

HANA BOČKOVÁ

ÚTĚCHA A ROZJÍMÁNÍ. K PRÁCI S BIBLICKÝM TEXTEM V NÁBOŽENSKY VZDĚLÁVACÍ LITERATUŘE

Biblická látka je tradičním vydatným zdrojem inspirace nábožensky vzdělávacích prací; její nezpochybnitelná autoritativnost je zárukou, že text najde své čtenáře v době, kdy četba — zejména v lidových vrstvách — upřednostňovala věroučný aspekt, kdy „číst“ znamenalo „povznášet mysl k Bohu“. Naše pozornost se upře na několik prací, které za pomoci bible jako pretextu usilují poskytnout svému čtenáři poučení ve víře i duchovní útěchu. Současně tyto „knihy povznášivé“ (STICH 1997: 74) naznačují i cestu, kterou se ubírala nábožensky vzdělávací tvorba na přelomu 16. a 17. století.

Cesty a metody, jakými bible do tohoto typu tvorby vstupuje, mají mnoho podob, avšak jediný cíl, který ovšem směřuje — v obecných intencích nábožensky vzdělávací produkce — do sféry mimoliterární: ke kultivaci víry a morálky recipienta.¹ Bible je v tomto ohledu jedním z nástrojů, jak tuto funkci účinně realizovat; její autorita může být sice vnímána jako faktor svazující autora v jeho tvůrčí iniciativě,² nicméně autor v tradičním vnímání své pozice nahlíží na tuto situaci z jiného úhlu, cítí se být ve výsostné úloze prostředníka mezi biblickým textem, popř. závaznými věroučnými články, a recipientem a současně se mocnou autoritou bible (popř. katechismu) zaštiťuje. Jeho vlastní slovo pak sleduje především cíle didaktické a persvazivní, nese rysy rétorického diskursu v tom smyslu, jak ho charakterizují KELLOGG a SCHOLLES: „rétorikou [...] míníme formálně učesaný jazyk — slova umně seskupená s cílem ovlivnit čtenáře nebo publikum tím, že se zaměřují právě na ně a jejich reakce“ (2002: 182). V očích recipientových autor z této perspektivy zaujímá autoritativní pozici vykonavatele-kněze pronášejícího řeč k početnému auditoriu.³

¹ Stranou naší pozornosti zde zůstávají dobové edice bible v celém jejím rozsahu, edice vybraných starozákonních knih (především Jesusa Siracha), evangelií, popř. textů apokryfních.

² Tak např. pochyboval Komenský o právu zasáhnout do biblického textu při tvorbě *Manualníku* („[...] začal jsem nejednou v srdci svém rozpakování cititi, nebylo-li by to všetečností po Duchu svatém to předělávati chtíti“); (KOMENSKÝ, 1926: 13–14).

³ V nábožensky vzdělávací literatuře je v roli autora v převážné většině právě kněz, jehož

Četba — oproti poslechu — však současně vnáší do celého procesu recepce nový aspekt: větší míru individualizace člověka „tváří v tvář Bohu“, což současně nutí k větší aktivitě. Není to však jen svobodná volba tempa recepce či přednostní výběr některých pasáží, je to aktivita jiného typu, předpokládající jisté intelektuální úsilí. V obecném smyslu platí tyto nároky pro nábožensky vzdělávací tvorbu v celé její žánrové šíři; existují však práce, které z vybraných biblických pasáží (zpravidla opatřených lokací) vytvářejí text nový, jakési biblické cento, jež ve zhuštěné podobě pomáhá intenzivněji formovat morálku křesťana, přičemž není opomenut ani důležitý akcent útěšný: „Lidé netoužili pouze po nebeské spáse, ale stejnou měrou i po útěše, ochraně před nepřízní osudu a po pomoci na tomto světě“ (DÜLMEN 2006: 61). Biblické citace, parafráze či aluze v takto vytvářeném textu vstupují do nových souvislostí, svým „nahuštěním“ násobí svou naléhavost, vytvářejí nové akcenty (a jiné naopak potlačují), na pozadí intertextuálních vztahů budují strukturu, která může být v jistém smyslu účinnější než sama bible.

Je však nutno připomenout další faktor, který spolupůsobil jako podnět pro vznik těchto prací: je to jistá obezřetnost (zejména v katolické církvi) ve vztahu k laikovi jako čtenáři bible; v předmluvách mnoha spisů se opakovaně upozorňuje na nebezpečí její dezinterpretace. Dlouhodobou platnost tohoto stanoviska nabývajícího až topického rázu dokládá i příklad ze samého konce 18. století: „Vyhledávejte světlá, sprostná a pochopitelná naučení, která k tichosti, trpělivosti a lásce a ke všem ostatním ctnostem vedou. Ostatek zanechejte učeným“ (DUCHOVNÍ SPRÁVCE 1783: 8).

Pozice autora jako toho, kdo z bible vhodné pasáže vybere a adekvátně interpretuje, je tedy významná a explicitně vyjádřená zejména v předmluvách, které podávají názorné instrukce, jak k textu přistoupit. Je však současně třeba dodat, že část aktivity je nově přenášena i na čtenáře, objevuje se ideál „aktivního asketického křesťana“ (DÜLMEN 2006: 121). Neodkazuje se pouze na jeho znalost bible či ochotu si obtížný odkaz v ní vyhledat a rekonstruovat narážku v jejím úplném znění a významu — čtenářův „úkol“ je posunut výrazněji do sféry morálního zhodnocení vybraných pasáží a vztahení jejich poselství k sobě samému — k reflexi vlastního života, k „rozjímání“, ponoření do úvah o smyslu vybraných úryvků ve vztahu k osobnímu morálnímu profilu a hierarchii hodnot. Složka reflexivní, úvaha a zamyšlení, k němuž je čtenář vyzýván, dominuje nad složkou poznávací, nad prvoplánovou rekonstrukcí biblické epizody v její celistvosti. Četba je tedy směřována k introspekci, k ponoru do rozjímavých úvah. A opět tu spolupůsobí další mimoliterární faktor, předpoklad, že četba tohoto typu se bude realizovat v prostředí soukromého života jednotlivce, rodiny, že se stane četbou domácí, účinným doplňkem veřejného působení kostela, popř. školy.

Zdá se, že tento způsob vedení „aktivního asketického křesťana“ se v českém prostředí prosazuje větší měrou až od poloviny 16. století, a to jak v textech

k tomu předurčuje jeho vzdělání i společenská pozice; je tedy jeho „vševědoucnost“ podpořena dvojnásob: jednak plyne z pozice autora-vzdělance vládnoucího látkou, již zprostředkuje laickému recipientovi, jednak z jeho pozice kněze-prostředníka mezi člověkem a Bohem, jež je institucionalizovaná a obecně respektovaná.

původních, tak i překladech. Příkladná byla v tomto smyslu *Bibli zlatá* Antonia de Rampigollis:⁴ autor vybral všechna podstatná témata, pozitivně či negativně moralistně zaměřená, ctnosti i neřesti, a pod tyto tituly shromáždil velmi stručné odkazy shrnující jádro příběhu, to vše doplněné lokačními odkazy.⁵ Širší komentář k těmto příkladům není explicitně připojen, „vznáší se nad textem“ — jeho formulace je dílem čtenářovým.

Vzniká tak svébytný soubor biblických exempel v „zárodečném stadiu“, exempel zredukovaných na jednoduše formulovaná etická poselství. Je na čtenáři, jakým způsobem s nimi naloží dál: může vytvořit uzavřený, moralistně pointovaný příběh, který pak použije např. v kázání či jiném intelektuálním projevu (pak jde spíše o čtenáře vzdělanějšího, snad i kněze, který Rampigolliho práci použije jako pomůcku); není však nutné okruh recipientů takto omezovat a podceňovat čtenáře-laika, jemuž také může stručný odkaz na biblický text poskytnout impuls k zamyšlení, byť na úrovni odpovídající jeho schopnostem. Nepostačují-li jeho vědomosti k tomu, aby poselství Rampigolliho narážky přesně rekonstruoval, nalezne ji snadno podle příslušné lokace v bibli a dopátrá se příběhu v jeho celistvosti. Důležitější je však následná moralistní reflexe příběhu, návrat zpátky k významu a morálnímu zvážení ctnosti či neřesti, které jsou umístěny v záhlaví souboru. Kruh odvíjející se od ústředního pojmu přes příkladný příběh a jeho moralistní reflexi zpátky k pojmu se může uzavřít.

Podobně používá bibli jako pretext Daniel Karolides z Karlsberka († po r. 1631) ve spisu *Potěšení křesťanské: Které jest nejlepší potěšení každého věrného a pobožného člověka, v životě i v smrti? Sebrání a shromáždění některých obzvláštních potěšitelných a ustavičné paměti hodných propovědění Ducha Božského*.⁶ J. JIREČEK charakterizuje autora jako vzdělance veveslavínovského typu⁷ (1875: 338) a v textu proklamovaný zřetel k recipientu schopnému porozumět textu „podlé obdarování svého a osvětlení Ducha svatého“ prozrazuje, že tu předpokládá široké vzdělanostní spektrum, nikoli jen úzkou elitu.

Text narozdíl od Rampigolliho nevyužívá bibli v celém jejím rozsahu: vybírá jen témata spojená s hříchem a konsolací proudící směrem od jejího zdroje, Boha-utěšitele, („jako nemocným lékařství, žíznivým nápoj a unaveným oddechnutí“) k příjemci, lidem zarmouceným a bédným. Příčinou jejich zármutku je jednak hřích sám, jednak jeho následek, „pokuta za hříchem krácející“; dvojí je tedy i potěšení a každému tématu zvlášť — útěše proti hříchu a proti zármutku

⁴ České vyd. r. 1543, v orig. v Ulmu a též v Augspurgu r. 1475. Knihopis pod č. 14740 uvádí podobu jména Rampegollis, odborná literatura Rampigollis.

⁵ Např.: „O mlčení. Mlčení by byla zachovala Eva a s hadem se nehadala, byl by Adam i ona ráje neztratila. I. Mojžíšovy II.“

⁶ Druhá část titulu zní: *kterýmiž se může jeden každý věrný, pobožný a křesťanský člověk ve všelikém zármutku vnitřním nad hříchy, i zevnitřním nad bídami potěšovati a tolikéž podlé obdarování svého a osvětlení Ducha svatého o příčinách vykoupení a pravého potěšení svého dobře poučovati a tak u víře pravé, v šlechetnosti života a na cestě spasení utvrzovati a posilňovati z Písem svatých*. Přívazky jsou novějšího data.

⁷ Nesprávně však označuje spis za soubor písní.

hříchem vyvolanému — je věnován jeden díl spisu. Ústřední intence spisu jej činí blízkým produktivnímu žánru středověkých konsolací, ohled na prostého recipienta však nutí zjednodušit styl i argumentaci (srov. NECHUTOVÁ 1995).

V úvodní výkladové pasáži je nejprve plasticky traktován hřích jako ústřední téma křesťana, jako trvalá součást lidské existence. Člověk se z hříchu rodí a žije v něm, nemůže být „jeho prázden“, a zasluhuje proto neodvratně „hněvu Božího, soudu hrozného, smrti, pekla, d'ábla, věčného zatracení a všech zlořečenství zákona i ortelů těžkých proti hříšníkům vynesných“. Člověk si je této neustálé hrozby vědom, musí „se báti, děsiti a nemalých pokušení, uzkostí, hrůz a zármutků na mysli pociťovati“ (KAROLIDES 1613: Předmluva, nepag.). Tyto jednoduché, byť působivé psychologizující postřehy, reflektování strachu z trestu za spáchaný hřích jsou předkládány velmi emotivně, metodou vršení pojmů, jež samy o sobě nesou výrazný negativní náboj; jejich kumulací roste intenzita až k pocitu dosažení samé hranice nesnesitelné úzkosti. Tehdy autor mění prudce svou strategii a nabídne recipientovi cestu z oné úzkosti v podobě čtyř základních útěch. Spokojuje se s jejich stručnou až heslovitou charakteristikou, slovo totiž předává biblickému textu, který je teprve naplní mocným a autoritativním obsahem.⁸

Následuje pasáž, jež předchází teze dokládá ještě jiným způsobem, a to „příklady“: je koncipována jako přehlídka biblických postav od Adama, Abrahama, Davida až po hrdiny příběhů novozákonních, všech, kterým bylo za jejich hříchy odpuštěno. Tvoří ji sentence a drobné příběhy, epicky uzavřená převyprávění původních citací opatřená mravním poselstvím; na okraji tisku doplněná lokace je opět navrácí do biblického kontextu.

Druhý díl se věnuje útěchám, jež jsou poskytovány člověku v konkrétních situacích jeho života: je to potěšování proti „bídám vezdejším, tělesným aneb pokutám za hříchy zde kráčejším“ (ony pokuty je současně třeba vnímat jako „otcovské kárání, trestání, cvičení a napravování nás Boží“); to se děje buď veřejně a s dopadem na celý kolektiv, „ve všelikém kříži a bídě“, nebo „obzvláště“, v individuálním lidském trápení. Význam trestu je opět analogicky dílu prvnímu ilustrován soubory biblických citací.⁹ Spis uzavírá výčet šesti typů neštěstí¹⁰ a útěch proti nim (smrt, nemoci, chudoba, osíření, útisk); poslední zahrnuje všechny předchozí a svou bezděčnou (?) reflexí doby před Bílou horou narušuje poněkud linii textu poskytujícího útěchu nadčasově, mimo reálný společenský

⁸ 1. Bůh je milostivý a odpouští (následuje 38 biblických citací); 2. člověk se může potěšovat pomyšlením na zásluhy Kristovy podle Kreda (83 citací pasáží, v nichž je Kristus chválen); 3. člověk se může se potěšovat dary Ducha sv. (24 citací); 4. může se potěšovat smlouvou božskou (29 citací).

⁹ 1. Bůh nás křížem navštěvuje (51 citací); 2. trestem nás posilňuje (40 citací); 3. modlitby naše žádostivý slýchati a naplňovati ráčí (43 citací); 4. chce potěšit, že vezdejší bídy a křivdy mívají šťastný konec a obracejí se v radost (29 citací).

¹⁰ Analogické typologie neštěstí uvádějí i četná dobová moralistní specula a theatra, nikoli však se zřetelem nábožensky vzdělávacím. Jejich vyhraněnou podobu, zatracující člověka jako tvora nejubožejšího, představuje *Theatrum mundi minoris* (1605) N. Vodňanského z Uračova.

prostor: „6. proti nebezpečnostem a hrůzám nastávajících (sic!) moru, hladu, válek a protivenství.“ V této souvislosti je snad možno připomenout, že vazbu konsolace na konkrétní dobovou situaci programově realizoval v téže době Komenský sérií textů utěšujících všechny postižené pobělohorskými událostmi.

Ve srovnání s Rampigolliho *Bibli zlatou* je *Potěšení* soustředěnější: obsáhlý soubor biblických narážek či nerozvinutých syžetů je vázán na dvě základní témata a několik témat dílčích, z nichž je posléze extrahováno obecné morální poselství. Tato promyšleně konstruovaná, přitom však přehledná stavba usnadňuje méně zkušenému čtenáři orientaci, nepředpokládá totiž tak důkladnou znalost bible jako *Bibli zlatá* (není tu třeba dotvářet naznačený příběh, neklade se nárok na zvládnutí abstrakce či aplikace). Předem vyznačená osnova uklidňuje svou jednoznačností; silný útěšný pocit však vzbuzují především neustálé odkazy na Boha jako zdroj útěchy a Krista jako následováníhodný příklad, současně je vnímavému čtenáři stále otevřena možnost umístit sebe sama, svá osobní trápení a problémy, do této konstrukce a nahlédnout tak na svůj život z obecnější perspektivy.

* * *

Souběžně s tímto typem textů se v nábožensky vzdělávací produkci uplatňují i texty, které namísto přehledné osnovy používají složitější a vícevrstevný obraz, pracují se symbolikou náležející do představového okruhu, s nímž má recipient-křesťan jistou zkušenost. P. RICOEUR (1989: 148) označuje takovéto obrazné pojmy jako „zřídlo“, pro jejich schopnost vázat na sebe další metafory z různých oblastí lidských zkušeností a současně i pro jejich potenci umožňovat další, individuální interpretace. Právě tento typ obraznosti, vycházející z kolektivně sdílené tradice a otvírající přitom prostor pro čtenářovu osobní iniciativu, bývá v útěšných a rozjímavých textech používán a je jistě jedním z příčin jejich čtenářské úspěšnosti.

Nelze bohužel vysledovat, zda tyto texty, jež se metodou práce s biblickým textem blíží *Bibli zlaté*, jsou jí inspirovány, dokonce ani zda jejich autoři Rampigolliho práci znali. Za pravděpodobnější lze považovat, že spolu s *Bibli zlatou* k nám přicházejí i další práce, a to zejména z německy mluvícího prostředí. Jejich autorství je obtížně odhalitelné, komplikované faktem, že role autora a překladatele tisku je mnohdy neodlišená. Tak např. Jan Stráněnský (2. pol. 16. stol.)¹¹ je J. Jirečkem (JIREČEK 1876: 247) označován za konfesijně nevyhraněného překladatele („překládal z latiny i z němčiny, jak se mu událo, knihy katolické i evangelické“), přesto Stráněnský v dedikaci k *Zahrádce duchovní* uvádí „protož jsem se [...] k tomu přičinil a tyto řeči z Písma svatého shledavši ...“ (STRÁNĚNSKÝ 1576: Dedikace, nepag.),¹² vyjadřuje se tedy k textu z pozice autora, nikoli překladatele.

¹¹ Bývá uváděn též jako Straněnský.

¹² Dedikace Vilémovi z Rožmberka k 2. vydání z r. 1576 u J. Černého v Praze. Z tohoto vydání jsou převzaty citace.

Texty, jež jsou se Stráněnským spojovány (ať už v nich má úlohu adaptátora či autora), jsou charakteristické spojením primární věroučné intence s výrazným akcentem útěchy, jak je uvedeno v titulu práce nazvané *Zahrádka duchovní, k potěšení všem věrným v zármutcích postaveným lidem z Písem svatých sebraná*.¹³ Spis nese formální znaky humanistického tisku, je opatřen dedikací panu Vilémovi z Rožmberka, současně se však obrací k recipientu, jemuž je určen především, a tím je příslušník lidových vrstev, „lidu pobožného“, který text „čte, slyší a rozjímá“. Je to tedy čtenář i posluchač, ale především ten, kdo je ochoten (a schopen) vyvozovat z četby poučení, kdo „rozjímá“.

Jako kompozičního principu pro pořádní látky použil obraz zahrady, v jejímž prostoru se autor prochází a určuje tak postup výkladu. Zahrada je v jistém smyslu analogií symbolických obrazů, jež používají texty žánrově blízké; je to např. obraz města (v *Duchovním městě jménem Rozkoš duše* Václava Porcia Vodňanského z r. 1610),¹⁴ opírající se o vizi ohraničeného prostoru, ve svých obecných rysech dostatečně známého a sdělného, schopného pojmut a uspořádat podle vlastních organizačních pravidel látku jiného typu, umožňujícího vytvářet v takto pořádaném materiálu nečekaná významová spojení.

Přesto se *Zahrádka* od výše jmenovaných textů liší: bible je v ní přítomna skrytěji. Z bible je převzat úvodní symbol kříže jako nástroje Kristova utrpení a trápení lidských, konkrétní biblické odkazy však text neprovázejí, objevují se až v závěru, kdy je celá alegorie „dešifrována“ a s ohledem na recipienta zevrubně vysvětlena. I v tomto zúženém úhlu pohledu však *Zahrádka* „nic jiného není a nevyznamenává nežli Svaté boží písmo“ (STRÁNĚNSKÝ 1576: Předmluva, nepag.), na jiném místě ji autor přirovnává přímo ke knihám Mojžišovým.

Záběr jmenovaných textů se tedy neustále zužuje: *Bibli zlatá* se pokouší uspořádat morální poselství bible v jeho úplnosti, *Potěšení* si vybírá jen téma neštěstí a útěchy, *Zahrádka* se je pokouší vpravit do alegorického obrazu, z něhož útěcha vyplyne až v závěrečném výkladu. Současně se tím stávají zřetelnějšími i rozdílné podoby intertextuálních vztahů mezi biblií a autorským slovem: Stráněnský jako autor je iniciativnější, s biblickými motivy pracuje samostatněji, v jeho *Zahrádce* je větší prostor pro čtenářovu aktivitu, nenavrací se „pouze“ zpátky k bibli, ale zároveň je nasměrován k duchovně moralistnímu rozjímání, k reflexi sebe sama jako integrální součásti božího světa.

Zahrádka je tradičním motivem spojeným s představou ráje, hortus conclusus,¹⁵ prostor tradičně doplňovaný postavou Panny Marie s Jezulátkem, světci...,

¹³ 1. vydání v Olomouci u J. Günthera r. 1557 (Knihopis č. 15732), 2. vyd. v Praze u J. Černého na Starém Městě pražském v r. 1576 (Knihopis č. 15733).

¹⁴ Text zůstal v rukopise. Město je prostorem, v jehož ulicích jsou podle abecedy umístěny biblické pojmy. Oproti *Bibli zlaté* či *Potěšení* však tomuto uspořádání předchází cesta poutníka k městu, žánrově blízká alegorickému putování.

¹⁵ Nejčastěji jako motiv Madony sedící v rajske zahradě či motiv hortus conclusus — Madona v uzavřené zahradě (ROYT 2006: 206, 254). Symbolu zahrady jako prostoru naplněného tvory Bohem stvořenými využívají i středověké naukové práce, u nás např. Bartoloměj Claretus z Chlumce ve spisu *Ortulus phisologie* (před r. 1366); (srov. NECHUTOVÁ 1991).

ale též zvířaty, rostlinami a předměty, nositeli vžité symboliky. Tuto nabídku však Stráněnský nevyužívá, zahrada je mu především strukturovaným prostorem, podobným prostoru města, jak ho traktuje Vodňanský v *Duchovní městě*. Přítom slouží též jako mnohvrstevný symbol, který umožní nový, alegorický výklad všech přítomných prvků ve vztahu k ústřední funkci spisu — útěše člověka a kultivaci jeho víry.

„Kdož pak do té ušlechtilé zahrady křesťanské vjíti žádá a usiluje chtít v ní koření a lékařství proti všelijakým pokušením, buďto tělesným nebo duchovním naleznouti a jich užívati, ten a takový musí k té zahradě tyto tři klíče míti, bez kterýchž do ní nelze přijíti“ (STRÁNĚNSKÝ 1576: Předmluva, nepag.). Vstup do uzavřeného (magického, tajemného) prostoru je vázán splněním podmínky: u Vodňanského je to klíč — svolení Krista a Ducha svatého (s odkazem na evangelium) a podobně činí Stráněnský: vstup do zahrady umožní vlastnictví tří klíčů (Modlitba Páně, pravá živá víra a milost a dar Ducha svatého).

Zatímco v *Duchovním městě*, kde autor namísto poutníka vpouští do nového prostoru čtenáře, aby mu umožnil podle libosti procházet ulicemi a rozjímat nad duchovním významem pojmů a hesel tam shromážděných, Stráněnský nezůstává vně zahrady, bere na sebe roli průvodce „všech věrných křesťanů“ a současně vykladače její promyšlené symboliky. V tomto ohledu vede čtenáře pevně s sebou, neboť jeho zahrada-symbol je složitěji členěná, pouť má svá významná zastavení a vyvrcholení, k němuž nelze dojít libovolnou cestou.

Zahrada hned při vstupu nabízí poutníkovi dvě rostliny-symby: „Nalezl jsem dvě byliny a koření blízko pospolu stojící, jedno sloulo CONULCABIT, totižto potlačí. To jest velmi zelené, pěkné a ušlechtilé, vydávající z sebe libou a krásnou vůni, tak na ně mílo hleděti a patřiti bylo. Druhé, kteréž podlé něho stálo, to sloulo INSIDIABERIS, to jest oukladý činiti budeš, to jest bylo všecko uschlé, škaredé a smrduté a velmi nelibé na pohledění“ (STRÁNĚNSKÝ 1576: Předmluva, nepag.). Tyto byliny se nacházejí vždy vedle sebe jako symby dobra a zla, jemuž je třeba vytrvale čelit: „kdyby nebylo přítomné potlačení, tuť by oukladové jeho nikdá od nás vzdáleni nebyli“ (STRÁNĚNSKÝ 1576: Předmluva, nepag.). Květiny nejsou zpodobeny, jejich líčení však útočí na všechny smysly — svou barvou, vůní, naznačen je i libý (případně nelibý) pocit, který vzbuzují: jejich konkrétní podobu — s výjimkou barvy — ponechává autor na čtenářově fantazii.

Pohyb zahradou je víceméně schematický, každá kapitola naznačí další pronikání do prostoru („když jsem vešel“, „když jsem pak dále šel“, „i když jsem opět trochu dáleji odtad šel“, „i poodšedši opět dále odtud...“). Podstatný je význam barvy květin, které autor postupně sbírá. Je to „kvítí s červeným listím“, barvou „dvorskou“ a též barvou krve, připomíná povinnost křesťana trpět pro víru. Další květina je červená a bílá („to listí červené jestiť kříž a trápení, bílé pak vyznamenává, že to všecko, což trpíme, nám od Pána Boha, milého otce nebeského posíláno bývá“). Třetí květ je zelený („kohožť Pán Bůh miluje, toho trestce“), čtvrtý černý značí smutek člověka ztrápeného neštěstím. O stupeň výše v této hierarchii barev stojí květina barvy brunátné (tradiční barva vznešená), má svou vlastní zahrádku

(„utěšené šraňky“) a její listí je zdobeno zlatým útěšným nápisem, za další ohradou pak stojí strom a na něm pták ušlechtilých barev (bílý, s brunátnými křídly a zlatým „nosem“), libě zpívající, který ze stromu utrhne list, stříbrný a zdobený zlatým písmem. Kytice je uvita a autor vysvětluje celý význam alegorie: pták je Kristus a byliny naučení z Písma svatého; kytici pak ukládá do truhličky-srdce. Do jednoduchého líčení vstupuje druhý aktér, Duch svatý v podobě zahradníka, a přejímá iniciativu: vede poutníka na zámek do pokoje-apatéky a ke stříbrnému listu přidává šest receptů z šesti stříbrných nádob (apatéka je žaltář a recepty žalmy). Uvádí jej do zlatého pokojíku a v něm ve dvou zlatých nádobách ukazuje na zlaté recepty. Alegorické líčení se uzavírá, když zahradník prozradí, že oba recepty se vztahují k úvodním dvěma bylinám. Závěrečné CONCULCABIT je doplněno odkazem na Pavlův list Efezským (Ef 6), z něhož je tradičně odvozován obraz rytíře křesťanského, topické ztvárnění potřeby boje proti hříchu.

Linie cesty alegorizovaným prostorem je obohacena o lyrické obrazy, jejichž smyslem je prohloubit pocit klidu, útěšného spočinutí. Zatímco však v *Potěšení* je tento pocit evokován biblickými citacemi a ke čtenáři promlouvá pouze sám biblický text, byť přeorganizovaný podle autorova záměru, v *Zahrádce* hovoří především autor, který je též tvůrcem celého „útěšného prostoru“. Řeč bible je omezena, ocitá se v pozadí, přestože už na začátku je zřetelně vyznačeno, že celý text je alegorií Písma.

Složitý obraz, který Stráněnský vytváří, má význam veskrze konsolativní: poutník je ozdoben květy-biblickými naučeními, intenzita duchovního působení na čtenáře vzrůstá setkáním s Kristem a Duchem svatým; podobně tuto vzestupnou linii sleduje i řazení barev, vrcholící stříbrnou a zlatou; Zahrádka má svůj duchovní obsah, gradaci i pointu.

Máme-li uvažovat o analogiích mezi *Duchovním městem* a *Zahrádkou*, pak je to především použití alegorie, promyšlené a strukturované. Liší se však podobou prostoru, který autor čtenáři poskytne k rozvinutí osobní iniciativy, k „duchovnímu rozjímání“. Vodňanský čtenáře přivede k městu, v jehož ulicích pak může „bloudit“ sám, podle své vůle i okamžité nálady — tak si může kupříkladu vybrat mezi hesly shromažďujícími negativa (biblické příklady opilství, zabíjení a hříchů obecně) nebo volit tituly pozitivní a příkladné. Stráněnský čtenáře vede pevně s sebou, není proto podstatný plán zahrady ani její detailní podoba: důležitá je cesta směřující vzhůru a současně se vracející k úvodním klíčovým pojmům: vzdorování hříchu. Čtenář by měl podle rady sv. Pavla opouštět zahradu vyzbrojen duchovními zbraněmi, odhodlán k boji, s občerstvenými smysly a hlubokým duchovním uspokojením. Nemá tedy na výběr a jeho osobní iniciativa není podněcována, to však nemusí zmenšovat intenzitu pocitů, jichž dosáhne, následuje-li pozvání autora. Zmíněný rozdíl se ovšem promítá i do žánrové charakteristiky obou textů: zatímco *Duchovní město* nese rysy přehledně konstruovaného *theatra* s ambicemi uspořádat podle zvolených pravidel důležitá biblická témata, *Zahrádka* je orientována jinam, už sám výběr témat je zúžen a není autorovou ctižádostí je ani při tomto omezení vyčerpát. *Zahrádka duchovní* tedy nemůže být biblickým výtahem, jakkoli s nemalým množstvím biblických citací

a odkazů nakládá. Jejím posláním je nalézt cestu k útěše a současně vyzbrojit čtenáře k boji s hříchem. Materiál k tomu dodává nejen bible, objevíme tu (vzácně) i odkazy na církevní otce, „mudrce Photina“¹⁶ i náznak syžetu Ezopovy bajky, popř. lidová úsloví, která ovšem znamenají odklon od biblické slavnosti ostatního textu.¹⁷

Vraťme se však ještě ke vnější podobě Stráněnského práce. Jak už bylo uvedeno, dedikací Vilémovi z Rožmberka náleží ještě do proudu humanistické tvorby, jež takovými příписy nejen získávala přízeň oslovených, ale současně vyjadřovala ambice náležet do „vyšší“ tvorby určené přednostně intelektuální elitě. Stráněnský však v následující předmluvě oslovuje jinou skupinu recipientů — prostého čtenáře, neurozeného obyvatele měst a venkova. Tato sociální i kulturní (přesněji vzdělanostní) rozpatost čtenářské obce však není v podobných spisech nadlouho udržitelná, v dalším vývoji se dedikace vysoce postaveným osobnostem stává spíše vzácností, což souvisí i s faktem, že roste počet autorů a tiskařů, jimž je tento svět vzdálen. Stráněnský svými úvodními texty, dedikací a předmluvou, představuje jakýsi přechodný stupeň existence nábožensky vzdělávací tvorby, která objevuje početný okruh recipientů v lidových vrstvách, formálně však ještě zachovává tradiční náležitosti humanistického tisku určeného především vzdělaným. To potvrzuje i zjištění R. van Dülmena, že diferenciacie zbožnosti na elitní a lidovou se plně projevuje až v pozdním 17. století (DÜLMEN 2006: 56).

Zajímavý je snad i další osud symbolu zahrady v nábožensky vzdělávací tvorbě: stává se oblíbenou součástí titulů modlitebních knih.¹⁸ Způsob práce s ním je však poněkud jiný, odvíjí se od metafory modlitby jako květiny,¹⁹ která ovšem v prostoru zahrady nemá své určené místo, a zahrada je tak především zdobným nadřazeným pojmem pro soubor květin-modliteb. I v této podobě je její symbolika dále promyšlena, nesleduje však výše zmíněné prostorové rozčlenění, ale rozvíjí analogie mezi modlitbou a promlouváním Krista-ženicha s duší-nevěstou s odkazem na Píseň písní, mezi prací na zahradě a duchovním cvičením aj.

Postupně vize zahrady jako prostoru (nestrukturovaně) naplněného bohatstvím květin a duchovním usilováním v nábožensky vzdělávací produkci převládne, neboť spojení s představou knihy podobně naplněné modlitbami je široce

16 Jde zřejmě o Plotina (204–270), řeckého novoplatonského filozofa oblíbeného křesťanskými autory.

17 „Nápodobně jako otec chtíc své dítě míti ve všelijakém poslušenství, musí časem pannu březovku vzíti a té potřebovati, podlé onoho přísloví obecného: Dobrá metla činí poslušné dítky“ (STRÁNĚNSKÝ 1576: 3. kap., nepag.).

18 K nejznámějším náleží např. *Zahrádka duší nemocných* z r. 1576, 1585, 1597, *Zahrádka duše* z r. 1616 a samozřejmě opakovaně vydávaná *Štěpná zahrada* Martina z Kochemu. Metaforu použil pro svůj soubor latinské a české poezie *Hortulus animae* David Krinitus Nepomucký (r. 1598), nalezneme ji samozřejmě i v dobové literatuře naukové, např. v *Zahrádce růžové žen plodných* M. Walkmberského (1. vyd. r. 1557, 2. r. 1581), příruče pro rodičky.

19 J. Kvapil odkazuje na Františka Saleského a jeho spis *Philothea*: „přirovnává modlitby ke květinám, jejichž vůni je duše posilována“ (KVAPIL 2001: 32).

sdělné.²⁰ Model zahrady jako strukturovaného prostoru, v němž je možno krok za krokem odhalovat nové skutečnosti a převádět je do řeči symbolů, ustupuje z obecného povědomí. Snad je i možné považovat tento fakt za důkaz výrazné obliby modlitebních knih a tím i rozšíření jejich způsobu interpretace, ale snad též za projev jistého zevšednění frekventovaných symbolů²¹ doprovázejícího nábožensky vzdělávací tvorbu obecně; svůj podíl na tom má nejen nepříliš vzdělaný recipient, ale i tradicionalita a konzervativnost textů publikovaných opakovaně po celé generace. Neznamená to však, že by tyto texty ztrácely kontakt se čtenářem: nadále jej oslovují jako křesťana (ve své nábožensky vzdělávací složce) a především člověka, hledajícího útěchu a pomoc v životních nesnázích.

Využití tematicky uspořádané biblické látky k názornému reflektování lidského osudu, výklad mnoha podob neštěstí jako projevu boží vůle (a dokonce i přízně) a evangelijních Kristových příběhů jako příkladů hodných následování, to vše umožní recipientovi vnímat vlastní život z jiné perspektivy, přiznat mu hluboký smysl a duchovní rozměr umocněný slavnostní působivostí biblického slova. I proto náleží tento typ prací v nábožensky vzdělávací tvorbě k frekventovaným a oblíbeným.

PRAMENY

DUCHOVNÍ SPRÁVCE

1783 *Duchovní správce pro ty, kteří o své spasení přísně se starají* (Brno: Josef Fr. Raymann), Knihopis č. 15673 (autor neuveden)

KAROLIDES z Karlsberka, Daniel

1613 *Potěšení křesťanské: Které jest nejlepší potěšení každého věrného a pobožného člověka, v životě i v smrti? Sebrání a shromáždění některých obzvláštních potěšitelných a ustavičné paměti hodných propovědění Ducha Božího* (Praha: Matěj Pardubský), Knihopis č. 3783

KOMENSKÝ, Jan Amos

1926 *Manualník*. Veškeré spisy Jana Amose Komenského XVIII.; ed. Jindřich Hrozný (Brno: Ústřední spolek jednot učitelských na Moravě)

RAMPIGOLLIS, Antonius de

1543 *Bibli zlatá Starého i Nového Zákona, nyní v nově z latinského jazyku v českú řeč přeložena: každému čtúcímu v Starém neb Novém Zákoně velmi užitečná*; přel. Václav Hájek z Libočan (Praha: Ondřej Kubeš), Knihopis č. 14740

²⁰ Modlitební knize však nezávisle na tom vládne členění modliteb podle svátků církevního roku, fází dne, lidského života, rozličných příležitostí aj.

²¹ Existuje ovšem i proud opačný, jak dokládá např. frekventovaný symbol studně (např.: *Duchovní života studnice* E. Mlynáře, 18. stol., 11 vyd., nebo anonymní *Studnice vod živých*, 18. stol., 4 vyd.). Většinou je vztahován k Písmu či Kristovi jako obecně chápaným bohatým zdrojům milosti, ale např. Jan Fr. Beckovský v duchovní próze *Studnice vod živých* (1694) je v interpretaci Krista-studnice konkrétnější a pokouší se zevšednělý symbol ozvláštnit; studnici je Kristus ve chvílích mučení, z jehož pěti ran, skalnatých rozsedlin, vytéká pět pramenů; navazuje tak na vžitě analogické myšlení, hledání vztahů mezi mikro- a makrokosmem.

STRÁNĚNSKÝ, Jan

1576 *Zahrádka duchovní, k potěšení všem věrným v zármutcích postaveným lidem z Písem svatých sebraná*; 2. vyd. (Praha: Jiřík Černý), Knihopis č. 15733

LITERATURA

DÜLMEN, Richard van

2006 *Kultura a každodenní život v raném novověku III.* (Praha: Argo)

JIREČEK, Josef

1875, 1876 *Rukověť k dějinám literatury české do konce 18. věku I a II.* (Praha: B. Tempský)

KVAPIL, Jan

2001 *Ze Zahrádky do Zahrady aneb od Hortulu animae k Štěpné zahradě Martina z Kochemu: utváření modlitby barokního typu* (Ústí nad Labem: Univerzita J. E. Purkyně)

NECHUTOVÁ, Jana (ed.)

1991 *Claretus: Ptačí zahrádka* (Brno: Petrov)

NECHUTOVÁ, Jana

1995 *Úděl a útěcha* (Heršpice: Eman)

RICOEUR, Paul

1989 *Język, tekst, interpretacja. Wybór pism* (Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy)

ROYT, Jan

2006 *Slovník biblické ikonografie* (Praha: Karolinum)

SCHOLES, Robert — KELLOGG, Robert

2002 *Povaha vyprávění* (Brno: Host)

STICH, Alexandr

1997 „Dvě benediktinské modlicí knížky z 18. století (Jozef Bonaventura Pitr /Piter/ a Aemilian Malha)“; in *Břevnov v českých dějinách. Sborník z konference pořádané ve dnech 14. a 15. září 1993 Filozofickou fakultou Univerzity Karlovy u příležitosti milénia břevnovského kláštera*; edd. Marie Bláhová, Ivan Hlaváček (Praha: Filozofická fakulta Univerzity Karlovy)

TROST UND KONTEMPLATION ZUR ARBEIT MIT DEM BIBLISCHEN TEXT IN DER ERBAUNGSLITERATUR

Der biblische Stoff gehört zur traditionellen Inspirationsquelle des ganzen Gattungsregisters der Erbauungsliteratur; der Bibel als Prätext kommt in dieser Art des Schaffens eine wichtige Rolle zu: dessen zentrale, ausserliterarische Funktion zu betonen – und zwar den Glauben und die Moral des Rezipienten zu kultivieren. In der Studie werden Texte untersucht, in denen laut gewähltem Prinzip biblische Zitate, Paraphrasen, Illusionen vorkommen und einen spezifischen biblischen Auszug, „konzentrierten biblischen Text“, bilden, der sich auf ein bestimmtes Thema bezieht, insbesondere auf den geistlichen Trost.

In der ersten Gruppe der Texte (Karolides, Rampigolli) werden die Zitate und Hinweise auf eine einfache und übersichtliche Achse gebracht; die Lektüre führt den Leser zur tieferen Kenntnis der Bibel, zwingt ihn die alludierten Geschichten zu rekonstruieren und zu erschließen, insbesondere ihren geistlichen Sinn zu suchen. In der zweiten Gruppe (Vodňanský, Stráněnský) werden die biblischen Hinweise auf ein kompliziert strukturiertes Symbol bezogen, dessen allegorische Deutung immer zum gleichen Ziel führen soll, der Text soll jedoch bildhaft gemacht werden und die Aktion (Elemente der allegorischen Pilgerung) wird in den Vordergrund gerückt. Beide Typen unterstützen den aktiven Anteil des Lesers, fordern ihn zur Selbstreflexion heraus, wobei sie zugleich den Weg skizzieren, den die Erbauungsliteratur an der Wende zwischen dem 16. und 17. Jahrhundert einschlug.