

Horáková, Michaela

Sněm nebeský

In: Horáková, Michaela. *Karel Račín - nedoceněný barokní autor*. Vyd. 1.
V Brně: Masarykova univerzita, 2005, pp. 74-97

ISBN 8021039221

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/123549>

Access Date: 18. 02. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

VI.

Sněm nebeský

Roku 1712 vyšel Račínův poslední spis Sněm nebeský svatých a světic božích. To jest: Sváteční kázání dle římsko-českého kalendáře, na nejpřednější slavnosti svatých a světic božích, kteří s veječnickou památkou v slavném Českém království se světější, spořádané. Tisk pochází z impresí Kateřiny Alžběty Koniášové, vdovy po Vojtěchu Jiřím Koniášovi, jenž byl předchozím majitelem této tiskárny, kde také bylo vytištěno první vydání třetího analyzovaného spisu. Už samo jméno vydavatelky a název tiskárny svědčí – jako i v případě vydání všech ostatních Račínových tisků (akademická impresí u sv. Klimenta blíž mostu u spisu Čtyry živlové; Wolfgang Wickhart, arcibiskupský impresor pokud jde o 2. vydání Operae ecclesiasticae) – o prestižním postavení Račínovy tvorby v rámci dobové homiletiky. Především je však potvrzuje již zmíněný fakt druhého vydání Operae ecclesiasticae na příkaz tehdejšího pražského arcibiskupa.

Sněm nebeský je svými 822 paginovanými stranami kvartového formátu, nepaginovanými úvodními pasážemi a 46 stránkovým rejstříkem autorovým nejrozsáhlejším spisem. Na titulním listě signalizuje formulace „svatý život, hrdinský skutkové, divy a zázraky“ novou žánrovou modifikaci směrem k legendě. Obdobně jako u předchozích spisů je naznačeno ztvárnění tématu, a to „rozličnými figurami Písma svatého ... též s příjemnými historiemi“. V tomto kontextu se dále objevuje zmínka o církevních i světských otcích, pod níž se ovšem skrývá zdroj Račínova materiálu, tj. spisy církevních autorit téměř totožné s předchozími analyzovanými díly. V souhlase s nimi náš autor formuluje i určení a funkci svého posledního díla: „ku potěšení všech věrných české a svatováclavské řeči milovníkův a k pobožnému rozjímání“. Za pozornost stojí ještě z předchozích spisů známý a zde se opakující fakt synonymického pojmenování české řeči jako svatováclavské i opětovné uvádění útěšné funkce spisu a její upřednostňování před funkcí didaktickou a poučnou. Na titulním listě najdeme už základní tendenci Račínova díla, formulovanou především slovy „k větší jejich (tj. svatých, *doplnila M.H.*) cti a slávě“. Tato tendence souvisela nepochybně i s mimoliterární funkcí spisu, kterou ostatně též z titulního listu vyčteme, totiž se zvýšením náboženské úcty světic a světců.

Druhý, dedikační list Sněmu nebeského představuje určité překvapení, z hlediska autorových uměleckých záměrů jej však lze hodnotit jako logické završení jedné ze základních Račínových tematických linií. Na rozdíl od předchozích dedikací není totiž jejich „adresátem“ autorův žijící vlivný mecenáš, ale Panna Marie. Autor ji pojmenovává jako „nejsvětější pannu a rodičku boží nejmocnější nebes..., všemohoucího a věčného Boha dceru, nejslavnější matič-

ku jednorozeného syna božího, nejvyvolenější nevěstu Ducha svatého, nejvěrnější matičku všech živých“. Takovým způsobem vyjadřuje typicky barokními prostředky vztah jednak k boží Trojici, jednak k věřícím, akcentovaný dále motivem Mariiny milostiplnosti. Současně zde umělecky pojmenovává základní barokní protiklad světa nadpozemského a pozemského jako „ráje, z kteréhožto všelikých milostí potokové se prejšti“ a „údolí nuzného a plačtivého“. Dominantní v něm je Mariin obraz jako poselkyně zdraví a utěšitelky všech zarmoucených, „v poušti a samotině tohoto zarmouceného života bydlicích“. Následuje dedikační předmluva „nejsvětější nebe i země královně“, která je však podepsána A. Koniášovou. Karel Račín se už vydání Sněmu nebeského nedožil, jak se z posledního listu úvodní části dozvídáme.

Vlastní text Sněmu nebeského představuje 60 kázání rozdělených do pěti až třinácti částí a věnovaných převážně jednotlivým světicím a světcům. Kázání jsou seřazena chronologicky na základě autorova výběru církevních svátků podle dobového katolického „římsko-českého kalendáře“. Jsou uvedena, jak je ostatně pro Račina typické, latinským a českým obrazným názvem a biblickým citátem, respektive perikopou, která je zopakována před zahájením druhé části kázání a kterou autor – opět ve shodě se svou převažující praxí – upozorňuje na přechod exordia v confirmatio. Také dalšími formálními znaky – umístěním poznámek i jejich charakterem, ale i pojetím rejstříku odpovídá Račínův poslední spis dvěma již analyzovaným.

Při rozboru knihy provedeme rozdělení textů kázání do skupin, s nimiž budeme pracovat, a zde se také zmíníme o hlavní hagiografické předloze našeho autora. Dále se soustředíme na základní problematiku uměleckého skloubení jednotlivých složek kázání. Meritorní téma budeme sledovat především prostřednictvím jednotlivých dominantních topoi v zobrazování světců; v rámci skupiny světců českých uskutečníme jeden rozsáhlejší exkurz, který se bude týkat zejména vztahu uvedených textů k domácím pramenům. V průběhu celé analýzy budeme do značné míry preferovat symboliku, zvláště realizaci „literního symbolu“, a v této souvislosti pojednáme i o aktualizacích textu a autorových filologických sklonech. Analýzu zakončíme úvahami o důkazovém materiálu a současně se zastavíme i u teorie tzv. předobrazů a u hodnotové hierarchie.

Pro Sněm nebeský je typické, že tematika světců prostupuje celou strukturou textu nejen jako jedno ze základních témat, jedna z motivických a ideových linií, ale i jako nová důkazová vrstva a jednotící princip; není však základním stylotvorným prvkem textu a neurčuje jeho základní žánr. Žánrovou podstatou Sněmu nebeského totiž zůstává kázání, opět polytematické, obohacené v porovnání s ostatními autorovými spisy výrazně o prvky hagiografické, vytvářející topoi, jimiž je posílena zejména frekvence motivů zázračných.

Prostřednictvím hagiografické vrstvy textu i prostřednictvím vrstev dalších je znovu vyjádřená stejná hierarchie hodnot jako ve spisech analýze již dříve podrobených. Autor při tom používá shodných uměleckých prostředků, zastoupených výrazněji zejména pokud jde o symbol, který jsme označili jako zvířecí, literní, květinový a symbol barev. V textu se ovšem také objevuje, i když méně, i symbol biblický, číselný, erbovní a astrologický.

Dosavadní charakteristiku zvířecího symbolu jako znaku, jímž autor zpravidla pojmenovává (orlice Jan Evangelista), nebo ho využívá v ojedinělém básnickém obraze vytvořeném velmi často na základě jediného společného základního rysu (orel jako nejvýznamnější v určité hierarchii a stejně tak v jednom kontextu Kristus, v jiném Marie, v dalším jakýkoli světec), lze na základě analýzy Sněmu nebeského přece jenom rozšířit. Náš autor zde pracuje se zvířecím symbolem (a symbolem vůbec) nejen častěji, ale též rozvíjí víc jeho významů, a to i celou řadou básnických obrazů. Na zvířecí symbolice je dokonce vystavěno jedno celé kázání, podobně, i když méně výrazně, je tomu v případě symboliky květinové; všech typů symbolů je též využito v jednotlivých relativně samostatných částech kázání; téměř v každém z nich jsou pak alespoň realizovány některé symboly izolovaně. Tento symbol by svou jistou, byť ojedinělou tendencí k náznakovosti se už mohl blížit pojetí symbolu v literatuře novodobé, není tomu ovšem tak, protože je zmíněná tendence zatím vytvořena nezáměrně (autorovým opomenutím určitého výkladového motivu) a výrazný výkladový doplněk k symbolice stále jednoznačně převažuje. V kontextu dobové literatury je uvedené pojetí symboliky konvenční, vychází totiž částečně z biblických citací a z výkladů bible různými autoritami, v případě symboliky zvířecí rozhodně i z dobových emblémových knih. Od literatury středověké se tato symbolika liší především svou frekvencí, variabilitou a svým výraznějším a nápaditějším prolínáním.

Ze symboliky nejpočetnější jsou umělecké prostředky související s výkladem jmen svatých, který vždy vychází z jejich latinské podoby (což může být i důkazem Račínovy „nepůvodnosti“). Jednotlivá kázání takových figur, zastoupených hned několika typy (z hlediska grafického umístění v částech kázání a jeho vrstvách, vztahu k topoi, způsobu překladu apod.), obsahují nestejný počet, zpravidla dva až tři. Jsou převážně určitým druhem abecedního akrostichu, ovšem neveršovaným, jsou různorodé co do výkladu hned v jednom kázání, svou variabilitou (např. způsobem využití písmen) a svou funkcí však charakteristiku akrostichu přesahují, a proto jsem je už pracovně označila jako literární symboly. Některé z těchto symbolů, převážně ty, které jsou realizovány v jedné vrstvě kázání, jsou zpravidla ústrojně propojeny s ústředními složkami kázání. Na druhé straně jsou jiné, především ty, které vytvářejí paralely mezi vrstvami, nejen příkladem nezdařilého až krkolomného výkladu, ale i projevem zpláňování uměleckého prostředku.

Taková redundantnost bez zvládnutí vztahu k celku signalizuje už jistý druh „rokokovosti“, respektive manýrismu, pokud těmito termíny rozumíme rozměňování uměleckých prostředků a variování určitého stereotypu ad absurdum.

Přesto jsou kázání Sněmu nebeského jako celek kompozičně sevřenější, než tomu bylo u spisů předchozích, autor je v průměru i umělecky ukázněnější. Je patrně i samostatnější, i když opět pracuje „kompilační technikou“. Původní je však nejen základní výstava kázání, ale i realizace jeho dílčích složek, zejména dominantní symboliky; verše, z hlediska uměleckého celku periferní, jsou zpravidla převzaté a jejich citaci předchází často klišé o „jistém veršovníku“ jako jejich autorovi.

Dále můžeme konstatovat, že kázání posledního Račínova spisu mají o něco výraznější didaktické zaměření – kromě základní mimoliterární funkce zabírají širokou škálu reálií, a to nejen antických, k čemuž také přispívá částečně hagiografická vrstva textu. V souvislosti s reáliemi můžeme též mluvit o jistém náběhu k laicizaci textu, který navíc obsahuje výjimečně i exemplum-anekdotu. O tendenci k laicizaci se však nedá mluvit u většího (než v jiných autorových spisech) počtu exemplů označených jako potěšitelné historie. Obsah slova potěšitelný se totiž v daném kontextu nekryje s obsahem slova dnešního – autor ho používá ve shodě s prezentovanou hierarchií hodnot ve významu vítězství spasení nad ztracením, což konečně správně vysvětluje i fakt „potěšující“ funkce spisů uváděné na jejich titulních listech.

S jistou laicizací textu vždy souvisí sporadické využití přísloví. Jimi a aktualizacemi, i když variovanými převážně k jednomu tématu (k boji s Turky), a užitím dobových termínů z vojenství a finančnictví (ourok; stratagema) i motivy dam a kavalírů z alamodové poezie proniká do Račínových kázání nesměle, a ještě méně, než tomu bylo v předchozím spise, život přelomu 17. a 18. století. O poznání víc je pak zase využito domácích pramenů, ze kterých autor také čerpal české historické, respektive pseudohistorické reálie.

Na druhé straně jsou opět a především zafixovány tzv. obecné a věčné pravdy, zejména prostřednictvím citátů z nejrůznějších autorit. Konečně je v posledním Račínově spise zjevnější koncepce tzv. předobrazů, zvláště v podobě specifické paralely mezi antikou a biblí nebo antikou a světci. S takovou metodou paralel souvisí do jisté míry i četnější opakování motivu a částí syžetů i jejich celků s různým výkladem hned u dvou za sebou jdoucích kázání. To je však pro autorovu poetiku typické a nic to nemění na faktu, že lze Sněm nebeský hodnotit jako umělecky výraznější než *Operae ecclesiasticae*, jak budu následujícím textem dokazovat.

Počet kázání analyzovaného spisu je chybně označen v textu i rejstříku jako padesát devět (poslední – „padesáté deváté“ kázání na s. 806–821 je určeno ke dni posvěcení chrámu Páně). Ve skutečnosti však obsahuje Sněm nebeský kázání šedesát. V meritorním textu jsou totiž uvedena dvě kázání jako devatenáctá – o sv. Vítovi na s. 250 a o sv. Antonínovi na s. 263; v rejstříku jsou kupodivu zase dvě kázání označena jako dvacátá, a to o sv. Antonínovi a sv. Janu Křtiteli (na s. 278); k souladu mezi číslováním v textu a v rejstříku dochází opět až u kázání jednadvacátého ke dni sv. Petra a Pavla. Z šedesáti kázání je jich jednotlivým světcům věnováno „jen“ šestatřicet, do tohoto čísla jsme však nezahrnuli nejfrekventovanější kázání mariánská, kterých je osm. Zbývajících šestnáct kázání je vybráno ke dnům dalších významných katolických svátků, z nichž jsou početnější zastoupeny svátky zasvěcené Kristu a svátky velikonoční, v obou případech třemi kázáními.

V úvodní deskripci celku jsme už konstatovali, že jsou kázání řazena chronologicky podle autorova výběru církevních svátků z římsko-českého kalendáře. Sám fakt výběru si už zaslouhuje pozornosti. Zjišťujeme, že jeho kritériem rozhodně nebyla týdenní vzdálenost svátků, jak je pro některé sváteční postily typické. Data jednotlivých svátků náš autor sice neuvádí, pro pracovní účely

jsme si je museli doplnit. Víme proto, že se časový rozdíl pohybuje od jednoho dne (příkladem je kázání na počest sv. Václava a kázání svatomichalské) až po necelý měsíc (existuje mezi svátkem tříkrálovým a svátkem očišťování Panny Marie). Náš autor si vybíral některé z těch světců, kteří byli pro české prostředí typičtí, ty, kteří mu byli nejbližší i z hlediska řádového, především pak ty, kteří odpovídali uměleckému záměru jeho kázání. Rozhodně ale v této souvislosti nepadá v úvahu fakt nedostatku legendistického materiálu, a proto nyní už provedeme krátký exkurz o Račínově základním hagiografickém prameni.

Kromě starší legendistické produkce více či méně původní (zejména Bridel, Plachý, Balbín, Šteyer) existovaly v dobové literatuře rozsáhlé sbírky životů svatých, převzaté sice z cizích materiálů (Leuchtius, Surius)¹, ale přitom byli v některých z nich zastoupeni i nejvýznamnější světcí čeští. Platí to pro český překlad z roku 1696 (najdeme zde legendy o sv. Ludmile, Václavovi, Vojtěchovi, Crhovi a Strachotovi), jenž má Suria v titulu², a ten byl Račínovi časově nejbližší. Podle častých citací, které náš autor v souvislosti s hagiografickými motivy uvádí, a podle jejich částečně latinských podob je však nesporné, že pracoval i s originálem Suria³ jako svým nejčastějším pramenem.

Vraťme se však nyní k výběru světců, přičemž budeme naše hypotézy o něm sledovat v rámci pracovního rozdělení kázání do skupin. Takový postup nepokládám za samoučelný, z rozdělení do skupin nám totiž lépe vyplynou určitá společná specifika ve ztvárnění světců (pojednám o nich dále při sledování problematiky topoi).

Budeme-li autorům výběr posuzovat podle různých kritérií, narazíme vždy na zjištění, že je povětšinou nedůsledný. Jako jedno základní dělení se nabízí kritérium postav biblických a nebiblických. V rámci biblických se na první pohled vyděluje skupina apoštolů, kterých je zde uvedeno třináct, a jsou mezi nimi začlenění i evangelisté Matouš a Jan. Je s podivem, že Račín nenapsal kázání na svátek dalších dvou evangelistů. Uvědomíme-li si, že důslednost nebyla vlastní Račínovu naturelu v žádném z jeho spisů (zřetelně to např. vyplývá z nepořádného číslování našich analyzovaných kázání), zarazí tento fakt zvláště v případě sv. Marka, patrona Benátek, o kterých se zmiňuje v *Operae ecclesiasticae* jako o jednom z center svého řádu. Jako další „biblickou“ skupinu lze vydělit příslušníky svaté rodiny. Z ní chybí pouze sv. Jáchym, ale to se dá vysvětlit jeho méně výrazným kultem v českém prostředí, i když je právě toto tvrzení zrelativně např. oblibou překladu spisu „Veliký život“ od Martina z Cochem,⁴ kde mimo-

¹ Ke vztahu sbírek o životech světců srov. např. Kalista, Z.: *Z legend českého baroka*. Olomouc 1934. Týž: *Na okraj legendistických sbírek českého baroka*. LF 61, 1934, s. 293–300. Nověji Linka, J.: *Vitae sanctorum 1696*. Bibliotheca Strahoviensis 4–5, Praha 2001, s. 191–230.

² Surius, L.: *Vitae sanctorum*. To jest Životové, skutkové, mučedlnictví, smrt a památka nej přednějších svatých a světic božích ze všech národův, stavův, řádův, zemí a časův. Díl 1. a 2., Praha 1696. Knihopis č. 15.806. SVK Brno, sign. 144485.

³ Surius, L.: *De probatis sanctorum historiis, partiam ex Tomis Alysii Lippomani, partiam etiam ex egregiis manuscriptis codicibus*. Díl 2., Coloniae Agrippinae 1578. Díl 3., tamtéž 1579. Díl 4., tamtéž 1579. Díl 5., tamtéž 1580. Díl 6., tamtéž 1578. Díl 7., tamtéž 1586. SVK Brno, sign. St 3–488440.

⁴ Cochem, M.: *Veliký život Pána a Spasitele našeho Krista Ježíše a jeho nejsvětější a nejmilejší*

mimochodem najdeme právě v souvislosti s Jáchymem (Joachimem) zobrazenou jedinečnost prvního setkání otce s dítětem.⁵ Do „biblické“ skupiny lze dále ještě přiřadit sv. Michaela (chybí mu „protějšek“ – sv. Gabriel) a sv. Maří Magdalénu.

Světce „nebiblické“ můžeme rozdělit na domácí a cizí. Z domácích autor vybral sv. Ludmilu, Václava, Vojtěcha a Prokopa; asi nás zarazí absence sv. Anežky a sv. Ivana, pro jejichž ztvárnění by autorovi jistě nechyběl potřebný domácí legendistický materiál. Svatoanežskou tematiku zpracoval totiž např. v době barokní v rámci svého soustředění na české světce Jiří Plachý-Ferus r. 1666.⁶ Svatoivanskou tematiku k nám uvedl Jiří Barthold-Pontan z Breitenberka r. 1592,⁷ dále ji ztvárnil zejména Bedřich Bridel ve spise vydaném r. 1657,⁸ jenž by autorovi poskytl i jím preferované topoi, na které ještě poukážu v dalším textu. Vzhledem k pochvalné zmínce o sv. Strachotovi ve svatoludmilském kázání a k časově blízkému dílu Jana Jiřího Středovského *Sacra Moraviae historia* z r. 1710 mne spíše překvapuje absence kázání o sv. Crhovi (Cyrilu) a sv. Strachotovi (Metodějovi), jejichž jména byla v církevním kalendáři spojena dokonce se třemi svátky. Za rozhodující ovšem pokládám, že tito světci nechyběli v Račínově základním hagiografickém prameni, tj. v Suriově knize.

Z cizích světců věnoval autor kázání buď významným představitelům církevní a světské společenské hierarchie (papeži Klimentovi, biskupům Martinu a Liboriovu, císaři Jindřichovi), nebo zakladatelům určitých řádů (Benediktovi, Františkovi, Dominikovi a Kajetánovi jako „otci“ jeho řádu theatinského). Do takové skupiny bychom mohli ještě začlenit další příslušníky uvedených řádů – dominikánku sv. Rózu a sv. Kateřinu Senenskou, františkána sv. Antonína Paduánského; a potom autorův výběr z kanonizovaných „prvomučedníků“ (sv. Štěpán, Vavřinec, Vít; sv. Kateřina, Barbora a Markéta).

Pozorujeme dále, že z jiných potenciálních skupin, které bylo možné vybrat v dobových sbírkách,⁹ nezařadil autor do svého spisu kázání věnované např. církevním učitelům – jejich jména totiž uvádí v důkazovém materiálu, a proto se mu taková skupina do jeho koncepce nehodila. Zjišťujeme též, že z hlediska časového je výběr soustředěn k prvním třem stoletím (osobnostem, o kterých máme minimum historických věrohodných údajů), potom převážně do 9. – 11. století (sem by patřili světci domácí; představitelé církevní a světské hierarchie; řádoví příslušníci); historicky nejmladší osobností je jeden ze zakladatelů Račínova řádu – Kajetán z Tienne.

Matky Marie Panny, jakož i všech jiných krevních přátel Syna božího. Praha 1698. Knihopis č. 5.359. SVK Brno, sign. S 2701.

⁵ „Kdo pak nyní vypraviti moci bude, jakou radostí a veselostí naplněn byl svatý Joachim, když do toho pokoje ponejprv vešel a svou nejmilejší dcerušku ponejprv užíel. Bez pochyby, že hned na kolena padl a děťátko vši mocí ctil a vítal. Též pro velikou radost začal srdečně plakati. Když pak ze země povstal a to spanilé děťátko laskavě polsbil, vzal jej na lokty své a začal Boha chváliti.“ *Ibid.*, s. 170.

⁶ Srov. Knihopis č. 13.920. Nezjištěn žádný výtisk.

⁷ Srov. Knihopis č. 962. NUK Praha, sign. 54070.

⁸ Srov. Knihopis č. 1.347. SVK Olomouc, sign. 33115. Vydal J. Vašica r. 1936.

⁹ Surius, L.: *Vitae ... Viz* v pozn. 2.

V souvislosti s naším rozdělením do skupin stojí ještě za zmínku úvaha o označování světců v názvu. Zde se opět výrazně vyděluje skupina apoštolská, s drobným formálním rozdílem v označování sv. apoštol (v případě Filipa a Jakuba, Šimona a Jůdy v textu nerejstříkovém; v rejstříku i u Bartoloměje a Ondřeje) a převažujícím označením apoštol Páně. U kázání o sv. Josefovi se nám objevuje další možná skupina světců pojmenovaných jako čeští patroni, která však netvoří tak homogenní – z hlediska zobrazení – celek jako skupina domácích světců. Kromě nich a již zmíněného sv. Josefa vybral sem autor sv. Víta, ponechal tedy stranou pouze sv. Kosmu a Damiána.

Relativně velký počet hagiografických motivů z celku spisu poskytuje dobré východisko k jejich analýze. Úvodem předesílám, že na rozdíl od legendy nejsou takové motivy prezentovány souvisle a zpravidla ani v přirozeném časovém sledu, hagiografická vrstva je navíc jen jednou z mnoha vrstev kázání, a to nikdy ne tou nejpočetnější. Některá kázání obsahují dokonce hagiografických motivů minimum, v žádném případě ale nechybějí motivy zázračné a motivy spojené s topos umučení. Příklady nechronologické kompozice najdeme v každém kázání: tak např. v kázání o sv. Markétě se dozvídáme až v jeho deváté (tj. předposlední) části motiv z jejího dětství jako motiv z hlediska hagiografické linie poslední, jehož užití je zde funkční – autor ho kauzálně spojuje s topos mučení. Pokud jde o frekvenci hagiografických prvků, nepatří k netypickým celkům kázání o sv. Jakubovi: v jeho první části čteme pouze jméno Jakubova otce a až v části sedmé najdeme motiv Jakubova stětí z příkazu Herodesa, čímž jsou hagiografické motivy vyčerpány.

Co se týče jednotlivých topoi, je logické, že jejich frekvence souvisí do značné míry s typem světce (mám na mysli naše rozdělení do skupin) a s Račínovým pramenem (tedy především s originálem Suria),¹⁰ popř. s též již zmíněným spisem z r. 1696.¹¹ Autor však nepřikládá všem hagiografickým motivům stejnou důležitost, jak vyplývá z absence některých nabízejících se topos a z opakování a variování jiných.

Topos narození je zvýrazněn především u tří světců – a to u sv. Jana Křtitele, sv. Dominika a sv. Františka, celkově je však potlačen. U všech světců je spojen s ideou jejich vyvolenosti, nejvýrazněji je ale ztvárněn u sv. Jana, a to především s topos zázraků, které se při jeho narození dály; u sv. Františka předznamenává pak motiv jeho narození v chlévě („sto let předpovědeného“) jeho podobnost s Kristem, a tudíž místo v hierarchii svatých velmi významné. Dalším projevem loci communes jsou v této souvislosti totožné básnické obrazy u Dominika a Františka, charakterizovaných jako „nejkrásnější anděl v těle lidském“, narozený na hříšný svět v době jeho velké krize.

Frekventovanější a výraznější je topos původu – vzácného, vznešeného a bohatého rodu, realizovaný zvláště tehdy, je-li využit pro vytvoření kontrastu především k dobrovolnému odchodu do chudoby, respektive k odřeknutí se hříšného světa (zde by se právě výborně nabízela tematika svatoivanská), jak je

¹⁰ Surius, L.: De probatis ... Viz v pozn. 3.

¹¹ Ibid., pozn. 2.

tomu v případě sv. Benedikta a sv. Vojtěcha. Uvedeného motivu však není využito např. u sv. Kateřiny, kde by se hodil k vytvoření kontrastu ku krutému mučení, podobně, jak jej autor uvedl v kázání o sv. Barboře. V případě sv. Benedikta je jeho odmítnutí bohatství akcentováno odchodem na poušť („který ačkoliv z vysoce urozeného roku posel, ... opustiv ... všeckna bohatství, zboží a statky své a pohrdna svým vzácným rodem, ještě mladým paňátkem jsa, aby Krista tím lépeji následovati mohl, na poušť odešel ...“ – s. 75). U sv. Vojtěcha je jeho odchod z hříšného světa a odevzdání se horlivé službě Bohu zpracován ve spojení s erbovním motivem („... svatý Vojtěch zavrhně svůj erb a zlatý štít..., jiný erb od krále nebe i země sobě vyžádal“ – s. 146).

S dětstvím světcovým zpravidla souvisí topos zasněžení se Bohu, sémanticky spjatý nejčastěji se slovem obět. U světic je to především zasněžení se slibem věčné čistoty: panenství je v kázání vždy zvýrazněno, a to např. u sv. Rózy takto: „v pátem létě svého věku slibem panenství se zavázala, a ten tak drahý poklad místo věna svému nebeskému ženichovi obětovala“ (s.496). Stejný motiv je poté variován i dvěma z pěti literních symbolů kázání (Regi Omnipotentí Sacrificium Aceptiasimum – Všemohoucímú králi nebe i země nejpříjemnější obět – s. 496; Redemptori Oblata Sponsa Amattissima – Bohu obětovaná nevěsta nejmilejší – s. 496). Jiným typem literního symbolu (výběrem z písmen vyložených na základě tvarové podobnosti nejprve metaforicky, kterými ovšem výkladová slova nezačínají) je motiv panenství jako součást topos zasněžení, vyjádřený v kázání o sv. Kateřině; tři „A“ v latinské podobě jejího jména autor vysvětluje jako trojí vítěznou korunu – panenství, učenost a mučednictví – jimiž ona „všechny svy nepřátele přemohla“ (s. 706). V souvislosti s topos zasněžení se pak téměř u všech světic objevuje i motiv prstene jako důkaz zasnub s Kristem. Tento motiv je též často i součástí souvislejší mysticko-erotické vrstvy textu, nejnvýrazněji vyjádřené v kázání o sv. Róze. Zde tuto vrstvu zdařile spoluvytváří i prolínání symboliky květinové s literární a se symbolikou barev: např. červená růže je symbolem nejvyšší lásky, protože je s ní spojena nejvyšší obět – krve; růže je také využito jako překladu literního symbolu Rózina jména a dále i v kontrastu i souladu s lilii jako dalším symbolem krásy i nevinnosti. Kázání o sv. Róze bychom mohli zahrnout do poslední, dosud nevydělené skupiny, která vykazuje jisté společné, zčásti již zmíněné znaky, a to do skupiny světic – panen. Zde uděláme krátkou odbočku od základní problematiky topos.

Uvedená skupina patří jako celek k nejzdařilejším kázáním spisu, především z hlediska spjatosti jednotlivých složek. Téměř ve všech textech zde pozorujeme ústrojně propojení klíčového slova kázání, jeho názvu, hlavního tématu, perikopy, ideje, topos, literních symbolů i jiných uměleckých prostředků. Kromě analyzovaného kázání o sv. Róze, patrně vrcholného kázání Sněmu nebeského, můžeme takové tvrzení doložit např. v kázání věnovaném sv. Markétě (s. 334–348). Základem jeho názvu je klíčové slovo „síla“, na kterém je založena i charakteristika svěťice, to se opakuje i v perikopě, která zní „síla a krása oděv její“ (je vzata z Knihy přísloví, kap. 31, verše 25). Také výklady literních symbolů vycházejí z motivu silné bojovnice, závěrečný – v posledních větách kázání – je realizován s pozoruhodným posunem z roviny abstraktního boje duchovní-

ho do roviny konkrétní s nejčastější aktualizací spisu – do „boje s Turkem“. Výklad je pak zakončen parafrází perikopy, spoluvytvářející topos ochrany svěťice, jak vyplývá z následující citace: „Manum Altissimi Retrahe Gravem, Auxiliare Regno, Ejusque Tuere Amantes. Ruku Nejvyššího nad námi stíženou od-táhni, našemu království nápomocná buď a všechny jeho milovníky ostříhej. Munda Animas Rogantium, Auxiliatrix, Rebellos Excindi, Turcam Annichiles. Okrášli duše Tebe žádajících, slavná pomocnice, církvi katolické zpronevěřilý a zprotivený k věrnosti a stálosti zdrž a Turka po křesťanské krvi žiznicího zkaž a v nic uveď. A na takový způsob dokážeš, že fortitudo decor indumentum tuum, síla a okrasa jest oděv tvůj.“ Uvedená citace je současně příkladem „zdvojeného“ literárního symbolu, ve kterém je jednotlivých písmen jména využito pro vytvoření příslušného sémantického celku dvakrát; je i dostatečným důkazem autorových volných překladů i svérázného zacházení s podobou jména, jehož písmenný sklad, jak o tom svědčí druhý „výklad“, pozměňuje někdy podle svého uměleckého záměru. Citace nám též poskytuje i další dva základní motivy skupiny světic – panen, spojené s topos zasvěcení se Bohu, a to motiv síly (včetně tělesné, vyplývající podle ztvárněné koncepce z jejich virginozity), a motiv krásy.

U světců je topos zasvěcení konkretizován např. jako oběť srdce, s topos dětství je nejvýrazněji ztvárněn u sv. Víta jako (v návaznosti na biblický výklad) prvotiny dětských let, tj. zřeknutí se dětských radostí. Téma oběti je v souhlase s časovým zařazením svěťce spjata také buď s odmítnutím pohanství a horlivým šířením křesťanství, nebo s horlivou službou Bohu vůbec. Topos zasvěcení se Bohu s sebou přináší vždy utrpení, spojené právě už s topos dětství, a to v méně případech, nebo, a to především zpracované až v souvislosti s topos umučení. Idea nejvyššího utrpení jako nejlibbeznější a nejdokonalejší oběti je v rámci analyzovaného topos dětství nejvýrazněji ztvárněna v několikrát již zmiňovaném kázání o sv. Róze – za pomoci barokně vyhocených kontrastů duše a těla.

Zobrazení dalšího života světců je zpravidla znázorněno jen několika sporadickými motivy, často však nechybí v návaznosti na přímou nebo skrytou paralelu s Kristem topos pokušení. Autor ho povětšinou nechává nespécifikovaný jako nástrahy ďábla, výjimečně konkretizovaného do podoby draka (jako v kázání o sv. Barboře). U skupiny světic-panen se objevuje takový topos i jako nabídka k manželství a hříšnému životu (u sv. Markéty), a to také v návaznosti na kontrast křesťanství a pohanství (u sv. Kateřiny). Topos pokušení bývá spjat též s topos umrtvování těla (např. u sv. Benedikta), který je ovšem častěji spojen s motivy příkladného života světců vůbec a je akcentován např. u sv. Františka. Motivy příkladného života světců jsou kromě obecné roviny – horlivé služby Bohu a zdůraznění neindividualizovaných a stále se opakujících křesťanských ctností – uvedeny především u světců domácích, zejména Václava, Vojtěcha a Ludmily. U posledních dvou, u sv. Benedikta a u sv. Kateřiny objevuje se ještě topos učnosti, který je ovšem jen u Kateřiny skutečně funkčně využit v souvislosti s vírou.

Topos chudoby v příkladném životě světců je zvýrazněn kupodivu opět v kázání svatovojtěšském (Vojtěch je např. opakovaně pojmenován jako „otec chudých“), a ne u sv. Františka, kde bychom ho očekávali více. Tento fakt souvisí s autorovým primárním výběrem klíčových slov (dominantních motivů) a jejich

relativně zdařilým propojováním s dalšími složkami kázání. V případě obou uvedených kázání chudoba sice nepatří k základním klíčovým slovům, to však neznamená, že by se nemohla objevit v některé z jejich konkretizací. Není tomu tak ovšem u sv. Františka, kde je zvláště rozvíjen motiv „živých znamení a ran Kristových“ v návaznosti na název kázání „anjel znamenáný znamením živým“ (takový název je znovu variován v jednom ze tří literních symbolů kázání). Další stěžejní motiv – dobrotivost – konkretizaci ve vztahu k chudým přímo nabízí, je ale ponechán jako jedna z prvořadých křesťanských ctností ve shodě s uměleckým záměrem kázání především v rovině obecné a využít při charakteristice Františka jako nebeského člověka, „kterému byla zachována ta boží dobrotivost, která člověku zemskému dána nebyla“ (s. 600). U sv. Vojtěcha je naopak jeho „člověčí tvářnost“ (jedna z autorových konkretizací Vojtěchova symbolického erbů odpovídající názvu kázání – „Čtyry rozdílné tvářnosti v jednom spojené“) představena především jako dobrotivost, která je ztvárněna podle očekávání, jak dokazuje následující text: „Aniž zde ještě konec nejní jeho dobrotivosti, přívětivosti, lásky a poniženosti, s kterou ne tak k sobě, jako k Bohu lidi vábil a táhl. Neb on dlé svědectví Silvestra papeže každý svátek padesáte chudých žebrákův k své biskupské tabuli pozval, jim sloužice, pokrm a nápoj dodával, a s potřebnými věcmi zaopatřil, takže z příčiny té své dobrotivosti, poniženosti a lásky první v Čechách ten titul zasloužil, Pater pauperum, otcem chudých nazvaný býti“ (s. 152).

V dané souvislosti se nabízí pojednat o topos uvedeným motivům nadřazeném, jenž lze pojmenovat jako topos starosti o poddané. Setkáváme se s ním dále jen u některých světců, zejména u dvou panovníků, a to opět „domácích“ postav – u sv. Ludmily a u sv. Václava (skupinu světců-panovníků jsme však jako samostatnou nevyčlenili, protože nepředstavuje celek se společnými dominantními rysy) a kromě Vojtěcha sporadicky i u několika představitelů církevní hierarchie. Uvedený topos není tedy v rámci celku častý, zato představuje u zmíněných českých světců motivy dominantní, autorem záměrně akcentované, které mu mohla poskytnout i tematika svatoanežská a svatometodějská. Nejvýrazněji ze všech topoi je ztvárněn topos mučednictví, jenž je také nejčastěji opakován a variován. Kamenování (např. u sv. Matěje a Štěpána), topení (u sv. Jiří a sv. Klimenta), křížování (u sv. Kateřiny Senenské) i další způsoby mučení (pečení na roštu u sv. Vavřince) včetně nejrůznějšího utrpení je zpravidla zobrazeno za pomoci naturalistického detailu a motivicky mu v několika případech předchází i božské vyjevení, že se den oběti blíží (např. v kázání o sv. Vítu). Motivy mučení jsou u prvních křesťanů též spjaty s vylíčením jejich mučitelů jako ďáblů libujících si v ukrutnostech, často i za využití původně biblického obrazu vlka (zde pohana) žíznícího po nevinné (křesťanské) krvi své oběti – pokorné ovečky – , jak názorně ukazuje i tento text: „Nebo Dioclecian císař, ačkoliv již předešle, netoliko s tuhým žalářem, s kolem, s rozpálenými železnými obuvami svatého Jiří mučiti dal, nicméně ještě vždycky myslil, jak by mohl co neukrutněji svatého Jiří mučiti a trápit. Dal zhotoviti ten ukrutník a po krvi křesťanské žíznící vlk velikou a hlubokou jámu a tu jámu s nehašeným vápnem naplniti poručil. Potomně přikázal, aby katané sv. Jiří ruce a nohy svázali, a tak svázaného do toho nehašeného vápna

hluboko zakopali“ (s. 165). Motivy mučení jsou též zpracovány s pokusem o jejich přímé umělecké využití ve vztahu k víře: „... ačkoliv ale svatého Víta hulkami lámati a na skřipci utáhnouti poručil, nicméně svatého Víta od katolické víry odtrhnouti nemohl.“ (S. 261.) Topos mučení je často provázen topos – z dnešního pohledu – až fanatického odhodlání zemřít mučednickou smrtí, jenž je konkretizován jako oběť pro čest a slávu boží i jako touha co nejrychleji odejít k Bohu. V posledním uvedeném motivu spatřuji typickou ideu uměleckého a duchovního klimatu vrcholného baroka, odlišující Račínův text od středověkých legend.

Krajním projevem topoi, které jsem pojmenovala jako odhodlání zemřít mučednickou smrtí, popř. přinést Bohu co nejdokonalejší oběť, je začátek třetí části z kázání o sv. Antonínu Paduánském, který pokládám za nejlepší důkaz k uvedeným tezím: „Pokudž ale žádostiví jste věděti, odkad k tomu tak smělému předsevzení, k vylití pro čest a slávu jména božího své vlastní krve pohnutý a zbuzený byl svatý Antonín Paduánský: Necht' sem přistoupí těch pět, řekl bych serafínův, pokudž by serafínové mučedlnictví schopni byli, těch pravím serafínovského řádu mučedlníkův, kteří v Maroku od tyranské ruky zabítí, a jako zápalné oběti Bohu své duše a těla obětovali. Přinešená jsou jejich svatá těla do Conimbrie svou vlastní červenající se krví jako čerstvé v církvi vykvětlé růže, sotva je dobře spatřil svatý Antonín, hned v svém srdci cítil tak silný a pronikající oheň vroucné a horlivé žádosti k mučedlnictví, že nemoha toto ohně v svém srdci uhasiti, jestli ne ustma, aspoň srdcem častokrát opakoval ty slova: Ó nové v katolické církvi vykvětlé dušičky ! Zbuzuje mne k tomu váš příklad, půjdu já také mezi nepřítelé mého Krista, kráčeť také budu po šlépějích vašich, které jste mně k následování s vaší vlastní krví zaznamenání nechali“ (s. 268–269).

Citovaný text nabízí současně i malou odbočku k jeho další charakteristice. Je totiž také výrazným příkladem barokní erotické mystiky, o které jsme se zmínili u skupiny světic.¹² Při jejím vyjádření je zde touha po splynutí s Bohem, respektive po přiblížení se k němu, též ztvárněna využitím symbolu barev prolínaného se symbolem květinovým. V kázání o světicích je však v souvislosti s ideou o zaslíbení (která barevné symboly též obsahuje), ale především k zobrazení lidské krásy. Nutno však dodat, že i v kázáních o světicích motivy Velepísně najdeme, a to právě jak v mystické vrstvě, tak i mimo ni.

Při analýze dalších topoi jsme došli k závěru, že zvláště topos mučení je nejčastěji spojen s tématem divů a zázraků, kterými Bůh své vyvolené posílil, pomohl jim utrpení snášet a překonávat, popř. je úplně zbavil bolesti. Motivy nejrozličnějších zázraků následují jako topos často po topos motlitby, kterou světec prosí Boha o pomoc, jak je tomu např. v kázání o sv. Jíří: „Dřívěji ale nežli svatý Jíří do té vápenaté jámy vhozený byl, k Bohu svému, kterého on z celého srdce svého miloval, v tato slova promluvil: Ó vysvoboditeli všech zarmoucených, ó ochraniteli všech zarmoucených, ó naděje všech opuštěných, pane můj a Bože můj, vyslyš prosbu služebníka tvého a vzhlédni na mne bidného s okem milo-

¹² Tematikou erotické mystiky se zabýval zakladatelsky. A. Škarka, a to i z pohledu autorské stylizace do mužského a ženského subjektu. Srov. Škarka, A.: *Erós v duchovních písních českého baroka*. Československá rusistika 3, 1968, s. 35–45.

srdenství tvého...“ (s. 165). Motivy zázraků jsou nejčastěji konkretizovány jako spadnutí provazů (např. u Vojtěcha, Jiřího a Víta), kterými jsou světcí svázáni, popř. mučení, a zejména jako neporušení jejich těl v ohnivých pecích či vápených „lázních“, které jim katané připravili. V topos zázraků, jimiž jsou mučitelé z božího příkazu odzbrojováni, je nejčastěji prezentováno mrtvení či dřevěnění jejich rukou vztažených na nevinné oběti. Při topos mučení, ztvárněném místy jako stále silnější utrpení (nabízející se gradace s dichotomií utrpení tělesného a duševního je v souvislosti s blížícím se odchodem k Bohu využito méně zdařile), objevuje se nepravdělně i číselná symbolika. obsahující zejména trojku: např. tělo sv. Jiří je vhozeno na tři dny a tři noci do nehašeného vápna a teprve po uplynutí této doby ho nechává Dioklecian vytahnout.

Topos neporušeného těla je často podán za pomoci kontrastu, jímž jsou naturalistické detaily krutého mučení, mučících nebo sebetřýznících nástrojů změněny v motivu příjemné, ba dokonce líbezné a světcí milé, soustředěné nejčastěji k sémantice lože nebo k motivům přírodním. Tak např. kamení, jímž je sv. Štěpán kamenován, ho „změkčilo a osladilo“, a přijímá je jako „líbeznou padající rosu a chuchvalce sněhu“ (s. 785); špičaté kamení, které si připravila jako lože sv. Róza, zdálo se jí – ovšem po protrpění bolesti a vyprošení pomoci od Krista – jako ta nejměkčí postýlka; a konečně do třetice příkladů: sv. Jiří „z té jámy tak čerstvý vyšel, jako by ne do vřelého vápna, ale do nejvonnějšího kvítí před třemi dny vhozen byl“ (s. 166).

Topos neporušenosti těla je často spojen s dalšími loci communes – získáváním pro křesťanskou víru (u skupiny prvomučedníků), popř. s jejím posilováním. Po takovém zázraku, kterým Bůh pomáhá světcí zachovat nezměněné tělo, aby bylo poté vystaveno oběti nejdokonalejší, následuje zpravidla ještě jeden topos: modlitba svěťce za jeho mučitele, jímž se „konečně“ radostně oddává, posílen představou, že sám Bůh s ostatními svatými se dívá na jeho oběť.

Motivy zázraků se též vyskytují, ovšem není tomu tak ve všech kázáních, i v souvislosti s přenášením mrtvých svatých těl (ta jsou charakterizována vždy za pomoci senzualistického klíše „libé vůně“); uvedené motivy jsou zvyrazněny zejména v kázání o sv. Ludmile a sv. Kateřině.

Výrazněji co do počtu zázraků je zastoupena další „vrstva“ textu, umístěná zpravidla v posledních částech kázání, kde je topos posmrtných zázraků světců spojen s opakující se ideou úcty k nim. Tato úcta pokud je vyjádřena modlitbami, může podle autora přinést věřícímu odměnu v podobě ochrany světců. Její příklady jsou také převážně uvedeny v důkazovém materiálu posledních částí kázání, též i formou rozsáhlejšího exempla. Topos ochrany světců a jejich pomoci se ovšem nalézá v různých dalších částech kázání, v epilogu je však navíc spoluvytvářen i literním symbolem, jehož realizace bývá nejzdařilejší v samotném závěru textu. Např. v kázání věnovaném patriarchovi Benediktovi se objevuje teprve v jeho posledních řádcích překlad jména Benedictus jako požehnaný a z něho pak vychází a kázání uzavírá tento výklad literního symbolu: „Benedicet Enim Nobis Eum Devoté Invocantibus Christi Trita Vestigia Sequi“ s překladem: „Požehnaná nám zajisté, pokudž s pobožností žádáme, abychom jako on šlapěji Kristových následovati a spravedliví následovníci Kristovi býti mohli“ (s. 85). Po-

dobně je topos ochrany vybudován i v dalších kázáních – přitom je ale v různé míře specifikován, zpravidla se však jeho základní varianty u několika světců opakují; v jednom kázání bývá takových motivů i několik obdobných, závěrečný topos je pak často v těsnějším vztahu se základními složkami kázání.

Zejména u skupiny biblické najdeme topos ochrany spojený s menším počtem zázraků, podaný jako přímluva u Boha za hříšné duše. Relativně konkretizovaný je např. tento topos u sv. Josefa, charakterizovaného jako ochránce rodinného života, což vyplývá z jeho specifiky jako manžela rodičky boží. Stejně se motivy ochrany rodinného života, ne ovšem tak rozvinuté, objevují i u jiných světců, např. u sv. Kateřiny.

Posmrtné zázraky, se kterými je topos ochrany převážně ve volném vztahu, jsou nejčastěji prezentovány jako uzdravování nevyčitelně nemocných, popř. i křížení mrtvých. Topos ochrany zdraví by jistě vyvolal u dnešního čtenáře i komický efekt svými přesnými (i když nečetnými) konkretizacemi na „těžké nemoce kamení a písku, koliky a ledví“ (z kázání o sv. Liboriově na s. 388). Račín si byl vědom problematičnosti takových tvrzení o pomoci světců, a proto zdůvodňuje její absenci hříšným životem věřících, popř. nedostatkem jejich víry, jindy pak malým počtem jejich modliteb. V kázání o sv. Liboriově se náš autor projevil výrazně také jako slovesný umělec, který má obavy z každoročního opakování celků, primární však pro něho přitom byla základní idea úcty ke svatým, jak vyplývá z tohoto textu: „Mohl by povstati a řícti nějaký nevážený člověk a jeho (tj. sv. Liboria, *doplnila M. H.*) nectitel, to jest již stará, a každý rok ty jeho divy a zázraky se opakují, aby ale něco nového kazatelové k zvelebení jeho slávy a svatosti povolání přednesli, nic takového se neslyší, a toliko tak řkouce starý pokrmý s novými jichama zapravují. ... Že snad svatý Liborius jakož i jiní svatí tak často a tak mnoho zázraků jako předešle nečiní, příčina toho jest a odtad to pochází, ne jako by jim ta milost od Boha všemohoucího odňatá byla, a oni netoliko chtěli, ale aniž nemohli víceji nám pomáhati, my sami toho příčina jsme, což s podobstvím láskám vašim patrněj vyjevím...“ (s. 386).

Relativně zdařile je naopak topos ochrany vybudován v těch kázáních, kdy je motivicky propojen s jeho základními složkami, jako např. v kázání o sv. Vavřincovi, jehož mučení souviselo s ohněm, a stejně tak dává autor do vztahu k ohni i jeho pomoc, vyjádřenou opakovaně, a to i výkladem literárního symbolu: *L*ibera bit *A*nimas *V*estras *R*eas *E*x *N*ervoso *T*ormento *I*gnis *U*t *S*alventur, který je přeložen větou „vysvobodí duše vinné vašich přátel a rodičův z náramně trápícího ohně a k věčnému spasení je uvede“ (s. 470). (Citace naznačuje i techniku autorova volného překladu, pro kterou je typické rozvíjení holých větných členů originálu.) Podobné propojení topos ochrany s ostatními základními složkami kázání pozorujeme např. i v kázání o sv. Klimentovi (s. 691–704), kde sice není v literárním symbolu provedena konkretizace tématu, ale topos ochrany a mučení je v těsnějším vztahu k názvu kázání (oslavené body), k perikopě (vyjádřené citací žalmického verše – v moři cesty tvé a stezky tvé v vodách mnohých), k jednomu exemplu a dokonce i k jednomu z čtyřverší kázání.

U kázání o českých patronech se setkáváme s topos ochrany a s jeho konkretizací ve vztahu k Českému království především jako s pomocí v těžkých

časech a vůbec ve všech potřebách země. Analyzovaný topos však výrazně nevyděljuje tyto texty od ostatních kázání, s motivem ochrany Českého království se totiž setkáme i u světců cizích, kteří jako čeští patroni označení nejsou, např. u sv. Markéty. Kázání o domácích světcích se ale odlišují od ostatních textů výrazněji, a to spíše vyjádřením vřelého citového vztahu k vlasti a využitím domácích pramenů, popř. pramenů k českým reáliím se vztahujících. Navíc ve skupině domácích světců, kterou jsme jako samostatnou proto (na rozdíl od „českých patronů“) vydělili, objevujeme souvislejší (i když pochopitelně přerušovanou) řadu hagiografických motivů. Zde přecházím ke vztahu hagiografických motivů k jejich pramenům, pak se zaměřím na další problémy analýzy jednotlivých kázání o domácích světcích.

S nejmenším počtem hagiografických motivů se setkáváme v kázání o sv. Prokopovi (s. 319–333), kde jsou soustředěny především do jeho šesté části. Motivů sázavské krajiny je zde využito jako pouště a takový motiv zdařile souzní s názvem kázání a hlavním tématem, jímž je útěk ze světa světské falše. Motiv vyhnání ďáblů spojuje autor v závěru kázání poměrně úspěšně s jedním z topos Prokopovy ochrany, aktualizované opět jako pomoc proti Turkům; taková aktualizace je opakována a akcentována také výkladem literárního symbolu (podobně je tomu i u zmíněného motivu odchodu ze „světského světa“). Další motiv – přeměna vody ve víno, ke které došlo při Oldřichově návštěvě – je ztvárněn jako součást topos zázraků, kterými Bůh za odměnu Prokopa obdaroval. Také poslední základní hagiografický motiv je vyjádřen jako zázrak, jímž Prokop zachránil jednoho svého krajana jménem Labuš, protože ho „od nepřátel k smrti honěného spatřil, v tom největším horku řeku, aby přes ni utéci mohl, zamrznouti učinil, z které hned, jak ji přeběhl, všecken led se ztratil, a ti jeho nepřátelé strachem a bázní poraženi prchli“ (s. 328–329). Motiv o Labušovi i motiv ďáblů v podobě strak, v kázání dále obsažený, ve známých prokopských legendách nenajdeme, a autor je zřejmě – stejně jako ostatní svatoprokopské motivy – čerpal tentokrát spíše z dobových materiálů, které se četly v kostele na světcům svátek dne 4. července (svědčí o tom ostatně zmínka na s. 328), jiný pramen alespoň necituje.

Hagiografické motivy v kázání o sv. Vojtěchovi jsou zastoupeny početněji, stejně tak je tomu ve svatováclavském a svatoludmilském kázání, poslední uvedený text (s. 524–541) je vůbec co do rozvedení motivů nejuplnější. V souvislosti s topos vznešeného původu v nich nacházíme několik historických, respektive pseudohistorických zajímavostí. Týkají se především sv. Ludmily a sv. Vojtěcha a jde zvláště o uvedení jejich genealogie a citaci pramenů. V případě sv. Ludmily (Lidmily) odkazuje autor na její životopis od Christiana de Scala, jenž byl „vlastní bratr knížete Boleslava Pobožného“, a uvádí jména Ludmiliných rodičů Slavibor a Lidoslava, jméno Ludmilina manžela Bořivoje a dále jména jejich tří synů: Boleslava, „který ještě nemluvnátkem z tohoto světa šel“, druhého Spytihněva a třetího Vratislava. Podle charakteristiky Spytihněva a dalších dvou citací týkajících se Ludmily zjišťujeme, že Christianus de Scala, jehož v dané souvislosti autor cituje, je totožný s literární památkou, označovanou dnes jako Kristiánova legenda. Srov. charakteristiku Spytihněva

na s. 528 u Račina a na s. 26 ve vydání Kristiánovy legendy J. Ludvíkovským,¹³ které jsou naprosto shodné: „cunctis virtutibus bonitas famaue sanctitatis admondum fulgens“. Stejně tak je tomu u svatoludmilských citací – u Račina na s. 532 a 537, ve vydání Ludvíkovského¹⁴ na s. 36 ř. 24–29 a na s. 28 ř. 49–51. Kristiánova legenda je ovšem pro našeho autora pochopitelným pramenem, uvážíme-li její nálež v době, od níž dělilo vydání Sněmu nebeského asi půlstoletí.¹⁵ Proto nepřekvapuje identifikace Christiana jako Strachkvasa, která byla pro baroko typická,¹⁶ ani podoba jména „de Scala“, kterou najdeme i u Balbína jako objevitele rukopisu tzv. Kristiána. Zajímavé však je, že musel mít Račín k dispozici buď další svatoludmilský pramen, nebo – a to je pravděpodobnější – se opíral o starší či dobovou fikci, nejspíše však přispěl k rozšíření legendistických motivů sám. Mám teď především na mysli Boleslava jako nejstaršího syna Ludmily a Bořivoje, kterého u citovaného Kristiána nenajdeme (není tam sice uvedeno ani jméno Lidoslavy¹⁷, ale to zmiňuje SURIUS¹⁸). Je možné, že motiv Boleslava souvisí s Račínovou často uplatňovanou symbolikou „tří“, podstatnější však je fakt využití tohoto jména. Autor s ním totiž pracuje, jako ostatně s dalšími jmény v kázání (a s většinou jmen spisu vůbec), ve shodě se svou vlastní uměleckou koncepcí: s jejich pomocí zvýraznit určité motivy. V daném případě zdůrazňuje jedinečnost Ludmily zejména jako laskavé matky Českého království (klíčové slovo matka odpovídá názvu kázání) a akcentuje topos její ochrany. Pro tyto účely vykládá pak jména buď na základě falešné etymologie (především u Boleslava a Lidoslavy), nebo literárním symbolem (u Slavibora a Ludmily, a to hned třemi různými variantami), jak jednoznačně vyplývá z našeho výběru z citací: „Její paní máteř se jmenovala Lidoslava, to jest opět šťastné a potěšitelné jméno předpovídající, že by její milá dcera Lidmila první v české zemi býti měla“ ... (s. 527); „Sanctam Ludmillam Amore Vestri Incensam Boemi Omnes Rescipite“ – s překladem „divejte se, všichni věrní Čechové, na svatou Lidmilu láskou mateřskou k vám hořící“; „Laetantes Vestrae Dilectae Matri Immolatae Laudena Lubens Aderit“ – „S radostí vaší milé matce chválu vzdávejte, ona jakožto laskavá matka ráda vám pomůže“ (s. 526).

Co se týče dalších pramenů k svatoludmilskému kázání, cituje náš autor ještě pramen „Trophaeum San. Venceslai“ (s. 529) v souvislosti s Libušiným proroctvím o dvou olivách, převzatým z Kosmy. Dále u motivu o modle „jménem Krosína“, jejím zničení a vytvoření obrazu Mariina vychází na s. 537 z Balbína (Historie o sv. Hoře, kap. 119, část 2). Konečně u zázraku týkajícího se Ludmilina hrobu těží z Hájka (s. 538). Identifikace pramene „Trophaeum San. Venceslai“ se ukázala nejprve snadná, ale po delším hledání jsem jej přece našla v Pelikánově bibliografickém spise jako „Tanner, J.: Trophaeum s. Ven-

¹³ Ludvíkovský, J.: Kristiánova legenda. Praha 1978.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Mám na mysli nálež Balbínův a Tannerův. Srov. Ludvíkovský, J.: op. cit., s. 128.

¹⁶ Op. cit. v předchozí poznámce.

¹⁷ Op. cit. v pozn. 13.

¹⁸ Surius, L.: Vitae ..., s. 273. Viz v pozn. 2.

ceslai, regni Bohemicae patroni, Praga 1661.¹⁹ Je to text Balbínova přítele Jana Tannera, kterému sloužil jako příprava ke knize Svatá cesta z Prahy do Staré Boleslavě k nejdůstojnější rodičce boží, vytištěné poprvé roku 1679.

Podobné „překvapení“, pokud jde o výčet příslušníků světcovy rodiny, nacházíme i v kázání o sv. Vojtěchovi (s. 144–159). Račín zde totiž podává genealogii Vojtěchova rodu s příbuzenskou vazbou mezi Přemyslovci a Slavníkovci: otec se prý jmenoval Slavník a matka Střesislava; ta byla dcerou Vratislavovou a vlastní sestrou svatého Václava (srov. s. 145), což by znamenalo, že Václav s Vojtěchem byli v poměru strýc – synovec. V uvedené souvislosti provedu další malý exkurz.

Výrazně odlišné v porovnání s nejnovějšími historickými a literárněhistorickými odbornými pracemi²⁰ není v daném kontextu ztotožnění historicky dochované Střezislavy, manželky historického Slavníka, s jednou ze tří (kromě Přibyslavy) neidentifikovaných sester Václavových, i když si vůči této hypotéze současní badatelé ponechávají různou míru rezervy.²¹ Zajímavé ale je, že v žádné dochované středověké památce není takové ztotožnění provedeno, ačkoli o Střezislavě jako matce Vojtěcha a manželce Slavníka hovoří kroniky (např. Kosmas, tak řeč. Dalimil, Přibík Pulkava); svatovojtěšské legendy však – až na jedno výjimku – znají pouze jméno Slavníka a u jeho manželky se zmiňují jen o vznešeném rodě, ze kterého pocházela. Tou jedinou výjimkou je zde anonymní legenda o utrpení sv. Vojtěcha,²² kde je uvedeno jméno Adilburk, které historikové vysvětlují jako bířmovací jméno Střezislavino.²³ Pro nás jsou ale v dané souvislosti podstatnější barokní legendy, a to pramen, na nějž Račín odkazuje. Jde o svatovojtěšskou legendu Kašpara Petra Drauschovia (+1658), která byla vydána v Praze v roce 1643 pod názvem Veleslavná památka sv. Vojtěcha.²⁴ Zde však ztotožnění Střesislavy s Václavovou sestrou nenacházíme,²⁵ ale i kdybychom je v jiném barokním textu objevili, nemělo by pro nás průkaznou historiografickou hodnotu. Ať byla Račínova kombinace originální nebo odvozená (tj. vazba na tzv. Kristiánovu legendu nebo na práci Boleluckého, viz dále) přece něco vypovídá o duchovní atmosféře baroka, jež bylo jednoznačným historickým závěrům velmi nakloněno svědčí o tom např. už zmíněné Tannerovo a Balbínovo ztotožnění autora tzv. Kristiánovy legendy, Brunonova Kristiána a Kosmova Strachkvase), respektive bylo konkrétnější v uvádění fiktivních reálií, které světce obklopovaly.

19 Pelikán, J.: Balbínovy pomůcky a prameny. Praha 1936, s. 43.– Tropaeum Jana Tannera v českém překladu Felixe Kadlinského vydal Zdeněk Kalista v r. 1941 (Život a sláva sv. Václava).

20 Srov. především tyto monografie: Nový, R., Sláma, J.: Slavníkovci ve středověkém písemnictví. Praha 1987. Turek, R.: Slavníkovci a jejich panství. Hradec Králové 1982.

21 Srov. jednoznačné konstatování o Střesislavě jako Václavově sestře v úvodu monografie Nového a Slámy, op. cit., s. 38, a opatrnější formulaci o příbuzenství mezi Slavníkovci a Přemyslovci tamtéž na s. 443; naproti tomu jistou skepsi u Turka, op. cit., s. 80.

22 Srov. její text v posledním vydání, tj. v monografii Nového a Slámy, op. cit., s. 189–192.

23 Ibid., s. 80.

24 Drauschovius, K. P.: Veleslavná památka sv. Vojtěcha, Praha 1643. Srov. Knihopis č. 2.094. NUK Praha, sign. 54H1539.

25 Ibid., srov. nepag. 2. stránku 1. kapitoly.

Pokud jde o jiné Račínovy svatovojtěšské prameny, které nás v daném kontextu především zajímají, zmiňuje se náš autor právě v souvislosti s Vojtěchovým rodem (a to poprvé na s. 151) o jednom břevnovském mnichu, který „léta Páně 1397 o něm (tedy o Vojtěchovi, doplnila M. H.) takto píše ...“, načež následuje latinský text a překlad tohoto znění: „Vážnost svatosti sv. Vojtěcha svůj původ vzala netoliko od přirozeného kořene jeho rodičův, ale také od obzvláštní božské milosti, neb jeho otec byl dobrý, matka ještě lepší a nejlepší z nich pocházející syn svatý“ (s. 151–152). I další citace z „břevnovského mnicha“, týkající se Vojtěchova otce, je obecného charakteru „Byl velikým milovníkem spravedlnosti a skutkův milosrdných, vroucný a příkazův božích zachovatel, poslušný syn církve, milý všemu lidu a přítel chudých“ (s. 152) a vyznívá jako další legendistický topos. Pramenem těchto citací byl latinský výklad písně Hospodine, pomiluj ny z roku 1397, připisovaný břevnovskému benediktinovi Janovi z Holešova.²⁶ Račín přitom nevycházel ze starého rukopisu,²⁷ ale pravděpodobně čerpal z knihy M. B. Boleluckého *Rosa Bohemica sive Vita S. Woytiechi* (Praha 1668),²⁸ kde byl traktát otištěn, i když nepřesně a neúplně.²⁹

Z dalších domácích pramenů jmenuje náš autor ve svatovojtěšském kázání ještě Pešinův Phosphorus,³⁰ a to v souvislosti s výčtem pražských biskupů a arcibiskupů (s.146–148). Z hlediska vztahu jednotlivých topoi a domácích pramenů je nejzajímavěji využito Hájka – u topos ochrany světce. Ta je – už podle Hájka – možná tehdy, pokud budou modlitby k Vojtěchovi spjaty s písní, „kterou on sám složil“ (tj. Hospodine, pomiluj ny, která mu byla podle tradice připisována) ... „poněvadž sám svatý Vojtěch všem tu píseň pobožně zpívajícím čtyřicet dní plnomocných odpustkův udělil“ (s. 159). V dané souvislosti nám nabízí autor ještě kulturně historickou zajímavost, totiž že tuto píseň zpívají „až podnes k zachování staré pobožnosti v hlavním kostele svatého Víta“ (s. 158–159). Račín tedy pokračuje v linii, na jejímž počátku stojí roku 1397 nějaký břevnovský benediktin, pravděpodobně Jan z Holešova, svým latinským pojednáním o písni Hospodine, pomiluj ny, která byla už tehdy pokládána za starobylost a autorsky spojenou se sv. Vojtěchem.³¹

Pokud jde o uměleckou koncepci svatovojtěšského kázání, patří k těm textům, kde je nejvýrazněji využito zvířecí symboliky (vycházejí z „erbovní“), jak se dále zmíním u kázání svatováclavského. Obsahuje také jediný literární symbol realizovaný jako topos ochrany, jímž je kázání uzavřeno: „Ascipiam De Alto Lubens Boemiae Exactum Regnum Tuebor Vivetque Securum“ – „Vzhlídnu dolů z nebe, rád

²⁶ Srov. edici traktátu in: Nejedlý, Z.: Dějiny husitského zpěvu. Kniha I. Zpěv předhusitský. 2. vyd., Praha 1954, s. 414–416.

²⁷ Dnes známe tři rukopisy traktátu. Srov. Havránek, B., Hrabák, J. (ed.): Výbor z české literatury od počátků po dobu Husovu. Praha 1957, s. 771 (zde je také na s. 738–743 otištěna část traktátu v překladu R. Holinky).

²⁸ Bolelucký, M. B.: *Rosa Bohemica sive Vita S. Woytiechi*. Praha 1668. Srov. Knihopis č. 12.006. NUK Praha, sign. 51E41.

²⁹ Op. cit. v pozn. 27.

³⁰ Pešina, T.: *Phosphorus septicornis*. Praha 1673. Srov. Knihopis č. 7.033. SVK Brno, sign. 9589.

³¹ Z posledních prací o písni Hospodine, pomiluj ny srov. Lehár, J.: Česká středověká lyrika. Praha 1990, s. 15–29.

zmořené České království ostřihám a v bezpečnosti živo bude.“ Tento symbol je navíc z hlediska grafického uspořádání – příkladem méně častého horizontálního typu „skrytého“ v textu díky své grafice neodlišené, na rozdíl od většiny dosud uvedených výkladů jmen, které představují v kázáních typ vertikální.

Svatovojtěšskému kázání je nejpodobnější svou uměleckou koncepcí, především topos a jejich ztvárněním, kázání o sv. Václavovi (s. 553–568). Autor v něm pojmenovává základní světcovu charakteristiku klíčovým slovem „bdějící“ (modifikovaným jako „bedlivý“). Toto slovo je součástí názvu (kníže bdějící) i perikopy (bdíti budu nad nimi, abych vzdělal a štípil je – Proctví Jeremiáše, kap. 31, parafráze 3. a 4. verše). Slovo se také táhne celým kázáním jako základní téma a je konkretizováno např. jako topos Václavovy starosti o poddané a dále aktualizováno ideou péče o jedinou pravou katolickou víru (taková idea je konečně v různých podobách obsažena pochopitelně ve všech kázáních nejen analyzované skupiny, ale i celku). Téma bedlivosti je pak znovu využito základním motivem epilogu kázání v souvislosti s topos ochrany: „Pročež náš nejmilejší krajane, králi a patrone, svatý Václave, pod Tvou ochranu poručím a odevzdávám celé České království a veškeren v něm bydlící lid i co nejponiženěji Tebe žádaje, jako si vždycky za svého živobytí bedlivým knížetem byl, laskavě a milostivě České království řídit a spravoval, tak nyní s bedlivým a laskavým okem z nebe dolů na ně zhlídni a všechny jeho obtížnosti v těchto protivných a těžkých časech Bohu všemohoucímu přednášej, prosíce Boha za poddaný Tobě lid a krajany Tvý, aby jim v všech potřebách a nedostatcích nápomocen byl ...“ (s. 568). Z citovaného textu je navíc patrné v zásadě středověké legendistické chápání panovníka jako věčného krále sloužícího Bohu a svému lidu, které souvisí s koncepcí Augustinovou (De civitate Dei). V případě Václava (jednoho z tzv. věčných králů³²) i ostatních již zmíněných zemských patronů, je toto chápání „barokně obohacené“ např. motivem krajana a vlastence, pojatým ovšem konfesijně, jak vyplývá především z pasusů o hodnocení Bílé Hory, uvedeném nejvýrazněji v jednom z kázání na mariánské svátky (s. 649–659).

Svatováclavské kázání je spolu se základním klíčovým slovem „bdějící“ vystavěno na sémantickém okruhu k němu se vztahujícímu, a to i při rozvíjení zvířecí symboliky lva: motiv knížete-lva, jehož srdce nad svým lidem neustále bdí, je několikrát variován a opakován i v důkazovém materiálu (např. na s. 564 o znázorňování božstev u Egyptanů). Právě zde nacházíme styčné body s kázáním vojtěšským, kde je však téma bedlivosti, které vychází ze stejné zvířecí symboliky, ztvárněno ovšem jen jako jedna ze čtyř „tvárností“ Vojtěchova nového symbolického erbu. (Kromě zvířecího symbolu lva zde náš autor pracuje s „tvárností“ lidskou a dále se symbolem vola a orlice.)³³ Téma bedlivosti je ale u Vojtěcha (na rozdíl od kázání svatováclavského) konkretizováno jako

³² Srov. např. Hošna, J.: Kníže Václav v obrazu legend. Praha 1986, s. 14.

³³ Jde o nadčasovou symboliku, jak ukázal D. Tschizewskij v článku o středověkých básních Mistr Lepič a Kocovník; nově s názvem Zwei čehische geistliche Lieder v Knize Aus zwei Welten. Leiden 1956.

světcův vztah k církvi, jak to dokazuje např. formulace této ideje v rejstříku: „Lev jest znamení bedlivosti, stálosti a udatnosti. Takový v církvi bdící, stálý a udatný lev jest byl svatý Vojtěch“ (srov. nepaginovaný rejstřík ke s. 148 – 3. část 11. kázání).

Souvislejší hagiografická linie se ve svatováclavském kázání objevuje především v jedné z pasáží jeho čtvrté části. Jak je pro celek spisu typické, nejsou hagiografické motivy prezentovány v přirozeném chronologickém sledu a navažují na realizaci autorova uměleckého záměru s klíčovými slovy. Pokud jde o obsah těchto motivů, lze konstatovat, že nepřesahuje středověké svatováclavské legendy, z nichž mohla být – vzhledem k nálezu Balbínovu – Račínovi opět nejbližší legenda t. řeč. Kristiána, na základě textu kázání však není možno jednoznačně určit, že by z ní čerpal. Motivické ztvárnění je ostatně v soulase s autorovou poetikou a on svou „samostatnost“ nepřímou potvrzuje slovy „rozumím já jeho svatý život“, žádný pramen v této části kázání neuvádí, ani necituje. Citace domácího pramene se však nachází v jiné – šesté části kázání v souvislosti s topos zázraků, a to opět jako „ex Trop. S. Wenc. Pra“. Jde tedy o stejný pramen, se kterým jsme se setkali u svatoludmilského kázání, zde dokonce i datovaný, což je u Račínových textů nezvyklé. Topos zázraků je realizován jako Václavova ochrana v boji proti nepřítelům, která je konkretizována nejprve jako jeho pomoc Přemyslu Otakarovi II. v roce 1260 (k ní zde přispívá i Vojtěch, Prokop a „pět bratrův mučedníkův“), dále pak Soběslavovi I. v roce 1126 a Vilémovi z Haznburka v roce 1318. Takové základní motivy Václavovy zázračné pomoci najdeme už u Kosmy a jeho pokračovatelů, zajímavě ztvárněné jsou např. i u Balbína v jeho *Obraně*,³⁴ která by se z hlediska časového zařazení našeho spisu ke komparaci nabízela. Podle citace, jakou Račín uvádí, lze však soudit, že právě spis Tannerův byl známým projevem historismu okruhu balbínovsko-pešínovského.

Další svatováclavské motivy se objevují především jako Václavova zbožnost (ještě v 6. části), vzorná péče o České království a vítězství nad nepříteli za jeho života (7. část) a opět jako přímluva za České království a jeho ochrana (8. a 9. část). V osmé části je topos ochrany zobrazen navíc v kontrastu pravá katolická víra versus kacířství a pohanství a zobecněn dichotomií Bůh – ďábel. Kacířství je tu synonymem husitství a je personifikována Oldřichem z Haznburka, „který k husitské nevěře připadl“, táborským kněžstvem, „které od Kristova těla krev odděliti chtělo“; pohanství ztělesňuje Drahomíra, ztvárněná i s několika pseudohistorickými aktualizacemi, např. jako ta, jež „všechny katolíky z království vypovídala anebo ukrutně mordovati poručila, ... všechny klášterníky a duchovní lidi zahnila, kostely bourati poručila a na oltář místo spravedlivého Boha modly stavěla“ (s. 567). Pravou katolickou víru zde představuje kromě svatého Václava, přimlouvajícího se za kacířské Čechy, i sám Kristus, který je v daném kontextu zobrazen jako bodený trním a raněný od táborského kněžstva (s. 565). Svou ideovou koncepci vyjadřuje pak dál autor přímo, jak vyplývá z tohoto textu: „Já se domnívám, že Čechové toho kacířského ohně a ďábelského koukole až do

³⁴ Balbín, B.: *Rozprava krátká, ale pravdivá*. Praha 1988, s. 120, 128, 157–158.

heku syti byli od léta 1412 až do léta 1650, když císař Ferdinand Třetí slavné paměti z celého Českého království ďábelský koukol kacířstva vyplenil a pravou katolickou víru do něho uvedl a v něm upevnil“ (s. 565–567, stránka 566 je totiž chybně paginována). V poslední – tj. deváté části kázání – je v souvislosti s topos ochrany rozvíjen především motiv Václavova odnětí moci Drahomíře, sám motiv Václavovy vraždy, i když se dá chápat jako jistý pokus o gradaci, je zmíněn pouze jednou větou „jako vylítí krve a tím i potvrzení lásky k celému Českému království“ (s. 568).

Z uvedeného popisu václavského kázání vyplývá jasně autorova práce s legendistickými motivy, jejich výběr a preference při variování ve shodě s koncepcí celku. Do takové koncepce autorovi nejlépe zapadaly motivy, které se daly využít v kontrastu Drahomíra – Václav, a ty, které bylo možno uvést do vztahu k topos ochrany Českého království, přičemž se mu relativně úspěšně podařilo sledovat základní téma zobrazením Václava jako bdícího knížete. Relativně úspěšně proto, že je motivická návaznost na ploše celku nevyrovnaná – od ústrojného spojení motivů, zpravidla v jedné z vrstev textu (hagiografická linie, důkazový materiál), k násilnému, až šroubovanému sepětí, převážně na počátku paralely v nové vrstvě textu, respektive na švu dvou odlišných vrstev. Tak např. za citovanou větou o Ferdinandovi III. (viz v předešlém odstavci) následují motivy, které zobrazují kontrastně Václava a Drahomíru a které jsou spojeny s předchozí formulací touto větou: „má zajisté Bohu všemohoucímu děkovati naše České království, že jest jemu Bůh všemohoucí tak laskavého, dobrého, ctnostného a bedlivého krále, jako jest byl svatý Václav, představil“ (s. 567) – a zamýšlená paralela mezi Ferdinandem a Václavem je tak v důsledku realizace spojovacího motivu a dalšího textu umělecky nezvládnutá.

Motiv loyálního vztahu k panovníkovi je ve Sněmu nebeském relativně četný, což vyplývá z katolické ideologie. Vyskytuje se pochopitelně nejen u skupiny, které jsme věnovali pozornost v minulých odstavcích. České reálie stejného druhu, tj. historické nebo pseudohistorické, jako u domácích světců nacházíme ještě např. v kázání určeném dalšímu z českých patronů – sv. Vítu, jehož textem se budeme dál zabývat. V svatovítském kázání autor sice žádný český pramen výslovně necituje, zmiňuje se ale o domácích reáliích v souvislosti s výkladem světcova atributu (takové možnosti využívá kupodivu v kázáních málo, výrazněji je pak atribut ztvárněn pouze v kázání o sv. Kateřině) a vysvětluje tak de facto Vítův import do domácího prostředí. Současně nám podává i další zajímavost kulturněhistorickou, že totiž „obyčej až do dnešního dne trvá, že svatému Vítu pobožní křesťané na hradě Pražském z povinné daně jakožto svému patronu černý kohouti skládají, a z té příčiny svatý Vít k znamení, že by ta pohanská oběť k jeho větší cti a slávě obrácena byla, s kohoutem se maluje“. Dále pak pokračuje: „Z čehož my velice se těšiti a velikou nadějí v svatém Vítu složití můžeme. Neb jak prozpěvuje církev svatá katolická: Hned jak kohout zazpívá, zdraví nemocným přichází, lotr svůj meč v pošvu skrývá, padlý zas k víře dochází“ (s. 261). Uvedený text cituji také proto, abych ukázala, že autor pracuje s maximem motivů z nejrůznějších vrstev (poslední věta naší citace je v originálu čtyřverším vybraným z duchovní lyriky, konkrétně z kancionálové

ranní písně),³⁵ které by mohl pospojovat. Často však nemá dostatek tvůrčí kázně, aby motivickou návaznost skutečně realizoval, a tak mu zůstávají některé motivy „slepé“. Nevyužívá totiž např. žádného z motivů „čtyřverší“ bezprostředně, navazuje hagiografickými motivy – topos mučení a zázraků, které se při něm daly, a tak jediný motiv, který má nepřímý vztah k citaci z písně, je topos „jednoho tisíce pohanů“, kteří nad tak hrozným divadlem pohnutí, víru katolickou přijali a pokřtiti se dali“ (262). Motiv zdraví a ochrany proti zločinům není realizován vůbec, přestože by se hodil u topos ochrany. Ten je ale založen na prosbě k sv. Vítovi, „abychom o sobě hrdě nesmejšleli“, a taková idea pokory je ve volném vztahu k tématu kázání, jež oscillovalo, i když méně zdařile, v sémantickém okruhu rodiče-děti-poslušnost. Analyzované kázání je zajímavé také z hlediska dosud nezminěného typu literních symbolů: všechny tři, které v kázání najdeme, jsou nejen typem „zdvojeným“ (jako v kázání o sv. Markétě, srov. s. 164), ale i graficky zvýrazněným, jak vyplývá z této citace:

Vitam Immaculatam Totis Uiribus Servavit

ivum innocetiae rituque irtutis peculum,

jejíž text je přeložen větou „živé nevinnosti a čisté všeliké ctnosti zrcadlo, neposkvorný život dlé možnosti své zachoval“ (s. 253). Takový výklad souvisí sice s názvem kázání (zrcadlo mládeže) i s topos příkladného života světců, to však nic nemění na faktu, že kázání patří k těm z celé knihy, kde pozorujeme menší míru motivické propojenosti. U analyzovaného kázání se ještě nabízí zmínit fakt, že přes relativní nezdařilost celku se v něm náš autor projevuje výrazněji jako nápaditý filolog; jméno světcovo rozděluje přesmyčkou neboli anagramem např. do slov „ut vis“ (jakkoli chceš), která překladu vitus také odpovídají, a „vis tu“, jejichž překladu (chceš ty) je navíc použito jako neveršované anafory při jedné ze světcových charakteristik (s. 252). Autorovy filologické sklony se ostatně v kázáních prozrazují často, nejzjevněji právě figurami souvisejícími s vlastními jmény, kterým jsme zčásti už věnovali pozornost, ale i uváděním jinojazyčných ekvivalentů (po dominantní latině je to hebrejšтина, i když zastoupená nečetně), a to i u jmen obecných. Pokud jde o figury založené na etymologii, je zdařile využito např. hebrejské podoby jména Michael (hebrejštinu náš autor patrně v jisté míře ovládal, byla ostatně součástí jeho vzdělání) překladem „kdo je Bůh“ a ten se v podobě literního symbolu převedeného už do latiny jako Q. S. T. D. (Quis Similis Tibi Deus) znovu objevuje v exemplu (s. 574).

Svými anagramy, akrostichy a slovními hříčkami se Račín stal významným autorem barokní vizuální tvorby, ačkoli ta netvoří z hlediska celku dominantní složku jeho produkce. Kreace našeho homiletika svědčí o jeho zálibě ve hře se slovem a o jeho uměleckém cítění i o schopnosti zašifrovat do textu různá sdělení. Příčinou u něho ovšem nebyla snaha po významové alegorii, jak ji známe ze středověku a z renesance,³⁶ ale úsilí ozvláštnit jazykový projev a podepřít tak zároveň výklad. Není podstatné, že Račín různé grafické zvláštnosti pravděpodobně

³⁵ Označuje ji jako „ofic. Domin. in Hym. Laud.“

³⁶ Srov. Petrů, E.: Zašifrovaná skutečnost. Ostrava 1972. Týž: Vzrušující skutečnost. Ostrava 1984.

přebíral ze svých pramenů, důležité je, že měl pro ně smysl. Prodlužoval tedy určitou literární linii pramenící v antice do dalších umělecko-historických epoch, z nichž o vizuální tvorbu projevoval velký zájem romantismus a po něm experimentální literární směry od 90. let 19. století až do naší současnosti.

Analýza kázání z hlediska jednotlivých topoi a provázanosti jednotlivých základních složek nás vede k posledním úvahám o problematice tzv. důkazového materiálu. Jako v jiných autorových spisech, tak se i ve Sněmu nebeském vydělují vrstva antická a biblická, ztvárněné především exemply, a vrstva výkladová, zastoupená převážně citacemi ze spisů církevních autorit a dále autor-skými komentáři, spoluvytvářejícími slabou vrstvu dobové skutečnosti.

Navíc je tu ovšem příznaková výraznější vrstva hagiografická, prezentovaná buď izolovanými motivy, nebo exemply, souvisejícími zejména s topos zázračné pomoci světců. V daném kontextu nás zajímají především některé aspekty vztahu těchto vrstev, zvláště ty, které se týkají exempla.

Už v předchozích Račínových spisech jsem konstatovala, že stejný motiv z jedné vrstvy textu bývá variován ve vrstvě jiné, a to právě exemplum, respektive převážně duchovním výkladem k němu. Ve sněmu nebeském je ještě výraznější další moment takové koncepce, že je totiž exemplum z jedné vrstvy paralelou nebo předobrazem k exemplu, popř. motivům vrstvy druhé, nejčastěji v linii antika-bible-světci, popř. i skutečnost. Tento základní sled podobenství není zpravidla realizován v úplnosti, autor ponejvíce vytváří paralely antika-bible a antika-světci. V rámci biblických paralel je také často ztvárněna teze o Starém zákonu jako předobrazu zákona Nového. Výběr postav z jednotlivých vrstev závisí jen na nalezení společného motivu, takže je jedné postavy využito k několika paralelám různým.

Pokud jde o konkrétní příklady, vyjdeme z vrstvy antické. Na oblibu antic-kých reálií u našeho autora neustále narážíme, přičemž se zdá, že mezi nimi zaujímá zvláštní místo alexandrovská látka. Tak např. Alexandr je paralelou ke Kristu (jinde je využito paralely Josef-Kristus; starozákonní Josef-novozákonní Josef; Herkules-Kristus), ale i ke sv. Václavu, jak dokládám touto citací: „Snad se tomu (tj. péči o poddané, *doplnila M. H.*) naučil od Alexandra Velikého, který častěji svým poddaným říkával: ... Já zajisté vím, že víceji bdím nežli vy, abyste tím bezpečněj a liběj spátí a odpočinouti mohli“ (s. 559). Postava Alexandrovy matky Olympias slouží na jiném místě textu jako paralela k P. Marii, starozákonním předobrazem Marie je např. zase Ruth. Jednotícím motivem je ve druhém uvedeném případě pečlivost, konkretizovaná u Ruth sebráním všech klásků na poli, aby „ani jeden nezahynul“, u Marie je to pečlivost v sbírání kajících se duší k věčné slávě. Paralela Alexandr-Václav patří k těm, které autor využívá pro prosté přirovnání bez hierarchie v hodnocení. To je však uplatněno velmi často, zejména v paralelách antika (respektive příklady z pohanské vrstvy vůbec) – světci. Příkladem je druhá část kázání o sv. Markétě, kde se popisují nejrůznější hrdinské skutky pohanských žen (ve shodě s Račínovou feministickou koncepcí, že totiž ženy mohou být nejen „člověkem“, ale i člověkem silným, pro niž mu zde hlavní téma – a kázání o sveticích vůbec – poskytl ideální prostor); ale sv. Markéta je charakterizována jako ta, která

všechny v udatnosti a zmužilosti překonala, a to svým křesťanstvím a obětí, již byla ochotna pro víru podstoupit. Obdobný hodnotící přístup najdeme ve většině kázání o ostatních světcích a sveticích, mimo něj stojí především motivy spojené s postavou Krista a Marie (jejich dominantní postavení je vyjádřeno také např. největším počtem kázání a nejrozvinutější symbolikou – Mariině oslavě je třeba věnován výklad všech písmen abecedy).

Nejméně čtené je v rámci „linie předobrazů“ zastoupena poslední paralela světci-skutečnost, přestože spoluvytváří základní ideu kázání. Autor jí zamýšlel prezentovat světce jako nedostižný vzor zbožného chování, které je ztvárněno až do barokně vypjatých kontrastů maximální obětí, tím dokonalejší, čím je bližší Kristově kalvárii; čtenář či posluchač je pak nabádán, aby si osvojil aspoň malou část z chování svého vzoru v každodenním životě, vždyť jeho utrpení je v porovnání s utrpením světic a svatých, Kristových vyvolených, vždy zanedbatelné.

Okruh hodnot pravého křesťana se v Račínových spisech stále pohybuje především v rámci Desatera božích přikázání a opozit k sedmi základním hříchům. Ve sněmu nebeském se prostřednictvím kázání o jednom světci autor buď zaměřuje na jednu obecnou hodnotu, a to u několika světců totožnou, nebo jich v kontextu jednoho kázání zmiňuje i více. Lze však říci, že skrze obraz světců je rejstřík základních hodnot poněkud zúžen a v porovnání s *Operae ecclesiasticae* také chybí ve vztahu k současnému životu výraznější moment kritiky „nectností“. Pokud jde o propojenost tématu s dominantními složkami kázání – kromě hodnoty pokládané za ústřední (horlivé služby Bohu) – nepatří zpravidla k hlavní ústrojně propojené tematické linii kázání a takový vztah je spíše v průměru vágní.

Můžeme poznamenat, že v hierarchii hodnot se dále co do frekvence dostává na čelné místo pokání, které je dominantní k kázání o sv. Maří Magdaléně, ale i o sv. Matouši a ještě např. o sv. Petru a Pavlovi. Z dalších kladných vlastností pravého křesťana se uvádí skromnost, poníženost, vztah k rodičům a starým lidem (především u Víta), svornost (zejména u dvojice Šimon a Jůda). Kázání o Šimonovi a Jůdovi je spolu se svatomagdalénským i příkladem na relativně zdařilé propojení základních složek kázání. Kázání o sv. Magdaléně obsahuje své hlavní téma už v prvním názvu, na rozdíl od všech ostatních příznakově – kající hříšnice; hlavní sémantický okruh, na kterém je kázání vystavěno, je poté vymezen slovem „slzy“, využitým v závěrečné ideji slz pokání jako nejlepšího léku ke spasení. (Výrazněji je v hierarchii hodnot ještě zastoupeno téma dobrých skutků, konkretizované jako pomoc potřebným, zde ztvárněné především v souvislosti s topos příkladného zbožného života svatých.)

Podobně se pak tematika spoluvytvářející hierarchii hodnot s dominantním spasením vyjadřuje i ve výkladech k důkazovému materiálu, popř. i přímo v exemplech, opět především za pomoci literárních figur. Např. v exemplu o třech bratřech, z nichž dva chtěli zběhnout ze svého duchovního poslání a nabádali k tomu i nejmladšího, vyplývá základní idea z výkladu „tří p“: Nejmladší bratr totiž vysvětluje význam těchto tří liter jako *peccatum* (hřích), *passio* (umučení) a *praemium* (odměna) a tyto motivy jsou i součástí závěrečného poučení: „V paměť sobě uveďte, mí nejmilejší bratři, ty tři věci, totiž těžkost

smrtného hříchu, umučení, hořkou smrt Spasitele našeho a odplatu věčné slávy, a s tím rozjímáním setrvejte na této svaté cestě, po které jste kráčeti počali, a tehdy také se všemi vyvolenými toho božského kalicha věčné a vždy trvající radosti oučastni budete“ (s. 399). Text pochází z 28. kázání věnovaného sv. Jakubovi. Jeho dominantním motivem je kalich, obsažený v názvu (paterý nám připíjí kalich), perikopě (můžete-li pít kalich, který já pít budu – Matouš 20, 22), v dílčích tématech (ztvárněných především jako kalich muk a bolestí; kalich věčného blahoslavenství; kalich zdraví, světa a kalich ďábelský) i v základní ideji kázání, jak dosvědčuje citace.

Ve sněmu nebeském svatých a světic božích podal Karel Račín základní hodnotový systém katolické věrouky své doby umělecky náročněji než v *Operae ecclesiasticae* a také s výraznější tendencí k zobecnění.