter infirmitatem ad ecclesiam accedere non potest* se objevuje v Agendě pro moravskou církevní provincii z roku 1932. Je určen pro žehnání rodičky, která nemůže kvůli nemoci přijmout žehnání v kostele.

Obřad začíná bez úkonu pokropení svěcenou vodou modlitbou žalmu, po prosbách se vynechají slova, která za normálních okolností provázejí uvedení matky do kostela. Orace je upravena pouze nepatrně, vynecháním slov *která přichází do svatého chrámu tvého tobě poděkovat*. Modlitba nezmiňuje stav ženy, není zde žádná prosba za její uzdravení.

Obřad je ukončen prosbou za požehnání a pokropením svěcenou vodou jako při běžném úvodu.

Zařazení formuláře bychom mohli chápat jako snahu o řešení problematické praxe uvádění šestinedělek mimo chrám, tedy v domě rodičky, ještě na konci 19. stol. běžné, marně potlačované ze strany církevní hierarchie.¹⁸⁰

Otázkou zůstává jaký smysl má zařazení formuláře, který vznikl v podstatě pouze okleštěním o všechny zmínky o uvádění do kostela. Vhodnější by jistě bylo zařadit prvky, které by odpovídaly situaci, tedy alespoň prosbu za zdraví rodičky, eventuálně dítěte.

2.4.4. Žehnání matky nemanželského dítěte

Formulář pro *Ritus introducendi mulierem cum prole extra conjugium nata Ecclesiam accedentem*, obsažený v rituále pro královéhradeckou diecézi z roku 1846, nás utvrzuje v předpokladu, že zákaz udílet svobodným matkám církevní žehnání nebyl zdaleka všemi duchovními respektován, a v některých regionech byl dokonce pravidlem.

¹⁸⁰ Úvod šestinedělky mimo chrám zakazuje například Pražský provinciální sněm v roce 1860.

Úvodní pokyny uvádějí na pravou míru význam obřadu, který je třeba chápat spíše jako úkon kajičnosti než díkůvzdání. Tuto skutečnost vyjadřuje i liturgický oděv kněze – *superpelliceo* a štola fialové barvy. Kněz ženu na počátku obřadu vyzývá k pokání: *Padni na kolena a hledej Boží milosrdenství, aby bylo vidět, že činíš pokání.*

Po té ji, klečící, se zapálenou svící bílé barvy (nikoli zhasnutou, černou nebo žlutou – zde zřejmě dochází k vymezení vůči lidovým zvykům) v rukou, pokropí svěcenou vodou a modlí se *Žalm 6 Nekárej mě, Hospodine, ve svém hněvu, netrestej mě ve svém rozhořčení...*

Potom uvádí šestinedělku do chrámu se slovy: *Vejdi do chrámu Božího se srdcem zkroušeným a pros Syna blahoslavené Panny Marie, aby ti daroval pravé pokání a odpuštění.*

Následuje modlitba Otče náš a prosby s kajícím akcentem.

Po té pronáší kněz modlitbu žehnání: *Bože nekonečného milosrdenství a nekonečné dobroty, odpusť této ženě, uzdrav všechny její nemoci, aby po obdržení plodu tvého odpuštění se vždy těšila z tvé shovívavosti.*

Milost pravého pokání a vytrvalost v dobrých skutcích ať ti udělí Bůh Otec i Syn i Duch svatý. Amen.

Jak je patrné ze všech modliteb i slov provázejících vstup šestinedělky do kostela, je tento obřad především jakýmsi veřejným úkonem kajičnosti. Má být pro matku příležitostí k pokání a návratu na správnou cestu.

2.5. Úvod šestinedělky v české odborné (teologické) literatuře 19. a 20. stol. (do 2. vatikánského koncilu)

Pro zkoumání významu obřadu uvádění šestinedělky v tomto období jsme zvolili jiný typ pramenů než v období předcházejícím, kdy velkou roli pro informovanost věřících o významu liturgických úkonů sehrávala především kázání, ať v ústní či psané podobě. V 19. století již vychází v češtině řada odborných publikací, které mají poučit lid o liturgických obřadech. Jedná se ve velké míře o učebnice a knihy určené pro vzdělávání mládeže i dospělých. Cenným zdrojem informací jsou také teologicky zaměřené časopisy, například *Časopis katolického duchovenstva*.

2.5.1. Úvod šestinedělky v učebnicích liturgiky

V učebnicích liturgiky před pojednáním o křesťanském pohřbu zpravidla najdeme také oddíl věnovaný žehnání matky čili úvodu.

A. Frencl udává dva základní důvody pro obřad žehnání matky: *Jako Maria, Matka Boží do chrámu Jeruzalémského se brala, aby božské dítě své po zákonu Bohu představila, podobně i podnes křesťanské matky novorozené dívky své do chrámu přinášejí, aby je Bohu obětovaly a požehnání církve obdržely.*¹⁸¹ Tytéž motivy najdeme téměř ve všech knihách jeho současníků: matka obětuje své dítě (případně také sebe či nějaký dar) Bohu a obdrží od církve požehnání. Její jed-

¹⁸¹ FRENCL A., *Liturgika pro střední školy*, Praha 1885, s. 93.

nání je chápáno jako následování Panny Marie. U některých autorů najdeme též zmíněnou návaznost na očišťování rodiček ve Starém zákoně: *Již ve Starém zákoně bylo předepsáno Hospodinem, že matka po narození pacholátka 40. dne, po porodu děvčátka 80. dne smí zase do chrámu vstoupiti a obětovati má Hospodinu na poděkování dar. I ze sv. evangelia víme, že též Bohorodička Boží podrobila se, ač nebyla hříchem poskvrněna, témuž předpisu zákona. Podobně stalo se záhy u křesťanů obyčejem, že teprv několik neděl po porodu šestinedělka vstupuje zas ponejprv do chrámu, aby zde přijala požehnání církve a díky vzdala Hospodinu.*¹⁸² Konrád dává takto do souvislosti očišťování rodiček v Levitiku, novozákonní příběh o očišťování Panny Marie, praxi očišťování rodiček v rané církvi a úvod šestinedělek v 19. století.

Motiv očišťování šestinedělky od mravního poskvrnění zmiňuje Antonín Šrůtek ve svém podivuhodném díle *Liturgika, čili sv. obřady neb ceremonie, kterýchž užívá sv. církev katolická při veřejných službách Božích* v němž přibližuje čtenářům význam jednotlivých obřadů pomocí „prostonárodních rozmluv“ mezi typizovanými postavami: *Kněz vykonává nad nimi modlitby od církve sv. ustanovené ... a jestli matka hříchem pokálena jest, skrze vstoupení do té svatyně a skrze modlitbu církve a pokropením posvátnou vodou od něho očištěna byla.*¹⁸³ Sám však na jiném místě odmítá představu, že by křesťanské rodičky potřebovaly být očišťovány: *Ouvod šestinedělek křesťanských má cosi podobného s obyčejem starozákonním, jenže nyní zcela něho vyznamenává. Matce křesťanské, když porodí, není žádného očišťování třeba, a to proto, že křesťanství žádnou jinou nečistotu neuznává, než hřích, a ani za dítě není oběti potřebí...* Nicméně nám tato zmínka napovídá, že ještě na sklonku 19. století nebylo v otázce nečistoty šestinedělek mezi laickou veřejností zcela jasno a bylo potřeba na ni odpovídat; obřad úvodu byl stále ještě chápán do jisté míry jako purifikační; matka je při něm prostřednictvím rituálního vstupu do kostela a kropení svěcenou vodou očišťována od hříchu. *Ouvod ale spíše k tomu směřuje, aby křesťanská matka, když zase chrám Boží navštěvovati může, do kostela slavně uvedena byla,* vysvětluje dále Šrůtek. Předkládá tak další, sociální význam obřadu, který provází významnou životní událost matky, její rodiny a celé farnosti. Jedná se o slavnostní okamžik, který je vymezen církevním obřadem – matka se po svém zotavení po porodu vrací do bohoslužebného života společenství se svým novorozěným a nově pokřtěným dítětem. Tato dimenze obřadu je posílena skutečností, že je určen pouze pro ženy, které počaly své dítě v legitimním – církevně uzavřeném manželství – a jsou katoličky. J. Foltýnovský proto nazývá úvod svátostí, která má být *poctou křesťanské manželky, která žije ctnostně v řádném křesťanském manželství.* Upřesňuje, že církev neuděluje tuto poctu civilně oddané matce ani té, která *vstoupila do smíšeného manželství bez církevní dispense (kán. 2375, CIC 1917) nebo které se narodilo dítě zjevně nemanželské, ani matce nekatoličce.*¹⁸⁴ To vypovídá o dalším významu obřadu – je v rukou církve nástrojem pro uplatnění autority v oblasti manželské morálky a církevního práva. Je poctou, kterou církev vyznamenává pouze matky, které uzavřely sňatek a počaly své dítě dle da-

¹⁸² KONRÁD K., *Liturgika, čili nauka o bohoslužbě církve katolické*, Tábor 1877, s. 80.

¹⁸³ ŠRŮTEK A., *Liturgika, čili sv. obřady neb ceremonie, kterýchž užívá sv. církev katolická při veřejných službách Božích*, Praha 1852, s. 71.

¹⁸⁴ FOLTÝNOVSKÝ J., *Liturgika*, Olomouc 1936, s. 237.

ných pravidel. Vymezuje, kdo žije řádně a kdo se porušováním stanovených norem ocitá za takto stanovenými hranicemi.

A. Šrůtek udává ještě jeden, katechetický význam obřadu: *Takové modlitby* [jaké kněz při obřadu pronáší] *povzbuzují matku, aby za dítě své Bohu díky rozdávala, a nejen, že ho porodila, nýbrž aby i dále o jeho nábožné vychování a lidské vzdělání pečovala.*¹⁸⁵ Povzbuzení k správné výchově dítěte a prosby za jeho zdraví, moudrost a celkové prospívání patří nedílně k obřadu žehnání matky.

*Za několik neděl po porodu (obyčejně šest neděl) každá matka křesťanská do chrámu Páně knězem uvedena bývá, aby tam Bohu přinesla slušnou oběť na poděkování a zároveň aby jeho za moudrost a posilu prosila, kteráž jí potřebna jest k řádnému vychování dítěte.*¹⁸⁶

Autoři také líčí průběh obřadu a zdá se, že ačkoli probíhal podle římského ritu, mohl se v jednotlivých regionech lišit v některých detailech. Rozcházejí se ve výkladu významu jednotlivých symbolů a gest a kladou důraz na jiné části obřadu. Termín, kdy se úvod šestinedělky konal, není přesně dán, většina autorů udává, že několik týdnů po porodu. V líčení začátku obřadu se texty rozcházejí – někteří pisatelé se drží pokynů římského ritu a píší, že *při úvodu kleč křesťanská matka u dveří chrámových držíc hořící svíci v rukou... pak kněz, pomodliv se příslušný žalm, pokropí a uvodí ji do chrámu k oltáři, kdežto poklekne, an kněz se modlí...*¹⁸⁷

Podle jiných matka očekává kněze v *chrámové předsíni*¹⁸⁸, přičemž se nic nepíše o tom, že by klečela, anebo prostě vstoupí do chrámu.

Jakmile vstoupí matka do chrámu Páně, pokropí ji kněz svčnou vodou, řka: „skropiž tě Bůh rosou nebeskou“ a podav jí po vykonaném Žalmu 23. rozžatou svíci, štolou v chrám Páně ji uvádí.

Výpovědi se také rozcházejí také v tom, zda šestinedělka očekává faráře se zapálenou svící v ruce, nebo jí svíci podává on sám v průběhu obřadu. Zřejmě byly běžné obě verze. Také význam tohoto symbolu předkládají pisatelé různým způsobem:

*Matka vezme do ruky hořící svíci na význam, že chce jako Simeon a Anna v chrámu též ve světle víry Kristovy kráčet i a dítě své vychovávat,*¹⁸⁹ píše Konrád. Podobně i Frencl vysvětluje, že svíce je znamením, že *matka hotova jest dítě své ve víře a křesťanských ctnostech cvičiti a mu v tom vlastním příkladem předcházeti.*¹⁹⁰ Podle Ctibora je zapálená svíce připomínkou křtu dítěte: *Značí radost z toho, že její dítě křtem svatým ve spolek synův světla vstoupilo.*¹⁹¹

Pokropení svčnou vodou vysvětluje A. Šrůtek přímo jako úkon, při němž je matka očištěna od hříchu.¹⁹² Také E. Žák píše: *pokropení svčnou vodou pamatuje na čistotu a nevinnost duše její i dítěte.*¹⁹³ A většina zmíněných autorů spojuje tento úkon s modlitbou Žalmu 23, kde na-

¹⁸⁵ ŠRŮTEK A., *Liturgika...*, s. 319.

¹⁸⁶ CTIBOR J., *Liturgika, čili obřady církevní*, Praha 1863, s. 82.

¹⁸⁷ FRENCL A., *Liturgika*, s. 93.

¹⁸⁸ Srov. ŽÁK E., *Katolická liturgika pro obecné a měšťanské školy*, Praha 1914, s. 82, CTIBOR, *Liturgika...*, s. 82.

¹⁸⁹ KONRÁD, *Liturgika...*, s. 80.

¹⁹⁰ FRENCL, *Liturgika*, s. 93.

¹⁹¹ CTIBOR, *Liturgika...*, s. 82.

¹⁹² ŠRŮTEK A., *Liturgika...*, s. 71.

¹⁹³ ŽÁK, E., *Liturgika*, s. 82.

víc zdůrazňují slova, že *jen ten, kdo je čistý a nevinný srdcem, může vejíti do stánku Božího*.¹⁹⁴ Nemáme tedy důvod pochybovat, že ještě na přelomu 19. a 20. stol. byl úvod šestinedělky v podstatě chápán jako ritus, jehož součástí byla očista od hříchu.

Pro symbolické jednání se štolou při vlastním uvádění šestinedělky do kostela máme tři různé verze. E. Žák je líčí tak, že kněz podá matce štolu k políbení a pak ji uvádí do chrámu k oltáři.¹⁹⁵ Ctibor píše, že kněz, *chtěje matku křesťanskou do chrámu uvoditi, štolou dotýká se šestinedělčiny ruky řka k ní: vejdiž do chrámu Božího...*¹⁹⁶ Konrád zase uvádí že kněz podá konec štolky matce do ruky a vede ji do kostela k oltáři.¹⁹⁷ Šrůtek líčí význam jednání jako matčinu aktivitu a svým vlastním způsobem je vykládá: *protož ona pak s uctivostí posvátné kněžské štolky se dotýká, děkuje tím milostivému Bohu, že ji ve zdraví zas do chrámu svého uvéstí ráčil*. Uvádí též další prvky obřadného jednání šestinedělky, které v římském formuláři nenajdeme: *obejdouc oltář s dítětem, je i sebe poroučí v ochranu Boží. A místo obětování beránka, neb dvě holoubátek, položí s tímže oumyslem nábožným peněžitý dárek svůj, jakoby vyplatila své dítě dle příkladu matky Páně*.¹⁹⁸ Obyčej přinášet při úvodu ofěru odpovídá podle něj starozákonní tradici. Nakonec zmiňuje, že v některých diecézích je zvykem na konci obřadu číst prolog z evangelia sv. Jana, což vykládá ve vztahu k nedávnému křtu novorozence.¹⁹⁹

Šrůtek se ze všech citovaných autorů vyjadřuje k úvodu nejobsáhleji. Na závěr pojednání o tomto obřadu připojuje následující historku (kterou vypráví jedna z postav – farář) a poučení: *Jednou jsem přišel do města k jednomu sousedovi, jehož manželka právě po šesti nedělích měla do kostela jíti, jak tato do kostela jíti se zdráhala a doma uvedena býti žádala. I pomyslel jsem si, že ta ubohá žena ani neví, co ouvod její jest; neboť zajisté by nesmysl od církve na sobě nežádala, kdyby byla věděla, že kněz marně ta slova nepronáší: „Vstup do chrámu Božího a klaněj se Synu blahoslavené Marie Panny, kterýž tímto plodem tebe požeňna“, avšak brzo jsem tomu zdráhání na stopu přišel. Její muž mně stranou svěřil, že jeho maželka své pověry má, jako by se šestinedělce na cestě do kostela něco nemilého státi mohlo, dokudž uvedena není*.

Takové pověry nejsou podle Šrůtkova faráře žádnou výjimkou. Ještě horší však je, že některé ženy začínají od obřadu úvodu upouštět z jiných důvodů: *Která není právě pověrečná, zas naopak přílišná přítelkyně novomódní netečnosti náboženské jest, a stydí se za obřad veřejný, na němž křesťanské matky svou čest zakládati mají. Těch ale tak snadno nepoučíme. Spíše pověrečná žena církev uslyší, než matka novou osvětou svedená*.²⁰⁰ V tomto období již zřejmě přibývá žen, které po porodu o církevní obřad žehnání matky nežádají. Důvodem nemusí být pouze ona náboženská vlažnost, nad níž lamentuje Šrůtkův pan farář, ale také skutečnost, že pro ženy na konci 19. století je tento obřad cizí, neprůhledný a možná též ponižující. Izolace šestinedělky,

¹⁹⁴ Tamtéž, s. 82.

¹⁹⁵ Srov. tamtéž, s. 82.

¹⁹⁶ CTIBOR, *Liturgika...*, s. 82.

¹⁹⁷ Srov. KONRÁD, *Liturgika*, s. 81.

¹⁹⁸ ŠRŮTEK, A., *Liturgika...*, s. 318.

¹⁹⁹ Srov. tamtéž, s. 319.

²⁰⁰ ŠRŮTEK, A., *Liturgika...*, s. 320, 321.

stejně jako představy o jejím mimořádném stavu zůstávají pouze součástí zmiňovaných pověr. Osvícenskému a racionálnímu myšlení moderního věku se přiči nutnost uvádět ženu po porodu rituálním způsobem do církevního společenství, jehož nepřestala být součástí, možná právě proto, že za zbožným úkonem díkůvzdání matky za novorozené dítě stále příliš nápadně figuruje nutnost její purifikace prostřednictvím rituálu.

2.5.2. Zmínky o úvodu šestinedělek v teologických časopisech

Zatímco učebnice liturgiky pojednávají o úvodu šestinedělky poměrně stručně a obecně, v odborných časopisech, v našem případě v *Časopise katolického duchovenstva*, se objevují poměrně obsáhlé články zabývající se jednotlivými otázkami a problémy, které se vyskytovaly v běžné praxi duchovních při udělení žehnání matkám po porodu. Najdeme zde četné konkrétní příklady ze života duchovních a věřících, na nichž se vysvětlují principy a pravidla tohoto obřadu. Uvádíme několik konkrétních příkladů, které jsou pro pochopení významu obřadu na konci 19. stol. skutečně ilustrativní. Zdá se, že hlavní otázkou, kterou duchovní v tomto období museli řešit, bylo, zda se obřad může konat doma:

Byl jsem volán před nějakým časem k těžce nemocné matce v šestinedělí, abych ji sv. svátostmi umírajících zaopatřil. Když tak se bylo stalo, tu žádali mne manžel její, rodičové, tetky, celé sousedstvo i přátelstvo i porodní bába, abych nemocnou též uvedl. Maje na mysli nepřiležitost místa i zákaz pražské provinciální Synody zpěchoval jsem se tak učiniti, ale když i sama nemocná matka, ne tak slovy jako pohledem pohnutlivě prosila, tu vzhledem k articulo mortis ve zvláštních, a to i velmi důležitých věcech, Církev sv. připouští výjimek, jsem matku na posteli uvedl. Připomínám, že zde v lidu silně zakořeněná panuje pověra, že která matka bez uvedení země, pokoj v hrobě nenalézá, že v noci se zjevuje a straší, muže svého škrtí atd.; a ohledně dítěte, které pro smrt matky neuvedeno a neobětováno na živu zůstalo, že z takového nic dobrého nebývá nežli tulák etc.²⁰¹

Duchovní pokračuje: matce se po udělení svátostí i žehnání začalo dařit lépe, uzdravila se a znovu přišla žádat o úvod, tentokrát v kostele, načež její prosbě vyhověl. Klade redakci dvě otázky: 1. Je-li dovoleno udělit benedictio mulieris post partum v odůvodněném *articulo mortis* v soukromém příbytku. 2. Zda se žehnání může případně opakovat v kostele.

Redakce odpovídá slovy provinciálního pražského sněmu: *Benedictionem hanc (puerparae seu mulieris post partum) extra ecclesiam conferre nullatenus (parochus) praesumat, etiam si mulier propter infirmitatem aliamve causam ecclesiam accedere impediatur* (pag. 121–122), a dokládá, že účel tohoto obřadu předpokládá přítomnost matky v chrámě, a kdyby *tudíž úvod matky nemocné na loži spočívající předsevzal, celý ten obřad posvátný by v opovržení upadl*. Pod pojmem „infirmitatem“ měla dle redakce provinciální synoda na mysli právě ono pověrečné smýšlení, o němž se tazatel zmiňuje, ale neuznala je za dostatečný důvod k udělení obřadu, *neboť církev zavrhuje pověru ve své teorii nemůže ji ovšem schváliti ani v praxi své*.

²⁰¹ Úvod nemocné šestinedělky, *Časopis katolického duchovenstva*, 4/1880, s. 295–296.

Také na druhou otázku odpovídá redakce záporně. *Církev po každém porodu jenom jednou připouští matku k úvodu, nikoli dvakrát, anať svátostinami zbytečně neplytvá.* Matka se měla zúčastnit mše a vzdát Bohu díky za dosažené zdraví, ale úvod neměl být opakován. Přirovnává tento případ ke křtu, který se také neuděluje podruhé, byl-li udělen v případě potřeby doma.²⁰²

Není bez zajímavosti, že se tazatel zmiňuje o představách o *neuvedném a neobětovaném* dítěti. V lidovém myšlení se úvod netýká jen matky, ale také dítěte. To je poněkud zarážející, protože můžeme předpokládat, že dítě je v každém případě několik dnů po narození pokřtěno a tím začleněno do církevní obce a lidského společenství vůbec. Zde se setkáváme s poukazem na to, že nejen křest, ale také úvod byl v lidovém myšlení chápán jako přijímací rituál, uskutečňující zařazení dítěte do místní komunity.

Že se s výše zmíněným problémem duchovní setkávali poměrně často, o tom svědčí další článek, který se zabývá otázkou, zda a kdy je možno udělovat křest a žehnání matky po porodu mimo kostel:

Přečasto žádá se na duchovním, by novorozence přišel do příbytku rodičů pokřtiti a zároveň matku církevně uvést. Tu a tam v diecésích o předmětu tomto různé panují náhledy a rovněž i počínání si duchovních jsou rozdílné. Jest zvykem zvláště ve velkých městech, že téměř každý žádá, aby dítě ve příbytku jeho pokřtěno a matka novorozence tamtéž církevně byla uvedena. Zvyk či lépe zlozvyk tento zavládnul již i v městečkách ba i v osadách vesnických, když náhodou ubytuje se tam někdo, jenž druhdy žil ve větším městě. Co tu nepokoje nadělá mnohý, není-li jemu duchovní správce aneb vyšší vrchnost ihned po vůli!²⁰³

Tento článek nás přesvědčuje, že úvod šestinedělky mimo kostel nebyl v této době ničím výjimečným a že se k němu duchovní přikláněli i v jiných situacích než v ohrožení života rodičky, že byl totiž poměrně běžným jevem ve městech a rozmáhal se i na venkově.

Hlavní námitkou proti této praxi bylo, že se jedná o obřad určený pro realizaci v chrámě – úvod do kostela. Probíhá-li u šestinedělky doma, potom formulář vyznívá nesmyslně.

Připomenouti musíme, že veškeré modlitby a obřady v Ritualu pro úvod šestinedělky jen tehdy mají pravý smysl, když úvod děje se v chrámě; pro úvod v příbytku naprosto se nehodí.

Na námitku některých, kteří tvrdí, že je lépe, pokud je šestinedělka uvedena doma, než aby k úvodu vůbec nešla, odpovídá: *Menší je zlo, smí-li se to vůbec zlem nazvati, když šestinedělka úvod církevní opomene, než aby obřady církve svaté, které vždy tak hluboký mají význam, svévolně tohoto významu měly zbaveny býti, což stává se při úvodu šestinedělky v příbytku.*

Tyto poznámky nás vedou k závěru, čím úvod šestinedělek byl ve své podstatě, jak byl chápán – jako rituál, při němž je šestinedělka uváděna slavnostně do kostela, se všemi symbolickými a sociálními významy, které se s tímto rituálním přechodem pojí. Nebyl rozhodně pouhým úkonem požehnání matce po porodu ani prostým úkonem díkůvzdání matky za narozené dítě. Ty by přeci snadno mohly být vykonány i v domě dotyčné, zvláště pokud by to vyžadoval její

²⁰² Srov. *tamtéž*, s. 297.

²⁰³ KOHN T., Křest a úvod mimo chrám, *Časopis katolického duchovenstva*, 5/1879, s. 21.

zdravotní stav. Šestinedělku je třeba fyzicky uvádět do kostela. To je spatřováno jako jádro celého obřadu, od toho se odvíjí také chápání jeho významu.

Další význačný problém, řešený na stránkách *Časopisu katolického duchovenstva*, představuje otázka, jaké ženy mohou či nemohou být uváděny.

Obtíže vznikají, pokud o úvod žádá matka nekatolička v případě smíšených manželství a dále matka, která neuzavřela církevní, ale pouze civilní sňatek. Obojí figuruje v následujícím poněkud kuriózním příběhu:

N. N., Israelita, nyní správce obchodu s dřívím na osadě B. v Čechách, oddán byl roku 1879 s katoličkou Kateřinou V., u městského magistrátu, prohlásiv se prve i s nevěstou za beznáboženské osoby. Přesto však žije Kateřina V. jako vždy před rokem 1879, po katolicku, porodila zatím již dvě děti v tomto svém občanském manželství, jedno v Dolních Rakousích a druhé v Čechách na osadě Z. Děti ty byly k žádosti obou rodičů pokřtěny. Na osadě B., kdež nyní se zdržují, narodilo se těmto civilním manželům dítě třetí, kteréž také k žádosti rodičů pokřtěno a do katolické matricy narozených zapsáno bylo. Snad nikdo na celé osadě neví, že Kateřina V. se prohlásila za osobu bez náboženství; tato žádá, aby po přestálém šestinedělí byla v katolickém chrámu Páně uvedena, jakož dle výpovědi její a mužovi stalo se bez překážky po narození obou prvních dětí; žádá toho, aby se nezbudila pozornost anebo nepovstalo pohoršení v lidu, když by uvedena nebyla. Může-li farář vyhověti této žádosti, a s kterou výjimkou?

Jest pochybno, zda-li tato žena, ačkoli dle výpovědi své za čas civilního manželství svého již několikráte byla u zpovědi a sv. Přijímání, také platně jest rozřešena z rezervatu, v nějž upadají odpadlíci (apostatae). Rodičové Kateřiny jsou katolíci, ona pak prohlásila se, jakož praví, za prostou všeho náboženství jen k vůli vdavkám, jsouc nezkušená dívka a prostě se domnívajíc, že takové prohlášení nemá významu a dovoleno jest.

Manžel jest ochoten, po smrti své 80leté matky, se dáti na víru katolickou, modlí se již doma se svou ženou a s dětmi, kteréž ani nevědí, že otec jejich jest Žid; on také již se poučuje o katolickém náboženství, čta knihy příhodné, dokud řádného vyučování skrze kněze katolického účasten býti nemůže. Sám předkládá prosbu, aby jeho žena byla ve chrámě farním uvedena, za důvod uváděje: „Co by lidé řekli, když by žena moje nešla k úvodu?“²⁰⁴

Redakce pochopitelně odpovídá na dotaz záporně: *Matka, kteráž porodila na loži manželství pouze občanského, klade se v oboru práva církevního na roveň s matkou, kteráž porodila kromě lože manželského. Matky nemanželské pak, podle zřejmých zákazů církevních, nemají býti účastny požehnání, jehož po šestinedělí se uděluje katolickým matkám z manželství řádného.*

V Čechách platí toto na základě dekretu pražského provinciálního sněmu z roku 1860, který stanovuje v tit. IV, kap. 2.: *Mulieris vero, quae exillegitimo thoro pepererunt, ad hanc benedictionem nullo modo admittantur.* Jako reakci na státní zákon o civilních manželstvích vydali roku 1868 čeští biskupové instrukci, v níž prohlašují úvod šestinedělky, která porodila své dítě v pouze občanském manželství, za nedovolený, stejně jako v případě narození nemanželského dítěte.

²⁰⁴ SKOČDOPOLE A., Úvod a rozřešení šestinedělky z manželství civilního, *Časopis katolického duchovenstva*, 8/1883, s. 485–487.

V případě Kateřiny V. přistupuje do hry další problém, totiž že její manžel je Žid. Ženy žijící ve smíšených manželstvích s křesťany nekatolíky mohou přijímat požehnání po porodu, a to v případě, že jejich děti jsou pokřtěny a vychovávány v katolické církvi. Ne tak žena, která vstoupila do manželství se Židem. *Bude-li tato žena zahanbena před lidem křesťanským, nestane se jí křivda; zasluhujeť toho za lehkomyšlné vstoupení ve svazek manželský se Židem, třeba bychom i za pravdu měli, že neznala dobře, jakého významu a dosahu krok její jest ... Neboť to jistě ani vůbec povědomo jest, že muž této ženy jest Israelita nepokřtěný, a proto spíše by bral křesťanský lid pohoršení, když by také tato žena uvedena byla, nežli, když uvedena nebude.*

Pohoršení je tím, oč se v tomto kuriozním případě jedná. Co vzbuzuje v křesťanském lidu větší pohoršení – když farář odmítne uvést matku, katoličku, která má pokřtěné děti a naléhavě žádá o úvod, stejně jako její manžel, nebo když žádosti vyhoví a uvede ji – manželku Žida, navíc žijící v civilně uzavřeném sňatku? A jaký je motiv matky a jejího muže? Nevzbudit pozornost, nevyvolat pohoršení. Nejtít k úvodu znamená ostudu pro matku, která před několika lety neváhala uzavřít civilní manželství se Židem a prohlásit o sobě, že je bez vyznání. Tyto paradoxy nás vedou k závěru, že ačkoli již některé ženy na konci 19. stol. nepřistupují k úvodu na základě svého rozhodnutí (zřejmě především ve větších městech), je podstoupení tohoto obřadu pro ženy po porodu stále normou (především na venkově a v menších městech).

Dalším jevem, který bylo třeba řešit, byly žádosti o úvod zesnulé šestinedělky: *Stává se na osadě naší, když umře šestinedělka, že pozůstalí žádají, aby před pochováním uvedena byla! Ve starém rituálu nachází se podobný obřad, avšak v novém nic takového není. Takový obřad vůbec odmítáme, ač se to setkává s nevolí, neb dříve se zde tak činívalo. Zdaž jednáme správně?*²⁰⁵

Odpověď redakce zní, že rituál z roku 1862 má sice obřad žehnání matky určený pro případ, že dítě zemřelo, ale že *by matka šestinedělka, když sama zemřela, teprv uvedena býti měla a mohla, o tom ani v rituále ani v knihách liturgických nic nečteme ... Byl-li dříve tu a tam zvláštní obřad pro zemřelé šestinedělky zaveden, sluší se to pokládati za abusus, jenž trpěti se nikterak nesmí.*

Víme, že obřad úvodu zesnulé šestinedělky byl skutečně součástí starších rituálů. Můžeme zde konkrétně jmenovat *Benedictio mulieris in partu defunctae, ejusdemque introductio ad ecclesiam* (*Rituale Pragense* 1642, *Rituale Romano-Pragense* 1731) a dále *Ad introducendam mulierem in partu mortuam* (*Agenda* 1585, *Agenda caeremonialia* 1586, *Agenda seu rituale Olo-mucense* 1745). Autor následujícího článku dokonce uvádí, že příslušný formulář našel v rituále z roku 1843. Redakce sice připouští, že tento obřad byl místy zaveden, nevysvětluje však, proč již nebyl zařazen do nových rituálů ani jak toto vyložit naléhajícím farníkům. Ještě o 40 let dříve, než dotýčný duchovní položil tento dotaz, byl formulář součástí rituálů a tedy můžeme předpokládat že byl běžně konán. Starší farníci si ještě mohli uvádění zesnulých šestinedělek dobře pamatovat; je ostatně otázkou, kdy tato praxe skutečně ustala.

V osadě B. zemřela nedávno žena právě při porodu. Příhoda ta vzrušila všechny ženy městečka našeho. Poněvadž však žena ona byla řádná, usjednotily se vystrojiti jí slavný pohřeb. Přišly

²⁰⁵ Úvod šestinedělky, *Časopis katolického duchovenstva*, 3/1888, s. 180–181.

vyjednávat ke mně a to již kratince před určeným časem k pohřbu a chtěly, abych ženu též „uve-
dl“. Neslyšev na „vysokém učení“ ničeho o úvodu nebožek, aniž nalezaje toho v novém rituálu, od-
píral jsem žádosti jejich. Než matky ty sami přinutily mne ke zvláštnosti. Nešly sice do kostela, jak
prvotně chtěly, ale u kříže na náměstí se s mrtvolou zastavily. Vida jaksi nezbytí – pomodlil jsem
se zde modlitbu výkrovní česky, pomodlil a obkouřil mrtvolu a průvod pak uspokojen hnul se
dále. Tím byla věc odbyta.

Tak líčí tazatel improvizovaný rituál „úvodu šestinedělky“, při němž se snažil dosáhnout
kompromisu mezi neodbytnými žádostmi žen z farnosti a svým svědomím. Pokračuje:

*Probíraje se nedávno v starším rituálu (Panis quotidianus z roku 1843), nalezl jsem tam
ku svému podivení: Benedictio mulieris in partu mortuae ejusdemque introductio ad ecclesiam...*

*Z toho seznal jsem: 1. Že ženy žádaly za obřad dříve zcela církevní, 2. Že není radno ritual
stále měniti.²⁰⁶*

Odpověď redakce je poměrně stručná a poněkud vyhýbavá: mnohé agendy a výtahy z nich
sice obsahovaly také zmíněný obřad pro uvedení matek, které následkem porodu zemřely, avšak
nebylo to všude zvykem, stejně jako například není všude zvykem obětovat při úvodu matek dítě.
*Ritual pro českou církevní provincii předepsaný neobsahuje obřad pro uvádění matek následkem
porodů zemřelých, a poněvadž každý kněz jest povinen při udělování svátostí, žehnání, atd. řídi-
ti se dle předepsaného ritualu, jest odpověď na dotaz učiněný již dána.²⁰⁷*

Odstranění formuláře pro úvod zesnulé šestinedělky z liturgických knih bylo jistě na mís-
tě. Byl tím odstraněn rituál, který především vyhovoval pověrečným představám o nečistém sta-
vu šestinedělek a magickém působení nevedených rodiček, hojně rozšířený v křesťanském lidu,
a to dle těchto svědectví, ještě na sklonku 19. století. Že se redakce nezdržuje vysvětlováním, jak
se formulář pro tento podivný rituál dostal do liturgických knih a proč byl vyřazen také není pře-
kvapující. Zůstalo v posledku na svědomí a vědomostech samotných duchovních jak se s touto
diskontinuitou v liturgické tradici vyrovnat.

Jiný duchovní píše o tom, že také přetrvával obyčej, podle něhož zesnulou zastupovala při
úvodu jiná žena. Tento – jak píše – „zlozvyk“ byl opět součástí starších liturgických knih, kon-
krétně olomoucké agendy z let 1585, 1586 a 1745, a jak vidno, přetrvál i po vydání nových ri-
tuálů.

*Na některých místech dbalo se tak málo církevního tohoto přepisu, že nejen šestinedělky
v příbytku se uváděly, nýbrž i po smrti nebyly-li uvedeny, tak se dělo; muselať totiž některá žena
obřadu tomu u rakve nebožky na místě jejím se podrobiti. Že konečně zlozvyk tento vymizel, dluž-
no připisovati obratu, jaký nastal v plnění církevních předpisů se strany duchovenstva.²⁰⁸*

²⁰⁶ Zvláštní případ úvodu šestinedělky, *Časopis katolického duchovenstva*, 10/1882, s. 623–624.

²⁰⁷ *Tamtéž*, s. 624.

²⁰⁸ КОHN T., *Křest a úvod mimo chrám*, *Časopis katolického duchovenstva* 1879, č. 5., s. 332.

2.6. Žehnání matky po porodu v liturgických knihách katolické církve po 2. vatikánském koncilu

*Jsou to posvátná znamení, kterými se na způsob svátostí naznačují účinky, zvláště duchovní, jichž se dosahuje na prosby církve. Svátostiny připravují člověka k přijetí hlavního účinku svátostí a posvěcují různé životní situace.*²⁰⁹ Takto definuje Konstituce o posvátné liturgii svátostiny, *sacramentalie*, které se jakožto „malé svátosti“, *sacramenta minor*, začaly ve 12. století odlišovat od sedmera *sacramenta maior*, „velkých svátostí“. Pod pojem svátostiny můžeme zahrnout celé široké spektrum symbolických liturgických úkonů, mezi které patří také žehnání.

Konstituce o posvátné liturgii vyjadřuje požadavek reformy jednotlivých liturgických obřadů – svátostí i svátostin. *Postupem času se však do obřadu svátostí a svátostin vloudilo leccos, čím se nám dnes jejich povaha a účel staly méně zřejmými. Je tedy nutné něco v nich přizpůsobit potřebám naší doby.*²¹⁰ Co se žehnání týče, dochází k naplnění tohoto požadavku až v roce 1984 (tedy 20 let po vydání Konstituce o posvátné liturgii), kdy vychází nový benedikcionál.²¹¹ Některá žehnání se ovšem formovala již dříve, v rámci liturgických knih, které po koncilu vycházely. To je případ i žehnání matky v rámci křestních obřadů vydaných v roce 1969. V rámci reformy vytyčené 2. vatikánským koncilem došlo k převratné proměně podoby liturgie katolické církve a radikální změnou prošel rovněž obřad žehnání matky. Z obřadu úvodu šestinedělky se stává požehnání matce redukováno na jedinou modlitbu, která je součástí závěrečných obřadů při křtu dítěte. Samostatný obřad žehnání matky po porodu (v novém benedikcionálu jej najdeme pod názvem *Ordo benedictionis mulieris post partum*), je vyhrazen pouze pro ženy, které se nemohly zúčastnit křtu svého dítěte a které o tento obřad požádají. V českém benedikcionálu ovšem formulář pro toto žehnání nenajdeme a jen těžko lze předpokládat, že by se tento obřad konal v běžné farní praxi. Na základě analýzy textů žehnání se nyní pokusíme posoudit liturgicko-teologický význam žehnání matky, respektive jeho proměnu po 2. vatikánském koncilu.

3.6.1. Požehnání matce a otci po křtu dítěte

Požehnání matce, otci a všem přítomným je součástí závěrečných obřadů při křtu dítěte. Po modlitbě Páně se celebrant obrací k matce, která má podle pokynů držet v náručí své dítě, k otci a všem přítomným s následujícím požehnáním:

*Požehnání Pána Boha všemohoucího ať sestoupí na matku tohoto dítěte.
Vždyť Bůh skrze Ježíše Krista, Syna Panny Marie,
naplňuje křesťanské matky radostnou nadějí,
že jejich děti budou mít život věčný.*

²⁰⁹ Dokumenty 2. vatikánského koncilu, SC, 60.

²¹⁰ Tamtéž, SC, 62.

²¹¹ *Rituale Romanum, De benedictionibus*, editio typica 1984.

*Ať tato matka nikdy nezapomíná
na radost dnešního dne, kdy děkuje za své dítě,
a ať spolu s ním vzdává Bohu díky celým svým životem
v Kristu Ježíši, našem Pánu.
Amen.*

*Požehnání Pána Boha všemohoucího
ať sestoupí na otce tohoto dítěte.
Vždyť Bůh je otec všech,
je dárce života, na zemi i na nebi.
Ať jsou oba rodiče svému dítěti
prvními svědky víry, slovem i životem,
v Kristu Ježíši, našem Pánu.
Amen.*

*Požehnání Pána Boha všemohoucího
ať sestoupí na všechny přítomné věřící.
Vždyť Bůh nám všem dal z vody a z Ducha svatého
život věčný.
Ať je toto shromáždění vždycky a všude
živým lidem Božím,
ať je naplněno Božím pokojem
v Kristu Ježíši, našem Pánu.
Amen.*

*Požehnej vás všemohoucí Bůh,
Otec i Syn i Duch svatý.*

Modlitba žehnání matky klade zvláštní důraz na díkůvzdání, které má radostný charakter. Dva-krát se objevuje slovo radost a dvakrát děkování, díkůvzdání. Jedná se o prosebnou modlitbu, v níž se nevyšlovují Bohu díky, jen se vypovídá o tom, že tak činí matka. Modlitba se odvolává na Boží jednání v Ježíši Kristu, Synu Panny Marie, ale už zde nezazní ani zmínka o porodu Panny Marie, ani o bolestech křesťanských matek. Díkůvzdání navazuje obsahově na předchozí děj – křest dítěte. Bůh naplňuje křesťanské matky radostnou nadějí, že jejich děti budou mít život věčný a to díky právě přijaté svátosti. Modlitba vyzdvihuje mimořádnost tohoto okamžiku, dne, na který matka nemá nikdy zapomenout, *radost dnešního dne*, kdy její dítě bylo pokřtěno. Právě při této příležitosti matka za své dítě děkuje. Jedná se o poděkování při příležitosti přijetí křtu, nezmiňuje se zde jeho narození. Lze říci, že modlitba obsahově nikterak nenavazuje na tradici žehnání matky po porodu.

Po požehnání matce následuje požehnání otci. Samotnou tuto skutečnost je třeba hodnotit pozitivně: také otci je věnována pozornost, i jemu se udílí zvláštní požehnání. Jeho vlastní role ve vztahu dítěti zde však není nijak zvlášť zdůrazněna. Jako otec je v modlitbě vyzdvižen Bůh, *Otec všech, dárce života na zemi i na nebi*.

Poté se již hovoří o obou rodičích – mají být pro své dítě prvními svědky víry, což lze opět chápat v úzké souvislosti s právě udělenou svátostí křtu.

Nakonec se celebrant obrací s požehnáním k celému shromáždění věřících, prosí, ať je vždycky a všude živým lidem Božím, s připomínkou, že je shromážděním těch, kdo sami přijali křest, *vždyť Bůh všem dal z vody a z Duchu svatého život věčný*.

Modlitba požehnání matce na závěr křestních obřadů bývá dnes nahlížena jako určitá náhrada obřadu úvodu šestinedělky. Je otázkou, zda ji tak vůbec můžeme chápat. Obsahově, jak už bylo řečeno, na tuto tradici nenavazuje. Je zde sice řečeno, že matka při této příležitosti děkuje za své dítě, ale děje se tak v návaznosti na jeho křest, nikoli na jeho narození. Celá modlitba požehnání na závěr křestních obřadů se vztahuje k události křtu dítěte. Mohli bychom ji charakterizovat jako poněkud obsáhlejší modlitbu požehnání na závěr křestních obřadů. Je také otázkou, proč se vlastně obrací zvlášť na matku a na otce. Vždyť to, co se zde říká o matkách (že jsou naplněné nadějí, že jejich děti budou mít život věčný, že prožívají v tento den zvláštní radost ze svého dítěte a děkují za ně Bohu) může platit stejnou měrou pro oba rodiče, právě tak jako se na oba vztahuje výzva, aby byli dítěti svědky víry. Celá modlitba by mohla být směřována k oběma rodičům.

2.6.2. *Ordo benedictionis mulieris post partum*

Tento formulář je obsažen v *Rituale Romanum, De benedictionibus*, editio typica 1984. Český benedikcionál z roku 1993 jej z neznámých důvodů vypouští. Zmiňuje pouze *Žehnání matce čekající dítě*. Uvedeme zde formulář přeložený do češtiny, originální latinskou verzi lze najít v příloze 17).

Podle úvodních pokynů je tento obřad určen pro ženy, které se nemohou zúčastnit křtu svého dítěte. Žehnání matky po porodu je obsaženo v obřadu křtu dítěte (DB 236), samostatně vedený obřad žehnání je vymezen pro případ, kdy se matka nemůže zúčastnit křtu svého dítěte, chce přijmout toto žehnání a vzdát Bohu díky za přijatá dobrodiní (DB 216, 237).

Úvod

Celebrant, pokud je kněz nebo jáhen pozdraví přítomné:

Kristus, Boží Syn, který se pro naši spásu narodil z Panny Marie ať je s Vámi se všemi,

Pokud je laik:

Bratři, chvalme našeho Pána Ježíše, který se pro naši spásu narodil z Panny Marie;

nebo jinými vhodnými slovy vybranými z Písma Svatého.

Připraví ženu a přítomné k přijetí žehnání krátkou promluvou:

Dítě, které se ti narodilo, bylo již s velkou radostí přijato do společenství křestanů. Při obřadu jeho křtu jsme se modlili také za tebe, abys pro přijetí daru tobě darovaného a poslání tobě v církvi svěřeného, velebila Pána spolu s blahoslavenou Pannou Marií.

Už v úvodním pozdravu předkládá celebrant přítomným tajemství Kristova narození z Panny Marie. Jeho má matka velebit, spolu s Pannou Marií – zaznívá zde výzva k následování Marie chválící Boha zpěvem *Magnificat*. Obřad má být pro matku příležitostí pro díkyvdání Bohu za přijatá dobra, především za narození dítěte a také připomínkou poslání, zodpovědnosti, která matku zavazuje v její nové situaci. Dále se hned na počátku obřadu zdůrazňuje spojitost se křtem dítěte, který je chápán jako pravý okamžik pro požehnání matky (a otce).

Čtení z Božího slova:

1 Sam 1,20–28 nebo: *1 Sam 2, 1–10, Lk 1,67–79*

Zde je možné přečíst či zazpívat žalm či jiný vhodný zpěv.

Ž 127 (128), 1–2.3.4–6a

Čtení z Božího slova má být podle Konstituce o posvátné liturgii součástí bohoslužebných úkonů,²¹² dle nového benedikcionálu patří jeho hlásání k hlavním prvkům obřadů žehnání, které při jejich slavení nesmí nikdy chybět.²¹³ Otázkou však je vhodnost zvolených textů. Především první z navržených textů, vyprávění o narození Samuela, se nezdá být zcela přiměřený dané situaci. Nakolik se může matka identifikovat s Channou z archaického příběhu o matce zasvěcující svého malého syna pro službu v chrámu? Samuelův příběh přivádí posluchače k myšlence, že každé dítě je zvláštním darem od Hospodina a je jistou připomínkou toho, že při příležitosti obřadu žehnání matka nejen děkuje, ale také své dítě odevzdává Bohu a prosí jej za jeho ochranu, avšak je otázkou, zda mohou přítomní věřící toto z příběhu vyrozumět.

Ani Channin chvalozpěv (druhý z navržených textů – *1 Sam 2,1–10*) se nezdá být zcela vhodný pro žehnání matky po porodu. Jedinou spojitostí s matčinou situací je zmínka o neplodné, která posedmé rodí, v 5. verši.

Text Zachariášova chvalozpěvu (*Lk 1, 67–79*) lze oproti tomu hodnotit jako poměrně vhodný. Jedná se o chvalozpěv a známý biblický text. Není zde přímá souvislost se situací matky po porodu, kromě skutečnosti, že jej pronáší Zachariáš po narození svého syna, avšak jeho prostřednictvím je možné vzdát Bohu díky za spásu a za dobrodiní, které Bůh prokazuje věřícím, a to je nakonec smyslem celého obřadu žehnání matky. Ze stejného důvodu můžeme jako velmi hodný hodnotit i jeden vybraný verš z listu Tesalonickým ve zkráceném ritu (viz příloha 3.6.2.–1):

²¹² Srov. SC 35,1.

²¹³ Srov. DB 23.

Za všech okolností děkujte, neboť to je vůle Boží v Kristu Ježíši pro vás.

(1 Te 5, 18)

Rozpaky může vzbuzovat i zvolený žalm. Je sice klasickým textem užívaným v předchozích staletích při žehnání matky i nevěsty, ale dnes, pokud je zařazen při obřadu žehnání matky nás může zarazit jeho patriarchální akcent. Jedná se přeci o žehnání určené ženě-matce. Proč tedy užívat verše:

Tvá žena bude jak plodná réva uvnitř tvého domu,

tvoji synové jak olivové ratolesti kolem tvého stolu.

Hle, jak bývá požehnáno muži, jenž se bojí Hospodina.

Hospodin ať požehná ti ze Siónu ... abys uviděl syny svých synů.

(v. 3, 4, 5, 6)

O požehnání matce zde není řeč, nemluvě o tom, že zde není ani zmínka o případných dcerách...

Díkůvzdání

Vzdávejme díky Bohu za tento nový život, který „rozkvetl“ v této rodině. Chvála tobě Pane.

– za děťátko, kterým jsi tuto matku štědře obdaroval

– za zdraví těla, tebou darované, z něhož se těší matka i dítě

– za přijetí svátosti křtu, kterou jsi učinil ze srdce dítěte chrám Ducha svatého

– za radost, kterou jsi naplnil srdce všech jeho narozením

Formulář dále navrhuje zpěv *Magnificat*, či jiný hymnus, který vyjadřuje vzdávání díky Bohu. Společné vzdávání díky je příležitostí nejen pro matku, ale také pro její blízké, účastníci se obřadu pro poděkování za narozené dítě a jeho i matčino zdraví. Je tak zdůrazněno, že právě díkůvzdání je jádrem tohoto obřadu.

Modlitba žehnání

Bože, původce lidského života a jeho ochránce, který této služebnici štědře uděluješ radost mateřství, přijmi naši chválu a vyslechni milostivě prosby, které ti předkládáme. Ochraňuj matku i dítě od všeho zlého, v běhu tohoto života ji vždy provázej a ve svůj čas ji laskavě přijmi v radost tvého domu. Skrze Krista, našeho Pána. Amen.

Nebo:

Bože, od tebe pochází každé požehnání, k tobě stoupají pokorné modlitby chvály. Dej, ať je tato matka naplněna tvým požehnáním, ať ti vzdává díky a vždy se se svým dítětem těší z Tvé ochrany. Skrze Krista, našeho Pána. Amen.

První orace vyjadřuje díky Bohu za radost mateřství a přednáší prosbu za ochranu pro matku a dítě. Je otázkou, zda zde můžeme vidět souvislost s apotropaickými motivy ochrany šestinedělky a novorozence před zlým, nebo spíš konstatovat, že tato prosba je docela přirozená v situaci, kdy do církevního společenství přichází matka, která se až nyní zotavila po porodu a její novorozené dítě, že ji jaksí nelze pominout, protože lidský život se v této situaci jeví jako velmi křehký. Modlitba je zakončena prosbou za spásu ženy, symbolizovanou vstupem do Božího domu. V použití analogie nebeského / pozemského chrámu můžeme vyčíst zřetelnou návaznost na starší modlitby žehnání šestinedělky, ačkoli zde již matka není „uváděna“. Druhá modlitba je prosbou o požehnání a ochranu pro matku a dítě.

Závěr obřadu:

Poté se celebrant, je-li kněz, nebo jáhen obrací k ženě a říká:

Pán Bůh všemohoucí, který ti daroval radost mateřství, ať ti milostivě požehná a jako se nyní raduješ, když jsi přijala dítě, ať jsi stále naplněná radostí v blaženosti skrze našeho Pána Ježíše Krista. Amen.

Bůh, Pramen a počátek všeho života, ať tě chrání svou dobrotou. Amen.

Ať upevní tvou víru, posílí naději a rozmnoží lásku. Amen.

Ať ochraňuje Tvé dítě a udělí mu zdraví těla a moudrost ducha. Amen.

A vám všem, zde přítomným, ať žehná všemohoucí Bůh, Otec i Syn i Duch Svatý.

Je-li laik, říká:

Milost Boha, Otce všemohoucího,

pokoj jeho jednorozeného syna, Ježíše Krista, radost a útěcha Svatého Ducha ať chrání vaše životy, abyste kráčeli ve světle víry, posílení příslibem budoucího dobra.

Ať nám všem požehná všemohoucí Bůh Otec, i Syn i Duch Svatý.

Hlavním motivem je zde radost. Radost z mateřství – podruhé se opakuje tento výraz –, kterou matka nyní prožívá, ji má provázet celým životem. Objevuje se zvláštní prosba za Boží ochranu a zdraví pro dítě. Celý obřad žehnání se v podstatě vztahuje k matce i dítěti.

Ritus Brevior (viz příloha 17)

2.6.4. Muttersegen nach der Geburt

Křestní obřad je zakončen požehnáním matky, otce a přítomných. Požehnání matce nahrazuje dřívější [obřad] žehnání matky. Pokud se matka nemůže zúčastnit křtu svého dítěte, je smysluplné, aby, když později přijde se svým nově pokřtěným dítětem do kostela, vzdala Bohu díky za jeho narození a přijala požehnání.

Takto uvádí formulář pro žehnání matky studijní vydání benedikcionálu pro diecéze v německy mluvících oblastech z roku 1978 (tedy šest let před římským *De benedictionibus*). Pastorační úvod této knihy byl jistým východiskem pro všeobecný úvod nového římského benedikcionálu. Nebude jistě od věci uvést zde pro srovnání formulář žehnání matky z tohoto „pracovního“ vydání benedikcionálu ač je určen pro německy mluvící země.

Čtení z Božího slova

Lk 2,22b–28, 39,4

Nebo:

1 Sam 1,21–28 a 2,1–10: Samuel zasvěcen Hospodinu

Ž 127: Děti jsou darem od Hospodina

Lk 1,67–79: Zachariášův chvalozpěv

Jako první, nejvhodnější biblický text uvádí německý formulář *Lk 2,22b–28, 39,4*, tedy čtení o Mariině očišťování a obětování Ježíše v jeruzalémském chrámu a setkání se Simeonem a Annou. Na rozdíl od římského formuláře se zde prostřednictvím tohoto novozákoního textu objevuje návaznost na předchozí tradici – žehnání matky se chápe také jako následování Panny Marie, a zmíněno je i očišťování rodiček. Dále lze zvolit obdobné texty jako v římském formuláři – čtení o Samuelově narození, Žalm 127 a Zachariášův chvalozpěv.

Modlitba chvály

Magnificat (Lk 1, 46–55)

Také modlitba chvály vyznívá v mariánském duchu, uskutečňuje se prostřednictvím zpěvu *Magnificat* – biblického zpěvu, jímž Maria velebí Boha, když se dozví že se stane matkou.

Modlitba žehnání

Modleme se: Bože, Stvořiteli života, ty jsi daroval této matce radost mateřství a zachoval jsi ji i její dítě od každé újmy. Přichází k tobě, aby ti poděkovala. Vyslyš naše prosby: Požehnej tomuto dítěti a jeho matce a ochraň je ode všeho zlého. Dej tomuto dítěti, aby pod ochranou svých rodičů prospívalo a uděl mu milost, aby na konci svého života šťastně dosáhlo tvého království. Prosíme tě o to, skrze Krista, našeho Pána. Amen.

Nebo:

Bože, původce života a lásky, ty jsi dal matkám srdce pro jejich děti. Shlédni na matku tohoto nově pokřtěného dítěte a požehnej jí. Děkuje ti za šťastný porod, ať jí dítě činí radost a vyrostе v dobrého křesťana. Prosíme tě o to skrze Krista, našeho Pána. Amen.

Svěřme nyní matku, dítě a celou rodinu pod ochranu Matky Boží:

Pod ochranu tvou ...

První modlitba uvádí základní smysl obřadu žehnání – matka přichází, aby Bohu poděkovala. Děkuje samozřejmě především za narození dítěte a za to, že ji i dítě zachoval Bůh od každé újmy. Zde zaznívají tradiční motivy ze starších modliteb žehnání.

Nad prosbou za ochranu od zlého jsme se již zamýšleli. Prosby se v této oraci soustředí především na dítě. V druhé modlitbě opět zaznívá, že matka při obřadu především děkuje a to za šťastný porod. Modlitba je zakončena opět v mariánském duchu. Matka, dítě a celá rodina jsou svěřeny Matce Boží prostřednictvím tradiční modlitby *Pod ochranu tvou*.

Závěr

Bůh, pramen a původce všeho života ať vás chrání ve své dobrotivosti.

Ať vás posílí ve víře, zachová v naději a dá vám sílu lásky.

Ať chrání vaše dítě udělí mu zdraví a milost.

To ať vám dá trojjediný Bůh, Otec a Syn a Duch Svätý.

Amen.

Jděte v pokoji.

Chvála tobě, Pane.

2.6.5. Shrnutí

Liturgickou reformou 2. vatikánského koncilu se ukončuje existence obřadu úvodu šestinedělek. Tento obřad je formálně nahrazen požehnáním matce (otci a všem přítomným) na závěr křestního obřadu dítěte. Obsahově se však toto požehnání rozchází s tradicí žehnání matky po porodu. Obsahuje sice zmínku o poděkování matky za její dítě, avšak toto poděkování se děje v úzké spojitosti s právě udělenou svátostí křtu, a nikoli s událostí narození dítěte. Jinak je tomu u obřadu žehnání matky po porodu, který je ovšem vyhrazen pouze pro matky, které se nemohly zúčastnit křtu svého dítěte a projeví o toto požehnání zájem. V modlitbách tohoto obřadu se vyjadřují díky nejen za to, že dítě bylo pokřtěno, ale za jeho narození, za radost mateřství, kterou byla obdařena matka, za zdraví, jemuž se oba těší. O tomto obřadu lze prohlásit, že navazuje na tradici dřívějšího žehnání matky po porodu v tom smyslu, že je příležitostí pro díkůvzdání za narození dítěte a prosby za matku i dítě – jejich zdraví, Boží ochranu a požehnání. Ještě více to platí pro formulář z německého benedikcionálu z roku 1978, kde je patrný charakter obřadu jakožto následování Panny Marie – text čtení *Lk 2,22–28*, zpěv *Magnificat*, a kde najdeme také díky za šťastný porod a zachování od každé újmy.

2.7. Úvod rodičky s dítětem do chrámu v liturgii pravoslavné církve

V liturgii pravoslavné církve se po narození dítěte udílí tři žehnání. První je žehnání šestinedělky v první den po porodu, druhé je žehnání udílené dítěti osmý den po porodu, kdy dítě dostává jméno, a třetí je požehnání při příležitosti úvodu rodičky do chrámu. Budeme zde vycházet z textu formuláře k *Úvodu rodičky s dítětem do chrámu*, obsaženého v *Rukověti posvátných obřadů pravoslavné církve* vydané pro potřebu Pravoslavné církve v Československu v roce 1980. Obřad začíná modlitbou za matku:

Hospodine, všemohoucí Bože, Otče Pána našeho Ježíše Krista. Ty jsi všelikou rozumnou a živočišnou bytost stvořil svým slovem a všechno jsi z nebytí uvedl k bytí. Modlíme se a prosíme tě: ze své vůle jsi zachránil tuto svou služebnici N. N. Nyní přichází do tvého svatého chrámu, obys ji očistil ode všech hříchů a veškeré poskvrny, aby se mohla zúčastnit svatého přijímání tvých svatých tajin.

Po modlitbě za matku, která má výslovně purifikační charakter, následuje modlitba za dítě, a v případě, že je pokřtěné, také úvod dítěte. Ten probíhá následujícím způsobem:

Kněz vezme dítko a činí jím u vrat chrámových kříž. „Uvádí se do chrámu služebník Boží (služebnice Boží) N. N. ve jménu Otce i Syna i svatého Ducha. Amen.“

Potom je nese do chrámu: „Vejde do tvého domu a klaněti se bude tvému svatému chrámu.“

Ve středu chrámu: „Uvádí se do chrámu služebník Boží (služebnice Boží) N. N. ve jménu Otce i Syna i svatého Ducha. Amen. Bude tě opěvovat ve společenství věřících v chrámě.“

Před oltářními dveřmi: „Uvádí se do chrámu služebník Boží (služebnice Boží) N. N. ve jménu Otce i Syna i svatého Ducha. Amen.“

Další pokračování obřadu se odvozuje od pohlaví dítěte. Jeli „uváděné dítě“ chlapec, je uváděno dále „do oltáře“, je-li děvče, zůstává kněz přede dveřmi, kde se pak modlí *Nyní propouštíš, Pane...* Po té vrátí dítě matce a následuje závěrečná modlitba *propuštění*. Celkově lze obřad charakterizovat spíše jako úvod dítěte. To je v centru dění a je uváděno do chrámu. O uvádění matky nenajdeme ve formuláři ani zmínku. Za pozornost jistě stojí i rozlišování pohlaví dítěte, které nám může připomínat archaické rysy židovského očišťování rodičky. Dítě ženského pohlaví není uváděno do posvátného prostoru.

2.8. Úvod šestinedělky v evangelických agendách

Také některé evangelické církve si i v 19.–20. stol. uchovaly obřad, při němž matka po porodu dostává požehnání, a ačkoli již není nikam fyzicky uváděna, zachoval se v rámci liturgických knih těchto církví ve většině případů název „úvod šestinedělky“. Předkládáme zde některé příklady.

*Agenda čili způsoby přisluhování pro reformované sbory v Čechách a na Moravě*²¹⁴ z roku 1881 obsahuje formulář pro úvod matky s dítětem a pro případ, že dítě zemřelo. Matka dle úvodní promluvy přichází vzdát Bohu veřejné díky za to, že ji zachoval při životě v její hodině a „člověku naroditi se dáti ráčil“.²¹⁵

Jedenáct různých formulářů pro velmi specifické situace obsahuje *Agenda, to jest práce církevní kněží církve evanjelické dle augšpurského vyznání česko-slovenské* z roku 1922.²¹⁶ Nalezneme zde tyto formuláře: úvod šestinedělek s prvorozeným dítětem živým; s dítětem živým; bez dítěte, které bylo pokřtěné; bez dítěte, které křtu nedošlo; s dvojčaty živými; po velmi nebezpečném porodu; úvod šestinedělky, která nemůže se žádného dítěte dochovat; úvod šestinedělky velmi chudé a časté porody mající; s dítětem nezdravým; společný úvod šestinedělek, z nichž některé děti mají a jiné ne; šestinedělky nemocné; nepoctivé. Obřad je zde charakterizován jako povinnost matky šestinedělky představit sebe i novorozeňátko Pánu a přinést oběť podle zákona Páně.²¹⁷

Příručka bohoslužebná pro Českobratrskou církev evanjelickou z roku 1922²¹⁸ obsahuje formulář pro úvod matky dítěte pro tyto situace: když matka byla přítomna křtu, právě před tím vykonaném; když matka poprvé jde do chrámu Páně a dítě, přijavší dříve křest svatý, žije; když dítě po křtu zemřelo; když se dítě narodilo mrtvé nebo zemřelo před křtem. Formuláře mají obdobnou strukturu jako starší evanjelické agendy. Obsahují úvodní promluvu, modlitbu šestinedělky a modlitbu za šestinedělku. Poté následuje modlitba Páně a požehnání spojené se vzkládáním rukou.

Knihy modliteb a služebností Českobratrské církve evanjelické z roku 1953²¹⁹ uvádí dva formuláře pro úvod matky – Když matka po prvé jde do chrámu Páně a dítě, přijavší dříve křest žije (přičemž se už nerozlišuje, zda se uděluje ve spojení se křtem nebo odděleně, obě varianty jsou možné) a dále formulář pro případ, že dítě zemřelo (přičemž se již nerozlišuje, zda bylo pokřtěno či ne).

Obřad *Požehnání daru rodičovství a přivítání matky ve sborovém společenství* najdeme v *Agendě Církve československé husitské* z roku 2006.²²⁰ Tímto obřadem církev vyjadřuje vděčnost Bohu za dar života, vysvětlují úvodní pokyny význam obřadu a uvádí možnosti udělení požehnání po křtu či samostatně, pro jednu matku či pro více matek najednou. Po „biblickém svědectví“ (Lk 2,22–23 a 27–34) následuje modlitba, v níž předsedající pronáší modlitbu díky následujícími slovy:

Bože, věčný dárce života! Radujeme se, že tato naše sestra je opět mezi námi. Ve svém náručí drží vzácný dar, který jsi jí svěřil. Děkujeme ti, že jsi chránil ji i dítě ve chvíli, kdy přicházelo na svět. Velebíme tě, Pane, za to, že dítě je zdravé a život matky zůstal šťastně zachován.

²¹⁴ *Agenda čili způsoby přisluhování pro reformované sbory v Čechách a na Moravě*, Vídeň 1881, s. 243–248.

²¹⁵ *Tamtéž*, s. 243.

²¹⁶ *Agenda, to jest práce církevní kněží církve evanjelické dle augšpurského vyznání česko-slovenské*, Turčianský Martin 1922, s. 201–214.

²¹⁷ *Srov. tamtéž*, s. 201.

²¹⁸ *Příručka bohoslužebná pro českobratrskou církev evanjelickou II.*, Praha 1922, s. 243–248.

²¹⁹ *Knihy modliteb a služebností Českobratrské církve evanjelické*, Praha 1953, s. 160–161.

²²⁰ *Agenda, obřadní příručka církve československé husitské I.*, Praha 2006, s. 41–44.

Velice konkrétně jsou formulována také slova proseb, které pronáší duchovní spolu s rodiči:

Bože, v tomto dítěti nám prokazuješ lásku. Pomoz, abychom se stali spolehlivými a důvěryhodnými rodiči. Učiň nás chápavými a vytrvalými, aby naše dítě si mohlo být jisto naší péčí a ochranou.²²¹

Poté následuje opět čtení z Písma, promluva, modlitba za matku, otce a dítě a dále poděkování za život dítěte. Duchovní bere při tomto úkonu dítě do náruče a předstupuje s ním ke stolu Páně, kde říká:

Bože, od Tebe přijímáme tento život. Vzdáváme ti za něj oběť díků a chval.

Pak dítě vrací matce a následuje závěrečná modlitba požehnání.

Tento formulář může sloužit jako příklad současné podoby žehnání matky. Zahrnuje v sobě prvek zvěstování Božího slova a modlitby, díků či chvály i proseb. Slova modliteb jsou formulována tak, že dobře vystihují danou situaci.

²²¹ Tamtéž, s. 41.

3. RITUÁLY UKONČENÍ ŠESTINEDĚLÍ V LIDOVÉ TRADICI

*Žehnání souvisí velice úzce s lidovou tradicí. Některá vděčí lidovým zvykům za svůj vznik, ale všechna jsou touto tradicí silně ovlivněna,*²²² poznamenává A. Franz ve své studii o církevních žehnáních ve středověku. Zdůrazňuje, že znalost těchto zvyků je pro porozumění významu žehnání nezbytným předpokladem. Vývoj svátostin je totiž podmíněn jednak přímo („shora“) skrze kompetentní církevní autoritu ale také nepřímou („zdola“). Právě lidová tradice představuje jednu oblast, podmiňující zvyk svátostin „zdola“ – v návaznosti na různé lidové zvyky.²²³

Totéž jistě platí nejen pro žehnání ve středověku, ale i v následujících etapách dějin liturgie. Lidové obřady a rituální prvky obklopují často obřady liturgické – slavení svátostí a svátostin. Jsou mnohdy založeny spíše na magii a pověrečných představách než na křesťanské víře, přesto je jejich znalost důležitá i pro liturgickou vědu, chceme-li porozumět významu liturgických obřadů v pohledu lidové víry. Tyto zvyky v sobě kumulují zkušenosti mnoha generací, jsou výrazem chápání daností lidského života, postavení člověka v kosmu i řádu mezilidských vztahů.

Také pro naši práci představují prvky lidové tradice důležitý zdroj informací. Lidové zvyky, provázející obřad žehnání matky, v sobě zrcadlí chápání jeho významu v očích lidové víry.

Zabýváme se zde nejen zvyky, které se vztahovaly přímo k liturgickému obřadu úvodu šestinedělky, ale množstvím dalších zvyků, které souvisejí s šestinedělím už od jeho počátku – tedy od narození dítěte. Všechny tyto zvyky tvořily v životě tradiční společnosti jeden jediný komplex obřadů, provázejících matku i novorozence od porodu až po konec šestinedělí, oficiálně vyjádřený prostřednictvím církevního žehnání.

3.1. Rituály a symboly vztahující se k šestinedělí

Období, které zde nazýváme *šestinedělím*, představuje v životě tradiční společnosti zcela mimořádný časový úsek v životě matky, novorozence i komunity je obklopující. To mj. dokládá množství symbolických významů, které se k tomuto období váží. Šestinedělím zde nemyslíme doslova dobu šesti týdnů, ale čas, kdy byla rodička vázána určitými pravidly, zákazy i privilegii, které z ní činily osobu výjimečnou, váženou, ač zároveň vyloučenou z místního společenství.

Jedná se o dobu, kdy se žena fyzicky zotavuje po porodu, toto období je ale mimořádné v mnoha dalších oblastech. Arnold Gennep píše o „společenském šestinedělí“. Období, v němž je rodička izolována, tedy vyčleněna ze společenství, trvá v některých kulturách 40, 50 ale i 100 dní. Má však tendenci se časově shodovat s fyzickým šestinedělím, což je dle Gennepa v přímé souvislosti s pokrokem v poznání přírody a jejích zákonů.²²⁴

Délka „šestinedělí“ se lišila v jednotlivých obdobích i lokálně. Především můžeme počítat s tím, že období 40 dnů či šesti týdnů, vyžadovaných původně k udělení církevního žehnání, které představovalo jeho oficiální ukončení, se postupně zkracovalo, a to na délku tří až čtyř týdnů. Rozhodujícím faktorem byl zdravotní stav rodičky a v neposlední řadě také poměry, ze kterých

²²² FRANZ A., *Die kirchlichen Benedictionen im Mittelalter I.*, s. 4.

²²³ Srov. *tamtéž*, s. 13.

²²⁴ Srov. GENNEP A., *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*, Praha 1996, s. 51.

matka pocházela. *Zámožná selka dá se „uvádět“ obyčejně do tří neděl, chudší dříve, jak jest zdráva*, uvádí příklad z Prachaticka Josef Písecký (konec 19. století).²²⁵ Dle lékařských knih z téhož období, které ovšem měly na zřeteli pouze zdravotní stránku věci měla rodička setrvat na lůžku sedm až devět dnů a ven vyjít za příznivého počasí nejdříve po dvou týdnech.²²⁶ Tam, kde byla matka nepostradatelná pro chod domácnosti a hospodářství, byla doba vyčleněná pro její zotavení po porodu zkracována na minimum, zvláště pokud se nejednalo o prvoroďičku. Doba šestinedělí se zkracovala také proto, že „věřské zákazy ztrácely na přesvědčivosti“.²²⁷

Po zdravotní stránce bylo šestinedělí obdobím velmi riskantním pro život rodičky a novorozence. Když oba dobře přestáli porod, ještě stále hrozilo – především v prvních dnech a týdnech života – nebezpečí úmrtí. Především v důsledku špatných hygienických podmínek a neodborných zdravotních zásahů umíralo v Čechách ještě na začátku 19. století 10 % rodiček. Také úmrtnost novorozenců a kojenců byla značná. Výzkumy pro 18. století ukazují, že svých prvních narozenin se nedožila celá třetina dětí. Polovina z nich zemřela během prvního měsíce, polovina z tohoto počtu v prvním týdnu po narození.²²⁸

Nelze se tedy divit, že tam, kde se nedostávalo potřebné lékařské pomoci a často ani hmotného zajištění, rozvinulo se množství magických praktik, které měly ochránit křehký život novorozence i rodičky. Ani tím však nelze beze zbytku vysvětlit celý komplex symbolů a rituálů, které se vztahují k období šestinedělí. V jejich pozadí stojí dávné představy o působení démonických sil, tabu spojené s krví a počátkem lidského života a mnohé další archetypální obrazy a představy, které lze dnes jen stěží dešifrovat z dochovaných svědectví o již zaniklých obřadech lidové tradice.

3.1.1. Porod, narození dítěte

Pokud se máme zabývat šestinedělím, nelze pominout samotný jeho počátek. Narození dítěte znamenalo vždy přelomovou událost v životě matky, rodiny i celé komunity, událost, která byla nutně provázána rituály. Uvedme zde základní symbolické úkony spojené s narozením dítěte v našem kulturním prostředí.

Začínající porod byl – ne nadarmo – nazýván příchodem těžké hodinky. Jakákoli komplikace mohla být pro ženu i dítě osudnou. Pracovala-li žena k porodu, neměl o tom nikdo vědět, jen porodní bába a ženy v domácnosti. Čím více lidí venku vědělo o tom, že žena rodí, tím větší měla mít bolesti.²²⁹ Porod byl do 17. stol. výhradně ženskou záležitostí. Muži, dokonce i lékaři, měli asistenci při porodu zakázanou. Tuto skutečnost dokládá příklad hamburského lékaře, upáleného v roce 1521, který v přestrojení za porodní asistentku pomáhal při porodu.²³⁰ K rodič-

²²⁵ PÍSECKÝ J., *Zvyky při křtinách, Český lid*, roč. XXII, Praha 1912, s. 322.

²²⁶ SROV. LENDEROVÁ M., RÝDL K., *Radostné dětství? Dítě v Čechách devatenáctého století*, Praha 2006, s. 48.

²²⁷ SROV. VÁCLAVÍK A., *Geneze obřadních plachet, koutnice a úvodnice*, s. 501.

²²⁸ SROV. MELKESOVÁ M., Křtiny a úvod ve venkovském prostředí raného novověku, *Historický Obzor XI–XII.*, r. 2003, s. 270.

²²⁹ SROV. SOUKUPOVÁ Z. (ed.), *Sborníček prací členů národopisného kroužku při jihočeském muzeu, IV. Narození dítěte*, České Budějovice 1964, s. 1.

²³⁰ SROV. NODL M., Dětství v předmoderní době, *Souvislosti* 4/1996, s. 15–16.

ce přicházela na pomoc porodní bába, lékař se ještě po celé 19. stol. u lůžka rodičky vyskytoval jen sporadicky, v podstatě pouze u těch nejvýše postavených žen. Vedle empiricky podložených praktik lidové medicíny, jako byla koupel v teplé vodě či různé odvary z bylin, byly k usnadnění porodu užívány četné magické prostředky. K těm patřilo především podkuřování a napařování rodičky, založené na víře v očišťující a ochranou moc kouře, ohně a vody. Pro dobrý průběh porodu bylo potřeba také rozvázat všechny uzle a tkanice na oděvu rodičky, rozplést vlasy a odeknout všechny zámky v domě. Při těžkém porodu bylo naopak potřeba ženu přepásat manžellovým opaskem, když bylo nejhůř, bylo místy zvykem vyžádat si od kněze štolu.²³¹ Podobně A. Franz zmiňuje pro německy mluvící oblast, že žena, která nemohla porodit, byla přepásávána opaskem či jinou částí oděvu, kterou měl na sobě kněz při primici.²³² Část oděvu či liturgického roucha kněze byla v lidové víře nahlížena jako obdařená zvláštní posvátnou mocí. Rituální rozvazování uzlů dokládá J. G. Frazer u mnoha kultur²³³ a vysvětluje je na základě homeopatické magie, tedy snahy o působení podobným na podobné – rozvazání uzlů, copů, uvolnění zámků, otevření oken apod. působí volný průběh porodu. Naopak svázaný uzel či jen překřížené ruce či nohy mu zamezují.²³⁴

Rodička a dítě byly již při porodu vystaveni nebezpečí ze strany zlých mocností, jejich bezpečí bylo třeba zajišťovat prostřednictvím ochranných rituálů, k nimž lze opět počítat např. vykuřování místnosti, pod lůžko rodičky byly rovněž kladeny různé ostré železné předměty jako kladivo, nůžky, sekyra, které měly působit apotropaickou silou.

Vedle vysloveně magických úkonů je třeba zmínit i ty, které, ač je dnes hodnotíme rovněž jako magické, měly i křesťanský obsah, vyjadřovaly tedy nějakým způsobem víru v Boží pomoc či pomoc některého ze světců, který byl považován za pomocníka rodiček. U lůžka rodičky byly vyvěšovány svaté obrázky, v oblibě byly škapulíře a různé zázračné předměty. Na její lůžko byly kladeny také modlitební knihy či jen texty modliteb (srov. výše, oddíl 1.3.4.). Modlitby pronášené nad rodičkou byly součástí „práce“ porodních asistentek a starší porodnické knihy je vřele doporučovaly.

Po narození dítěte následoval rituál první koupele. Ta plnila hygienickou i obřadní funkci. Jednotlivé přísady přidávané do první koupele měly zajistit zdraví, budoucí štěstí a dobré vlastnosti novorozeněte.²³⁵

Po koupeli bylo dítě zabaleno a následoval další rituál – položení dítěte na zem. Jedná se opět o prastarý, všeobecně rozšířený zvyk. Eliade jej vysvětluje na základě archetypální předsta-

²³¹ Srov. NAVRÁTILOVÁ A., *Narození a smrt v české lidové kultuře*, s. 45–46.

²³² Srov. FRANZ A., *Die Kirchliche Benediktionen im Mittelalter II.*, s. 206.

²³³ *Když v Čitágáonu žena nemůže přivést dítě na svět, přikazuje porodní bába lidem, aby otevřely okna a dveře dokořán, odzátkovali láhve, vyrazili čepy ze sudů, odvázali krávy ve stáji, koně v konírně a hlídaciho psa od boudy, aby pustili na svobodu ovce, drůbež, kachny a podobně. Tato všeobecná svoboda udělená zvířatům a dokonce i neživým věcem je podle lidového mínění neomylným prostředkem, který ženě zabezpečí porod a umožní narození dítěte.* FRAZER J. G., *Zlatá ratolest*, Plzeň 2007. s. 230.

²³⁴ *Tamtéž*, s. 231.

²³⁵ *Dávajíť do ní Slováci žito, by dítě bylo dobrým hospodářem, stříbrný peníz, aby se ho držely peníze, a šípkovou růži nebo jeřabiny, aby bylo červené a krásné; mimo to z praktické příčiny také kmín, aby dobře spávalo. Na valaších kromě toho chlapečkovi přidají soli a železa, aby měl rozum a sílu, a děvčátku slámy, aby mu narostly dlouhé vlasy. Ve Slezsku přilévají mléka, aby bylo dítě pěkně bílé.* BARTOŠ F., *Naše děti, jejich život v rodině, mezi sebou a v obci, jejich poesie, hry i společné práce*, Praha 1949, s. 14.

vy o Zemi jakožto „Velké Matce“, která rodí vše živé a kterou lidská matka pouze napodobuje. Ritus položení dítěte na zem (*humi positio*) vyjadřuje představu o sepětí mezi pokolením a Zemí; má zajistit uznání dítěte jeho „pravou matkou“ a zaručit mu její ochranu.²³⁶ Tento zvyk byl ve středověku v některých evropských regionech také součástí křestního obřadu.²³⁷ „Ze země jsme posli, do ní se zase navrátíme; budiž k něčemu!“²³⁸ říkala na Moravě porodní bába, když položila zavinité dítě na zem pod stůl. Tento prostý výklad byl později přeznačen ve více „křesťanském duchu“: „Pod stůl tě dávám, abys bylo lidem a Bohu milé“ (Hořicko); „kdo se ponižuje, bude povýšen“ (Svinařice).²³⁹ Dítě bylo kladeno pod stůl, který hrál v lidové tradici zvláštní roli, někdy byl tento úkon spojen s úctou ke chlebu: „Na Slovensku, jak se dítě narodí, vykoupá jej bába, zavine a položí pod stůl, na němž leží načatý chléb, aby dítě dlouhá léta chléb ze stolu toho jedlo.“²⁴⁰ Také do první koupele se někde přidával kousek chleba a soli, aby dítě nikdo neuhnanul, a bylo také zvykem dávat kousek chleba do peřinky dítěte neseného ke křtu. Tyto obyčeje mají jistě blahonosný a ochranný význam. Chléb i stůl navíc symbolizují nejužší sepětí s rodinným společenstvím, jehož členem se dítě po narození stává. Stůl, stejně jako nejdříve ohniště a později pec, představují centrum domu, symbolické místo, k němuž se vztahovaly různé rodinné obřady již v antice. Klazení dítěte pod stůl, na práh či k ohništi lze chápat jako přijímací rituál, jehož smyslem je přijetí dítěte jako nového člena rodiny. Navazuje také na antický rituál pozvednutí dítěte ze země (*de terra tollere*), kterým otec přijímal dítě za své. V našem kulturním prostředí tento úkon konala spíše porodní bába (následně mohla dítě podávat otcí) – odtud také označení *Hebamme*, stejně jako rituál první koupele – v německých Sudetech porodní bábu nazývali také *Bademutter*.

Bezprostředně po narození bylo dítě přijato svými nejbližšími, především otcem a dalšími členy domácnosti. Většinou se tak dělo políbením a znamením kříže učiněným na čele děťátka. Brzy po narození se přicházeli na novorozence podívat další příbuzní a sousedé. Víтали jej obdobnými gesty jako domácí, někde je provázeli také slovními projevy, jako: „vítám tě na svět Boží, aby rostlo k radosti nás všech.“²⁴¹

3.1.2. Izolace šestinedělky

Po dobu šestinedělí byla žena hodnocena jako bytost, které hrozí nebezpečí ze strany démonických sil, ale také ohrožuje své okolí. Zlé mocnosti usilovaly z pohledu lidové víry o zneužití matky

²³⁶ *Pro narození a smrt, pro vstup do života nebo rodiny předků (nebo pro vystoupení z jedoho či druhého) existuje jediný společný práh, rodná Země ... když lidé kladou novorozeně nebo umírajícího na zem, činí tak proto, aby řekla, zda narození či smrt jsou platné, zda je máme považovat za jisté a regulérní činnosti ... Ritus pokládání dítěte na zem implikuje představu substanciální jednoty mezi Pokolením a Zemí ... myšlenka úzkého sepětí mezi zemí a jejími obyvateli je víra tak hluboká, že zůstala v srdci náboženských institucí a veřejného práva.* ELIADE M., *Posvátné a profánní*, Praha 1994, s. 99. Gennep popisuje tento obyčej jako odlučovací rituál, při němž dochází k oddělení dítěte od matky Země. Srov. GENNEP A., *Přechodové rituály*, s. 56.

²³⁷ Srov. KLEINHEYER B., *Sakramentliche Feiern I.*, *Gdk* 7,1, s. 126–127.

²³⁸ Srov. BARTOŠ F., *Naše děti*, s. 3–4.

²³⁹ Srov. NAVRÁTILOVÁ A., *Narození a smrt v české lidové kultuře*, s. 54.

²⁴⁰ SOUKUP J., *Chléb v plenkách nemluvnat při křtu*, *Český lid*, 7/1898 s. 362.

²⁴¹ Srov. NAVRÁTILOVÁ A., *Narození a smrt v české lidové kultuře*, s. 72–73.

pro katastrofický zásah do života společenství.²⁴² Bylo potřeba šestinedělku i s jejím dítětem izolovat a tak ji chránit před hrozícím nebezpečím, ale také zamezit jejímu možnému negativnímu působení na své okolí. Byla proto po tuto dobu vyloučena z běžného společenského života a musela dodržovat přesně stanovená pravidla, z nichž některá měla racionální základ – klid na lůžku, které nesměla opouštět, přispíval jistě k zotavení po porodu, chránil ženu i dítě před zavlečením infekcí apod. –, jiná měla základ pouze magický a mohla naopak zdraví rodičky i novorozence poškozovat. Šestinedělka se například po určitou dobu nesměla česat ani mýt, nesmělo se jí měnit prádlo ani větrat peřiny. Také plenky novorozence se nesměly sušit venku. Tyto špatné hygienické podmínky přispívaly jistě k četným onemocněním či dokonce úmrtím rodičky nebo dítěte.

Po dobu šestinedělí setrvala žena s dítětem v „koutě“,²⁴³ tedy na lůžku zakrytém ze dvou stran tzv. koutní plachtou, koutnicí, koltrou či koutrou. Ta fyzicky oddělovala matku s dítětem od okolního světa a byla opředena mnoha symbolickými významy. Patří mezi nejstarší doklady lidového textilního umění a hrála svou roli nejen při obřadech spojených s narozením dítěte, ale také při svatbě a pohřebních obřadech. Užívání plachty koutnice bylo považováno za naprosto nezbytné, poněvadž se v takto odděleném prostoru snáze a štatněji rodilo a také proto, že život matky a dítěte byl v bezpečí před uhranutím člověka a zvířete nebo před únosem ze strany zlých mocností.

V 19. století měla každá nevěsta ve své výbavě nejméně jednu koutnici, kterou někde dědila, jinde ji do výbavy pořizovala matka, sirotci dostávaly plachtu od kmotry. Nejstarší koutnice se šily z konopného či hrubšího lněného plátna o délce 180–255 cm, obvykle se sešívala ze dvou pruhů širokých asi 80 cm, spojených uprostřed krajkovou vložkou, kterou mohla rodička nahlížet do místnosti. Bývaly bohatě vyšívané, nejčastěji červeně, červeno-bíle nebo žluto-bíle.²⁴⁴ Červená barva na výšivkách nás přesvědčuje o apotropaické funkci koutní plachty, která neměla jen zaručovat soukromí, ale také chránit matku i dítě před působením zlých sil. Také motivy na výšivce byly většinou apotropaické či blahonosné a do koutnice se rovněž všivaly různé předměty užívané v lidové magii jako ochranné – česnek, kousek chleba nebo koláče, svěcená křída. Do plachty nebo do pelesti postele se zapichovaly zkřížené jehly, také do rohu lože bylo zvykem klást ostré předměty zaručující ochranu – sekeru, pilu, kosu, kleště nebo kladivo, ale také křížky z posvěcených kočiček, růženc, kancionál. Tento ochranný prostor býval také vykrápěn svěcenou vodou, případně vykuřován. Samotná instalace koutu byla v podstatě rituálním úkonem, právě tak jako na konci šestinedělí jeho odstranění: *U Hradiště babka svěcenou vodou vykrápí lůžko, uváže koutnici plachtu a zapíchne do ní dvě jehly křížem, aby na nedělku můra nechodila; za hlavu jí položí nůž, aby k ní divé ženy neměly přístup. Potom jí babka nařídí, aby se na každý den ráno modlila růženec radostný, v poledne vítězný, večer bolestný. Jak se pomodlí, strčí růženec dítěti za povíják.*²⁴⁵

²⁴² Srov. NAVRÁTILOVÁ A., K duchovním a sociálním základům rituálního ukončení šestinedělí, in: *Studie V.*, 1/1997, s. 50.

²⁴³ V Čechách se kout nazýval také *koutro*, na Horácku *bouda*, na jihovýchodní Moravě *hél* či *Betlém*, jakožto připomínka ukrytí rodičky Boží před Herodovými vojáky (v okolí Ratíškovice), ve Slezku *poloh*. Proto se matka pobývající v koutě nazývala někdy *koutnice*, *položnica* apod. Srov. NAVRÁTILOVÁ A., *Narození a smrt v české lidové kultuře*, s. 107.

²⁴⁴ Srov. VÁCLAVÍK A., *Geneze obřadních plachet, koutnice a úvodnice*, s. 491.

²⁴⁵ BARTOŠ F., Kout dle obyčejův a pověr lidu moravského, *Český lid II*, 1893, s. 14.

Geneze koutní plachty souvisí úzce se způsobem bydlení, průběhem porodu a dále s *prastarou a na celém světě rozšířenou a tvrdošíjně dochovávanou vírou o nečistých silách, přebývajících v ženě menstruuující, v ženě těhotné a slehnuvší*. Koutní plachtu můžeme označit přímo jako symbol šestinedělí jakožto výjimečného období v životě ženy. Kumuluje v sobě různé významy, jimiž jsou toto období i osoba šestinedělky obestřeny – a to jednak nebezpečný (ve strašších představách nečistý) stav ženy, kterou je třeba izolovat od svého okolí, aby mu neškodila; dále křehkost života novorozence i rodičky, které je třeba chránit před působením zvenčí (v lidové víře především před působením zlých sil či bytostí). Symbolizuje rovněž požehnání, které se ženě prostřednictvím narození dítěte dostává, její společenský status jakožto ženy-matky a plodnost jako mimořádnou sílu ženy (případně i jejího muže). Proto byly koutnice užívány také při svatbě. V některých regionech, zejména na Slovensku, bylo zvykem, že si nevěsta přehazovala koutnici přes svatební oděv, společně s další obřadní plachtou – úvodnicí, o které se zmíníme později. Smyslem tohoto zakrývání krásného svatebního oděvu může být jediné snažení o zajištění budoucího potomstva prostřednictvím kontaktní magie. Koutnice předznamenává budoucí narození potomka.²⁴⁶ Koutnicí se také zakrývala žena, která zemřela v šestinedělí. Matky, jejichž dítě zemřelo, nosily v některých místech k úvodu místo dítěte koutnici svinutou nakrátko. A nemůžeme opominout obřadní snímání koutní plachty, symbolizující konec šestinedělí, které se konalo v rámci úvodových hodů, kde koutnice figuruje opět jako symbol plodnosti (viz dále oddíl 3.2.1).

Ptáte sá, čem sa musela šestinedělka zakrývat? Tož aby na ňu pořád všeci nenastýlali a neuškli, no a aby jí to děcko cosi neodnéšlo, uvádí A. Václavík svědeckví pamětnice z okolí Uherského Brodu.²⁴⁷

Jaký cíl měly všechny výše popsané ochranné prvky? *Polednice na blatech pod Mělníkem v pravém poledne šestinedělce dítě vzala a své jí podložila. Ono dítě mělo velkou, šišatou hlavu, velké oči ... Bylo divé a ztřeštěné, nezdravé, umřelo jim. Pohřbili je na hřbitově křesťanském.*²⁴⁸ Takových zvěstí nalezneme v lidovém vyprávění mnoho. Divé ženy, víly, polednice, povětrule, hukaleny či hukalky, osúdenice, nocule, bosorky a strigy číhaly v lidové představivosti na matku, která se jen na okamžik vzdálí ze svého kouta, aby unesly buď jí – strhávaly jí čepec, vytrhávaly vlasy a zaváděly na bludné cesty, nebo aby sebraly její dítě a vyměnily je za své, ošklivé, zvané podvrženec, podhoděnc, divoženec apod. Šestinedělka proto neměla vycházet z domu, a když opravdu musela, tak jen v doprovodu svého muže a měla mít při sobě nůž. Tyto zlé ženské bytosti povstaly údajně ze zesnulých starých panen či „prespanek“, svobodných matek, kterým, dle výkladů národopisců, nebylo dopřáno prožít manželské a mateřské štěstí, proto se mstily na řádných ženách. V jižních Čechách byl pro šestinedělky a jejich děti nebezpečný vodník, často se v lidovém vyprávění objevuje také čert nebo „žid“ – postavy téměř splývající v jakéhosi tajemného černého muže.

²⁴⁶ Srov. VÁCLAVÍK A., *Geneze obřadních plachet, koutnice a úvodnice*, s. 515

²⁴⁷ *Tamtéž*, s. 490.

²⁴⁸ ZÍBRT Č., V., *Krolmusa Slovník obyčejů, pověstí, pověr, zábav a slavností lidu českého. Český lid XIV.*, Praha 1903, s. 186.

Velmi rozšířená byla také představa, že novorozenci mohou být napadeni můrou – víra v tento přízrak vkrádající se do domu v podobě stébla, pápěří, bílého stínu, bílé kočky apod. se u nás dochovala až do počátku 20. století. Můra údajně v noci naléhala na spící dítě, tlačila jej, dusila, případně mu sála krev z prsou. Můrou se mohl stát novorozenec sám, pokud vykazoval při narození určité znaky (husté, srostlé obočí, měl-li zuby apod.), anebo jeho proměnu v můru mohla zavinit matka svým neopatrným jednáním (např. když opustila kout v době poledního zvonění nebo při úvodu překročila práh dříve, než jí kněz požehnal).²⁴⁹

Nebezpečí hrozilo také ze strany lidí, kteří přicházeli do domu. Mohli dítě uřknout (uhra-nout) zlým slovem či pohledem. Do domu přicházelo mnoho lidí, kromě běžného provozu v do-mácnosti přibýly kmotry, příbuzné ženy a sousedky, které přinášely matce a její rodině dary „do kouta“. Byla však snaha provádět mezi přichozími určitou selekci. V některých oblastech bylo zvykem věšet do oken červené (později bílé) šátky pro výstrahu a na znamení, že v domě leží šes-tinedělka. Za koutní plachtu měla přístup pouze porodní bába a manžel rodičky. Ostatní s ní ko-munikovali přes koutnicovou vložku.

Po období šestinedělí se na matku vztahovaly četné zákazy. Byla omezována jednak míst-ně, jednak časově a potom také zákazy určitých činností. Měla setrávat v koutě a musela-li jej již opustit, byl pro ní relativně bezpečný pouze omezený prostor domu. Neměla přístup do sklepa ani na půdu. Nebylo jí dovoleno objevit se – ba ani vyhlédnout – na ulici, chodit pod okap či pod komín, nesměla vstoupit na pole, jinak by způsobila krupobití. Také se nesměla ukázat v hospo-dě, aby se nestrhla hádka či pranice.

Co se týká časových omezení, nesměla vycházet v mezních okamžicích dne, které měly v li-dové tradici mimořádný význam – za poledne a po západu slunce. Další zákazy odrážejí dávnou představu o nečistém stavu rodičky, která může dotykem působit neúrodu, úhyn zvířat apod. Tato představa je příkladně velmi zřejmá na pokynu, že šestinedělka nesmí vstoupit bosou no-hou na zem, jinak vše spálí. Nesmí se dotýkat stromů a vykonávat žádné práce na zahradě ani na poli. Jen její hlas může způsobit neúrodu všude tam, kde je ho slyšet. Její dotek mohl také otrávit vodu ve studni. Nesměla ani krmit dobytek, drůbež, domácí zvířata, vše by mohlo uhy-nout.²⁵⁰ Šestinedělka byla spatřována jako bytost naplněná zvláštní plodivou, až magickou silou, kterou však mohla na své okolí působit negativně. Jindy naopak její přítomnost mohla ochránit před požárem nebo alespoň zajistit, aby se dále nešířil. Na Horácku se v 90. letech 19. stol. věše-ly koutní plachty již jen z prosté obavy, aby dům nebyl stižen požárem.²⁵¹

Nutno také dodat, že šestinedělka byla sice osobou nacházející se v mimořádném stavu, kte-rý od ní vyžadoval dodržování přísných pravidel, jimiž chránila sebe, své dítě i své okolí před půso-bením zlých sil, ale byla také osobou váženou. Tento rozměr šestinedělí vynikl až při slavnostním zakončení tohoto období, při úvodu, obřadech a hodech s ním spojených, ale již i během šesti-

²⁴⁹ Srov. NAVRÁTILOVÁ A., *Narození a smrt v české lidové kultuře*, s. 115–123.

²⁵⁰ Srov. BARTOŠ F., *Kout dle obyčejův a pověr lidu moravského*, s. 14–16; srov. NAVRÁTILOVÁ A., *Narození a smrt v české lidové kultuře*, s. 110–112.

²⁵¹ Srov. VÁCLAVÍK A., *Geneze obřadních plachet, koutnice a úvodnice*, s. 500.

neděli byla matce prokazována pocta a také podpora ze strany místní komunity. Dostávala dary od kmotrů (kmoter), od příbuzných žen a sousedek, které vykonávaly obřadní návštěvy a nosily nedělce „do kouta“ – jídlo pro ni i pro celou rodinu, aby nestrádala, když matka nemohla obstarávat domácnost. Ženy, které navštívily a obdarovaly matku během šestinedělí, byly na oplátku pozvány na úvodové hody. Uplatňovalo se zde pravidlo reciprocity – rodička byla zavázána jim stejným dílem oplatit v jejich šestinedělí. Obřadní charakter donášení pokrmů je zdůrazněn tím, že se donášely ve speciálních nádobách, tzv. koutňácích, a jejich skladba byla dána tradicí.²⁵²

3.1.3. Křtiny, obřadní funkce kmotrů a porodní babičky

Křtinami se nazývala hostina, která obvykle následovala po křtu dítěte. Na Chodsku tento pojem také označoval skupinu kmotrů (a kmoter) nesoucí nemluvně ke křtu a jistě se nezmýlíme, když pod tento název shrneme veškeré zvyky spojené v lidové tradici s udílením svátosti křtu. Křest se konal většinou v prvních dnech po narození, byl tedy nedílnou součástí šestinedělí. Dokud se dodržovala pravidla zamezující šestinedělce účast na veřejném a bohoslužebném životě (tedy místy i po celé 19. století), matka se křtu svého dítěte neúčastnila. Dokonce ani účast otce nebyla docela samozřejmá. Někdy se otec účastnil pouze křtu prvního dítěte. *Tatík vyšel někam na přes pole, nečekal, že přijde dnes vrána; vrátí se snad zítra a snad až pozejtří – a tak na nejisto dlouho nechťejí míti v domácnosti šestinedělčině „pohana!“*²⁵³, dokládá pro oblast Chodska J. Hruška. *Ať to napíše pan farář na mé číslo, však jich tam mám řadu, a aby již udělal za tímhle čáru, vzkazoval jinde rozmarně otec po kmotrech, kteří zastupovali v takovém případě u křtu oba rodiče.*²⁵⁴ Kmotr či kmotra hráli zásadní roli nejen při udílení křtu, ale také v následném životě svého kmotřence. Vznikalo mezi nimi jakési „duchovní příbuzenství“, mezi skmotřenými nebylo možné uzavření sňatku. Kmotr nesl spolu s rodiči zodpovědnost nejen za výchovu kmotřence, ale i za jeho hmotné zajištění a v případě úmrtí rodičů jej přejímal do své péče. Kmotřenec byl naopak vůči svému kmotrovi zavázán zvláštní úctou.²⁵⁵ Kmotr, a především pak kmotra hráli významnou roli také v dalších rituálech během šestinedělí. Od kmotra se očekávala největší materiální pomoc během šestinedělí a dar pro kmotřence „do peřinky“. Kmotra odnášela dítě ke křtu a provázela matku k úvodu.

Křest se konal obvykle druhý či třetí den po narození, někdy dokonce v den porodu. Důvodem byla především obava, aby dítě nezemřelo nepokřtěné. Tento strach pramenil z před-

²⁵² *Dokud nedělka v koutě leží, posílají příbuzné ženy a sousedky „do kouta“ slepici v lukšové (nudlové) polévce a drobné pečivo; k tomu džbán piva nebo láhev vína nebo kořalky; chudobným ženám třebaš okříněk mouky nebo kaše a pecen chleba.* BARTOŠ F., *Kout dle obyčejův a pověr lidu moravského*, s. 17. *Do šesti neděl nosily kmotry ohromný hmeč polévky z piva a caltu. Byla-li kmotra bohatá a chtěla se dáti viděti, platila za caltu až 5 zl., takže jí bylo třeba k šestinedělce ne nésti, nýbrž vézti, což se dělo na žebřinovém voze, přes nějž bylo napříč přivázáno prkno s caltou. Kmotra pilně dbala, aby se calta nezlámala: dítě by umřelo! Z piva polévka ustupuje nyní moderní kávě a starodávná calta skrovnějšímu věnci z těsta pletenému, po případě i stádu mastných rohlíků.* HRUŠKA J. F., „Křtiny dou!“, *Český lid V.*, s. 242.

²⁵³ HRUŠKA J. F., „Křtiny dou!“, s. 238.

²⁵⁴ DOSTÁL A., *Kmotr*, *Český lid VI.*, 1895 s. 124.

²⁵⁵ Kmotr byl povinen sledovat, kdy má jeho kmotřenec svátek, narozeniny, daroval mu dárek také o Vánocích a na Mikuláše, děti chodily ke svým kmotrům koledovat, mohly také chodit ke kmotrům na ovoce a upásat jim meze. Kmotři jim také nakupovali oblečení a školní potřeby a účastnili se jejich veřejných zkoušek, zajímali se o vysvědčení. Hráli důležitou roli při všech významných životních momentech svého kmotřence. Srov. DOSTÁL A., *Kmotr*, s. 124–125.

stavy, že nepokřtěné děti nemohou dosáhnout spásy a v lidových představách zůstávají navždy v moci zlých sil. Nepokřtěné dítě mělo podobný sociální a (náboženský) status jako neuvedená šestinedělka. Nacházelo se ve stavu *mimo-řádné* nezařazenosti do společenství živých, a tudíž ve stavu, kdy bylo vystaveno zvláštnímu nebezpečí ze strany démonických bytostí a bylo též nebezpečné pro své okolí. Pokud zemřelo dítě bez přijetí křtu, nemělo být, stejně jako neuvedená šestinedělka, pohřbeno do posvátné půdy. Nekřtěňátka byla spolu se sebevrahy, nevěřícími a exkomunikovanými pohřbívána mimo hřbitov, později někde u hřbitovní zdi. Prach z těl nekřtěňátek či jejich údy byly užívány k různým nekalým kouzlům, jak dokládají také lidové písně a balady z období 16. a 17. stol. Křest znamenal v lidové víře nejen očistu od hříchu, ale rovněž očistu ve smyslu vymanění ze stavu, v němž bylo dítě vystaveno působení zlých sil.

Křest neměl pouze svátostný (sakrační) význam, ale začleňoval dítě do sociálních vztahů obce, znamenal nejen přijetí do církve, ale vůbec do společenství živých. Přijetí jména při křtu znamenalo získání vlastní identity, dítě se stávalo plnoprávným členem místního společenství. Křest a kmotrovství spoluvytvářely společenské vazby, které dítě provázely až do dospělosti.²⁵⁶

Samotný křest se pojil s množstvím zvyků a obřadních prvků. Dítě ke křtu obvykle nesla kmotra, někde porodní bába, případně v doprovodu otce či dalších kmotrů. Ti přicházeli pro dítě do domu nebo se sešli přímo v kostele. Někde se celý obřad odehrával v tichosti, „beze vši trachtace“,²⁵⁷ jako např. na Prachaticku, jinde mělo odnášení dítěte do kostela slavnostní, obřadní charakter, například v oblasti Chodska, kde průvod kmotrů nesoucích dítě provázely hloučky dětí na „číhačkách“ a také slavnostní střelba a rámus působený rozbíjením starého nádobí. Obřadní charakter mělo i odnášení novorozence do kostela.²⁵⁸

Kmotři přejímali dítě od matky obvykle se slovy: „Pohánka odnesem, křesťánka přinesem.“ Někde jim matka podávala dítě oknem a opět je takto od nich přijímala. Tento zvyk má staré kořeny, obdobně, tedy jinudy než dveřmi (u Slovanů je doložený obyčej pro tyto účely narychlo vytvořit otvor ve zdi), bylo z domu vynášeno tělo zesnulého, který zemřel nepřirozenou smrtí. Také menstruuující, těhotná žena a šestinedělka měla užívat jiného než hlavního vchodu. Důvodem pro toto jednání byla snaha oklamat démonické síly.

Dítěti se do peřinky kladl kousek chleba, což může být chápáno jako blahonosný obyčej nebo také jako snaha o ochranu před působením zlých sil, zrovna tak můžeme vykládat působení hluku provázející procesí s novorozencem ke křtu (střílení, rozbíjení starých hrnců o vrata apod.). Život novorozence byl spatřován jako velice křehký a vystavený působení zlých sil, zvláště byl-li dosud nepokřtěný.

²⁵⁶ Srov. NODL M., Děťství v předmoderní době, *Souvislosti* 4/1996 s. 17–18.

²⁵⁷ Písecký J., *Zvyky při křtinách na Prachaticku*, s. 21.

²⁵⁸ *Kmotry přicházejí v pozdní době odpolední. Vstupující do domu pozdravují křesťanským „Pochválen buď Pán Ježíš Kristus“ a přejí matce i dítěti „zdraví a chčestí“ a rodičům zvláště, „aby dítě ve zdraví a ke cti a chvále Boží vychovali“. Kmotra přináší a odevzdává při tom dar křtěnci: mísu mouky, a to raději větší než menší, do jejíhož povrchu nastavěno hojně vajec; z pravidla bývá jich půl kopy, někdy více. „Kmotrám i všem přítomným předkládá se chléb a pivo, na čem se celé křtiny zdrží, „až ptáci sedají“, aby nebyl z dítěte nějaký křikloun, kdyby je nesli za zpěvu ptactva poprvé do Božího světa. Tato pověrečná starost působila a ještě působí celým křtinám nemalých obtíží. Není-li fara v místě, musí celá společnost zbytečně ve tmě třebas i bláto šlapati, a přijdou-li hodně později, čekají je na faře ještě vážné káry převráceného zvyku. HRUŠKA J. F., *Křtiny dou!*, s. 239.*

Také obřad křtu, jehož průběh byl dán liturgickými knihami, byl obestřen lidovými zvyky. *Kmotři před křtem zúčastňují se mše sv. a babička s dítětem buď za nimi přijde nebo již sedí v sakristii, kam se pak kmotři dostaví, by byli svědky posvátného úkonu a jménem dítěte odpovídali: „Věřím.“ Mladší si dávají napovídati od babičky a ministrantů. Nejstarší drží na ruku (levans), a to chlapce mužský, děvče ženská. Někdy si i v tom kmotři dávají přednost. Kdo nedrží na ruce, přece odpovídá, se modlí a spolu přidržuje svíci, na niž všichni aspoň prst přiloží. Po křtu nejstarší říká: „Pochválen buď Ježíš Kristus“ a ostatní odpovídají: „Až na věky věkův. Amen.“ Kmotři obědou oltář a zde za oltářem stranou zastrčí připravené dary dítěti do peřinky.²⁵⁹*

Ke křtu neodmyslitelně patřilo obdarovat novorozence. Dále se setkáme s obyčejí založenými na kontaktní magii – obcházení oltáře, otírání dítěte oltářním plátnem či dotyk se zdmi kostela apod. Kontakt s posvátnými předměty měl dítěti zajistit ochranu a štěstí. Na uvedeném svědectví nás může zaujmout, že si kmotři nechali napovídat očekávané odpovědi od porodní báby. Tyto ženy, zvané báby babící, pupkořezné, přísežné, babky, babice, babičky, babybáby, či hebamky, hajbamy (z něm. *Hebamme*), měly za úkol nejen pomáhat ženám při porodu, ale byly vykonavatelkami mnohých obřadů. Venkovská porodní asistentka bývala „spíš obřadnicí a věštkyní“,²⁶⁰ Jednalo se především o obřady lidové tradice, ale také liturgické – především bylo jejich úkolem v bezprostředním nebezpečí smrti novorozence pokřtít. Tato obřadní funkce porodní báby poněkud kontrastuje s tím, jak bylo ještě v raném novověku zvykem pohlížet na ženy vykonávající toto povolání, tedy jako na osoby nečisté (kvůli kontaktu s krví a placentou) a podezřelé z čarodějnictví.

Povědomí o tom, jak správně dítě pokřtít, bylo součástí vědomostí, které se od porodních babiček očekával, a podle generálního zdravotního řádu zavedeného pro Moravu roku 1752 a pro Čechy o rok později musely babičky skládat přísahu před světskou a církevní vrchností, že dítě v případě ohrožení života pokřtí, a to podle způsobu požadovaného církví, bez přidavku pověřených úkonů.²⁶¹ Poučení pro porodní babičky ohledně správného udělování křtu v nouzi bylo také součástí některých liturgických knih.

Co se týká lidových obřadů, bylo úkolem porodní babičky připravit rodičce kout, vykonat první koupel dítěte a další zvyky následující bezprostředně po narození, dále žádala zvolené osoby o kmotrovství, provázela kmotry s dítětem ke křtu (někdy sama dítě nesla), dále obřadně smývala dítěti svěcené oleje, kterými bylo pomazáno při křtu (rituál zvaný smývání vínku se konal většinou tři dny po křtu), provázela matku k úvodu a nakonec sundávala koutní plachtu při šestinedělních hodech.

²⁵⁹ DOSTÁL A., *Kmotr*, s. 124.

²⁶⁰ VÁCLAVÍK A., *Geneze obřadních plchet, koutnice a úvodnice*, s. 501.

²⁶¹ Já N. N. s dotknutím křížem svatého přisahám a připovídám, že k jakékoli ženě těhotnej buďto ve dne, neb v noci povolána budu, že jí věrně a křesťansky pomáhati budu a v zachování dítěte i matky se spravedlivě starati chci a nic nejmenšího zmeškati nechci, co by k šťastnému porodu prospěšno býti mohlo. Kdyby pak nebezpečnoství dítěte bylo, chci jej náležitě podle řádu a nařízení církve katolické živlem čisté vody křtíti, a to těmito slovy: Já tě křtím ve jméno Otce i Syna i Ducha Svatého, žádného slova neujímajíc ani nepřidávajíc, mínějí nějakých pověrů neb žehnání při tom užívajíc. K tomu mi dopomáhej Bůh Otec, Bůh Syn, Bůh Duch svatý. Amen. Zápis z moravské farní kroniky uvádí: NAVRÁTILOVÁ A., *Narození a smrt v české lidové kultuře*, s. 66.

Po návratu z kostela následovaly křtiny – slavnostní hostina pro kmotry a příbuzenstvo. Někdy se hodování odkládalo, až bude matka zdráva: potom byla křestní hostina chudší, „o chlebě a pivě“, a kmotři byli pozváni na důkladnou hostinu, která následovala zpravidla po úvodu a nazývala se „panket“.

3.2. Úvod šestinedělky a lidové zvyky s ním spojené

Úvod šestinedělky představoval jedinečný, významný okamžik v životě matky i celé místní komunity. Především pro ženu, které se narodilo první dítě, znamenal význačný životní mezník, protože tímto obřadem byla začleněna do společenství žen-matek. Znamenal změnu jejího sociálního statusu a pro oba rodiče symbolizoval naplnění smyslu jejich manželství, jímž bylo především zplození potomka. Zatímco křest a rituály s ním spojené se týkaly dítěte, jeho očisty a začlenění do společnosti, úvod byl zaměřen výhradně na matku. Ta se nemohla účastnit křtu, ale nyní, poté, co znovu nabyla zdraví po porodu, slavila narození svého dítěte i ukončení šestinedělí a navracela se do všedního života.

Také církevní obřad žehnání byl obestřen mnoha lidovými zvyky, někteří badatelé proto usuzují na jeho vznik z pohanského lustračního rituálu. *Zakončení izolace šestinedělky bylo vlastně pradávnu obřadní lustrací, o níž si můžeme činit jen neúplnou představu z dochovaných lidových i církevních obřadních prvků, motivovaných často památkou svátku Očišťování Panny Marie dne 2. února*, poznamenává k tomuto tématu A. Václavík.²⁶² Odvolává se na J. S. Bystroně²⁶³ a L. Niederleho,²⁶⁴ kteří mají za to, že církevnímu obřadu úvodu šestinedělek předcházeli jiní. Pro jeho starobylost svědčí i bohatá úvodní hostina, spojovaná s nejdůležitějšími přechodovými rituály (narození, sňatek, pohřeb), a také přinášení oběti a podělování ministrantů a žebráků pečivem. Obětování formou darů bylo v lidové tradici vždy spojeno se snahou zajistit si ochranu před zlými silami, ovlivnit jejich působení a odvrátit jejich škodlivý vliv. A. Navrátilová přímo tvrdí, že církev vytvořila obřad úvodu na podloží starších lustračních rituálů. Odvolává se na antickou tradici, kde se lustrace konala omýváním proudem vody a vykuřováním, i na tradici východních Slovanů, kde se očista šestinedělek zřejmě konala obřadním umýváním rukou – rodička i porodní bába si navzájem polévaly ruce říční vodou nebo sypala jedna druhé na ruce zrní. *Je nanejvýš pravděpodobné, že toto ukončení [šestinedělí] spojené s očistou bylo prováděno ještě před přijetím křesťanství a že mělo svou obřadní formu s pevně stanoveným průběhem úkonů, mezi nimiž hrála významnou úlohu magie vody a ohně.*²⁶⁵ S tímto tvrzením nelze než souhlasit. Takové obřady u Slovanů s největší pravděpodobností existovaly, podobně jako u mnoha jiných národů, kde byla rodička pokládána za nečistou, a proto izolována a po stanoveném období očišťována. Avšak autorčino tvrzení, že na podloží starších lustračních rituálů vytvořila křesťanská

²⁶² Srov. VÁCLAVÍK A., *Geneze obřadních plachet, koutnice a úvodnice*, s. 492.

²⁶³ BYSTROŇ J. S., *Słowianskie obrzedy rodzinne*, Kraków 1916.

²⁶⁴ NIEDERLE L., *Život starých Slovanů I., Slovanské starožitnosti*, Praha 1911.

²⁶⁵ NAVRÁTILOVÁ A., *Narození a smrt v české lidové kultuře*, s. 129.

*církev vlastní obřad – úvod v kostele...*²⁶⁶ se zdá být poněkud zjednodušující. Jak jsme již uvedli v první části práce, historie obřadu úvodu šestinedělek má za sebou složitější vývoj. Má své kořeny v židovské tradici očišťování rodiček a v pojetí menstruuující ženy a šestinedělky jako nečisté, které se od prvních staletí prolínají i do křesťanské liturgie a nabývají konkrétní tvar v podobě obřadu žehnání matky po porodu. Jeho původ je třeba vidět a chápat v celku dějin liturgie a obřadů žehnání.

Nicméně lidové rituální prvky a liturgický obřad úvodu šestinedělky bezpochyby splynuly v lidové víře v jediný celek a přestavovaly pro rodičku i její okolí jednolitý soubor obřadů, jejichž prostřednictvím docházelo k ukončení mimořádného období šestinedělí a k návratu ženy do běžného života. Lidové obřady jsou proto pro nás významné jako klíč k pochopení významu obřadu úvodu šestinedělky.

3.2.1. Úvod šestinedělky

Podobně jako křest dítěte, je také úvod šestinedělky provázen mnoha obřadními prvky lidové tradice. Ty měly zajistit ochranu rodičky při její cestě do kostela, která se jevila jako nebezpečná, vždyť rodička byla dosud vydána působení zlých mocností. Jiné zvyky předznamenávaly další významovou rovinu ukončení šestinedělí – žena se opět vrací do všedního manželského života a může také počít další dítě. Některé obyčeje mají toto početí zajistit, jiné mu zabránit. „Plodnosný“ charakter mají také zvyky, které se konají při této příležitosti, ale vztahují se nikoli k rodičce, ale k dalším účastníkům obřadů ukončení šestinedělí – neplodným mužům a ženám či prostě k těm, od nichž se očekává, že ještě budou mít potomky. Velmi staré kořeny může mít obyčej, který zaznamenal A. Václavík v oblasti západního Slovenska a mj. také v moravských Kopicích, podle něhož kropila porodní bába matku před odchodem do kostela bylinami či obilnými klasy smočenými ve svěcené, event. trojschodnicové (ze tří sbíhajících se pramenů sebrané) vodě.²⁶⁷ Tento zvyk mohl vedle ochrany rodičky znamenat také jakousi preventivní očistu, předcházející rituálnímu jednání kněze při samotném liturgickém obřadu, který měl následovat v kostele.

Podobně bychom mohli vykládat i obyčej provádět šestinedělku přes žhavé uhlíky (v oblasti středního Slovenska) či klást na práh nádobu se svěcenou vodou, žhavé uhlíky a nade dveře zapíchnout nůž, doložený na Uherskobrodsku.²⁶⁸ Voda a oheň sloužily jako očistné i ochranné elementy, nůž, podobně jako jiné ostré či železné předměty, eventuálně také chléb, česnek, sůl apod., měly ochranný účinek.

Dalším rituálem, který se konal před odchodem do kostela, bylo snímání koutní plachty. A. Václavík uvádí následující příklad: „*Strhla babka ze šatra plachtu a dúchala za vychádzajúcú kútnycú any vichura až k bráně.*“²⁶⁹ Žena, která mu líčila tento obyčej – nadhazování koutní

²⁶⁶ *Tamtéž*, s. 129.

²⁶⁷ Srov. VÁCLAVÍK A., *Geneze obřadních plachet, koutnice a úvodnice*, s. 493–494.

²⁶⁸ Srov. BARTOŠ F., *Kout dle obyčejův a pověr lidu moravského*, s. 27; VÁCLAVÍK A., *Geneze obřadních plachet, koutnice a úvodnice*, s. 495.

²⁶⁹ VÁCLAVÍK A., *Geneze obřadních plachet, koutnice a úvodnice*, s. 494.

plachty, které působilo pohyb vzduchu a mělo nejspíš zapuzovat zlo, stejně jako nakuřování či kropení rodičky – vysvětluje, že takto to mělo být „starejší“ – obřad měl starobylý ráz, zajišťující účinnost a platnost. Koutní plachta se však většinou sundávala až po návratu z kostela (srv. dále).

Šetinedělka odcházela do kostela zavinitá do *úvodnice*, úvodní plachty, kterou ovinovala částečně kolem dítěte a částečně kolem sebe. Jednalo se o plachtu, která se původně rozměrově podobala koutní plachtě a později se zužovala, až měla rozměr poloviční šíře prostěradla, proto byla někde nazývána „půlka“. Byla vždy z jemného lněného nebo bavlněného plátna. Úvodnici dostávala každá nevěsta do výbavy od své matky, někdy také od kmotry. V některých oblastech bylo zvykem, že si dívky vyšívaly úvodní plachtu samy, každý rok část, a práci dokončily až před svatbou. Tam, kde se „sa cérka zapomněla“, nebylo jí dovoleno úvodnici dokončit. Tato plachta byla rovněž užívána při svatbě a pohřbu. Václavík má za to, že úvodnice byla zhotovována především ke svatbě. Nebyla však součástí nevěstina kroje, neměla nevěstu zkrášlovat. Naopak, tato plachta krásný nevěstin oděv zakrývala, „takže obřadná funkce plachty byla až příliš nápadná“, jak poznamenává národopisec a takto líčí své bádání: *Právě toto potlačení krásy svatebního kroje vedlo mne již před lety k hledání původního významu plachty, a teprve, když jsem se blíže seznámil s magickými zákony, přišel jsem na myšlenku, že jde o to, aby se pokrytí úvodnicí o svatbě stalo po devíti měsících skutečností.* Oblékání úvodnice při svatbě mělo *plodnonosný* význam. Bylo také atributem nevěsty, která se začleňovala do společenství vdaných žen. Někde se tak dělo obřadním způsobem při obřadu žehnání nevěsty, kdy nevěstu, oděnou úvodnicí pokropil kněz svěcenou vodou, načež obcházela, provázena ostatními ženami, s ořerou kolem oltáře. I samotný obřad žehnání nevěsty by stál za pozornost – podobně jako jednání s úvodnicí předznamenává jistým způsobem úvod šestinedělky. Jeho součástí jsou prosby za budoucí potomstvo, které se lidová magie snaží zajistit jednáním s úvodnicí. U oltáře pozvedla kmotra nevěstě úvodnici nad hlavu a tím byla uvedena do stavu vdaných žen. V okolí Trnavy nadzdvihly ženy nevěstě plachtu nad hlavu a touž plachtou ji ovinuly, „aby bola uvedená do ženského porádku“ podle tradiční zákonité formy. Úvodnice byla zvedána také nad hlavou obou manželů, což je podle Václavíka redukce obřadného pokrývání či obtáčení hlavy plátnem, rozšířeného u Slovanů i jiných národů. Ná základě svého bádání přisuzuje oblékání úvodnice na svatbě také iniciační význam – byla znakem vstupu do stavu dospělých.²⁷⁰

Podobně jako jsme koutní plachtu označili za určitý symbol šestinedělí, mohli bychom plachtu úvodní charakterizovat jako symbol obřadného ukončení tohoto období. Kumuluje v sobě různé významy: ochranu novorozence a šestinedělky – na jejich cestě (překračující do této chvíle stanovené hranice); je symbolem stavu ženy a dále symbolem naplnění manželství, za něž bylo považováno početí a narození potomka. Je symbolem vdané ženy a matky.

Šestinedělku provázely k úvodu někde jen kmotry a porodní bába (např. na Opavsku),²⁷¹ v některých regionech bylo zvykem, že se úvodu účastnily téměř všechny mladé ženy z obce, oděné rovněž v úvodních plachtách, podle čehož se nazývaly úvodnice. Čím více jich bylo, tím

²⁷⁰ Srov. *tamtéž*, s. 512–525.

²⁷¹ Srov. VYHLÍDAL J., *Ze života slezských dětí, Český lid IV.*, s. 39–40.

byl úvod „slavnější“. Někde se rozlišoval úvod obyčejný – konal se většinou ve všední den a šestinedělku doprovázela jen kmotra, která nesla dítě ke křtu – a úvod slavný, který se konal většinou v neděli po mši; šestinedělku vyprovázela větší počet žen, kněz byl oblečen slavnostně, ve vyšším pluvíálu, a kmotry dostaly nové svíčky.²⁷²

Ženy se scházely před domem šestinedělky a odtud ji vyprovázely do kostela. Na Prachaticku jezdily ženy na úvod na vozech, nezřídka na dvou či třech, které si obstarávaly samy. V kostele potom ženy spolu s matkou, která přijímala žehnání, obcházely oltář a kladly na něj „ofěru“. Matka šla v čele, nesla na ruku dítě a hořící svíci. Někde nesly svíce také ostatní ženy. Na Luhačovicích rodička, klečíc u oltáře, líbala ruku kmotře.²⁷³ Obřad úvodu šestinedělky byl dán liturgickými knihami, zvyklosti k němu přidružené – např. zda provázely matku ostatní ženy, jejich počet (místy až 20 či 30 žen) a další okolnosti – se regionálně lišily.

Po obřadu v kostele následovaly hody v hostinci či v domě rodičky. Na hody zvala šestinedělka obvykle všechny ženy, které jí nosily „do kouta“, a to již den předem: „Vzkazují naši vaším, aby zítra přišli vaši k našim do kouta,“ vyřizoval posel. Hody bývaly veselé a pokud možno bohaté. Zikmund Winter je hodnotí jako „nejkřiklavější důkaz tehdejšího obžerství“: *Svatby a křtiny, odkvasí-li se, odpouštíme. Každý jeví radost, jak umí, aniž děje se v osvíceném věku našem po té stránce dotčené při svatbách a křtinách o mnoho ušlechtleji. Ale hříšného kvasu v té době, kde rozum káže míru a zdržení, nelze našim pramatkám nevyčísti. Náš věk těch hodů šestinedělských zanechal, není lepší, ale je chytřejší. Také by asi naše nervósní pokolení o žaludku pořáde stonavém stěží dovedlo toho, co naše prabáby umívaly.* Winter líčí hody šestinedělek jako něco, co patří do doby předmoderní, co je v jeho době – 2. polovině 19. stol. – již v podstatě minulostí (s čímž nelze doslova souhlasit, jistě ne ve venkovském prostředí). Cituje Štelcara, který popisuje hody v 16. století: *Sejdouce se na radovánky a šestineděle, tu sobě napečou koláčův a starým pivem nebo vínem tak se uzdravují, že sebe poznati nemohou, jsou-li ženy či čerti.* Dle dalších svědectví z této doby mívaly šestinedělky zvyk *za den a noc i dvacetkrát a osmkrát jíst i pít a že ze sta žen takových sotva dvě umírají jinačí příčinou, než že se přejedly.* Z těchto šestinedělních hodů raného novověku dle Wintera ne-li smrt, pak vždycky jistě vznikají klepy a nepřátelství.²⁷⁴

Avšak hody bývaly jaksepatří veselé a pokud možno bohaté (pokud jim již nepředcházely honosné křtiny) i ve věku „osvíceném“. Bývaly čistě ženskou záležitostí, ženskou slavností. Takto je líčí J. Písecký z Prachaticka: *Ke druhé hodině se sejdou u šestinedělky na „hody“. Při hodech jsou samé ženy. Běda muži, který vejde do jejich středu. Týden ho budou páliť líce. Jakmile jej zočí, sesypou se kolem něho a posadí na židli. Jedna přinese kus dřeva. Jiná kus cukru a dvě drží před jeho obličejem zástěru nataženou, nebo mísu, talíř i struhátko a – holí ho. Ani šátek nezapomenou mu přivázati kolem krku. Cukrem jej mydlí a dřevem holí. Zástěra nebo talíř je zrcadlem. Za*

²⁷² Srov. POPELKA P., *Narození člověka na Moravských Kopanících*, in: FROLEC V. (edd.), *Čas života, rodinné a společenské svátky v životě člověka*, Brno 1985 s. 119.

²⁷³ Srov. VÁCLAVÍK A., *Luhačovské zálesí*, Luhačovice 2005, s. 320.

²⁷⁴ WINTER Z., *Kuchyně a stůl našich předků*, Praha 1982.

holení musí muž dobře zaplatiti. Počítají, jak je drahé mýdlo, břitva, zrcadlo, práce. Za ty peníze si koupí rosolku.

Terčem vtípů bývá žena, která jest při hodech prvně, tedy ještě mladá. Když se již ženy rozkurážely, obklopí ji a zujou jí botu. Potom si ji důkladně prohlížejí a licitují ji. Při prohlížení vidí stále samé chyby. Smějou se, že má botu starou, podpatek ochozený a dokládají: „Mně se vždycy zdálo, že napadá na jednu nohu. To je vinna ta bota, šmantlá,“ a všechny se dají do smíchu. Potom botu licitují, přičemž chutě pobízejí majitelku boty, aby též „přihazovala“ ... Mezi pobížením a smlouváním „skoupé“ ženy, „dobírají“ si ji ostatní, že je lakomá; bohaté říkají, že je chudá, že nemá ani peníze. Této hádce učiní konec babička; myslí, aby již ženy nechaly, že dala na podešev dosti, a přimlouvá se, aby jí byla bota navrácena, což se také stane. Navrácením boty, jsou jí též navráceny peníze, kterými si ji vyplácela. Toto „zouvání“ trvá dosti dlouho a jest zvláště oblíbeno. Vrácené peníze si žena neponechá, dá půl anebo všechny babičce, za to, že se za ni přimluvila. V sousední obci Boru dávají za toto výkupné sloužití mši. Co chvíle, vytrácí se vždy jedna žena při hostině a rozbíjí o dvěře připravený již hrnec; „aby bylo to dítě bohato“. Čím více střepin z hrnce, tím více bude mít dítě peněz. V Záblatí (Vodňany) rozbíjejí ženy hrnce, které s sebou z domova nesou, při svém příchodu o dvěře, také aby bylo to dítě bohato.²⁷⁵

Tyto zvyky – holení přichozích mužů či dražba boty nejmladší ženy byly všeobecně rozšířeny i na jiných územích.²⁷⁶ Na konci 19. stol. už byly konány pouze pro zábavu, odráží však dřívější tradici, kde všechny prvky hodů měly rituální, závazný charakter a byly součástí obřadního komplexu ukončení šestinedělí a návratu matky do normálního života.²⁷⁷ Výraznou roli i při úvodových hodech hrála porodní babička. A to především při rituálním snímání koutní plachty, tzv. „bourání koutu“, které zdůrazňovalo skutečnost ukončení šestinedělí. Na Luhačovicku, poté co odřízla koutnici, utírala s ní hospodáře, *aby byl čerstvý a červený, aby mu zavoněla, aby sa mohla zase skoro pověsit, pravda, že některý utíká před tímto blahopřáním.*²⁷⁸ Dle jiných svědectví házela babka koutnici na hlavu přítomné neplodné ženě a potom jejímu muži. Na Hradištsku utírali se plachtou všichni pozvaní ženáci. Zato šestinedělka nabádala babičku: *U samých hřebíků ty niti uřežte, ať neležím zase do roka v koutě!*

V některých oblastech na Moravě byl rozšířený zvyk „plachtu prát“. Konal se v pondělí po úvodu, kdy se kmotři a kmotry ještě sešli v šestinedělčině domě, namáčeli koutnici a kropili jí přítomné muže se slovy: „kropíme vás Božím slovem.“ Muži potom museli zaplatit víno.²⁷⁹ Na Hané visívala plachta na hůlkách které babka prodávala přítomným ženám, škádlíc jmenovitě mladé ženy, aby si je koupily, by se jim brzy dostalo radostí mateřských.

Tyto zvyky mají nepřehlédnutelně svůj základ v kontaktní magii – dotek koutní plachty, či pouhý pohled na ni má mít na přítomné plodnonosný význam. Zdůrazňuje se zde skutečnost, že ukončení šestinedělí znamená pro matku také návrat k normálnímu manželskému životu. Se-

²⁷⁵ PÍSECKÝ J., *Zvyky při křtinách na Prachaticku...*, s. 323–324.

²⁷⁶ SROV. KELLNEROVÁ A., *Staré zvyky mého mládí v okolí Domažlic, Český lid I.*, 1892, s. 74; CHARVAT V., *Z českého Jihu*, Praha 1896, s. 51.

²⁷⁷ SROV. NAVRÁTILOVÁ A., *Narození a smrt v české lidové kultuře*, s. 138.

²⁷⁸ VÁCLAVÍK, *Luhačovské zálesí*, s. 321.

²⁷⁹ BAŠTÝŘ V., *Plachtu prát, Český lid XXII*, s. 55.

jmutím koutní plachty se kout měnil opět na manželské lože. To se projevovalo například i zpíváním podobných písní a popěvek jako při svatbě, narážejících na další rozmnožení rodiny.²⁸⁰

Hody se končily až večer či v noci a leckdy mohly vyústit v různé taškařice: *Běda starému mláďenci nebo vůbec tomu, na koho mají záblatské ženy spadeno, když si na něj vzpomenu, vračejíce se v noci z hodů domů. Vyvedou mu jistě něco. Nejradeji svalí hranici dříví, kterou měl pečlivě složenou pod okny, a nebo mu zatáhnou vůz do rybníka. I čichtické ženy rády cosi podobného vyvedou.*²⁸¹ Na Domažlicku přicházel pro přítomné ženy muzikant, houslista, a odváděl je domů.²⁸²

3.2.2. Úvod svobodné matky

Obřad žehnání matky byl již ve středověku chápán jako privilegium vdaných žen, které počaly své dítě v legitimním manželství. Tento postoj byl ze strany církve potvrzen i v dekretech římské koncilní kongregace v dekretech z roku 1859 a 1897 a Pražského provinciálního sněmu v roce 1860. Úvod byl deklarován jako „pocta křesťanské manželky“²⁸³, jako svobodný úkon vycházející ze strany matky a zároveň jako potvrzení ukončení období, kdy se manželé musí zdržet pohlavního styku. Tuto dimenzi by úvod svobodné matky zcela postrádal. Je chápán jako žehnání, které je pro matku prospěšné, ale není nijak nezbytné. Odepření úvodu bychom mohli chápat jako určitý trest pro ženy, které se neřídí morálními principy a pravidly hlásanými katolickou církví. Pokud bychom obřad úvodu šestinedělek chápali pouze v tomto církevním pojetí, nešlo by o trest nijak závažný ani přísný. Avšak uvážíme-li, jaký význam měl úvod v lidovém smýšlení, byl to trest vskutku přísný. Vždyť podle lidových představ (které byly místy živé ještě po celé 19. století) setrvávala nevedená šestinedělka v moci zlých sil a mohla uvalit neštěstí na své blízké, způsobit neúrodu, krupobití apod. Nezapomeňme, že šestinedělka byla svým stavem v místní komunitě výrazně stigmatizována a nemohla mít účast na veřejném životě. Těžko posoudit, jak dlouho toto stigma setrvávalo v paměti lidu v případě nevedené šestinedělky, ale jistě neulehčovalo situaci svobodné matky, už tak nikterak snadnou. Kromě posměšků a veřejného odsouzení podstupovala mnohdy také ústrky ve vlastní rodině ve formě nadávek i bití. Často se již neprovdala a rodina s ní přestala udržovat styky.

Nemanželské děti (např. na přelomu 60. a 70. let 19. století tvořily 15 % ze všech narozených dětí)²⁸⁴ se rodily z různých příčin, k nimž patřila mj. regulace uzavírání manželství ze strany státu a církve, která sahá až do středověku. Od roku 1815 bylo k uzavření manželství potřeba žádat o konsenzus, který mohl být odepřen např. z důvodu „nedostatku potřebného příjmu“, prokázaných či obecně známých špatných mravů, nakažlivé nemoci, scházející potvrzení od faráře o náboženské výchově, o souhlasu vrchnosti atd. Poměrně velký počet nemanželských dětí

²⁸⁰ *Hoj hoj hoj, a my máme jalovečku samý loj. / Huk, huk, huk, nech přijde zas syneček takaj buk. (Vizovicko)*

On nám dal večerů, dobrého pivečka, / zato mu dal Pámbu hodného synečka. (Rusava)

Srov. VÁCLAVÍK A., *Luhačovské zálesí*, s. 321.

²⁸¹ PÍSECKÝ J., *Zvyky při křtinách na Prachaticku...*, s. 326.

²⁸² Srov. KELLNEROVÁ A., *Staré zvyky mého mládí v okolí Domažlic...*, s. 74.

²⁸³ FOLTÝNOVSKÝ J., *Liturgika*, s. 237

²⁸⁴ Srov. LENDEROVÁ M., RÝDL K., *Radostné dětství?*, s. 269.

se tedy rodil lidem žijícím v „trvalých konkubinátech“, kteří nedostali potřebné svolení k uzavření sňatku od církve či úřadů.²⁸⁵ Osud nemanželských dětí, stejně jako svobodných matek byl velmi těžký. Nelegitimní původ poznamenal v mnoha případech dítěti celý život. Byl jakýmsi „kádrovým“ předpokladem pro studium, přijetí do učení, církevní a úřednickou kariéru i pro rovnocenný sňatek. Ač v roce 1787 Josef II. vydal, ve snaze zrovnoprávnit nemanželské děti s manželskými, „manželský patent“, praxe byla ještě velmi dlouho odlišná. Osamělé matky mnohdy své děti raději odkládaly, než aby čelily traumatům, které čekaly je i jejich děti, a to hluboko do 19. stol., pokud se neuchýlily ještě k jiným prostředkům jak zabránit této situaci – totiž k pokusům o „vyhánění plodu“ či zabití novorozence.

Privést na svět nemanželské dítě bylo velkou hanbou, která především na dotyčné matce zůstávala po celý další život (otec z tohoto poklesku vyvázl lehčeji, záleželo do značné míry na něm, zda se k otcovství přizná či ne). Tento přístup se promítal také do lidových obřadů, kde dosvědčuje, jaké mohou být negativní následky nerespektování norem soužití potřebných pro zachování řádu uvnitř společenství. Mnohé napoví již označení jejího stavu – *závitka, zmrhalica, zmrhal-ka, ta, která se nezachovala, zahodila se, zahaňbila, dopustila, klopejtla, poklesla, padla do hanby, nadělala si ostudy, pošlapala si čest, ztratila věnec, roztrhla si fěrtošek, ztratila pentle* apod.²⁸⁶

Do poloviny 19. stol. byl po celém území Čech a Moravy, místy však ještě déle, až do 1. světové války,²⁸⁷ rozšířen obyčej, podle něhož musely tyto svobodné matky stát přede mší u kostela s houslemi a zpívat: „Vítám vás do kostela, já jsem se dopustila“ a po mši: „Vítám vás slovem božím, kam já ty housle složím?“ Zřejmě jde o pozůstatek tzv. panenských houslí, desek s otvory na ruce, kam vsazovaly provinilou dívku po čas bohoslužeb. Dokud nebyly zrušeny fyzické tresty (za Josefa II.) byly tyto ženy trestány veřejně na pranýři, byly jim ostříhány vlasy apod.

Obřad žehnutí matky byl svobodným většinou odpírán. Kde byla přesto taková šestinedělka uváděna, měl úvod jiný charakter než u řádných matek – dostávaly černou²⁸⁸ nebo zkrácenou svíčku (aby si popálily prsty), někde musely obcházet oltář po kolenou – např. na Slovácku, na Rusavě. Před svým úvodem musela taková matka opět stát před kostelem a pronášet výše zmíněné formule, někde musela mít navíc na hlavě režný čepec, v ruce koště a prosit kolemjdoucí, aby se za ni modlili. Hanba spojená s takovým obřadem byla opět tak veliká, že k němu některé ženy raději ani nešly.²⁸⁹

Některé matky, kterým byl církevní úvod odepřen, podstupovaly jakýsi laický úvod „načerno“. Sešlo se k němu několik vdaných žen v domě u šestinedělky, kterou vzaly mezi sebe a obešly s ní s rozžatými svícemi třikrát kolem stolu. Přitom se spolu modlily a matka nebo kmotra je pokropila svícenou vodou.²⁹⁰

²⁸⁵ Srov. *tamtéž*, s. 269–270.

²⁸⁶ Srov. NAVRÁTILOVÁ A., *Narození a smrt v české lidové kultuře*, s. 26.

²⁸⁷ Např. Křtěnov v Jižních Čechách.

²⁸⁸ Proti tomuto zvyku jsou zaměřeny pokyny formuláře *Ritus introducendi mulierem cum prole extra conjugium nata Ecclesiam accedentem*, obsaženého v rituálu pro královéhradeckou diecézi, z roku 1846.

²⁸⁹ Srov. NAVRÁTILOVÁ A., *Narození a smrt v české lidové kultuře*, s. 130.

²⁹⁰ Srov. POPELKA P., *Narození člověka na moravských Kopicích*, s. 86.

Ve Slopném na Luhačovicku se dvě svobodné matky, které farář odmítal uvést, obrátily na jakéhosi strýce, který měl u sebe klíče od místní kaple. Ten po dlouhém váhání souhlasil. Úvod vypadal takto: *Zavitčiska sa nahladily, jag by šly naozajst na úvod do najlepších šatů, vzaly chásňata a šly. Strýc vzali klíč, odemčeli kaplu, rozděli svíčky, okorále na nos, natahli přes sebe jakúsi rochétku, pře břušisko štólu objessili, do ruky knižčisko a šli, rikaja z té knišky; mrmlali cossi, brlomtali a ty závitčiska škroptaly kročmo za něma okolo oltára jak duši (i duché). Na ostatek strýc pokropili obje svěcenú vodú a důstojno řekli: Nic sa nebijte, milé ropky, fčilej vám ani čert nemóže už nic udělat.*²⁹¹

Obřadné úkony – obcházení stolu nebo skutečného oltáře s rozžatými svícemi a kropení svěcenou vodou, doprovázené modlitbami (ať skutečnými či pouze předstíranými), představují nápodobu církevního úvodu. Tento „úvod načerno“ nás utvrzuje v přesvědčení, že úvod šestinedělky byl chápán jako rituál, nikoli jako pouhé žehnání; skladba jednotlivých prvků musela být zachována a napodobována i v rámci lidové magie. Z těchto příkladů „laických úvodů“ bychom mohli usuzovat, že za jádro obřadu bylo z pohledu lidové víry považováno obcházení oltáře s rozžatými svícemi a kropení svěcenou vodou. Přitom obcházení oltáře bylo pouze obvyčejem vázaným na určité regiony, v liturgických knihách o něm nenajdeme ani zmínku. Dle pokynů obsažených v příslušných formulářích žehnání matky má rodička před oltářem pouze pokleknout. Úkon, který se nám na základě analýzy textů liturgických knih jeví jako podstatný na obřadu úvodu šestinedělky, totiž její uvedení dovnitř do kostela, se v lidové nápodobě církevního obřadu nevyskytl. To mohlo však být u obou uvedených příkladů dáno improvizovanými podmínkami v domácím prostředí či v kapli.

Laický úvod byl však chápán pouze jako provizorní řešení. Při nejbližší příležitosti, kdy se konal v kostele úvod jiné šestinedělky, se takto „uvedená“ svobodná matka snažila vmísit mezi ženy provázející matku kolem oltáře. Na této praxi opět můžeme vidět magické chápání obřadu úvodu, oltáře a jiných sakrálních objektů – kontakt s nimi má v lidové víře velkou moc v zahájení různých neduhů i zlých sil. Tomu odpovídá také význam rozžaté svíce v ruce šestinedělky a úkon *aspersion*, prvky, které mají ochrannou (a očištnou) moc. Tedy nikoli prosby církve a požehnání matce, ani její uvedení do kostela jako výraz jejího návratu k plnému bohoslužebnému (i společenskému) životu v křesťanské obci, ani díkůvzdání za narození dítěte, ale obejití oltáře, zbavující matku moci zlých sil, tvoří jádro obřadu úvodu šestinedělky v lidové tradici.

3.2.3. Úvod zesnulé šestinedělky

Žena, která zemřela v šestinedělí, aniž by byla uvedena, patřila v lidové víře k zemřelým, kteří se mohou vracet mezi živé, aby s nimi udržovali kontakt, eventuálně jim také nějakým způsobem škodili. Dle pověrečných představ obcházel taková rodička po šest týdnů kolem stavení a kdo na ni pohlédl, musel do roka zemřít. Přicházela údajně po tuto dobu každou noc vykoupat a nakojit své dítě. Jinde byla rozšířena pověra, že taková nebožka obcházel celé noci kolem hřbitova

²⁹¹ VÁCLAVÍK, *Luhačovické zálesí*, s. 320–321.

a naříkala.²⁹² O tom, jak velký panoval mezi lidem strach, svědčí středověký zvyk proklát tělo zesnulé rodičky kulem, podobně jako se dalo u zesnulých nepokřtěných dětí, které byly rovněž podezřívány z negativního působení na pozůstalé. Tento úkon měl zabránit jejich návratům mezi živé. Do konce 19. století se udržel i jiný prostředek – totiž „úvod zesnulé šestinedělky“. Ten probíhal oficiálně podle platných liturgických knih nejméně do roku 1843 (viz výše, s. 97) a můžeme předpokládat, že místy neoficiálně nejméně do konce 19. století – na neodbytné naléhání farníků. Také k tomuto církevnímu obřadu se vázaly lidové zvyky – rakev obcházela porodní bába s dítětem v náručí, zesnulou zastupovala při úvodu jiná žena. Jak jsme již ukázali, v tomto případě můžeme prohlásit magické představy o nečistém stavu a negativním působení šestinedělky za jádro celého obřadu. Lidová magie se zde nápadně prolíná církevním obřadem. Příkladem může být právě zvyk, podle něhož zesnulou šestinedělku nahrazovala jiná žena, kterou zástupně, místo zesnulé uváděl kněz do kostela a udílel jí žehnání. Tento zvyk se stal součástí rubrik v obřadu *Ad introducendam mulierem in partu mortuam* v olomouckých agendách z let 1585, 1586 a 1745.

Až vykonání obřadu úvodu mnohdy umožňovalo, aby mohla být zesnulá šestinedělka pohřbena do posvátné půdy. I tak se její pohřeb mohl vymykat běžné praxi pohřbívání. Místy se například mělo za to, že se zesnulé šestinedělce nesmí zvonit, jinak zvony ztrácejí sílu odhánět bouřková mračna, podobně jako v případě sebevrahů.²⁹³

Předměty, které přišly do kontaktu s tělem zesnulé šestinedělky, byly, podobně jako ostatky nekřtěňátek, užívány v lidové magii k různým čarám: *Kdo vezme z truhly vykopané šestinedělky kus dřeva, kde byl suk, ten suk vyrazí a skrz tu díru se dívá o jitřní na oltář, vidí čarodějnice, jak lezou po oltáři hlavou dolů. Když jde ten člověk potom z jitřní, tak ho to pořád tluče, než přejde práh hřbitova.*²⁹⁴ Kromě dřeva z rakve se mohlo jednat o rubáš²⁹⁵ či hlínu z hrobu šestinedělky.²⁹⁶

Je otázkou, co nám tyto praktiky prozrazují o postoji lidové víry k šestinedělkám, ať už zesnulým či živým. Byly spatřovány jako nečisté? Či jako naplněné zvláštní mocí v důsledku početí a porodu dítěte? Těžko hledat na tyto otázky jednoznačnou odpověď. Šestinedělka byla chápána jako osoba nacházející se v mimořádné, mezní situaci, jako obdařená podivuhodnou silou spojenou s událostí zrození nového života, která však vzbuzovala obavy z nekontrolovatelného působení této síly. Ta se mohla projevat negativně, v neprospěch jejího okolí, případně i jí samotné, a to i po její smrti, pokud nepřijala církevní žehnání.

²⁹² Srov. NAVRÁTILOVÁ A., *Narození a smrt v české lidové kultuře*, s. 131, 296.

²⁹³ Srov. NAVRÁTILOVÁ A., *K duchovním a sociálním základům rituálního ukončení šestinedělí*, s. 51.

²⁹⁴ ŘEPA V., *Národopisné klasobraní z Netolicka a Písecka, Český lid*, 30/1930, s. 261.

²⁹⁵ *Jiný způsob přimrazování povozu, o němž tuto zmíniti se chci, sahá hlouběji již v podivné, často až směšné prostředky čarodějnické. Tu musí býti kousek rubáše ze šestinedělky a jehla, jíž byl šit. Rubáš se jehlou propíchá a chce-li kdo koho přimraziti, nechť podívá se skrze nohy dírkami těmi na něho. Pomoci v tomto případě může jen osoba čarující a to, podívá-li se rubášem obráceným.* KOTĚRA F., *Přimrazení, Český lid*, 22/1912, s. 382.

²⁹⁶ *Roku 1882 slavila se v Dymokurech svatba. Před kostelem očekávala novomanžely zhrzená milenka s křiklavým dokladem své bývalé známosti se ženichem, házela přes novomanžele, když vyšli z kostela, hroudy z hrobu šestinedělky. To má v zápětí za následek, že novomanželé jsou po celý život svůj nešťastní, že v manželství jsou různice a sváry na denním pořádku. Při tom přihodila se zhrzené milence nehoda, že jednou hroudou uhodila svého bývalého miláčka a umazala mu bělostně vyžehlený límeček u košile. Zdaž tato svatební pověra se osvědčila, o tom historie nic dalšího nepovídá.* RATAJ V., *Svatební pověra, Český lid*, 16, 1907, s. 250.

3.3. Zánik obyčejů spojených s narozením dítěte v 19. a 20. stol.

V rámci hlubokých proměn života společnosti, dochází v osvícenství a v moderním věku k odklonu od tradičních hodnot i od tradičních zvyků a obřadů, a to nejen liturgických, církevních ale i lidových. Také počátek lidského života, dříve opředený četnými pověrami a zvyky, začíná být nahlížen jinýma očima. Stále se jeví jako důležité ochránit křehký život novorozence i rodičky, ale důraz se přenáší od pověrečných praktik a rituálních prvků ke snaze zajistit lékařskou péči, hygienické podmínky apod. Ve věku racionálního myšlení *těhotná nesmí lézt na strom ne proto, že by neplořil ovoce, ale aby nespadla a neohrozila svoje zdraví i zdraví dítěte. Nemá chodit na zábavy do hospody nikoliv proto, že by způsobila rvačku, ale že jí škodí množství kouře, hluku apod.*²⁹⁷

Již jsme zmiňovali skutečnost, že během 19. století se místy, zřejmě především v městském prostředí vytrácely předsudky vůči šestinedělkám, a i na venkově se z praktických důvodů, a proto, že „věřské“ důvody se vytrácely, zkracovalo období šestinedělí. A. Václavík při svém výzkumu, týkajícím se užívání obřadních plachet doložil, že v Čechách se přestaly užívat koutní plachty převážně před rokem 1848. Tím prakticky končí izolace šestinedělky. Můžeme předpokládat, že místy, především na venkově, byly dodržovány některé zákazy – například účastnit se zábav, vycházet na pole apod., ale pravděpodobně se již rozpadl systém přísných pravidel a obřadů, které byly pro rodičku závazné a jejichž cílem byla ochrana ženy, dítěte i jejich okolí. Na Moravě mizí užívání koutnice v rozmezí let 1870–1890, v odlehlejších oblastech až po 1. světové válce. Na Slovensku přetrvávalo v některých horských oblastech do roku 1945, to znamená do doby, než začaly ženy rodit v nemocnicích.²⁹⁸ Konec užívání koutních plachet neznámá, že nebylo nadále dodržováno mnoho zvyků spojených s prvními týdny po narození dítěte, a zároveň nelze tvrdit, že se od přísné izolace rodičky místy neupouštělo už dříve, než uvádí Václavík. Například na moravském Horácku se zachovával obyčej zavěšovat koutní plachtu, i když už za ní šestinedělka nebyla nucena pobývat. Důvodem byla pověra, že do stavení, kde by se starý obyčej nezachovával, může udeřit blesk. Dalším důvodem k udržení tradice vyvěšování koutní plachty mohla být snaha o určitou prestiž, potřeba odpočinku ze strany matky a vysoká dětská úmrtnost.²⁹⁹ Tam, kde byla špatná zdravotní péče, hygienické podmínky a mizivé hmotné prostředky, jež by mohly napomoci k dosažení zdraví dítěte i matky, nezbývalo než se obracet k magickým praktikám.

I když ustala platnost zákazů omezujících rodičku, nezánikly dva zásadní obřady spojené s narozením dítěte a obdobím šestinedělí – křest a úvod, a s nimi související komplex rituálních úkonů a obyčejů. Během 1. poloviny 20. stol. splývaly oba obřady v jeden jediný celek. Křest dítěte se většinou nekonal v prvních dnech po narození, ale odkládal se do doby, kdy matka i dítě do-

²⁹⁷ NAVRÁTILOVÁ A., K analýze tendencí vývoje rodinných obřadů na současné vesnici, obřady spojené s narozením, *Český lid* 71, 1/1984, s. 31.

²⁹⁸ Srov. VÁCLAVÍK A., *Geneze obřadních plachet, koutnice a úvodnice*, s. 499.

²⁹⁹ Srov. *tamtéž*, s. 500–501.

sáhly po porodu dobrého zdravotního stavu, a byl spojen s obřadem žehnání matky. Po té následovala hostina pro příbuzenstvo.

Velmi dlouho se udržela tradice obdarování rodičky formou „nošení do kouta“. V oblasti venkova jižních Čech³⁰⁰ a jižní Moravy³⁰¹ přinášely příbuzné ženy a sousedky ještě po druhé světové válce rodičce slepičí polévku, tradiční pečivo a sladký likér či kořalku. Kromě tradiční skladby donášených pokrmů se udrželo i spojení „nošení do kouta“.

K zániku tradičních zvyků přispěla také zásadní změna v porodnické praxi – v padesátých letech ženy přestaly rodit doma. Místem narození dítěte se stává nemocnice. Činnost porodních babiček a asistentek je nahrazena činností lékařů, sester a zdravotního personálu. Nezůstává již žádný prostor pro uplatňování starých zvyků bezprostředně spojených s narozením dítěte, jediné hledisko, které hraje roli, je hledisko zdravotní.

Další zvrat nastává v souvislosti s nástupem Komunistické strany k moci. Církevní obřady mají být cíleně nahrazeny socialistickými pseudorituály. Tak také křest a úvod má být nahrazen obřadem „vítání do života“. V oblastech s hluboce zakořeněnou tradicí tento posun neprobíhal docela hladce, jak se očekávalo, jak líčí i článek E. Večerkové (80. léta 20. stol.), popisující situaci v nově osídlené jihomoravské obci Březí: *Až do poloviny 60. let dodržoval ve většině zemědělských rodin v Březí akt obřadového přijetí nově narozeného dítěte do rodiny a společnosti církevní obsah a formu, s ním se uplatňovaly předměty a symboly spjaté s náboženským světovým názorem. Ještě mnohé z generace žen, narozené v druhé polovině 30. let, se účastnily církevního křtu a úvodu v kostele. Občanský obřad vítání do života se uskutečnil v Březí poprvé v roce 1957 a tato událost je zaznamenána v místní kronice. Sám obřad se zpočátku těžko prosazoval. Lidé mu nepřipisovali žádnou důležitost a váhu. Postupně však přibýval počet dětí vítaných do života na MNV, zvyšovala se – ne bez vlivu městského kulturního standardu – i důležitost tohoto obřadu v obecním mínění, takže se dnes stal pro vesnický kolektiv v Březí plně akceptovaným kulturním výrazem dané životní situace: to se vžilo, na vítání chodí všichni s radostí.*³⁰²

Snaha nahradit církevní obřady je zcela očividná. „Vítání do života“ se koná v neděli, následuje hostina a nechybí dokonce ani „kmotří“ obdarovávající novorozeně, to vše pochopitelně bez přítomnosti faráře a udělování církevního křtu: *Doma, v rodinném kruhu, obyčejně hned po vítání, které bývá pravidelně v neděli, se narození dítěte oslavuje tradičně hostinou, pro niž zůstal název křtiny, i když rodiče jdou jen na MNV a nikoliv už k církevnímu obřadu do kostela. Zvou se na ni především příbuzní z obou stran, rodiče a jejich sourozenci – kmotři, prarodiče, kteří se obyčejně podílejí na zabezpečení hostiny. Kmotři se v převážné většině zúčastňují obřadu na MNV a zapisují se do pamětní knihy. Od nich dostává novorozeně obvykle do vínku, do peřinky – už na MNV nebo později doma (peníze na vkladní knížce – chlapec nebo náušnice – děvče), což se stabilizovalo jako určitá norma kmotrovského obdarování.*³⁰³

³⁰⁰ Srov. ŠOTOLOVÁ M., Tradiční zvyky při narození dítěte před rokem 1945 a nyní v Jižních Čechách, in: FROLEC V. (ed.), *Čas života*, s. 78.

³⁰¹ Srov. VEČERKOVÁ E., Rodinné a společenské svátky v nově osídlené obci Jižní Moravy; POLÁČKOVÁ Z., Občeje a svátky v životě rodiny v Kobylí, in: *Čas života*, s. 85, 93.

³⁰² VEČERKOVÁ, Rodinné a společenské svátky v nově osídlené obci Jižní Moravy, in: FROLEC V. (ed.), *Čas života*, s. 86.

³⁰³ Tamtéž, s. 86.

Jak tento „obřad“ vítání do života vypadal? Měl dvě základní části: stabilní institucionalizovanou formu, k níž patřil vstup do obřadní místnosti za zvuku hudby, představení rodičů a dětí předsedovi MNV, proslov předsedy, podpisy rodičů a svědků do pamětní knihy a gratulace, druhou, variabilní složkou byl kulturní program. Podpisem do pamětní knihy stvrzovali rodiče a „kmotři“, že budou vychovávat děti v duchu socialistické společnosti.³⁰⁴

V některých regionech se silně zakořeněnou lidovou tradicí se obřad úvodu šestinedělky a zvyky s ním spojené udržely až do 2. vatikánského koncilu, kdy obřad de facto přestává existovat. Avšak jak v liturgii, tak také v lidové tradici byl nejpozději od druhé poloviny 20. stol. obřadem spíše okrajovým. Daleko větší roli hrál křest dítěte a úvod byl již před 2. vatikánským koncilem často spojován obřadem křtu.

³⁰⁴ Srov. ŠEPLÁKOVÁ V., Narození dítěte v Prušánkách, in: *Čas života*, s. 101, 105.

4. VÝZNAM OBŘADU ŽEHNÁNÍ MATKY PO PORODU

Na základě zkoumaných pramenů a literatury můžeme již předem konstatovat, že budeme-li se snažit vyjádřit význam obřadu žehnání matky po porodu, těžko tak učiníme formou jednoznačné definice. Jedná se o obřad, jehož historie sahá k židovské chrámové bohoslužbě, promítají se do ní zvyky různých kultur a národů, odráží složitý vývoj křesťanského pojetí manželství, mateřství, kultické čistoty a nečistoty. Mění se v průběhu dějiny v souladu s proměnami liturgie, věrouky, spirituality, církevního práva apod.

Významem obřadu máme na mysli nejen jeho telogický obsah či význam v rámci liturgického slavení, ale také význam, jaký měl v životě věřících. Tedy v životě matek, kterých se bezprostředně týkal, i v životě farních společenství, která se jej účastnila. Tohoto významu se můžeme pochopitelně dobrat již jen nepřímo, pomocí pramenů podávajících výklad k obřadu úvodu šestinedělek, či dobových svědectví o jeho podobě, průběhu a různých zvycích, které se k němu pojily.

Chceme-li uchopit význam tohoto obřadu a vyjádřit jej v celé jeho pestrosti, bude lépe učinit tak pomocí jakési mozaiky různých charakteristik a dílčích významů, které mu náleží. Jako určité vodítko nám poslouží rozlišení typů rituálů, běžně užívaných např. v religionistice či v jiných společenskovedních oborech. Budeme jej nahlížet jako očistný rituál, dále jako rituál ochranný (apotropaický), rituál přechodový, rituál spojený s narozením dítěte a nakonec jako rituál spadající do kategorie liturgického obřadu žehnání.

Uvedené pořadí nevypovídá nic o jejich důležitosti. To, že začínáme s charakteristikou úvodu šestinedělek jakožto očistného rituálu tedy neznamená, že bychom za hlavní význam obřadu považovali purifikaci rodičky. Na základě našeho výzkumu můžeme konstatovat, že v námi sledovaném období (16.–20.stol.) purifikace rodičky nebyla hlavním obsahem obřadu žehnání matky a postupem času byl tento význam stále méně zřetelný. Jde spíše o původní význam, který se váže k počátkům historie obřadu, později se těžiště významu posouvá k chápání úvodu jakožto díkůvzdání. Apotropaické prvky se zase objevují především v obřadech lidové tradice. Pojetí úvodu jako přechodového rituálu nám přiblíží jeho sociální význam. Pojednání o úvodu jakožto liturgickém obřadu žehnání, ačkoli zařazené na závěr, je vzhledem k zaměření naší práce třeba pokládat za zásadní.

4.1. *Mulier, expletis diebus suae purificationis...* Úvod šestinedělky jako očistný rituál

Očišťování rodičky je původním smyslem obřadu úvodu šestinedělky. Církevní obřad žehnání matky po porodu vzniká v 9. století jako obřad oficiálně ukončující období, v němž je žena považována za nečistou (navzdory protichůdným názorům různých teologických myslitelů, mj. papeže Řehoře Velikého) a je jí zapovězen vstup do kostela a pohlavní styk. Žena má na konci šestinedělí podstoupit očistný obřad, a to jednak kvůli poporodnímu krvácení a dále proto, že manželský styk a pohlavní žádost spojená s početím dítěte, které žena porodila, jsou středověkými teology často hodnoceny jako hříšné.

Tímto pojetím očišťování rodiček navazuje církev na vývoj křesťanského hodnocení manželství, sexuality a mateřství v antice. Nelze tedy říci, že by tento obřad byl jednoznačně dědic-tvím židovské tradice. V pokynech ohledně očišťování rodičky v Lv 12 je nečistota dána biologick-

ky, nikoli morálně. Mezi židovským chápáním i praxí očišťování rodičky (především v období před zničením chrámu) a křesťanským obřadem žehnání matky je značná diskontinuita.

Za nejhlubší základ křesťanského obřadu lze však přesto považovat židovské očišťování rodiček. Křesťané prvních staletí navazují na židovské pokyny ohledně očišťování a také na zprávu o Mariině očišťování v *Lk 2*. K těmto biblickým kořenům se křesťanství autoři pojednávající o obřadu žehnání matky během dějin stále vracejí a nově je interpretují. V tomto smyslu tedy můžeme říci, že purifikace rodičky představuje původní smysl obřadu.

Neměli bychom opomenout, že vznik obřadu žehnání matky mohl být do jisté míry ovlivněn také rituálními praktikami jiných náboženství. Také mnohé ostatní kulturní a náboženské systémy pokládají rodičku za nečistou osobu. V antice byl tento přístup rozšířen téměř všeobecně, stejně jako očištné obřady těchto žen. Ty spočívaly v omývání proudem vody a očišťování prostřednictvím kouře, přičemž se očista týkala nejen ženy, ale celého domu. Rovněž v našem kulturním prostředí se mezi etnografy setkáme s názorem, že se obřad žehnání matky vyvinul ze starších *pohanských* lustračních rituálů. Dokládají, že také Slované znali očišťování rodičky, v němž se uplatňovala především magie ohně a vody.³⁰⁵ I tyto „pohanské“ prvky mohly ovlivňovat podobu a chápání obřadu. Tato skutečnost je patrná na obyčejích a rituálech spjatých s šestinedělím, které se dochovaly v lidové tradici.

O jakou očistu se v obřadu žehnání matky jedná? Paula M. Rieder výstižně jmenuje tři znečišťující elementy, od nichž se rodička očišťovala při úvodu šestinedělky ve středověku: krev, sperma a hřích.³⁰⁶ Pohled na rodičku jakožto poskvřenou krví následkem porodu a poporodního krvácení je dědictvím židovské tradice shrnuté v pokynech o očišťování (*Lv 12 a 15*), přejatých částečně do praxe církve na Východě i na Západě už od prvních staletí a přetrvávajících až do středověku (penitenciály). V raném středověku zapříčinil pohled na tyto „znečišťující elementy“ ještě další opatření, jejichž cílem bylo, aby nedocházelo ke znesvěcení prostoru chrámu a předmětů užívaných v liturgii. Ženám nebyl zakázán jen přístup k eucharistii v době menstruace, ale také jakékoli činnosti, při nichž by přišly do kontaktu s liturgickými předměty – nesměly se tedy podílet na přípravě darů a liturgického náčiní. Byl jim zapovězen, a to trvale, nejen v čase, kdy byly kvůli krvácení považovány za „nečisté“, vstup do oltářního prostoru a do sakristie. Ještě podle *Všeobecných pokynů k římskému misálu* z roku 1969 byl ženám pro výkon liturgických služeb jim svěřených vymezen pouze prostor mimo presbytář.³⁰⁷ Ženy i muži žijící v manželství byli vyloučeni z dalších způsobů účasti na liturgii – čtení biblických textů a zpěvu žalmů. F. Kohlschein poukazuje na to, že tyto zákazy, stejně jako vyloučení žen z výkonu liturgických služeb, souvisí právě v uplatňování vlivu starozákonních pokynů ohledně rituální čistoty v liturgii církve.³⁰⁸

Biologické formy znečištění (krev, sperma) ustupují již v antice do pozadí a důraz se klade na poskvřnu morální, způsobenou tzv. *concupiscentia carnis*, tělesnou žádostivostí, která je dle

³⁰⁵ Srov. např. NAVRÁTILOVÁ A., *Narození a smrt v české lidové kultuře*, s. 129.

³⁰⁶ Srov. RIEDER P., *On the Purification of Women*, s. 70.

³⁰⁷ *Institutio generalis Missalis Romani* čl. 70.

³⁰⁸ Srov. KOHLSCHIEIN F., *Die vorstellung von der kultischen unreinheit der Frau...*, s. 284–286.

Augustina následkem prvního hříchu neodlučitelně spojena s pohlavním stykem. Sexualita, byť jako součást manželského života, je chápána jako v podstatě hříšná a početí dítěte jako neoddělitelně spojené s hříchem. Obřad žehnání matky byl tedy také chápán jako očišťování od hříchu, jako jakýsi úkon kajícího. Tento důvod pro purifikaci rodičky přetrvával v liturgických textech i v teologických komentářích a zřejmě i v povědomí lidu do období raného novověku, z něhož pocházejí nejstarší prameny, z nichž v této práci vycházíme.

Purifikační motivy najdeme ve formulářích liturgických knih pro žehnání matky, užívaných v Čechách a na Moravě. V předtridentských rituálech se setkáváme výslovně s chápáním obřadu jakožto očištného rituálu (pražské *Obsequiale sive benedictionale* 1520, 1585, *Rituale Pragense* 1585 a olomoucké *Agenda* 1585, *Agenda caeremonialia* 1586, *Agenda seu rituale Olomucense* 1694). Orace těchto formulářů vyjadřují prosbu o požehnání pro matku, která přichází do chrámu, aby (jako Panna Maria a Ježíš) byla představena Bohu, a to za účelem očištění:

Požehnej i této své služebnici N., která je tobě, našemu Pánu, představena (odevzdána) po porodu v tvém chrámu, aby byla očištěna. ... tak tě prosíme, ať je tato služebnice tobě představena (odevzdána) s očištěnou myslí.

Dalším purifikačním prvkem ve zmíněných formulářích je modlitba *aufer a nobis (ab ea)*, která vyjadřuje prosbu o očistu rodičky od hříchu. (Kněz ji říkal bezprostředně po uvedení šestinedělky do kostela a úkonu *aspersion*.)

Po recepci formuláře z *Rituale Romanum* 1614 *De benedictione*... tyto výslovné zmínky o purifikaci – ve snaze prosadit pojetí obřadu jako díkůvzdání – mizí. Nicméně zmínka o čistotě v Žalmu 24 (v. 4) poskytovala komentátorům i nadále příležitost ke zdůraznění očištného charakteru obřadu.

Především však zůstávají gesta, která byla pro lid neznalý latinských modliteb, hlavním klíčem k porozumění významu obřadu. Šestinedělka očekává dle rubrik kněze před vchodem do kostela, klečí, v rukou zapálenou svíci. Kněz ji kropí svěcenou vodou, podává jí stolu a uvádí ji dovnitř, kde opět následují modlitby a *aspersion*. To, že očekává kněze v kleče, můžeme chápat jako kající postoj. Naznačuje, že rodička přichází, aby byla zproštěna hříchu. Nemůže vejít sama dovnitř, ale čeká venku jako ta, která je vyloučena z křesťanské obce a musí být zpět oficiálně uvedena příslušnou autoritou. Její „nečistý stav“ je vyjádřen také tím, že ji kněz nevede za ruku, jak bylo původně zvykem, ale uvádí ji pomocí štoly, jejíž jednu část drží a druhou podává ženě. Štola je tak výrazem nejen autority kněze, ale také distance mezi ženou „v nečistém stavu“ a knězem žijícím v celibátu.

Matka je knězem uváděna do kostela podobně jako ve středověku kající při obřadu rekoniace na Zelený čtvrtek. I oni byli po úvodních obřadech vedeni biskupem zpět do lůna církve.³⁰⁹ V některých oblastech bylo zvykem, že kající vcházel se zapálenou svíci. Byli též kropeni svěcenou vodou.³¹⁰ Úkon *aspersion* byl chápán jako připomínka křtu i očištění od hříchu. A. Franz mezi účinky, jimiž mělo být, dle středověkých autorů (Hugo od sv. Viktora, Tomáš Akvinský, Du-

³⁰⁹ Srov. KLEINHEUER B., Sakramentliche Feiern I., Die feiern der Eingliederung in die Kirche, *GdK* 7,1, Regensburg 1989, s. 126.

³¹⁰ Srov. MASSNER R., Feiern der Umkehr und Versöhnung, *GdK* 1/2, Regensburg 1992, s. 123–131.

ranti), dosaženo užíváním svčene vody, uvádí také odpuštění lehkých hříchů³¹¹ (má moc lid posvěcovat a očišťovat – *aspersus populum sanctificat atque mundat*).³¹²

Tak si úvod prostřednictvím kajících a očišťných gest zachovává charakter jakéhosi úkonu kajícínosti, jehož vykonáním byla žena očišťena od hřichu. A to i pro období, kdy již v žádném případě nebyla šestinedělka chápána jako osoba nečistá a úvod byl dobrovolným úkonem zbožnosti, spojovaným často se křtem dítěte. To dokládá i skutečnost, že rodička byla uváděna i v případě, že její dítě zemřelo nebo dokonce v případě úmrtí samotné rodičky a kdy tedy nemůže jít o úkon důkuvzdání. Hlavním motivem pro konání obřadu se v těchto případech jeví potřeba purifikace rodičky.

Jinak je tomu v evangelických agendách. Liturgické texty potvrzují skutečnost, že nekatořlíci, následující Martina Luthera, představu o nečistém stavu šestinedělky odmítli. V agendách křesťanů reformačních církví působících na našem území nenajdeme žádné zmínky o úvodu jakožto purifikačním rituálu a navíc zde nejsou očišťná a kající gesta přítomná v katolickém obřadu.

Zkoumali jsme také, jak je toto téma zastoupeno v českých postillách 16.–18. stol. Zde se objevuje téma očišťování rodičky především v souvislosti s očišťováním Panny Marie, v kázáních určených pro svátek Hromnic. Katoličtí autoři barokních kázání vycházejí ve svých textech ze spisů církevních Otců i z děl středověkých teologů. Například V. Berlička píše, že Panna Maria počala a porodila Krista působením Ducha svatého, zázračným způsobem, zůstala tedy pannou a proto nepodléhá zákonu zavazující *nečistotné a očišťování potřebující ženy*.³¹³ Tento výklad odrážá chápání rodičky jako nečisté v důsledku pohlavního styku při početí dítěte. U Náchodského se setkáme s chápáním rodičky jako nečisté v důsledku poporodního krácení.³¹⁴ Vychází z nauky o neposkrvněném početí Panny Marie. Maria byla zproštěna následků prvotního hřichu, k nimž se dle středověkých teologických diskuzí řadily i porodní bolesti a menstruační a poporodní krvácení. Porodila zázračným způsobem, a nemusela se proto podrobovat očišťování kvůli znečišťujícímu krvácení. Otázkou je, nakolik kazatelé vztahovali tyto formy znečišťení k soudobým rodičkám a nakolik o nich psali pouze aby vysvětlili důvod Mariina očišťování v chrámu. Toto téma se v kázání objevuje především jako protiklad k opěvované čistotě Panny Marie – Maria nebyla poskrvněna ani poporodním krvácením, ani způsobem početí dítěte, zatímco jiné ženy takto poskrvněny jsou. Úvod šestinedělek je zde chápán především jako zbožné následování Panny Marie, paradoxně však uchovává představu o tom, že ženy v šestinedělí jsou nečisté a potřebují být očišťeny. Že tato představa nebyla s nástupem novověku zdaleka překonána, dokládá kritika z pera evangelického kazatele M. F. Zámrského: zmiňuje, že šestinedělky jsou po porodu považovány před Bohem za nečisté, ohavné, opuštěné, vystavené moci Satana a schopné působit svým dotykem znečišťení posvátných (zvláště kostelních) předmětů. Zámrský rozhodně tyto představy a pověrečné praktiky s nimi spojené odmítá. Zdůrazňuje, že smyslem Mojžíšova zákona není duchovní, ale tělesná nečistota.³¹⁵

³¹¹ Srov. FRANZ A., *Die Kirchlichen benediktionen...*, s. 119–120.

³¹² Srov. Pseudoisidorský dekret Alexandra I., Decret. II 68, M. CLXI 175, in: FRANZ A., *Die Kirchlichen benediktionen...*, s. 110.

³¹³ Srov. BERLIČKA V. Š., *Postilla, jak kostelní tak domácí*, Praha 1668, s. 35.

³¹⁴ Srov. NÁCHODSKÝ Š. F. *Sancta curiositas*, Praha 1707, s. 647.

³¹⁵ Srov. ZÁMRSKÝ M. F., *Postilla evangelitská*, s. 1115.

Téma očišťování rodiček nezmizelo ani ze stran liturgických příruček 19. a 20. stol. K. Konrád se při vysvětlování původu obřadu odvolává na příslušné předpisy v *Lv 12* a na praxi rané církve, ale zdůrazňuje, že křesťanská rodička nepřichází kvůli očištění, ale pro požehnání.

A. Šrůtek výslovně charakterizuje úvod jako purifikační obřad: *Kněz vykonává nad nimi modlitby od církve sv. ustanovené ... a jestli matka hříchem pokálena jest, skrze vstoupení do té svatyně a skrze modlitbu církve a pokropením posvátnou vodou od něho očištěna byla.*³¹⁶ Sám však odmítá představu, že by křesťanské rodičky potřebovaly být očišťovány: *Ouvod šestinedělek křesťanských má cosi podobného s obyčejem starozákonním, jenže nyní zcela něco jiného vyznamenává. Matce křesťanské, když porodí, není žádného očišťování třeba a to proto, že křesťanství žádnou jinou nečistotu neuznává, než hřích, a ani za dítě není oběti potřebí...*

Také úkon *aspersion* chápou někteří autoři tohoto období jako purifikaci, vedle výše zmíněného Šrůtka např. E. Žák: *Pokropení svěcenou vodou pamatuje na čistotu a nevinnost duše její i dítěte.*³¹⁷ Ani téměř nepatrná zmínka o očišťování, která jako jediná zbyla ve formuláři žehnání matky v potridentském *Rituale Romanum* 1614, v Žalmu 23 (24), který následuje po úkonu *aspersion*, nezůstala u ani těchto autorů bez povšimnutí. Většina z nich spojuje *aspersion* s modlitbou Žalmu 23., kde ještě zdůrazní slova, že *jen ten, kdo je čistý a nevinný srdcem může vejít do stánku Božího.*³¹⁸

Představy o nečistém stavu neuvedené šestinedělky se odráží také v lidových zvycích, především v zákazech mnoha úkonů a činností, které jinak patřily k běžnému životu ženy. Plodivá síla, kterou se jeví ženy po porodu být obzvláště naplněny, představuje v lidové víře paradoxně pro okolí rodičky hrozbu: může se obrátit v sílu negativní, působící neúrodu, nemoc, zánik, smrt. Proto se také u mnoha národů projevila snaha rodičku izolovat. *Odloučit tyto osoby od ostatního světa tak, aby je hrozící duchovní nebezpečí nedostihlo, ani se z nich nešířilo, to je smyslem tabu, která musí zachovávat. Tato tabu působí takřikajíc jako elektrické izolátory chránící duchovní sílu, již jsou tito lidé nabití, před zlem, které by kontaktem s okolním světem utrpěli nebo způsobili.*³¹⁹

Základ těchto představ tvoří zřejmě tabu spojené s krví, které je rozšířeno v mnoha kulturách. *Předpokládá se, že ženy jsou v tomto období v nebezpečném stavu, kdy by mohly nakazit každou osobu nebo věc, které by se dotkly; musí proto pobývat v karanténě až do doby, kdy s návratem jejich zdraví a síly toto imaginární nebezpečí pomine,* shrnuje tyto představy J. G. Frazer, který se zabýval zvyky různých přírodních národů, spojených s izolací rodiček.³²⁰

³¹⁶ ŠRŮTEK, A., *Liturgika...*, s. 71

³¹⁷ ŽÁK, E., *Liturgika*, s. 82.

³¹⁸ *Tamtéž*, s. 82.

³¹⁹ Frazer J. G., *Zlatá ratolest*, s. 216.

³²⁰ *Tak na Tahiti byla žena po porodu zavřena na 14 dní nebo na 3 týdny do provizorní chaty, která byla postavena na posvátném pozemku; během svého odloučení se neměla dotýkat potravin a někdo ji musel krmít. A co víc, jestliže se někdo v tomto období dotkl dítěte, postihla ho stejná omezení jako matku před vykonáním obřadu očisty. Podobně též na ostrově Kadiak daleko Aljašky se žena, která má rodit, uchýlí do ubohé nízké chatrče postavené z rákosy, kde musí zůstat dvacet dní po narození dítěte bez ohledu na roční období; je považována za tak nečistou, že se jí nikdo nedotkne a jídlo se jí podává na tyčích. Indiáni Bribrí dokonce považují znečištění, které s sebou přináší šestinedělí, za nebezpečnější, než to, které způsobuje menstruace. Když žena cítí, že se blíží její čas, sdělí to manželovi, který pro ni spěšně postaví na odlehlém místě chatu. Tam musí žít sama a nesmí se stýkat s nikým, kromě své matky nebo jiné ženy. Po porodu ji medicimán očišťuje tím, že na ni dýchá a že na ni položí jakékoli zvíře...* FRAZER J. G., *Zlatá ratolest*, s. 203.

4.2. *Nihil proficiat inimicus in ea... et filius iniquitatis non apponat nocere ei.*

Apotropaický charakter úvodu

Podle magicko-náboženských představ mnoha národů jsou šestinedělka a menstruuující žena vydán napospas působení démonů a představují nebezpečí pro své okolí. Tyto představy nepatří k dědictví judaismu. Kultické předpisy ohledně pohlavní nečistoty zde znamenají odklon od lidové víry v působení démonů, spojované mimo jiné s pohlavními výtoky, tedy nezřídka i s menstruačním či poporodním krvácením. Pro zákon Izraele je signifikantní naprosté oddělení pojetí nečistoty od démonického působení a jeho reinterpretace do podoby systému kladoucího Izraeli před oči nutnost přimknout se k životu a odmítat smrt.³²¹ Kořeny apotropaických prvků úvodu nesahají k starozákonním předpisům o rituální čistotě, ale spíše k předkřesťanským magicko-náboženským představám a praktikám ohledně izolace a purifikace rodiček.

U evropských národů má většina rituálů, spojených s narozením dítěte a obdobím šestinedělí, ochranný, popřípadě blahonosný charakter. Jejich cílem je uchránit matku i novorozence před působením zlých sil.³²² Ochrana a očista představují hlavní motivy lidových obřadů následujících po porodu, přičemž v některých případech je obtížné od sebe tyto dvě kategorie odlišit. Šestinedělka je hodnocena jako bytost, která je v ohrožení ze strany démonických sil, zároveň však sama ohrožuje své okolí. Je osobou, v níž, jak definoval J. G. Frazer, se mísí nečisté a svaté, je nebezpečná a zároveň v nebezpečí.³²³ Zlé mocnosti usilovaly v pohledu lidové víry o zneužití matky pro katastrofický zásah do života společenství.³²⁴ Z tohoto hlediska bychom mohli očistné rituály chápat rovněž jako zaměřené na ochranu osob v blízkosti šestinedělky, které jsou vystaveny potenciálnímu nebezpečí daném jejím „nečistým“ stavem, a ochranné rituály jako zajišťující bezpečí šestinedělky před působením zlých sil na ni samotnou. Úvod jako očistný rituál působí podle lidových představ očistu rodičky ve smyslu vymanění se z tohoto mimořádného, nebezpečného stavu. Zároveň je provázen různými prvky, které zajišťují ochranu rodičky. Totéž platí pro křest dítěte. Také novorozenec je v mnoha kulturách chápán jako nečistý a po jeho narození následují očistné obřady. Křest v lidové víře nebyl chápán jen ve svém sakramentálním významu, ale také jako rituál, jehož prostřednictvím je dítě vymaněno z ohrožení zlými silami.

Nutno dodat, že strach z působení démonických bytostí na rodičku, dítě i jejich okolí není pouze součástí lidové víry. Satan, jeho pomahači (a hlavně pomahačky – jedná se o období honu na čarodějnice) je tématem, k němuž se v období raného novověku vyjadřují také teologové. „Odhalení Satana bylo na počátku novověku jedním z velkých počinů evropských vzdělanců“, píše J. Delumeau.³²⁵ Na základě literárních děl i zobrazení ďábla na obrazech renesančních mistrů dokládá, že nástup moderní doby v západní Evropě byl provázen neuvěřitelným stra-

³²¹ Srov. MILGROM J., *Leviticus 1–16*, s. 1002–1003.

³²² Srov. GENNEP A., *Přechodové rituály*, s. 50.

³²³ Srov. FRAZER J. G., *Zlatá ratolest*, s. 216.

³²⁴ Srov. NAVRÁTILOVÁ A., *K duchovním a sociálním základům rituálního ukončení šestinedělí*, s. 50.

³²⁵ DELUMEAU J., *Strach na Západě ve 14.–18. stol. II*, Praha 1999, s. 67.

chem z ďábla.³²⁶ V lidových představách se setkáme s obavou, že různé nadpřirozené, zlé bytosti mohou matce vzít dítě a vyměnit je za vlastní. Tato víra se smísila s teoriemi o *incubech*. Otázka podvržených dětí se stala předmětem teologického bádání. Jako zásadní se jevilo to, zda ďábel lidské děti krade a pak je podsouvá jiným, či zda jsou to jeho vlastní děti, které zplodil se ženami lidskými. Tyto představy měly své neblahé následky i v rámci čarodějnických procesů. P. Dinzelbacher uvádí příklad z roku 1654, kdy ve slezském Zuckermantelu byly mezi stovkou upálených lidí také kojenci a děti, za jejichž otce byl pokládán ďábel.³²⁷

Můžeme však konstatovat, že rituální úkony s apotropaickým motivem najdeme především v lidových obřadech a v magickém chápání tohoto liturgického obřadu. V textech žehnání se tento motiv objevuje jen velice zřídka.

V textu *De benedictionis* z *Rituale Romanum* 1614, který byl záhy přejet i do pražských rituálů, se vkládá mezi přímlyvy prosba za ochranu před nepřítelem a synem nepravosti.³²⁸ Touto vsuvkou je opatřen také formulář *Ordo introducendi mulieres post partum* v olomoucké agendě z r. 1694.

Formulář pro žehnání nemocné šestinedělky *Benedictio mulieris in partu aegrotantis (Obsequiale sive benedictionale* 1520, 1585, *Rituale Pragense* 1585) obsahuje čtení prologu z Janova evangelia, textu, který byl rovněž spojován s apotropaickými účinky. V textu formuláře k úvodu zesnulé šestinedělky *Ad introducendam mulierem in partu mortuam (Agenda* 1585, *Agenda caeremonialia* 1586, *Agenda seu rituale Olomucense* 1745) najdeme výzvu ke vstupu do chrámu „bez Satanových nástrah“.³²⁹ Tento obřad má zjevně očistný a apotropaický charakter. Můžeme zde vyčíst obavu, že přítomnost těla zesnulé šestinedělky může být spojena s působením zlého.

Také úkon *aspersion* a zapálená hromniční svíce byly chápány jako prostředky proti působení zlého. Schopnost zahánět zlé duchy patřila mezi účinky, které byly přičítány užívání svěcené vody.³³⁰ Podobně jako křest působil vymanění z moci zlého, i úkon *aspersion* napomáhal věřícím v obraně proti démonickým mocnostem. Svěcená voda se mísila s exorcizovanou solí, jíž byly přičítány podobné účinky.³³¹ Rovněž hromniční svíce sloužila v lidové zbožnosti jako ochrana proti démonům. Prosby o ochranu proti ďáblu a jeho čarám byly i součástí některých středověkých modliteb žehnání hromničních svící.³³² Tentýž motiv obsahují i barokní kázání – například jezuita A. Koniáš vysvětluje význam hromniční svíce jako apotropaický prostředek ve své *Postylle*.³³³ Byly rozsvěcovány v různých kritických momentech lidského života – u lůžka umírajících, při těžkých porodech apod. Také k úvodu bylo zvykem přinášet právě svíci požehnanou

³²⁶ Srov. *tamtéž*, s. 54–78.

³²⁷ DINZELBACHER P., *Svěťice, nebo čarodějky?*, Praha 2003, s. 156.

³²⁸ V.: *Nihil proficiat inimicus in ea. / R.: Et filius iniquitatis non apponat nocere ei.*

³²⁹ *Ingrederere Ecclesiam Dei, sine omni impedimento Satanae, ut vivas cum Deo in secula seculorum.*

³³⁰ Srov. FRANZ A., *Die kirchliche Benediktionen im Mittelalter* I., s. 118.

³³¹ Srov. *tamtéž* s. 91, 116

³³² Srov. *tamtéž*, s. 456.

³³³ *Konečně světlí se dnes světlo k našemu užitku, abychom užívající takové ve jménu Ježíše Krista Pána posvěcené svíce, ouklady knížete temnosti ďábla snázejí poznati a zahnatí mohli a abychom rozsvícující je s velkou důvěrností k pravému světlu Pánu Ježíši skrze ně odevší škody na duši i na těle ochráněni byli.* KONIÁŠ A., *Postylla, aneb Celo-Roční Weykladové...*, s. 746.

při svátku Hromnic. Hromniční svíce a úkon *aspersion* zde zastupují živly ohně a vody, kterým se v mnoha rituálech připisuje moc očišťovat a také zahánět zlé síly.

Rovněž v evangelickém prostředí byla rozšířena představa o ohrožení rodičky i novorozence ze strany Satana, démonických bytostí a čarodějnic. Martin Luther napsal: *Prostřednictvím svých kouzelnic (čarodějnic) může Satan škodit dětem, oslepí je úzkostí srdce, odvede je, nechá je zmizet a zaujme jejich místo v kolébce.*³³⁴ Un nás se k tomuto tématu vyjadřuje M. F. Zámorský. Ačkoli kritizuje pověry o nečistém stavu šestinedělek a o tom, že jsou zcela vydány napospas působení zlého, sám tvrdí, že ďábel klade největší úklady právě těhotným, rodícím a ženám v šestinedělí.³³⁵ Tyto představy se dostaly i do textů evangelických agend. *Agenda, to jest pořádek křtění* z roku 1783 obsahuje modlitbu šestinedělky, v níž rodička prosí: *Chraň mne před lstí Satanovou, podvodem a znamením jeho, zachovej mne od strašlivých snů, abych se jimi neděsila a opatruj mne před střelou ďáblou ve dne létající* (viz příloha 6b).

Ochranný motiv shledáme u většiny obřadních úkonů provázejících narození dítěte a období šestinedělí. Okamžik narození a období po něm následující představuje v lidové tradici zcela mimořádný časový úsek jak pro dítě, tak i jeho matku. Jednalo se o období, kdy byly oba ohroženi na životě, ještě v 19. století umíralo značné procento rodiček a novorozenců při porodu nebo v několika následujících dnech a týdnech. Podle pověrečných představ nebyly na vině pouze špatné hygienické poměry, nemoci apod., ale také démonické bytosti, které usilovaly o křehké životy rodičky a novorozence. Proto již porod provázely různé úkony, které měly nekalému působení těchto sil zabránit (viz oddíl 3.1.1.) a tyto úkony a různé ochranné prostředky provázely matku i dítě po celé období šestinedělí. Jednalo se rituální úkony a užívání předmětů nabitých apotropaickou silou, ať už měly svůj základ v lidové zbožnosti (modlitba růžence, obrázky světců, posvěcené předměty apod.) či v magických představách sahajících k předkřesťanským náboženským obřadům (nakuřování, sliny, chléb, česnek, ostré železné předměty, červená barva apod.).

Nutnost izolace šestinedělky a novorozence vyplývala také z obav o jejich bezpečnost. Nedodržení stanovených pravidel mohlo mít fatální následky – únos či uhranutí dítěte, nemoc, smrt nebo při nejmenším poznamenaný život.

Ochranné rituály provázely i vycházení z domu – jak v případě šestinedělky kráčející k úvodu, tak u dítěte neseného ke křtu. Moment opuštění relativně bezpečného prostoru za koutní plachtou, respektive prostoru domu, se jevil jako obzvláště nebezpečný, protože dosud nebyli prostřednictvím očištných rituálů zproštěni svého mimořádně nebezpečného stavu. Při vycházení šestinedělky z domu se setkáváme s „magií ohně a vody“, podobně jako při liturgickém obřadu při vstupu do kostela. Zde pochopitelně nešlo přímo o magii, ale o liturgické úkony (*aspersion*, zapálení svíce), které však v pověrečných představách křesťanského lidu jistě splývaly s lidovými obřady založenými na magickém působení). Úkony spolu s rituálním obcházením kolem oltáře, představovaly v pohledu lidové víry jádro obřadu úvodu šestinedělky. Usuzujieme tak z podoby „laických úvodů“ svobodných matek, jímž byl obřad žehnání odepřen. Ty byly

³³⁴ LUTHER M., *Œuvres*, díl 7, s. 290, přejato z: DELUMEAU, *Strach na Západě ve 14.–18. stol.*, s. 54.

³³⁵ SROV. ZÁMRSKÝ M. F., *Postilla evangelická*, s. 1118.

jakousi nápodobou církevního obřadu úvodu šestinedělky a shrnovaly v sobě to, co bylo chápáno jako podstatné. Matka obešla se zapálenou svící oltář a byla pokropena svčenu vodou, což znamenalo ukončení jejího mimořádného stavu a vymanění z moci zlých sil. Takto magicky byl úvod chápán v lidové tradici, jako ochranný rituál, zbavující rodičku působení zlého.

4.3. *Adiuncta sibi alia muliere, ante ianuam Ecclesiae exspectet...*

Úvod jako přechodový rituál

A. van Gennep charakterizoval přechodové rituály jako obřady doprovázející postupné přecházení člověka z jedné situace do druhé. *Už to, že člověk žije, vyžaduje postupné přecházení z jedné zvláštní společnosti do druhé a od jednoho společenského postavení k druhému, takže se život člověka skládá ze sledu různých etap. Narození, společenské dospívání, sňatek, otcovství, třídní postup, specializace zaměstnání a smrt, jejichž konce a začátky tvoří celky téhož rázu. A ke každému z těchto celků se vztahují obřady, jejichž cíl je stále týž: nechat jedince přejít od jedné determinované situace k jiné, zrovna tak determinované situaci.*³³⁶

Tyto významné životní přechody se v tradičních společnostech uskutečňují prostřednictvím rituálů, u nichž Gennep popisuje, kromě soudobého rozlišení „mechanismů“,³³⁷ jejichž prostřednictvím dosahují účastníci rituálu svého cíle, také jednotlivé obřadní sekvence. Na základě rozlišení obřadních sekvencí vymezuje tři kategorie přechodových rituálů: rituály odluky, rituály pomezí a rituály sloučení.³³⁸

Průběh a význam obřadů pro přelomové situace lidského života přibližuje Gennep na rituálech materiálního přechodu, které provázejí skutečný, fyzický přechod z jednoho místa na druhé, z jedné země do jiné, z jednoho města do druhého nebo jen vstup do domu či chrámu. Ukazuje, že rituální přechody lidského života probíhají na velice podobném principu jako tyto přechody materiální. A protože totéž platí i pro náš případ obřadu úvodu šestinedělky, přidržíme se zde pojetí přechodových rituálů A. van Gennepa.

Klíčovým pojmem Gennepovy koncepce je pojem *pomezí*. U rituálů materiálního přechodu se jedná o „území nikoho“, území „mezi dvěma světy“, kterým musí projít ten, kdo putuje z jednoho obývaného místa na druhé – poušť, močály, prales; místo obývané divokými zvířaty, lupiči nebo také démony. Jedná se o místo svrchovaně nebezpečné. Toto pomezí se může zmenšit na pouhé vestibulum nebo dokonce kámen, trám či práh. Také ten, kdo vstupuje do domu nebo do chrámu, překonává v duchovní rovině předěl mezi dvěma odlišnými světy – mezi světem cizím a domácím v případě domu či mezi světem posvátným a profánním v případě chrámu.

V lidském životě představuje toto *pomezí* moment přechodu z jedné životní situace do druhé. Za mezní situaci můžeme jistě pokládat také porod. Jde o mimořádný okamžik, v němž

³³⁶ GENNEP A., *Přechodové rituály*, s. 13.

³³⁷ Zde Gennep uvádí na základě soudobých výzkumů rozlišení na rituály animistické a dynamistické, sympatetické a kontaktní, pozitivní a negativní, přímé a nepřímé. Srov. *tamtéž*, s. 16–18.

³³⁸ Srov. *tamtéž*, s. 19.

se žena stává matkou a sama se ocitá na hraně života a smrti. Také šestinedělí bylo hodnoceno jako *pomezí*. Jedná o mezní situaci ženy, která porodila dítě, stala se fyzicky matkou, ale dosud nebyla prostřednictvím patřičných rituálů začleněna do místního společenství v tomto novém společenském postavení. Nachází se ve stavu rodičky, její tělo je ještě fyzicky poznamenáno těhotenstvím a porodem. Jako by se tento přechod nemohl uskutečnit během několika hodin porodu – jak na biologické rovině, tak především v rovině společenské – zrození nové lidské bytosti je zásadní životní změnou, která musí proběhnout minimálně během několika týdnů. Totéž nakonec platí pro novorozence: *čerstvě narozené dítě nemá nic než fyzickou existenci, není dosud uznáno rodinou ani přijato společenstvím. Teprve rity zachovávané bezprostředně po porodu udělují novorozenci status „žijícího“ ve vlastním slova smyslu; jen díky těmto ritům je totiž novorozeně začleněno do společenství živých.*³³⁹ Šestinedělí je pomezím obdobím jistě také proto, že jak v případě matky, tak dítěte nebylo vzhledem k okolnostem zcela jisté jaký přechod je čeká – zda k běžnému životu ve společenství živých, či na věčnost. Mnoho dětí i rodiček umíralo při porodu nebo několik dnů či týdnů po něm. Naopak to, že přežili porod a šestinedělí dávalo oběma dobrou naději na „návrat mezi živé“.

V tomto mezním stavu je žena ohrožena ze strany démonických bytostí podobně jako ten, kdo putuje pustými, neznámými územími „mezi dvěma světy“. Proto náleží k tomuto období četná tabu a ochranné rituály.

Obřad úvodu šestinedělky je možné obecně označit za přechodový rituál, který umožňuje uskutečnit ženě přechod do nové životní situace matky. Liturgický obřad má velmi transparentní podobu přechodového rituálu. Jeho jádrem je skutečný, fyzický přechod. Najdeme zde fyzické pomezí, které představuje vchod do kostela – předsíní či vstupní dveře, kde se odehrávají preliminární, odlučovací rituály, následují rituály prahové a nakonec postliminární, slučovací, přijímací). O charakteru úvodu šestinedělky jakožto o přechodové, rituálu nás přesvědčuje rovněž fakt, že byl vázán na prostor kostela. Přes četné žádosti ze strany věřících neměli faráři uvádět rodičky doma a to ani v nemoci ani v ohrožení života. Úvod byl chápán jako rituál, při němž má být matka fyzicky uváděna do kostela.

Práh je místem, na něž se vážou četné rituály přechodu, místem paradoxním. Zde se setkávají dva světy, zde lze také učinit přechod z jednoho světa do druhého. *Práh a dveře ukazují bezprostředně a názorně zlom v kontinuitě prostoru; odtud jejich náboženský význam, neboť jsou to všechno symboly a vehikula přechodu,*³⁴⁰ píše Mircea Eliade. Rituály konané přímo na prahu jsou v Gennepově koncepci většinou rituály pomezí. Předchází jim rituály odlučovací, které vydělují příchozího ze světa, z něhož přichází, a často spočívají v očištění, prováděné omýváním, oprašováním apod. Po nich následují obřady sloučení – přijetí do světa nového, často prostřednictvím společné hostiny, nabídnutím pokrmu, soli apod.³⁴¹

³³⁹ ELIADE M., *Posvátné a profánní*, s. 128.

³⁴⁰ ELIADE M., *Posvátné a profánní*, s. 20.

³⁴¹ *Rituály vztahující se k prahu tedy nejsou rituály „spojenectví“ v pravém slova smyslu, ale přípravy ke spojenectví, jímž pak zase předchází rituály připravující na pomezí.* GENNEP A., *Přechodové rituály*, s. 27.

Vydeme-li z této koncepce, potom rituální odluka při obřadu žehnání matky spočívá ve zrušení dosavadního stavu, totiž postavení šestinedělky se vším, co k němu náleží. Uskutečňuje se prostřednictvím purifikačních úkonů, podobně jako je tomu u jiných obřadů při vstupu do chrámu. *Rituály zvané očištné je třeba někdy chápat jako rituály odstraňující tabu...*, píše A. Genep.

U předtridentských rituálů bychom jako fázi pomezí mohli hodnotit okamžik, kdy rodička stojí přede dveřmi do kostela a kněz pronáší modlitbu žehnání: *Požehnej prosíme milostivě této své služebnici N., která se po porodu, tobě, našemu Pánu, přišla představit (odevzdat) do tvého chrámu, aby byla očištěna. Dovol milostivě, aby si, tak jako ji skrze naši službu uvádíme do tohoto pozemského chrámu, zasloužila po skončení přítomného života vejít do nebe. Skrze Krista, našeho Pána. Amen.* Poté jí podává štolu a se slovy: *Vejdi do chrámu božího ať máš podíl se svatými a vyvolenými Božími. Ve jménu Otce i Syna i Duchu svatého.*³⁴²

Vstup do kostela je kulminačním bodem obřadu, má řadu symbolický významů. Matka fyzicky vstupuje do kostela, aby se prostřednictvím obřadu znovu začlenila do farní obce. Chrám je symbolem církve, do níž se matka navrácí. Zároveň pozemský chrám symbolizuje chrám nebeský a tento vstup do pozemského chrámu, jak uvádí slova orace, předznamenává vstup do „nebe“, do „nebeského království“, k účasti na spáse se svatými a vyvolenými Božími. Uvedení matky do chrámu je provázeno prosbou za její spásu. A dále je tento vstup připomínkou a následováním konání Panny Marie, jejího vstupu do chrámu jeruzalémského při očišťování a při obětování prvorozeného Syna. Uvedení do kostela symbolizuje uvedení do lůna církve, jde o rituál přijetí, sloučení.

Není pochopitelně možné určit, jaká část obřadu odpovídá jaké fázi přechodového rituálu. Jednotlivé obřadní sekvence se zde překrývají. V potridentské formě obřadu (dle formuláře *De benedictio...*) následuje modlitba žehnání až po uvedení do kostela. „Na prahu“ se koná úkon *aspersion* a modlitba Žalmu 123 (s purifikačním akcentem). Poté kněz uvádí šestinedělku do kostela s výzvou, aby se poklonila synu blahoslavené Panny Marie, který ji obdařil dítětem. Vede ji k oltáři, kde následuje modlitba Páně, prosby a modlitba žehnání. Matka je uvedena nejen do kostela, ale až do oltářního prostoru, do presbytáře, kam ženy za normálních okolností neměly přístup (výjimku z tohoto zákazu, potvrzeného v *Pontificale Romanum* vydaném po tridentském koncilu roku 1596 představovalo žehnání řeholnice a abatyše při zasvěcení a královny při korunovaci.³⁴³ Do oltářního prostoru vstupovala také nevěsta s ženichem při požehnání při svatebním obřadu).

Zde má matka pokleknout a děkovat Bohu za prokázaná dobra. Co znamená toto uvedení do oltářního prostoru? Je zajisté zdůrazněním motivu oběti. Zároveň je však momentem, kdy je představena osoba rodičky jako privilegovaná. Při svatebním obřadu zde přijímala požehnání spolu se svým mužem, nyní přichází sama. Vystupuje před oltář jako vážená osoba, jako vdaná

³⁴² *Modus introducendi mulierem post partum, Agenda 1585, viz s. 53.*

³⁴³ Srov. KOHLSCHAIN F., Die Vorstellung von der kultischen Unreinheit der Frau, in: *Die liturgie und Frauenfrage*, s. 281.

žena, která dala život svému dítěti.³⁴⁴ Byla obdarována a přichází Bohu poděkovat. Postoj matky klečící před oltářem a vzdávající Bohu díky za prokázaná dobrodiní vyjadřuje smysl žehnání v tridentském duchu. Tímto slavnostním momentem se úvod řadí k obřadům provázejícím významné životní přechody v životě věřících.

Pokud bereme v úvahu také obřady lidové tradice, které se k liturgickému obřadu žehnání matky pojí, vidíme, že se zde aspekt přechodu z jednoho životního stavu do druhého, vyjádřený v přechodu materiálním, rozvíjí ještě více. Šestinedělka nejprve opouští prostor domu (případně koutu). Odchod, spojený s opuštěním místa, kde žena trávila své šestinedělí je provázen rituály odluky. Ty předznamenávají konec mimořádného stavu rodičky, konec izolace, omezení, tabu. Mezi ně můžeme počítat „bourání koutu“, kde to bylo před úvodem zvykem, a dále nakuřování a kropení rodičky značící purifikaci a ochranu před působením zlých sil. Tyto rituály se již odehrávají na prahu při odchodu k úvodu. Zde bychom mohli spatřovat pomezí, či jeho začátek, v rámci přechodu od situace šestinedělky k společenskému statutu ženy-matky uznanému místní komunitou na základě vykonaného obřadu. Symbolické pomezí pak sahá od prahu domu až k prahu kostela, kde se konají další prahové rituály v rámci liturgického obřadu. Prostor mezi dvěma světy představuje v magickém chápání zakořeněném v lidové kultuře nebezpečnou zónu. Tudy se neuvedená šestinedělka ubírá, je ohrožena útoky zlých sil, a je proto chráněna apotropaickými předměty. Sebe i své dítě zavinula do obřadní plachty, úvodnice.

Po obřadu v kostele následovala hostina, která zpravidla bývá součástí přechodových rituálů provázejících významné životní okamžiky a jejímž prostřednictvím se utvrzuje návrat do místního společenství. Úvodové hody byly vyhrazeny ženám, a to především ženám v plodném věku, které nosily šestinedělce „do kouta“ a provázely ji k úvodu. Prostřednictvím úvodu se žena stává součástí společenství žen-matek, v případě narození prvního dítěte. Úvod jakožto přechodový rituál provází a vyjadřuje změnu magicko-náboženského a sociálního statusu ženy. Od svých počátků nebyl chápán jen jako purifikační obřad s apotropaickými prvky, ale také jako slavnostní veřejný akt, při němž přichází matka, následujíc příklad Panny Marie, vzdát Bohu díky a přijmout požehnání. Šestinedělka při něm nevystupuje pouze jako osoba nečistá a nebezpečná, ale také jako osoba vážená, která přivedla na svět dítě a navrácí se s ním do svého společenství. Měl veřejný a slavnostní charakter, byl prestižní záležitostí ženy i jejího manžela a celé rodiny. Tento charakter byl posílen tím, že udělení žehnání matce po porodu bylo vyhrazeno pouze pro vdané ženy. Zdůrazňuje sociální status žen, které počaly dítě v řádném manželství. To, že se úvod šestinedělky objevuje v synodálních statutech různých diecézí v období po 4. lateránském koncilu ve výčtu obřadů vyhrazených pro výkon místního faráře, nikoli řádových kněží, svědčí o značném významu tohoto obřadu. Ocitl se tak na seznamu nejvýznamnějších rituálů v životě středověké a raně novověké společnosti.

Na tyto charakteristiky úvodu jako přechodového rituálu odkazují i prameny z území Čech a Moravy, pocházející z námi sledovaného období.

³⁴⁴ Srov. RIEDER P., *On the purification of Women*, s. 101–102.

Pražská synoda 1605 zmiňuje úvod šestinedělek jako obřad vyhrazený faráři, který má nabídat rodičky, aby po porodu, při své první cestě z domu přišly do kostela přijmout požehnání.³⁴⁵ Také v Čechách úvod v období raného novověku náležel mezi nejvýznamnější obřady, které se měly vykonávat ve farním kostele a náležely mezi úkony místního faráře. O tom, že se úvod počítal mezi základní bohoslužebné úkony, svědčí zařazení formuláře žehnání matky po porodu do rituálů, manuálů a jiných odpovídajících liturgických knih – vedle formulářů pro uzavírání manželství, křty apod., tedy opět je řazen k rituálům provázející nejvýznačnější přechody v lidském životě.

Z autorů odborné teologické literatury konce 19. století uvádí slavnostní uvedení matky do kostela jako základní význam úvodu např. A. Šrůtek.³⁴⁶ A rovněž promluva obsažená ve formuláři žehnání matky z Agendy pro moravskou církevní provincii z r. 1932 popisuje toto žehnání jako slavnostní obřad: *Za jejím [Panny Marie] příkladem nyní křesťanské matky první cestu po svém uzdravení konají do chrámu Páně, aby tam veřejně a slavně Bohu díky vzdaly za ochranu poskytnutou v nebezpečích.*

Slavnostní charakter této události zdůrazňovaly různé obřady lidové tradice či slavnostní oděv matky, doplněný obřadní plachtou – úvodnicí, zviditelňující společenské postavení vdané ženy-matky.

Následovala hostina, jejíž význam nespočíval v pouhé konzumaci jídla a pití, ale také v utvrzení vyjimečnosti tohoto okamžiku. Byla příležitostí k reprezentaci zúčastněných osob, především těch, které hrály jak během obřadu tak v celém šestinedělí zvláštní roli. Mezi ně patřila především porodní babička a kmotry, dále ženy, které nosily rodičce jídlo do kouta a provázely ji při úvodu. Hostina tak potvrzovala socializační charakter vlastního obřadu.³⁴⁷

Na závěr tohoto pojednání o úvodu jako přechodovém rituálu si položíme ještě jednu otázku: k čemu dochází, když se během 1. poloviny 20. století stává z obřadu křtu dítěte a úvodu šestinedělky jeden celek? Důraz se jednoznačně přenáší na obřad křtu, zatímco úvod ztrácí zvláštní význam. To se projevuje i v jeho obřadní podobě. I v oblastech se silně zakořeněnou tradicí mizí v meziválečném období slavná procesí žen provázející šestinedělku. Zanikají hody a zvyky s nimi spojené. Jedná se posléze o křtiny, hostinu spojenou se křtem, nikoli o ženskou slavnost. Pozornost se přenáší na dítě a křest tvoří těžiště celého rituálního komplexu. Úvod už představuje jen jakýsi doprovodný obřad, formální úkon zbožnosti. Příčiny jsme se již snažili pojmenovat dříve, nyní připojíme ještě jednu. Šestinedělí přestává být vnímáno jako pomezí. Již není mezním, mimořádným obdobím v životě ženy, v onom silném slova smyslu. Jedná se o období zotavování po porodu a navykání na novou roli matky novorozence, ale definitivně odpadají symbolické významy spojené s tímto obdobím a také obřadní úkony (první koupel, vítání na

³⁴⁵ *Moneat parochi puerperas, ut cum primum post partum domo exierint, mox ad ecclesiam parochialem, Deo ac tuare gratias accedant, ubi ex laudabili sanctae Ecclesiae consuetudine, benedictionem peculiaribus precibus a parcho suscipiant.* Převzato z: STÝBLO V., Úvod šestinedělek, *Časopis katolického duchovenstva* 38, 1897, s. 31.

³⁴⁶ Srov. ŠRŮTEK A., *Liturgika...*, s. 71.

³⁴⁷ Srov. MELKESOVÁ M., Adhiberi solent, qui compatres vocantur, Kmotrovství ve venkovském prostředí raného novověku na základě výzkumu chýnovské farnosti, *Historická demografie* 27/2003, s. 118.

svět, ochrana novorozence...). S tím souvisí zánik přechodového rituálu, který měl matce napomoci toto pomezí překonat. Pokud se smysl obřadu vyprázdnil, je jeho zánik v rámci lidové tradice zcela přirozeným jevem.

4.4. *Natum quoque infantem secum adducat...*

Úvod jako rituál spojený s narozením dítěte

Úvod šestinedělky se vztahuje k osobě rodičky, dítě při něm nehraje podstatnou roli. Žena je při obřadu uváděna do kostela, přichází Bohu poděkovat a přijímá požehnání. Úvod se koná, i když dítě zemřelo nebo její matka z jakéhokoli jiného důvodu nemůže přinést s sebou. Přesto nelze pominout, že obřad se svým způsobem vztahuje také k dítěti. Za normálních okolností přichází šestinedělka k úvodu s dítětem v náručí a s ním a zapálenou svící v rukou je také uváděna do kostela. Osoba dítěte je také zohledňována v textech žehnání.

V předtridentských formulářích žehnání matky po porodu se ještě prosby o požehnání vztahují jen k matce. V anamnetické části se připomíná požehnání udělené v chrámu Marii a jejímu Synu, v epiklezi je prosba soustředěna na matku.

Anamnetická část

Všemohoucí věčný Bože, Otče našeho Pána Ježíše Krista: ty jsi požehnal svému jednorozenému Synu spolu s jeho Matkou Marií, vždy Pannou, když ti byli po čase čtyřiceti dní představeni [odevzdáni] v chrámu.

Epikletická část

Požehnej i této své služebnici N., která je tobě, našemu Pánu, představena [odevzdána] po porodu v tvém chrámu, aby byla očištěna. Dovol milostivě, jako ji skrze naši službu uvádíme do tohoto pozemského chrámu, aby si po skončení přítomného života zasloužila vejít do nebe. Skrze Krista, našeho Pána.

Jen ve formuláři žehnání nemocné šestinedělky – *Benedictio mulieris in partu aegrotantis, Benedictio alia ad idem in partu (Obsequiale sive benedictionale 1520, 1585, Rituale Pragense 1585)* se objevuje prosba za matku i její dítě.

Pane Ježíši Kriste, ty ses narodil z židovských předků ze svaté Panny Marie, byl jsi po čtyřiceti dnech přijat do Simeonovy náruče a odevzdán ve svatém chrámu. Shlédni a zachovej tuto svou služebnici se synem (dcerou), kterého (kterou) jsi jí dal.

Situace se mění až s tridentskou reformou. Obřad *De benedictio...* již podstatně zohledňuje skutečnost, že při úvodu figuruje také dítě. *Vejděte do chrámu Božího, klaňte se Synu blahoslavené Panny Marie, který vás obdařil dítětem, vyzývá kněz ženu při vstupu do kostela. Obřad úvodu je*

zde chápán především jako akt díkůvzdání za dar dítěte. V tom se podstatně liší od uvedených předtridentských formulářů, které zdůrazňují soteriologický motiv, vyjádřený pomocí analogie vstupu do pozemského a nebeského chrámu, a očistu rodičky.

O dítěti se zmiňují také texty modliteb evangelických agend. Např. modlitba za šestinedělku z lutherské agendy – *Agenda, pořádek práce...* z roku 1798 obsahuje prosbu za požehnání pro matku i dítě: *Přidejž šťastného prospěchu k jeho zrostu, aby ono rodičům svým k hojnému potěšení zdárně prospívalo věkem i moudrostí. Obdař je podle toho, dobrým zdravím: Uděl i matce i dítěti jejímu tvého svatého požehnání, pro Jezu Krista Pána a Spasitele našeho. Amen.* (viz příloha 7c).

V homiletické literatuře opakovaně nacházíme výzvu, aby matky přinášely své děti k úvodu a tímto jednáním následovaly příklad Panny Marie. Dítě je třeba po porodu včas pokřtít a také jít řádně k úvodu, po vzoru Matky Páně naplnit Boží přikázání a své dítě přinést *před obličej Páně*, jak píše M. F. Zámorský.³⁴⁸ Důvodem, proč mají své děti přinášet, je závazek *obětování plodu svého Pánu Bohu skrze svatou modlitbu, jakožto tomu dárci, který dar dítek sám lidem z požehnání svatého daruje*. Tento závazek se zakládá na starozákonním přikázání obětovat své děti v chrámě, totiž přinést oběť jak při narození prvorozeného syna, tak i další děti. Tato oběť měla rodiče nabádat, aby *na to pomněli, že jsou ne sobě, ale Bohu ke cti a chvále to dítě zplodili*.³⁴⁹ Také V. Šteyer uvádí jako základní význam úvodu šestinedělek obětování dítěte Bohu.³⁵⁰

Motiv obětování dítěte najdeme ve formulářích žehnání, a to v úvodních promluvách, které jsou do textů zařazovány od konce 19. století: *Nyní s důvěrou přikročte k oltáři Páně a obětujte se s duší vděčnou spolu i s dítětem svým Pánu, kterýž za Vás jako za všechny lidi na kříži obětovati se ráčil*, zní výzva šestinedělce v promluvě z nedatovaného *Benedictio mulieris post partum* v *Manuale rituum* (viz příloha 12c).

A také autoři liturgických příruček 19. a 1. poloviny 20. stol. uvádí starozákonní motiv obětování dítěte jako základní význam obřadu úvodu. *Jako Maria, Matka Boží do chrámu Jeruzalémského se brala, aby božské dítě své po zákonu Bohu představila, podobně i podnes křesťanské matky novorozené dítky své do chrámu přinášejí, aby je Bohu obětovaly a požehnání církve obdržely*.³⁵¹

Pražské rituály, počínaje latinsko-německým *Manuale rituum* z roku 1880, obsahují samostatnou modlitbu za dítě, která se, dle rubrik, koná tam, kde je to zvykem. Kněz při této modlitbě představuje Simeona, který bere do rukou děťátko Ježíše. Vystupuje s ním k oltáři, což můžeme chápat jako symbolický úkon obětování.

Na základě analýzy textů formulářů obřadu žehnání matky a textů komentujících význam obřadu, můžeme konstatovat, že obřad žehnání matky po porodu se vztahuje také k dítěti a to především v tom smyslu, že matka své dítě přináší s sebou do kostela, aby zde, následujíc příklad Panny Marie své dítě obětovala Bohu, vzdává díky za jeho narození a vyprošuje pro ně po-

³⁴⁸ SROV. ZÁMRSKÝ M. F., *Postilla evangelická*, s. 1107.

³⁴⁹ ZÁMRSKÝ M. F., *Postilla evangelická*, s. 1119.

³⁵⁰ SROV. ŠTEYER V., *Postylla Katolická*, s. 577.

³⁵¹ FRENCL A., *Liturgika pro střední školy*, Praha 1885, s. 93.

žehnání. Obřad úvodu je příležitostí pro kněze, aby matku poučil ohledně jejích povinností: o dítě pečovat a vychovávat je ve víře.

V lidové víře představuje vedle křtu také úvod do jisté míry přechodový rituál pro novorozence.

Autor článku *Úvod nemocné šestinedělky* zmiňuje představu, že také pro novorozence byl úvod nezbytnou podmínkou pro ukončení mezního stavu. Nastiňuje skutečnost, že důvodem pro konání úvodu zesnulé šestinedělky mohl někdy být především úvod dítěte, jehož matka zemřela.³⁵²

Ještě jednu souvislost s dítětem nesmíme u významu úvodu přehlédnout. Tentokrát se však nejedná o dítě, které matka porodila a přináší je s sebou do kostela, ale o dítě, které může teoreticky počít, protože obřad ukončující období šestinedělí znamená pro ženu a jejího manžela také ukončení období povinné sexuální abstinence. Obřad žehnání matky po porodu vykazuje podobné znaky jako obřad žehnání nevěsty. Například *Modus introducendi mulierem post nuptias* z olomoucké agendy z roku 1585 obsahuje kromě Žalmu 127, který je běžnou součástí formulářů žehnání matky také pokyn, dle kterého kněz podává nevěstě štolu a vyzývá ji: *Ingrederere domum Dei, adora filium virginis, qui tibi foecunditate prolis tribuere dignetur*. Nevěsta je uváděna do chrámu, aby se klaněla tomu, kdo ji obdaruje požehnáním plodnosti, aby byla později, až se tento příslib naplní, uváděna jako matka vzdávající díky tomu, kdo ji obdařil dítětem. Šestinedělka se k svému manželovi vrací jako žena obdařená požehnáním plodnosti, která může počít další dítě. Proto byl také úvod odpírán svobodným matkám a ženám žijícím v konkubinátě. Těm církev odmítala prostřednictvím obřadu udělovat k opětovnému započítí sexuálního života s partnerem své požehnání – legitimní byl pohlavní styk pouze v rámci řádně uzavřeného manželství.

K obřadu žehnání nevěsty dále náležel i úkon *aspersion*, který byl při této příležitosti chápán také jako plodnonosný. Mezi účinky svěcené vody podle středověkých teologů patřilo také *ablatis sterilitas* – schopnost odvracet neplodnost, dávat plodnost všem pozemským věcem a rozmnožovat plody země.³⁵³ Jako celý obřad vyjadřuje tento úkon prosbu o plodnost nevěsty. Nejinak tomu je i při žehnání matky po porodu. Úkon *aspersion* vyjadřuje, kromě purifikace (a odvrácení působení zlých sil) také prosbu o požehnání plodností.

Lidové obřady provázející úvod šestinedělky vyjadřují stejný záměr, totiž zajištění dalšího potomstva. To se týká především zvyků konaných v rámci šestinedělních hodů, při „bourání koutu“. Při šestinedělních hodech se zpívaly písně podobné jako při svatbě, narážející na rozšíření rodiny o další potomky. Porodní babička na znamení ukončení šestinedělí sejmula koutní plachtu a otírala jí hospodáře či jiné přítomné (ženaté) muže. Plodnonosný význam založený na kontaktní magii je zřejmý i v užívání úvodní plachty, kterou si oblékala nejdříve nevěsta (při obřadu žehnání) a později šestinedělka k úvodu.

³⁵² Srov. Úvod nemocné šestinedělky, *Časopis katolického duchovenstva*, roč. 4/1880, s. 295–296.

³⁵³ FRANZ A., *Die Kirchlichen benediktionen im Mittelalter I.*, s. 118.

4.5. *Haec accipiet benedictionem a Domino...* Úvod jako obřad žehnání

Máme-li dojít k významu obřadu úvodu šestinedělky, je třeba jej nahlížet především jako žehnání – *benedictio mulieris post partum*. Tento název nahrazuje dřívější *introductio mulieris post partum*. Už změna názvu naznačuje, kam se přenáší těžiště liturgicko-teologického chápání tohoto obřadu po tridentském koncilu. Zkusme nyní nastínit vývoj obřadu v kontextu vývoje žehnání v dějinách liturgie církve.

Modlitby žehnání, což se týká jak modlitby ve formuláři *de benedictio* z *Rituale Romanum* 1614, tak modliteb obsažených v předtridentských liturgických knihách, můžeme souhrnně charakterizovat jako prosby za spásu rodičky, případně v druhém jmenovaném případě její purifikaci. Přímluvné modlitby, centonizované z textů žalmů, vyprošují rodiče Boží pomoc a ochranu před zlými silami. V tomto ohledu odpovídají modlitby vývoji, kterým prošla žehnání v západní církvi během středověku a odráží pesimistický kosmologický a antropologický pohled na svět. Ten je spatřován ne již biblicky, jako dobré Boží stvoření, náležející Pánu (*Gn* 1, *Řím* 14,14, *Sk* 10,15), ale v návaznosti na gnosticismus a Augustinovu nauku o prvotním hříchu jako vydaný do moci zlého. Žehnání byla chápána jako prostředek k překonávání této slabosti a porušenosti stvoření.³⁵⁴ Měla sloužit k jakési „konsekraci“ – proměně podstaty hmotných skutečností, k jejich uschopnění pro službu člověku či užívání v kultu. Jsou značně ovlivněna apotropaickými a purifikačními tendencemi. Často mají charakter exorcismu či jim exorcismus předchází. Jako příklad můžeme uvést žehnání vody, jemuž (již ve starém gelasiánském sakramentáři) předchází exorcismus soli a vody. Svěcená voda, užívaná posléze při udílení rozmanitých žehnání, měla rovněž uplatňovat schopnost odvracení zlých sil. Exorcismy užívané při jejím žehnání se vztahovaly i na předměty a osoby, které jí byly v rámci různých žehnání kropy.³⁵⁵ Toto platí i pro modlitby žehnání šestinedělky, které rovněž obsahují prosbu o očištění a ochranu „před nepřitelem a synem nepravosti“.³⁵⁶

V této době dochází také k zdůraznění elementu prosby na úkor chvály, dobrořečení (*eulogein, berakhot*) Bohu. Tyto dva elementy byly původně součástí žehnání, jakožto „eulogického dialogu“, v němž Bůh žehná člověku, zahrnuje jej svým dobrodiním a člověk odpovídá na prokázaná dobra také žehnáním, chválou Boha a díkůvzdáním.³⁵⁷ Ve středověku se chvála vytrácí, obsahem žehnání zůstává především prosba.

Obřad žehnání matky je od svých počátků často charakterizován jako úkon díkůvzdání.³⁵⁸ Tento rozměr obřadu zdůraznil především tridentský koncil: *Si qua puerpera post partum ... ad*

³⁵⁴ Srov. KACZYNSKI R., Die Benedictionen, in: Sakramentliche Feiern II., *Gdk* 8, s. 255–256.

³⁵⁵ Srov. SOBECZKO H. J., Priorita žehnání osobám před žehnáním nad věcmi pokoncilním Benedictionale, in: BUGEL W. (ed.), *Obřady žehnání v různých liturgických tradicích*, Olomouc 2006, s. 45–46.

³⁵⁶ V.: *Nihil proficiat inimicus in ea. / R.: Et filius iniquitatis non apponat nocere ei.*

³⁵⁷ Srov. KUNETKA F., Sedm tezí ke kosmoteandrickému rozměru v obnovených obřadech *De benedictionibus*, in: Bugel W. (ed.) *Obřady žehnání v různých liturgických tradicích*, s. 88.

³⁵⁸ A. Franz dokládá, že v německy mluvících oblastech (a podobně také na území Francie) byl již v 9. století všeobecně rozšířen obyčej, že první šestinedělčina návštěva v kostele byla spojena se slavnostním díkůvzdáním a církevním žehnáním. Honorius z Autun (12. stol.) zmiňuje slavnostní návštěvu kostela šestinedělky jako úkon díkůvzdání a následování Panny Marie, která přichází 40 dnů po porodu do chrámu s dary pro předepsanou oběť. Honorius z Autun, *Gemma animae* lib. III., c. 24, s. 649 Srov. FRANZ A., *Die Kirchlichen benediktionen im Mittelalter* II., s. 219.

ecclesiam venire voluerit pro incolumitate sua Deo gratias actura, petieritque a sacerdote benedictionem... Již v úvodních pokynech formuláře žehnání matky se udává jako hlavní význam akt vzdávání díky Bohu. To je důvod, proč má přijít požádat kněze o požehnání. V oraci je matka zmíněna ne jako ta, která přichází, aby byla očištěna, ale aby vzdávala Bohu díky: *respice propitius super hanc famulam tuam, ad templum sanctum tuum pro gratiarum actione laetam accendentem*. Dokonce i úvod zesnulé šestinedělky je v některých pražských rituálech hodnocen jako úkon díkůvzdání.³⁵⁹ Rovněž z formulářů evangelických agend vyplývá, že úvod je chápán především jako příležitost k díkůvzdání.³⁶⁰

K tomuto pojetí obřadu (alespoň v liturgii katolické církve) je však třeba dodat, že na rozdíl od žehnání v tradici rané církve, je zde prvek díkůvzdání zastoupen poněkud nepřímě. Není v modlitbách spojen s prvem prosby, což bylo typické pro židovskou tradici *berakhot* a tradici žehnání rané církve (a je tomu tak i v novém benedikcionálu). Zatímco prosby, chápané jako vlastní žehnání, pronáší kněz, k díkůvzdání je vyzývána matka.

Uvedme pro ilustraci příklad z homiletické literatury. Na otázku, zda křesťanské rodičky dělají dobře, když se nechávají po porodu se svými dětmi uvádět do kostela V. Šteyer odpovídá: *Dobře činí, když se tak děje s dobrým oumyslem, totiž proto, aby Pánu Bohu za plod poděkovaly, jakožto tomu dárci, který dar dítek lidem z požehnání svého daruje. Mají také mu děkovati proto, že je z bolesti a nebezpečství rodičích žen vysvoboditi a plod beze škody zachovati ráčil... Dále ať pro sebe a své děti novou milost od Pána Boha žádají a k tomu kněžského požehnání hledají, kteréž bývá platné skrze modlitby od církve ustanovené, které kněz za dítě a za matku její říká, jestliže matka přicházející do kostela jest dobře přihotována k přijetí milosti Boží.*³⁶¹

Zde se hovoří o dvou typech požehnání. Matka má děkovat za požehnání, kterým ji obdaril Bůh – za jeho milost, která se v jejím životě konkrétně projevila narozením dítěte a šťastným porodem, a má si vyžádat požehnání, které jí udělí kněz prostřednictvím modliteb stanovených církví. Žehnání je zde tedy chápáno jako výkon kněze, který probíhá podle pokynů stanovených církví. Toto pojetí odpovídá celkovému chápání liturgie před 2. vatikánským koncilem. Ještě *CIC* z roku 1917 definuje liturgii jako „veřejný kult“, který církev vykonává prostřednictvím osob legitimně k tomu určených, a naplňuje tak závaznou úctu (*adoratio debita*), jako funkci plynoucí z kněžského svěcení (c. 1256).³⁶² Obdobně čteme v promluvách začleněných do formulářů žehnání od konce 19. století: *Vy žádáte od svaté Církve Boží s myslí nábožnou požehnání Božího; požehnání to udělž Vám nyní Pán Bůh v plnosti dokonalé. An však já modlitby Církve svaté nad Vámi říkati budu: děkujtež Bohu za zachování Vašeho života za všelikého nebezpečství, za velikých strastí a bolestí který jste pro porod milého dítěte svého s milostí Boží šťastně přestála*

³⁵⁹ *Non est universalis hic ritus, quia introductio post partum proprie est ad gratiarum actionem, uhi tamen consuetudo est, satisfieri poterit pietati, hoc ritu. Benedictio mulieris in partu defunctae (ejusdemque introductio ad ecclesiam), Rituale Pragense 1642 (Rituale Romano-Pragense 1731)*

³⁶⁰ Díky, jež je matka zavázána Bohu za prokázaná dobrodiní vzdávat, jsou vyjádřeny např. v modlitbě šestinedělky z agendy Církve české reformované *Agenda, to jest pořádek křtění 1783* (viz příloha 6c).

³⁶¹ ŠTEYER V., *Postylla Katolická*, s. 580.

³⁶² SROV. KUNETKA F., *Slavnost našeho vykoupení*, Kostelní Vydří 1997, s. 47; KUNZLER M., *Die Liturgie der Kirche*, Paderborn 2003, s. 30–31.

*a proste Boha, aby Vám a dítěti Vašemu, jakož i všechněm, ježto svými jmenujete, milost propůjčiti ráčil, byste na tomto světě všechny dny živobyťi svého před jeho nejsvětějším okem ve světle víry obcovali, a všickni kdysi také na nebesích v Bohu spojeni byli.*³⁶³

Dárcelem požehnání je Bůh, jeho udělení je vázáno na úkon kněze, ten je od Boha vyprošuje; matka má děkovat za šťastný porod a vyprošovat si od Boha milost pro sebe a své blízké.

Rovněž v *Benedictio mulieris post partum* (*Manuale rituum* 1955) čteme: *Proto nyní, zatímco jménem Církve, jež se s vámi raduje, budu svolávati požehnání Boží na vás i na vaše dítě, projeďte Pánu Bohu s výrazem díky také pevný úmysl, že budete věrně plniti své křesťanské povinnosti, žíti podle svaté víry a vésti své dítě podle návodů svaté Církve.*

Matčino díkyvdání zde není chápáno jako jednání, které by bylo součástí žehnání a odpovídalo svým významem prosbám pronášeným knězem. Jedná se spíše o nutnost zaujmout určitý postoj zatímco se kněz modlí. Kromě vzdávání díky kněz matku vyzývá k dalším postojům – odhodlání ke zbožnému životu nebo jinde k obětování dítěte Bohu.

2. vatikánský koncil přináší jiný pohled na liturgii. *Sacrosanctum concilium* ji charakterizuje jako velké dílo, v němž dochází k oslavě Boha a posvěcení člověka, dílo Krista kněze a jeho těla církve.³⁶⁴ Jako hlavní aktér v tomto díle je hodnocen Bůh (či Kristus), a dále církev – tělo Kristovo, Boží lid.

Tento přístup se uplatňuje také v novém benedikcionálu. *Bůh, nade všechno požehnaný je pramenem a počátkem všeho požehnání*, čteme na začátku liturgicko-pastorálního úvodu. Bůh žehná člověku sdílením svého dobra a člověk na toto požehnání odpovídá chválou a díkem – dobrořečí, žehná Bohu. Žehnání je chápáno jako eulogický dialog, jako jednání Boha (katabatická linie – sdílení dobra, posvěcení člověka) a člověka (anabatická linie, chvála Boha, díkyvdávání), přičemž prostředníkem tohoto teandrického dialogu je Ježíš Kristus. Bůh ovšem svým požehnaním předchází reakci člověka a člověk má z tohoto dialogu prospěch.³⁶⁵ Tímto pojetím se církev navrácí k židovské tradici i tradici antické křesťanské. Podívejme se, jak se tato reforma projevila na obřadu žehnání matky dle *Ordo benedictionis mulieris post partum*, obsaženém v *Rituale Romanum* (*De benedictionibus*, editio typica 1984). Je určen pro matku, která nemohla být přítomna křtu svého dítěte. Český benedikcionál z roku 1995 tento formulář z neznámých důvodů neuvádí. Obřad je rozdělen do dvou částí – první je tvořena čtením biblických textů, eventuálně homilií, zpěvem žalmu či jiným vhodným zpěvem, druhá pak díkyvdáním a modlitbou žehnání. Zvěstování Božího slova má dávat smysl a účinnost následné části – modlitbě žehnání. Jen tak se žehnání stává skutečně posvátným znamením (DB 21). Dochází při něm k zvěstování Božích skutků v dějinách spásy, na něž shromáždění věřící reagují slovy chvály a prosbou o požehnání v konkrétní životní situaci (jak již bylo řečeno v oddíle 2.6.2.). Vhodnost zvolených textů (konkrétně textu *1 Sam 20–28* a *1 Sam 2,1–10* a *Ž 128*) je poněkud sporná. V druhé části modlitbě žehnání předcházejí díky za narozené dítě, za zdraví, jemuž se spolu s matkou těší, za to, že při-

³⁶³ *Benedictio mulieris post partum*, *Manuale rituum* [s. d.]; obsahuje již také českou verzi přímlyu.

³⁶⁴ *Dokumenty 2. vatikánského koncilu, Konstituce o posvátné liturgii 7*, Praha 1995, s. 136–137.

³⁶⁵ Srov. Kunetka F., *Sedm tezí ke kosmoteandrickému rozměru v obnovených obřadech De benedictionibus*, s. 89.

jalo svátost křtu, a za radost, kterou naplnil Bůh srdce všech narozením dítěte. Modlitba žehnání oslovuje Boha jako původce lidského života a jeho ochránce, jako toho, kdo dal matce radost mateřství. Tak je Bůh označen za pramen, od něhož se matce i ostatním dostává požehnání – radosti z narozeného dítěte, zdraví apod. Dále je zde vyjádřena prosba, aby Bůh přijal chválu a vyslyšel předkládané prosby. Teprve nyní přichází na řadu prosba za ochranu pro matku a dítě a za její spásu. Následuje závěr obřadu – závěrečná modlitba požehnání pro matku i ostatní přítomné.

Tento obřad je určen pro případ, že se matka nezúčastnila křtu dítěte. Za normálních okolností je matce (jakož i otcí a ostatním přítomným) udíleno požehnání na závěr křestních obřadů. Toto žehnání však neodpovídá svou strukturou ani charakterem žehnáním obsaženým v novém benedikcionálu. Není zde patrné spojení prvku Božího slova a modlitby žehnání, ani prvku díky / chvály a prosby. To je pochopitelné, vezmeme-li v úvahu, že se nejedná o obřad žehnání matky, ale o modlitbu požehnání na závěr křestních obřadů.

Žehnání může matce, podle pokynů *Ordo benedictionis mulieris post partum* udílet kněz, jáhen nebo laik, formulář je upraven pro jednotlivé varianty. Obřad žehnání, stejně jako veškeré liturgické slavení, je chápán nejen jako výkon kněze, ale jako *dílo Krista kněze a jeho těla církve* (SC 7); *celý křesťanský lid, je k plné, uvědomělé a aktivní účasti na liturgických úkonech ... mocí křtu oprávněn a zavázán* (SC 14). Liturgická žehnání církve jsou také podle úvodu k novému benedikcionálu hodnoceny jako činnosti, které (mnohdy) *vyžadují společné slavení*. Jsou proto upravena tak, aby věřícím byla umožněna účast „srdcem i ústy“, jak to lépe odpovídá povaze liturgické modlitby (DB 15). Rovněž formulář žehnání matky po porodu počítá s účastí společenství věřících.

V rámci reformy žehnání po 2. vatikánském koncilu mizí také purifikační a exorcizující tendence hmotných skutečností, nad nimiž se žehnání pronášejí. Jsou nahlížena pod jiným úhlem, vycházejícím z biblického chápání stvoření. To je patrné jak v koncilních dokumentech,³⁶⁶ tak v úvodu k novému benedikcionálu: *On jediný je dobrý a všechno učinil dobře, své tvorstvo naplňuje požehnáním, které je i po pádu znamením jeho milosrdenství... Písmo dosvědčuje, že všechno, co Bůh stvořil a zachovává milostí své prozřetelnosti ve světě, ohlašuje jeho požehnání a má vést k žehnání jemu* (DB 1, 7).

Dokumenty 2. vatikánského koncilu také vyslovují úctu manželství a lásce mezi manžely: *Pán ozdravil, zdokonalil a povýšil tuto lásku zvláštním darem své milosti a lásky. Taková láska, spojující lidské s božským, přivádí manžele k svobodnému vzájemnému darování, ověřovanému něžným citem i činem a prostupuje celý jejich život; ba, právě svým velkodušným projevováním se láska zdokonaluje a roste* (GS 49). Plození a výchova dětí se zde chápou jako účast na stvoření, spolupráce s láskou Stvořitele a Vykupitele, jako plnění poslání manželů.³⁶⁷

Nové formy žehnání matky neobsahují žádné zmínky o očišťování ani o šestinedělí, požehnání matce po křtu neuvádějí ani zmínku o samotném narození dítěte. Odpadají také všechna gesta a úkony, které by navozovaly představu mimořádného stavu šestinedělky. Obřad úvodu zaniká nejspíš proto, že jeho forma je od této představy v podstatě neoddělitelná.

³⁶⁶ Např: *Z toho, jak byly stvořeny, mají všechny věci vlastní trvalost, pravdivost, hodnotu, vlastní zákony i uspořádání...* GS 36. *Téměř neexistuje správné užívání hmotných věcí, které by se nedalo zaměřit k posvěcení člověka a oslavě Boha.* SC 61.

³⁶⁷ Srov. GS 50.

4.6. Shrnutí

Pomocí typologie rituálů jsme se pokusili nastínit významy, které se pojí k obřadu úvodu šestinedělky. Kromě samotného liturgického obřadu žehnání jsme brali v úvahu rovněž obřady a rituální prvky, které jsou součástí lidové kultury a tvořily s ním jediný komplex obřadů spojený s narozením dítěte. Výsledky znázorňuje následující tabulka:

SITUACE	porod	šestinedělí	úvod			úvodové hody	běžný manželský život (eventuálně početí dalšího dítěte)
			na prahu	vstup	v kostele		
PŘEVAŽUJÍCÍ RITUÁLY	ochranné	ochranné očistné	žehnání ochranné očistné	přechodové	žehnání přechodové	přechodové plodnonosné	
OBŘADNÍ SEKVENCE		pomezí	odluka	pomezí	sloučení	sloučení	
VÝZNAM RITUÁLŮ, OBŘADNÍCH PRVKŮ	ochrana v ohrožení života	izolace, ochrana, tabu, nečistý stav	ukončení šestinedělí, požehnání, díkůvzdání, purifikace, ochrana, návrat do círk. společenství přechod do nové životní role pocta matky			vstup, eventuálně návrat do společenství žen-matek zajištění (či zabránění) brzkého početí dalšího dítěte	

V prvním řádku jsou uvedeny základní situace, kterými rodička prochází a ke kterým se vztahují jednotlivé rituály. Nejdříve se zaměříme na vlastní liturgický obřad (zvýrazněno šedě): jedná se o obřad žehnání matky, které se koná prostřednictvím modliteb a gest před vstupem či po vstupu do kostela, případně před vstupem do kostela a posléze v kostele. Některé obřadní prvky, zejména ty, které se konají „na prahu“, mají také očistný a ochranný charakter – především v pojetí lidové víry, ale i podle výkladů v homiletické literatuře, odborných liturgických příručkách i podle některých zmínek zahrnutých v samotných formulářích žehnání. Uvedení šestinedělky, tedy vstup do kostela a následné uvedení k oltáři (v potridentských rituálech), má charakter rituálu přechodu – fyzického i symbolického. Tento přechod naznačuje především návrat matky do „lůna církve“, její návrat do církevního společenství a k účasti na bohoslužebném životě.

Základním význam obřadu úvodu šestinedělky tedy je ukončení šestinedělí, požehnání matce (eventuálně dítěti), díkůvzdání matky a její obětování dítěte Bohu, purifikace rodičky, pocta matce, která porodila dítě v řádném manželství a přechod do nové životní role.

Pokud bereme v úvahu i lidové obřady, potom církevnímu žehnání předchází dvě situace v životě matky, které jsou těmito obřady provázeny – porod a šestinedělí. K porodu se vztahují především rituály ochranné, jež mají zajistit bezpečí rodičky (i dítěte). K šestinedělí se váží především rituály ochranné a očistné. Jejich významem je izolace a tabuizace rodičky jakožto osoby nečisté, ohrožující své okolí, a zároveň ochrana jí i dítěte před nebezpečím působení zlých sil. Po liturgickém obřadu žehnání následují úvodové hody, které plní především funkci (opětovného) začlenění šestinedělky do společenství žen-matek, jde tedy v jádru o rituál přechodový, přijíma-

cí, uskutečňovaný prostřednictvím společné hostiny. Součástí těchto hodů jsou také plodnonosné rituály předjímající následnou situaci – návrat k běžnému manželskému životu a s ním možnost početí dalšího dítěte.

Kategorii „obřadní sekvence“ zařazujeme z toho důvodu, že tento komplex obřadů můžeme nahlížet také jako rituální přechod ze situace šestinedělky k situaci ženy-matky přijaté místním společenstvím v jejím novém společenském postavení. Jako jádro tohoto komplexu můžeme opět označit liturgický obřad žehnání, při němž se přechod oficiálně uskutečňuje. Tento obřad vykazuje strukturu přechodového rituálu s jednotlivými fázemi, jimiž jsou odluka, pomezí a sloučení (viz oddíl 4.3.). V rámci celého obřadního komplexu předchází obřadu fáze šestinedělí, kterou hodnotíme jako fázi pomezí, a ukončuje jej fáze šestinedělních hodů, která je fází slučovací.

Toto shrnutí je ovšem nutné brát s ohledem na proměny podoby a také významu obřadu v dějinách. Období 400 let, jímž se zde zabýváme, je velmi dlouhým časovým úsekem, v němž dochází k proměnám liturgie, ale také k změnám socio-kulturním. Došlo jistě k proměně významu obřadu v rámci liturgické teologie – ještě počátkem 17. století, před tridentskou reformou, je obřad chápán především jako purifikace rodičky, zatímco v 50. letech 20. století již nese význam zcela odlišný. Vnější podoba obřadu se naopak příliš nezměnila. Avšak největší proměnou prošel smysl obřadu v životě rodiček. K těmto změnám dochází zejména v období od počátku 19. stol. v rámci civilizačních změn, obvykle charakterizovaných jako modernizace, sekularizace, urbanizace apod., kdy se radikálním způsobem mění pro mnoho lidí jejich způsob života. Ve velkém měřítku dochází ke stěhování obyvatel venkova do měst. Dochází k rozpadu tradičních institucí a následně k rozvolnění společenských vazeb. V souvislosti s obřadem úvodu šestinedělky můžeme jmenovat například instituce, jako jsou sousedství, kmotrovství, babictví. Zánik lidových obřadů souvisí s individualizací – klíčové události lidského života přestávají být prožívány a slaveny v rámci širšího společenství, stávají se věcí jednotlivce, popřípadě užšího kruhu rodiny. Nakonec se zásadně mění i způsob porodnické praxe a chápání šestinedělí.

V rámci proměn, k nimž dochází v 19. a 20. stol., postupně zanikají jednotlivé výše uvedené významy obřadu. Matka už naštěstí nebyvá při porodu ohrožena na životě. Šestinedělka není vnímána jako osoba nečistá či ohrožená působením zlých sil a šestinedělí se stává v podstatě čistě medicínským pojmem. Rodička není nijak vyloučena z veřejného ani bohoslužebného života, není třeba rituálu, jehož prostřednictvím by se začleňovala zpět. Svobodné matky již nejsou ve společnosti stigmatizovány a k početí dítěte či jeho zabránění se užívají jiné prostředky než ty, které znala lidová magie. Jaký význam zůstává tedy aktuální také pro dnešní dobu? Je to jistě význam liturgicko-teologický: díkůvzdání a požehnání. Dále bychom mohli jmenovat významy „antropologické“ – ty, které si uchovávají platnost pro lidský život v každé době. Toto žehnání je možné chápat jako obřad provázející přechod ženy do nové životní role a můžeme jej také nadále vnímat jako výraz úcty k mateřství. Tyto významy mohou sloužit jako východisko pro obřad žehnání matky v rámci liturgického slavení po 2. vatikánském koncilu.

5. SOUČASNÁ A BUDOUCÍ PRAXE ŽEHNÁNÍ MATKY

5.1. Význam žehnání matky v současnosti

Lidský život se skládá z množství situací – všedních i svátečních, opakovatelných i jedinečných. Některé z těchto situací mají v lidském životě mimořádný význam. Dochází při nich k zásadním životním změnám, představují předěly, mezníky lidského života a nazývají se proto situacemi mezními. Některé z nich jsou podmíněny biologicky či kulturně a jsou společné takřka všem lidem, jedná se o tzv. základní či archetypální situace lidského života. Sem patří především narození a úmrtí lidské bytosti – situace neopakovatelné, ohraničující lidský život. Dále sem patří začlenění mezi dospělé, svatba, narození potomků, ale také závažné provinění nebo nemoc. Tyto situace jsou ve všech kulturních a náboženských systémech provázány rituály, které napomáhají jedincům i jejich okolí je zvládnout, prožít, vyjádřit.³⁶⁸ Na hlubokou potřebu člověka odpovídá i liturgie církve. Základní životní situace se stávají východiskem pro slavení jednotlivých svátostí a také svátostin. *Liturgie svátostí a svátostin působí, že Boží milost, která vyvěrá z velikonočního tajemství Kristova utrpení, smrti a zmrtvýchvstání, posvěcuje skoro každou životní událost věřících, jsou-li dobře připraveni* (SC 61).

A totéž platí pro žehnání: *Církev, v síle Ducha sv. koná svou službu také tím, že ustanovila různé druhy žehnání, kterými volá lidi ke chvále Boha, k prosbě o jeho ochranu, k přijetí jeho milosrdenství životem svatosti, k vyprošování Božích dobrodiní ke snažnému dosažení cíle. K tomu mají přispět žehnání ustanovená církví, která jsou viditelnými znameními, jimiž se naznačuje a způsobem každému z těchto znamení vlastním též uskutečňuje posvěcení člověka v Kristu a Boží oslava. K tomuto cíli směřuje veškerá činnost církve* (DB9).

K mimořádným situacím lidského života patří také narození dítěte. Představuje významný mezník jak pro dítě – je okamžikem jeho vstupu do života – tak i pro ženu, která se stává matkou dítěte. V mnoha kulturách se obě dimenze narození odrážejí v rituálech. Setkáváme se zde se zvláštními rituály, vztahujícími se k osobě dítěte a k události jeho příchodu na svět, a zvláště s rituály týkajícími se osoby rodičky. Jak jsme již ukázali, jedná se většinou o rituály ochranné, očištné a rituály přijímací, na jejichž základě jsou začlenění (či znovuzачlenění po předchozí odluce – v případě matky) do společenství živých.

Totéž platí pro lidovou kulturu oblasti Čech a Moravy. Také zde byla zvláštní situace novorozence a rodičky provázána specifickými rituály, které, ačkoli tvořily jeden komplex obřadů, reflektovaly obě dimenze narození. Obřad křtu představoval liturgické jádro rituálních úkonů vztahujících se k dítěti. Úvod byl obřadem provázejícím mezní situaci v životě matky. Význam křtu ve 20. století zcela převážil nad významem úvodu. Již před 2. vatikánským koncilem docházelo ke spojení obou obřadů v jediný celek a křest dítěte se postupně stal zásadním rituálem spojeným s jeho narozením. Tento vývoj byl stvrzen a dokonán zrušením úvodu šestinedělek v rámci reformy 2. vatikánského koncilu.

Tím v podstatě mizí z liturgie katolické církve obřad provázející po staletí jednu ze základních životních situací, kterou pro ženu nepochybně představuje narození dítěte.

³⁶⁸ Srov. KUNETKA F., *Úvod do liturgie svátostí*, s. 29–30.

Obřad žehnání matky po porodu je podle nového benedikcionálu určen pouze pro matky, které se nemohly účastnit křtu svého dítěte. V českém vydání toto žehnání není vůbec zahrnuto, nelze tedy počítat s tím, že se uděluje v běžné farní praxi. Nalezneme zde pouze formulář Žehnání matce čekající dítě. V této souvislosti se nelze vyhnout otázce. Proč zůstává zachováno žehnání před porodem, a žehnání po porodu nikoliv? I těhotenství představuje v životě ženy rovněž mezní situaci, stejně jako období, které následuje bezprostředně po narození dítěte. Ačkoli dnes již umírá při porodu nepatrné procento matek a dětí, přesto je porod velmi těžkým a nebezpečným procesem a v jistém směru stále nepřestává být hranicí mezi životem a smrtí. Jeho těžký průběh může mít fatální následky i ve věku porodu provázených četnými medicínskými zásahy a výbornou úrovní lékařské péče o rodičku i novorozence. Je provázen velkou úzkostí a velkými bolestmi. Období po porodu je rovněž velice náročné jak po fyzické tak psychické stránce. Mnoho žen prožívá poporodní trauma nebo dokonce deprese spojené s hormonálními změnami i novou životní situací, zejména, jednaly se o prvorodičky.

Určit příčinu praktického zániku obřadu žehnání matky není snadné. Mnozí mohou argumentovat: obřadem provázejícím narození dítěte v liturgii církve je křest dítěte, v jehož závěru se matce (i otci) dostává zvláštního požehnání. Toto vysvětlení však není dostačující. Předně obřad křtu jakožto svátost má svůj zcela specifický význam a nesouvisí přímo s narozením dítěte. Dnes již není pravidlem nechávat dítě pokřtít bezprostředně po narození, křest se běžně koná až za několik měsíců. Tento časový odstup ubírá požehnání matce na aktuálnosti. Modlitba požehnání obsažená v křestních obřadech navíc nezmiňuje samotné narození dítěte. Děkuvzdání se v modlitbě vztahuje k právě udělené svátosti křtu. Není zde prostor pro vzdávání díky za narození dítěte, za to, že matka i dítě přestáli porod a jsou zdraví.

Příčinu zřejmě musíme hledat s ohledem k historii tohoto žehnání. Díky své (pro 20. století již stěží přijatelné) podobě a latentně přítomnému významu purifikace rodičky, působil tento obřad jako jakýsi přízrak ze středověku. Jako nejvhodnější se zřejmě jevil tento obřad mezi obnovená žehnání nezařadit.

Přesto však byl vytvořen nový obřad žehnání matky, který se nepodobá předkoncilnímu úvodu a nese ve všech ohledech rysy obnoveného žehnání podle pokynů nového benedikcionálu. Vzhledem k podmíněnému určení (pouze pro matky, které se nemohly zúčastnit křtu dítěte) je jeho využití v praxi pravděpodobně jen minimální.

Položme si ještě jednu otázku: bylo by smysluplné, kdyby se tento obřad zavedl pro všechny matky, které by o něj projevíly zájem?

Jako argument pro je možné uvést výše naznačené okolnosti: porod představuje mezní situaci v životě matky, stejně tak první týdny po narození dítěte můžeme označit jako přelomové období, v němž se zásadním způsobem mění její život (totéž se do jisté míry týká i otce dítěte, případně staršího sourozence). Ve slavení svátostí a svátostin dochází *k posvěcení skoro každé*

životní události věřících,³⁶⁹ tím spíše je tomu v klíčových okamžicích lidského života. Slavení svátostí (i svátostí) mimo jiné odpovídá na potřebu člověka, který v těchto klíčových situacích svého života *pocituje touhu vyjádřit svůj vztah k absolutnímu bytí i ke společenství ostatních lidí*.³⁷⁰ O této potřebě „ritualizace“ základních životních situací, a to i v dnešní sekularizované společnosti, vypovídá například zájem rodičů, kteří nejsou praktikujícími věřícími, o to, aby jejich dítě bylo pokřtěno. Důvodem pro toto jednání není a priori víra, ale potřeba rituálu, který by umožnil prožít, oslavit tak významnou událost, jakou narození dítěte je. Projevuje se zde skrytá touha zajistit mu ochranu a štěstí. A tyto potřeby jistě nejsou ničím zavrženíhodným, vypovídají o transcendentálně-sakramentálním rozměru lidské osoby.³⁷¹

I vzhledem ke skutečnosti, že křest se může konat ve větším časovém odstupu od narození dítěte a má svůj specifický význam, který se k události narození bezprostředně nevztahuje, bychom slavení žehnání matky po porodu, nezávisle na termínu křtu, mohli hodnotit jako smysluplné.

Žehnání, které by se udělovalo například při příležitosti, kdy matka přichází se svým dítětem poprvé do farního společenství a účastní se slavení eucharistie, by mohlo představovat optimální formu liturgického slavení této události.

Otázka je dnes pochopitelně již předmětem diskuse na ekumenické úrovni. Především feministicky orientované teoložky spojují existenci žehnání s mysogenními projevy církve.³⁷² Natalie Knödel (z anglikánské církve) na druhou stranu zastává stanovisko, podle něhož jako feministka vidí v obřadu možnost liturgického vyjádření ženské zkušenosti rození a mateřství. Vedle kritiky staré formy obřadu žehnání matky zdůrazňuje kontinuitu tradice. Navrhuje proto přehodnocení a případnou reinterpetaci obřadu.³⁷³

Z katolických teologů se pro zavedení obřadu žehnání pro všechny matky vyjádřil W. von Arx: původní smysl purifikace rodičky podle něho bude po čase zapomenut.³⁷⁴ Vzhledem k tomu, že generace matek, kterých se předkoncilní forma žehnání týkala je dnes již ve věku prababiček a generace dnešních rodiček již většinou neví o existenci takového obřadu, lze konstatovat, že tento čas již nastal.

Rudolf Scharzenberger vidí v oživení žehnání matky po porodu možnost vyznání hodnoty života a dětí ve společnosti. Pozitivní přístup k mladým matkám vyjádřený v obřadu díkuvzdání ve společenství s matkami a novorozenci by mohl dosáhnout časem většího efektu než slova kázání namířených proti nepřátelskému postoji k dětem a proti potratům. Navrhuje tuto formu, jejímž prostřednictvím by žehnání matky mohlo najít své nové místo v životě obce: společnou farní oslavu dne matek pro rodiny, kterým se během roku narodilo dítě a bylo pokřtěno – matky a jejich děti by při bohoslužbě obdržely požehnání. Následné setkání těchto rodin s farářem

³⁶⁹ Srov. SC 61.

³⁷⁰ KUNETKA F., *Úvod do liturgie svátostí*, s. 33.

³⁷¹ Srov. *tamtéž*, s. 32.

³⁷² Srov. např. ROLL S., *The old Rite of the Churching of Women after Childbirth*, in: *Wholly Woman, Holy Blood*, s. 132–141.

³⁷³ Srov. KNÖDEL N., *The Thanksgiving of Woman after Childbirth, commonly called The Churching of Woman* [<http://users.ox.ac.uk/~mikef/church.html>].

³⁷⁴ Srov. VON ARX W., *Die Segnung der Mutter nach der Geburt, Geschichte und Bedeutung*, *Concilium* 2/1978, s. 62–71.

a jeho spolupracovníky ve farním centru může posílit společenství obce s novorozenci a jejich rodinami vzniklé při slavnosti křtu.³⁷⁵ K tomuto návrhu můžeme pouze namítnout, že slavením narození všech dětí, které se v rámci farnosti narodily během celého roku může v některých případech vznikat velký časový odstup mezi narozením dítěte a touto oslavou. Tím žehnání pro konkrétní matky ztrácí na aktuálnosti a vytrácí se dimenze obřadu spojeného s vlastní životní událostí. Proto by mohlo být vhodnější zařadit obřad časově co nejbližší k narození dítěte, pro příležitost jedné z prvních bohoslužeb, kterých se matka s dítětem zúčastní.

5.2. Návrh obřadu žehnání matky (a otce) po porodu

Formulář obřadu žehnání matky po porodu je součástí římského *De benedictionale* z roku 1984. Pokud by tedy tento obřad měl být zaveden do českého benedikcionálu, což by jistě bylo správné, stačilo by zařadit český překlad latinského formuláře. Další variantou by mohl být překlad německého *Muttersegnen nach der Geburt* ze studijního vydání benedikcionálu pro diecéze v německy mluvících oblastech z roku 1978. Dovolujeme si zde také předložit vlastní návrh pro tento obřad, vytvořený na základě výsledků našeho výzkumu.

Žehnání by matka a otec mohli obdržet například na závěr slavení eucharistie při příležitosti první návštěvy bohoslužby s novorozencem. Vhodným místem pro udělování žehnání by potom mohl být prostor u mariánského obrazu, bočního oltáře, kaple a podobně. Obřad by se mohl pochopitelně konat i doma, několik dnů po návratu z porodnice, za účasti nejbližších příbuzných. Podobně jako u římského formuláře může být udělovatel duchovní či laik.

V: Naše pomoc je ve jménu Pána.

Odp.: Neboť on stvořil nebe i zemi.

Čtení z Božího Slova

Sión říkával, „Hospodin mě opustil, Panovník na mě zapomenul.“

Cožpak může zapomenout žena na své pacholátko,

neslitovat se nad synem vlastního života?

I kdyby některé zapomněly, já na tebe nezapomenu.

Hle, vyryl jsem si tě do dlaní, tvé hradby mám před sebou stále.

(Iz 9, 14–16)

nebo:

V těch dnech se Maria vydala na cestu a spěchala do hor do města Judova. Vešla do domu Zachariášova a pozdravila Alžbětu. Když Alžběta uslyšela Mariin pozdrav, pohnulo se dítě v jejím těle;

³⁷⁵ SCHARZENBERGER R., *Heute Segnen, Werkbuch zum Benedictionale*, Freiburg im Breisgau 1987, s. 283–284.

byla naplněna Duchem svatým a zvolala velikým hlasem „Požehnaná jsi nade všechny ženy a požehnaný plod tvého těla. Jak to, že ke mně přichází matka mého Pána? Hle, jakmile se zvuk tvého pozdravu dotkl mých uší, pohnulo se radostí dítě v mém těle. A blahoslavená, která uvěřila, že se splní to, co jí bylo řečeno od Pána.“

(Lk 1,39–45)

Žalm 139

odp.: Tobě vzdávám chválu za činy, jež budí bázeň

*Hospodine, zkoumáš mě a znáš mě.
Víš o mně, ať sedím nebo vstanu,
zdálky je ti jasné co chci dělat...
Žádná tma pro tebe není temná:
noc jako den svítí, temnota je jako světlo.*

odp.

*Tys to byl, kdo utvořil mé ledví, v životě mé matky jsi mě utkal.
Tobě vzdávám chválu za činy, jež budí bázeň:
podivuhodně jsem utvořen, obdivuhodné jsou tvé skutky,
toho jsem si plně vědom.*

odp.

*Tobě nezůstala skryta jediná z mých kostí,
když jsem byl v skrytosti tvořen a hněten
v nejhlubších útrokách země.
Tvé oči mě viděli v zárodku, všechno bylo zapsáno v tvé knize:
dny tak, jak se vytvářely, dřív, než jediný z nich nastal.
(v.1,2, 12–16)*

odp.

Modlitba žehnání

Bože, ty projevuješ svému lidu mateřskou lásku. V Marii jsi nám dal příklad obětující se a milující matky: spolu s touto matkou, která ti přichází vzdát díky za dar, který jsi jí svěřil, se radujeme a děkujeme ti, že jsi ji i děťátko chránil, když přicházelo na svět, že jsi je zachoval ve zdraví. Prosíme tě, požehnej této matce, posiluj ji svou milostí, ať dokáže láskyplně a odpovědně o své dítě pečovat a vychovávat je.

Bože, ty jsi Otcem všech lidí a neváháš nás nazývat svými dětmi. Spolu s tímto otcem ti vzdáváme díky za za děťátko, které se narodilo. Prosíme tě, požehnej mu, ať s pomocí tvé otcovské lásky starostlivou péčí a výchovou svého dítěte naplňuje vznešený úkol, který jsi mu svěřil.

Prosíme tě, požehnej + tomuto dítěti (které jsi přijal do své církve skrze křest),³⁷⁶ aby dobře prospívalo a vyrostlo v dobrého člověka a křesťana, a spolu se svými rodiči dosáhlo jednou šťastně tvého království. Prosíme o to skrze Krista, našeho Pána. Amen.

Text z Izaijáše je zařazen pro zdůraznění dimenze mateřsky milujícího Boha. Lukášova zpráva o setkání Marie a Alžběty konkrétně zmiňuje Marii jako matku, která je pro věřící příkladem víry, obětavé lásky a pokory. Úmyslně se vyhýbáme textu *Lk 2,21–24*, který by v této situaci mohl být svými zmínkami o očišťování a obětování v chrámu poněkud zavádějící. Spíše než přinášením dítěte k obětování do chrámu mohou křesťanské matky následovat Marii zaujmutím zmíněných postojů. Žalm 139 je výstižným vyjádřením chvály Boha, jakožto Stvořitele každé lidské bytosti.

V modlitbě žehnání jsou vyjádřeny díky za Boží ochranu při porodu a zdraví matky a dítěte a prosby za matku, za Boží požehnání a posilu v její nové životní roli. Poté následuje modlitba za otce. V nadpisu tohoto oddílu je uveden v závorce, nikoli však proto, že by jeho osoba zde byla méně důležitá, ale kvůli poněkud kostrbatému názvu obřadu. Je to matka, kdo je po porodu, oba však jsou v situaci rodiče novorozeného dítěte. Oba děkují Bohu za jeho narození a vyprošují si od Boha požehnání pro to, aby byli dobrými rodiči. Také otec je zde charakterizován jako ten, kdo vzdává díky za narození svého dítěte. A i jemu je vyprošováno Boží požehnání pro plnění jeho *vznešeného úkolu*³⁷⁷ otce.

Obřad je uzavřen prosbou za požehnání pro dítě.

³⁷⁶ Pokud bylo již pokřtěno.

³⁷⁷ Srov. GS 48.

6. ZÁVĚR

Na předchozích stránkách jsme se zabývali otázkou jaký význam měl obřad úvodu šestinedělky. Tento obřad je již minulostí: zanikl jednak přirozeným vývojem – jeho smysl se z výše uvedených příčin vyprázdnil, a také oficiálně v rámci liturgické reformy 2. vatikánského koncilu.

Klademe si otázku jaký význam má obřad žehnání matky dnes. Současná podoba obřadu žehnání matky po porodu (v římském benedikcionálu) je omezena na velmi úzký okruh matek, v českém benedikcionálu toto žehnání nenajdeme vůbec. Jeho význam je v současné podobě minimální. Měli bychom se tedy spíše ptát jaký význam by obřad mohl mít v budoucnosti.

Význam úvodu šestinedělky se během několika staletí zásadně proměnil. Původní smysl obřadu – purifikace rodičky, ustupoval stále více do pozadí až převládl význam žehnání jako příležitosti pro díkůvzdání za narození dítěte. Z hlediska liturgického byl jeho význam spatřován především v požehnání uděleném matce prostřednictvím stanovených modliteb. Uvedení do kostela bylo symbolickým vyjádřením pro návrat rodičky zpět do společenství církve. Z hlediska socio-kulturního jej můžeme charakterizovat jako rituál provázející přechod ženy ze situace šestinedělky do role matky, přijaté v tomto společenském postavení místním společenstvím. Představoval ochranný rituál, jenž oficiálně ukončoval období šestinedělí a znamenal návrat k běžnému společenskému, bohoslužebnému i manželskému životu – alespoň v době, v níž bylo šestinedělí vnímáno jako mezní období. Obřad znamenal také poctu matce a provázel slavnostní okamžik jejího života, i života její rodiny a místní komunity. Byl především ženskou slavností.

V rámci rozsáhlých společenských změn během 19. a 20. století, které zasáhly téměř všechny oblasti lidského života, se změnil také pohled na rodičku a období šestinedělí. Většina výše jmenovaných významů a charakteristik spojených s úvodem šestinedělek v této době postupně zaniká. Jako trvale platné a srozumitelné až do konce existence obřadu zůstávají tyto významy: požehnání udělované matce a dítěti po porodu, příležitost pro díkůvzdání Bohu za narození dítěte, obřad provázející významnou životní změnu v životě ženy a také určité ocenění mateřství v rámci liturgického slavení. Tyto významy lze brát jako určující i pro současnou a budoucí praxi žehnání matky.

Během několika desítek let zmizel z liturgie katolické církve obřad provázející po staletí jednu z nejvýznamnějších přelomových situací v životě každé ženy-matky. Tuto skutečnost můžeme hodnotit různě: můžeme být vděční za to, že skončila historie obřadu, jehož základem byla představa rodičky jako nečisté osoby, obřadu, který vznikl jako rituál zajišťující purifikaci rodičky a udržel si, alespoň svými gesty, purifikační charakter až do konce své historie, obřadu, který znamenal pro mnohé matky spíše ponížení než výraz pocty.

Na druhé straně je třeba mít na paměti i významy, které si uchovaly svou platnost, a brát zřetel na zachování kontinuity liturgické tradice. Konstituce o posvátné liturgii vyjadřuje požadavek obnovy liturgie, která se má uskutečňovat tak, *aby se zachovala zdravá tradice, a přesto se otevřela cestu oprávněnému pokroku* (SC 23).

Po staletí přijímaly matky po porodu zvláštní požehnání při obřadu, který měl veřejný a slavnostní charakter. Je moudré se této tradice vzdát? Tato otázka je aktuální také v současné době, kdy mateřství a rodičovství není na žebříčku společenských hodnot na nejvyšších příčkách. Pastorální konstituce *Gaudium et Spes* charakterizuje mateřství a otcovství jako *vznešený úkol* (GS 48). Úkol dávat život a vychovávat je zde označen jako zvláštní poslání manželů, kterým se stávají účastnými na díle lásky Boha Stvořitele a *jakoby jejími tlumočníky*. Právě obřad žehnání matky a otce navazující na událost narození dítěte, by mohl představovat vhodný způsob, jak tento pohled na manželství, mateřství a otcovství vtělit do současné liturgie.

7. SEZNAM PŘÍLOH

1. Ad introducendam mulierem in ecclesiam
2. De Benedictio mulieris post partum (*Rituale Romanum* 1614)
3. Introductio mulieris ad ecclesiam (*Rituale Pragense* 1585)
4. Modus introducendi mulierem post partum (*Agenda* 1585)
5. Ordo introducendi mulieris post partum (*Agenda seu rituale Olomucense* 1694)
6. Pořádek uvádění šestinedělek (*Agenda, to jest pořádek křtění* 1783)
7. Úvod šestinedělek I. S dítětem živým (*Agenda, pořádek práce...* 1798)
8. Úvod šestinedělek II. Bez dítěte, které pokřtěno bylo (*Agenda, pořádek práce...* 1798)
9. Úvod šestinedělek III. Bez dítěte, kteréž křtu svatého nedošlo (*Agenda, pořádek práce...* 1798)
10. Úvod šestinedělkyně nemocné doma (*Agenda, pořádek práce...* 1798)
11. Úvod šestinedělkyně nepoctivé (*Agenda, pořádek práce...* 1798)
12. *Benedictio mulieris post partum* (*Manuale rituum* [s. d.])
13. *Benedictio mulieris post partum* (*Manuale rituum* 1955)
14. *De benedictione mulieris post partum* (*Agenda Provinciae Ecclesiasticae Moraviae* 1932)
15. *Benedictio mulieris post partum prole mortua* (*Manuale rituum* [s. d.])
16. *Benedictio mulieris post partum prole mortua* (*Manuale rituum* 1955)
17. *Ordo benedictionis mulieris post partum* (*Rituale Romanum, De benedictionibus* 1984)

SEZNAM PUBLIKOVANÝCH PRACÍ AUTORKY

Některé teologické aspekty ekologické etiky, Praha 2002

Symbolika prostoru a pohyb v liturgii, in: *Teologické studie* 2/2005

Poušť je krásná tím, že někde skrývá studnu. Dvě bohoslužby se znakovým jednáním pro duchovní obnovu, in: Demel Z. (ed.), *Bohoslužby pro nejrůznější příležitosti, jejich příprava a výklad*, České Budějovice 2006, s. 44–48.

POUŽITÉ PRAMENY A LITERATURA

Primární prameny:

- Agenda Bambergensis*, 1587
Agenda ceremonialia, Kraków 1586
Agenda česká, 1581
Agenda čili způsoby přisluhování pro reformované sbory v Čechách a na Moravě, Vídeň 1881
Agenda Ecclesiae Moguntiensis, Moguntiae 1551
Agenda ecclesiastica Slavonica, 1734
Agenda, obřadní příručka Církve československé husitské I., Praha 2006
Agenda seu modus administrandi sacramenta, Kraków 1585
Agenda Provinciae Ecclesiasticae Moraviae, Olomouc 1873
Agenda provinciae Ecclesiasticae Moraviae, Olomouc 1932
Agenda seu rituale Olomucense, Brno 1694
Agenda seu rituale Olomucense, Hradec Králové 1745
Agenda, to jest práce církevní kněží církve evangelické dle augšpurského vyznání česko-slovenské,
Turčianský Martin 1922
Agenda, to jest pořádek křtění, Praha 1783
Agenda, to jest pořádek práce, 1798
Benedikcionál, Praha 1994
Benediktionale, Freiburg 1978
Collectio Rituum archidioecesis Viennensis, Řím 2001
Dokumenty 2. vatikánského koncilu, Praha 1995
Kniha modliteb a služebností Českobratrské církve evangelické, Praha 1953
Manuale rituum, Praha 1955
*Manuale rituum in cura animarum ... Collectione rituum particularium a clero provinciae
Pragensis*, Praha 1880
*Manuale rituum in cura animarum ... Collectione rituum particularium a clero provinciae
Pragensis*, Praha [s. d.]
Manuale rituum ecclesiasticae provinciae Pragensis, Praha 1916
Obsequiale sive Benedictionale, Norimberg 1520
Obsequiale sive Benedictionale, Praha 1585
Příručka bohoslužebná pro českobratrskou církev evangelickou II., Praha 1922
Rituale Franciscanum, Praha 1688
Rituale ... in usum cleri dioeceseos Reginaehradecensis, Hradec Králové 1846
Rituale Pragense, Praha 1731

- Rituale Pragense*, Praha 1585
Rituale Pragense, Praha 1642
Rituale Romanum Pauli V. ... Collectio rituum particularium a clero provinciae Pragensis,
 Ratisbonae 1872
Rituale Romanum, De Benedictionale, Citta del Vaticano 1984
Rituale Strigoniense, Tyrnaviae 1715
Rituale Viennse, Vienn 1774
- AMBROSIUS:
Exhortatio Virginitatis, PL 16,
Expositio in Evangelium secundum Lucam, PL 15
O Pannách. Pohřební řeč o bratru Satyrovi, Olomouc 1948
- AUGUSTINUS HIPPONENSIS:
De bono coniugali, PL 40
Contra Faustum, PL 42
O Boží obci, Praha 1950
O křesťanském boji, Olomouc 1848
- BERNARD Z CLAIRVAUX, *Chvály panenské matky*, Olomouc 1938
 DIONYSIOS ALEX., *Epistola canonica ad Basilidem episcopum*, can. II, PG 10,
 GREGORIOS Z NYSSY, *De hominis opificio*, PG 44
 GREGORIUS I., *Epist. Ad Augustinum*, PL 77
 Hieronymus, *Contra Helvidium*, PL 23
 HONORIUS Z AUTUN, *Gemma animae*, PL 172
 HUGO OD SV. VÍKTORA, *De parentale gradibus*, PL 176
 CHRYSOSTOMOS JAN, *De virginitate*, PG 48
 DE CHARTRES, IVO, *De poenitentia*, PL 161
 ORIGENES, *In Leviticum*, PG 17
 TERTULLIANUS, *De cultu feminarum*, PL 1
- BARNER J., *Summarie na všecka čtení a evangelium, jak nedělní, tak i sváteční, přes celý rok*,
 Praha 1711
 BERLIČKA V. Š., *Postilla, jak kostelní tak domácí*, Praha 1668
 BÍLOVSKÝ B. H., *Coelum vivorum et firmamentum dogmatum Christi id est: doctrinales de
 gloriosa, ac immaculata Virgine panegyrici per annuas ejusdem Deiparae...*, Praha 1724
 BÍLOVSKÝ B. H., *Doctrina Christiana*, Olomouc 1721
 NÁCHODSKÝ Š. F., *Sancta curiositas*, Praha 1707
 ŠTEYER V., *Postylla Katolická*, Praha 169?
 TÁBORSKÝ CH. X. I., *Tria tabernacula in monte Taborae exstructa...*, Olomouc 1738
 VESELÝ F., *Conciones in praecipuas totius anni festa ...*, Praha 1792

VESELÝ F., *Sermones pro singulis Feriis sextis quadregesimae, et pro Dominika Resurrectionis*, Praha 1728

ZÁMRSKÝ M. F., *Postilla evangelická*, Praha 1592

Sekundární literatura

ARX W., Die Segnung der Mutter nach der Geburt, Geschichte und Bedeutung, in: *Concilium* 1978/2

ARX W., *Das Klostrituale von Biburg, Spicilegium Friburgense, Texte zur geschichte des kirchlichen lebens 14*, Freiburg 1970

ASPERGEN K., *The Male Woman: A Feminine Ideal in the Early Church*, Uppsala 1990

BARTOŠ F., *Naše děti, jejich život v rodině, mezi sebou a v obci, jejich poesie, hry i společné práce*, Praha 1949

BARTOŠ F., Kout dle obyčejův a pověr lidu moravského, in: *Český lid II*, s. 14–16

BERGER T., GERHARDS A. (edd.), *Liturgie und Frauenfrage, Ein Beitrag zur Frauen forschung aus liturgiewissenschaftlicher Sicht*, St. Ottilien 1990

BOLONGE J. C., *Svatby, Dějiny svatebních obřadů na západě*, Praha 1996

BROWN P., *Tělo a společnost, Muži, ženy a sexuální odříkání v raném křesťanství*, Brno 2000

CTIBOR J., *Liturgika, čili obřady církevní*, Praha 1863

CRUSENANN F., THYEN H., *Als Mann und Frau geschaffen, Exegetische studie zur Rolle der Frau*, Berlin 1978

ČADKOVÁ K., LENDEROVÁ M., STRÁNÍKOVÁ J. (edd.), *Dějiny žen aneb Evropská žena od středověku do 20. stol. v zajetí historiografie*, Pardubice 2006

ČERNÝ V., Generační periodizace českého baroka, in: *Česká literatura doby baroka*, Literární archiv, roč. 27

DELUMEAU J., *Strach na Západě ve 14.-18. století II.*, Praha 1999

DE TROYER K., HERBERT A., JOHNSON J. A., KORTE A. Edd., *Wholly Woman, holy Blood: A Feminist Critique of Purity and Impurity*, New York, 2003

DINZELBACHER P., *Svěťice nebo čarodějky*, Praha 2003

DOSTÁL A., Kmotř, *Český lid IV.*, s. 124

DROBIL E., *Jihočeské dítě*, České Budějovice 1927

VAN DÜLMEN R., *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.-18.stol) I.*, Praha 1999

ELIADE M., *Posvátné a profánní*, Praha 1994,

FOLTÝNOVSKÝ J., *Liturgika*, Olomouc 1936,

FRANZ A., *Die Kirchlichen Benediktionen im Mittelalter I, II*, Graz 1960

FRAZER J. G., *Zlatá ratolest*, Plzeň 2007

FROLEC V., (ed.), *Čas života, rodinné a společenské svátky v životě člověka*, Brno, 1985

FRYŠOVÁ E., *Jihočeská Blata*, Praha 1913

GENNEP A., *Přechodové rituály, Systematické studium rituálů*, Praha 1996

- HARRINGTON D. J., DONAHUE J. R. *Sacra pagina: Evangelium podle Marka*, Kostelní Vydří 2005
- HEINZ A., RENNINGS H. (Hrsg.), *Heute Segnen. Werkbuch zum Benedictionale*, Freiburg im Breisgau 1987
- HELLER J., *Tři svědkové*, Praha 1995
- HORSKÝ J., SELIGOVÁ M., *Rodina našich předků*, Praha 1997
- HRUBÝ H., *České Postyly*, Praha 1901
- HRUŠKA J. F., Křtiny dou!, *Český lid V.*, s. 242
- CHARVAT V., *Z českého Jihu*, Praha 1896
- JANÁČEK J., *Ženy české renesance*, Praha 1977
- JOHNSON L.T., *Sacra Pagina, Evangelium podle Lukáše*, Kostelní Vydří, 2005
- KALISTA Z., *Tvář baroka*, München 1982
- KALISTA Z., *Století andělů a ďáblů, Jihočeský barok*, Jinočany 1994
- KLEINHEYER B., *GdK 8*, Regensburg, 1984
- KNÖDEL N., *The Thanksgiving of Woman after Childbirth, commonly called The Churching of Woman* [<http://users.ox.ac.uk/~mikef/church.html>]
- KOHN T., Křest a úvod mimo chrám, in: *Časopis katolického duchovenstva 5/1879*
- KOPECKÝ M., HOŠNA J., *Přehled dějin starší české literatury II.*, Praha 1989
- KOPIČKOVÁ B., *Historické prameny k studiu postavení ženy v české a moravské společnosti*, Praha 1992
- KUNETKA F., Sedm tezí ke kosmoteandrickému rozměru v obnovených obřadech De benedictionibus, in: BUGEL W. (ed.) *Obřady žehnání v různých liturgických tradicích*, Olomouc 2006
- KUNETKA, F., *Úvod do liturgie svátostí*, Kostelní Vydří 2001
- KUNETKA F., *Slavnost našeho vykoupení*, Kostelní Vydří 1997
- KUNZLER M., *Die Liturgie der Kirche*, Paderborn 2003
- LE GOFF J., TROUNG N., *Tělo ve středověké kultuře*, Praha 2006
- LENDEROVÁ M. a kol., *Eva nejen v ráji, Žena v Čechách od středověku do 19. stol.*, Praha 2002
- LENDEROVÁ M., RÝDL K., *Radostné dětství? Dítě v Čechách 19. století*, Praha 2006
- LEÓN-DUFOUR (ED.), *Slovník biblické teologie*, Řím 1970
- MELKESOVÁ M., Křtiny a úvod ve venkovském prostředí raného novověku, *Historický obzor*, XI–XII, 2003
- MELKESOVÁ M., Adhiberi solent, qui compatres vocantur. Kmotrovství ve venkovském prostředí raného novověku na základě výzkumu chýnovské farnosti, in: *Historická demografie*, 27/2003
- MUCHA I., *Symboły v jednání*, Praha 2000
- MUIR E., *Ritual in Early Modern Europe*, Cambridge 2005
- MULDER-BAKKER A. (EDD.), SANCTITY AND MOTHERHOOD, *Essays on Holy Mothers in the Middle Ages*, New York, 1995
- NAVRÁTILOVÁ A., *Narození a smrt v české lidové kultuře*, Praha 2004

- NAVRÁTILOVÁ A., K duchovním a sociálním základům rituálního ukončení šestinedělí,
in: *Studie*, V., 1997,
- NAVRÁTILOVÁ A., K analýze tendencí vývoje rodinných obřadů na současné vesnici, obřady
spojené s narozením, in: *Český lid* 71, 1984,
- NEŠPOR Z., *Náboženství na prahu nové doby, Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Praha 2006
- NIEDERLE L., *Život starých Slovanů I.. Slovanské starožitnosti*, Praha 1911
- NODL M., Dětství v předmoderní době, in: *Souvislosti* 4/1996
- NOVOTNÝ M., *Jarmareční písničky*, Praha 1940
- PERNOUDOVÁ R., *Žena v době katedrál*, Praha 2002
- PETRÁŇ J. (a kol.), *Dějiny Hmotné kultury II/1*, Praha 1995
- PÍSECKÝ J., Zvyky při křtinách, *Český lid* roč. XXII, s. 322, Praha 1912
- VON RAD, G., *Das erste Buch Mose, Genesis, Das Alte Testament Deutsch, Neues Göttinger
Bibelwerk*, Göttingen und Zürich, 1987
- RIEDER P. M., *On the Purification of Women, Churching in Northern France, 1100–1500*,
New York 2006
- Sborníček prací členů národopisného kroužku při jihočeském muzeu, IV. Narození dítěte*,
České Budějovice 1964
- SCHOEP J. H. (Hrsg.), *Neues Lexikon des Judentums*, München 2000
- SCHMIDT J. C., *Svět středověkých gest*, Praha 2004
- SCHWARZENBERGER R., *Heute Segenen. Werkbuch zum Benedictionale, Freiburg im Breisgau* 1987
- SOBECZKO H. J., Priorita žehnání osobám před žehnáním nad věcmi pokoncilním
Benedictionale, in: BUGEL W. (ed.), *Obřady žehnání v různých liturgických tradicích*,
Olomouc 2006,
- STÝBLO V., Úvod šestinedělek, *Časopis katolického duchovenstva* 38, 1897
- ŠRÁMKOVÁ M., SIROVÁTKA O., *České lidové balady*, Praha 1983
- ŠRŮTEK A., *Liturgika, čili sv. Obřady neb ceremonie, kterýchž užívá sv. Církev katolická při
veřejných službách Božích*, Praha 1852
- TRILLING W., *Der Staub bist du*, Leipzig, 1964,
- VÁCLAVÍK A., *Luhačovské zálesí*, Luhačovice 2005
- VÁCLAVÍK A., Geneze obřadních plachet, koutnice a úvodnice, in: *Franku Wollmanovi
k sedmdesátinám*, Praha 1958
- VARELMANN M., *Segensfeiern*, Würzburg, 2008
- VAŠICA J., *České literární baroko*, Praha 1938
- VOUGA E., *Dějiny raného křesťanství*, Brno, 1997
- WINTER Z., *Z rodiny a domácnosti staročeské*, Praha 1911
- WINTER Z., *Kuchyně a stůl našich předků*, Praha 1982
- ZÍBRT Č., V. Krolmusa Slovník obyčejů, pověstí, pověr, zábav a slavností lidu českého,
in: *Český lid* XIV., Praha 1903
- ŽÁK E., *Katolická liturgika pro obecné a měšťanské školy*, Praha 1914

ANOTACE

Význam obřadu žehnání matky po porodu v Čechách a na Moravě v 16.–20. stol.

Práce se zabývá významem obřadu žehnání matky po porodu v Čechách a na Moravě v 16. až 20. stol. Je zaměřena především na liturgický obřad žehnání matky, na jeho vývoj v dějinách a význam z hlediska liturgicko-teologického i socio-kulturního. Pojem *žehnání matky* zde zahrnuje jednak obřad nazývaný úvod šestinedělky – *introductio mulieris post partum* (eventuálně *benedictio mulieris post partum*) jehož dějiny se začínají v liturgii katolické církve ve 12. stol. a končí 2. vatikánským koncilem a jednak formy žehnání matky obnovené v rámci liturgické reformy 2. vatikánského koncilu – modlitba požehnání na závěr křestních obřadů při křtu dítěte a *Ordo benedictionis mulieris post partum* dle nového *Benedikcionálu* (1984).

Cílem práce je zjistit význam obřadu a to nejen pokud jde o jeho teologický obsah či význam v rámci liturgického slavení, ale také jakou roli hrál v životě věřících, v životě konkrétních žen-matek v různých obdobích a sociálních kontextech. Autorka se proto zabývá nejen liturgickou stránkou obřadu a výklady k němu, ale také lidovými obřady a rituálními prvky, které byly součástí lidové tradice a které se k obřadu žehnání matky pojily.

Práce se opírá především o analýzu textů žehnání, obsažených v liturgických knihách církvi působících na území Čech a Moravy, a dále o texty, které se snaží podat výklad k významu obřadu. Pro 16.–18. století je to homiletická literatura – české postilly katolických i evangelických autorů, pro 19.–20. stol. pak odborná teologická literatura, konkrétně učebnice liturgiky a odborné časopisy. Jako podklad pro pojednání o rituálech ukončení šestinedělí v lidové tradici sloužily etnografické studie a články z období 19. a 1. poloviny 20. stol. i z doby současné.

Práce je uvedena pojednáním o dějinách obřadu žehnání matky po porodu – o biblických základech pohledu na rodičku jako nečistou osobu, a následnou reflexí, jak se tento pohled, spolu s dalšími vlivy, promítá do praxe rané církve a do antických křesťanských spisů. Dále jsou zde shrnuty okolnosti vzniku a vývoj obřadu žehnání matky po porodu v rámci liturgie katolické církve od středověku až po současnost.

Dále se pozornost soustředí na vývoj obřadu a chápání jeho významu v liturgické tradici katolické církve i reformačních církví působících na území Čech a Moravy (stručně je zde zmíněna i praxe církve pravoslavné) v jednotlivých dějinných obdobích – 16.–18. století, 19.–20. stol. do 2. vatikánského koncilu a nakonec je reflektována liturgická reforma následující po 2. vatikánském koncilu.

Následuje samostatné pojednání o rituálech ukončení šestinedělí v lidové tradici, jehož cílem je zjistit, jaká byla role liturgického obřadu žehnání matky v rámci komplexu lidových obřadů souvisejících s narozením dítěte.

Pro shrnutí výsledků práce – stanovení významu obřadu žehnání matky po porodu užívá autorka jako vodítka jednotlivé kategorie rituálů (rituál očistný, ochranný, přechodový, rituál spojený s narozením dítěte, liturgický obřad žehnání), jejichž roli obřad žehnání matky plnil.

Práci uzavírá reflexe nad současnou a budoucí praxí žehnání matky.

The significance of the ritual of blessing the mother after childbirth in Bohemia and Moravia from the 16th to the 20th century

This work deals with the significance of the ceremony of blessing the mother after birth in Bohemia and Moravia in the period from the 16th to the 20th century. It focuses primarily on the liturgical ceremony of blessing the mother, its development in history and its significance in liturgical-theological and socio-cultural terms. The concept of *blessing the mother* is used here as a term including both the ceremony known as introduction to confinement – *introductio mulieris post partum*, (or *benedictio mulieris post partum*), the history of which goes back to the liturgy of the Catholic church in the 12th century and ends with the Second Vatican Council, and the forms of blessing the mother revived as part of the liturgical reform of the Second Vatican Council – the blessing prayer at the end of the baptismal ceremonies for the baptism of the child and *Ordo benedictionis mulieris post partum* in accordance with the new Benedictional (1984).

The aim of this work is to determine the significance of the ceremony not only with regard to its theological content and significance within the framework of liturgical celebration, but also the significance that it held in the lives of believers and individual mothers at various times and in various social contexts. Hence the author deals not only with the liturgical side of the ceremony and its expositions, but also with folk ceremonies and the ritual elements that made up the folk tradition and became attached to the ceremony of blessing the mother.

The work is based primarily on an analysis of blessing texts included in the liturgy books of the churches active in Bohemia and Moravia, as well as texts which attempt to present an exposition of the meaning of the ceremony. For the period from the 16th to the 18th century this is homiletic literature – Czech postils by Catholic and Evangelical authors and for the period from the 19th to the 20th century specialist theological literature, specifically liturgical textbooks and specialist journals. Ethnographic studies and articles from the 19th century and the first half of the 20th century, as well as from the present day, were used as the basis for a discussion of the rituals surrounding the termination of confinement within the folk tradition.

The work is introduced with a discussion of the history of the ceremony of blessing the mother after birth and the biblical foundations for the view of the childbearer as an unclean person with a subsequent reflection on how this view, together with other influences, is reflected in the practice of the early church and in ancient Christian writings. There is also

a summary of the circumstances surrounding the emergence and development of the ceremony of blessing the mother after birth within the framework of Catholic church liturgy from the Middle Ages to the present.

The work also focuses on the development of the ceremony and an understanding of its meaning within the liturgical tradition of the Catholic church and the reformation churches that were active in Bohemia and Moravia (the practice of the Orthodox church is also briefly mentioned here) in individual historical periods, i.e. the 16th–18th century period and the 19th–20th century period to the Second Vatican Council. Finally the liturgical reform following the Second Vatican Council is also reflected here.

There follows a quite separate discussion of the rituals surrounding the termination of confinement in the folk tradition, the aim of which is to determine the role played by the liturgical ceremony of the blessing of the mother within the framework of the complex of popular ceremonies associated with the birth of a child.

To summarize the results of the work, i.e. to determine the meaning or meanings of the ceremony of blessing the mother after birth, the author uses specific ritual categories as a guideline (purification rituals, protective rituals, rituals of transition, rituals associated with the birth of a child and the liturgical ceremony of blessing), the role of which has been played by the ceremony of blessing the mother.

The work is concluded by a reflection on the present and future practice of blessing the mother.

Die Bedeutung des Rituals der Muttersegnung nach der Geburt in Böhmen und Mähren vom 16. bis ins 20. Jahrhundert

Die vorliegende Arbeit setzt sich mit der Bedeutung des Rituals des Segnens von Müttern nach der Geburt in Böhmen und Mähren vom 16. bis ins 20. Jahrhundert auseinander. Sie konzentriert sich vor allem auf das liturgische Ritual der Muttersegnung, auf seine historische Entwicklung sowie auf seine liturgisch-theologische und soziokulturelle Bedeutung. Der Begriff Muttersegnung wird hier als Begriff gebraucht, der einerseits das Ritual des Segnens der Wöchnerin – *introductio mulieris post partum* (event. *Benedictio mulieris post partum*) beinhaltet, dessen Geschichte in der Liturgie der katholischen Kirche im 12. Jh. beginnt und mit dem 2. Vatikanischen Konzil endet. Andererseits schließt er auch die Formen der Muttersegnung ein, wie sie im Rahmen der Liturgiereform des 2. Vatikanischen Konzil beschlossen wurde – ein Gebet der Segnung am Ende des Taufrituals bei der Taufe des Kindes und *Ordo benedictionis mulieris post partum* nach dem neuen Benediktional (1984).

Die Arbeit zielt auf die Bedeutung des Rituals ab, und dabei nicht nur auf seinen theologischen Gehalt im Rahmen der liturgischen Feier, sondern auch auf die Bedeutung, die er im Leben der Gläubigen, im Leben der jeweiligen Frauen und Mütter in verschiedenen Epochen und sozialen Kontexten hatte. Die Autorin beschäftigt sich deswegen nicht nur mit dem liturgischen Aspekt des Rituals und seinen Auslegungen, sondern auch mit den Volksbräuchen und rituellen Elementen, die Teil der volkstümlichen Tradition waren und mit dem Ritual der Muttersegnung zusammen hingen.

Die Arbeit stützt sich hauptsächlich auf eine Textanalyse der Segen, die in den Liturgien jener Kirchen enthalten sind, die in Böhmen und Mähren vertreten waren, sowie auf Texte, die die Bedeutung des Rituals zu erläutern suchen. Vom 16. bis zum 18. Jahrhundert ist das die homiletische Literatur, das heißt auf Tschechisch verfasste Postillen katholischer und evangelischer Autoren; im 19. und 20. Jahrhundert handelt es sich um theologische Fachliteratur, genauer um Lehrbücher der Liturgie und Fachzeitschriften. Die Abhandlung der traditionellen, das Wochenbett abschließenden volkstümlichen Ritualen basiert auf ethnographischen Studien und Artikeln aus dem 19. und der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts sowie aus der Gegenwart.

Eingeleitet wird die Arbeit von einem Abriss über die Geschichte des Rituals der Muttersegnung nach der Geburt – von den biblischen Grundlagen für die Wahrnehmung der Gebärenden als „unsauber“ und die daran anknüpfende Reflexion darüber, wie diese Wahrnehmung gemeinsam mit anderen Einflüssen die Praxis der frühen Kirche und die antiken christlichen Schriften beeinflusst hat. Außerdem werden die Umstände zusammengefasst, unter denen das Ritual der Muttersegnung nach der Geburt im Rahmen der Liturgie der katholischen Kirche im Mittelalter entstanden ist und wie es sich bis in die Gegenwart entwickelt hat.

Weiters nimmt die Arbeit die Entwicklung des Rituals in den Blick. Es wird der Frage nachgegangen, wie welche Bedeutung dem Ritual zugeschrieben wurde und zwar in der liturgischen Tradition der katholischen Kirche und der reformierten Kirchen – skizzenhaft wird auch auf die Praxis der Orthodoxen eingegangen – im Böhmen und Mähren des 16. bis 18. Jahrhunderts, weiters vom 19. Jahrhundert bis zum 2. vatikanischen Konzil. Schließlich wird auch die darauf folgende liturgische Reform reflektiert.

Es folgt eine in gewissem Maße selbstständige Abhandlung über Rituale, mit denen im Volk traditionell das Wochenbett abgeschlossen wird; es gilt festzustellen, welche Rolle das liturgische Ritual der Muttersegnung in diesem Komplex der um die Geburt eines Kindes tradierten Volksbräuche hatte.

Um die Ergebnisse der Arbeit zusammen zu fassen und also die eventuelle(n) Bedeutung(en) des Rituals der Muttersegnung nach der Geburt zu analysieren, orientiert sich die Autorin an den einzelnen Ritualkategorien (reinigendes, schützendes Ritual, Übergangsritual, zur Kindesgeburt gehöriges Ritual, liturgisches Segnungsritual), in die das Ritual der Muttersegnung fiel.

Die Arbeit schließt mit Überlegungen zur gegenwärtigen und zukünftigen Praxis der Muttersegnung.