

**Miloš Sládek (ed.), *Svět je podvodný verbíř
aneb výbor z českých jednotlivě vydaných
svátečních a příležitostných kázání
konce 17. a prvních dvou třetin 18. století,***

Praha 2005, Argo, 533 s.,

ISBN 80-7203-709-9

Po dvou antologiích české barokní literatury (*Malý svět jest člověk a Vitr jest život člověka*) představil nedávno Miloš Sládek další rozsáhlý výbor z českých barokních kázání. Do této edice jsou zařazena kázání, jež byla vydána samostatně (tzn. nikoli v postilách). Editována jsou kázání vzniklá mezi léty 1695–1764, jejichž autory jsou Bohumír Hynek Josef Bílovský, Petr Štěpán z Týnce, Jiří František Procházka de Lauro, Kolman Hendl, František Ignác Gregor, Augustin Jan Václav Soukup, Ferdinand Karel Reisman z Reisenperka, Kryštof Hubatius, Basiliides Studnička, Vojtěch od sv. Tobiáše, Jan Sikora, Antonín Ferdinand Dubravius, František Rafael Koliandr, Ubaldus Lechner a Jan Nepomuk Václav Steydl z Greifenwehru. Edici těchto textů uvozuje Miloš Sládek jednak soustavným obecnějším výkladem (s. 9–48), jednak zvláštním úvodním textem ke každému zařazenému kázání. V těchto svých textech se mimo jiné (zčásti níže uvedené) snaží jednotlivá kázání prostorově a dějově inscenovat. V některých pasážích svého výkladu se tak pokouší takřkajíc kalistovsky prostředkovat čtenáři barokní atmosféru.

Sládkův výklad a jím zařazené texty jsou zajímavé nejen z úzce literárně-dějinného hlediska, ale i z hlediska kulturních dějin, dějin rekatolizace apod. V následujících odstavcích chci proto pouze upozornit na několik vybraných otázek z mnoha, k jejichž řešení může tato publikace přispět.

V souvislosti s výběrem textů Sládek upozorňuje na soupeření dvou kazatelských směrů, „humanistického“ (též klasického či ciceronského) a „konceptuálního“. Do této edice přitom „vybral většinu takových kázání, která je možné označit jako konceptuální nebo ostrovtipná, u zbývajících textů v této knize můžeme uvažovat alespoň o ovlivnění konceptuálním přístupem“ (s. 30). Mimo jiné také v souvislosti s průnikem tohoto konceptuálního kázání do českého prostředí Miloš Sládek nastiňuje „provizorní rozdělení“ českého pobělohorského kazatelství do tří období: 20.–80. leta 17. století (s. 30–34), v němž homiletika ještě nebyla vůdčím prozaickým žánrem, zastíňovala ji spíše hagiografie. V období 90. let 17. a prvních dvou desetiletí 18. století (s. 34–37) se homiletika jednak stala vůdčím prozaickým žánrem české literatury a jednak do ní výrazně vstoupil konceptuální proud.

V období 20. až 60. let 18. století se „kazatelství (...) stalo jednoznačně nejvýznamnějším českým literárním žánrem“ (s. 37), konceptuální kázání v něm vrcholilo a toto období končí postupným nástupem osvícenské kritiky konceptuálního kázání (s. 37–41).

„Konceptuálními kázáními“ jsou nazývána ta, která současníci označovali jako „novou rétoriku“ či „nové umění ostrovtipu“. „Vznik kazatelského konceptu (z italského *conchetto* – překvapivý nápad) výrazně ovlivnila italská milostná lyrika 14. a 15. století. Z ní byl v 16. století ve Španělsku přenesen koncept do duchovní poezie a do náboženské rétoriky“ (s. 27). Kazatelská podoba konceptu sklonku 17. a 18. století „vznikla v souvislosti se zálibou kazatelů v metaforách a alegoriích, souzněla s jejich touhou po originalitě projevu i s dávnou snahou po udržení pozornosti posluchačů“ (s. 28). Za prvé české konceptuální kázání Miloš Sládek považuje do edice zařazený Bílovského text z roku 1695 (výklad na s. 35, 59–63 a edice textu na s. 67–87). Miloš Sládek sám upozorňuje na některé zajímavé souvislosti vstupu a působení konceptuálních kázání do českého prostředí. Jednak se v souvislosti s nimi vyslovuje k otázce, odkdy lze mluvit o barokní literatuře v Čechách (v prvním z výše uvedených období převažovalo kázání humanistické školy, takže by se zdálo, že bylo-li by konceptuální kázání podstatným znakem baroknosti, dalo by se o baroku mluvit až od 90. let 17. století, s. 33–34), jednak upozorňuje i na kritiky konceptuálního kázání z vlastního 18. století, ještě z doby před jeho osvícenským odmítnutím (s. 40–41). Z hlediska českých náboženských dějin 17. a 18. století je zajímavá kritika katolického konceptuálního kázání stran jeho možné neúčinnosti v souperení s pašovanou nekatolickou knihou. „V návrhu na postup proti tajným nekatolíkům z 30. let 18. století zmiňuje Koniáššův kolega z misíí, jezuita Jakub Firmus, že by se mělo kazatelům nařídít, aby byli ve svých kázáních stručnější a do nich občas přimísili užitečnější jasné slovo o správné víře“ (s. 40).

Tím se dostáváme k obecnějším kulturně-dějinným souvislostem postojů ke konceptuálnímu kázání. Domnívám se, že je jednak vhodné upozornit, že takováto vlna záliby v metaforách a alegorických hrátkách z konce 17. a prvních dvou třetin 18. století má své starší obdoby. Příkladem může být „symbolismus“ a jeho krize, tak jak o něm v *Podzimě středověku* uvažuje Johan Huizinga, nebo textové či ikonografické alegorické hříčky z přelomu 16. a 17. století v okruhu textů, které Frances A. Yatesová v *Rosenkruciánském osvícenství* považuje za typické znaky ustanovující se rosenkruciánské literatury. Pokud bychom pak chtěli kupříkladu diskutovat tezi o „odkouzlení světa“, může se nám stát, že se některé texty barokních konceptuálních kázání, stejně tak jako některé projevy „symbolismu“ 16. století (v Huizingově smyslu) budou jevit jako projevy buď ještě „neodkouzelného“, případně „znovuzačarovaného obrazu světa“. Sládkův výklad a texty jím vybrané nám pak umožňují být při řešení těchto otázek opatrnějšími a kritičtějšími, než

abychom z textu kázání, jež bylo nabízeno širšímu okruhu posluchačů, činili ihned závěry o tom, jak asi muselo v tomto okruhu zapůsobit (tj. text lidové kultury nabízený bychom považovali ihned za výpověď o tom, jak asi byla tato kultura strukturována). Jak řečeno výše i v následujícím textu, jednak vidíme jasné vědomí umělosti metaforických a alegorických her, jednak i to, že se patrně alespoň z části mýjely s vnímavostí lidové kultury.

S kázáními (proslovenými i tištěnými) je tradičně spojována otázka jejich vlivu na širší sociální vrstvy. Pro české prostředí 17. a 18. století jde nejen o to, že – jak upozorňuje v obecných souvislostech Carlo Ginzbutg – kázání patří k faktorům, které přispívaly k homogenizaci lidové kultury, nýbrž také o otázku významu kázání při rekatolizaci a katolickém soupeření s tajným nekatolictvím. Z tohoto hlediska je pak zajímavá především otázka vlastní četby katazelské literatury v širších lidových vrstvách. Dotýká se jí i Miloš Sládek. Homiletika se po roce 1690 „stala vůdčím prozaickým žánrem“, říká Sládek a dodává: „Její význam začal narůstat (...) díky (...) sbírkám kázání, které se zároveň staly oblíbenou lidovou četbou. Ohmatanost většiny dochovaných výtisků tradičně, humanisticky pojaté Šteyero-ovy Postily i její další vydání z 18. století naznačují, že lidový čtenář podobný druh kázání zřejmě vyžadoval. Tím by se potvzovala teze Františka Němce, podle níž byl klidně vyprávěný biblický příběh lidovému posluchači bližší než komplikované struktury konceptuálních kázání.“ (s. 34) Necháme-li nyní stranou otázku rekatolizační účinnosti konceptuálních kázání, zasluhuje pozornost, alespoň se domnívám, ještě otázka další. Jak to vlastně bylo s četbou v katolickém lidovém prostředí? Máme přece četné zprávy, na něž před časem upozornila Marie-Elizabeth Ducreux, že čeští tajní nekatolíci 18. století se sami často nábožensky vymezovali tím, že oni jsou čtenáři. Mohli bychom doložit i jejich explicitní rozlišování typu: nečtenář = katolík; čtenář = nekatolík/evangelík. Jak dosvědčují seznamy zabavených knih z procesů s tajnými nekatolíky, četba tajných nekatolíků se přitom namnoze skládala z protestantské literatury (včetně kazatelské), tištěné v zahraničí a dochované z předbělohorské doby. Sládkův výklad a celá tato jeho edice, právě tak jako studie M.-E. Ducreux nás tak nutně nabádají k dalšímu bádání, jež by mělo směřovat k tomu, nakolik nekatolické vymezování se četbou bylo do určité míry sebeklamem, nebo nakolik zde opravdu byl rozdíl mezi tajnými nekatolíky a katolickou většinou, pokud šlo o četnost vlastní náboženské četby?

Kázání editovaná Milošem Sládkem mimo jiné poskytují četné příležitosti pro kulturně-dějinné a historicko-antropologické rozborů. Na dvou příkladech bych na tomto místě chtěl poukázat na možnosti, jak vydané texty vztáhnout k diskusím o procesu konfesionalizace a raně novověkých konfesních kulturách, o utváření pojetí moderního individua či o protestantizaci katolictví v jeho osvícenských kritikách (abych zbytečně neopakoval již na stránkách tohoto časopisu napsané, odkazují stran těchto diskusí na práce Ulriky Gleixnerové, Thomase Kaufmanna

či Anny Ohlídalové, na něž jsem reagoval v minulém ročníku v recenzích prací Franka Fätkenheuera a Zdeňka R. Nešpora).

Kolem náboženského (auto)biografického a sebezpytného psaní (zejména protestantského) a čtení (zde již evangelického i katolického) lze vést diskuse, jakou měrou se v něm mimo jiné prosazoval nový koncept individuality, niternosti, nová způsobilost sebereflexe apod. Nechám-li na tomto místě stranou, zda tyto otázky lze řešit pouze foucaultovskou archeologickou metodou na bázi analýzy diskurzu, nebo zda lze přece jen interpretativními metodami pronikat do (dějinně se ustanovujících) nových entit lidské duchovnosti, a nebudu-li si zde činit jakékoli ambice na soustavnost, mohu snad poukázat na následující příklad, týkající se zavádění metafor a alegorií. Miloš Sládek upozorňuje v souvislosti s textem kázání Ferdinanda Karla Reismana (z roku 1724) na „již od antiky oblíbenou metaforu „očí duše“. V ní se „vidění, atribut tělesného oka (...) přenáší na intelektuální schopnosti nebo etické hodnoty člověka“ (s. 232). Zajímavé pak je, a to nejen z hlediska soupeření humanistické a konceptuální kazatelské školy, jakou měrou ten který text či diskurz umožňuje nahlédnout metafory a alegorie právě jen (nebo převážně) jako takové, tzn. jak velká je způsobilost odlišit metaforický obraz od toho, co zobrazuje.

„V Reismanově pojetí“, říká Sládek ve výkladu uvozujícím Reismanova svatomartinská kázání, „je lidské oko jednou vnímané jako nespolehlivé, snadno podléhající klamu krásy a přetvářky, jindy vykreslené jako symbol prostoty a duchovní čistoty“ (s. 232). Reismanův text však nabízí z velké části metaforu oka právě jako metaforu. Varuje před přímým propojováním oka a povahy člověka. „Nelze tedy, ach nelze z obličejů, z očí člověka poznati, co v jeho srdci přebývá a vězí, ba jistě ne, obzvláště v tyto časy, kdyžto již mnozí křesťané za upřímnost a sprostnost se velice stydí, a kdo prej nezná falešnou světa politiku, slova jeho nemají žádného kšiku,“ píše Reisman (s. 238). O kus dál pak vykládá, že „okem“ „rozumí se věrná mysl naše“ (s. 239). To, že se zde při veškeré míře alegorické obraznosti metafora prezentuje právě jen jako symbol, vynikne, pokud Reismanův text srovnáme kupříkladu s jednou pasáží z bratrského textu *Nápravy čili napomenutí* z 50. let 16. století, nedávno editovaného Jindřichem Halamou. Můžeme zde číst: „Oči od lakomství, pejchy a smilnosti očistěné, aby napraveny byly k čistému, přímému, k spravedlivému, vážnému, poctivému i pokornému a stydlivému hledění, ba i k pláči v pokání nad sebou a nad hříšností svou.“⁴¹ Tedy jako by mezi smyslovým vjemem a duševním postojem nebyl žádný prostor k možnému niternému odstu-

pu, jakoby obraz a zobrazované takřka spylývalo. Dnešní čtenář by se mohl ptát: je to metafora, nebo je to míněno doslovně? Bylo by velmi laciné a naivní chtít z tohoto letmého srovnání textů z 16. a 18. století vyvozovat nějaké závěry o vývojové proměně lidské duchovnosti. Mohli bychom spíše použít tohoto srovnání jako výstrahy před příliš zjednodušujícím zacházením s ahistoricky pojednanými kategoriemi konfesijních kultur – té katolické, iracionální, k metaforické obraznosti se klonící, a té evangelické, racionální, odkrývající každý obraz právě jen jako symbol. Jak vidno v případě tohoto, ryze pracovního porovnání by tomu bylo spíše naopak.

Avšak zároveň (a to je onen druhý příklad, který chci uvést) v editovaných kázáních nalezneme nejedno místo, které nám učiní srozumitelným, proč je v rámci osvícenské racionalistické kritiky i na půdě samotného katolictví předchozí barokní kazatelství či hagiografická literatura kritizována z pozic shodných s protestantismem. Příkladem může být, řekněme, legendisticko-kazatelská konstrukce mýtu, propojujícího nepomucenskou a mariánskou úctu. V nepomucenském kázání Kryštofa Hubatia můžeme kupříkladu číst: „Chtěl Bůh, abychom ničeho neměli, co by prv skrze ruce Marie nebylo prošlo. Prošel i skrze ruce Marie Jan Nepomucký, nežli dán byl rodičům přirozeným, totiž rodičové jeho bohabojní, věkem sešli, a protož neplodný od Marie Panny při klášteře cistercienském blíž Zelené hory žádnou rodinu a svého manželstva potěšení prostředkem horlivé stále pobožnosti a učiněného slibu obdrželi, synáčka utěšeného spatřili, a tak jistě dal Bůh nejprv Marii a Maria dala rodičům Jana.“ (s. 275)

Závěrem své úvodní studie Miloš Sládek říká, že se při přípravě této edice několikrát zamýšlel „nad tím, co nás s našimi předky spojuje. Uvažovali jsme o lidském hříchu, o lidských ctnostech a neřestech, o pocitu viny. Lidské svědomí je jistě vystavěno na stejném principu jako před stoletími, ale možnosti přehlušit jej jsou dnes možná poněkud širší; i tradiční velké hříchy společnost vnímá jinak než kdysi“ (s. 42). Následně se zmiňuje o tématech smrti a schopnosti lásky jako o prvcích, které na jedné straně sice představují ono pojivo mezi barokními časy a dneškem, na straně druhé jsou však nápadně jinak pojednány. Tyto závěrečné úvahy ladí se svrchu zmíněným způsobem Sládkovy prezentace tématu. Zároveň se tím dotýká otázek, jež jsou významné z hlediska kulturních dějin. V jejich rámci je namnoze věcí našeho apriorního rozhodnutí, zda budeme určitý předmět studovat (spíše) jako stálý, v zásadě (alespoň v určitém časovém úseku) nedějinný, nebo naopak (spíše) jako dějinně proměnlivý. Miloš Sládek tím, jak jednotlivá kázání „inscenuje“, spoléhá spíše na stálost entit, jako je svědomí. Pokud bychom dali přednost perspektivě předpokládající prvotně proměnlivost, mohli bychom se ptát, zda již třeba jen proměna diskurzivních praktik (kupříkladu změna frekvence výrazů, jimiž teologické, kazatelské, mravokárné či filozofické texty označují lidskou niternost a její složky, kupříkladu „srdce“, „svědomí“, „duše“, „mysl“,

„rozum“ či „vůle“, není indikátorem proměny samotné lidské niternosti či restruktury lidské psychiky. Odpověď na tuto otázku bude zajisté odlišná, jak po metodické, tak po obsahové stránce, v závislosti na tom, co zvolíme jako výchozí předpoklady – například Freudovo, Cassirerovo, Eliasovo či Foucaultovo východisko. Již jen proto nemůžeme očekávat odpověď jakkoli jednoznačnou.

Upozorňuji-li zde na jiné přístupy k editovaným textům, než které uplatňuje sám editor, pak tím rozhodně nechci tvrdit, že by ty mnou uvedené byly nějak správnější či oprávněnější. Chtěl bych jen poukázat na možnost rozšíření mezioborového studia těchto textů nad rámec, o němž mluví Miloš Sládek, tzn. spolupráce literární historie, folkloristiky a teologie (s. 11). Sládkovy studie a jím zařazené texty jsou – viděno z tohoto hlediska – velmi významným a přínosným příspěvkem k možnostem našeho studia kulturních a náboženských dějin raného novověku.

Jan Horský