SLÁNSKÉ ROZHOVORY 2004

Španělsko

filosofie

dějiny umění

teologie

literatura

KRÁLOVSKÉ MĚSTO SLANÝ 2005

KRÁLOVSKÉ MĚSTO SLANÝ

SLÁNSKÉ ROZHOVORY 2004

Španělsko

filosofie

dějiny umění

teologie

literatura

KRÁLOVSKÉ MĚSTO SLANÝ 2005

*Sborník je věnován památce českého teologa a filosofa Karla Vrány (*1925, †2004).*

Copyright © Město Slaný, 2005

Tereziánský Karmel a evropská kultura © Pavel Vojtěch Kohut, 2004
Juan de Palafox y Mendoza – mystika v Novém světě © Alexandra Berendová, 2004
Španělská karmelitánská literatura v originálech i překladech a český čtenář 16.–18. století © Jaroslava Kašparová, 2004
Vliv židovské mystiky v díle svaté Terezie z Ávily © Lenka Zajícová, 2004
F. Suárez a J. Senftleben – reifikace první látky © Daniel Heider, 2004
Španělsko-český filosof a teolog Rodrigo de Arriaga © Tomáš Machula, 2004
Ludvík Molina a Dominik Banez – Boží předurčení a svoboda rozhodování © David Svoboda, 2004
Svatá Terezie v českém barokním umění – Úcta ke španělské světici v českém kontextu / Klášter karmelitánek v Praze © Pavel Štěpánek, 2004
Svatojakubské poutní cesty © Cyrila Monika Vondráková, 2004
Mariánský klášter na Bezdězu a úcta Panny Marie Montserratské v jeho okolí © Jan Nepomuk Jiřiště, 2004
Španělské nebe na Slánsku © Vladimír Přibyl, 2004

Vážený čtenáři,

pouze nezasvěceného návštěvníka našeho města může napadnout otázka: „Proč se španělsko-české setkání uskutečňuje zrovna ve Slaném?“ Těch důvodů (a dobrých) je několik. Dovolte mi, abych ty důležitější pojmenoval.

Slaný a Slánsko jsou známy množstvím barokních památek, z nichž mnohé byly ovlivněny, ať už přímo, nebo nepřímo, duchovním světem Pyrenejského poloostrova. Každé umění vychází z nějaké zkušenosti, okolního prostředí a postojů obyvatel daného regionu k životu, z včleňování filozofických otázek a odpovědí do fyzického ztvárnění myšlenek ve hmotě díla. Pokud dokážeme toto vnímat, lépe rozumíme i lidem.

Region našeho města byl jedním z mála v Českém království, kde se v minulosti aktivně uplatňoval kult španělského světce sv. Isidora – hledače vody. Bez vody by nebylo života. A pro Slánsko je typické, stejně jako pro většinu oblastí Španělska, že se potýká s nedostatkem vlastních zdrojů pitné vody v důsledku absence dešťových srážek. Máme tedy společné i některé podmínky životního prostředí, které výrazně ovlivňují kvalitu života.

Slaný je jedno z nejstarších středoevropských královských měst. Město s přebohatými dějinami, často velmi bouřlivými. Jeho obyvatelé mnohdy měli významná postavení a díky tomu ovlivnili vývoj celé české společnosti. Ať už to bylo za doby panování králů Václava II., Karla IV., v době husitské revoluce (město hvězdy), v pobělohorském období, nebo v moderní době (nepřímé ovlivnění heydrichiády, sovětská okupace…). Tradice neotřelých setkávání rozličných osobností v královském městě Slaném je dlouhá. A španělsko-české setkání na ni přímo navazuje.

Pro naše filozoficko-duchovní setkání je příznačné, že se koná v roce, kdy se Česká republika stala právoplatným členem Evropské unie. Hledáme své postavení v nové společnosti, snažíme se nalézt roli, kterou Češi mohou ve sjednocené Evropě hrát. Každé takové setkání, jako je dnešní, má nesmírnou cenu. Pro obě strany. Řecký filozof Epikuros tvrdil, že „hlavní podmínkou blaha je klid duše“ …„A ze všeho, čím moudrost hledí zabezpečit blaženost celého života, je daleko nejdůležitější získávání přátelství“. Zlatá slova. S klidem duše (a pro její klid) navazujme nová přátelství. A k tomu nechť nám slouží i španělsko-české setkání roku 2004 ve Slaném.

Ivo Rubík, starosta města

Obr. 1. Starosta města Slaného Ivo Rubík při zahájení Slánských rozhovorů 2004. Snímek Jiří Jaroch.

Vážení čeští přátelé,

žijeme ve světě, kde už prakticky hranice neexistují. Evropa se postupně stává zemí, kde bych každému Evropanu mohl říci, že je doma právě tam, kde se nachází, a to bez ohledu na to, ve které zemi zrovna je.

Slánské rozhovory – zajímavá iniciativa, a to nejen jako kulturní, ale také i jako společenská akce… Rok 2004 byl věnován španělsko-českému dialogu v rámci chápání kulturních, historických a společenských vztahů mezi oběma zeměmi.

Španělsko a Česko spojuje nejen historie jako minulost, ale i přítomnost, a doufám, i budoucnost. Minulost, která spojovala obě země, je obsahem sborníku, který teď držíte v ruce. Přítomnost jsou lidé, kteří se zajímají ve Španělsku o Česko a naopak. Češi cestují do Španělska za sluníčkem, za mořem a za podívanou na život v radostné svobodě. Španělé do České republiky (nebo do Československa, jak ještě říkají) přicházejí kvůli tomu, že tady je ještě relativně lacino, hledají kulturu, lidi, kteří přežili totalitu, a také se sem přijíždějí podívat, aby po návratu mohli říkat, že už byli v srdci Evropy.

Jsem Španěl, řeholník a kněz na misii v Čechách, ale jsem tady doma (nějakým způsobem i dějiny se opakují!). Už osm let žiji v Praze. V době svého příchodu sem jsem se o žádné iniciativě tohoto druhu nedozvěděl. Myslím si proto, že podobné „akce" je potřeba dělat i nadále. Město Slaný ve spolupráci se španělským velvyslanectvím v Praze a s jeho podporou předvedlo v roce 2004 způsob, jak můžeme dále mezi sebou spolupracovat. Máme se co navzájem učit. A není to jen otázka čerpání poučení z historie a vzpomínání na ni. Je to teď náš čas, doba, která se nám nabízí, abychom tvořili něco nového a originálního, něco, co by odpovídalo naší době, a abychom něco předali další generaci, která přijde po nás a bude se na nás dívat na základě toho, co jsme byli schopni uskutečňovat.

A co se dá dělat: je čas hlavně nacházet cesty k dialogu, spolupráci a toleranci. Učit se ze zkušeností každého národa, spolupracovat v rámci nejen ekonomického trhu, ale i ve výchově dětí a mládeže (a to se vyplatí). A v žádném případě nezapomínat na dimenzi, která pomalu už není v módě v našem světě, kde se zdá, že jen hmotné věci mají své místo. Touto dimenzí je náboženství. A mluvit o tom v zemi, která je dokonce pyšná na to, že je druhá nejateističtější v Evropě… („Katolické Španělsko" už také není, co bývalo).

Křesťanství a křesťanská kultura sjednotily Evropu a i teď na tom mohou pracovat. A to je pro nás, pro obě země, připomínkou velkého úkolu podívat se do dějin a tam hledat naději, kterou musíme předat další generaci. Jak jednou řekl sv. Augustin: „Dívat se dopředu s nohama na zemi a očima v nebi".

Vzpomínám si, že před pár měsíci, při příležitosti vstupu České republiky do Evropské unie, se mě v rozhovoru pro španělskou televizi zeptali, co si myslím, že my Španělé musíme nabídnout Čechům a co Češi mohou nabídnout nám. Tenkrát a teď odpovím stejně, ačkoliv to je jen jedna konkrétní věc. Myslím si, že vy Češi nás můžete hodně naučit ve všem, co se týká kulturního světa, zájmu o kulturu, čtení, hudbu… my Španělé vám pořád můžeme nabídnout něco, co, zdá se, máme v krvi, a to žít s opravdovou radostí a otevřeností: Češi, nemějte strach, nebojte se! – A něco, co můžeme vyměnit: španělské víno za to nejlepší, co v Čechách je (kromě lidí) – pivo. Radostné čtení!

P. Juan Provecho OSA
z augustiniánského kláštera
u sv. Tomáše v Praze

Obr. 2. Španělský řeholník Juan Provecho OSA na setkání ve Slaném. Snímek Jiří Jaroch.

Slovo redakce

Když jsme dokončovali přípravu sborníku, dozvěděli jsme se smutnou zprávu o tom, že zemřel významný český filosof a teolog Karel Vrána († 11. 12. 2004). A právě jeho útlá knížečka – *Společný evropský dům* – stála u zrodu slánského setkání. V záhlaví této práce uvedl Karel Vrána slova jednoho ze zakladatelů společné Evropy Roberta Schumana († 1963) …„*Spíš než vojenským spojenectvím nebo ekonomickou jednotkou musí být Evropa kulturním společenstvím. Evropské jednoty se nedosáhne pouze na základě evropských institucí, ale její vznik bude důsledkem duchovní pouti!*"…

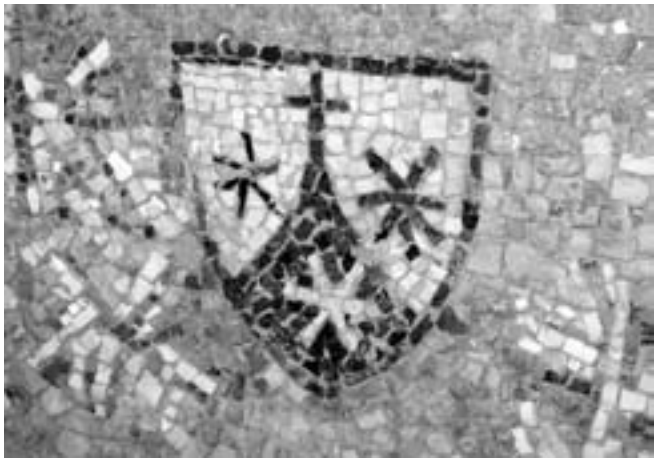
A takovou duchovní pouť, jejímž cílem bylo zaznamenat alespoň v náznacích pronikání jednoho z významných proudů evropského myšlení – *španělské duchovní kultury* – do Čech, popřípadě zdůraznit některé její podstatné prvky, které zásadně ovlivnily evropské myšlení, jsme zahájili i ve Slaném – u následovníků sv. Terezie z Avily a sv. Jana od Kříže – u bosých karmelitánů.

Pořadatelé setkání připisují tento sborník světlé památce Karla Vrány. Česká filosofie, teologie a kultura je mu za mnohé vděčná. Na Slánsku si navíc připomínáme i to, že jeho disertační práce, kterou obhájil v emigraci na universitě v Salzburgu, svým způsobem směřovala právě do tohoto kraje a byla věnována dílu Štěpána z Pálče – *Magister Stephanus de Palecz, vita, opera, ecclesiologia*.

Tereziánský Karmel a evropská kultura

PAVEL VOJTĚCH KOHUT OCD

Katolická teologická fakulta, Univerzita Karlova Praha



Obr. 3. Antonín Klouda, Znak bosých karmelitánů v konventní kapli slánského kláštera, 2004.

Je-li těžké už jen *obecně* definovat, co je to „kultura" a co je „spiritualita", a je-li ještě těžší postihnout základní mechanismy jejich vzájemného vztahu, pak je také zřejmé, jak nesnadné bude pokusit se zamyslet nad *konkrétním* vztahem spirituality tereziánského Karmelu[1] a evropské kultury. V následující úvaze si proto nekladu za cíl ani předložit nějakou vyčerpávající prezentaci tohoto tématu ani formulovat kdovíjak objevné teze. Chci jednoduše připomenout několik důležitých skutečností a připravit tak půdu dalším příspěvkům karmelitánského bloku našich Slánských rozhovorů.

Dialektický vztah kultury a spirituality

Nechápeme-li pojem *kultura* jednostranně „elitářsky", nýbrž především sociologicky, je možné velmi prostě říci, že kultura je „určitá forma společenské organizace a zvyklostí daného národa".[2] Lépe však, s ohledem na jednotlivce ve vztahu ke společnosti a také ve snaze blíže charakterizovat onu „organizaci a zvyklosti", uveďme, že kultura je „jednotný komplex, který zahrnuje poznání, víru, umění, morálku, zákony a jakoukoli jinou schopnost nebo návyk, které si osvojí člověk jako člen společnosti".[3]

Pojem *spiritualita*, alespoň ve smyslu, v jakém ho používám v tomto svém příspěvku,[4] se dá definovat zhruba takto: jde o určitý konkrétní styl křesťanského života, který umožňuje jeho nositeli prožívat celé Kristovo tajemství na základě určitého aspektu Ježíšova pozemského života.[5]

Když se takto jednoduše načrtnutá pojetí kultury a spirituality postaví vedle sebe, je ihned jasné, že existují nutně ve vztahu, a nikoli snad v rozporu nebo bez jakékoli vzájemné vazby. Je-li totiž spiritualita konkrétním životním stylem, nutně jde o způsob života, který musí, alespoň do jisté míry, vycházet z kultury, v níž se rodí, a musí tuto kulturu respektovat tím, že se do ní dialogicky zapojí. Prvním rozměrem vzájemného vztahu kultury a spirituality je tedy *zákon a požadavek inkulturace spirituality*.[6]

Existuje ovšem ještě jeden druh vztahu mezi kulturou a spiritualitou, který bývá někdy neprávem opomíjen. Jakkoli spiritualita vyrůstá a žije v konkrétní kultuře, jejím jádrem je evangelium, radostná zvěst o Ježíši Kristu, která překračuje veškerou kulturní ohraničenost, takže sice buduje svůj životní styl v lůně dané kultury, avšak její nejvlastnější obsah (tj. Kristovo tajemství) se s touto kulturou nedá jednoduše ztotožnit.[7] A v tomto smyslu lze – ba je potřeba – hovořit o *zákonu a požadavku produchovnění kultury*.[8]

Proto také, když se Mezinárodní teologická komise ve svém dokumentu o víře a kultuře zamýšlí nad inkulturací, formuluje pro nositele spiritualit následující úlohy: 1. zaujmout postoj přijetí a kritického rozlišování; 2. osvojit si schopnost vnímat duchovní očekávání a lidské touhy v nových kulturách; 3. nabýt schopnosti kulturní analýzy s výhledem na účinné setkání s moderním světem.[9]

---

[1] Pod označením „tereziánský Karmel" se zde míní Řád bosých bratří (a mnišek) blahoslavené Panny Marie z hory Karmel, případně ta řeholní a laická společenství, která jsou s tímto řádem spojena právním poutem nejrůznějšího druhu.

[2] MAMO, D., *Cultura*. In *Dizionario di Sociologia*, Cinisello Balsamo 1976, s. 385.

[3] TYLOR, E. B., *Primitive Culture*, London 1871, s. 5.

[4] Už samotná teologie má tendenci chápat pod pojmem „spiritualita" nejméně tři velmi rozdílné skutečnosti: 1. konkrétní životní styl skupiny věřících; 2. soubor všech základních prvků tvořících duchovní život, obecně platný pro všechny křesťany (či jen křesťany určité konkrétní konfese); 3. teologický obor, zabývající se studiem duchovního života (spirituální teologie). Jiné vědecké obory (jako např. psychologie náboženství) chápou tento termín ještě jiným způsobem. K tomu viz více KOHUT, V., *Spiritualita*. In *Slovník spirituality*, ed. DE FIORES, S., GOFFI, T., Kostelní Vydří 1999, s. 904n.

[5] Tento můj pokus o definici je velmi zjednodušující. Ve skutečnosti by se v ní mělo objevit celkem sedm určujících prvků spirituality: 1. konkrétní a vnější vyvážený životní styl; 2. působení Ducha svatého a lidská spolupráce; 3. spoluurčující dějinně–místní podmínky; 4. komunikabilita; 5. celé Kristovo tajemství („obsah" a jednotící princip spirituality); 6. určitý aspekt Ježíšova pozemského života (jako stavební princip spirituality) a 7. charakteristický styl a vlastní poslání nositelů spirituality.

[6] Srov. DE FIORES, S., *Spiritualita soudobá*. In *Slovník spirituality…*, s. 915n.

[7] V tomto smyslu čteme v pastorální konstituci 2. vatikánského koncilu o církvi v dnešním světě: „Mezi poselstvím spásy a lidskou kulturou jsou četné spojitosti. Vždyť když se Bůh zjevoval svému lidu postupně až k plnému projevení sebe ve vtěleném Synu, mluvil způsobem vlastním kultuře té které doby. Stejně tak církev používala v různých podmínkách, ve kterých během staletí žila, výtvorů různých kultur, aby Kristovo poselství svým kázáním rozšířila do všech národů a rozvinula, probádala, hlouběji pochopila a lépe vyjádřila ve slavení bohoslužby i v životě různotvárné pospolitosti věřících. Protože však církev byla poslána ke všem národům všech věků a zemí, neváže se výlučně a neodlučitelně na žádnou rasu nebo národ, na žádný určitý způsob života, na žádné starodávné ani novodobé zvyklosti. Opírá se o vlastní tradici a zároveň si je vědoma svého všeobecného poslání, a proto je schopna navázat spojení s různými kulturami; tím získává jak církev, tak i různé kultury…" (*Gaudium et spes* 58).

[8] Srov. DE FIORES, S., *Spiritualita soudobá*. In *Slovník spirituality…*, s. 917n.

[9] Srov. Commissione Teologica Internazionale, Fede e inculturazione III, s. 22n. In *La Civiltà cattolica* 140, 1989, s. 175.

Spiritualita tereziánského Karmelu

Tento dialektický vztah mezi kulturou a spiritualitou se ovšem neodehrává na jakési pomyslné, obecné úrovni, na níž jsme se až dosud pohybovali. Jde vždy o vztah *konkrétní* kultury, která podmiňuje vznik a vývoj *konkrétní* spirituality, stejně tak jako o vztah *konkrétní* spirituality, která produchovňuje *konkrétní* kulturu.

Proto považuji za nutné zde, alespoň krátce, představit onu konkrétní spiritualitu, o kterou nám jde: spiritualitu tereziánského Karmelu. Její hlavní ideou, a tím i jakýmsi *hermeneutickým principem* nebo interpretačním klíčem, je „povolání k mystickému sjednocení s Bohem".[10] Vlastním jádrem, *stavebním principem*, je pak usilovný teologální život víry, naděje a lásky podle nauky a příkladu svatého Jana od Kříže, naplněný vnitřní modlitbou po způsobu svaté Terezie od Ježíše (z Avily). Tento základ je rozvinut o dvojí prvek, s nímž se setkáváme již u předtereziánského Karmelu: totiž o důvěrné přátelství s Kristem po vzoru Panny Marie a s horlivostí proroka Eliáše.[11] Duch svaté Terezie se v této spiritualitě projevuje kromě toho ještě radostným bratrským či sesterským společenstvím a apoštolskou službou církvi nebo apoštolským úmyslem modlitby v její prospěch.[12]

Tato spiritualita tereziánského Karmelu se v průběhu dějin dostávala (a stále dostává!) do onoho dialektického vztahu s každou kulturou, do níž se vtělila. Bylo by tedy možné sledovat její vztah k americké kultuře (zejména latinskoamerické), ale i ke kultuře asijské či africké. Nás zde ovšem ze zcela pragmatických důvodů zajímá její vztah k evropské kultuře, či spíše evropským kulturám, neboť jen stěží lze, jak z historického, tak z geografického hlediska, mluvit o jediné evropské kultuře.

A už tato poslední poznámka mě nutí k tomu, abych si vybral pouze několik momentů a míst, která mohou být pro nás v souvislosti s ústředním tématem Slánských rozhovorů zajímavá. Rámcově si proto všimnu španělských kulturních východisek spirituality tereziánského Karmelu, pokusím se poukázat na dva příklady její plodné inkulturace v evropském kontextu, všimnu si některých hodnot, které může tato spiritualita Evropě trvale nabízet a skončil bych svou úvahu krátkým výhledem do budoucna.

Španělská kulturní východiska tereziánské spirituality

Spiritualita tereziánského Karmelu je jedním z největších duchovních plodů *Zlatého věku* (*Siglo de oro*) španělských dějin. Šestnácté století je, jak známo, dobou obrovského rozmachu Španělska, a to jak z pohledu územního, politického a kulturního, tak rovněž (alespoň zpočátku) i hospodářského.[13] Je pochopitelné, že se tento všeobecný rozkvět promítl i do duchovního života obyvatel této země. Španělsko jednak objevuje celou řadu duchovních proudů, které do něj pronikají především z Holandska a Itálie,[14] jednak se obnovují vlastní, již dříve přítomná, řeholní společenství[15] a konečně se rodí spirituality nové, domácí, z nichž – pokud bereme do úvahy pouze proudy pravověrné[16] – vynikají čtyři: spiritualita laická, kněžská, ignaciánská a tereziánská,[17] přičemž ovšem jen posledně dvě jmenované se výrazněji zapíší do dějin spirituality a stanou se výraznou součástí evropského dědictví. To vše spolu „kvasí" na Pyrenejském poloostrově za nemalého vlivu židovské a islámské kultury, které zde v té době sice již upadají, nicméně jejich působení je ještě stále velmi zřetelné.

Mnoho významných autorů, ze kterých bych zde rád připomenul pouze Tomase Alvareze, detailně dokumentuje obrovský vliv tohoto kulturního kontextu na vznik a rozvoj spirituality tereziánského Karmelu. Ve všech komponentách Tereziina charizmatu, ale i charizmatu Jana od Kříže a obecně charizmatu rodícího se řádu bosých karmelitek a karmelitánů, nacházíme totiž na každém kroku výrazné stopy španělské kultury šestnáctého století.

Dva příklady výrazné inkulturace tereziánské spirituality

Zdálo by se tedy, že spiritualita, která je natolik harmonicky „prorostlá" s kulturním prostředím, v němž vznikla a vyrůstala v prvních desetiletích svého vývoje, bude jednoznačně „nepřenosná" do jiných kulturních kontextů nebo v nich bude působit přinejmenším značně heterogenně. A přece existuje hned několik příkladů výrazně odlišných evropských kultur, do kterých spiritualita tereziánského Karmelu nejen úspěšně

[10] Takto formulují cíl spirituality tereziánského Karmelu již italské Stanovy bosých karmelitánů z roku 1599 a ve stejném znění je nacházíme rovněž v současných Stanovách bratří i sester (srov. StOCD 1,15b; StMOCD91 1,10).

[11] Známý duchovní autor, Thomas Merton, označuje proroka Eliáše za „vnější, materiálnější aspekt ideálu" Karmelu, zatímco Pannu Marii za „pramen a symbol vnitřního ducha Karmelu"; viz MERTON, T., *Szukanie Boga*, Kraków 1988, s. 331 (jde o citaci z autorova dílka *The Primitive Carmelite Ideal*).

[12] Je známo, že zatímco bosé karmelitky jsou klauzurními mniškami a jako takové nemají vnější apoštolát, bosí karmelitáni jsou mendikantským společenstvím, k jehož typickým znakům patří i přímý apoštolát. Odtud pochází ona odlišná dvojí formulace.

[13] Na toto téma viz klasické dílo PFANDLA, L., *Cultura y costumbres del pueblo español de los siglos XVI y XVII. Introducción al estudio del siglo de oro*, Barcelona 1959.

[14] Nejčastěji se vyjmenovávají tyto proudy: Devotio moderna, erasmismus, italianismus (trojího typu: savonaroliánský, lombardský a valdézský) a sokratismus (případně senekismus). Srov. např. DE DIOS, A. DE LA M., *Espagne: l'âge d'or*. In *Dictionnaire de Spiritualité Ascetique e Mystique*, ed. VILLER, M., CAVALLERA, F., DE GUIBERT, J., RAYEZ, A., DERVILLE, A., LAMARCHE, P., SOLIGNAC, A., 4. svazek, Paris, sl. 1146n.

[15] Zejména montserratští benediktini (zásluhou G. J. de Cisnerosa, Alfonsa z Burgosu, Jana z Castañizy a Antonia Alvarada), františkáni (Alfons z Madridu, František z Osuny, Bernardin z Lareda, sv. Petr z Alkantary), augustiniáni (sv. Tomáš z Villanuevy, Ludvík z Montoye, bl. Alfons z Orozca a Ludvík z Leónu) a dominikáni (sv. Ludvík Beltrán a Ludvík z Granady); srov. KOHUT, V., *Všeobecný úvod. II. Dobové pozadí*. In *Sv. Jan od Kříže, Krátké spisy a korespondence*, Kostelní Vydří 1998, s. 21. Tato obnova řeholních řádů měla alespoň pět různých tendencí: afektivní, intelektuální, eklektickou, aktivní a kontemplativní. Srov. ALVAREZ, T., *Santa Teresa y los movimientos espirituales de su tiempo*. In *Estudios teresianos I. Biografia e historia*, Burgos 1995, s. 410.

[16] Duchovní rozvoj Španělska té doby provází, pochopitelně, i vznik heterodoxních hnutí jako jsou *recogidos* („usebraní"), *abandonados* či *dejados* („odevzdaní") nebo *alumbrados* („osvícení").

[17] K tomuto hodnocení viz PACHO, E., *Storia della spiritualità moderna*, Roma 1984, s. 88–106. Představiteli španělské laické spirituality jsou podle tohoto autora A. De Venagas, M. de Azpicueta, P. Mejia a A. Salazar (s. 89n), zatímco kněžskou spiritualitu reprezentuje především sv. Jan z Avily a dále B. Cucula, C. Cabrera, J. Bernal, D. de Lugo, A. de Vega, T. de Arenas a A. de Molina (s. 91, 93).

vstoupila, nýbrž se i natolik ztotožnila s jejich originálními prvky, že tím dala vyrůst novým a bohatým plodům, jaké by jen stěží mohly uzrát ve výhradně španělském kontextu! Za všechny chci jmenovat dva, které jsou pro nás nejsnáze uchopitelné a snad také inspirativní.

Prvním příkladem může být francouzský ženský Karmel: spiritualita tereziánského Karmelu se do Francie dostala přes intelektuální kruh přátel Madame Barbe Avrillot Acarie, budoucí blahoslavené Marie od Vtělení (1566–1618).[18] Tuto zajímavou skupinu kolem ní tvořili mimo jiné kartuzián don Beaucousin, aumalský farář Jacques Gallemant, sorbonnský doktor André du Val, kardinál Pierre Bérulle a svatý biskup František Saleský. Jejich společné úsilí bylo korunováno v roce 1604, kdy první španělské bosé karmelitky dorazily do Paříže a byly navíc vedeny nejbližšími spolupracovnicemi svaté Terezie, ctihodnou Annou od Ježíše a blahoslavenou Annou od sv. Bartoloměje. Přes mnohé těžkosti, zejména právního charakteru, se i díky nim tereziánské charisma nejen zachovalo v nové zemi neporušené, ale navíc se natolik vtělilo do místní francouzské kultury, že vydalo bohaté ovoce, přičemž vrchol této inkulturace můžeme spatřovat po bezmála třech staletích od příchodu prvních karmelitek v postavách svaté Terezie od Dítěte Ježíše a svaté Tváře (Thérèse Martin z Lisieux, 1873–1897)[19] a blahoslavené Alžběty od Trojice (Élisabeth Catez z Dijonu, 1880–1906).[20]

Druhý příklad je nám ještě bližší, neboť jde o spiritualitu tereziánského Karmelu v pobělohorských Čechách. Také u nás provázely příchod jak bosých karmelitánů, tak i bosých karmelitek mnohé obtíže, byly však spíše politického a konfesního rázu. A jakkoli bude třeba v této věci ještě mnohé zmapovat a zdokumentovat, již dnes je možné říci, že spiritualita tereziánského Karmelu i zde našla úrodnou půdu a dokázala se nejen plně integrovat do zcela jiných podmínek, než jaké měla ve Španělsku a našla ve Francii, ale i zevnitř natolik proniknout vlastní kulturní kontext barokních Čech, že jej velmi hluboce ovlivnila. Rád bych v této souvislosti zmínil jen dvě postavy a jeden kult, které jsou toho zřejmým dokladem. Osobnostmi, jež bezesporu nesou pečeť spirituality tereziánského Karmelu, jsou, možná překvapivě, dva muži, kteří nepatřili přímo k řádu: laik Adam Michna z Otradovic (1600?–1676)[21] a jezuita Fridrich Bridel (1619–1680).[22] Ještě výrazněji než na nich je ovšem dialektický vztah spirituality tereziánského Karmelu s českým barokem možné pozorovat na kultu Pražského Jezulátka: milostná soška, pocházející ze Španělska a vyjadřující ryzí tereziánskou úctu k Dítěti Ježíši,[23] se natolik udomácnila v českých zemích, že je dodnes spojována s Prahou.

Pochopitelně, je možné se ptát, nakolik tento kult nebo ozvěna tereziánských motivů v dílech Michny či Bridela jsou aktuální i pro současného Čecha, nicméně je třeba konstatovat, že přinejmenším po tři staletí byl tento vliv dosti značný.

Duch tereziánské spirituality v evropské a české kultuře

Tím se dostáváme k přítomnosti a s ní spojenými otázkami: Co je podstatou oné spirituality tereziánského Karmelu, která produchovňovala evropskou i českou kulturu v minulých staletích a může být pro ně podobně obohacující i v budoucnosti? A jaké výzvy představuje současná evropská a česká společnost pro bosé karmelitány a karmelitky?

Myslím, že to podstatné, co mohla tereziánská spiritualita v minulosti nabízet evropské kultuře a čím ji může obohacovat i dnes, souzní s tím, jak představuje charizma svaté Terezie Tomás Alvarez, když hovoří o jejím *mystickém zaměření k Bohu*, *humanismu* a *aktivitě v apoštolské službě*,[24] nebo, jak to vyjadřuje jiný karmelitánský autor, Guido Stinissen: je to její *smysl pro Boha*, *smysl pro vše lidské* a *smysl pro církev*.[25] Tyto tři hodnoty se staly dědictvím všech nositelů spirituality tereziánského Karmelu, a pokud se oni tomuto daru i dnes znovu otevřou, mohou být podobným požehnáním pro Evropu zítřka, jako jím byli jejich předchůdci pro Evropu včerejška.

Postmoderní člověk totiž ztratil vědomí ústřednosti Boha a teocentrický způsob nahlížení světa a obnovit mu ho je s to zřejmě pouze mystický vzlet, kterému je dosud, jak se zdá, otevřen, byť ho často hledá tam, kde ho stěží najde. Spolu se ztrátou smyslu pro Boha se Evropan začal odcizovat i sám sobě a ostatním lidem a potřebuje proto, aby v něm byl znovu očištěn pohled na tajemství člověka, který není ani loutkou ani bohem, nýbrž tvorem k obrazu Božímu (srov. Gn 1,26n.). A je pochopitelné, že tam, kde se vytratil smysl pro Boha a pro člověka, nemůže být místo ani pro církev, která se v očích postmoderní Evropy jeví jako zcela zdiskreditovaná. Budou-li ovšem dnešní bosí karmelitáni a bosé karmelitky schopni ukázat obyvatelům Evropy živého Boha, který se s milosrdenstvím a s láskou sklání k člověku, jemuž navrací jeho mnohdy tak pošlapanou důstojnost, pomohou mu, jak věřím, znovu objevit i

[18] Více viz MACCA, V., *Carmelitane scalze*. In *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, ed. PELLICCIA, G., ROCCA, G., 2. svazek, Roma 1975, s. 429n, 438n.

[19] Malým dokladem toho, jak je Terezie na jedné straně originální a na straně druhé naprosto věrná původní spiritualitě svého řádu, nám může být předmluva Guy GAUCHERA, předního znalce Terezie z Lisieux, k jeho knize *Jan a Terezie – Plameny lásky. Vliv sv. Jana od Kříže v životě a spisech sv. Terezie z Lisieux*, Kostelní Vydří 1999, s. 7.

[20] Také v jejím případě existuje titul, byť pouze v originálním jazyce, zabývající se vztahem této postavy k Janu od Kříže, který může dokumentovat podobnou skutečnost; srov. RÉMY, J., *Regards d'Amour. Élisabeth de la Trinité et Jean de la Croix*, Paris 1993 (viz např. 2. kapitolu: „Héritiers de la méme spiritualité", s. 47n).

[21] O výrazné „karmelitánské" a zejména „tereziánské" inspiraci viz např. KALISTA, Z., *Ctihodná Marie Elekta Ježíšova. Po stopách španělské mystiky v českém baroku*, Kostelní Vydří 1992, s. 89, 173n.

[22] Také k Bridelově duchovní afinitě s tereziánskou spiritualitou viz KALISTA, Z., *Ctihodná Marie Elekta Ježíšova…*, s. 190n, jakkoli je třeba si uvědomit, že zde vstupuje do hry také vliv ignaciánské spirituality vzešlé ze stejných kulturních podmínek jako spiritualita tereziánského Karmelu.

[23] K tomu viz více Vojtěch od sv. Hedviky (KOHUT) *Úcta k Dítěti Ježíši v tereziánském Karmelu*. In *Jestliže nebudete jako děti… nevstoupíte. Stojí christologie a lidová zbožnost nutně proti sobě?*, Praha 1997, s. 41–50.

[24] Srov. ALVAREZ, T., *Carisma teresiano*. In *Diccionario de Santa Teresa*, ed. ALVAREZ, T., Burgos 2002, s. 124–127 (zejména 126).

[25] Srov. STINISSEN, G., *Comment faire oraison. Un itinéraire sur les traces de Thérèse d'Avila*, Paris 2003, s. 12–16.

hodnotu církve, která byla Terezii matkou i v okamžiku jejího umírání.[26]

Dvojí výzva současnosti tereziánskému Karmelu v České republice

Je všeobecně známo, že bosé karmelitky v České republice, podobně jako tolik jiných řeholních společenství u nás, obnovují svůj život po čtyřiceti letech totalitního režimu, který jim v následování jejich svaté zakladatelky bránil. U bosých karmelitánů je ona proluka, po které se Řád vrací do naší vlasti, ještě mnohem výraznější, neboť sahá až do dob Josefa II., který oba tehdejší konventy bratří, existující v Čechách, zrušil. Tato obnova není snadná; vyžaduje čas, nasazení a nesmírně mnoho trpělivosti.

Už teď je ale jisté, že jak před bosými karmelitkami, tak před bosými karmelitány v České republice stojí naléhavý úkol tvořivou věrností se natolik obnovit, aby zde mohl tereziánský Karmel skutečně plně zakořenit a produchovnit současnou českou kulturu bohatstvím, které si s sebou nese v podobě spirituality zrozené ve Španělsku šestnáctého století, spirituality, která, jak věřím, má stále co nabízet. A od okamžiku, kdy bosí karmelitáni založili svůj druhý dům ve Slaném, je to něco, co se týká i tohoto města.

Obr. 4. Portrét sv. Terezie – z italského překladu souborného díla vydaného v Římě 1641. Národní knihovna ČR, sign. 36 C 21.

Hlavní použitá literatura:
Diccionario de Santa Teresa, ed. ALVAREZ, T., Burgos 2002;
Dokumenty II. vatikánského koncilu, Praha 1995;
ALVAREZ, T., *Santa Teresa y los movimientos espirituales de su tiempo*. In *Estudios teresianos I. Biografia e historia*, Burgos 1995, s. 405–446;
CAMBÓN, E., *Cultura*. In *Dizionario enciclopedico di spiritualità*, ed. ANCILLI, E., 1. svazek, Roma 1990, s. 679–686;
DE FIORES, S., *Spiritualita soudobá*. In *Slovník spirituality*, ed. DE FIORES, S., GOFFI, T., Kostelní Vydří 1999, s. 912–932 (zejména 915–919);
KALISTA, Z., *Ctihodná Marie Elekta Ježíšova. Po stopách španělské mystiky v českém baroku*, Kostelní Vydří 1992;
KOHUT, V., *Spiritualita*. In *Slovník spirituality...*, s. 904–912 (zejména 906–907);
MACCA, V., *Carmelitane scalze*. In *Dizionario degli Istituti di Perfezione*, ed. PELLICCIA, G., ROCCA, G., 2. svazek, Roma 1975, s. 423–454 (zejména 430, 438–443, 450);
SECONDIN, B., *Alla prova della nuova cultura*. In *Corso di spiritualità. Esperienza – sistematica – proiezioni*, ed. SECONDIN, B., GOFFI, T., Brescia 1989, s. 680–752.

[26] Podle tradice totiž avilská světice krátce před svou smrtí vícekrát opakovala: „Jsem dcera církve." Srov. např. AUCLAIROVÁ, M., *Životopis Terezie z Avily*, Kostelní Vydří 2000, s. 426.

Španělská karmelitánská literatura v originálech i překladech a český čtenář 16.–18. století

JAROSLAVA KAŠPAROVÁ

Národní knihovna ČR, Praha

Ve svém příspěvku spadajícím do tématu česko-španělských kulturních kontaktů 16.–18. století bych se ráda soustředila na problematiku španělsko-českých vztahů a problematiku duchovní spřízněnosti obou kultur v době barokní.

Česko-španělské kulturní vztahy období 17. století nabývají jiných podob, než tomu bylo ve století předcházejícím. Jestliže jsou česko-španělské kontakty druhé poloviny 16. století a prvních dvou desetiletí 17. století především ve znamení kontaktů mocenskopolitických, diplomatických a je-li jejich nositelem především prošpanělsky orientovaná a se španělskými rody spřízněná domácí šlechta, během třicetileté války a pak v období následujícím dochází k zesílení španělských podnětů (nehledě na další příliv španělského šlechtického a vojenského živlu v řadách císařských vojsk) především v oblasti duchovní (vzrůst španělského vlivu ze strany stávajících řádů – jezuitů, augustiniánů, příliv nových řádů – montserratských benediktinů, bosých karmelitánů či trinitářů).

O španělsko-českých vztazích v době barokní (i vzhledem k církevním řádům, které je zprostředkovaly), o inspirativním španělském literárním vlivu, který se v české barokní literatuře projevuje nikoliv jako vliv přímý, ale vliv zprostředkovaný, jistým způsobem přetavený, i o příbuzných rysech španělského a českého baroka, zejména vlivu španělské mystické literatury na českou literaturu, byla napsána řada fundovaných prací (Josefa Vašici, Antonína Škarky a zejm. Zdeňka Kalisty a Václava Černého).[1] Toto vnitřní duchovní sepětí, byť často skryté a na první pohled nepostřehnutelné, je nepochybné. A vzhledem k tomu, že se ve vrcholných dílech české literární produkce (mám na mysli např. poezii Adama Michny z Otradovic a Bedřicha Bridela) jedná o ovlivnění inspirativní, které předpokládá znalost vrcholných děl španělské barokní literatury, lze se oprávněně domnívat, že tvorba španělských barokních autorů byla v našem prostředí čtenářsky známa (ať již v originálech či překladech) a že se do českého povědomí infiltrovala i zprostředkovaně přes díla jiných literatur či přes duchovní komunity udržující úzké kontakty s kulturou Pyrenejského poloostrova.

Velká vlna importu španělské literatury a zároveň zájmu o ni nastává v českých zemích ve druhé polovině 16. století a v první polovině 17. století, a to zejména díky silné obchodní aktivitě antverpských tiskáren, jejichž knihy jsou v českých knihovnách velmi silně zastoupeny. Je prokázáno, že čtenářská veřejnost v českých zemích držela víceméně krok s Evropou co do kvantity i co do kvality zastoupených děl soudobé španělské literatury. Platí to zejména pro první polovinu 17. století, kdy se do knihoven českých bibliofilů dostávají jednak „novinky" španělské literatury, jednak jsou doplňována i četná díla starší literatury 16. století. Španělské knihy byly čteny nejen v originále (latině a španělštině), ale také v překladech do italštiny, francouzštiny, němčiny a latiny.

Co se týká výskytu španělské literatury období baroka, je potěšitelné, že ji stejně jako literaturu 16. století nacházíme ve všech typech knihoven, ať již šlechtických, tak církevních, a v podobě některých čtenářsky veleúspěšných děl i v knihovnách měšťanských. Skutečností je, že v různé míře a různým způsobem (podíl světské a náboženské literatury závisí na typu knižní sbírky a jeho majiteli, stejně jako podíl originálu a překladu, volba jazyka překladu). Barokní literatura je přijímána převážně ihned v době vzniku, tj. jako literatura aktuální. Sedmnácté století je obdobím, kdy dochází paralelně jednak k pozdějšímu, ale masovějšímu pronikání literatury Zlatého věku, často v reedicích a překladech, a jednak k recepci literatury dobové, barokní. Její příliv samozřejmě pak pokračuje i ve století osmnáctém.[2]

Cílem tohoto dnešního příspěvku je seznámit vás alespoň stručně s některými výsledky knihovědného bádání týkajícího se prostředí bosých karmelitánů žijících

[1] Viz např. VAŠICA, J., *České literární baroko,* Brno 1955; VAŠICA, J., *Erós v duchové písni českého baroka,* Čs. rusistika 13, 1968, s. 40 (píše o blízkosti poezie Juana de la Cruz a Adama Michny z Otradovic); ŠKARKA, A., *Fridrich Bridel nový a neznámý*, Praha, Univerzita Karlova 1969; ŠKARKA, A., *Půl tisíciletí českého písemnictví,* ed. LEHÁR, J., Praha, Odeon 1986, s. 505 (viz zejm. s. 247–264 – studie *Kapitoly z české hymnologie. Duchovní píseň v dějinách české literatury*; s. 335–358 – *Novost básnického umění Adama Michny z Otradovic. K problematice hodnocení českého literárního baroka*; s. 380–381 – studie *Komenského Labyrint světa a ráj srdce*). KALISTA, Z., *České baroko,* Praha, Evropský literární klub 1941, s. 351; KALISTA, Z., *Česká barokní gotika a její ždárské ohnisko,* Brno, Nakladatelství Blok 1970, s. 89–93 (pasáž o barokní legendě) a zejm. s. 163–202 (Část třetí: *Příbuzenství v cizině a vztahy k nim*); KALISTA, Z., *Ctihodná Marie Elekta Ježíšova. Po stopách španělské mystiky v českém baroku,* Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 1992, s. 7–13, s. 208–210 (kapitola I: *Na prahu knihy*), s. 14–31, s. 211–216 (kapitola II: *Na Iberském poloostrově na rozhraní středověku a novověku*) a zejm. s. 74–99, s. 227–231 (kapitola V: *Španělsko proniká do českých zemí*); KALISTA, Z., *Tvář baroka,* Praha, Státní pedagogické nakladatelství 1992, s. 29–31, s. 80–89, s. 95–100 aj.; ČERNÝ, V., *Až do předsíně nebes. Čtrnáct studií o baroku našem i cizím,* ed. VÍŠKOVÁ, J., Praha, Mladá fronta 1996, s. 163–187 (studie *Michna z Otradovic a Václav Jan Rosa v evropských souvislostech*), s. 235–259 (studie *Chronologie evropského baroka*), s. 263–354 (studie *Generační periodizace českého baroka*).

[2] K problematice recepce španělské literatury v českém prostředí viz studie autorky tohoto příspěvku, kde lze nalézt odkazy na další literaturu a prameny – viz KAŠPAROVÁ, J., *Španělská literatura XVI. století a český čtenář XVI. a XVII. století.* In *K výzkumu zámeckých, měšťanských a církevních knihoven. Pour une étude des bibliothèques aristocratiques, bourgeoises et conventuelles.* Sest. RADIMSKÁ, J. *Opera romanica 1.*, Editio Universitatis Bohemiae Meridionalis, České Budějovice 2000, s. 339–360; KAŠPAROVÁ, J., *La littérature espagnole du XVIe siècle et ses lecteurs tchèques des XVIe et XVIIe siècles. Revue française d' histoire du livre,* 2001. s. 112–113. Genève, Librairie Droz 2001, s. 73–105; KAŠPAROVÁ, J., *La literatura española de los siglos XVI y XVII conservada en los fondos de los países checos y el lector checo contemporáneo.* In *La literatura española de los siglos XVI-XVIII en las bibliotecas de Chequia, Moravia y Eslovaquia, Opera Romanica 3,* editio Universitatis Bohemiae Meridionalis, České Budějovice, Jihočeská univerzita 2002, s. 27–69; KAŠPAROVÁ, J., *Barokní Praha a barokní Evropa. Knihy, čtenáři, knižní kultura* (v tisku).

v českých zemích. Ke sledování španělského vlivu v tomto církevním prostředí lze přistupovat z několika hledisek.

Zkoumat můžeme jednak šíření literatury a knih mezi členy karmelitánského řádu – lapidárně řečeno ptát se, jakou literaturu příslušníci této náboženské komunity četli a v jaké podobě – zda v originále či v překladu a v jakém. Částečná rekonstrukce karmelitánských knižních sbírek (nebo vytvoření představy o jejich charakteru a množství) je vzhledem k dodnes dochovaným knižním exemplářům i archivní dokumentaci reálná, i když časově značně náročná.

Neméně zajímavou záležitostí je rovněž sledování toho, jak literární představitelé spjatí s domovským řádovým prostředím, v tomto případě s karmelitánským řádem, pronikali se svými díly ke čtenářům středoevropského geoprostoru, a to nejen církevního.

V prvé etapě svých knihovědných výzkumů jsem se zaměřila na významné karmelitánské představitele, jejichž spisy frekventují v knihovních fondech nejčastěji – zakladatelku reformovaného karmelitského řádu – *sv.Terezu z Ávily* čili *Terezii Ježíšovu* (Santa Teresa de Jesús), *sv. Jana z Kříže* (San Juan de la Cruz), karmelitány *Joanna a Jesu Maria* (Juan de Jesús María) a *Tomáse de Jesús*. Podchycovala jsem knižní tituly vydané v originálech a překladech ve Španělsku či španělském Nizozemí a dalších evropských centrech, samozřejmě knihy vydané v českých zemích, vlastní spisy těchto autorů, jejich životopisy, popř. díla týkající se nějakým způsobem jejich kultu. Zároveň jsem začala i s podchycováním děl dalších autorů, pokud jsem zjistila, že frekventují v našich knihovních fondech (mezi nimi jsou to spisy karmelitánů *Josého de Santa Teresa*, *Josého de Jesús María* a samozřejmě také místokrále a arcibiskupa mexického *Juana de Palafox y Mendoza*).

Prozkoumány byly zatím jen některé knihovní sbírky – především však bohatý a různorodý fond Národní knihovny ČR obsahující jak knižní celky církevních institucí počínaje jezuity, zrušenými klášterními knihovnami konče, tak knihovny šlechtické (sbírky mělnicko-hořínské větve Lobkowiczů, rodiny Kinských, Šternberků aj.); zčásti Strahovská knihovna, kde se vedle vlastních knižních sbírek řádu premonstrátů nacházejí i další církevní knižní fondy; knižní fond Vědecké knihovny v Olomouci a některé další knižní sbírky – Roudnická lobkowiczká knihovna, zámecká knihovna v Českém Krumlově a zámecká knihovna Kuenburgů v Mladé Vožici a také knihovna františkánů u P. Marie Sněžné. V případě bohemikálních tisků bylo přihlédnuto k údajům národní bibliografie, jak ji přinášejí Knihopis a nedávno zpřístupněný katalog cizojazyčných bohemik 16. a 17. století budovaný v Knihovně Akademie věd v Praze. Excerpční základnu bude do budoucna nutno ještě rozšířit, ale i v této fázi bádání jsem se snažila o to, aby zahrnovala široké spektrum různého čtenářského prostředí (knihovny církevní, šlechtické, jednotlivců i institucí). Výsledky, k nimž jsem zatím došla, mají pochopitelně relativní platnost (ne vše, co existovalo a co měli čtenáři v minulosti k dispozici, se do dnešních dnů dochovalo) a mohou být při dalších pátráních korigovány. I přesto se dá ze zjištěných skutečností vyvodit řada zajímavých skutečností.

Obr. 5. Titulní list a frontispice překladu Tereziiných úvah o modlitbě Pater noster Marie Kajetány vydaného v Praze roku 1707. Národní knihovna ČR, sign. 446 C 87. Národní knihovna ČR, sign. 46 C 87.

Co se týká vlastního knižního fondu, již prostá existence knih v určitém knižním celku (popř. jejich absence) stejně jako počet dochovaných exemplářů má svoji vypovídající hodnotu. Další informace poskytují údaje, explicitní i implicitní povahy, jež jsou v dochovaných exemplářích obsaženy: informace spjaté s vydáním knihy – tj. kdy kniha vyšla, kdo ji vydal a vytiskl, případně upravil, doplnil, jazyk, v němž dílo vyšlo (zda je to originál či překlad a kdo jej pořídil a proč); informace týkající se způsobu a stavu dochování – tj. v jaké fyzické podobě se dochovala (v úplnosti, defektně, svázána v konvolutu, vázána v bibliofilské vazbě, nevázána, nerozřezána); informace ohledně osoby majitele a čtenáře – tj. zda byla kniha čtena (dochované podškrty, přípisky) a v jakém fondu byla nalezena, kdo ji vlastnil a kdy (různé vlastnické zápisky, majitelské vazby, typ signatur apod.).[3]

Vedle cizojazyčné cizí produkce jsem evidovala, jak již bylo řečeno, i produkci tiskáren domácích. Fakt, že dílo bylo vydáno v českém prostředí, dokazuje, že pro toto české vydání byly nějaké důvody: pohnutky ideové, aktuálnost autorových spisů nebo skutečnost, že vydání díla bylo vyvoláno praktickými potřebami komunity, čtenářským zájmem, nebo konkrétní dobovou událostí (svatořečení, slavnosti a jiné pobožnosti pořádané na počest těchto karmelitánských světců apod.). České edice těchto spisů představují vyšší stupeň čtenářské i kulturní recepce, do určité míry i větší zdomácnění díla i postavy oslavovaného španělského světce, zvláště je-li toto vydání zasazeno do domácích dobových kulturních souvislostí. Vydání bývají doplněna aktuálními předmluvami či dedikacemi překladatele, nakladatele, novými nebo přetištěnými ilustracemi. Do popředí se tak dostává osoba vydavatele a nakladatele, někdy anonymní nebo poloanonymní (v případě tzv. nejmenovaných

[3] Srov. KAŠPAROVÁ, J., *Řekni mi, co čteš, a já ti řeknu, kdo jsi*. In *Miscellanea oddělení rukopisů a starých tisků,* 16, 1999–2000, Praha, Národní knihovna ČR 2002, s. 230–238.

příslušníků jmenovaného řádu), jež má značný autorský či kompilátorský podíl na vydání vybraných částí autorových děl, adaptací či meditací a úvah vycházejících z myšlenek španělských spisovatelů.

Studium španělského originálu, cizojazyčných překladů a jeho přetlumočení do domácí literatury tak někdy vyvolalo vznik literárního díla nového. Jako příklad uvedu sedm úvah *„Betrachtungen“* sv. Terezie o modlitbě Otčenáš přeložené z francouzštiny do němčiny Marií Františkou Eleonorou hraběnkou Sporckovou (1687–1717) neboli Marií Kajetánou, členkou komunity anunciátek, doplněné překladatelčinou vlastní rozpravou (vyšly za podpory hraběte Sporcka v Hamplově tiskárně roku 1707).[4] Podobný charakter má i přídavek k životopisu Juana de la Cruz od *„nehodnýho karmelitána bosýho“* vydaný pod názvem *„Krátký život sv. Otce Jana od Kříže“* u Karla Františka Rosenmüllera roku 1727.[5] Jedná se o český anonymní básnický překlad počátečních 12 strof *„Duchovní písně“* Juana de la Cruz (Cántico espiritual – Canciones nebo také Canciones de la Esposa) začínající verši *„Kam jsi se tedy poděl, můj Pane Ježíši, Srdce tebe hledá v Ouzkosti nejvyšší“* (*„Adónde te escondiste, Amado, y me dejaste con gemido?“*).[6] Verše byly přeloženy, jak hlásá název, ze španělštiny (nepochybně za pomoci existujících verzí latinské a německé) a skladba, patrně značně oblíbená, byla určena ke zpěvu – důkazem je jednak doporučený nápěv české písně a patrně i další četné reedice dílka (viz nedatovaný tisk této písně asi z poloviny 18. století).[7] Je nepochybné, že tento překlad části *„Duchovní písně“* z roku 1727, odbornou literaturou i českou bibliografií opomenut, je zatím nejstarším jazykově českým přetlumočením díla Jana z Kříže. Zaslouží si proto detailnějšího rozboru – ať již z hlediska básnického přetlumočení, hudebního nápěvu (zatím jsem jej ověřovala pouze v Jirečkově Hymnologii, která jej neeviduje),[8] tak i z hlediska autorství překladu – mám na mysli možnou spojitost s osobami zaangažovanými na vydání prvního německého překladu souborného díla Juana de la Cruz, vydaného v Praze roku 1697, jenž tuto skladbu pochopitelně obsahuje (o tomto německém překladu viz dál).

Bohemikální tisky přinášející životopis autora nebo obsahující text kázání či slavnostního projevu u příležitosti výročí svatořečení nebo výročí úmrtí a narození španělských světců, frekventující spíše v němčině než češtině, odrážejí duchovní a kulturní potřeby doby, v níž vznikly, a představují jistý další stupeň domácí recepce kultu španělských církevních osobností šířeného nejen příslušníky karmelitánského řádu, ale též pražskými jezuity či premonstráty. Jmenovat můžeme např. tiskem vydané kázání z 15. října 1676 jezuity Matthiase Schuffenhauera věnované sv. Terezii (vyšlo v klementinské akademické tiskárně téhož roku),[9] další příležitostné tisky k 15. říjnu, výročí Tereziina skonu, a sice slavnostní projev kněze Jakoba Graze z jezuitského profesního domu u sv. Mikuláše z roku

Obr. 6. Titulní list souborného vydání díla sv. Terezie z roku 1630. Národní knihovna ČR, sign. 36 B 38.

[4] *„Die von der heiligen seraphischen Jungfrau und Mutter Theresia von Jesu Uber das Vatter unser gemachte Betrachtungen…“* Neu–Stadt Prag, Hampelische Druckerey 1707. K osobě Marie Eleonory Františky a jejímu překladu viz PREISS, P., *Boje s dvouhlavou saní. František Antonín Špork a barokní kultura v Čechách,* Praha, Vyšehrad 1981, s. 22–23, s. 78, s. 299 (pozn. 20).

[5] *„Krátký žiwot swatýho Otce Jana od Křjže seraffinské Panny a panenské Matky swaté Terezye prwnjho v Duchu syna… v Praze, u Karla Františka Rosenmüllera, 1727.“* Viz KNIHOPIS č. 17 624. Exemplář Národní knihovny ČR, sign. 54 G 230. Pro srovnání – polský čtenář měl k dispozici v polštině Janovu biografii již roku 1676 – viz tisk *„Abrys żywota B. Jana od Krzyża"* vydaný v Krakowě (ESTREICHER, díl 18, s. 432; k dalším polonikům týkajícím se Juana de la Cruz viz tamtéž, s. 433–434).

[6] V posledním překladu Vojtěcha KOHUTA z roku 2000 jako *„Kam ses ukryl, Milovaný, a mne zanechal v nářku“* – srov. *Svatý Jan od Kříže. Duchovní píseň,* Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2000, s. 25.

[7] *„Pjseň swatýho Jana od Křjže, kterau on w spaňhelské rżeči složil. Spjwá se gako: Czerněť gá se přistrogim tobě Kryste Králi."* Přídavek je na s. 58–60. Národní knihovna ČR, sign. 54 G 230. *„Pjseň swatýho Jana od Křjže, kterau on w spaňhelské rżeči složil, v Praze, u Františka Karla Hladkého [ca 1750].“* KNIHOPIS č. 8340. Knihovna Národního muzea, sign. L. A., K 38/1.

[8] JIREČEK, J., *Hymnologia Bohemica. Dějiny církevního básnictví českého až do XVIII. století,* Praha 1878.

[9] *„Teresia von Jesu Eine neue Welt, von Gott also geliebet, dass er ihr seinen eingebohrnen Sohne gab…. geprediget von P. Mathias Schuffenhauer… Anno 1676 den 15. Octobr. Getruckt in Prag. In der Carol–Ferdinandische Truckerey im Collegio der Soc: Jesu bey S. Clement, 1676.“* Národní knihovna ČR, sign. 34 E 278/adl.4. K autorovi i dílu viz BACKER–SOMMERVOGEL sv. 7, s. 931–933 (Matthias Schuffenhauer narozen v Kadani 13. 2. 1625, zemřel v Praze 26. 5. 1687, jezuitou od 18. 9. 1640, učil gramatiku, rétoriku, hebrejštinu, 30 let kazatelem).

1668 přednesený v kostele P. Marie Vítězné na Malé Straně[10] a kázání jezuity Františka Heldta v kostele sv. Josefa v Praze vydané roku 1730 v klementinské jezuitské tiskárně[11] a též český text řeči premonstrátského kazatele Jindřicha Hugo Lohra (1683–1740) *„Dokonalá Andělská svátost“* přednesený v karmelitánském kostele sv. Václava v Pacově 5. října 1727 u příležitosti svatořečení Jana z Kříže (27. 12. 1726), který vydal pražský tiskař a nakladatel Karel Jan Hraba následujícího roku.[12]

OPERE
DI SAN
GIOVANNI
DELLA CROCE
PRIMO CARMELITANO SCALZO.
DEL P. F. MARCO DI SAN FRANCESCO
CON LA VITA DEL SANTO,
PARTE PRIMA.
IN VENEZIA, MDCCXLVII.

Obr. 7. Titulní list italského vydání souborného díla Juana de la Cruz z roku 1747. Národní knihovna ČR, sign. 36 B 24.

Svou informační hodnotu má i jazyk, v němž knihy vycházely a do něhož byly eventuelně překládány (vedle češtiny i do němčiny). Podobně je tomu i s knižními ilustracemi doprovázejícími jednotlivá vydání; ty mohou být buď přejaty, často bez uvedení autora námětu nebo rytce, nebo zhotoveny na zakázku právě pro bohemikální vydání, čímž se automaticky vřazují do kontextu domácí knižní grafické tvorby původní. Vypovídají nejen o umělci samotném, o jeho tvořivém či netvořivém uchopení zachycovaného námětu, zobrazované osoby autora nebo postavy, kterou chtějí svou ilustrací glorifikovat, ale z hlediska obecného také o stupni umělecké schopnosti přejímat a kreativně přetvářet podněty barokních představ doby, v níž jejich autor žil a tvořil a v níž právě španělské duchovno hrálo velmi podstatnou roli. Upozorňuji při této příležitosti na nápadnou shodu mědirytinové anonymní frontispice zachycující klečící sv. Terezii před sochou Ukřižovaného v krajině s nápisem *„Aut pati, aut mori“* v Hamplově vydání *Sedmi úvah* Tereziiných v překladu Marie Kajetány a starší ryté frontispice (dle mého názoru umělecky slabší) použité v tisku *„L'Exercice de la constance chrestienne“* obsahujícím část díla *„Les consolations de la philosophie et de la théologie“* francouzského asketického teologa první poloviny 17. století Reného de Ceriziers (1603–1662). Tisk vyšel za podpory Františka Antonína Sporcka již roku 1707.[13] Na rytině je opět Kristus na kříži a před ním klečící sv. Terezie, pod obrázkem stejný nápis *„Aut pati, aut mori“*; ilustrace je signovaná německým rytcem působícím v Praze Andreasem Matthäusem Wolffgangem (*„A. M. Wolffgang f.“*).[14] Stejný rytec je rovněž autorem mědirytiny hory Karmel v pražském vydání sebraných spisů sv. Juana de la Cruz. I v tomto případě se nabízí možnost zkoumat filiační vztahy mezi různými mědirytinami znázorňujícími toto posvátné místo, signovanými či nesignovanými, které jsou takřka povinnou ilustrační výbavou všech vydání mystikova souborného díla. Větší zájem by ostatně zasluhovalo také studium ikonografie Janova portrétu. Upozorním alespoň na mědirytinový portrét v již zmíněném českém životopise Jana z Kříže (*„Krátký život svatýho Otce Jana od Kříže“*) z roku 1727. Autorem rytiny je jeden z členů mědirytecké rodiny Manasserů původem z Augšburku, působící v rakouském Grazu.[15]

[10] *„Anatomia cordis serphici oder Geistliche Beschau–Eröffnung eines seraphisch–entflammten Hertzens der… Jungfrauen… Carmeliter Stiffterin S. Teresiae… in d. kön. kleinern Stadt Prag vorgestellet… Prag, Gedr. bey Urban Goliasch, 1668.“* Národní knihovna ČR, sign. 34 E 278.
K autorovi a dílu viz BACKER–SOMMERVOGEL sv. 3, s. 1723–1724 (Jacobus Graz, narozen ve Slezsku v Nise 29. 4. 1629, zemřel v Praze 10. 11. 1700, jezuita, kněz, působil v profesním jezuitském domě v Praze u sv. Mikuláše na Malé Straně).

[11] *„Zwey schöne Gegen–Bilder Christus und Theresia… Am Fest=Tag der Seraphischen Jungfrauen, un Geist=Mutter des Verschärffteb Carmeliter=Ordens der heil. Theresia. In der Kirchen Sancti Josephi… abgebildet… Gedruckt zu Prag. In der Carolo–Ferdin. Universitäts=Buchdruckerey im Coll. der Soc. Jesu bey S. Clement, 1730.“* Národní knihovna ČR, sign. 46 F 53, sign. 46 F 40, sign. 65 E 4022.

[12] Jindřich Hugo Lohr, kazatel na Strahově, v Jihlavě a Milevsku, farář ve velké Chýšce, v Milevsku a Radonicích, v letech 1715–1718 profesor žlutického gymnázia. *„Dokonalá angelská swátost na zemi swatého Jana od Křjže prwotnjho seraffinské Panny a Panenské Matky Terezyge duchownjho syna… v Praze, u Karla Jana Hrahy, 1728.“* Srov. KNIHOPIS č. 4930. Zmínky o spisu má i Kalista (KALISTA, Z., *Česká barokní gotika*, *c. d.*, s. 168, a KALISTA, Z., *Ctihodná Marie Elekta*, *c. d.*, s. 259.) Oslavy nového španělského světce roku 1727 byly v Čechách bezesporu významnou událostí, svědčí o tom i slavnosti v Praze – o slavnosti pořádané klášterem karmelitek píše Antonín Novotný (NOVOTNÝ, A., *Pražské karmelitky. Kus historie staré Prahy,* Praha, Nakladatel Vladimír Žikeš 1941, s. 126–128; o výzdobě kostela sv. Josefa). O slavnostech pořádaných pražskými karmelitkami u příležitosti svátku sv. Terezie, sv. Josefa i sv. Jana z Kříže viz též ČERNÝ, J., *Život sw. Panny Terezie; s připogenau krátkau historij řádu bosých Karmelitánek w Čechách…*, v Praze, u Jozefy Feterlowé, 1830, s. 123.

[13] Jedná se o část díla *„Les consolations de la philosophie et de la théologie"* (viz PREISS, P., *Boje s dvouhlavou saní*, *c. d.*, s. 299, pozn. 23 a viz elektronický katalog NK ČR Báze STT 1501–1800, č. 545 a č. 364). Národní knihovna ČR, sign. 46 G 61 a sign. Se 1509.
K René de Ceriziers, exjezuitovi, viz též BACKER–SOMMERVOGEL sv. 2, s. 993–999 a NOUVELLE BIOGRAPHIE GÉNÉRALE sv. 9, s. 412–413.

[14] K autorovi frontispice – Andreas Matthäus Wolffgang (1660–1736) viz THIEME–BECKER sv. 6, s. 221.

[15] Mědirytecká rodina Manasserů z Augšpurku, činná v Grazu (Daniel † 1637, David † 1664, Johann Kaspar 1640–1684, Tobias † 1640) – viz THIEME–BECKER sv. 24, s. 21.

Svatá Terezie Ježíšova (1515–1582)[16]

Její dílo je v českém prostředí známo jednak v originálech a jednak v překladech do italštiny, francouzštiny, němčiny i latiny.

Nejstarší zjištěná španělská edice Tereziiných děl dochovaná v našich knihovních fondech se nachází v Roudnické lobkowiczké knihovně – je to neapolské vydání *„Libros“* z roku 1554.[17] Další španělská vydání sebraných spisů jsou doložena ve čtvrtém madridském vydání z roku 1611 (eggenberský fond a vlastnický přípisek Beatriz de Cardona),[18] dále v antverpských vydáních – prvním čtyřdílném vydání z roku 1630 (exemplář z knihovny pražských karmelitek i roudnických Lobkowiczů)[19] a druhém antverpském opět čtyřdílném vydání z let 1649–1661 (v knihovně roudnické větve Lobkowiczů).[20] Bruselská vydání jsou doložena v Roudnické lobkowiczké knihovně (první bruselské vydání z roku 1674)[21] a v knihovně konventu pražských karmelitek (vydání z roku 1675),[22] v pořadí třetí bruselské vydání *„Obras“* se pak nachází ve Vědecké knihovně v Olomouci, datováno rokem 1684.[23]

Italský překlad je doložen exempláři římského vydání z roku 1641 (s majetnickým přípiskem bosých karmelitek u sv. Josefa ve Vídni)[24] a benátského vydání z roku 1661 (exemplář v Pražské lobkowiczké knihovně).[25]

Francouzské edice lze nalézt v eggenberském fondu (exemplář pařížského vydání překladu Cyprienova z roku 1667 – původně v osobní knihovně Marie Ernestiny, s jejím iniciálovým supralibros ME)[26] a v několika exemplářích v novém překladu Andillyho z roku 1688 (jeden ve Vědecké knihovně v Olomouci, druhý ze šternberských sbírek Ignáce Karla ze Šternberka, další z osobní knihovny hraběnky Marie Josefy Harrachové a další v rodové knihovně Kinských).[27]

Swatého Jana od Kříže
TERESYE
Duchowního Syna;
BENEDICTA XIII.

Obr. 8. Titulní list řeči Jindřicha Hugo Lohra *„Dokonalá Andělská Svátost"* vydané roku 1712 u Karla Jana Hraby v Praze. Národní knihovna ČR, sign. 54 A 73/adl.

[16] Blahořečena roku 1614 a za svatou prohlášena roku 1622. K jejímu životopisu a dílu viz např. ČERNÝ, J., *Život sw. Panny Terezie; s připogenau krátkau historij řádu bosých Karmelitánek w Čechách…*, v Praze, u Jozefy Feterlowé, 1830; JANOTA, O. J., *Svatá Teresie z Ježíše v rámci španělské mystiky*. In *Svatá Teresie. Výkřiky. Duše k Bohu*. Ze španělštiny přeložil dr. Otakar J. JANOTA, Praha, Revue Meditace (Emanuel Stivín) 1911, s. 51–202; KYBAL, V., *Velikáni španělských dějin. El Cid Campeador – Hernan Cortés, dobyvatel Mexika – král Filip II – svatá Tereza Ježíšova,* Praha, Jednota československých matematiků a fysiků 1935. Srov. též ATTAWATER, D., *Slovník svatých*. Rudná u Prahy, Nakladatelství Jeva 1993, s. 364–365. O vlivu světice na klášter karmelitek v Praze viz práce Černého, Novotného a Kalisty.

[17] *„Libros de la B. Teresa de Iesus… Que contienen un Tratado de su vida, Llamamiento, y aprouechamiento con algunas cosas de oracion. Otro tratado del Camino de la perfecion… Castillo spiritual, o las moradas, con vnas Esclamationes, o Meditaciones spirituales. En Napoles: por Constantin Vidal, 1554."* Roudnická lobkowiczká knihovna, sign. IV Dc 52 (viz KAŠPAR, O., *Soupis španělských tisků bývalé zámecké knihovny v Roudnici nad Labem nyní deponovaných ve Státní knihovně ČSR v Praze. Registro de los impresos españoles de la antigua biblioteca del castillo de Roudnice nad Labem actualmente depositada en la Biblioteca Estatal de la República Socialista Checa en Praga,* Praha, Státní knihovna ČSR 1983, s. 297, nr. 410).

[18] *„Los libros de la B. Madre Teresa de Iesus… En Madrid, Por Luis Sánchez, 1611."* Zámecká knihovna Český Krumlov, sign. 24 F 5155.

[19] *„Las obras de la Madre Teresa de Iesus… En Anvers, en la Emprenta Plantiniana de Balthasar Moreto, 1630."* Národní knihovna ČR, sign. 36 B 38 a Roudnická lobkowiczká knihovna, sign. IV Ce 24 (viz KAŠPAR, O., *c. d.*, s. 298–299, nr. 413).

[20] *„Las obras de la S. Madre Teresa de Iesus ... Edición segunda… En Enveres, en la emprenta Plantiniana de Balthasar Moreto, 1649–1661."* Roudnická lobkowiczká knihovna, sign. IV Ce 23 (viz KAŠPAROVÁ, J., *Soupis jazykově španělských a portugalských tisků Roudnické lobkowiczké knihovny 1501–1800. Dodatky. Registro de los impresos españoles y portugueses 1501–1800 de la Biblioteca Lobkowiczense de Roudnice. Suplementos,* Praha, Národní knihovna ČR 1999, s. 113–116, nr. 88).

[21] *„Obras de la gloriosa Madre Santa Teresa de Iesus… En Brussellas, por Francisco Foppens, 1674."* Roudnická lobkowiczká knihovna, sign. IV Db 44 (viz KAŠPAR, O., *c. d.*, s. 297–298, nr. 412).

[22] *„Obras de la gloriosa Madre Santa Teresa de Jesus… En Brusselas, Por Francisco Foppens, 1675."* Národní knihovna ČR, sign. 36 A 46.

[23] *„Obras de la gloriosa Madre Santa Teresa de Jesus… En Brusselas, Por Francisco Foppens, 1684."* Vědecká knihovna Olomouc, sign. 30.229 (PUMPRLA, V., KAŠPAR, O., *Soupis starých tisků ve fondech Státní vědecké knihovny v Olomouci. Registro de impresos antiguos en los fondos de la Biblioteca Científica de Estado en Olomouc. T. IV.: Hispanika a iberoamerikána /1501–1800/. Materiales hispánicos e hispanoamericanos /1501–1800/,* Olomouc, Státní vědecká knihovna 1981, s. 235, nr. 659).

[24] *„Dell'opere spirituali della S. M. Teresa di Giesu… In Roma, per Francesco Montea, 1641."* Národní knihovna ČR, sign. 36 C 21.

[25] Národní knihovna ČR, sign. 65 D 552.

[26] *„Les oeuvres de la Sainte Terese de Iesus… Traduites d'espagnol en françois par le R. L. Cyprien de la Natiuité de la Vierge… Paris, Chez Frederic Leonard, 1667."* Zámecká knihovna Český Krumlov, sign. 22 F 4780. K francouzským překladům hispanik v zámecké knihovně Eggenbergů viz blíže RADIMSKÁ, J., *La literatura española en las traducciones francesas en el fondo de los Eggenberg de la Biblioteca el Castillo de Český Krumlov*. In *Opera romanica 3. La literatura española de los siglos XVI–XVIII en las bibliotecas de Chequia, Moravia y Eslovaquia. Conferencia Internacional,* Český Krumlov 2002, ed. ZBUDILOVÁ, H., České Budějovice, Universidad de Bohemia del Sur České Budějovice, Cátedra de Romanística 2002, s. 113–154.

[27] *„Les oeuvres de Sainte Therese… en trois parties, de la traduction de Mr. Arnauld d'Andilly… A Anvers, van Dunewaldt, 1688."* Vědecká knihovna Olomouc, sign. 37292, 37292/1–3; Národní knihovna ČR, sign. 36 E 21 (z fondu Ignáce Karla ze Šternberka a klášterní knihovny irských františkánů) a sign. C.VIII.84–86 (fond Kinskiana); zámecká knihovna Mladá Vožice – viz KNEIDL, P., *Mladovožická zámecká knihovna*. In *Sborník Národního muzea v Praze*, řada C – literární historie 6., Praha 1961, č.1–2.

Nejstarší německé překlady vydávané v Kolíně nad Rýnem vlastnili jezuité – starší z roku 1649, který je prvním vydáním Tereziina díla v němčině, se nacházel v jezuitské rezidenci v Košumberku,[28] mladší z roku 1686 patřil klementinským jezuitům[29] (další exemplář téhož vydání uvádějí fondy Vědecké knihovny v Olomouci).[30]

Latinské vydání z roku 1626–7 měli jezuité v Chebu[31] a doloženo je i ve fondech Vědecké knihovny Olomouc.[32]

„Cartas" se šířily v českém prostředí španělsky a také v jiných jazycích, a to jak v souborných edicích, tak samostatně vydávané. Pražské karmelitky u sv. Josefa měly např. španělské vydání bruselské z roku 1674 v krásné kožené slepotiskové vazbě;[33] stejné jako je dochováno v knihovně mladovožické (opět z osobního vlastnictví hraběnky Marie Josefy Harrachové),[34] v Roudnické lobkowiczké knihovně a též Vědecké knihovně v Olomouci je dochováno dvoudílné bruselské vydání *„Dopisů"* z roku 1676–1680.[35]

Obr. 9. Portrét Juana de la Cruz v anonymním životopisu vydaném v Praze u Karla Františka Rosenmüllera roku 1727. Národní knihovna ČR, sign. 54 G 230.

Klementinští jezuité měli německý překlad z let 1700–1[36] a vlastnili též bruselské vydání jejího díla *„Conceptos del amor"* z roku 1623.[37] Marie Ernestina z Eggenberku měla ve své osobní knihovně francouzský překlad slavného spisu *„Camino de la perfección"* (Cesta k dokonalosti) z roku 1660.[38]

Pochopitelně, že českému čtenáři byly známy i životopisy sv. Terezie – a to zařazovány do souborných edic, nebo vycházející samostatně. K nejstarším a nejrozšířenějším edicím patří biografie světice z pera španělského jezuity Franciska de Ribera (1537–1591).[39] Vycházel v různých jazycích a doplněn drobnými pracemi Terezie: v italském překladu Giovanniho Franceska Bordiniho v římském vydání z roku 1601 se nám dochoval v defektním exempláři neznámé provenience (dnes v Národní knihovně ČR),[40] německou verzi vydanou v Kolíně nad Rýnem roku 1621 vlastnili od roku 1699 klementinští jezuité;[41] jejich spolubratři v Jindřichově Hradci měli k dispozici dokonce první latinské vydání z roku 1603, a to již od roku 1606, jak to dosvědčuje rukopisné exlibris na titulním listě;[42] jezuité v chomutovské koleji si četli o svaté Terezii od roku 1687 v latinském vydání z roku 1620[43] apod.

V českém prostředí kolovaly také příležitostné tisky vydané k Tereziinu blahořečení roku 1614 v Madridu roku 1615 (jejich existence je zatím doložena jen ve šlechtických knihovnách Kuenburgů a Lobkowiczů).[44]

O kultu sv. Terezie v prostředí ženského kláštera karmelitek u sv. Josefa na Malé Straně nelze pochybovat; hovoří o něm, tak jako o dalších příkladech odezvy španělské mystiky v české literatuře, ostatně i Zdeněk Kalista ve své monografii věnované Marii Elektě Ježíšově i řada dochovaných knih pocházejících z tohoto kláštera

[28] Národní knihovna ČR, sign. 36 C 39.
[29] Národní knihovna ČR, sign. 36 C 85.
[30] Vědecká knihovna Olomouc, sign. 601793.
[31] Národní knihovna ČR, sign. 36 C 73.
[32] *„Opera S. Matris Teresae de Jesu Carmelitarum Discalceatorum… Coloniae Agrippinae: apud Joannem Kinckium, 1626."* Vědecká knihovna Olomouc, sign. 30.424.
[33] *„Cartas de Santa Teresa de Jesus… Con notas… Juan de Palafox y Mendoza. En Brusselas, Francisco Foppens, 1674."* Národní knihovna ČR, sign. 36 A 45.
[34] KNEIDL, P., *Mladovožická zámecká knihovna*, *c. d.*
[35] *„Cartas de Santa Teresa de Jesus… En Brusselas, Por Francisco Foppens, 1676–1680."* Roudnická lobkowiczká knihovna, sign. IV Db 45 (viz KAŠPAR, O., *c. d.*, s. 295–296, nr. 410) a Vědecká knihovna v Olomouci, sign. 30.228 (srov. PUMPERLA, V., KAŠPAR, O., *c. d.*, s. 234–235, nr. 658).

[36] *„Conceptos del amor de dios escritos por la Beata Madre Theresa de Jesus… En Bruselas y en Papia, por Juan Baptista Roso, 1623."* Národní knihovna ČR, sign. 36 C 86.
[37] Národní knihovna ČR, sign. 36 D 247.
[38] *„Traité du chemin de perfection… et quelques petits traitez… traduits par Mr Arnauld D'Andilly… Paris, Chez Pierre Le Petit, 1660."* Zámecká knihovna Český Krumlov, sign. 42 A 7879.
[39] K němu viz BACKER–SOMMERVOGEL sv. 6, s. 1761n.
[40] *[„Vita della M. Teresa di Giesu… Tradotta della lingua spagnuola nell'italiana, dal… Gio. Francesco Bordini… Con un Trattato sopra le Riuelationi et vita dal libro… Francisco de Ribera, Sclamationi o meditationi… In Roma, and instanza di Vincenzo Pelegallo (appresso gl'heredi di Nicolo Mutij), 1601."* Národní knihovna ČR, sign. Se 1483. Blíže viz elektronický katalog NK ČR BÁZE STT 1501–1800, č. 182.
[41] *„Das Leben der Seligsten Mutter Theresae de Iesu… von R. P. Francsico Ribera… beschreiben… ins Teutsch ubersetzet durch R. D. Philippum Kissing Bingensem. Cöllen, In Verlegung Conradi Butgenij, 1621."* Národní knihovna ČR, sign. 21 H 250.
[42] Národní knihovna ČR, sign. 21 J 65.
[43] *„Vita B. Matris Teresae de Iesu… Auctore R. P. Francisco de Ribera… Ex hispanico… in latinum conuertebat Matthias Martinez. Coloniae Agrippinae, apud Ioannem Kinckium, 1620."* Národní knihovna ČR, sign. 21 G 215.
[44] Je to dílo karmelitánského autora Diega de San José (1562–1623) *„Compendio de las solenes fiestas que en toda España se hicieron en la beatificacion de N. B. M. Teresa de Iesus… Madrid, por la viuda de Alonso Martin, 1615"*. Je dochován v bývalé knihovně Kuenburgů v Mladé Vožici (exemplář v knihovně hraběnky Marie Josefy Harrachové) a je i ve fondu Roudnické lobkowiczké knihovny (viz KAŠPAR, O., *Soupis španělských tisků*, *c. d.*, s. 292–293, nr. 405).

(jak již tisků zahraniční provenience, tak rukopisů, jež vznikly v prostředí kláštera).[45]

Na otázku, kdy se poprvé objevilo dílo ávilské světice v domácí tiskařské produkci a kdo se ujal překladu, není jednoduchá odpověď. Literatura (Pelzel, Backer-Sommervogel, Kalista aj.) cituje jako první překlad z latiny (zřejmě do češtiny) *„Sedm úvah“* sv. Terezie (*„Meditations septem pro septem hebdomadis diebus S. Theresiae“*), který měl vyjít roku 1667 a jejž pořídil údajně jezuita Jiří Konstanc (1607–1673).[46] Překlad se nepodařilo zjistit v žádné knihovně a ve své evidenci jej nemá ani celostátní katalog cizojazyčných bohemik pořizovaný v Knihovně Akademie věd. Stejně problematický je Kalistou uváděný německý životopis svaté Terezie z roku 1674 od Matthiase Schuffenhauera vydaný klementinskou tiskárnou.[47] Kázání téhož autora z roku 1676 (někdy uváděna mylně datace 1656) ve výroční den Tereziiny smrti 15. října vydané v Klementinu dochováno je.[48]

Prvním skutečně dochovaným Tereziiným dílem je tedy už zmiňovaný německý překlad Marie Kajetány o modlitbě Otčenáš z roku 1707 (dochoval se v mnoha exemplářích – jeden z nich, uložený v Národní knihovně ČR, vlastnili trinitáři u Nejsvětější Trojice v Praze).[49]

O tom, že v roce 1697 měly pražské karmelitky přispět 100 zlatými na vydání překladu (zřejmě německého) Tereziiných *„Dopisů“*, který měl pořídit představený pražského karmelitánského konventu u P. Marie Vítězné páter Modest od Svatého Jana Evangelisty, se dovídáme též jen z literatury, překlad se nepodařilo najít.[50]

Srovnáme-li tato fakta týkající se skrovné „bilance“ českých překladů a domácích vydání Tereziiných spisů se situací v Polsku, musíme konstatovat, že dílo sv. Terezie (ostatně stejně jako i díla dalších španělských autorů 16. a počátku 17. století) nacházelo u našich polských sousedů daleko větší prostor pro vydávání a překládání než u nás. Prvním polským překladem díla sv. Terezie, jenž vyšel v Krakově roku 1623, rok po jejím svatořečení, je spis *„O fundacích“*.[51] Přesto je její inspirativní vliv v českém prostředí (někdy přímý, častěji více skrytý a nepřímý) značný.

Svatý Jan z Kříže (1542–1591)[52]

Díla dalšího významného představitele španělské mystiky básníka Jana z Kříže kolovala v českém prostředí v originále (jeho *„Obras espirituales“* máme doložena dokonce v prvním vydání v Barceloně z roku 1619, a to v exempláři pocházejícím z knihovny bosých augustiniánů u sv. Václava v Praze),[53] i v překladech. Pražští karmelitáni u P. Marie vlastnili italské vydání z Benátek z roku 1747[54] a klementinští jezuité měli ve své knihovně od roku 1706 první latinské vydání z roku 1639.[55] První německý překlad souborného díla vyšel v Praze, a to roku 1697. Pořídil jej kněz karmelitánského kláštera u P. Marie Vítězné Modestus od sv. Jana Evangelisty († 1723) a byl nadlouho (až do 19. století) jediným německým překladem, jenž byl k dispozici.[56]

Obr. 10. Titulní list německého překladu *„Instructio novitiorum"* Juana de Jesús María vydaného Janem Karlem Jeřábkem v Praze 1702. Národní knihovna ČR, sign. 46 G 450.

[45] Viz KALISTA, Z., *Ctihodná Marie Elekta Ježíšova, c. d.,* zejm. s. 136–203, s. 244–260 (viz vlastní životopis Marie Elekty, dochovaná korespondence a další německy psané rukopisy z poloviny 17. století týkající se života a díla sv. Terezie, jež se nacházely v karmelitánském klášteře sv. Josefa a jež jsou dnes uloženy ve Strahovské knihovně, vliv na českou poezii Michnovu, Bridelovu, Třanovského písně i Komenského dílo apod.).

[46] Dílo cituje BACKER–SOMMERVOGEL sv. 2, s. 1385 (patrně z druhé ruky), uvádí i Kalista (viz KALISTA, Z., *Česká barokní gotika*, *c. d.*, s. 190, a KALISTA, Z., *Ctihodná Marie Elekta*, *c. d.*, s. 199).

[47] Viz KALISTA, Z., *Česká barokní gotika*, *c. d.*, s. 190 (jméno autora jako Matěj Schaffenhauer), a KALISTA, Z., *Ctihodná Marie Elekta*, *c. d.*, s. 199 (jméno autora je uvedeno jako Matěj Scheffenhauer!).

[48] Viz pozn. 9. Viz KALISTA, Z., *Ctihodná Marie Elekta*, *c. d.*, s. 260 (jméno autora Kalista uvádí nepřesně jako Mathias Schaffenhauser a jako datum vydání tisku rok 1656).

[49] Viz pozn. 4. Národní knihovna ČR, sign. 46 C 87.

[50] Viz ČERNÝ, J., *Život sw. Panny Terezie*, *c. d.,* s. 119 (*„W roce 1696 wzdělán byl postrannj oltář Rodičky Božj… Ostatnj wýlohy /450 zl./ podnikly geptissky, kteréž mimo to w témž samém roce 100 zl. na wytisstenj kněh sw. Jana z Křjže, kteréž P. Modest a S. Joanne Evangel. do němčiny přeložil, gakož i roku následugjcjho opět 100 zl. na wydánj od téhož P. Modesta přeložených listů sw. panny Terezie gsau přispěly…"*). Dá se předpokládat, že se jednalo opět o překlad do němčiny.

[51] Viz ESTREICHER, s. 105. Dalším překladem je polská verze spisu „Camino de la perfeccion" (*„Droga doskonalosti"*), která vyšla rovněž v Krakově, a to roku 1625 (tamtéž, s. 104–105); další překlady Tereziina díla do polštiny viz tamtéž, s. 105–107.

[52] S Terezií Ježíšovou, která v něm vzbudila zájem o reformu karmelitského řádu, založil v Duruelu roku 1568 první reformovaný karmelitánský mužský klášter a stal se jeho převorem. Za svatého prohlášen v roce 1726. K jeho životopisu viz JANOTA, O. J., *Svatá Terezie z Ježíše*, *c. d.*, s. 132–142; ATTWATER, D., *Slovník svatých*, *c. d.*, s. 203–204. Srv. též zajímavý beletrizovaný životopis z pera španělského spisovatele Josého Jiméneze Lozana (nar. 1930) – LOZANO, J. J., *Jan od Kříže,* přel. NOVOTNÁ, J., doslov FORBELSKÝ, J., Praha, Vyšehrad 1998. Překlad díla Jana od Kříže je dostupný českému čtenáři v překladech, jež vydalo Karmelitánské nakladatelství v Kostelním Vydří v letech 1994–2001.

[53] *„Obras espirituales que encaminara una alma ala perfecta union con Dios… Barcelona, Sebastian de Cormellas al Call, 1619.“* Národní knihovna ČR, sign. 36 B 164.

[54] *„Opere di San Giovanni della Croce… In Venezia, Presso Angiolo Geremia, 1747."* Národní knihovna ČR, sign. 36 B 24.

[55] *„Opera mystica… Coloniae Agrippinae, sumptibus haered. Bernard Gualtheri (excudebat Henricus Krafft), 1639.“* Národní knihovna ČR, sign. 36 B 48.

[56] *„Die geistliche Bücher und Schrifften dess geistreichen Lehrers… Joannis vom Creütz… auff Spanisch geschrieben… in der teütsche Sprach übersetzet von dem ehrwürdigen P. F. Modesto vom H. Joanne Evangelista… In der Alten Stadt Prag,: in der Ertz= Bischöfftlichen Druckerey in St. Norberts Collegio, durch Samuel Beringer, 1697."* Národní knihovna ČR, sign. 46 C 61 (exemplář z knihovny bosých augustiniánů u sv. Václava v Praze na Novém Městě), sign. 36 C 116 (exemplář z knihovny bývalé jezuitské rezidence Svatá Hora u Příbrami – rukopisné exlibris na titulním listě z r. 1703).

Obr. 11. Titulní list tisku souborného vydání *„Instructio novitiorum"* a *„Disciplina claustralis"* Juana de Jesús María z roku 1717 z dílny pražského tiskaře Jana Václava Helma a mědirytinová frontispice s portrétem autora od Jana Kašpara Guttweina. Národní knihovna ČR, sign. 46 D 57.

Obr. 12. Titulní list pražského Helmova tisku *„Methodus"* Tomáse de Jesús z roku 1717. Národní knihovna ČR, sign. 46 D 57/adl.

V zámecké knihovně Kuenburgů (původně v osobní sbírce hraběnky Marie Josefy Harrachové) lze nalézt i španělsky psanou biografii Jana z Kříže, kterou napsal jeho řádový spolubratr José de Santa Teresa koncem 17. století a která vyšla roku 1675 v Madridu pod názvem *„Resunta de la vida ... San Juan de la Cruz"*.[57]

O jazykově českých tiscích týkajících se Juana de la Cruz (životopis a překlad části *„Duchovní písně"*) z počátku 18. století, svým způsobem unikátních, byla již řeč.[58] Pro úplnost dodejme, že to nebyla jediná vydání Janových prací vydaná u nás. Latinský spis *„Cautelas spirituales a veris religiosis observandae adversus animae hostes"* vyšel bez datace u Karla Jana Hraby (víme-li, že Hraba byl jako tiskař činný v letech 1738–90, máme také časové rozmezí let, kdy mohl tisk vyjít); doložen je ve Strahovské knihovně premonstrátů a v pražské knihovně dominikánů.[59] Klementinská kolej vydala též (patrně koncem 17. století) tisk, v němž se autor, údajně Jiří Konstanc, hlásí k odkazu sv. Jana z Kříže (*„Forma meditandi valde facilis…"*); spisek se dochoval unikátně právě ve fondu Národní knihovny ČR.[60]

Juan de Jesús María (1564–1615)[61]

Dílo Juana de Jesús María kolovalo poměrně hojně v českém prostředí a bylo vydáváno i pražskými tiskaři. V arcibiskupské tiskárně vyšel roku 1608 jeho spis *„Stimulus compunctionis et soliloquia"*[62] a Jan Karel Jeřábek vydal počátkem 18. století hned dva tisky – roku 1701 německý překlad španělského spisu *„Disciplina Claustral o Práctica de los actos de la vida religiosa"*,[63] roku 1702 německý překlad španělského originálu *„Instrucción de novicios descalzos del Monte Carmelo"* (poprvé v Madridu 1591).[64] Jan Václav Helm publikoval latinsky v roce 1717 dva jeho tisky – *„Instructio novitiorum"* a *„Disciplina claustralis"*.[65] Český překlad některého ze spisu Juana de Jesús María jsme však nezaznamenali (na rozdíl od ediční politiky v sousedním Polsku, kde autorova díla vycházela jak v latině, tak polštině již od dvacátých let 17. století).[66]

---

[57] *„Resunta de la vida de N. Bienaventurado P. San Juan de la Cruz, doctor mystico, primer Carmelita Descalço, y fiel coadjuctor de nuestra Madre Santa Teresa… En Madrid, por Bernado de Villa–Diego, 1675."* Viz KNEIDL, P., *Mladovožická zámecká knihovna*, *c. d.*, s. 153, nr. 147.

[58] Viz pozn. 5, pozn. 7 (Národní knihovna ČR, sign. 54 G 230); pozn. 12 (Národní knihovna ČR, sign. 54 A 73/adl.).

[59] *„Cautelae spirituales a veris religiosis observandae adversus animae hostes… [Pragae] Typis Caroli Joannis Hraba [1738–1790?]."* Strahovská knihovna premonstrátů, sign. B.U.VIII.47.

[60] *„Forma meditandi valde facilis… Pragae, Typis Universitatis Carolo Ferdinandeae, in Collegio Soc. Jesu, ad S. Clementem, [konec 17. stol.?]."* Národní knihovna ČR, sign. Sf 248/adl.1.

[61] Též jako Joannes a Jesu Maria. Vysoký představitel řádu bosých karmelitánů – generál řádu. Má zásluhy o rozšíření karmelitánských idejí na sever Evropy, zásluhu na beatifikaci Terezy de Jesús – v r. 1614.

[62] *„Stimulus compunctionis et soliloquia… Pragae, Typis Archi–Episcopalibus in Collegio S. Norberti (excudebat Paulus Tuscherer), 1668."* Strahovská knihovna premonstrátů sign. F.D.VI.87.

[63] *„Kloster=Zucht oder Gemeine Klösterliche Ubungen und wie man dieselbe im Geist vollkommenlich verrichten sol und möge… Prag, bey Johann Carl Gerzabek, 1701."* Národní knihovna ČR, sign. 46 G 450/adl.1.

[64] *„Instructio novitiorum. Das ist Unterweisung der Novitzen… Prag, bey Johann Carl Gerzabek, 1702."* Národní knihovna ČR, sign. 46 G 450.

[65] *„Instructio novitiorum, et disciplina claustralis, sive Practica actuum vitae religiosae… Pragae, Joannes Wenceslaus Helm, 1717."* Národní knihovna ČR, sign. 46 D 57.

[66] Viz ESTREICHER díl 18, s. 408–411 (poprvé to bylo okolo roku 1620 v Krakově – *„Cwiczenie klasztorne abo praktyka uczynków"*).

Karmelitánský klášter u P. Marie vlastnil jeho sebraná díla *„Opera omnia"* vydaná ve Florencii v letech 1771–1774 s velice kvalitním mědirytinovým portrétem,[67] klementinští jezuité měli v knihovně latinský spis *„Cantici canticorum interpretatio"* vydaný v Mohuči roku 1603[68] a Václav Vojtěch ze Šternberka roku 1672 získal do svých knižních sbírek italský překlad *„Ars amandi Deum"* (neapolské vydání z roku 1639),[69] kdežto klementinští jezuité měli v italském překladu jiné „umění", a sice *„Ars di ben morire"* v římském vydání z roku 1618,[70] které bylo přeloženo dokonce do chorvatštiny (třetí vydání tohoto překladu z roku 1709 se nachází ve fondu Národní knihovny ČR).[71]

Tímto výčet dochovaných děl jmenovaných autorů nekončí, stejně jako bychom mohli citovat i autory další – **Juana de Palafox y Mendoza** (1600–1659), jehož díla se též v našich fondech církevních i šlechtických vyskytují (pražské karmelitky vlastnily např. spisek *„El pastor de nocha buena"* v bruselském vydání z roku 1662),[72] stejně jako **Tomáse de Jesús** (1564–1627),[73] jehož dílo *„Methodus examinandi ac discernendi spiritualem animae profectum"* (poprvé roku 1623) vydal v Praze zmíněný Helm v roce 1717.[74] Tomás de Jesús se podílel na vydání výboru spisů Jana z Kříže a Terezie Ježíšovy – *„Suma y compendio de los grados de oración"* (Kompendium stupňů modlitby). Exemplář valencijského vydání z roku 1665 se nacházel např. v knihovně hraběnky Harrachové.[75] Tomásova *„Opera omnia"* vydaná v Kolíně nad Rýnem v roce 1684 se nacházela od roku 1695 v knihovně chebských jezuitů.[76]

Při zkoumání rozšíření děl španělských karmelitánských autorů v českých knihovních fondech jsem sledovala i onu druhou rovinu problematiky „španělská literatura a církevní knižní sbírky, zejména karmelitánských konventů" v úvodu naznačenou; zatím sice jen nahodile a příležitostně, jak se mi dostal knižní materiál do rukou, nicméně v budoucnosti bych svoje excerpční poznatky ráda doplňovala a systematicky rozšiřovala. Kromě jazykového a vydavatelského zdomácnění, jež dokládá stupeň čtenářské i literární recepce karmelitánské španělské literatury českým „konzumentem", lze totiž na jednotlivých knižních exemplářích zkoumat povahu čtenářské recepce španělské literatury v domácích poměrech, v našem zúženém sledování děl španělských karmelitánských spisovatelů – recepci pasivní, nebo aktivní a inspirující.

Dochované exlibris, supralibros a rukopisné přípisky jsou velice cenným svědectvím o majitelích a prostředí, v němž tito vlastníci knih a čtenáři žili nebo z něhož pocházeli.

V souvislosti s církevním prostředím jsem vzhledem k charakteru nejvíc studovaného knihovního fondu, tj. Národní knihovny, narazila na provenienci potvrzující výskyt děl španělských karmelitánů v jezuitských kolejích a v knihovně zrušeného kláštera bosých augustiniánů na Novém Městě pražském. Existence španělského rukopisu z knihovny pražských trinitářů z druhé poloviny 17. století obsahující úryvky španělské duchovní lyriky – s největší pravděpodobností poezie Terezie z Ávily – ve fondu Strahovské knihovny[77] i některé nálezy španělských tisků, mezi nimi i karmelitánských autorů, v Národní knihovně ČR dokazují, že i tento fond obsahuje pozoruhodná hispanika, související s „hispánským" charakterem tohoto řádu.

Velikou výpovědní hodnotu mají pochopitelně dochované knižní exempláře původně se nalézající v prostředí karmelitánském; v Národní knihovně se nachází řada knih nesoucích majetnické označení pražských, eventuelně vídeňských karmelitánských konventů (kláštera karmelitánů P. Marie Vítězné v Praze, kláštera karmelitek sv. Josefa ve Vídni a také kláštera karmelitek u sv. Josefa v Praze). Není bez zajímavosti, že knihy původem z kláštera pražských karmelitek mají na titulním listě mnoha knih rukopisné exlibris ve španělštině – *„del conbento de las carmelitas descalsas de Jose de Praga"* (*„del conbento de las carmelitas descalsas de Prag*a", *„de las carmelitas descalsas de Praga"*). Patří k nim mj. i vzácné první antverpské vydání sebraných spisů sv. Terezie z roku 1630 s nádherně dochovanou koženou slepotiskovou vazbou zdobenou znakem řádu karmelitánů (otázkou je, zda byla pořízena v některé z českých knihařských dílen; filigrány na předsádkách nám toho bohužel mnoho neřeknou)[78] nebo bruselské vydání Palafoxova spisu *„El pastor de noche buena"* (Vánoční pastýř) z roku 1662, opět ve sličné kožené vazbě s jemně propracovaným ornamentálním dekorem.[79] Tyto knihy se do fondu Národní knihovny ČR dostaly podle starých ungarovských signatur už koncem 18. století při zrušení řádu roku 1782 – další podrobnosti mi zatím nejsou známy. Na druhé straně pozoruhodný výšivkový a krajkový vzorník barevných a

[67] *„Opera omnia postrema… Florentiae, Typis Johannis Baptistae Stechij, et Antonij Josephi Pagani, 1771–1774."* Národní knihovna ČR, sign. 31 D 53 (rukopisné exlibris pražských karmelitánů).
[68] *„Cantici canticorum interpretatio… Maguntiae, sumptibus Nicolai Steinij (apud Balthasarum Lippium), 1603."* Národní knihovna ČR, sign. 27 K 108 (z fondu klementinských jezuitů).
[69] *„Ars di amare Dio… Napoli, Per Francesco Sauio, 1639."* Národní knihovna ČR, sign. 65 F 1515. Fond bývalé Pražské lobkowiczké knihovny (osobní knihovna Františka ze Šternberka – viz jeho rukopisné exlibris z roku 1672).
[70] *„Arte di ben morire… Roma, typ. Faccioto, 1618."* Národní knihovna ČR, sign. 36 F 157 (z fondu jezuitské klementinské koleje – rukopisné exlibris z roku 1746).
[71] *„Naçin za dobro umriti… U Rimu, Suete Skupsckine od Razplodynya Vire, 1709."* Národní knihovna ČR, sign. 36 F 942 (autor překladu biskup z Arbe známý pod jménem Pietro Gaudencio nebo Petar Radovčić).
[72] *„El Pastor de noche buena. Pratica breve d las virudes, conocimiento facil de los vicios… En Brueslas, En casa de Francisco Vivien, 1662."* Národní knihovna ČR, sign. 36 F 254.
[73] Známý též pod jménem Diego de Ávila či Diego Sánchez Dávila.
[74] *„Methodus examinandi ac discernendi spiritualem animae profectum… Reimpressit Pragae, Joannes Wenceslaus Helm, 1717."* Národní knihovna ČR, sign. 46 D 57/adl.
[75] KNEIDL, P., *Mladovožická zámecká knihovna*, *c. d.*, s. 157, nr. 166.
[76] *„Opera omnia… duobus tomis… Coloniae Agrippinae, Friesswein, 1684."* Národní knihovna ČR, sign. 36 A 12.
[77] *„Costumbres Sanctas que se guardan en nuestos noviziados de la SS Trinidad, con mucho rigor."* Strahovská knihovna premonstrátů, sign. D.C.V. 13. Srov. též BINKOVÁ, S., *Hispanika a portugalika ve Strahovské knihovně*. In *Strahovská knihovna. Sborník Památníku národního písemnictví č. 20–21*, Praha, Památník národního písemnictví 1985–1986, s. 96–97.
[78] Národní knihovna ČR, sign. 36 B 38. Viz pozn. 19.
[79] Viz pozn. 72.

také zlatem malovaných ornamentálních a květinových motivů, který se dostal do fondu dnešní Strahovské knihovny z Památníku národního písemnictví, kam přešel spolu s některými dalšími rukopisnými dokumenty v 50. letech 20. století přímo z vlastnictví karmelitek, toto exlibris nemá. Na španělský původ dřívějších majitelek či na aktivní znalost španělského jazyka u řádových sester upozorňuje závěrečná španělská glosa týkající se rozsahu rukopisu, jediný text v celém souboru 59 listů kreseb – *„Ay cinquenta y neube ojas de dibujos foliadas de mi mano*" („Obsahuje 59 listů kreseb foliovaných mojí rukou").[80]

Při excerpci a fyzické prohlídce knih byly dokonce jako majitelky zachyceny i příslušnice významných šlechtických rodů 16. a 17. století, spjatých se Španělskem rodově či životními osudy.

V eggenberských sbírkách zámecké knihovny v Českém Krumlově jsem objevila souborné vydání spisů sv. Terezie Ježíšovy ve španělštině vydané roku 1611 v Madridu, které patřilo původně Beatrizi de Cardona (1573–1631), dceři Adama z Ditrichsteina a Španělky Marguerity de Cardona, markýze de Mondéjar, zakladatelce konventu bosých karmelitek ve španělské Ávile (klášter založila roku 1614, tj. 32 let po smrti Terezie Ježíšovy a 42 let před založením konventu karmelitek u sv. Josefa na Malé Straně).[81]

V zámeckých sbírkách rodiny Kuenburgů v Mladé Vožici se nachází větší počet španělských knih s podpisem Marie Josefy Harrachové (1663–1741), provdané Kuenburgové, dcery Ferdinanda Bonaventury hraběte z Harrachu, jenž byl v 60. a 70. letech 17. století císařským vyslancem ve Španělsku. Mezi nimi najdeme řadu spisů karmelitánských autorů (viz výše), mj. souborné vydání *„Cartas"* sv. Terezie v bruselském vydání z roku 1674, spis Tomáse de Jesús *„Suma y compendio de los grados de oración"* obsahující též výbor z Tereziina díla vydaný ve Valladolidu roku 1665 anebo již zmíněný španělsky psaný životopis sv. Jana od Kříže od José de Santa Teresa.[82]

Šternberkové např. vlastnili jedno z vydání italského překladu latinského spisku Juana de Jesús María „Ars amandi Deum" – *„Arte di amare Dio"*, který vyšel v Římě 1639. Kniha pochází přímo z osobní knihovny nejvyššího dvorního maršálka Království českého Václava Vojtěcha ze Šternberka (1643–1708), velkého bibliofila, sběratele i mecenáše umění.

Jak jsem řekla v úvodu svého vystoupení, španělská literatura 16. století i období baroka je v našich knižních fondech zastoupena v celé své pestré škále a lze ji najít v různých typech knižních sbírek. Je proto nutno ve výzkumu, evidenci a zpracování hispanik jazykových i hispanik v širším slova smyslu pokračovat. V případě církevních knihoven a církevních fondů, které se dochovaly jak rozptýleně, tak v celistvosti, máme k dispozici velice cenný a často ještě nepoznaný knižní materiál, který může obohatit naše knihovědné poznatky i bádání v oblasti historie, zejm. týkajícího se dějin církevních řádů a problematiky jejich kulturního začleňování do středoevropských i evropských kulturních vazeb.

Zkratky užité v citaci literatury

BACKER-SOMMERVOGEL: *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus par Augustin et Aloys Backer, Nouvelle édition par Carlos Sommervogel*. Bruxelles – Paris, 1890–1909. 10 vols.
ESTREICHER: ESTREICHER, K., *Bibliografia Polska*. Tom I – XXXIII, Kraków 1870–1939.
KNIHOPIS: *Knihopis českých a slovenských tisků od doby nejstarší až do konce XVIII. století. Díl II. Tisky z let 1501–1800*. Založil doc. dr. Zd. TOBOLKA, pokračovali doc. dr. Fr. HORÁK a dr. Bedřiška WIŽĎÁLKOVÁ, Praha 1925–1967. *Dodatky. Část 1.–5. Písmeno A–O,* red. WIŽĎÁLKOVÁ, B., Praha, Národní knihovna ČR 1994–2000.
NOUVELLE BIOGRAPHIE GÉNÉRALE: *Nouvelle biographie générale depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours ... publiée par MM. Firmin Didot frères* ... Paris 1875–1866.
THIEME-BECKER: *Allgemeines Lexikon der bildenden Künstler von der Antike bis zur Gegenwart... Hrsg. von Dr. Ulrich Thieme und Dr. Felix Becker. Bd.I– XXXVII,* Leipzig 1907–1950.

Obr. 13. Český překlad části *„Duchovní písně"* Juana de la Cruz. Národní knihovna ČR, sign. 54G 230.

[80] Strahovská knihovna premonstrátů, sign. E.320/s. Srov. též KALISTA, Z., *Ctihodná Elekta*, *c. d.*, s. 245.
[81] Viz pozn. 18. Vzácným proveniencím španělských tisků v zámecké knihovně v Českém Krumlově se blíže věnuji v rámci odborného zpracování hispanik – jejich soupis je připravován k publikování.
[82] Viz pozn. 57 a Kneidlův soupis španělských tisků v zámecké knihovně Kuenburgů v Mladé Vožici.

Vliv židovské mystiky v díle svaté Terezie z Ávily

LENKA ZAJÍCOVÁ

Cyrilometodějská teologická fakulta a Filozofická fakulta, Univerzita Palackého v Olomouci

Není ničím překvapivým, že mnohá témata mystiky jsou společná všem náboženstvím, což platí tím spíše, máme-li na mysli náboženství hlásící se ke stejným, abrahámovským kořenům. Bývá také pravidlem, že je velmi obtížné dopátrat se přesné trasy předávání forem a metafor, které mystikové využívají, aby vyjádřili svou nepozemskou zkušenost. Samozřejmě je také obvyklé, že mnohé vlivy se u autorů setkávají, a je obtížné určit, který vliv převládal, či dokonce byl zcela rozhodující. Přes tyto známé obtíže se odvažujeme předložit následující tezi: symbolika, kterou sv. Terezie využívá ve svém *Vnitřním hradu neboli Příbytcích* [El castillo interior o Las moradas],[1] má jeden ze svých inspiračních zdrojů v dávné židovské mystice, a to zejména v té části, která se dnes souborně nazývá *hejchalotická literatura*.[2]

Počátky židovské mystiky

Literatura *hejchalot* má své kořeny v samých počátcích židovské mystiky a je vyvrcholením jejího prvního období. To zahrnuje dlouhých jedenáct století, od 1. st. př. Kr. do 10. st. po Kr.,[3] a objevují se v něm v podstatě dvě velká témata: téma stvoření, vycházející z prvních kapitol Genesis, a téma *merkavy* čili vize vozu jako Božího trůnu, vycházející z 1. kapitoly Ezechiela. Již farizejské kruhy v období Druhého chrámu tato dvě témata rozvíjely jako součást tzv. tajné nauky. Na ni pak koncem 1. st. po Kr., na počátku mišnaického období, navázal v Javné Jóchanan ben Zakaj se svými žáky jakožto nejvýznamnější postava nejranějšího židovského mysticismu.

První téma dalo vzniknout souboru textů, který nese souhrnné označení *ma'asé b'réšít* ‚dílo Na počátku', tj. stvoření, a v prvním období vyvrcholilo v proslulé *Sefer j'cira* [Kniha stvoření], jejíž vznik se klade buď do 3.–6. století (tak Scholem), či do pozdního 2. nebo raného 3. století (tak Hayman).[4] Druhá větev židovské mystiky, která je pro naše téma významnější, pak nese souhrnné označení *(ma'asé) merkava* a svůj více či méně silný odraz nalezla již v některých židovských pseudepigrafech – jedná se zejména o Henocha,[5] Zjevení Abrahamovo[6] a 4. knihu Ezdrášovu[7] – a její ozvuky se objevují i v nejranějších křesťanských spisech, včetně těch kanonických, např. vize trůnu ve Zj 4.

První soubor Henochových spisů, nazvaný podle sedmého patriarchy po Adamovi (Gn 5,18–24), kde zejména 24. verš „I chodil Henoch s Bohem. A nebylo ho, neboť ho Bůh vzal" (Český ekumenický překlad), byl pro mystiky důkazem, že Henoch měl zvláštní znalost Božích tajemství, se ustálil pravděpodobně již v 1. století př. Kr.[8] Dnes se jménem Henoch označují v zásadě tři knihy, nejstarší 1. Henoch, těžko datovatelný 2. Henoch a pozdní 3. Henoch.

1. Henoch bývá nazýván též *etiopský* podle nejstaršího dochovaného překladu, kterému zřejmě sloužil za předlohu překlad řecký. Původní aramejská verze se nedochovala, o její existenci však svědčí zlomky některých částí knihy nalezené v Kumránu.[9] Nejstarší známá verze 2. Henocha je staroslověnská, proto bývá někdy označován jako *staroslověnský Henoch*, další alternativní název je *Kniha tajemství Henocha*. Křesťanský podíl na jeho podobě je nesporný, neexistuje však jednotný názor na to, zda dílo mělo nějakou předlohu, a pokud ano, zda se jednalo o předlohu hebrejskou, anebo řeckou vzniklou v židovských komunitách v egyptské diaspoře.[10] 3. Henoch, nazývaný též *hebrejský Henoch*, nověji se však dává přednost označení *Sefer hejchalot*, byl poprvé vydán až v r. 1928 Hugem Odebergem, který jej datoval do konce 3. století, pozdější badatelé se však přiklánějí až k posttalmudickému období.[11]

Nejstarší 1. Henoch má tedy jednoznačnou souvislost s 1. kapitolou Ezechiela, ve 14. kapitole však oproti němu zavádí zajímavou inovaci, která je pro další rozvoj židovské mystické symboliky rozhodující. Místo původní vize Božího trůnu jako vozu je zde popsána vize Božího trůnu uprostřed podivuhodného nebeského paláce, ve kterém spolu existují protiklady oheň a led a jenž má dva stupně: palác křišťálový[12] a palác ohnivý.

---

[1] Dostupné v českém překladu: SV. TEREZIE OD JEŽÍŠE, *Hrad v nitru*, [přel. KOLÁČEK, J.], Karmelitánská spiritualita, sv. 4, Vimperk, Nakladatelství Tiskárny Vimperk 1991.

[2] Tuto hypotézu rozpracovala zejména VARELA, M. E., *La literatura de los Hekalot* y *Las Moradas de Santa Teresa*, kap. 2. In *De los ríos de Babel, Estudios comparativos de literatura hebrea*, Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada 1996, s. 33–58. O tuto studii se ve svém příspěvku opíráme především. Stručné pojednání a aktuální bibliografie k hejchalotické literatuře viz STEMBERGER, G., *Talmud a midraš: Úvod do rabínské literatury*, Praha, Vyšehrad 1999, s. 408–410.

[3] SCHOLEM, G., *Segunda conferencia, El misticismo de la Markabá y el gnosticismo judío*, kap. 2. In *Las grandes tendencias de la mística judía*, Madrid, Siruela 1996, s. 61–100, zde č. 1, s. 61. Protože nemáme k dispozici originál (*Major Trends in Jewish Mysticism*, 3. přehl. vyd., New York, Schocken Books 1974 [= 1954]), odkazujeme na španělský překlad.

[4] Existuje však i názor, který její vznik klade až do počátku islámské éry, do které je ostatně třeba datovat přinejmenším její konečnou redakci. První její komentáře, a to hned tří různých verzí, se objevují až v 10. století. Vše srov. STEMBERGER, *Talmud a midraš*, s. 406–407. V češtině je dostupná v překladu MOUČKY, L., *Sefer Jecira (Pražská), 5 kapitol o vztazích Knihy utváření a Genesis*, 4. upr. vyd., Praha, Půdorys 1998 (1. vyd. 1991).

[5] Dostupné v českém překladu: „*Henoch*". In *Knihy tajemství a moudrosti, Mimobiblické židovské spisy, Pseudepigrafy*, ed. SOUŠEK, Z., sv. 1, Praha, Vyšehrad 1995, s. 78–201.

[6] Dostupné v českém překladu: „*Zjevení Abrahamovo*". In *Knihy tajemství a moudrosti, Mimobiblické židovské spisy, Pseudepigrafy*, ed. SOUŠEK, Z., sv. 3, Praha, Vyšehrad 1999, s. 61–85.

[7] Dostupné v českém překladu: „*Čtvrtá kniha Ezdrášova*". In *Knihy tajemství a moudrosti, Mimobiblické židovské spisy, Pseudepigrafy*, ed. SOUŠEK, Z., sv. 2, Praha, Vyšehrad 1998, s. 208–263.

[8] SOUŠEK, Z., *Úvod*. In *Knihy tajemství a moudrosti*, sv. 1, s. 78.

[9] *Zlomky 4Q201–4Q212*. In *The Dead Sea Scrolls, Study Edition*, sv. 1, *(1Q1–4Q273)*, ed. MARTÍNEZ, F. G. a TIGCHELAAR, E. J. C., Leiden, Brill; Grand Rapids, William B. Eerdmans 2000, s. 398–445.

[10] SOUŠEK, *Úvod*. In *Knihy tajemství a moudrosti*, sv. 1, s. 80.

[11] ODEBERG, H., (ed.), *3 Enoch*, Cambridge, Cambridge University Press 1928; nové vydání: *3 Enoch, or, The Hebrew Book of Enoch*, New York, Ktav Publishing House 1973.

[12] Jak hebrejské קֶרַח tak řecké κρύσταλλος může znamenat ‚křišťál' i ‚led' (přičemž druhý význam je původní). Aramejské zlomky

9. A šel jsem, až jsem se přiblížil ke stěně z křišťálu obklopené ohnivým jazykem, a to mě vyděsilo.

10. Vešel jsem do ohnivého jazyka a přiblížil se k velikému domu z křišťálu, jehož zdi byly jako mozaiková podlaha z křišťálových dlaždic a jehož základy byly *rovněž* z křišťálu.

11. Jeho strop byl jako hvězdná obloha *plná* blesků s ohnivými cheruby uprostřed a jejich nebesa byla *průzračná* jako voda.

12. Okolo zdi plál oheň a *rovněž* v jeho bráně planuly plameny.

13. I vstoupil jsem do onoho domu; byl horký jako oheň a *zároveň* studený jako led – nebylo v něm radosti života: Padla na mne bázeň a zmocnilo se mě chvění.

14. A jak jsem se třásl, padl jsem na tvář a zřel ve vidění:

15. Hle, byl tu i jiný dům, větší než první. Všechny jeho brány byly přede mnou otevřeny a byl vystavěn z ohnivých jazyků.

16. Vynikal tak všestrannou nádherou, skvělostí a velikostí, že jeho lesk a rozměry nelze popsat.

17. Měl základy i strop z plamenů a nad nimi svítily blesky a třpytila se hvězdná obloha.

18. Spatřil jsem v něm honosný trůn: Vypadal jako z jinovatky, oblévala ho záře slunce a *ozývaly se tam* hlasy cherubů.

19. Zpod trůnu vycházely proudy planoucího ohně, takže se naň nedalo hledět.

20. A na něm seděl Veliký Vznešený; jeho šat byl zářivější než slunce a bělejší než padlý sníh.[13]

Právě motiv paláce začal v širším kontextu mystické literatury *merkavy* postupně převládat a dal vzniknout nejvýznamnějšímu souboru textů tohoto období, tzv. *hejchalotické literatuře*, která svůj název odvozuje právě od slova הֵיכָלוֹת ‚chrámy', ‚paláce'.[14] Tyto spisy vznikaly již v průběhu tvorby Talmudu jako jeho mystická alternativa, ale konečné ustálení jejich formy je třeba datovat pravděpodobně až do 10. století.[15] Podle G. Scholema je klasickým obdobím této fáze židovského mysticismu 4. až 6. století,[16] kam také klade vznik dvou nejvýznamnějších souborů hejchalotické literatury, starších *Hejchalot zutarti* [Malé paláce], připisovaných rabi Akivovi, který v nich také vystupuje, a mladších *Hejchalot rabati* [Velké paláce], připisovaných rabi Jišmaelovi, který je zde hlavní postavou.[17] Ve skutečnosti konkrétní autory neznáme; na sklonku talmudického období stáli tito učenci spíše na okraji hlavního proudu judaismu. Stejně jako apokryfní autoři se mystikové ukrývali za velké postavy minulosti, a tak první konkrétní jména jsou známa až v 9. století. O některých babylónských talmudistech ze 4. století je sice známo, že studovali „tajnou nauku" – Raba, Acha bar Ja'akov, ale není možné zjistit, zda byli nějak spjati s počátky hejchalotické literatury.[18]

Vývoj témat v prvním období židovské mystiky

Přesně datovat, kdy se jednotlivá témata v hejchalotické literatuře objevila poprvé, není patrně možné, nicméně v hrubých rysech jistou chronologii stanovit můžeme. Jak již bylo řečeno výše, motiv paláce kolem Božího trůnu se poprvé objevuje u 1. Henocha. Z původně dvou paláců se pravděpodobně pod vlivem gnosticismu brzy stává paláců sedm. V sedmém a posledním paláci se nachází trůn Boží slávy – v hejchalotické literatuře se totiž nejedná o kontemplaci skutečné Boží podstaty, nýbrž jeho slávy zjevující se na trůnu, a o poznání tajemství nebeského světa.[19]

Malé hejchalot kladou důraz na téma mystického výstupu k Božímu trůnu. Kolem roku 500 dojde k překvapivé terminologické změně a v pozdějších částech *Velkých hejchalot* se o cestě duše hovoří ne jako o výstupu, nýbrž jako o *sestupu* do hlubin *merkavy*, nicméně při popisu vlastního procesu se opět používá metafor o vzestupu.[20] *Velké hejchalot* popisují zejména cestu duše sedmi paláci. Místo gnostických archontů, vládců jednotlivých planetárních sfér, hlídají vstup do každého z těchto paláců strážci, nepřátelští andělé, kterým se duše může ubránit pomocí tajného hesla a tajného jména. Každá nová etapa vyžaduje nové tajné jméno.[21]

Paláce obklopující trůn Boží slávy tedy patří k nejstarší vlastní látce této literatury. Kromě ní se zde posléze objeví zapracované téma výstupu sedmerými nebesy: tak je tomu v 2. Henochovi, který popisuje cestu protagonisty sedmerými nebesy až k Božímu trůnu, kde se však motiv paláce vůbec neobjevuje. Stejně tak *Sefer ha–razím* [Kniha tajemství], která do souboru hejchalotické literatury přísně vzato nepatří a jejíž vznik bývá kladen do 3. až 4. či 6. až 7. století,[22] hovoří o sedmi

1. Henocha jsou bohužel na tomto místě dochovány jen útržkovitě (srov. 4Q204. In *The Dead Sea Scrolls,* sv. 1, s. 416). Místa v 14,9–10, kde bychom očekávali slovo *křišťál/led*, jsou poškozená, pouze na konci 10. verše je čitelné תלג ‚sníh', nikoli ‚led'/‚křišťál' (srov. „תלג". In JASTROW, M., *Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature*, New York, The Judaica Press 1996, s. 1670), což některé překlady zohledňují (srov. „*1. kniha Henochova*". In *Knihy tajemství a moudrosti*, sv. 1, s. 93, pozn. f: „a ze sněhu podlaha").

[13] „*1. kniha Henochova*". In *Knihy tajemství a moudrosti*, sv. 1, s. 81–184, zde 92.

[14] Pochopitelně ani tento motiv není možné považovat za *creatio ex nihilo*, neboť jeho předchůdce lze spatřovat jak v Hospodinově chrámu jako takovém, tak i konkrétně v Ezechielových viděních, které byly nejbližším inspiračním zdrojem celé *merkavy*. V tomto ohledu je zvláště významný verš 1,22: „Nad hlavami bytostí bylo cosi podobného klenbě jako třpyt oslňujícího křišťálu (קֶרַח) rozpjatého nahoře nad jejich hlavami," a úvod 10. kapitoly:

1 Tu jsem uviděl, hle, na klenbě nad hlavou cherubů bylo cosi jako safírový kámen; ukázalo se nad nimi cosi, co se vzhledem podobalo trůnu.

2 I řekl Hospodin muži oděnému lněným šatem: „Vstup do soukolí pod cherubem, naber si plné hrsti žhavého uhlí z místa mezi cheruby a rozhoď po městě!" I vstoupil tam před mýma očima.

3 Cherubové stáli po pravé straně domu, když ten muž vstupoval, a vnitřní nádvoří naplňoval oblak.

4 Hospodinova sláva se vznesla od cheruba k prahu domu, takže dům byl naplněn oblakem a nádvoří bylo plné jasu Hospodinovy slávy.

5 A zvuk křídel cherubů bylo slyšet až do vnějšího nádvoří jako hlas Boha Všemocného, když mluví.

[15] Tohoto názoru je např. hejchalotický badatel Peter Schäfer, cit. in STEMBERGER, *Talmud a midraš*, s. 409.

[16] SCHOLEM, *Las grandes tendencias de la mística judía*, č. 1, s. 62.

[17] Jišmael i Akiva patří do tzv. mladší skupiny druhé generace tanaitů, tedy do let 90–130 po Kr., srov. STEMBERGER, *Talmud a midraš*, s. 99n. Zmíněné spisy jsou samozřejmě ve skutečnosti mladší.

[18] SCHOLEM, *Las grandes tendencias de la mística judía*, č. 1, s. 62.

[19] Tamtéž, č. 2, s. 65.

[20] Tamtéž, č. 2, s. 68.

[21] Tamtéž, č. 3, s. 71.

[22] STEMBERGER, *Talmud a midraš*, s. 412.

nebeských příbytcích (*me'onot*) a o palácích se zde nehovoří.[23]

Inspirace v gnosticismu a hermetismu 2. a 3. století je v tomto souboru literatury jasně patrná, zejména v motivu výstupu duše ze země skrze sféry nepřátelských andělů – planet a vládců kosmu a její návrat do božského příbytku v plnosti Božího světla. Nejvíce se závislost na řeckých vlivech objevuje právě v *Sefer ha–razím*, zejména na magických papyrech z Alexandrie, a spis obsahuje dokonce i řecký hymnus opěvující Hélia.[24]

Spojení obou tradic, tradice gnostického původu o výstupu sedmi nebesy s tradicí o sedmi palácích kolem Božího trůnu, se objevuje ve spisu 3. Henoch (*Sefer hejchalot*). Líčí se zde nebeské putování R. Jišmaele pod vedením Henochovým, jenž je na konci proměněn v Metatrona.[25] V 17. a 18. kapitole se popisuje sedm nebes a v sedmém nebi pak sedm paláců, které soustředně obklopují Boží trůn.[26]

Myšlenka sedmi nebes, kterými duše vystupuje ke svému původnímu příbytku, ať už po smrti, nebo ve chvíli mystického vytržení, je tedy v zásadě mimožidovská. Co je však židovské, je obraz sedmi paláců obklopujících Boží trůn. Tyto dvě představy se liší i svým cílem: zatímco v první se primárně jedná o kosmologické poznání, kterého mystik při svém výstupu dosahuje, v druhém případě se jedná o poznání božské hierarchie – ten, kdo hledá Boha, musí nejdříve projít symbolickou řadou paláců.[27] Toto je třeba chápat v kontextu pojetí Boha, na které byl v té době v judaismu kladen největší důraz: Bůh jako Svatý Král s Jeho atributy majestátu, vznešenosti a velebnosti.[28]

S postupem času však dochází nejen k syntéze obou témat, ale do židovské mystiky se dostává i jistý asketický prvek. Původně totiž k mystickému výstupu nebylo třeba žádného předběžného pokání, teprve postupně se na něj začíná vztahovat talmudická věta „velké je pokání…, protože vede k trůnu slávy".[29] Toto pojetí se objevuje po onom rozčlenění výstupu mystika do určitých fází, ať již symbolizovaných sedmi paláci či sedmi nebesy. Pokání se stává prostředkem k dosažení mravní dokonalosti, která usnadňuje extatickou cestu. V jednom z traktátů *Velkých hejchalot* prvních pět ze sedmi paláců, kterými musí duše projít, odpovídá jistým stupňům morální dokonalosti. Rabi Akiva zde říká rabi Jišmaelovi:

Když jsem vystoupil do prvního paláce, byl jsem zbožný [*chasid*]; ve druhém paláci jsem byl čistý [*tahor*]; ve třetím upřímný [*jašar*]; ve čtvrtém jsem byl spojen s Bohem [*tamim*]; v pátém jsem ukázal svou svatost Bohu; v šestém jsem řekl *kedušá* [*trishagion*] před tím, kdo promluvil a stvořil, takže andělé strážci mi neublížili; v sedmém paláci jsem se držel vzpřímený, přestože se celé mé tělo chvělo, a pronesl jsem následující modlitbu: „Buď oslaven, velebený, budiž oslaven, vznešený v příbytcích velikosti."[30]

Aškenázský chasidismus

Důraz na souvislost mezi mystikou a etikou se umocnil v další fázi židovské mystiky, v kontextu tzv. aškenázského (německého) chasidismu, středověkého židovského duchovního proudu, který se zformoval mezi lety 1150 a 1250 a byl rozhodujícím směrem v německém židovstvu až do 17. století.[31] To však zdaleka není jediný rozdíl, kterým se první fáze židovské mystiky od této etapy (a etap následujících, jakož i od mystiky křesťanské) odlišuje. Kdybychom měli pojmenovat nejzávažnější odlišnosti, je to zejména skutečnost, že v první fázi není ani stopy po lásce mystika vůči Bohu, ani stopa po spojení duše s Bohem, naopak je zde důraz na naprostou jinakost Boží. Převládají atributy moci a vznešenosti, ne lásky a něžného vztahu mezi Bohem a mystikem (duší).

Přesto vliv hejchalotické literatury ve chvíli, kdy se v 10. století uzavírá etapa její tvorby, nemizí, naopak aškenázský chasidismus významným způsobem inspiruje. Obliba *merkavy* zde byla obrovská, jak o tom svědčí díla jeho představitelů, jakož i traktát, který má k hejchalotické literatuře asi nejblíže, *Masechet hejchalot*, který byl aškenázskými chasidy sepsán ve 12. či 13. století.[32] Stará látka však byla výrazně novým způsobem interpretována. To se promítlo do nového etického učení, nové mystiky modlitby, nové teorie a praxe pokání, které poprvé v dějinách židovské mystiky dosáhlo velké síly.[33] Pokud jde o představu Boha, oproti předchozímu období, kdy byl Bůh viděn především jako Svatý Král, naprosto transcendentní, vznešený a nedosažitelný, je v aškenázském chasidismu důraz na Boží imanenci, na představu Boha jako té nejniternější části lidské duše.[34]

Na rozvoj tohoto hnutí měl samozřejmě velký vliv tehdejší rozvoj křesťanské spirituality, její důraz na askezi, řeholní obnova atd. Od křesťanství v té době přejímali dokonce i přesnou kazuistiku úkonů pokání odpovídajících každému ze stupňů možného přestupku, kterou židovství dříve neznalo. V často až extrémním umrtvování těla se tito chasidé velmi podobali tehdejšímu asketickému ideálu křesťanství, jen s tím rozdílem, že nikdy nedoporučovali sexuální askezi či abstinenci v manželství.[35]

Hejchalotická literatura má vliv i na druhou, sefardskou větev židovské středověké mystiky, proslulou *kabalu*. Pojednání o *hejchalot* nalezneme i v její nejvýznamnější knize, *Sefer ha–zóhar*, která vznikla krátce po r. 1275 v Kastilii za pravděpodobného autorství Moše z Leónu, kde se objevuje popis sedmi „paláců" světla, které vidí duše zbožného po smrti nebo mystik během

[23] VARELA, *La literatura de los Hekalot* y *Las Moradas de Santa Teresa*, s. 40.
[24] STEMBERGER, *Talmud a midraš*, s. 412.
[25] Tamtéž, s. 410.
[26] VARELA, *La literatura de los Hekalot* y *Las Moradas de Santa Teresa*, s. 40.
[27] Srov. SCHOLEM, *Las grandes tendencias de la mística judía*, č. 4, s. 75.
[28] Srov. tamtéž, č. 4, s. 76.
[29] Srov. tamtéž, č. 11, s. 99.
[30] Cit. tamtéž, č. 11, s. 99n.
[31] SCHOLEM, *Tercera conferencia: El hasidismo en la Alemania medieval,* kap. 3. In *Las grandes tendencias de la mística judía*, s. 101–140, zde č. 1, s. 102.
[32] STEMBERGER, *Talmud a midraš*, s. 411.
[33] Srov. SCHOLEM, *Las grandes tendencias de la mística judía*, č. 7, s. 125.
[34] Srov. tamtéž, č. 8, s. 131.
[35] Srov. tamtéž, č. 7, s. 128.

modlitby. Tomuto tématu jsou v *Zóharu* věnovány dvě pasáže; druhá je pětkrát delší s množstvím barvitých detailů, zvláště z oblasti angelologie.[36]

Byť by se mohlo zdát, že jsme se v tuto chvíli velmi přiblížili k našemu cíli, sv. Terezii z Ávily, jak chronologicky, tak geograficky, možný vliv právě této větve židovské mystiky je více než sporný. Znalost *Zóharu* se začíná šířit až o více než dvě století později a zcela jinde; svůj obrovský vliv získává v podstatě až po vyhnání Židů ze Španělska a po vytvoření kabalistického střediska v palestinském Safedu. Proto tuto stopu můžeme vzhledem k našemu tématu opustit.

Židovské kořeny Teresy de Cepeda y Ahumada

Podobnost mezi symbolikou hejchalotické literatury o sedmi palácích, jimiž mystik projde a popatří na Boží slávu, a symbolikou sedmi příbytků, komnat a cesty duše až k mystickému spojení s Bohem, kterou využívá sv. Terezie ve *Vnitřním hradu*, je patrná na první pohled. Jedná se o pouhou náhodu, danou podobnou, v podstatě nepopsatelnou duchovní zkušeností a společným využitím symboliky čísla sedm, která je odedávna sdílena mnoha kulturami? Anebo zde skutečně mohl být nějaký spojovací článek, který sv. Terezii mohl zprostředkovat znalosti o této mystické tradici?

Přikláníme se k druhé variantě a onen spojovací článek vidíme přímo v rodině sv. Terezie z Ávily. Je prokázanou skutečností, že Teresa de Cepeda y Ahumada (nar. 28. 3. 1515, zemř. 4. 10. 1582) pocházela po otcovské linii z rodiny tzv. nových křesťanů, konvertitů ze židovství. Její otec, Alonso Sánchez de Cepeda (nar. 1480, zemř. 26. 12. 1543),[37] byl v Ávile znám pod přízviskem „el Toledano", protože pocházel z Toleda, a její dědeček, Juan Sánchez de Toledo, bohatý obchodník s jemnými látkami v tomto městě, byl tzv. judaizující konvertita, tedy ten, kdo se i po konverzi snažil o zachovávání židovské víry a rituálů.[38] Svědčí o tom rozsudek inkvizičního tribunálu, kterým byl 22. června 1485 odsouzen k veřejnému pokání „po sedm pátků obcházet toledské kostely s kajícnickým oděvem posetým kříži",[39] a to i se všemi svými dětmi kromě nejstaršího syna Hernanda[40] (tedy i s pětiletým Alonsem, budoucím otcem sv. Terezie). Ve zdůvodnění rozsudku stálo: „…protože udělal a spáchal mnohé a těžké zločiny a přestupky hereze a odpadlictví proti naší svaté katolické víře."[41]

Pro naše téma je navíc důležitá skutečnost, že Toledo bylo významným kulturním, intelektuálním a duchovním centrem sefardského židovstva, ale navíc zde byla pravděpodobně dobře známa i chasidská židovská mystika, a to již od první poloviny 14. století, kdy zde byl rabínem Ašer ben Jechiel (Ašeri), aškenázský chasid, syn nadšeného přívržence a žáka jednoho z nejvýznamnějších představitelů aškenázského chasidismu, Jehudy he–Chasida,[42] díky kterému se staré učení *merkavy* v její hejchalotické podobě, tak populární u německého židovstva, mohlo rozšířit po městě.

Přestože s takovým „záznamem v rejstříku" se rodina Cepedů jistě snažila své děti vychovávat pokud možno co nejdále od židovských tradic, připadá nám málo pravděpodobné, že by se nic z toho, co bylo součástí židovského kulturního povědomí a „folklóru" ve Španělsku po tolik staletí, neuchovalo a během jedné generace zcela ztratilo. Sv. Terezie se velmi pravděpodobně napila i z tohoto pramene, třebaže možná jen v malém množství a pouze zprostředkovaně. Na druhou stranu, k možné otevřenosti vůči inspiraci v židovské tradici mohla kromě rodinné historie napomoci jistě i Tereziina příslušnost ke karmelitánskému řádu. Spojení s mystickou a prorockou tradicí Starého zákona je v samotných jeho základech, neboť se přímo odvolává na horu Karmel a proroka Elijáše.

Sv. Terezie a popis nepopsatelného

Obtížnosti převést nepopsatelnou mystickou zkušenost do lidské řeči si byla sv. Terezie hluboce vědoma a mnohokrát na to ve svých dílech poukazovala. I v díle, které nás v tuto chvíli zajímá nejvíce, je mnoho míst, kde sv. Terezie upozorňuje na nedokonalost svého vyjádření a v podstatě nemožnost přesného ztvárnění pomocí slov až nepochopitelně hlubokých prožitků.

> …rozum [se] marně namáhá najít odpovídající pojmy, aby je [4. komnaty] vylíčil o trochu méně nedokonale.[43]
>
> Ach Ježíši, kdybych se dokázala lépe vyjádřit! Neboť chápu, že je mezi nimi opravdu velký rozdíl, ale neumím to srozumitelně vysvětlit.[44]
>
> Kdybych to věděla…, vyjádřila bych se jasněji. Uměla bych určité věci vysvětlit, kdybych je nejen zakusila, nýbrž i pochopila.[45]
>
> Trápím se tím, abych vám vysvětlila, co působí tato láska, ale nevím, jak to udělat.[46]

V této nelehké úloze si mnohokrát bere na pomoc přirovnání: „…všemožně jsem se snažila pomáhat si příměry…"[47] a často na tuto skutečnost sama

[36] SCHOLEM, *Quinta conferencia: El Zóhar: I. El libro y su autor,* kap. 5. In *Las grandes tendencias de la mística judía*, s. 179–226, zde č. 2, s. 183.
[37] CHICHARRO, D., *Cronología de Santa Teresa*. In SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, ed., úv. a pozn. CHICHARRO, D., Letras Hispánicas, sv. 98, 8. vyd., Madrid, Cátedra 1990, s. 98.
[38] EGIDO, T., *Santa Teresa y su obra reformadora*. In CORTÉS PEÑA, A. L. – BENNASSAR, B. – EGIDO, T. – GARCÍA DE LA CONCHA, V., *Santa Teresa y su época*, Cuadernos Historia 16, sv. 110, Madrid, Grupo 16, 1985, s. 18.
[39] CHICHARRO, D., *Santa Teresa en su entorno histórico y social*. In SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, ed., úv. a pozn. CHICHARRO, D., s. 21, kde je v pozn. 4 možno nalézt též podrobnou bibliografii k otázce původu Teresy de Cepeda y Ahumada. Autorem převratného objevu o jejím pravém původu byl Narciso Alonso CORTÉS, který v roce 1946 publikoval studii o soudním procesu rodiny Cepedů, která jasně dokazuje její židovský původ („*Pleito de los Cepeda*," *Boletín de la Real Academia Española* 25 [1946], s. 85–110). V mnoha pozdějších studiích pak bylo ukázáno, že právě tato charakteristika – příslušnost k rodině konvertitů – je jedním z hlavních klíčů k pochopení díla sv. Terezie, srov. tamtéž, s. 19–33.
[40] VARELA, *La literatura de los Hekalot* y *Las Moradas de Santa Teresa*, s. 33.
[41] CORTÉS, *Pleito de los Cepeda*. Cit. in STEGGINK, O., *Introducción biográfica y crítica*. In SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, ed., úv. a pozn. STEGGINK, O., Clásicos Castalia, sv. 154, Madrid, Castalia 1991, s. 7.
[42] Srov. VARELA, *La literatura de los Hekalot y Las Moradas de Santa Teresa*, s. 33, pozn. 40.
[43] *Hrad v nitru*, 4. komnaty, kap. 1, č. 2, s. 47.
[44] Tamtéž, č. 4, s. 48.
[45] Tamtéž, č. 5, s. 49.
[46] Tamtéž, 6. komnaty, kap. 2, č. 3, s. 106.
[47] SV. TEREZIE OD JEŽÍŠE, *Život*, přel. KOLÁČEK, J., Karmelitánská spiritualita, sv. 3, Vimperk, Nakladatelství Tiskárny Vimperk 1991,

upozorňuje, ba i hodnotí jejich přesnost. Někdy je s komparací spokojena: „je to velmi přiléhavý příměr…“,[48] „zdá se mi, že tento poslední příměr vysvětluje něco z tohoto nebeského daru…“,[49] častěji však varuje před její nedokonalostí:

> Nevím, zda je to přiléhavý příměr…[50]
> Už jsem vám říkala, že je nutno se uchylovat k těmto příměrům, protože neexistují jiné vhodnější.[51]
> Hledala jsem všelijaké příměry, aby se to dalo pochopit, ale pro tento druh vidění není žádný přiléhavý.[52]
> Těžko bych dokázala říci, oč šlo, i pomocí příměrů…[53]
> Usmívám se těm příměrům, nijak mě neuspokojují, ale neznám jiné.[54]

O tom, že si užité příměry a obrazy sv. Terezie většinou nevymýšlela, ale naopak přejímala od svých předchůdců, z literatury, kterou četla, a z duchovních rozhovorů, které vedla, svědčí sporadické zmínky a náznaky samotné světice, tyto zdroje však většinou odhalovali tereziánští badatelé – nezapomínejme, že v době, kdy sv. Terezie svá díla tvořila, bylo mnoho jejích oblíbených duchovních knih na indexu, a proto se o nich mohla sotva explicitně zmiňovat.[55] Její „touha nic si nevymýšlet“[56] dovedla některé badatele až k závěru, že sv. Terezie „měla spíše dar syntézy než invence“.[57]

Inspiraci našla sv. Terezie samozřejmě převážně u myslitelů a autorů křesťanských:[58] Mezi mnoha díly, která ji přímo ovlivnila a z nichž některá výslovně cituje ve svých spisech, to jsou například *Tercera parte del libro llamado Abecedario Espiritual* [Třetí část knihy zvané Duchovní abeceda] Francisca de Osuny, vydaná v roce 1527 v Toledu a známější pod svým zkráceným názvem *Tercer Abecedario*, o níž se dokonce ví, že ji četla v r. 1538,[59] a *Subida del Monte Sión por la vía contemplativa* [Výstup na horu Sión kontemplativní cestou] františkána Bernardina z Lareda, vydaný v roce 1535 v Seville, jenž se promítl zejména do její *Knihy života* [Libro de la vida].[60] Tato druhá kniha, která velmi inspirovala také sv. Jana od Kříže, sloužila sv. Terezii jako patrně nejdůležitější zdroj metafor, symbolů a celkové poetiky díla.

Od těchto autorů také sv. Terezie patrně převzala myšlenku vnitřního hradu, *castillo interior*, jako obrazu duše v modlitbě, která se do tohoto hradu uchyluje. Náznaky této symboliky používá sv. Terezie již ve svých dřívějších dílech, např. metafora nitra jako pevnosti (*fortaleza*, ještě ne *castillo*) se objevuje už v 18. a 20. kapitole *Knihy života*,[61] dokončené v červnu 1562,[62] a metafora duše jako zrcadla (*espejo*) zobrazující Boha, která se pak stala základem pro *Vnitřní hrad*, ve 40. kapitole téže knihy.[63] Symbolika pevnosti a paláce se objevuje také v *Cestě dokonalosti* [Camino de perfección][64] dokončené v roce 1566, kde je nejvýrazněji rozvinuta v 28. kapitole:

> 9. Představte si tedy, že ve vás je úžasně honosný palác, ze samého zlata a drahokamů, hodný velkého krále, jemuž patří. A pomyslete si přitom, že bez vás by nebyl ten palác tak úchvatný, jak tomu také vpravdě je. Vaše duše je tímto palácem: je-li čistá a vyzdobená ctnostmi, pak není krásnějšího paláce, který by se jí mohl rovnat. Čím jsou větší její ctnosti, tím více září drahokamy.
> Představte si nyní, že v tomto paláci přebývá velký Král, který se ve svém milosrdenství ráčil stát vaším Otcem a který sedí na nesmírně cenném trůnu, jímž je vaše srdce.
> 10. Tento obraz se vám bude zdát na první pohled divný a budete kroutit hlavou, proč sahám k takovému příměru ve snaze nějak vám to přiblížit.[65]

Vedle janovských reminiscencí musí tento úryvek každému, kdo zná židovskou mystickou tradici, okamžitě připomenout svými obrazy překrásného paláce i s trůnem Boží slávy uprostřed literaturu *hejchalot*. Ba co víc, je zde i svědectví o tom, že tento příměr nebyl asi pro tehdejší Tereziiny čtenáře či posluchače – v tomto konkrétním případě v prvé řadě pro její spolusestry, kterým je *Cesta dokonalosti* určena především – něčím obvyklým. Může to snad být náznak toho, že sv. Terezie si byla vědoma, že tento barvitý obraz má své kořeny v jiné kulturní a duchovní tradici a v tom tkví ona podivnost příměru? Je to jen domněnka, kterou není možné z textu bezpečně odvodit, rozhodně však můžeme říct, že se tu nejedná o metaforu běžnou v tehdejším křesťanském prostředí, zato je plná symboliky připomínající židovskou mystiku.

Téma duše jako *vnitřního hradu* pak sv. Terezie rozpracovala ve stejnojmenném díle a využila k tomu alegorii hradu se sedmero příbytky (komnatami), kde uprostřed sídlí Bůh, která se takto objevuje v křesťanské

---

kap. 28, č. 12, s. 246.
[48] Tamtéž, kap. 20, č. 28, s. 174.
[49] Tamtéž, kap. 27, č. 9, s. 232.
[50] Tamtéž, kap. 20, č. 2, s. 162.
[51] *Hrad v nitru*, 7. komnaty, kap. 2, č. 3, s. 181.
[52] *Život*, kap. 27, č. 3, s. 229.
[53] Tamtéž, kap. 33, č. 9, s. 303.
[54] *Hrad v nitru*, 7. komnaty, kap. 2, č. 11, s. 186.
[55] *Cathalogus librorum qui prohibentur*… vydal v r. 1559 velký inkvizitor Fernando de Valdés. Vedle cizích mystiků zde figurovala i díla mnohých duchovních autorů španělských: sv. Jana z Ávily, sv. Františka de Borja, fray Luise de Granada, arcibiskupa Bartolomého de Carranza, Tomáse de Villanueva atd. Srov. SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, ed., úv. a pozn. STEGGINK, O., s. 346n, pozn. 20. Svá první díla, *Cestu dokonalosti* a *Život*, začala sv. Terezie psát v roce 1562.
[56] SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, ed., úv. a pozn. CHICHARRO, D., s. 247, pozn. 5.
[57] Tak zní známé radikální a lehce kontroverzní tvrzení Gastona ETCHEGOYENA, který této otázce věnoval spis *L'amour divin, Essai sur les sources de Sainte Thérèse*, Bordeaux, Feret et Fils 1923. Cit. tamtéž.
[58] Pátrání po tom, co všechno sv. Terezie četla a čím se nechala inspirovat, je jedno z nejčastěji pojednávaných témat v tereziánských studiích a dlužno říci, že o této otázce mají dnes tereziánští badatelé velmi rozsáhlé a většinou vcelku jisté poznání. Shrnující přehled o tomto tématu viz např. CHICHARRO, D., *Formación literaria*. In SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*, ed., úv. a pozn. CHICHARRO, D., s. 33–53, výčet nejdůležitější bibliografie viz zejména s. 33–34, pozn. 24.
[59] CHICHARRO, D., *Cronología de Santa Teresa*, s. 97. Zmiňuje se o něm v *Knize života*, viz kap. 4, č. 7, s. 32.
[60] Výslovně jej zmiňuje v *Knize života*, viz kap. 23, č. 12, s. 201.
[61] *Život*, kap. 18, č. 4, s. 145; kap. 20, č. 22, s. 171.
[62] CHICHARRO, *Cronología de Santa Teresa*, s. 98. První vydání, připravené fray Luisem de León roku 1588, neslo název *La vida de la madre Teresa de Jesús, y algunas de las mercedes que Dios le hizo, escritas por ella mesma por mandado de su confessor, a quien lo embia y dirige, y dize ansí*, v moderních vydáních se zažil název *Libro de la vida*.
[63] *Život*, kap. 40, č. 5n.10, s. 390n, 393.
[64] SV. TEREZIE OD JEŽÍŠE, *Cesta k dokonalosti*, přel. KOLÁČEK, J., Karmelitánská spiritualita, sv. 5, Vimperk, Nakladatelství Tiskárny Vimperk 1991, kap. 3, č. 1–2, s. 19; kap. 28, č. 6, s. 132, č. 9, s. 134.
[65] Tamtéž, kap. 28, č. 9–10, s. 133–134.

mystické literatuře vůbec poprvé.[66] A právě v této symbolice je možno spatřovat vliv *hejchalot* nejzřetelněji. Pro sv. Terezii byla na této symbolice patrně nejpřitažlivější možnost systematického přiblížení vlastního duchovního života. Možnost názorně a systematicky pojednat o svých nevyslovitelných zkušenostech je v díle, které má výrazný didaktický účel, velmi významná. Proč by sv. Terezii nemohl za základ posloužit příměr využívaný po staletí židovskou mystikou?

> Dnes jsem prosila Pána, aby mluvil místo mne, protože jsem nevěděla, co říci, ani jak začít plnit rozkaz, který mi byl dán, a tu mi napadlo tohle. Poslouží mi to za základ toho, co budu říkat.
>
> Můžeme se dívat na svou duši jako na hrad vytvořený z jediného diamantu nebo z průzračného krystalu, v němž je mnoho příbytků, jako je jich mnoho v nebi.[67]

Mezi literaturou hejchalot a *Vnitřním hradem* jsou další analogie, například mystik/duše musí čelit různým nebezpečím, aby dosáhl/a kontemplace Boží slávy, k čemuž mu pomůže předcházející asketická příprava. Stejně jako v židovské mystice brána mezi šestým a sedmým palácem byla nejobtížnější k překonání, tak pro sv. Terezii jsou Šesté komnaty místem největších zkoušek duše.[68]

Jsou tu však i závažné rozdíly – pro Terezii se vždy jedná o cestu do nitra za mystikova života. „A toto je nejlepší způsob, neboť není třeba vystoupit na nebe ani se vzdalovat od sebe: to totiž unavuje ducha, rozptyluje duši a přináší velmi skrovný užitek.“[69] Je odlišný i cíl – u *merkavy* jde o cestu za poznáním, za viděním Boží slávy, u sv. Terezie je to cesta za mystickým spojením. Bůh zde není jen transcendentní, ale i imanentní. Další rozdíl tkví v tom, že pro hejchalotického mystika tento výstup měl vcelku danou časovou posloupnost, u Terezie je však postup od jednoho stupně k druhému otázkou Božího daru.[70]

S aškenázským chasidismem lze nalézt styčné body zejména na poli důrazu na Boží imanenci a v etické rovině na sebezapření, pokoru a sociální etiku. Aškenázský chasidismus už také na mystiku pohlížel nejen jako na cestu za poznáním, ale i jako na spojení a akt lásky. Největší rozdíl je v pohledu na svět. Zatímco středověký chasidismus si ještě uchoval gnostický pohled na hmotu jako něco zlého (na rozdíl od východoevropského chasidismu v 18. století a později), sv. Terezie tento vyhraněný postoj ke světu nemá; u ní již začíná převažovat pohled na svět jako místo, kde je Bůh přítomen, a proto v něm vždy něco dobrého být musí.[71]

Rozmanitost vlivů

Vlivy, které je možné vysledovat v díle sv. Terezie, jsou mnohovrstevnaté a navazují na pestrou škálu tradic, které se k ní dostaly mnoha různými cestami. Pokusíme se je na závěr shrnout.

Vnitřní hrad má literární strukturu, která vychází z dávné struktury gnostické, která byla jak na Východě, tak na Západě využívána mnoha autory napříč náboženstvími,[72] jak jsme mohli vidět na příkladu hejchalotické literatury. A právě tato cesta nám připadá jako nejpravděpodobnější, kudy se dávné gnostické schéma, obohacené o vlastní židovské interpretace, mohlo k sv. Terezii dostat.

Ještě významnější je vliv novoplatonismu, který je v křesťanství vůbec a křesťanské (a samozřejmě i židovské) mystice zvláště naprosto zásadní. Mnohé filozofické a teologické myšlenky novoplatonismu byly opět využity řadou myslitelů křesťanských, židovských i islámských a každé z těchto náboženství má své významné novoplatónské filozofy. Mnohé důsledky tohoto vlivu se tak objevují i u sv. Terezie.

Sv. Terezie samozřejmě tvořila v ovzduší bohaté náboženské kultury Španělska 16. století, v jehož první polovině se o nový duchovní rozvoj zasloužil vliv erasmismu, *devotio moderna* i mnoho originálních duchovních autorů španělských. K většině těchto knih se sv. Terezie dostala už ve svém mládí v bohaté knihovně svého otce, ve které bylo množství dobré literatury, jak sama později napsala v *Knize života*.[73] Důležitost, jakou ve svém životě těmto knihám přikládala, pak dokazuje i její hluboký smutek ve chvíli, kdy se mnohé z těchto knih dostaly v roce 1559 na index.[74]

Vedle všech těchto vlivů, snadno či nesnadno vystopovatelných, lépe či hůře obhajitelných, však zůstává vliv nejvýznamnější – Tereziina vlastní mystická zkušenost.

Přestože tedy židovský vliv nebyl možná „procentuálně“ v kontextu mnoha jiných vlivů příliš veliký a jeho podíl je stěží možné přesně vyčíslit, byl součástí celku, přispěl k výsledné podobě Tereziina díla a jako takový sehrál roli, která byla nezastupitelná.

Použitá literatura:
CORTÉS PEÑA, A. L. – BENNASSAR, B. – EGIDO, T. – GARCÍA DE LA CONCHA, V., *Santa Teresa y su época,* Cuadernos Historia 16, sv. 110, Madrid, Grupo 16, 1985.

[66] *Výstup na horu Karmel*, kde sv. Jan od Kříže také hovoří o sedmi příbytcích, které odpovídají sedmi stupňům lásky (SV. JAN OD KŘÍŽE, *Výstup na horu Karmel*, ed. KOHUT, V., přel. BRICHTOVÁ, T., Karmelitánská spiritualita, sv. 53, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 1999, kn. 2, kap. 11, č. 9–10, s. 116), je dílo pozdější než *Vnitřní hrad*. Zatímco *Vnitřní hrad* sv. Terezie psala mezi 2. červnem a 29. listopadem 1577, *Výstup na horu Karmel* vznikal postupně mezi lety 1578 a 1584 (KOHUT, V., *Úvod*, tamtéž, s. 8–9).

[67] *Hrad v nitru*, 1. komnaty, kap. 1, č. 1, s. 9.

[68] Srov. VARELA, *La literatura de los Hekalot y Las Moradas de Santa Teresa*, s. 54n.

[69] *Život*, kap. 40, č. 6, s. 391.

[70] Srov. VARELA, *La literatura de los Hekalot y Las Moradas de Santa Teresa*, s. 54.

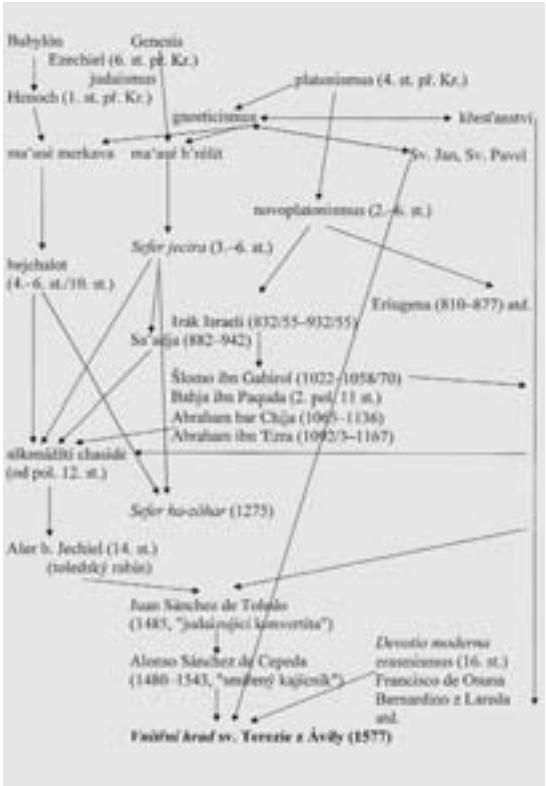
[71] Srov. tamtéž, s. 55.

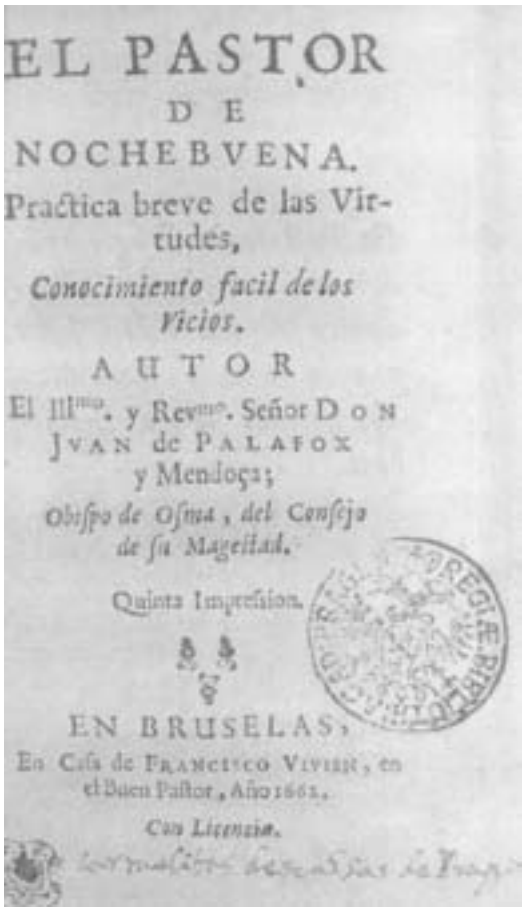
[72] Srov. VARELA, *La literatura de los Hekalot y Las Moradas de Santa Teresa*, s. 58.

[73] „Můj otec velmi rád čítával dobré knihy. Měl jich hodně v lidové řeči, aby je četly i jeho děti.“ *Život*, kap. 1, č. 1, s. 15.

[74] „Když bylo zakázáno číst mnoho knih v lidové řeči, hodně mne to zamrzelo, neboť některé mi přinášely velké osvěžení…“ *Život*, kap. 26, č. 6, s. 226.

GARCÍA MARTÍNEZ, F. – TIGCHELAAR, E. J. C., *The Dead Sea Scrolls. Study Edition*, sv. 1, *(1Q1-4Q273),* Leiden, Brill; Grand Rapids, William B. Eerdmans 2000.
SV. JAN OD KŘÍŽE, *Výstup na horu Karmel*. Ed. KOHUT, V., přel. BRICHTOVÁ, T., Karmelitánská spiritualita, sv. 53, Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 1999.
JASTROW, M., *Dictionary of the Targumim, Talmud Babli, Yerushalmi and Midrashic Literature*, New York, The Judaica Press 1996.
Knihy tajemství a moudrosti, Mimobiblické židovské spisy, Pseudepigrafy. Ed. SOUŠEK, Z., 3 sv. Praha, Vyšehrad 1995–1999.
SCHOLEM, G., *Las grandes tendencias de la mística judía,* Madrid, Siruela 1996 (orig. *Major Trends in Jewish Mysticism*. 3. přehl. vyd. New York, Schocken Books 1974 [= 1954]).
STEMBERGER, G., *Talmud a midraš, Úvod do rabínské literatury,* Praha, Vyšehrad 1999.
SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*. Ed., úv. a pozn. CHICHARRO, D., Letras Hispánicas, sv. 98., 8. vyd., Madrid, Cátedra 1990.
SANTA TERESA DE JESÚS, *Libro de la vida*. Ed., úv. a pozn. STEGGINK, O., Clásicos Castalia, sv. 154, [5. upr. vyd.] Madrid, Castalia 1991.
SV. TEREZIE OD JEŽÍŠE, *Cesta k dokonalosti.* Přel. KOLÁČEK, J., Karmelitánská spiritualita, sv. 5, Vimperk, Nakladatelství Tiskárny Vimperk 1991.
SV. TEREZIE OD JEŽÍŠE, *Hrad v nitru*. Přel. KOLÁČEK, J., Karmelitánská spiritualita, sv. 4, Vimperk, Nakladatelství Tiskárny Vimperk 1991.
SV. TEREZIE OD JEŽÍŠE, *Život.* Přel. KOLÁČEK, J., Karmelitánská spiritualita, sv. 3, Vimperk, Nakladatelství Tiskárny Vimperk 1991.
VARELA, M. E., *De los ríos de Babel, Estudios comparativos de literatura hebrea,* Granada, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Granada 1996.




EL PASTOR
DE
NOCHEBVENA.
Practica breve de las Virtudes,
Conocimiento facil de los Vicios.
AUTOR
El Illmo. y Rev^mo. Señor DON JVAN de PALAFOX y Mendoça;
Obispo de Osma, del Consejo de su Magestad.
Quinta Impression.
EN BRUSELAS,
En Casa de FRANCISCO VIVIEN, en el Buen Pastor, Año 1662.
Con Licencia.

Obr. 14. Bruselské vydání Palafoxova spisu *„El pastor de noche buena"* (Vánoční pastýř) z roku 1662. Národní knihovna ČR, sign. 36 F 254.

Juan de Palafox y Mendoza: mystika v Novém světě

ALEXANDRA BERENDOVÁ

Právnická fakulta, Univerzita Karlova Praha

Ve španělské kulturní tradici se vžila interpretace pojmu mystika ve dvojím smyslu. Tím prvním je vlastní mystické poznání, bezprostřední zážitek ze sjednocení s Bohem, druhým je pak literární reflexe této duchovní zkušenosti, která je jejím téměř výhradním prostředníkem. Při úvaze o přítomnosti mystiky v koloniální Americe, konkrétně Novém Španělsku, dnešním Mexiku, se přidržíme druhého pojetí a budeme sledovat projevy mystické zbožnosti v literárních textech jedné z nejvýraznějších a také nejkontroverznějších postav barokní duchovní kultury hispánského světa, Juana de Palafoxe y Mendozy (1600–1659).

V konfrontaci s hojností básnických i prozaických literárních textů s mystickým zaměřením vznikajících v 16. a 17. století ve Španělsku je produkce tohoto typu v jeho koloniální části poměrně chudá. Z autorů Nového Španělska byly mystické motivy hledány snad jen v některých básnických textech Juany Inés de la Cruz, zejména v její skladbě *Sen*, a to ne vždy s přesvědčivým výsledkem. Ani u autora, jemuž bude toto zamyšlení věnováno, Juana de Palafoxe y Mendozy, není zařazení mezi mystiky vždy zcela jednoznačné: někteří kritici považují jeho literární tvorbu spíš za asketickou – ať už je však klasifikace v sekundárních pramenech jakákoli, je jisté, že můžeme-li o některém z autorů píšících v prostředí barokního Mexika vůbec mluvit jako o autorovi mystické orientace, je to právě on. Je-li Palafox něčím pozoruhodný hned na první pohled, pak je to nepochybně mnohotvárnost jeho osobnosti. Svůj život strávil částečně ve Španělsku, kde se v první etapě vedle studií věnoval i politické a diplomatické dráze, z části pak v Mexiku, kde působil v letech 1640–1649 jako místokrál a biskup ve městě Pueble. Přestože jeho pobyt v Mexiku nebyl dlouhý, význam literární a pastorační činnosti, kterou zde rozvíjel, byl natolik velký, že bývá zejména v latinskoamerické tradici zařazován již mezi autory zakládající autonomní umělecký výraz koloniální Ameriky. Rozpětí Palafoxových zájmů a ambic sahalo tedy od politické a diplomatické sféry (z jeho cesty do Vídně v doprovodu infantky Markéty Rakouské vznikl pozoruhodný cestopis, v němž se objevuje zmínka i o českých zemích) přes pastoraci zaměřenou v Pueble jak na evangelizaci indiánských obyvatel diecéze, tak na rozvoj jejích duchovních a řeholí. Obě Palafoxova španělská období – rané, do roku 1639, kdy byl vyslán do Mexika, a potom pozdní, po roce 1649, kdy žil z části na madridském dvoře, z části ve své poslední diecézi v Burgo de Osma, a období mexické tedy spojovaly duchovní i literární aktivity, jimž bylo společné neúnavné úsilí a obětavost.

Obr. 15. Juan de Palafox y Mendoza na výšivce z 18. století. Mexiko.

Přestože je řada děl, která po sobě Palafox zanechal, úctyhodná (čtrnáct svazků *Souborného díla*),[1] ne všechna mohou být předmětem zájmu literární historie, většina z nich se totiž pohybuje mimo rámec oblasti, již je naše doba ochotna považovat za literární.

Pozoruhodné je, že právě ty texty, u nichž je literárnost jejich dominantní složkou, jsou zároveň díly, která jsou nejblíže mystické zbožnosti. Badatelé pojednávající Palafoxe jako mystického nebo asketického autora používají v souvislosti s tímto duchovním zaměřením pojmu empatická mystika. Jedná se o ten typ literárního výrazu, kdy autor nemá bezprostřední mystický prožitek, zná jej jen zprostředkovaně přes literární text a literární text je i výrazem jeho vztahu k tomuto prožitku. Oč méně opravdová byla tedy u empatických autorů jejich mystická duchovní zkušenost, o to zdatnější byli naopak v použití básnického slova.

Není jistě náhodou, že právě Palafoxovy texty nesoucí mystické rysy jsou literárně nejpropracovanější, nalézáme v nich celou škálu básnického výrazu vázaného k duchovním tématům nejen ve španělském Zlatém věku, ale vůbec v západní literární tradici od jejích počátků. V *Duchovních básních* (*Poesías espirituales*) například odpovídá deseti úrovním zdokonalování duše v cyklu *Stupně Božské lásky* (*Grados del amor Divino*) deset různých strofických útvarů pocházejících z domácí španělské i italské tradice. Próza *Vánoční pastýř* (*El Pastor de Nochebuena*) je zas blízká alegoriím, jaké známe od

[1] Obras del Ilustrísimo, excelentísimo y Venerable Siervo de Dios D. Juan de Palafox y Mendoza... Madrid; en la imprenta de D. Gabriel Ramírez, impresor de la Real Academia de S. Fernando, Año MDCCLXII.

Komenského nebo Graciána, nepostrádá však ani odkazy k próze pikareskní. Jako poslední příklad pak můžeme uvést Palafoxovu duchovní autobiografii *Vnitřní život* (*Vida interior*), kde je augustinovská a tereziánská inspirace více než zjevná.

Velmi výrazným rysem Palafoxovy literární tvorby bylo jeho navazování na již existující texty. Byl v podstatě autorem velice málo originálním, téměř žádné z jeho děl není stoprocentně původní, naopak, pohybují se výhradně v terénu literární tradice. Jeho technika není technikou invence, ale spíš komentáře, amplifikace a interpretace, glosy a parafráze. Nepoučený čtenář dnešní doby filiaci Palafoxových textů už jen těžko odhalí, o to překvapivěji pak působí například studie Miguela Zugastiho[2] zpracovaná ke čtyřsetletému výročí autorova narození, která v podrobném přehledu zpracovává hlavní Palafoxova díla z hlediska pramenů, objevují se mezi nimi méně známí autoři i vysloveně kanonické texty z domácí i cizí, latinské, produkce. Hranice vlastní literární tvorby a exegeze se zde stírají, pro dnešní kritiku by byl pueblanský biskup jen obratným plagiátorem, který ne vždy přiznával prameny své inspirace. Praxe jeho doby však byla zcela jiná a interpretace nebo rozšíření kanonického textu bylo ceněno stejně jako originální invence. Snad nejvýznamnějším Palafoxovým exegetickým dílem jsou komentáře k *Listům* svaté Terezie Ježíšovy.[3]

V asketicko-mysticky zaměřených spisech Juana de Palafoxe y Mendozy se mnohem intenzivněji než v ostatních dílech projevuje jeho všudypřítomný didaktický a pastorační záměr. Jemu byl podřízen výběr témat a rezignace na originalitu, jemu se podřizuje i způsob sdělení duchovních prožitků a myšlenek. Zejména v Palafoxově mexickém období byla pastorace v hlavní roli, vždyť v pueblanské diecézi měl pod duchovní správou množství indiánů a mesticů, jimž bylo třeba předat zvěst Evangelia i přes jazykové a kulturní bariéry. Palafoxovou zásluhou vyrostla v Pueble katedrála, která se stala architektonickým modelem pro další podobné stavby po celé Latinské Americe, a knihovna, kterou zde biskup založil, se postupně proměnila v jeden z nejcennějších archivů pramenů k dějinám a kultuře koloniálního Mexika.

Didaktický a pastorační záměr je na první pohled patrný u textu nazvaného *Vánoční pastýř*. Literární historie jej řadí do skupiny děl označovaných jako koloniální protonovela, dílo směřující k románovému tvaru, ale nesplňující ještě všechny jeho nároky, sám autor jej ale žánrově klasifikoval jako pastýřský list adresovaný řeholnicím jeho diecéze na Vánoce roku 1643. Jedná se o alegorické líčení cesty duše k poznání časného a věčného, pravdivého a klamného. Postava pastýře-poutníka, jeho spolehlivého i nespolehlivého průvodce, prostředí měst, hradů a paláců obývaných alegorickými bytostmi, to vše odkazuje k modelům alegorického románu, tak jak je známe z předcházejícího Komenského *Labyrintu* i z mladšího Graciánova *Kritikonu*. Stylizace do postavy pastýře je Palafoxovou stylizací emblematickou, nalézáme ji nejen v pastýřských listech, ať už skutečných nebo literárních, má své projevy například i ve výtvarném umění: biskup nechal zvěčnit svou podobu na oltářním obraze pueblanské katedrály, kde se na nás dívá jako jeden z pastýřů vítajících Jezulátko v betlémské stáji. (Palafoxovo přání, aby byl v této „své“ katedrále pohřben, se nesplnilo a hrobka s jeho jménem, kde chybí jen rok úmrtí, zůstala dodnes prázdná.)

Alegorický svět *Vánočního pastýře* je statický, děje se nedějí, postavy nejednají, oživujícím prvkem je zde pohled protagonisty, poutníka, uvádějící mechanismus do chodu. Hrdina působí jako dynamický činitel tím, že teprve pod jeho pohledem, pod pohledem jediné lidské bytosti nadané kritickým rozumem, která se v díle vyskytuje, nabývají věci tvar a začínají se „dít“, to však není jediná jeho úloha. Poutníkův zrak totiž dává alegorickému světu příběhu nejen pohyb, ale i smysl. Tytéž věci ukazují zcela jinou tvář, dívá-li se na ně Pastýř nejdříve očima ošálenýma Sebeláskou, svým prvním průvodcem, a pak očištěným zrakem v doprovodu Svatého nadšení. V závěru příběhu oslovuje hrdina svého průvodce:

Todo es contrario a lo que parece: parece Consejo y es Engaño, parece diamante y es vidrio, parece hermosura y es corrupción, parece vida y es muerte. Ángel santo, harto he visto; si esto no basta a darme luz sobre aquella que nació esta noche en Belén, nada bastará a mi engaño.

Vše je pravý opak toho, co se jeví: jeví se to jako Rada, ale je to Zrada, jeví se to jako diamant, ale je to sklo, jeví se to jako krása, ale je to zmar, jeví se jako život, a je to smrt. Anděli svatý, dosti už jsem viděl; jestli mi toto nestačí k poučení o světle, které se dnes zrodilo v Betlémě, pak už nic nezmůže mou zaslepenost.

Duchovní poezii Juana de Palafoxe můžeme rozčlenit na dvě základní položky, jsou to jednak nezařazené jednotlivé básně, jednak desetidílný cyklus „Stupně Božské lásky“. Ten provází čtenáře deseti stavy zdokonalování duše, která směřuje k mystickému poznání Boha. Imperativy stojící v záhlaví jednotlivých částí jako „blahodárně se roznemoci“, „neúnavněji hledat“, „pracovat bez ustání“, „trpět bez umdlení“, „netrpělivě toužit“ atd. jsou vzaty zejména z žalmů, ale i z textů církevních Otců. Každá část má potom dva oddíly, první, prozaický je spíš teologickým výkladem hesla v záhlaví kapitoly ilustrovaným citáty z Písma a duchovních autorit. V druhém, veršovaném oddílu je stejné téma zpracováno ještě jednou, tentokrát spontánnějším a intuitivnějším způsobem využívajícím jak tradiční strofické útvary španělského básnictví Zlatého věku, tak celého inventáře básnických obrazů zavedených v mystické literatuře. Dvojdílná struktura Stupňů Božské lásky připomíná v něčem *Temnou noc* svatého Jana z Kříže, rozdíl je však v tom, že zatímco

[2] ZUGASTI, M. de, *„Vuela mi pluma cual ligera garza": Palafox y la literatura*. In *Palafox*, Iglesia, Cultura y Estado en el siglo XVII. Congreso internacional IV centenario del nacimiento de Don Juan de Palafox y Mendoza, Pamplona, Universidad de Navarra 2000.

[3] Cartas de la seráfica y mística doctora Santa Teresa de Jesús, Madre y fundadora de la Reforma de la Orden de Nuestra Señora del Carmen, de la primera observancia, con notas del Excmo. Sr. D. Juan de Palafox y Mendoza, Obras, tomo VII, Madrid 1669.

svatý Jan komentuje prozaickým textem jednotlivé verše *Písně duše*, Palafox ve verších glosuje svůj výklad každého z deseti imperativů. Tento obrácený postup může znovu ilustrovat tvrzení, že Palafoxova mystika byla spíš mystikou empatickou, zprostředkovanou, sám se k absenci mystického zážitku přiznává ve verších sonetu „O Božské lásce" (Del Amor Divino), který tvoří jakousi předmluvu ke Stupňům:

perdona amor que, en esta breve suma,
escribir presumí tus levantados
efectos y por estos santos Grados,
donde nunca subí, llegó la pluma.

Druhá část Palafoxovy duchovní poezie nebyla nikdy za jeho života vydána jako ucelený soubor,[4] přestože je podoba jednotlivých básnických textů poměrně jednotná a tvoří jakýsi tematický cyklus. Centrálními body jsou mystérium Kristova umučení a asketické téma poznání časného a věčného z perspektivy smrti, v těchto textech jsou často mluvčími mrtví, kteří varují živé před klamavostí světa.

Pašijové téma je v Palafoxově poezii zpracováno převážně formou sonetu (Ukřižování, Snímání z kříže, Kristův hrob…), obraznost těchto básní nese stopy *Duchovních cvičení* svatého Ignáce, kde je lidská představivost nucena všemi smysly prožívat a znovu protrpět drama kříže. Palafox v sérii čtyř sonetů věnovaných Kristu na Kalvárii dokonce přesně sleduje jednotlivé motivy kontemplace v pořadí, jak je svatý Ignác předkládá, a dodává jim i maximální dramatičnosti, jaké je schopen pohled imaginace:

Al Calvario y Cristo en él

Que del mundo la máquina se rompa
hagan señal los Cielos y elementos,
bramen las aguas al bramar los vientos,
el risco tiemble, el aire se corrompa.

Que al triste son de la lúgubre trompa
los insensibles muestren sentimientos,
caigan las torres, falten los cimientos,
del Templo cese la soberbia pompa.
Que el Sol se eclipse estando padeciendo
la Causa Universal de tierra y Cielo,
no hay en Cielo ni en tierra a quien no asombre.

Mas ¡ay dolor!, que estándole rompiendo
cielo, elementos, aires Templo y velo
aún no se ablande el corazón del hombre.[5]

Na Krista na Kalvárii

Ať světa stroj je rozbit pod nárazy
a nebesa a živly znamení ať dají
ať kvílí vody, vichry zasténají
chvěje se skála, povětří se kazí.
Ať smutečnímu zvuku žalné trouby
jsou necitlivé smysly vystaveny,
hroutí se věže, zachvívají stěny
a pýcha chrámu též ať dojde zhouby.

Ať louče slunce v zatmění se skryjí
vždyť ani na nebesích ani v světě není,
koho snad původ nebes neohromí.

Však, smutku, i když na ně bijí
nebesa, živly, bouře, chrámu porušení,
nic z toho lidské srdce neoblomí.

Poslední dílo, u nějž se zastavíme, je Palafoxovým literárním a duchovním testamentem, příčinou polemik a pramenem rozličných interpretací jeho odkazu. Je to autobiografický spis *Vnitřní život*[6] s podtitulem *Vyznání a zmatky, tíže a slzy nesmírného hříšníka pro jeho obrovské viny* (*Confesiones y confusiones, cargos y lágrimas de un enormísimo pecador por sus grandísimas culpas*). Tento duchovní deník začal Palafox psát již v mexickém období a dokončil jej krátce před svou smrtí v roce 1659 v Burgo de Osma. Podobně jako několik dalších textů, například *Vánoční pastýř*, měl i *Vnitřní život* dvě redakce. První z nich byly deníkové záznamy vznikající postupně, tou druhou potom upravená verze, kterou autor krátce před smrtí diktoval písaři. První verze měla být původně spálena, ale jelikož biskupův komorník nesplnil daný příkaz, měli moderní editoři ztíženou práci. Vznikla totiž i druhá neautorizovaná tištěná verze, textologicky velmi nekvalitní, která byla vytvořena z původních deníků, jež unikly plamenům, a vydání z poslední ruky předešla. Závazným pramenem je pro dnešní kritiku vydání autorizované, přestože „pirátské" edice zas měly velký význam pro Palafoxův kult a úsilí o jeho kanonizaci.

Proč nevypíšeš mé milosrdenství a svou bídu? (¿Porqué no escribes mis misericordias y tus miserias?) To byla výzva, která byla Palafoxovi údajně zjevena jako impuls k sepsání duchovní autobiografie. Tato tendence pak provází celý text, v němž jako by se prolínaly dvě narativní linie, jedna historická, druhá duchovní. Skutečné události své životní pouti komentuje Palafox ve *Vnitřním životě* poměrně málo, podstatnější je pro něho jejich duchovní rozměr, přesto lze ale v textu rozlišit jednotlivé životní etapy, jimž je ta která část věnována. Historická linie je vždy výčtem poklesků „hříšníka", duchovní pak výčtem milostí, jež mu byly uděleny. Tak jako u ostatních textů, u nichž jsme se zastavili, je i ve *Vnitřním životě* mystický rozměr podřízen didaktickému záměru. Typem promluvy převažujícím v textu je sice intimní vyznání Bohu, čtenář se ale stává jaksi mimoděčným divákem této intimity a autor svá duchovní vzplanutí má vždy přesně pod kontrolou tak, aby byl jejich účinek co nejsilnější. Důvěrnost s Bohem, do níž může čtenář svobodně vstupovat a sdílet ji, to je

[4] Moderní edice: PALAFOX Y MENDOZA, J. de, *Poesías espirituales*, Edición y estudios de José Pascual Buxó y Artemio López Quiroz, México, Universidad Nacional Autónoma de México 1995.
[5] Tamtéž, s. 64.

[6] Moderní edice: PALAFOX Y MENDOZA, J. de, *Vida interior*. Confusiones y Confesiones, Burgos, Monte Carmelo 2003.

hodnota, kterou zdědila Palafoxova spiritualita po *Vyznáních* svatého Augustina i svatojánské *Temné noci* – je to mystika stojící jednou nohou stále pevně na zemi zakotvená v odkazu tradice a ve věrnosti služby.

Použitá literatura:

PALAFOX Y MENDOZA, J. DE, *Vida interior*. Confusiones y Confesiones, Burgos, Monte Carmelo 2003.
PALAFOX Y MENDOZA, J. DE, *Poesías espirituales*, Edición y estudios de José Pascual Buxó y Artemio López Quiroz, México, Universidad Nacional Autónoma de México 1995.
ZUGASTI, M. DE, *„Vuela mi pluma cual ligera garza", Palafox y la literatura*. In *Palafox*, Iglesia, Cultura y Estado en el siglo XVII. Congreso internacional IV centenario del nacimiento de Don Juan de Palafox y Mendoza, Pamplona, Universidad de Navarra 2000.
PUEBLA GONZALO, A., *Palafox y la espiritualidad de su tiempo,* Burgos, Facultad de Teología del Norte de España 1987.
ARTEAGA, C. DE, *Una mitra sobre dos mundos, la de don Juan de Palafox y Mendoza, Obispo de Puebla de los Ángeles y de Osma*, Sevilla 1985.

Obr. 16. Fotografie ze slánského setkání – náš přední hispanolog a překladatel doc. PhDr. Josef Forbelský uváděl literární blok příspěvků. Snímek Jiří Jaroch.

Španělsko-český filosof a teolog Rodrigo de Arriaga

TOMÁŠ MACHULA

Teologická fakulta, Jihočeská univerzita České Budějovice

Dějiny české a španělské filosofie se zajímavým způsobem stýkají v jedné historické epoše. Je jí přelom 16. a 17. století, zvláště doba bezprostředně pobělohorská, kdy v českých zemích působil španělský jezuitský myslitel světového formátu Rodrigo de Arriaga. Dříve, než se dostaneme k charakteristice některých významných bodů jeho filosofie, bude užitečné popsat intelektuální scénu té doby jak ve světovém, tak v českém měřítku.

Ve středověku vznikl filosofický styl, kterému se říká scholastika. Zdaleka se nejedná o jednolitou nauku a už vůbec ne o nějaký systém. Je to metodologický přístup, který se etabloval na vznikajících katedrálních školách a univerzitách. V rámci středověké scholastiky neboli první scholastiky najdeme tak rozdílné myslitele, jako byli Anselm z Canterbury, Tomáš Akvinský, Bonaventura, Duns Scotus nebo Vilém Ockham. Myšlení některých z nich bylo natolik hluboké a komplexní, že po jakési krizi scholastiky v pozdním středověku vzniká na začátku novověku tzv. druhá scholastika, která je charakterizována vznikem škol odvolávajících se na tyto středověké filosofické a teologické autority. Hlavními školami jsou skotisté a tomisté. Zde už dochází ke vzniku ucelených filosofických systémů, vystavěných na základech položených Dunsem Scotem a Tomášem Akvinským. Druhá scholastika nebyla pouhým opakováním středověkých vzorů, ale úspěšně se je snažila rozvíjet, prohlubovat a domýšlet v oblastech, které autoři scholastiky první nezkoumali. Tento nový vzmach scholastiky představuje vysoce důležitou, ale opomíjenou část novověké filosofie.[1] Málokdo si uvědomí, že Descartova filosofie vzniká v konfrontaci a v dialogu se scholastickými mysliteli, nebo že jedním z nejdůležitějších autorů byl pro Immanuela Kanta velikán protestantské scholastiky Christian Wolff. Mateřskou zemí druhé scholastiky byla Itálie, ale velmi brzy se nejvýznamnějším střediskem stává Španělsko. Tam v roce 1540 vznikl jezuitský řád, který se rychle stal dominantním činitelem v katolické církevní a intelektuální oblasti. K nejvýznamnějším směrům druhé scholastiky, skotismu a tomismu, se přidává směr třetí, jezuitská scholastika později zvaná také suarezianismus. Tento myšlenkový proud se sice také nazýval oficiálně tomismus (jak si to přál sv. Ignác), ale de facto šlo o zcela svébytný a v zásadních bodech odlišný směr.[2]

Mezi nejznámější představitele jezuitské scholastiky patřili P. Fonseca a F. Suárez. O generaci mladší pak byli Hurtado de Mendoza a Rodrigo de Arriaga. Nejvýznamnější z nich byl bezesporu Francisco Suárez (1548–1617) označovaný také jako *doctor eximius*. Jeho hlavním filosofickým dílem jsou obsáhlé *Disputationes metaphysicae*, které sloužily jako učebnice po několik následujících století.[3] Suárez vycházel z Aristotela a Tomáše, jak předepisovala jezuitská řehole, ale postupně vypracoval vlastní systém, který se od tomismu lišil v řadě klíčových bodů, např. v pohledu na rozdíl mezi esencí a existencí, v pojetí příčinnosti nebo v nominalizujících tendencích jeho filosofie.[4] Rodrigo de Arriaga (1592–1667) patřil k mladší generaci jezuitské scholastiky a suareziánský odklon od obvyklého tomistického přístupu je u něj už naprosto markantní. Za zmínku stojí i to, že scholastika, s níž se vyrovnávali myslitelé nescholastičtí novověku, nebyla scholastikou středověkou a často ani scholastikou novověkého tomismu nebo skotismu, ale jezuitskou barokní scholastikou filosofů, mezi nimiž patřil Arriaga k nejvýznamnějším. Přesně řečeno, je Arriaga mnohem radikálnější než Suárez a v mnohém se blíží spíše empirickým tendencím novověké filosofie.

Po bělohorském vítězství katolíků v roce 1620 došlo ke snaze obnovit v Praze univerzitní studia. Tímto úkolem byli pověřeni v roce 1622 jezuité, kteří v následujících letech povolali několik perspektivních učenců, mezi nimiž byl i tehdy třiatřicetiletý Arriaga. Ten v Čechách získal doktorát, naučil se česky a Praha se mu stala druhým domovem. Jeho život byl naplněn usilovnou snahou o pozvednutí úrovně pražských studií a prací na komplexním filosofickém a teologickém kurzu pro posluchače univerzity. Co se týče prvního, dosáhl řady úspěchů, byl mj. profesorem teologie a děkanem fakulty teologie. Druhé dílo se mu však (podobně jako mnoha jiným učencům) zdařilo jen zčásti. Představuje filosofický spis *Cursus philosophicus* a nedokončené *Disputationes theologicae*.[5]

Podívejme se nyní na jednu vysoce důležitou metafyzickou otázku, jak ji nacházíme u Arriagy, a na některé důsledky Arriagou zastávaného řešení. Je to diskuse o povaze rozdílu mezi esencí a existencí. V této diskusi lze rozlišit tři základní pozice. První z nich hájí reálný rozdíl esence a existence, druhá zastává přesvědčení o jakémsi „oslabeném“ rozdílu a třetí pokládá tento rozdíl za pouze pomyslnou záležitost. V uvedeném pořadí lze tyto postoje identifikovat s tomistickou, skotistickou a jezuitsko-scholastickou naukou.

Nejprve bude vhodné si vymezit pojmy *esence* a *existence*. Tyto dva metafyzické principy vyjadřují komponenty každého jsoucna. Esence, překládána do češtiny někdy slovem *bytnost*, je princip vyjadřující, *co věc*

[1] Analogicky k tomuto novému vzmachu scholastiky po jejím úpadku ve vrcholném středověku lze v polovině 19. století pozorovat obnovu scholastiky po jejím úpadku novověkém. Mluví se o třetí scholastice nebo (nepřesně) o novotomismu – podle dikce encykliky Lva XIII. *Aeterni patris* (1879), který vyzval k obnově scholastických studií. Počátek třetí scholastiky je úzce spjat s osobností J. Kleutgena.

[2] SOUSEDÍK, S., *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*, Praha, Vyšehrad 1997, s. 63–64.

[3] Od tohoto směru se odvozuje i řada novoscholastických (někdy nepřesně označovaných jako novotomistické) učebnic, např. několikadílná DONATOVA *Summa philosophiae Christianae*, která vycházela v mnoha vydáních až do poloviny 20. století.

[4] CORETH, E., SCHÖNDORF, H., *Filosofie 17. a 18. století*, Olomouc, Nakladatelství Olomouc 2002, s. 22–24.

[5] SOUSEDÍK, S., SAXLOVÁ, T., *Rodrigo de Arriaga (1667). Philosopgh und Theologe*, sborník z konference Praha 25.–28. 6. 1996, Praha, Karolinum 1996.

je. Lze ji vystihnout definicí. Existence, přesněji řečeno *bytí*, vyjadřuje, *že věc je*. Tomistická nauka klade mezi esenci a existenci reálný rozdíl neboli reálnou distinkci. Vychází z toho, že lze zcela konzistentně myslet možné věci (jejichž esence nejsou rozporné), které neexistují. Není pravda, že kdekoli je esence, tam je i existence, protože by to znamenalo, že jakmile lze něco smysluplně myslet, musí to existovat. Mezi těmito dvěma principy je proto reálný rozdíl. Souvisí s tím i tomistické pojetí jsoucna, které je definováno jako *to, co jest*. Konkrétní člověk, židle nebo strom jsou jsoucny, protože jednoduše řečeno jsou. Okřídlení koně, jednorožci nebo hobiti jsoucna nejsou, protože sice být mohou, ale reálně neexistují. Jsou maximálně jsoucny pomyslnými, tedy nikoli jsoucny v pravém a plném slova smyslu. Alternativním přístupem společným skotismu i jezuitské scholastice je definice jsoucna jako *to, co není rozporné*, nebo jinak řečeno *to, čemu neodporuje býti*. V tomto pojetí se jakoby stírá rozdíl mezi reálnými a pomyslnými jsoucny typu konkrétního člověka a jednorožce. Toto pojetí upřednostňuje esenci a z existence dělá jen jakýsi její rys nebo modus. Gilson poměrně výstižně takové přístupy k metafyzice označuje slovem *esencialistické*.[6]

Důsledky tohoto sporu jsou velké. Ne všichni současní autoři si je ale uvědomují. Příkladem by mohl být u nás dobře známý současný německý filosof a řádový spolubratr Suárezův a Arriagův, Emerich Coreth. Ve svých *Základech metafyziky* píše o tomto problému toto:

Bytí a esence jsou reálné principy konečného jsoucna, které stojí ve své konstitutivní funkci navzájem proti sobě. Ale protiklad je zrušen v reálné jednotě jsoucna. Mohlo by se říci, že reálná diference (distinctio realis) obou principů je „zrušena" (překonána) v reálné totožnosti konkrétního jsoucna, ale že v logické diferenci (distinctio rationis) zůstává rozdílnost principů „zachována".[7]

Coreth se evidentně snaží najít zprostředkující stanovisko mezi tomistickou a suareziánskou školou, což je jistě sympatické. Zaráží ale jeho postup, kdy si pomáhá hegelovským *aufheben* (což znamená „zrušit", „pozvednout" i „zachovat" a vyjadřuje hegelovskou dialektickou myšlenku jednoty protikladů). Každý tomista dobře ví, že jsoucno je jednotné a že principy jsoucna (esence a existence) nejsou jsoucny. Pro skutečný problém diference esence a existence představuje proto Corethovo řešení (při vší úctě k tomuto mysliteli) pouze nezajímavou hru se slovy.

Jedním z významných důsledků takového založení metafyziky (začínající u definice pojmu jsoucna) je pojetí účinné příčinnosti (kauzality). V tomismu je rozdíl mezi Bohem a tvory dán právě vztahem esence a existence. Bůh, jakožto plnost bytí, má esenci a existenci totožné. Bůh je ten, který je. Stvořená jsoucna jsou na rozdíl od Boha kontingentní, tzn. mohou, ale nemusí být. Je pro ně tedy charakteristický rozdíl mezi esencí a existencí. Bytí stvořených jsoucen je pak vysvětlováno participačně, účastí stvořených jsoucen na Božím bytí.

[6] GILSON, E., *Bytí a někteří filosofové*, Praha, Oikúmené 1997.
[7] CORETH, E., *Základy metafyziky*, Svitavy, Trinitas 2000, s. 74.

Pokud zrušíme reálný rozdíl mezi esencí a existencí, musíme najít jiný rozdíl mezi Bohem a tvory. Nabízí se především konečnost tvorů v protikladu k nekonečnosti Boží.

Zde se dostává ke slovu další Arriagova myšlenka, totiž nominalismus.[8] Díky němu Arriaga odmítá myšlenku o možnosti a uskutečnění (potenci a aktu) a tím i myšlenku participace. Kauzalita se však v takovém rámci vysvětluje jen velmi obtížně. Arriaga proto nedokáže obhájit reálné kauzální působení vůči možné námitce pouhé juxtapozice dvou dějů, které pro jejich koexistenci nazýváme ze zvyku příčinou a účinkem.[9]

Je známo, že tuto námitku rozpracoval a proslavil britský empirik David Hume.[10] Ovlivnil tak myšlení ohromné části filosofů novověku i současnosti. Jak je vidět, Humova kritika kauzality nepřišla z čistého nebe, ale byla připravena myšlenkami jiných filosofů, mezi nimiž byla i celá řada myslitelů druhé scholastiky, mezi nimiž nebyl Rodrigo de Arriaga nejmenší. Česká filosofie tedy představovala v evropském (a tedy i světovém) měřítku velmi významnou oblast. Jak tehdejší děkan lékařské fakulty Jan Marek Marci, tak myslitelé jako Jan Caramuel z Lobkovic nebo právě (lze-li to s trochou nadsázky tak říci) rodilý Španěl a naturalizovaný Čech Rodrigo de Arriaga patří k velkým kapitolám českého filosofického, teologického, ale i přírodovědného bádání.

Obr. 17. Fotografie ze slánského setkání – filosofové. Zleva David Svoboda, Daniel Heider a Petr Dvořák. Ten vystoupil s příspěvkem *Logika a teologie u Jana Caramuela z Lobkovic*, který vyšel časopise Teologie & Společnost (6/2004). V pozadí univ. prof. Stanislav Sousedík, který filosofický blok uváděl. Snímek Jiří Jaroch.

[8] Nominalismus je postoj odmítající objektivitu obecných pojmů, kterým přiznává pouze status *slova* (nomen). Podle tohoto postoje nemá smysl mluvit např. o lidské přirozenosti, pouze o jednotlivých lidech, kteří jsou si pouze podobní. Protikladem nominalismu je realismus. V extrémní podobě (např. u Platóna) vyvyšuje obecné pojmy (u Platóna Ideje) nad konkrétní jednotliviny. I kdybychom zničili všechny jednotliviny, obecný pojem zůstane, neboť je ontologicky prioritní. Umírněná verze realismu umisťuje obecniny do konkrétních jednotlivin. Lidská přirozenost (obecně lidství) je tedy realizována pouze v rámci jednotlivých lidí. Nominalismus popírá jakoukoli obecnou přirozenost. Nominalismus byl dlouhou dobu diskreditován Rosellinovou aplikací nominalismu na Boží Trojici, která vedla k triteismu. Myslitelé rané i vrcholné scholastiky byli většinou realisté. V pozdní scholastice se však nominalismus opět objevuje a v novověku dokonce převládá.
[9] SOUSEDÍK, S., *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*, Praha, Vyšehrad 1997, s. 127–131.
[10] HUME, D., *A Treatise of Human Nature*, Oxford University Press 2002 (především první kniha).

Ludvík Molina a Dominik Bañez

Boží předurčení a svoboda rozhodování

DAVID SVOBODA

Katolická teologická fakulta, Univerzita Karlova Praha

Filosofický ústav Akademie věd Praha

Vztah mezi Božím předurčením a svobodou rozhodování je jistě nedílnou součástí židovsko-křesťanské náboženské tradice. Autoritativní zdroj této tradice, Písmo svaté, představuje Boha jako stvořitele veškeré skutečnosti, jenž své dílo neustále uchovává v bytí a který také řídí a ovlivňuje každé dění podle záměrů své vůle.[1] Písmo dále líčí Boha jako svrchovaného Pána nad každým lidským jednáním, jenž dokonce ovlivňuje a působí svobodu lidského rozhodování.[2] Na druhou stranu však Písmo nepopírá lidskou svobodu rozhodování, naopak ji potvrzuje.[3] Vidíme tak určité napětí mezi svrchovanou Boží mocí na straně jedné a nutnou mírou samostatnosti svobodného rozhodování na straně druhé. Tento odkaz je teologickým podnětem pro vybudování přijatelné teorie, jež svým obsahem dostojí všem požadovaným nárokům, tj. především zachová Boží suverenitu, ale zároveň i stvořenou svobodu volby. Židovsko-křesťanská tradice je tak rámcem následujících úvah.

Cílem tohoto příspěvku je ukázat hlavní rysy dvou konkurenčních teorií, které vysvětlují obtíže spojené s problematikou Božího předurčení a svobody rozhodování, konkrétně řešení molinistické a řešení tomistické. Nejprve nastíním historii této problematiky, dále představím hlavní protagonisty obou řešení a konečně vyložím nejdůležitější rysy těchto teorií.

Obtíže spojené s řešením uvedené problematiky se během vývoje západoevropského myšlení dostaly do centra pozornosti nejméně dvakrát. Poprvé k tomu došlo na konci starověku v souvislosti s polemikou sv. Augustina s Pelagiem a nauka sv. Augustina byla posléze přijata jako oficiální církevní učení. Středověcí teologové jako např. sv. Anselm z Canterbury nebo sv. Tomáš Akvinský navazovali na toto učení a také je dále rozvíjeli. Nicméně podruhé se problém ocitl v ohnisku zájmu s nástupem reformace. Kalvín i Luther vyzdvihli myšlenku Božího předurčení tak silně, že v jejich nauce vzala svoboda rozhodování za své. Dílo reformačních teologů bylo podnětem pro katolické učence, aby v návaznosti na celou tradici hlouběji promýšleli Augustinův odkaz. K tomu ale došlo v podmínkách, které se značně lišily od těch starověkých. Úvahy katolických teologů se totiž v návaznosti na středověké dědictví odehrávaly především na pozadí různých značně rozvinutých verzí neo-aristotelismu (tzv. druhá scholastika). Díky tomu se problém původně z větší části teologický stal zároveň autonomním, na teologii logicky nezávislým problémem filosofickým, který také přitáhl pozornost představitelů novověké filosofie v užším smyslu – R. Descarta, G. W. Leibnize, N. Malebranche aj. Zájem o tuto problematiku během dalšího vývoje západoevropského myšlení nikdy zcela neopadl a také v současnosti je tomuto tématu věnována značná pozornost především v oblasti tzv. analytické filosofie.

V rámci druhé scholastiky bylo v průběhu 16. a 17. století předloženo několik filosofických teorií, které se pokoušely o vyvážené řešení vztahu Božího předurčení a svobody rozhodování. Šlo především o řešení molinistické, jež podal v roce 1588 španělský teolog, jezuita Ludvík Molina, a o řešení tomistické, které pochází od španělského dominikánského teologa Dominika Bañeze. Dříve než se seznámíme se základními rysy konkurenčních teorií, zmíním stručně životopisná data těchto španělských teologů.

Ludvík Molina se narodil v roce 1535 v Cuence ve Španělsku. Pocházel ze šlechtické rodiny. Ve svých osmnácti letech vstoupil do jezuitského řádu (Alcala) a po dokončení noviciátu byl poslán na studia filosofie a teologie do Portugalska (Coimra). Během studií prokázal neobyčejné nadání, a proto byl ihned po jejich skončení na téže univerzitě jmenován profesorem filosofie. Po několika letech získal katedru na univerzitě v Evoře, kde vyučoval teologii. V roce 1590 se uchýlil do ústraní a ve svém rodném městě chtěl věnovat všechny síly psaní a přípravě své dlouholeté práce pro tisk. Avšak již dva roky poté otevřeli jezuité v Madridu novou školu, jež byla určena pro studium morální filosofie a proslulý profesor byl vytržen ze své samoty a povolán k výuce na této instituci. Molina zde také 12. října roku 1600 zemřel. Ludvík Molina byl nejenom vynikajícím systematickým a morálním teologem, ale také výborným znalcem právní vědy.

Patrně nejvýznamnější dílo tohoto teologa vyšlo v roce 1588 v Lisabonu pod názvem *Concordia Liberi Arbitrii cum Gratiae Donis, Divina Praescientia, Providentia, Praedestinatione et Reprobatione*, zkráceně bývá označováno jako „Concordia". Molina pracoval na tomto díle třicet let a jeho vydání usnadnila velkorysá finanční pomoc kardinála Alberta Rakouského, vrchního inkvizitora Portugalska a bratra našeho panovníka císaře Rudolfa II. Molina se v tomto spise, jak už napovídá název, věnuje vztahu Božího předurčení a svobody rozhodování. Aby ujasnil vnitřní souvislost tohoto díla s tradiční naukou, má spis formu komentáře k různým částem *Teologické summy* sv. Tomáše Akvinského a Molina byl mimochodem prvním jezuitou, jenž Akvinského *Summu* komentoval. Molinovo řešení uvedené problematiky však spočívá na zcela novém základě a klíčovým je v této souvislosti pojem „středního vědění" (*scientia media*), jejž se pokusím vysvětlit později. Nutno dodat, že ihned po vytištění, ještě dříve, než se „Concordia" objevila na trhu, vzbudila vlnu bouřlivého nesouhlasu a sám Molina pod tímto tlakem pozdržel edici o jeden rok. V roce 1589 dal Molina dílo k dispozici spolu s novým dodatkem, který obsahoval odpovědi na různé námitky vůči jeho dílu, které se objevily ještě před vydáním „Concordie".[4] Ani tak ale své odpůrce

[1] Srov. např. 2 Kor 4, 6 nebo Žd 1, 3.
[2] Viz Fp 2, 12–13.
[3] Viz Sír 15, 14.

[4] Dodatek vyšel opět v Lisabonu pod názvem *Appendix ad Concordiam, continens responsiones ad tres objectiones et satisfactiones ad 17 animadversores*.

nepřesvědčil. Nesouhlasu naopak přibývalo a brzy ostré kontroverze doslova vzplanuly po celém Španělsku. Když už polemika přerůstala rozumné meze, zasáhl svou autoritou do celé věci papež. V roce 1594 nařídil papež Klement VIII. znesvářeným stranám přerušit do vyjasnění celé záležitosti jakékoli diskuse, a aby mohla být kontroverze urovnána, ustanovil v roce 1598 k posouzení celé problematiky speciální komisi „Congregatio de auxiliis". Komise zasedala po několik let a v roce 1607 papež Pavel V. na základě mnoha odborných teologických posudků ospravedlnil Molinovo učení a povolil jeho stoupencům tuto nauku také vyučovat.

Obraťme nyní pozornost na Dominika Bañeze. Narodil se roku 1528 v Medina del Campo ve Španělsku, kde také roku 1604 zemřel. V patnácti letech začal studium filosofie na univerzitě v Salamance a v osmnácti se stal členem řádu sv. Dominika. Ihned po dokončení teologických studií začal s výukou teologie, a to pod vedením známého profesora Dominika Sota. Během svého profesorského působení učil na různých univerzitách – v Avile, Alcale a konečně také v Salamance, kde pracoval bezmála dvacet let. Převážnou většinu svého života Bañez strávil, jak sám píše, učením a disputováním. Bañez byl ale také duchovním vůdcem a zpovědníkem známé karmelitánky sv. Terezie z Avily (řeholním jménem Terezie od Ježíše), mystičky a reformátorky řeholního života, jež byla prohlášena za učitelku katolické církve. Na okraj stojí za zmínku, že sv. Terezii z Avily zvolili španělští spisovatelé za svou patronku.

Před vydáním Molinova spisu „Concordia" požádal z výše uvedených důvodů kardinál Albert Rakouský Bañeze a několik dalších teologů o posouzení tohoto díla. O tři měsíce později odevzdal Bañez svůj posudek, v němž Molinovo dílo ostře zkritizoval. Od této chvíle až do konce svého života byl Bañez jedním z nejvýznamnějších odpůrců Molinovy nauky. Bañez nejenom kritizoval Molinu, ale hájil také teorii vlastní, kterou podle svých slov rozpracoval v těsné návaznosti na učení sv. Tomáše Akvinského. Klíčovou roli má v Bañezově nauce pojem „fyzická premoce" (*praemotio physica*), který vysvětlím později. Patrně nejvýznamnějším Bañezovým dílem je komentář k Teologické summě Tomáše Akvinského, důležitým dílem z hlediska sporu s molinisty je apologetické dílo „Apologetica fratrum praedicatorum…", jež Bañez sepsal spolu s dalšími dominikánskými teology na obranu před Molinovým nařčením z věroučných omylů.[5]

Podívejme se nyní blíže na Bañezovo a Molinovo řešení problematiky Božího předurčení a svobody rozhodování. Je zřejmé, že vyvážená koncepce této obtíže předpokládá důkladné zpracování mnoha témat, jež s tímto problémem bezprostředně souvisí. Jedná se zejména o teorii Božího poznání a působení na činnost tvorů, důležitá je také přesná koncepce modálních pojmů a různých typů kauzality atd. Objasnit tyto předpoklady přesahuje rámec tohoto příspěvku, a proto se omezím a dle potřeby vysvětlím jen nezbytné věci. Nejprve vysvětlím základy nauky o Božím poznání a začnu tím, co je oběma řešením společné.

Podle obou autorů Bůh poznává (*comprehendat*) předně sám sebe, tj. vlastní esenci. Protože Bůh poznává svou esenci naprosto dokonale, poznává ji také jako nedokonale napodobitelnou čili participovatelnou od sebe odlišnými jsoucny. Když ji poznává tímto způsobem, poznává esence všech možných jsoucen, která může stvořit. Boží poznání všech možných jsoucen (tzv. *possibilia*) bývá většinou označováno jako *scientia simplicis intelligentiae* (tzn. *vědění prostého chápání*). Tímto typem vědění Bůh poznává všechna pouze možná jsoucna ve všech jejich možných vztazích a uspořádáních.

Z nekonečného počtu takto poznaných možných jsoucen Bůh některá věčným rozhodnutím své vůle stvoří. Takto vzniká reálně existující svět, který Bůh rovněž dokonale poznává. Bůh poznává reálně existující svět v sobě samém a tento typ Božího poznání se obvykle nazývá *scientia visionis* (*vědění viděním*). Zde zhruba končí shoda mezi koncepcí Bañezovou a Molinovou. Sledujme dále nejprve nauku Bañezovu.

Podle Bañeze tedy Bůh poznává reálně existující svět ve své vlastní esenci, nakolik je ovšem totožná s věčným rozhodnutím jeho vůle stvořit. Bůh díky *vědění viděním* poznává všechna reálně existující individua, včetně svobodných úkonů lidské vůle. Vedle budoucích svobodných úkonů lidské vůle, k nimž *de facto* dojde (tzv. *futura*), poznává Bůh tímtéž způsobem také budoucí svobodné úkony lidské vůle, které by se uskutečnily, kdyby byla splněna nějaká kontrafaktuální podmínka (tzv. *futuribilia*).

Pokusím se uvedené teze objasnit příkladem. Nejprve příklad pro rozlišení *vědění prostého nahlédnutí* a *vědění viděním*. Mysleme na hudebního skladatele, který uvažuje o hlavním motivu svého díla. Poznává nebo slyší více různých motivů a uvažuje, která sekvence by byla nejvhodnější. V tomto okamžiku poznává různé možné ideje nebo motivy budoucího díla, což pro nás může představovat nedokonalou analogii s Božím *věděním prostého chápání*. Poté se skladatel rozhodne pro jednu variantu neboli k poznání možných motivů přistoupí akt vůle, který vymezí z možných variant právě jednu, jež se při provedení díla nebo jeho zápisu stane reálnou. Podobně Bůh určí věčným rozhodnutím své vůle z nekonečného množství možných světů reálně existující svět a tento svět také ve svém rozhodnutí poznává. Uvažme dále tento příklad: V. Havla a M. Albrightovou poznává Bůh jako pouze možná individua díky *vědění prostého chápání*, jako reálně existující individua je Bůh poznává díky *vědění viděním*. Je myslitelné, že by se V. Havel býval mohl oženit s M. Albrightovou (*futuribile*), a proto také Bůh díky *vědění viděním* poznává, co by se bývalo mohlo stát, kdyby se oba rozhodli uzavřít manželství.

Předběžně lze konstatovat, že Bañezův výklad vzhledem ke zkoumané problematice znamená následující: Protože Bůh rozhodl a neomylně poznává, že svět bude do všech detailů takový a takový, tedy tomu také tak bude. Veškeré dění v reálně existujícím světě, včetně svobodného jednání tvorů probíhá v souladu

[5] Srov. např. BAÑEZ, D., *Scholastica commentaria in Iam patem angelici doctoris D. Thomae*, Venice 1585; komentáře k dalším částem Summy pak vycházely postupně v různých částech Evropy.

s tímto Božím poznáním a Boží poznání je na jakékoli stvořené aktivitě naprosto nezávislé.

V Bañezově koncepci lze Boha přirovnat k hudebnímu skladateli a veškerou stvořenou skutečnost k Boží symfonii. Bůh je jediným autorem této skladby, stvořené věci jsou nástroje, s nimiž Bůh dílo uskutečňuje, přičemž některé instrumenty hrají svůj part lépe, jiné hůře. Potud Bañezův výklad Božího poznání.

Molina se od Bañezova výkladu zásadně odlišuje tím, že mezi dva zmíněné typy Božího poznání klade ještě třetí – tzv. *střední vědění* (*scientia media*). Bůh dle Moliny díky *střednímu vědění* poznává před rozhodnutím své vůle každé *futuribile*. Bůh dříve, než se rozhodl stvořit právě tento svět, naprosto dokonale a neomylně věděl, co by se např. V. Havel býval rozhodl udělat, pokud by se ocitl v takových a takových okolnostech. Bůh totiž naprosto dokonale poznává (*supercomprehendat*) každou svobodnou bytost, a proto také poznává, jak by právě tento svobodný tvor jednal v daných okolnostech. Abychom pochopili důvod pro zavedení *středního vědění*, a tím i zásadní odlišnost Molinova a Bañezova řešení, je třeba alespoň trochu nastínit nauku o Božím působení na činnost tvorů. Začnu opět společnými charakteristikami obou teorií.

Vedle stvoření (*creatio*) a neustálého uchovávání veškeré skutečnosti v bytí (*conservatio*) rozlišili oba španělští teologové dále Boží působení na činnost tvorů tzv. *Boží konkurs*. Boží konkurs slouží k vysvětlení závislosti každé činnosti na Bohu. Bůh spolupůsobí činnost tvorů, a to v ohledu bytí nebo existence této činnosti. Stvořené věci jsou skutečnými příčinami, ale jejich vlastní činnost je na Bohu závislá, Bůh spolupůsobí tuto činnost po stránce jejího bytí.

Potud je mezi Bañezem a Molinou shoda. Bañez však dále rozlišuje tzv. *předchozí konkurs* (*praemotio physica*) a *současný konkurs* (*concursus simultaneus*). Současným konkursem Bůh spolupůsobí činnost tvorů, fyzickou premocí pak Bůh uvádí stvořené věci do činnosti. Bůh tedy na způsob účinné příčiny uvádí fyzickou premocí každou stvořenou příčinu do činnosti. Bañez nauku dále upřesňuje takto: Protože je Bůh zároveň autorem přirozenosti každého tvora, působí vždy v souladu s přirozeností, např. člověka uvádí Bůh premocí do svobodné činnosti tak, že jeho svobodu neruší, nýbrž naopak působí.

Molina současný konkurs spolu s Bañezem přijímá, avšak fyzickou premoci odmítá, protože dle jeho názoru ničí stvořenou svobodu a současně činí Boha přímo zodpovědným za každé zlo.

Uveďme nauku o Božím konkursu do souvislosti s koncepcí Božího poznání. Začnu s Bañezovou teorií. Bůh díky *vědění viděním* neomylně poznává ve věčném rozhodnutí své vůle veškerou skutečnost reálného světa, včetně svobodných úkonů tvorů, protože sám každou činnost v příslušném okamžiku díky fyzické premoci spolupůsobí. Díky *vědění viděním* Bůh také poznává *futuribilia*, jejichž existence a poznatelnost je podmíněna rozhodnutím Boží vůle.

Jak již víme, odmítl Molina centrální bod Bañezovy nauky, tj. fyzickou premoci. Fyzická premoce je však v Bañezově systému klíčem k vysvětlení Božího poznání jak reálně existujících věcí a jejich činností, tak také jejich kontrafaktuálních stavů. Proto když Molina popřel fyzickou premoci, byl nucen hledat jiný způsob vysvětlení Božího předvědění. Molinovo řešení již známe, centrálním bodem jeho teorie je nauka o středním vědění. V Molinově nauce tedy Bůh nepůsobí svobodná rozhodnutí tvorů jako taková, svobodné rozhodnutí pochází výhradně od vůle tvora. Bůh před věčným rozhodnutím své vůle stvořit určitý svět přesto díky *střednímu vědění* poznává, jak by svobodná bytost za určitých okolností jednala. Na základě tohoto vědění pak Bůh věčným rozhodnutím své vůle stvoří reálný svět.

Také v Molinově koncepci lze Boha přirovnat k hudebnímu skladateli a stvořený svět k symfonii. V tomto modelu však není Bůh jediným autorem symfonie, všechny svobodné bytosti se díky svobodným rozhodnutím stávají spoluautory této skladby. Bůh je Pánem stvoření v tom slova smyslu, že má poslední slovo při výběru, která z různých možných symfonií *de facto* zazní, kdo bude jejím spoluautorstvím reálně poctěn.

Bañez Molinovo pojetí odmítl z více důvodů, jeden z nich je nám už zřejmý: V Molinově pojetí totiž není Bůh naprosto nezávislý na jakékoli stvořené skutečnosti a tento důsledek je pro Bañeze nepřijatelný.

Obě zmíněné koncepce našly odezvu a své zastánce i v našich zemích. Budiž řečeno, že většina našich předchůdců a krajanů dala přednost spoluautorství při kompozici „symfonie stvoření“ před pouhým uskutečňováním jediné Boží partitury.

F. Suárez a J. Senftleben: reifikace první látky

DANIEL HEIDER

Teologická fakulta, Jihočeská univerzita České Budějovice

Ideový vliv předního představitele tzv. stříbrného věku scholastiky, španělského jezuitského teologa, filosofa a právníka, rodáka z maurské Granady, Francisca Suáreze (1548–1617) na českou, nebo v českých zemích působící, pobělohorskou jezuitskou inteligenci je věcí nepochybnou a snadno vykazatelnou. V tomto příspěvku bych rád tento vliv ilustroval na příkladu fenoménu, který jsem nazval „reifikací první látky". Půjde o vliv, který měl Suárez na profesora filosofické a teologické fakulty, pozdějšího děkana teologické fakulty Karlo-Ferdinandovy univerzity v Praze, Joannesa Senftlebena (1648–1693).[1] Ve svém příspěvku budu postupovat takto: nejdříve, vzhledem k malé všeobecné obeznámenosti s životem a dílem Joannesa Senftlebena, uvedu několik základních údajů o Senftlebenově životě a díle; poté ve stručnosti vyložím, co pod výrazem „reifikace první látky" myslím a jaký význam tento fenomén může mít v rámci vývoje nauky o hylemorfismu obecně; v třetí části předložím hlavní teze a některé základní předpoklady a argumenty obou našich myslitelů, které stručně srovnám; ve čtvrté části se vymezím vůči názoru, podle kterého spory okolo problematiky pozitivní charakteristiky první látky jsou jen „válkou slov".

Joannes Senftleben se narodil roku 1648 v polském Hlohově (dnešní Glogów), tedy o 56 let později než jeho řádový spolubratr Roderigo Arriaga (1592–1667). Umírá v poměrně mladém věku, v roce 1693 v polském Kladsku (dnešní Klodsko). Do řádu Tovaryšstva Ježíšova vstupuje roku 1665, a to do nejstarší české jezuitské koleje v českých zemích, sv. Klimenta na Starém Městě pražském. V letech 1667–1669 studuje filosofickou fakultu na vratislavské koleji. O čtyři roky později začíná studovat teologickou fakultu na koleji Panny Marie Sněžné v Olomouci, která byla založena již v roce 1566 (olomoucká univerzita pak o sedm let později). V letech 1677–1678 působí jako profesor poetiky a rétoriky na koleji sv. Klimenta v Praze a zároveň se stává i místním kazatelem. Posledních 13 let Senftlebenova života je vyplněno především spisovatelskou a pedagogickou činností. V r. 1680 se stává profesorem etiky na FF Karlo-Ferdinandovy univerzity, v letech 1681–1683 pak profesorem filosofie na stejné fakultě. V roce 1684 se stává profesorem morální teologie na fakultě teologické. V následujících pěti letech se stává dokonce profesorem spekulativní teologie. V posledním roce svého života je zvolen děkanem TF Karlo-Ferdinandovy univerzity. Kromě těchto akademických postů se v této době stává jakýmsi akademickým exhortátorem u sv. Voršily a zároveň získává interní funkci v rámci Tovaryšstva Ježíšova, funkci tzv. examinátora.

Co se týče jeho literární činnosti, ta se v podstatě koncentruje do období mezi léty 1680–1687, tedy do období, kdy Senftleben působí jako profesor na filosofické a teologické fakultě. Mezi jeho nejznámější díla patří etickopolitické spisy: v roce 1680 vydané Conversatio politico–christiana ad leges ethico–politico–morales, dále Philosophia moralis ad politico–christianae conversandum z roku 1683. Nás však v tomto příspěvku bude zajímat teoretická část z filosofického Senftlebenova díla, kterou představuje jeho spis z roku 1685 Philosophia Aristotelica commentariis doctorum Societatis illustrata. Jak napovídá samotný její titul, jde o jezuitsky, tedy do značné míry suareziánsky interpretovanou aristotelsko-scholastickou filosofii. Mezi charakteristické znaky jezuitsky interpretované aristotelsko-scholastické filosofie patří, mimo jiné, fenomén, který jsme nazvali „reifikací první látky". Jde o fenomén, který má své kořeny již u samotného Aristotela v jeho dvojí definici první látky jakožto posledního subjektu substanciální změny a posledního subjektu predikace.[2] Podle první charakteristiky pocházející z Fyziky[3] je první látka první subjekt neboli substrát, který jako numericky totožný setrvává v jakékoli substanciální změně, tj. ve vzniklém nebo zaniklém. Dochází-li např. k substanciální změně prvku vody v prvek vzduchu, je potřeba, aby něco, a to jako numericky totožné, v této změně setrvávalo. Je tomu tak proto, že jinak bychom nemohli hovořit o vzniku, respektive zániku, ale jen o stvoření, respektive anihilaci. Je třeba podotknout, že tato definice nepochybně naznačuje určitý rys aktuality první látky. Druhou Aristotelovou definicí pocházející z Metafyziky[4] je ta, podle které první látka je tím, o čem se vše ostatní vypovídá, a to, co není v žádném smyslu něčím určitým. První látka je tedy prvním subjektem jakékoli subjekt–predikátové výpovědi. Tato interpretace na druhou stranu naznačuje čirou potencialitu první látky.

Předtím, než se podívám na argumentaci obou našich myslitelů, musím zdůraznit, že výraz „reifikace" nechápu v kontextu našich jezuitských myslitelů stavově a nedynamicky, ale procesuálně a dynamicky. Bylo by totiž nespravedlivé, jak uvidíme níže, jak vůči Suárezově interpretaci, tak i interpretaci Senftlebenově, pokud bychom jim připsali, jak někteří tomisticky orientovaní autoři činí,[5] stavově interpretovanou reifikaci. Podle této interpretace by první látka byla úplným jsoucnem (ens neboli quid completum), které se nachází v rodu

[1] Biografické údaje čerpám především z: ČORNEJOVÁ, I., FECHTNEROVÁ, A., *Životopisný slovník. Filozofická a Teologická fakulta 1654–1773*. Univerzita Karlova, Praha 1986, s. 417–419. Dále z: HURTER, H., *Nomenclator Literarius Theologiae Catholicae theologos exhibens*. Tomus IV, Oeniponte, Libraria Academica Wagneriana 1910, s. 336; VACANT, A., MANGENOT, E., AMANN, E., *L´Expose des Doctrines de la Théologie Catholique*. Tome Quatorziéme, deuxiéme partie, 1839, s. 1860; SOMMERVOGEL, C., *Bibliothèque de la Compagnie de Jèsus* VII, Paris–Bruxelles 1800–1909, s. 1122–1123.

[2] Na tuto skutečnost upozorňuje i autor slovníku *Základní pojmy scholastiky* Josef de Vries. Viz DE VRIES, J., *Základní pojmy scholastiky*, Rezek, Praha 1998, s. 67–68.

[3] ARISTOTELES, *Fyzika,* Rezek, Praha 1996, s. 42.

[4] ARISTOTELES, *Metafyzika,* Rezek, Praha 2003, s. 184–185.

[5] Hlavním představitelem této tendence je B. H. Brink O.P. Viz BRINK, B. H., *Francisci Suarezii doctrina de causa materiali et de materia prima*. In conventu S. Thomae Aquinatis Zwollis, 1944, především s. 99–112.

substance a může existovat bez substanciální formy.[6] Proto tedy sloveso „reifikovat" chápu primárně jako proces, který má určité fáze, které lze interpretovat jako postupné momenty směrem k mechanistickému, respektive karteziánskému chápání první látky jako res extensa. Tento postup však nechápu chronologicky, ale pouze čistě systematicky, ideově. Tento důraz na „nečasový", tj. čistě systematický vývoj názorů na první látku, vyplývá ze skutečnosti, že Senftleben je autorem, který přichází nejen po R. Descartovi (se kterým se také ve spisu, který nás zde zajímá, vyrovnává), ale i po R. Arriagovi, který, jak ukázal prof. Sousedík ve své studii Die Lehre von Potenz und Akt in der Philosophie Rodrigo de Arriagas,[7] potenci první látky zcela aktualizuje a reifikuje, a tím opouští doktrínu hylemorfismu jako takovou.

Jakým způsobem tedy „reifikuje" první látku Suárez? Suárez se touto problematikou explicitně zabývá ve IV. a V. sekci třinácté disputace svých Metafyzických disputací (vyšly roku 1597), v nichž se ptá, co je první látka. Poté, co v předcházející sekci, v níž se zabýval tím, čím první látka není, odmítl mínění, podle kterého první látka je nějakým jednoduchým tělesem či nějakou integrální substancí, se ptá, zda první látka má vůbec nějakou entitu, která ani nevzniká, ani nezaniká, a dále v jakém smyslu je vlastně první látka „čirou potencí". Na první otázku, která vytváří blok čtvrté sekce, odpovídá Suárez třemi tezemi, přičemž třetí teze je pro naše úvahy irelevantní, protože hovoří o stvoření první látky Bohem. První a druhá teze se liší tím, že se v nich rozlišuje mezi entitou esence a entitou existence. Podle první teze, kterou formuluje o entitě esence, má látka svou aktuální entitu esence vnitřně ze sebe (ex se), nikoli od formy, avšak vždy s vnitřním (transcendentálním) vztahem k formě.[8] První část této teze Suárez dokazuje tím, že látka jako stvořená subjektivní potence, na rozdíl od objektivní neboli logické možnosti, je něčím reálným. Avšak esence látky není vnitřně konstituována ve svém bytí esencí (esse essentiae) formou, ergo má svou entitu esence skrze sebe samu. Premisu minor dokazuje Suárez tím, že esence látky, jako esenciálně jednoduchá entita, není a nemůže být složena s formou. Podle Suáreze každá jednoduchá entita má entitu své esence skrze sebe samu, nikoli prostřednictvím jiné entity. Druhá část je zřejmá z toho, že látka je esenciálně potence a první subjekt a jako taková se musí nutně nacházet ve vnitřním, transcendentálním vztahu k formě absolutně, nikoli k nějaké určité, partikulární formě. Jak jsem již výše uvedl v souvislosti s definicí první látky z Fyziky, první látka setrvává jako numericky táž pod střídou substanciálních forem, avšak nijak jako druhově určená. Její bytí esencí není bytím „informovaným" druhově od formy, tedy bytím úplným a dokonalým, ale pouze bytím neúplným a nedokonalým.

Druhá Suárezova teze se týká entity neboli aktuality existence. Tato teze zní: první látka má o sobě a skrze sebe entitu neboli aktualitu existence, která je odlišná od existence formy, ačkoli ji má pouze v závislosti na formě.[9] Tato druhá teze má svůj závažný předpoklad, podle kterého bytí esence a bytí existence není něčím, co se liší reálně, ale pouze pomyslně. Bytí existence nepřidává entitě esence jakožto aktuální žádnou věc nebo nějaký reálný modus, protože tím samým, čím se entita pojímá jakožto aktuální mimo své příčiny, tím se pojímá jako existující.[10] Na základě tohoto předpokladu[11] je patrné, že pokud první látka má entitu aktuální esence odlišnou od formy, má odlišnou i entitu existence (ti, kteří popírají reálnou identitu esence a existence, však nemohou popřít určitou aktuální entitu v bytí esence). To Suárez dokládá tím, že první látka musí být něčím, protože jinak by vznik byl změnou z ničeho, což by nebyl vznik, ale stvoření. Suárez tedy tuto druhou tezi končí tvrzením, podle kterého stejně jako se esence substance skládá z parciálních esencí látky a formy, tak i existence substance se skládá z parciálních existencí látky a formy.[12] Tato existence však, zdůrazňuje Suárez, je existencí natolik nedokonalou, že nemůže přirozeně existovat bez „podpírání" formou (sine formae adminiculo). Čili tato nedokonalá existence první látky nemá ten neblahý důsledek, podle kterého by „přicházení" a „odcházení" forem vůči ní bylo pouze něco akcidentálního, nikoli substanciálního.[13]

V páté sekci Suárez zamýšlí vyjasnit smysl výrazu „čirá potence" (potentia pura), jímž se označuje první látka. Před uvedením tezí však předkládá výčet různých významů výrazu actus, který později využívá ve formulacích svých tezí.[14] Akt podle něj můžeme dělit na akt absolutní a akt respektivní. Respektivním aktem je např. forma, která je aktem něčeho, tedy látky. Absolutní akt je takový akt, který nic jiného neaktualizuje. Tímto aktem je Bůh. Respektivní akt pak Suárez dále dělí na akt fyzický neboli formální, jakým je např. fyzická forma, a na akt metafyzický, který opět dále dělí na akt esence, jakým je např. diference, a na akt existence. Absolutní akt pak dělí na akt naprostý (simpliciter) a na akt z určitého hlediska (secundum quid). První akt je takový akt, který je aktem v rodu substance naprosto, a je tak úplný, že

[6] „Materiam apud eum [tj. u Suáreze, pozn. autora] esse aliquid completum in genere substantiae." BRINK, 1944, s. 104.

[7] SOUSEDÍK, S. *„Die Lehre von Potenz und Akt in der Philosophie Rodrigo de Arriagas"*. In *Rodrigo de Arriaga, Philosoph und Theologe*, Prag 25.–28. Juni 1996. Herausgegeben von Saxlová, T. und Sousedík, S., Karolinum, Nakladatelství Univerzity Karlovy, Praha 1998, s. 106.

[8] „Dico ergo primo: materia prima ex se et non intrinsece a forma habet suam entitatem actualem essentiae, quamvis non habeat illam, nisi cum intrinseca habitudine ad formam." In SUÁREZ, F., *Disputationes Metaphysicae* (dále jen DM) I. Disputatio XIII, sectio IV, paragraf 9. Georg Olms Verlagsbuchhandlung, Hildesheim 1965, s. 411.

[9] „Dico secundo: materia prima etiam habet in se et per se entitatem, seu actualitatem existentiae distinctam ab existentia formae, quamvis illam habet dependenter a forma." In SUÁREZ, DM XIII, IV, 13, s. 412.

[10] „…quia esse existentiae nullam rem vel modum realem addit supra entitatem essentiae, hoc ipso quod entitas concipitur actualis extra causas, concipitur existens." In SUÁREZ, *ibidem*, s. 413.

[11] Tento předpoklad Suárez analyzuje v 31. Disputaci, která se jmenuje *De Essentia Entis Finiti Ut Tale est, Et De Illius Esse, Eorumque Distinctione*.

[12] „…sicut ergo essentia substantiae corporeae componitur ex partialibus essentiis materiae et formae, ita etiam integra existentia ejusdem substantiae componitur ex partialibus existentiis materiae et formae." In SUÁREZ, *ibidem*, s. 413.

[13] Podle třetí teze, která je specificky křesťanská, látka sama ze sebe nemá aktuální entitu neboli existenci bez účinné příčiny, ale přijímá ji od jiného, totiž od Boha. Pokud Aristoteles tvrdil, že první látka nevzniká a nezaniká, neznamená to, že není stvořitelná a neanihilovatelná. Viz SUÁREZ, DM XIII, IV, 15, s. 413.

[14] SUÁREZ, *ibidem*, s. 416.

není vytvářen jiným fyzickým aktem, který je od něj odlišný a který by potřeboval ke své existenci. Nejde tedy o nějaký akt informující neboli něco aktualizující, který má o sobě takovou dokonalost, která je poskytována těm entitám, které jsou završovány ve své existenci složením. Na druhé straně akt z určitého hlediska je jsoucno, které má nějakou aktualitu, nakolik se aktuálně nachází mimo nicotu. Jde tedy o neúplnou a nedokonalou aktualitu, která vyžaduje jiný akt, který ji završí takovým způsobem, aby existovala v pojmu jsoucna naprosto (simpliciter).

Po této klasifikaci různých významů výrazu „akt" se Suárez ujímá formulace svých tezí. Podle první teze se první látka nenazývá čirou potencí vzhledem ke každému metafyzickému aktu.[15] Suárez tuto tezi dokazuje takto: látka má ve své přirozenosti nějakou dokonalost a transcendentální bonitu. Materiální kompozitum z látky a formy je dokonalejší než samotná forma, tedy látka má nějakou dokonalost, kterou přidává kompozitu. Tento argument potvrzuje Suárez tvrzením, podle kterého předtím, než se první látka vůbec stane subjektem substanciálních forem, musí již sama v sobě nějak subsistovat. Předtím, než je subjektem forem (substare aliis), musí již sama v sobě subsistovat (subsistere in se).[16] Podle druhé teze látka není čirou potencí v tom slova smyslu, že by nebyla nějakým entitativním aktem z určitého hlediska (actus entitativus secundum quid).[17] První subjekt je nutně reálnou pasivní potencí a jako takový ho nelze uvažovat bez entitativního aktu. Není tedy pouhou bezrozporností (nonrepugnantia) znaků, jako je tomu v případě nestvořené potence objektivní, ale je již něčím stvořeným. Podle třetí teze je první látka čirou potencí vzhledem k informujícímu neboli aktualizujícímu aktu i vzhledem k aktu absolutnímu, naprostému (actus absolute et simpliciter dicti).[18] To, že není prvním, tedy informujícím aktem, je zřejmé z toho, že je prvním subjektem. Sama ze sebe však první látka neobsahuje ani absolutní akt naprosto, protože cokoli se v první látce nachází, je zde pouze pro samotný výkon funkce pasivní potence. Proto můžeme stručnou expozici Suárezových pozitivně formulovaných názorů na první látku uzavřít tím, že Suárez, zdá se, charakterizuje první látku takovým typem aktuality, o kterém je přesvědčen, že nenaruší esenciální jednotu substance, ale naopak dostojí doslovnému významu výrazu „kompozitum", tj. složenina ze dvou či více entit.

Jakým způsobem zpracovává problematiku první látky Joannes Senftleben? Přestože věcně Senftlebenova argumentace sleduje myšlenky Suárezovy, jde přece jen o argumentaci detailnější a v některých rysech i přehledněji propracovanou, což je dáno faktem, že jeho Philosophia Aristotelica universa[19] jako dějinně poučenější vychází skoro 100 let po Suárezových Metafyzických disputacích. Senftleben se problematikou první látky a její povahou zabývá ve čtyřech tezích. V jím označené osmé tezi (v našem počítání – v první tezi) ukazuje, že první látka obsahuje metafyzický akt neboli esenciální diferenci, kterou se odlišuje od všeho, co první látkou není. Tento metafyzický akt Senftleben, po vzoru Suárezově, odlišuje od aktu fyzického.[20] Zde Senftleben využívá Suárezovu myšlenku, podle níž se látka metafyzicky skládá z aktu a potence, respektive z rodu a druhu.[21] Tuto metafyzickou kompozici využívá zejména při analýze lunární a sublunární první látky. V deváté tezi ukazuje, že první látka jako poslední subjekt o sobě nezahrnuje a nemůže zahrnovat žádný fyzický akt, a proto právě v tomto smyslu je čirou potencí.[22] Pokud by v tomto smyslu nebyla čirou potencí, vytvářela by s příchozí formou nikoli jednotu per se, ale pouze per accidens.

V desáté tezi Senftleben ukazuje, že první látka kladená mimo nicotu obsahuje entitativní akt secundum quid, neboli parciální existenci, která se reálně liší od parciální existence formy.[23] V této tezi, v níž Senftleben argumentuje pro identickou tezi s tezí Suárezovou, náš autor uvádí pět předpokladů, které jsou zásadní nejen pro jeho, ale i pro Suárezovu argumentaci. Prvním předpokladem je Senftlebenova suareziánská definice existence,[24] podle níž je existence tím, díky čemu se esence neboli soubor predikátů, které se prvotně koncipují ve věci, ať věc existuje v aktu, či nikoli, nachází formálně mimo své příčiny.[25] Druhým předpokladem je opět suareziánské tvrzení, podle kterého možná esence jakékoli možné přirozenosti není od věčnosti ničím reálným mimo Boha.[26] Tedy možný individuální člověk není ničím reálně odlišným od Tvůrce, nemá sám v sobě žádnou reálnou entitu, a tedy není žádnou receptivní neboli subjektivní potencí.[27] Je pouhou objektivní potencí, která je pouhým bezrozporným předmětem

[15] „Dicendum est ergo primo, materiam non vocari puram potentiam respectu omnis actus metaphysici…" In SUÁREZ, *ibidem*, s. 416.

[16] „…prius autem est in se subsistere quam substare aliis." In SUÁREZ, *ibidem*, s. 416.

[17] „Dico secundo: materia non est ita pura potentia, quin sit aliquis actus entitativus secundum quid." In SUÁREZ, *ibidem*, s. 416.

[18] „Dico tertio: materia dicitur esse pura potentia respectu actus informantis seu actuantis, et respectu actus absolute et simpliciter dicti." In SUÁREZ, *ibidem*, s. 417.

[19] SENFTLEBEN, J., *Philosophia Aristotelica universa, commentariis Doctorum Societatis Jesu illustrata selectis Thesibus proposita expositque per P. Joannem Senftleben e Societate Jesu in Universitate Carolo–Ferdinandea Pragensi, nuper Philosophiae Professorem ordinarium ac publicum*. Pragae, typis Universitatis Carolo–Ferdinandeae in Coll. Soc. jesu as S. Clementem, 1685.

[20] Teze s pořadovým číslem 8 zní: „Materia prima involvit actum metaphysicum, seu differentiam essentialem, per quam discernatur ab omni eo, quod non est prima materia." In SENFTLEBEN, s. 79.

[21] O této metafyzické složenosti můžeme u Suáreze mluvit nejen v případě první látky, ale např. také v případě imateriálních substancí, které, ač fyzicky jednoduché, tak přesto se metafyzicky skládají z rodu a specifických diferencí. Viz SUÁREZ, DM V, 2. sekce (metafyzická kompozice materiálních i imateriálních substancí) a DM XIII, 5, 14 (metafyzická kompozice první látky).

[22] „Primum subjectum, seu materia prima secundum se, nullum includit actum physicum; atque hoc sensu pura est potentia." In SENFTLEBEN, s. 89.

[23] „Materia prima extra causas posita includit actum entitativum secundum quid; seu partialem existentiam, a partiali existentia formae realiter distinctam." In SENFTLEBEN, s. 93.

[24] „…haec eadem res concipitur sub ratione existentiae, quatenus est ratio essendi in rerum natura et extra causas." In SUÁREZ, F., *Disputationes metaphysicae* II. XXXI, 6, 23, s. 250.

[25] „Existentia vero est illud, quo haec predicata sunt *formaliter* extra causas." In SENFTLEBEN, J., *Philosophia Aristotelica universa*, s. 93.

[26] „…illud esse in potentia, seu illa potentia objectiva non possit esse res aliqua vera et positiva in ipsa re, quae in potentia esse dicitur…" In SUÁREZ, DM XXXI, 3, 3, s. 233.

[27] „Suppono secundo ex P. Suarez. D. 31, S. 3. quod *essentia potentialis*, cujuscunque naturae possibilis nihil fit reale extra DEUM aeterno; … Unde sequitur … quod nulla creatura habeat essentiam realem ex se, sed a DEO …" In SENFTLEBEN, s. 94.

Boží produktivní absolutní potence. V třetím předpokladu se Senftleben odvolává na Suárezovu předmluvu k Aristotelově 9. knize Metafyziky,[28] v níž Suárez, po vzoru Aristotelově, rozlišuje rozdělení jsoucna na jsoucno v potenci a v aktu a rozdělení jsoucna na jsoucno, které je potencí a které je aktem.[29] Zatímco první distinkce je distinkcí stavů téhož jsoucna, nikoli rozlišením jsoucen, která jsou esenciálně různá, pak druhá distinkce je distinkcí různých esenciálních pojmů jsoucen, buď existujících v aktu nebo v potenci.[30] Oba stavy pak mají své místo jak v případě jsoucna, které je potencí, tak i u jsoucna, které je aktem. Tedy i potence se může nacházet ve stavu aktuality. Čtvrtým předpokladem, který opět vychází ze Suáreze, je rozlišení na neúplné a úplné jsoucno (ens incompletum et completum), neboli na jsoucno neadekvátně, respektive umenšeným způsobem (modo diminuto), a jsoucno naprosto (simpliciter). Jako příklad uvádí Senftleben čtvrthodinu, která je hodinou pouze neadekvátně, neúplně a z určitého hlediska.[31] Toto rozlišení umožní jak Suárezovi, tak Senftlebenovi uchopit látku a formu nikoli jako pouhé principy, ale jako neúplná jsoucna. Konečně pátým předpokladem je rozlišení stvoření a vzniku. Zatímco stvoření je tím, co se děje z nejsoucna naprosto (simpliciter), vznik se děje ze jsoucna secundum quid, tedy za předpokladu reálné pasivní potence, a nikoli jen objektivní neboli logické.[32] Těchto pět předpokladů pak Senftleben využívá při formulaci sedmi argumentů pro danou tezi a zároveň i v odpovědích na úctyhodných dvanáct námitek, jejichž osou je rozlišení entitativního a formálního aktu.

V poslední, pro nás relevantní, jedenácté tezi dokazuje Senftleben tvrzení, které zcela jasně poukazuje na odlišnost s arriagovským pojetím první látky. Podle této teze první látka nemůže existovat ve skutečnosti bez substanciální formy.[33] Jeho argument zní: je matoucí (implicat) tvrdit, že fyzicky existuje něco, co není determinováno k určitému druhu (species). Avšak první látka bez jakékoli substanciální formy není k nějakému takovému určitému druhu determinována, ergo je matoucí tvrdit, že první látka existuje bez jakékoli substanciální formy. Premisa major je zřejmá z toho, že například živočich, který není determinován diferencí rozumový nebo nerozumový, stejně jako úsečka, která není ani rovná, ani šikmá, neexistují a existovat nemohou. Minor je jasná: skrze fyzickou substanciální formu se látka fyzicky determinuje na určitý druh reálného jsoucna. Svou existencí však není determinována na určitý druh, poněvadž existence nemá tuto sílu determinovat na určitý druh reálného jsoucna.[34] Jádrem jeho odpovědí na námitky, jichž v této tezi uvádí deset, pak je ona částečnost a nesoběstačnost existence první látky, kterou spolu se Suárezem rozlišil prostřednictvím termínu „metafyzický akt secundum quid".

Mám-li tedy srovnat oba naše autory, musím říci, že Senftlebenovo řešení je řešením ryze suareziánským. Jeho argumentace a námitky, které uvádí, jsou četnější a v některých ohledech je jeho zpracování tématiky i přehlednější a systematičtější (např. onen poměrně vyčerpávající seznam předpokladů pro úvahu o parciální existenci první látky). Tvrdí-li někteří autoři, že Suárezova a Senftlebenova kritika převážně tomistického názoru, podle níž první látka je čirou potencí, je jen „válkou slov" („A War of Words"),[35] opomíjejí, podle našeho soudu, závažné rozdíly mezi těmito dvěma metafyzickými systémy. Mezi tyto rozdíly nepochybně patří: scotismem ovlivněná suareziánská analýza pojmu jsoucna; reálná identita esence a existence v metafyzické konstituci stvořených věcí; odlišné řešení metafyzické problematiky individuality; odlišná epistemologie: suareziánský důraz na rozumové poznání materiálních jednotlivin; odlišná kritéria pro klasifikaci různých typů distinkcí; realistický konceptualismus jeho nauky o univerzáliích a řada jiných odlišností, tedy rysy, které, kromě určité reifikace první látky, vytvářejí specifika jezuitské scholastiky.

---

[28] SUÁREZ, F., *Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis*. Opera omnia. Editio Nova, A Carolo Berton. Tomus Vigesimus Quintus. Parisiis. Apud Ludovicum Vives 1877, s. XLVI.

[29] „…aliud esse dividere ens in ens in potentia vel in actu, aliud vero dividere ens in ens, quod est potentia, vel quod est actus." In SUÁREZ, *ibidem*, s. XLVI.

[30] Senftleben doslova cituje Suáreze: „nam prior non est divisio in entia essentialiter diversa, sed in diversos status ejusdem entis secundum rationem existendi … Posterior autem divisio est secundum diversas rationes essentiales entium, sive existentium actu, sive in potentia tantum." In SUÁREZ, F., *Index locupletissimus in Metaphysicam Aristotelis,* s. XLVI.

[31] „…quando quaepiam res est talis tantum *inadaequate*, seu *modo diminuto*, quod non possit vocari talis *simpliciter;* Sic quadrans non potest dici *hora*, nisi cum addito: hora inadaequate, incomplete, secundum quid." In SENFTLEBEN, s. 95.

[32] „…Ens in ratione *Entis*, seu *existentis* fieri non tantum creative, per actionem creativam: sed etiam generative per productionem generativam … Unde infertur: sicut ens dum *creatur*, fit ex *non ente simpliciter*, ita dum *generatur*, fit ex *ente secundum quid*; id est praesupposita reali potentia passiva entis. Neque tantum praesupponitur objectiva possibilitas, aut non repugnantia ejus …" In SENFTLEBEN, s. 95–96.

[33] „Materia prima nequit in rerum natura existere sine omni forma substantiali." In SENFTLEBEN, s. 120.

[34] „Implicat aliquid physice existens quod non fit physice determinatum ad aliquam certam speciem, aut rationem entis realis. Atqui materia sine omni forma substantiali non est physice determinata ad aliquam certam speciem, aut rationem entis realis; ergo implicat materiam existere sine omni forma substantiali. Major patet: sic implicat existere *animal* non determinatum ad certam speciem entis realis, vel per *rationale*, vel per *irrationale*: implicat existere *lineam*, quae non sit determinata ad ullam certam speciem physicam per *rectitudinem* aut *obliquitatem* … Minor etiam est clara: quia per formam physicam substantialem materia physice determinatur ad certam speciem entis realis … Neque determinatur ad certam speciem entis realis per existentiam; cum existentia non habet vim determinandi ad certam speciem entis realis…" In SENFTLEBEN, s. 120–121.

[35] Jde o názor, který zastává John O´Neill ve své knize *Cosmology, An Introduction to the philosophy of Matter*, který tvrdí „Thus both parties [na jedné straně Suárez a Scotus, a na straně druhé tomisti; pozn. autora] to this dispute [zda pro první látku je lepší označení „potence" nebo „aktualita"; pozn. autora] recognise the same dose of reality in primordial matter. The source of their quarrel lies solely in the different meaning they give to essential actuality." Viz O´NEILL, J., *Cosmology, An Introduction to the Philosophy of Matter*. Volume I, The Greeks and the Aristotelian Schoolmen, Longmans, Green and co., New York, Toronto 1923, s. 128.

Obr. 18. Barokní socha sv. Isidora rolníka z Budeniček, originál zhotovil český sochař Jan Jiří Bendl (dnes v NG Praha). Němý, ale výmluvný průvodce slánského setkání.

Svatojakubské poutní cesty

CYRILA MONIKA VONDRÁKOVÁ

Filozofická fakulta, Univerzita Palackého v Olomouci

Sv. Jakub Matamoros

Jaké byly okolnosti vzniku kultu sv. Jakuba, jehož hrob v Compostele náležel ve středověku mezi trojici nejnavštěvovanějších poutních míst (k níž vedle Compostely patřily již jen Jeruzalém a Řím);[1] kultu tak rozšířeného možná právě proto, že pro soudobou společnost nebylo zdaleka tak důležité vědět, zda apoštol v Galicii opravdu působil, nebo jakým způsobem se jeho ostatky do Galicie dostaly?

Obr. 19. Svatý Jakub Větší, reliéfní plastika, která se nacházela v kapli sv. Jana Křtitele v Ledcích u Slaného, kol. r. 1510.

Počátky kultu sv. Jakuba Staršího[2] ve Španělsku sahají již do 8. století. Podle starobylého podání mu zbožní křesťané nedlouho po jeho smrti postavili a zasvětili v Jeruzalémě kostel. Mučedníkovy ostatky však prý kolem roku 70 přenesli na Sinaj, kde byl pro jejich

[1] Blízké i vzdálené cíle poutníků se v průběhu středověku vyvíjely postupně. Od 4. století, kdy bylo křesťanství legalizováno, vznikaly nové kostely, mnohé z nich na svatých místech, tj. tam, kde žil a působil Ježíš Kristus. Cílem nesčetných poutníků se od 9. století stal zejména Chrám Božího hrobu, pokládaný za ústřední svatyni veškerého křesťanstva. Oblíbená byla rovněž i daleká putování k hrobům světců nebo na vzdálená místa uložení jejich ostatků: mezi „nejžádanější" patřily ostatky apoštolů a mučedníků v Římě, sv. Martina v Tours, sv. Hilaria v Poitiers, místo zjevení archanděla Michaela na hoře Le Mont Saint Michel v Normandii a konečně i hrob sv. Jakuba Staršího v Compostele. Onu trojici hvězdných poutních míst však představovaly pouze Jeruzalém, Řím a Compostela. Srov. JÖCKLE, C., *Slavná poutní místa,* Kostelní Vydří 1996, s. 7n.

[2] Sv. Jakub Starší, apoštol a mučedník, se narodil přibližně ve stejný čas jako Ježíš Kristus. Jako syna rybáře Zebedea a Salome jej spolu s mladším bratrem, evangelistou sv. Janem, povolal Kristus ke svému následování. Pro své bouřlivé temperamenty byli oba bratři Kristem přezdíváni „synové hromu". Patřili mezi jeho oblíbené učedníky, o čemž svědčí i to, že jej směli doprovázet do Getseman na Olivové hoře. Po Kristově vzkříšení hlásal sv. Jakub evangelium v Jeruzalémě a Samařsku (jiné podání vypravuje, že odešel do Španělska, viz níže). Roku 44 jej zatkli vojáci Heroda Agrippy I. a sťali mečem. Stal se tak prvním ze dvanácti apoštolů, který podstoupil mučednickou smrt. Srov. SCHAUBER, V., SCHINDLER, H. M., *Rok se svatými,* Kostelní Vydří 1994, s. 381.

bezpečnější uchování vystavěn klášter sv. Jakuba (dnešní klášter sv. Kateřiny). V 8. století došlo k jejich opětovnému přenesení, a to do nově zbudovaného španělského chrámu sv. Jakuba. Téměř okamžitě se chrám na severozápadě Iberského poloostrova stal střediskem poutí.

Po dobytí Svaté země muslimy zatlačila Compostela dokonce Jeruzalém a Řím na čas do pozadí. Velkou roli zde jistě sehrála i reconquista, postupné dobývání poloostrova zpět z rukou muslimských Maurů. Podle legendy se roku 844 zjevil sv. Jakub v proslulé bitvě u Clavija jako náčelník křesťanských vojsk, bojujících proti Maurům. Později byl proto vedle obvyklých označení[3] a zobrazování[4] nazýván *Matamoros* (Maurobijce),[5] a stal se tak obrazem ochránce křesťanského Iberského poloostrova před muslimskými Maury.[6]

Uctívání sv. Jakuba se výrazně šířilo již od 9. století. Podle jedné z četných legend bylo Jakubovo tělo z Jeruzaléma dopraveno do Španělska, a to velice podivuhodným způsobem. Apoštolovi žáci uložili mučedníkovo mrtvé tělo do člunu bez posádky a vyčkávali na příhodné počasí. Loďka se však náhle odrazila od břehu a po sedmi dnech doplula bez nehody do španělské Galicie; řídili ji totiž samotní andělé. V Galicii bylo sice tělo řádně pohřbeno, avšak místo uložení upadlo ihned do zapomenutí. Teprve roku 813 (nebo 822) spatřil poustevník Pelagius na hoře Libederón nebeská světla, doprovázená zpěvy andělů, což posloužilo jako ukazatel světcova hrobu.[7] Legenda dále vykládá jméno Compostela, odvozené od *compostum*, pohřebiště, jako *campus stellae*, hvězdné pole, což položilo základ pro pokládání poutních cest za „hvězdné".[8]

Svatojakubská svatyně byla roku 997 zničena nájezdy Maurů. Křesťanští zajatci museli z chrámu dokonce odnášet válečnou kořist (bronzové zvony) až do Córdoby na vlastních ramenou. Příliv poutníků k místu světcova hrobu však neustával, spíše rostl, a to zejména poté, co na přelomu 10. a 11. století nájezdy Almanzora (zemř. 1002) postupně upadly. Tento nový příliv poutníků vedl posléze ke stavbě nového kostela, k níž došlo roku 1075 za nemalého přispění opatů reformního kláštera v Cluny. Katedrála později často sloužila za vzor mnoha tamějším kostelům[9] a kaplím. Jednalo se zejména o poutní místa, lemující čtyři hlavní trasy, ustálené v průběhu 12. století, po nichž se napříč Francií ubírali do Compostely poutníci z celé Evropy.

Liber sancti Jacobi, jedinečný svědek zbožnosti

Skutečnost, jak velká byla popularita kultu sv. Jakuba, dosvědčuje i ojedinělý písemný pramen, *Liber sancti Jacobi* neboli *Jacobus*. Tato kompilace, nazývaná rovněž *Codex Calixtinus*, zahrnuje pět knih nestejného rozsahu. Je zajímavé, že po dlouhou dobu stála v centru pozornosti medievalistů pouze jediná kniha, a to *Historia Turpini*, líčící hrdinské činy Karla Velikého v boji proti Maurům. Ostatní knihy, týkající se liturgie, hagiografie či poutních cest, se dlouho nacházely na okraji jejich vědeckého zájmu;[10] o tomto svědčí i skutečnost, že kritická edice kodexu byla zpřístupněna teprve nedávno.[11]

Jak již bylo uvedeno, člení se *Codex Calixtinus* na pět knih, z nichž každou uvozuje přehled příslušných kapitol. Záměrem pramene byla pravděpodobně glorifikace apoštola Galicie pomocí obnovy kultu, který by tak rozšířil věhlas nejen apoštola samotného, ale i jeho hrobu v Compostele coby střediska poutí.

Kniha I. Antologie liturgických obřadů ke cti sv. Jakuba, představující svými 31 kapitolami nejrozsáhlejší část souboru, přináší sbírku kázání (včetně slavné homilie *Veneranda dies*, doplněné i notovým zápisem nápěvu), officií a hymnů ke cti apoštola. Je zřetelné, že autor vycházel z tradic církevních Otců i soudobé liturgické praxe; do svého díla totiž zapojil nejen prvky nové, tj. zázraky, historii vznikajícího kultu či legendy, ale pod záštitou autority papeže Kalixta II. (jehož kázání jsou v knize ostatně také přítomna) pracoval s díly takových osobností, jakými byli Jeroným, Augustin, papežové Řehoř Veliký a Lev, nebo Beda Ctihodný.

Tato kniha obsahuje rovněž dvě verze apoštolova utrpení, tj. *Passio modica* a *Passio magna*, dodávající kultu nezbytný základ, považovaný za historický; ten spolu se čtyřmi homiliemi, určenými pro den apoštolova svátku

---

[3] Byl vzýván nejen jako patron a ochránce samotného Španělska, ale také válečníků, dělníků, lékárníků, drogistů, kloboučníků, voskařů, kovářů řetězů, za dobré počasí, hojnou úrodu jablek a polních plodin, proti revmatismu a samozřejmě také jako průvodce poutníků, směřujících zejména do Compostely. Srov. SCHAUBER, SCHINDLER, s. 379.

[4] Po nejstarších zobrazeních jako apoštola s atributem ve formě knihy se objevují podoby poutníka s tzv. pelerínou (vlněným hnědým rouchem), holí, nádobou na vodu, pytlíkem a kloboukem. V některých případech se jedná také o odkazy na jeho mučednickou smrt (meč apod.). Srov. tamtéž, s. 381n.

[5] Srov. DUPRONT, A., *Saint Jacques de Compostelle. La Quête du Sacré,* Turnhaut 1985, s. 9; JÖCKLE, s. 174.

[6] Již v roce 776 nalézáme v díle Beata z Liébavy *Komentáře Apokalypsy* (viz *Beati in Apocalipsin libri duodecim,* ed. SANDERS, H. A., Roma 1930), vycházejícím z prostředí asturského dvora, myšlenku o poslání sv. Jakuba chránit křesťany před muslimy. Tento spis spolu s *Kronikou Alfonsa III.* (viz *Primera Crónica General de Espana,* ed. MENENDEZ PIDAL, R., Madrid 1955), kopiemi spisů sv. Augustina, sv. Isidora ze Sevilly a sv. Jeronýma představoval chudý základ tehdejší astursko–leónské křesťanské kultury. Viz *Dějiny Španělska,* usp. ARTERA, A. U., Praha 1995, s. 89.

[7] Podle tradice, zachycené roku 1077 ve spisu *Concordia de Antealtares,* žil Pelagius nedaleko chrámu San Félix. O tomto objevu byl ihned informován biskup Theodomir (Teodomiro) z Iria Flavia, řídící tehdy osidlování oblastí v povodí řeky Ully, který se okamžitě vydal na určené místo. Ten nad místem bývalého římského hřbitova zpozoroval jakési světélkování a pustil se do vykopávek. Po nálezu ostatků nechal Alfons II. Asturský na onom místě vystavět hned tři chrámy, z nichž chrám Antealtares svěřil do správy mnichům řehole sv. Augustina. *Concordia de Antealtares* ze dne 17. října 1077 je úmluvou mezi Fagildem, augustiniánským opatem, a nástupcem Theodomira, Diegem Peláezem, potvrzující povolení nové stavby, sjednocující původní tři chrámy v jeden. Srov. *Dějiny Španělska*, s. 76; DUPRONT, s. 27.

[8] Srov. JÖCKLE, s. 174.

[9] Např. sv. Martin v Tours, sv. Foy (Fides) v Conques, sv. Saturnin v Toulouse. Srov. tamtéž.

[10] André Moisan upozorňuje, že výjimku představuje kritické vydání *Knihy V. Průvodce poutníka do Santiago de Compostela* Jeanne Vielliardovou roku 1938 a *Knihy IV. Kronika [Historie] Turpinova* Adalbertem Hämelou roku 1965. Srov. MOISAN, A., *Le Livre de Saint Jacques ou Codex Calixtinus de Compostelle. Etude Critique et Littéraire,* Genève 1992, s. 45, pozn. 3.

[11] *Liber sancti Jacobi (Codex Calixtinus),* eds. HERBERS, K. – NOIA, M. S., Santiago de Compostela 1998.

(25. července), představuje těžiště knihy. Záměrem první knihy *Codexu Calixtinus* však nebylo pouze participovat na šíření svatojakubské úcty; promyšlené zařazení jak kázání či jiných mešních textů, stejně jako officií a hymnů mimo bohoslužby, dávají tušit úsilí takřka o liturgickou reformu.[12]

Kniha II. Kniha zázraků se svým obsahem podobá spisům tohoto typu: v příslušném počtu kapitol líčí 22 zázraků na přímluvu sv. Jakuba, které se udály v rozmezí let 1080–1135. Ty měly být čteny nejen při officiu v klášterech, ale zejména během bohoslužeb, aby je tak mohly vnímat co nejširší vrstvy věřících: cílem vyprávění o zázracích na přímluvu světce bylo ilustrovat sílu apoštolovy přímluvy u Boha a současně vybízet k novým prosbám o pomoc. Tento hagiografický žánr plynule navazuje – jak bylo také ostatně zvykem – na vita a passio, obsažené v liturgických textech první knihy kodexu.[13]

Kniha III. Kniha přenesení představuje ve čtyřech kapitolách vyprávění o apoštolově hlásání evangelia, jeho mučednické smrti, zázračném přenesení ostatků do Galicie a vzniku svatojakubské legendy. Tato kniha je překvapivě málo rozsáhlá, a to i přesto, že obsahuje pokračování základních hagiografických textů o sv. Jakubovi, a tak doplňuje knihy předcházející. Podobně jako v případě první knihy kodexu, líčící *Passio magna* a *Passio modica*, se zde hovoří o *Translatio magna* a *Translatio modica*. Poté, co sjednocuje dosavadní dvojí tradici přenesení ostatků,[14] přináší třetí část kodexu i kalendář liturgických svátků.[15]

Kniha IV. Historie Karla Velikého a Rolanda je typem *chanson de geste*.[16] Ve 26 kapitolách oslavným způsobem popisuje hrdinské činy Karla Velikého a jeho synovce Rolanda v bojích proti Maurům.[17] Tato čtvrtá kniha (podobně jako kniha následující) sice nevytváří tak sevřený celek, jako tomu bylo v případě knih I–III, ale ani nevykazuje přílišné uvolnění tématu, a to zejména tehdy, nahlížíme-li na ni z hlediska kontextu či dobové mentality.

Autor líčí čtrnáctileté putování Karla Velikého, zahájené výstavbou svatojakubských cest. Tyto cesty se rozhodl panovník zbudovat poté, co se mu v paláci v Aix během snu zjevil sv. Jakub s příkazem osvobodit

Obr. 20. Vlastimil Bláha, Svatý Jakub Větší, 2000. Na hlavním oltáři kostela sv. Jakuba Většího v Srbči.

Španělsko z područí nepřátel křesťanské víry. Celá oslava bojů připomíná myšlenku svaté války proti nevěřícím; její hrdiny, tj. Karla Velikého spolu s Rolandem, kteří se svými činy stávají *martyres Christi*,[18] klade závěrečný list papeže Kalixta II. ostatním účastníkům tehdejších bojů ve znamení kříže za příklad.[19]

Konečně *Kniha V. Průvodce poutníka do Santiago de Compostela* ve svých 11 nestejně rozsáhlých kapitolách představuje praktického pomocníka na cesty. Kromě nástinu poutních cest i s jejich možnými obtížemi také upozorňuje na mnohé svatyně a místa, uchovávající vzácné ostatky, které by neměl poutník do Compostely jen tak minout, aniž by nevykonal patřičné úkony uctívání. Ve svém závěru kniha nezapomíná na podrobný popis chrámu sv. Jakuba, líčený s opravdovým nadšením.[20]

Nezbývá než dodat, že celý kodex uzavírá soubor polyfonních skladeb, včetně hymnu *Ad honorem regis sumni*, výslovně dedikovaného Aimericu Picaudovi z Parthenay–le–Vieux,[21] stejně jako „připojený" list papeže Innocence II., mající za cíl doložit autenticitu

[12] Srov. *Liber sancti Jacobi*, s. 3–154.
[13] Srov. tamtéž, s. 155–177.
[14] Obě verze již byly nastíněny výše, srov. s. 42.
[15] Srov. *Liber sancti Jacobi*, s. 179–191.
[16] Knihu, stejně jako její vztah k žánru *chanson de geste*, velmi podrobně analyzuje Joseph Bédier. Srov. BEDIER, J., *Les Chansons de Geste et le Pèlerinage de Compostelle*. In BEDIER, s. 42–182.
[17] Vedle svého označení *Historia Turpini* bývá kniha někdy nazývána *Pseudo–Turpin*, neboť se autorství, přisuzované arcibiskupu Turpinovi z Remeše (753–800), považovalo některými badateli za mylné. Toto stanovisko ve své práci zastává např. Jeanne Vielliardová. Srov. *Le Guide du Pèlerin de Saint Jacques de Compostelle. Texte latin du XIIe siècle, édité et traduit en français d´après les manuscrits de Compostelle et de Ripoll* (dále *Le Guide du Pèlerin*), ed. VIELLIARD, J., 5e éd., Paris 1984, s. IX–Xn. Označení římskými číslicemi odkazuje na vydavatelčin úvod k překladu pramene, zatímco arabsky číslované stránky přímo na text či poznámky k překladu. André Moisan naopak remešského arcibiskupa za autora knihy IV pokládá. Srov. MOISAN, s. 31.
[18] Pro jejich ochotu vydat *ad exaltandam Christianitatem* i život se jim vedle tohoto označení dostalo také titulu *defensor Christianiorum*. Srov. MOISAN, s. 180n.
[19] Srov. *Liber sancti Jacobi*, s. 193–229.
[20] Srov. tamtéž, s. 231–258. Text je velmi nesourodý, např. španělská etapa cesty je popsána s mnohem větší pečlivostí než ostatní trasy na území Francie. Tato kniha byla v úplnosti poprvé publikována v Paříži roku 1882 dvojicí editorů Fedelem Fitou a Julienem Vinsonem. Srov. *Le Guide du Pèlerin*, s. IX-Xn; *The Pilgrim´s Guide to Compostela* (dále *The Pilgrim´s Guide*), eds. SHAVER–CRANDELL, A. – GERSON, P., London 1995, s. 25n; MOISAN, s. 23n, s. 207–220. Podrobněji viz níže.
[21] Srov. *Liber sancti Jacobi*, s. 259–267.

kodexu a garantovat bezpečnost těm, kteří budou kodex přenášet do Compostely.[22] Téměř na poslední chvíli jako by byl připsán ještě jeden zázrak, jehož osamocené postavení v rámci celého kodexu bývá většinou chápáno jako důkaz místa (Vézelay) a data (1139) – coby poměrně přesných indicií – odchodu nositelů kodexu směrem ke galicijské svatyni.[23]

Je evidentní, že autor kompilace, mající všeobecný zájem na glorifikaci apoštola a celého poutního místa, pocházel z řad duchovenstva. Tento předpoklad lze doložit 1. hlubokou znalostí liturgie (knihy I, II, III a přídavky) ve formě kanonických officií, kázání, mešních obřadů, hymnů a prozaických textů s notovým zápisem; 2. neustálou intencí mravně poučovat a moralizovat skrze četná kázání (dokonce i skrze text knihy IV); 3. nabízenými trasami poutních cest, které směřují záměrně přes poutní místa, uchovávající ostatky svatých, u nichž je autorem doslova přikazováno zastavit se a vykonat obřady uctívání (kniha V).

Z textu kodexu rovněž vyplývá, že autorem *Liber* nebyl zbožný Španěl, jak by se asi očekávalo, ale francouzský kněz. Ve vyprávění knihy IV je nástin historie Karla Velikého, tj. jeho založení svatojakubských poutních cest a poslání osvobodit poloostrov z nadvlády Maurů, doslova v protikladu s tradičními epickými prameny španělské provenience.[24] Kniha V líčí na území Španělska pouze jednu poutnickou cestu, a to ještě velmi heslovitě a monotónně, zatímco na území Francie, kde popisuje hned trojici cest, nešetří chválou poutních míst, jimiž cesty procházejí, a tamějších ostatků. Nebezpečí, číhající na cestě přes francouzská území, jsou představena jako nesrovnatelně menší oproti hrůzám, s nimiž musí svatojakubský poutník, procházející španělským územím, a to především navarrským a baskickým, při svém putování počítat.[25]

Podobně kniha II uvádí, že z celkového počtu dvaadvaceti zázraků se jich dvanáct událo v letech 1090–1135 na území Francie. Jejich lokalizace je natolik přesná, že lze s autorovým pobytem na popisovaných místech (Vienne, Lyon apod.) téměř počítat. Stejně tak i vybrané lokální epizody knihy V ukazují na autorův pobyt v té či oné oblasti Francie.[26]

Hymnus *Ad honorem regis sumni*, který uzavírá sérii hymnů a tak shrnuje dvaadvacet zázraků knihy II, je dedikován osobě označené *Aymericus Picaudi presbiter de Partiniaco*. Tento hymnus předchází listu papeže Innocence II., který je určen téže osobě, zvané *Aymericus Picaudus de Partiniaco veteri*. Tato dvojí zmínka o knězi z okolí Poitiers, která vzbuzuje dojem jakéhosi závěru, je podle vší pravděpodobnosti zmínkou o osobě, která jediná si může přivlastňovat práva nejen na vlastní kompilaci kodexu, ale také na jeho následnou přepravu do Compostely.[27]

Homo viator čili člověk putující

Mezi nejnavštěvovanější poutní místa středověku patřila již zmiňovaná hvězdná trojice Jeruzalém – Řím – Compostela.[28] Mezi tamními hroby to byly zvláště jeruzalémský Boží hrob a hrob sv. Petra v Římě, které přitahovaly poutníky zejména ve vypjaté atmosféře kolem roku 1000, kdy se všeobecně očekával konec světa, a bylo tedy záhodno usilovat o očistu své duše.[29]

Při rekonstrukci motivů ke zbožnému putování je však třeba počítat se skutečností, že pravé motivace pouti zůstaly často zahaleny tajemstvím, neboť své zážitky byla schopna zapsat pouze nepatrná vrstva společnosti. Pokud se gramotní poutníci přece jen vyskytli, zaměřovali se ve svých záznamech na popis poutních cest či míst kultu ostatků; jejich pohnutky k vydání se na dalekou cestu je proto nutné hledat doslova „mezi řádky". V jejich líčení cizích krajů však musíme počítat i s častou nadsázkou, patetickými výrazy, ba dokonce i se lží.

V případě pouti ke hrobu sv. Jakuba do Compostely se – podobně jako v případě dalších poutních míst – dochovalo itinerářů velice málo. Zachovaly se např. pozdněstředověké a raněnovověké zprávy o pouti Nompara II., lorda z Caumontu (1417), Williama Waye z College of Eton (1456), církevního hodnostáře Roberta Langtona (1456), urozeného Němce Arnolda von Harff z Kolína (1499) či skeptického anglického doktora Andrewa Boordeho (1532); avšak pro období středověku, kdy dosahoval věhlas galicijského poutního místa svého vrcholu, je nutné počítat s prameny jiného druhu.[30]

Některé informace o soudobém putování k místu „až na konci světa" nabízejí kroniky, charty řeholních domů či kánony církevních koncilů; cenné poznatky lze nalézt také v ikonografii opatských chrámů a katedrál, lemujících poutní cesty. Takto můžeme poznávat nejen motivaci poutě, přípravu cesty či ustanovení poutnické skupiny, ale také jednotlivé zastávky na cestách spolu s popisem špitálů, pomáhajících poutníkům čelit nejrůznějším nebezpečím, a konečně i triumfální příchod do cíle.[31]

[22] Srov. *Liber sancti Jacobi*, s. 268.
[23] Srov. tamtéž.
[24] Srov. MOISAN, s. 60.
[25] V autorových očích nachází milost jen území Galicie. Příčina je pochopitelná, tj. tamější uložení ostatků sv. Jakuba.
[26] Z místopisného líčení je patrný autorův nacionalismus a obecný středověký princip marginality: vlastní kraj či zemi („my") vychvaluje, zatímco cizí („oni") haní. Podrobněji viz níže.
[27] Srov. MOISAN, s. 63.

[28] Dante Alighieri ve svém díle *Vita nuova* (1294) podle této trojice míst rozlišuje i tři druhy poutníků: *palmieri* (podle ratolestí z Jeruzaléma), *Romie* (Řím) a *peregrini* (Compostela). Srov. ALIGHIERI, D., *Nový život,* ed. JANOVSKÝ, E., 2. vydání, Praha 1945, s. 76n.
[29] Vilém, vévoda akvitánský, žijící kolem roku 1000, měl již od svého mládí ve zvyku každoročně putovat do Říma ke hrobům apoštolů. V letech, kdy svou pouť nemohl uskutečnit, si zvolil jako náhradní cíl galicijský hrob sv. Jakuba. Srov. DUBY, G., *Les Temps des Cathédrales. L´Art et la Société (980–1420),* Paris 1976, s. 68.
[30] Srov. DAVIES, H. and M.–H., *Holy Days and Holidays. The Medieval Pilgrimage to Compostela,* London – Toronto 1982, s. 18.
[31] Srov. DAVIES, s. 18; SIGAL, s. 8. Světlou výjimku mezi středověkými itineráři, pojednávajícími o poutích ke hrobu sv. Jakuba do galicijské Compostely, představuje pátá kniha díla *Liber sancti Jacobi,* příhodně nazvaná *Kniha V. Průvodce poutníka do Santiago de Compostela* (viz níže). Za jakéhosi předchůdce tohoto průvodce můžeme považovat zápisky poutníka z Bordeaux, který se v polovině 11. století vydal nejen do Konstantinopole, ale i do Jeruzaléma, a své dojmy shrnul v díle *Itinerarium a Burdigalia Jerusalem usque*, známém spíše jako *Burdigalien*. Vedle popisu vlastní cesty poskytuje informace také o celkové organizaci soudobého putování. Viz DAVIES, s. 95, pozn. 49.

Průvodce poutníka

Pátá kniha kodexu *Liber sancti Jacobi*, příznačně nazvaná *Průvodce poutníka do Santiago de Compostela* (dále jen *Průvodce poutníka*), patří po *Historia Turpini* mezi nejstudovanější knihy kodexu. Je také mezi širokou veřejností nejznámější, neboť nadšené líčení poutních cest dovoluje čtenáři nejen alespoň zčásti na svatojakubské pouti participovat, ale doslova ho k přímému putování do Compostely zve, což byl zřejmě i autorův záměr.[32]

Knize bývá často připisováno, že se stala prvním turistickým průvodcem v dějinách,[33] byť koncipovaným zcela v duchu století svého vzniku, tj. století snů a dobrodružství. Proti nadšeným textologickým rozborům stojí jako protipól názor, podle něhož je kniha doslova přesycena monotónními informacemi technického rázu: suchopárným výčtem topografických údajů, kostelů a kaplí s příslušnými ostatky svých patronů či zbytečně podrobnými detaily, popisujícími město Compostelu i samotný chrám sv. Jakuba.[34]

Jak již bylo naznačeno výše, proběhlo ohledně datace *Průvodce poutníka* (podobně jako i v případě datace ostatních knih kodexu) již nemálo diskusí. Vedle hypotézy o postupném vzniku celého kodexu se jeden z dalších názorů na vznik knihy V ustálil na rozmezí let 1139 (datum posledního svatojakubského zázraku, který *Codex Calixtinus* uvádí) až 1173 (rok přepisu knihy benediktinským mnichem Arnauldem du Mont, pocházejícím z kláštera v Ripoll, z čehož lze usuzovat, že originál již musel existovat).[35] Jiná hypotéza hovoří o vykonání pouti až kolem roku 1135 a následném sepsání díla k roku 1137 (po smrti Ludvíka VI.).[36]

Další otázkou opět zůstává – není-li jím papež Kalixtus II. (1119–1124), jak je uvedeno v předmluvě[37] – koho lze za skutečného autora této kompilace[38] považovat. V díle je sice znovu několikrát citován jakýsi Aimericus Picaudus, avšak ani tento není (byť se ukazuje jako nejpravděpodobnější), stejně jako v případě autora-kompilátora celého kodexu, jednoznačným řešením. Totožnost autora knihy V není snadné určit, neboť v jejím případě přicházejí v úvahu hned čtyři varianty. Jméno v uvedené podobě se v průběhu celého textu vyskytuje pouze na dvou místech, avšak ne v textu samotném, ale v přídavcích, které na *Průvodce poutníka* navazují.

1. Ve zmiňovaném polyfonním textu *Ad honorem regis summi* je Aimericus Picaudus uváděn jako *presbiter de Partiniacio*, stejně jako v listu, připisovaném papeži Innocenci II., který na tento hudební text navazuje. V hudebním textu se totiž hovoří o osobě, pocházející z oblasti kolem Poitiers, jménem Aimericus Picaudus z Parthenay-le-Vieux, nazývané však rovněž Olivier d´Asquins, vesnice nedaleko Vézelay, a jeho společnici na cestě, jménem Gerberga Vlámská. Podle této teorie by tedy byl autorem knihy kněz Aimericus Picaudus, zvaný též Olivier d´Asquins.[39]

2. Dvě kopie uvedeného falzifikátu buly Innocence II. však považují Aimerica a Oliviera za rozdílné osoby, z čehož můžeme usuzovat, že znal Gerbergu spíše laik Olivier d´Asquins než kněz Aimericus Picaudus.

3. Jiná verze, obsažená v *Průvodci poutníka* samotném (kap. IX), odkazuje na Aimerica coby úředníka papežské kanceláře, který by se tak vedle papeže Kalixta II. stal spoluautorem textu. O tomto kancléři Aimericovi (zemřel roku 1141) se totiž dochovalo mnohem více informací než o osobě jménem Aimericus Picaudus. Kancléřem jej Kalixtus II. jmenoval v roce 1120, avšak i poté pracoval ve službách papežů Honoria II. a Innocence II. Jeho jméno (psáno však *Aimericus* namísto obvyklého *Aymericus*) se objevuje na jedné z pečetí falzifikátu buly Innocence II. Jméno Aimericus se však rovněž vyskytuje v záhlaví kapitoly V, v níž se prohlašuje za jejího autora. Vyvstává tedy další otázka: je Aimericus kapitoly V totožný s kancléřem Aimericem, citovaným v kapitole IX?

4. Naproti tomu *Historia Compostellana*[40] považuje za možného autora jeruzalémského mnicha Aimerica, který do Compostely připutoval roku 1131 jako misionář Štěpána, latinského patriarchy Jeruzaléma.[41]

I přes mnoho dohadů lze však na základě charakteristik, vyplývajících ze samotného textu, opět s jistotou počítat s následujícími skutečnostmi: autorem byl Francouz (často hovoří o *nos gens gallica*), pocházející zřejmě z okolí Poitiers.[42] Jeho sociální postavení mu umožňovalo cestovat na koni, svými znalostmi náboženských a klasických textů ukazuje na příslušníka

---

[32] Srov. MOISAN, s. 207.

[33] Jednoho z nástupců středověkého průvodce představuje např. příruční publikace, mapující krok za krokem, kilometr za kilometrem, pěší pouť do Santiago de Compostela, jak ji lze v současnosti po překročení francouzsko – španělských státních hranic absolvovat. Vedle podrobného kartografického materiálu poskytuje poutníkům i odkazy na novodobé hospicy, tj. především kláštery, fary či poutní domy, a to včetně příslušných telefonických spojení. Srov. BERNES, G., VERON, G., LABORDE–BALEN, L., *The Pilgrim Route to Compostela*. In *Search of St. James,* 2nd ed., London 1990.

[34] Pierre David zastává názor, že „tato pátá kniha nemá jiné ambice než být pouhým průvodcem, itinerářem, popisujícím památky a cesty, s praktickými radami". Srov. DAVID, P., *Etudes sur le Livre de Saint Jacques Attribué au Pape Calixte II. Tome III. Le Pseudo–Turpin et le Guide du Pèlerin,* Paris 1948, s. 119.

[35] Srov. *Le Guide du Pèlerin,* s. XII; *The Pilgrim´s Guide,* s. 25.

[36] Hypotéza tedy posouvá vykonání pouti z roku 1130/1131 na rok 1135, a tak i následný vznik knihy z roku 1135 na rok 1137. Srov. tamtéž, s. 56.

[37] *„Incipit liber IIIIus sancti Jacobi apostoli. Argumentum beati Calixti pape." (Zde začíná IV. kniha sv. Jakuba apoštola. Doklad blahoslaveného papeže Kalixta.) Liber sancti Jacobi,* s. 235; *Le Guide du Pèlerin,* s. 1. V současnosti se však od této teorie upouští. Srov. tamtéž, s. XIII. Ohledně číslování knihy: tento *incipit* byl k textu připsán až poté, co byla kniha IV, tzv. *Pseudo–Turpin,* od zbývajících knih oddělena; např. rukopis z Ripoll začíná slovy *Incipit liber Vtus.* Srov. tamtéž, s. 1, pozn. a).

[38] Poslední stylistická zkoumání použitého latinského jazyka naznačují, že v otázce autorství díla je nutno počítat se dvěma osobami, vyznačujícími se zřetelnými odlišnostmi při práci s jazykem. Určitý celek tak vytvářejí kapitoly I–VII, část kapitoly VIII (popisující hrobku sv. Eutropia) a kapitoly IX–XI; zbývající část kapitoly VIII *„De sanctorum corporibus requirendis in itinere ejus et de passione sancti Eutropii" (O ostatcích svatých, uložených na cestě, a utrpení sv. Eutropia)* ukazuje na jiného původce. Srov. *The Pilgrim´s Guide,* s. 54.

[39] Hypotéza o knězi Aimericu Picaudovi, majícím přezdívku Olivier d´Asquins, patří mezi nejvíce přijímané.

[40] *Historia Compostellana* ze 12. století (viz Migne, *PL,* t. 170, col. 889–1236) a *Legenda aurea* Jacoba de Voragine ze 13. století představují spolu s *Liber sancti Jacobi (Codex Calixtinus)* základní prameny o vzniku kultu sv. Jakuba v Compostele.

[41] Srov. *The Pilgrim´s Guide*, s. 54.

[42] Srov. *Le Guide du Pèlerin,* s. XIII; *The Pilgrim´s Guide,* s. 56.

duchovenstva. Přestože psal ne příliš elegantní latinou, dokládá jí své hluboké znalosti. Podle důvěrných zmínek o pařížské cestě by se dalo usuzovat, že právě tímto směrem do Compostely putoval, přinejmenším z Orléansu. Ve stejném čase také navštívil nejen St Gilles du Gard, ale také St Léonard de Noblat, neboť byl schopen porovnat tamější praxi přinášení poutnických darů se zvyklostmi v Compostele.[43]

Neznámý poutník, plný zbožného nadšení a úcty ke sv. Jakubovi, se chtěl nejen podělit o své hluboké duchovní zážitky, ale přál si též (na základě svých zkušeností a poznatků) své následovníky informovat o možnostech stravování, nocování i možných obtížích při putování. Tato myšlenka stála zřejmě u zrodu úmyslu dopravit kodex přímo do Compostely, aby ho tak měla alespoň část poutníků k dispozici.

Již v úvodu svého díla nabádá autor *Průvodce poutníka* své čtenáře, aby se nezdráhali předkládanému praktickému pomocníku věřit a držet se jeho užitečných rad:

„Jestli vzdělaný čtenář hledá v našich dílech pravdu, nechť přijme tuto knihu bez váhání a skrupulí; je jisté, že ji zde najde, neboť svědectví dobrých lidí dosud žijících potvrzuje, že to, co bylo napsáno, je skutečně pravdivé.“[44]

V současné době se dochovalo jen dvanáct opisů *Průvodce poutníka*, pocházejících z různých časových období mezi polovinou 12. a polovinou 18. století.[45] Nejstarší rukopis *Průvodce poutníka* se nyní nachází v archivu při katedrále sv. Jakuba v Compostele; jeho pozdější opisy, vytvořené většinou na území Španělska, jsou uloženy v Barceloně, Lisabonu, Londýně, Vatikánu, Salamance, Pistoii a Madridu.[46]

Svatojakubské poutní cesty

Vznik proslulých svatojakubských cest spojuje tradice s osobou Karla Velikého. Tomu je přičítáno nejen programové ustanovení počátků jednotlivých cest, ale i jejich následné upevňování.[47] Toto upevňování pokračovalo i po jeho smrti (zejména v průběhu 11. století), a tak se v polovině 12. století, tj. době vzniku *Průvodce poutníka*, setkáváme již s cestami teritoriálně fixovanými.[48]

V případě pouti do Compostely měli putující k dispozici hned čtyři možné varianty. Mezi nimi zvolili pochopitelně tu, která korespondovala s místem jejich bydliště či požadavky ohledně náročnosti kající cesty, kterou hodlali nastoupit. Jelikož se zastávky orientovaly na míjená poutní místa, honosící se ve většině případů i ostatky nějakého světce, mohla svou roli ve výběru cesty hrát i určitá touha po jejich navštívení. Pominou-li se totiž materiální potřeby putujícího člověka, vysíleného nepřízní počasí, únavou, hladem a žízní, měla pro něj navštívená lokalita svůj význam jen ve spojení s očekávaným duchovním prožitkem a zkušeností.

Ať už autorem *Průvodce poutníka* či celého kodexu Aimericus Picaudus byl či nikoli, ve svém díle uplatnil téměř geniální myšlenku. Tím, že navázal na tradici a za východiska cest ustanovil jednotlivá poutní místa (St Martin de Tours, Ste Marie-Madelaine de Vézelay, Notre-Dame de Puy, Notre-Dame d´Arles), potlačil jejich vzájemnou potenciální konkurenci a místo ní usiloval o spolupráci.[49]

Pravděpodobněji nejdelší cesta, zvaná *via Turonensis*, dávala ve své počáteční etapě poutníkům na vybranou. *Průvodce poutníka* za její počátek považuje teprve Tours,[50] avšak v současné době je již známo, že v tomto městě sv. Martina docházelo ke sjednocení poutnických skupin, přicházejících jednak z Chartres, Châteaudun a Vendôme, jednak ze St Denis, Paříže, Orléansu a Blois.[51] Společně putovaly přes Poitiers (sv. Hilarius), Angély (sv. Jan), Saintes (sv. Eutropius), Blaye (sv. Roman), Bordeaux (sv. Severinus aj.) a Belin do španělské Puente la Reina, kam se sbíhaly i ostatní směry.

Podobně náročnou se jevila i druhá možná trasa, zvaná *via Viziliacensis* neboli *via Lemovicensis*.[52] Majíc svůj počátek ve Vézelay, procházela mj. Bourges (variantou se stal směr přes Nevers), Crozant, St Léonard de Noblat, Limoges, Périgueux a uzlovým bodem Ostabat.

---

[43] Srov. *The Pilgrim´s Guide,* s. 56.

[44] *Liber sancti Jacobi,* s. 235; *Le Guide du Pèlerin,* s. 1. Po tomto úvodním autorově zapřísahání čtenáře následuje soupis všech 11 kapitol, o nichž kniha pojednává. Názvy jednotlivých kapitol srov. níže.

[45] Je to velmi omezený počet, uvážíme-li, že v případě knihy IV, zvané *Historia Turpini*, se dochovalo více než 200 opisů rukopisu. Srov. *The Pilgrim´s Guide,* s. 56.

[46] SANTIAGO DE COMPOSTELA, *Archivo de la Catedral* (1138–40?, 1173; pův. rukopis, Francie/Compostela); BARCELONA, *Arxiu de la Corona de Aragó* (1173; opis benediktina Arnaulda du Mont z Ripoll); LISABON, *Biblioteca Nacional* (přelom 12. a 13. století, Alcobaça v Portugalsku nebo Compostela); LONDÝN, *British Library* (1325, španělsky, Compostela); VATIKÁN, *Biblioteca Apostolica Vaticana, Archivio di S. Pietro* (1325, španělsky, Compostela); SALAMANCA, *Biblioteca Universitaria* (1325, španělsky, Compostela); VATIKÁN, *Biblioteca Apostolica Vaticana* (2. polovina 14. století, španělsky, Zaragoza); LONDÝN, *British Library* (konec 15. století, York a Kirkstall, Anglie); PISTOIA, *Archivio di Stato* (po 1524–30, italsky, Pistoia); MADRID, *Biblioteca Nacional* (1538, opis fra Juana de Azcona, Compostela); MADRID, *Biblioteca Nacional* (1657, španělsky, Estepa nedaleko Sevilly); MADRID, *Biblioteca Nacional* (1750, španělsky, Toledo). Srov. *The Pilgrim´s Guide,* s. 62.

[47] Jako byli tři králové (mimochodem: to, že se jednalo o krále, stejně jako jejich počet, je výplodem pozdější tradice, neboť Bible hovoří jen o mudrcích od Východu, srov. *Mt 2, 1-12*) vedeni do Betléma hvězdou, byli i poutníci z Francie vedeni do Compostely Mléčnou dráhou. Podle tradice ji Karlu Velikému na nebi naznačil sám sv. Jakub, aby mu tak ukázal správnou cestu v boji proti Maurům. V pozdější době se stala Mléčná dráha symbolem všech svatojakubských cest coby správných cest v boji proti ďáblu a jeho svodům. Srov. DARKEVIČ, V. P., *Argonauti středověku,* s. 105n.

[48] Srov. *Santiago de Compostela: 1000 Ans de Pèlerinage Européen,* usp. DE PARGA, L. V., Gand 1985, s. 24.

[49] Srov. DUPRONT, s. 21.

[50] Srov. *Cap. I, „De viis sancti Jacobi.“ (O cestách sv. Jakuba.) Liber sancti Jacobi,* s. 235; *Le Guide du Pèlerin,* s. 2.

[51] Této cesty využívali i poutníci, pocházející z Anglie. Ti měli totiž dvě možnosti: buď zvolit cestu po moři, tj. směrem k přístavu Calais a odtud do Boulogne a Tours, nebo z jižní Anglie (z přístavu Plymouthu) po moři přímo do přístavu La Coruna, nacházejícího se nedaleko Compostely. Tuto druhou variantu však nevolili pouze poutníci z ostrovů, ale i obyvatelé Normandie či francouzské Bretaně. Srov. DAVIES, s. 91.

[52] Srov. *Cap. I, „De viis sancti Jacobi.“ (O cestách sv. Jakuba.) Liber sancti Jacobi,* s. 235; *Le Guide du Pèlerin,* s. 2.

Další ze svatojakubských poutních cest, podstatně kratší cesty, zvané *via Podensis*,[53] využívali většinou Burgunďané či poutníci z Říše. Tato cesta vycházela z mariánského poutního místa Le Puy en Velay, směřovala přes Conques (sv. Foy), Cahors, Moissac (sv. Petr) a Aire sur l'Adour, aby v Ostabat navázala na předcházející dva směry a společně s nimi mířila přes St Jean Pied de Port a pyrenejský průsmyk Roncesvalles k tzv. španělské cestě.[54]

Jedinou možnou trasou (relativně nejkratší), připojující se k této tzv. španělské cestě až po překonání Somportského průsmyku přes Pyreneje, byla čtvrtá poutní cesta, nazývaná *via Egidiana* neboli *via Tolosana*.[55] Této trasy užívali většinou poutníci, přicházející z Apeninského poloostrova (či jiných středomořských oblastí), Provence, Dauphiné nebo vzhledem k Iberskému poloostrovu z východnějších částí Evropy.[56] Putující skupiny po opuštění Arles pokračovaly přes St Gilles du Gard, Les Saintes Maries de la Mer, Montpellier, Lodeve (nebo St Thibéry), Toulouse až směrem k Somportskému průsmyku, poslední překážce před očekávanou španělskou zastávkou Puente la Reina, jíž závěrečná společná cesta, mající svůj cíl až v Compostele, začínala.

V konečné fázi se jednotlivé úseky cesty,[57] procházející již severozápadní částí Iberského poloostrova, svou délkou a náročností samozřejmě lišily. Přechody průsmyky přes Pyreneje rovněž nepředstavovaly snadnou záležitost, mnohý poutník byl jistě nucen napnout všechny své síly, aby byl schopen nastoupenou cestu dokončit. K tomuto kroku byl povzbuzován nejen svými společníky na cestě, ale také autorem *Průvodce poutníka*.

Autor se zřejmě domníval, že právě na tomto úseku nastává „ona pravá" chvíle pro optimisticky laděná a povzbudivá slova: celkem šestnáct etap je vylíčeno jako část cesty, kterou lze snadno překonat i na koni, natož pěšky:

„Od Somportu až po Puente la Reina máme tři malé etapy: první vede z Borce, což je vesnice situovaná na úpatí Somportu, ke gaskoňskému úbočí, až do místa Jaca. Druhá vede od Jaca až do Monreal. Třetí [vede] z Monreal do Puente la Reina.

Od bran Cise až k sv. Jakubovi máme ještě třináct etap: první vede z vesnice sv. Michaela, nacházející se hned za branami Cise, na gaskoňské straně, do Viscarretu, a tato etapa je krátká. Druhá vede z Viscarretu až do Pamplony a je také malá. Třetí vede z města Pamplony do Estelly. Čtvrtá etapa z Estelly do Nájery se překonává na koni. Pátá, z Nájery do města Burgos, se překonává rovněž na koni. Šestá vede z Burgosu do Frómisty, sedmá z Frómisty do Sahagúnu, osmá ze Sahagúnu do města León. Devátá vede z Leónu do Rabanalu, desátá vede z Rabanalu do Villafranca, při ústí řeky Valcarce, po překonání Monte Igaro. Jedenáctá vede z Villafranca do Triacastely, skrze průsmyky hory El Cebrero, dvanáctá vede z Triacestely do Palas de Rey, a co se týče třinácté, která vede z Palas de Rey až k sv. Jakubu, tak ta je krátká."[58]

I když také zde upozorňuje *Průvodce poutníka* na specifické charakteristiky míjených krajů svým osobitým způsobem, je zřejmé, že tento úsek cesty, probíhající již na území Iberského poloostrova, popisuje s mnohem větší pečlivostí a detailnější kresbou krajiny i místních obyvatel, než tomu bylo v případě francouzských etap:

„(...)V zemi baskické míjí svatojakubská cesta viditelnou horu, zvanou Porte de Cize, buď podle toho, že představuje vstupní bránu do Španělska, nebo proto, že jsou skrze ni převáženy z jedné země do druhé všechny potřebné obchodní náklady. Aby ji člověk překročil, musí zdolat osm mil stoupání a tentýž počet mil klesání. Skutečně, tato hora je tak vysoká, že to vypadá, že se dotýká nebes; ten, kdo na ni touží vystoupit, může téměř věřit, že svou rukou sahá do nebe. Z vrcholu lze spatřit nejen moře, omývající Bretaň a Západ, ale i hranice tří zemí: Kastilie, Aragonu a Francie. Na samém vrcholku hory se pak nachází místo, pojmenované Karlův kříž (Crux Caroli), neboť právě na tomto místě vstoupil Karel Veliký se svými sekerami, krumpáči a jinými nástroji a v doprovodu své početné armády do Španělska. Předtím však vyznačil symbolický kříž našeho Pána a poté se na kolenou obrátil směrem ke Galicii a modlil se k Bohu a sv. Jakubovi. Proto zde mívají poutníci ve zvyku padnout na svá kolena a obráceni směrem k zemi sv. Jakuba prosit Boha a zasadit kříž. Až do dnešní doby zde můžeme nalézt téměř tisíc křížů. To proto, že místo představuje první zastávku k modlitbě na svatojakubské cestě. (...)"[59]

Větší pozornost, kterou autor *Průvodce poutníka* tzv. španělské cestě věnuje, pravděpodobně vypovídá o jeho úctě k sv. Jakubovi, ochránci Španělska. Ačkoli byl sám zřejmě francouzského původu, neváhá pro zdůraznění významu cílové krajiny svou rodnou zemi ponechat v pozadí.

---

[53] Srov. tamtéž.

[54] Tento úsek byl pro velký počet poutníků, přicházejících z Francie, zván *camino francé* (francouzská cesta), tedy shodně s ostatními cestami, vedoucími napříč Francií. Srov. *Santiago…*, s. 24.

[55] Srov. *Cap. II, „De dietis ytineris sancti Jacobi. Calixtus papa." (O etapách cesty sv. Jakuba. Papež Kalixtus.) Liber sancti Jacobi,* s. 236; *Le Guide du Pèlerin,* s. 4. Tato kapitola je autorem atribuována papeži Kalixtu II. Srov. tamtéž, s. 5, pozn. 2.

[56] Poutníci, pocházející z krajů dnešního Německa a Švýcarska, se shromažďovali v Einsiedelnu a odtud se vydávali přes Luzern, Bern, Lausanne a Ženevu do Arles. V Ženevě mohli využít jak hospicu, tak také kaple sv. Jakuba. Srov. DAVIES, s. 96, pozn. 56.

[57] O jednotlivých svatojakubských poutních cestách srov. následující: DAVID, P., *Etudes sur Le Livre de Saint Jacques Attribué au Pape Calixte II. Tome III. Le Pseudo–Turpin et le Guide du Pèlerin,* Paris 1948, s. 119n; DAVIES, s. 88n, s. 116n; DUPRONT, s. 37–67; LAMBERT, E., *Etudes Médiévales. Tome I., Histoire de l´Art et Histoire,* Toulouse 1956, s. 145–158, s. 189–224; LAMBERT, E., *Etudes Médiévales. Tome II. Le Sud–Ouest Français,* Toulouse 1956, s. 9n; LAMBERT, E., *Etudes Médiévales. Tome III. La Péninsule Ibérique,* Toulouse 1957, s. 178n; MOISAN, s. 208n; *Santiago…*, s. 24n, s. 103–121; SIGAL, P.–A., *Les Marcheurs de Dieu. Pèlerinages et Pèlerins au Moyen Age,* Paris 1974, s. 30n, s. 117n; TATE, B. and M., *The Pilgrim Route to Santiago,* Oxford 1987, s. 15–54.

[58] *Cap. II, „De dietis ytineris sancti Jacobi. Calixtus papa." (O etapách cesty sv. Jakuba. Papež Kalixtus.) Liber sancti Jacobi,* s. 236; *Le Guide du Pèlerin,* s. 4.

[59] *Cap. VII, „De nominibus terrarum et qualitatibus gencium que in ytinere sancti Jacobi habentur." (O jménech zemí, kterými cesta k sv. Jakubovi prochází, a kvalitách jejích obyvatel.) Liber sancti Jacobi,* s. 238; *Le Guide du Pèlerin,* s. 24.

Opustíme-li na okamžik *Průvodce poutníka*, líčícího svatojakubské poutní cesty napříč Francií a severní částí Iberského poloostrova, zjistíme, že tyto trasy nebyly samozřejmě jedinými možnými, kterými mohl Evropan ke galicijskému hrobu sv. Jakuba putovat.[60] Jednu variantu představovala námořní cesta z Irska, kde se poutníci po nalodění v přístavech Galway, Dublinu, Waterfordu nebo Kinsale připojili k poutníkům z Anglie. Ti vyplouvali z přístavů v Bristolu, Plymouthu či Southamptonu, aby poté pokračovali podél pobřeží Francie do Bordeaux, kde se připojili ke skupinám, následujícím *via Turonensis*, nebo dopluli až do galicijského přístavu La Coruna.[61]

Flanderská hanza (zejm. Bruggy) volila plavbu Severním mořem,[62] stejně i poutníci z Vlámska.[63] Je zajímavé, že naopak Skandinávci do Galicie neputovali tak často jako ostatní národy.[64]

Němečtí poutníci, kteří se zpočátku připojovali k *via Podensis*, dávali posléze spolu s poutníky ze švýcarských oblastí či Italy přednost sejití údolí Rhôny a následování cesty, vycházející z Arles, přes Aigues--Mortes, proslavené sv. Ludvíkem, a Montpellier, kde se připojili k *via Egidiana* neboli *via Tolosana*. Pro jejich národnost se této cestě říkalo *Niederstrasse*. Jiný směr zvolili ti, kteří vyšli z Kolína, či dokonce z Vratislavi, a dále putovali přes Drážďany a Norimberk. Následovali totiž tzv. *Oberstrasse*, procházející místy jako St Sébastien, Hendaye-Subernoa a Bayonne, čímž míjeli průsmyk Roncesvalles. Konečně třetí možnou trasou pro poutníky z Říše byla obvyklá *via Turonensis*.[65]

Poutníci z Apeninského poloostrova vedle *via Egidiana* neboli *via Tolosana* užívali pravděpodobně i jiných cest,[66] pro které jsou předpokládány dvě varianty. Pro dosažení Provence (konkrétněji Avignonu, který sloužil italským poutníkům za shromaždiště),[67] mohli poutníci sledovat ligurské pobřeží, tj. procházet místy jako Sarzana, Janov, Savone, Nice a Aix-en-Provence, nebo zvolit tradičnější způsob, který spočíval po projití Alexandrií, Turínem a městem Suse v přechodu přes Alpy skrze průsmyk Col de Montgenevre a následném procházení místy Briançon, Gap a Séderon až do Avignonu; tato cesta průsmykem byla nazývána *via Francigena*. Jelikož však nesloužila pouze poutníkům ke hrobu sv. Jakuba, ale i těm, kteří putovali doslova opačným směrem, tedy do Říma, nazývala se rovněž *via Romea*. Tak byla propojena dvě centra z hvězdné trojice nejvýznamnějších poutních míst středověku.[68]

Materiální zajištění poutníků

Poutník představoval zástupce specifické společenské vrstvy. Poté, co opustil svou výchozí sociální pozici, zakotvenou v určitém ekonomickém zázemí, byl ihned ostatními zařazen do nové sociální skupiny, v níž si byli všichni takříkajíc rovni: stáli na okraji společnosti, neustále ohroženi, považováni všude za cizí, a tudíž *a priori* za podezřelé. První a základní znak společenství poutníků se tedy pojil s novou identitou marginality.[69]

Středověká společnost, v níž bylo v duchu tehdejší mentality každému jedinci vymezeno jeho místo samotným Bohem, a proto neměnné a ustanovené navždy, zavazovala i poutníky nosit odznaky příslušnosti k vlastní skupině. I v jejich případě by se překročení tohoto všeobecného zákona rovnalo porušení Božího stvořitelského plánu.[70]

Rozhodl-li se tedy křesťan ve středověku z jakéhokoli důvodu vydat na pouť, musel před vlastním vyjitím učinit několik nezbytných kroků. Poté, co se mu podařilo získat dovolení od svého pána, který mu tak současně zaručoval i ochranu manželky, dětí a majetku, se odebral do svého kostela či kostela sousedního opatství, kde přijal tuniku, mošnu a poutnickou hůl jako odznaky svého nového postavení; spolu s nimi obdržel i požehnání a doporučení duše do Boží ochrany, a to na přímluvu světce, k jehož hrobu se poutník vydával. Následně uspořádal své majetkové (či finanční) záležitosti a v některých případech také sepsal závěť, v níž rozdělil jmění mezi rodinu a církev.[71]

Je evidentní, že otázka poutníkova přispívání na církevní účely závisela na jeho finančních podmínkách.

---

[60] O alternativních poutních cestách se dozvídáme z průvodců, líčících jednotlivé cesty. Podrobnější prameny však pocházejí až ze 16. století, kdy se kolem roku 1552 objevila vlna malých průvodců, tištěných ve Francii v dílně Charlese Estienna. Vedle popisu svatojakubských cest napříč Francií (v němž je zřetelný vliv *Průvodce poutníka*), kterému se dostalo již následujícího roku druhého vydání v dílně Jeana Bonnerota, vydal Estienne v témže roce nejen dílo *Les Voyages de Plusieurs Endroits de France (Cesty z vícera míst ve Francii),* ale i praktické pomocníky pro potřeby poutníků do Svaté země a Říma. Viz DUPRONT, s. 37. Podobné itineráře, mapující jednotlivé úseky svatojakubských poutních cest, vycházejících z příslušných zemí, vznikaly i ve Flandrech (např. *Itinéraire de Brugges*, z poloviny 16. století), Německu či Itálii. Viz DUPRONT, s. 41.

[61] Srov. *Santiago…*, s. 123–128.

[62] Pramen pro poznání cesty představuje již zmíněný *Itinéraire de Brugges*.

[63] Dochoval se itinerář *Voyage du Chevalier Jean Tacconen de Zillebeke*, pocházející z roku 1512. 15. a 16. století byla vesměs ve znamení putování po moři, jak o tom svědčily např. výstavy, uspořádané v Paříži (1965) a Cadillacu (1967). Viz DUPRONT, tamtéž.

[64] Vychází se ze skutečnosti, že dánští archeologové objevili jen jeden hrob ze 13. století, v němž se nacházela velká svatojakubská mušle coby zřetelné znamení totožnosti poutníka do Compostely. Srov. tamtéž. Přehledné schéma mapy Evropy s místy výskytu svatojakubských mušlí srov. *Santiago…*, s. 90n.

[65] Srov. DUPRONT, s. 41.

[66] Výraz „pravděpodobně" je zde zcela namístě, neboť zatímco pro poutníky francouzské či španělské provenience máme vynikající pramen v *Průvodci poutníka*, v případě poutníků z Apeninského poloostrova jednoznačné prameny scházejí. Určité náznaky se sice objevují v samotném *Průvodci poutníka*, díky nimž víme, že se poutě z italských oblastí staly brzy významnými, avšak zbývající hypotézy se zakládají již jen na předpokládané existenci špitálů či hospiců. Srov. tamtéž, s. 63.

[67] Za shromaždiště italských poutníků sloužil Avignon nejen po celý středověk; ještě v 18. století ho zmiňuje anonymní dílo *Il Viaggio di San Giacomo di Galitia*. Viz tamtéž, s. 65.

[68] Srov. DUPRONT, s. 65.

[69] Srov. tamtéž, s. 125.

[70] Středověký poutník byl díky svému oděvu a doprovodným atributům rozpoznatelný již zdálky. Spatřil-li kolemjdoucí člověka, oděného do pláště s kapucí, který měl chránit před slunečním žárem i deštěm (nazývaného dodnes *pelerína*), opírajícího se o poutnickou (tj. většinou vyřezávanou) hůl, s mošnou přes rameno a čutorou kolem pasu, ihned věděl, s kým má tu čest. Posléze se k těmto atributům přidala také schránka na certifikáty, které poutník obdržel od kněží cílového chrámu coby doklad o vykonané pouti, a růženec; u poutníků k sv. Jakubovi, nazývaných *jacquet, jacquaire, jacobite* či *jacobipete*, i typická svatojakubská mušle (o původu tohoto atributu viz níže). Srov. DAVIES, s. 26; DUPRONT, s. 126n, s. 133n.

[71] Církvi přispíval na stavbu mostů či špitálů. Srov. DAVIES, s. 73; DUPRONT, s. 86; SIGAL, s. 48n.

Nesmíme však také zapomínat, že velkou roli hrála i skutečnost, zda byl budoucí poutník jednotlivcem, podléhajícím jen feudálním dávkám, či zda se jednalo o člena cechu, hanzy nebo i řeholního společenství; ti měli samozřejmě otázku přispívání na účely církve usnadněnou.[72]

Vlastní cesta mohla být připravena velmi pečlivě. Záleželo jen na poutníku, resp. poutnické skupině, zda zvolí více poutních míst, kterou trasu budou sledovat apod. Pro chudé putující bylo doslova štěstím, že církev vůči spolubratřím na cestách vybízela k milosrdné pomoci, neboť tak se alespoň zčásti mohli spolehnout na pomoc těch, do jejichž země přicházeli.[73]

Poslední krok spočíval v rozhodnutí, kdy na pouť vyrazit. Onen okamžik ovlivňovaly dva faktory: příroda (počasí) a období církevního roku. Zima byla příliš chladná, léto zase vyžadovalo pomoc při nutných pracích na poli. Nejvýhodnějším časem pro putování se tedy stalo jaro: spadalo do něho nejen několik význačných církevních svátků (Velikonoce, Letnice), ale i většina patrocinií kostelů.[74] Před vlastním vyjitím z domova podstupoval poutník ještě četné ceremonie a rituály, jako byly např. prosby k archandělu Rafaelovi, ochránci cestujících,[75] které tvořily součást tzv. iniciačních obřadů.[76]

Z právního hlediska byl putující křesťan pod ochranou: měl zaručeno, že nebude svévolně uvězněn nebo napadnut. Podobná ochrana byla poskytována i jeho majetku, neboť v případě porušení těchto zásad hrozila obvykle viníkovi exkomunikace z církve.[77] Jako jistý prostředek ochrany a bezpečí sloužily i četné kláštery, hospicy a noclehárny, budované v blízkosti mostů či v horských průsmycích; využívali je však spíše chudší poutníci, neboť majetnější preferovali zájezdní hostince.[78]

Hospicy byly zakládány třemi autoritami. Po církvi, která budovala přístřeší pro putující křesťany prostřednictvím řeholních společenství, zejména benediktinů, augustiniánů a antonínských poustevníků,[79] to byl především panovník, kdo obdarovával nově vybudované hospicy četnými privilegii.[80] Konečně byly hospicy zřizovány i na náklady města.[81]

Také „hvězdné" cesty byly těmito zařízeními doslova lemovány. Křesťanu, putujícímu do Compostely, se nabízela řada možností, jak přečkat noc či případnou nepřízeň počasí. *Průvodce poutníka* nastiňuje nejen přehled měst, vesnic, hradů či hospiců s jejich ubytovacími možnostmi, ale dodává i osobité charakteristiky jejich předností, nezapomínaje přitom ani na základní tělesné potřeby člověka na cestách, tj. chléb, ryby, maso a víno, jimiž tato místa oplývají:

„(…) [Vycházeje] od Cize, hle nejdůležitější hrady, které lze na svatojakubské cestě až k bazilice v Galicii potkat: nejdříve je to na úpatí téže hory Cize, na gaskoňském úbočí, město sv. Michaela. Poté, po překonání hřebenu téže hory, dosáhneme Rolandova hospicu a následně města Roncesvalles.[82] Dále nacházíme Viscarret, Larrasoana, město Pamplona, Puente la Reina, Estella, kde je chléb dobrý, víno excelentní, maso a ryby vydatné a které oplývá i jinými pochoutkami.

Dále procházíme Arcos, Logrono, Villaroya, poté nacházíme město Nájera, St Domingo [de la Calzada], Redecilla [del Camino],[83] Belorado, Villafranca, les Oca, Atapuerca, město Burgos, Tardajos, Hornillos del Camino, Castrojeriz, most d´Itera [del Castillo], Frómista, Carrión, což je město pracovité a vzkvétající, bohaté na chléb, víno, maso a všechny druhy věcí. Poté je to Sahagún, kde vládne blahobyt: zde se nachází soubojiště, kde, jak se říká, se jiskřící kopí vítězných bojovníků, zaražená zde k oslavě Boží, začala zelenat.[84] Poté je to Mansilla a město León, rezidence krále a dvora, plné veškerých druhů radostí. (…)"[85]

Jednu ze zastávek v závěru tzv. španělské cesty, na konci její jedenácté etapy, představovala i Triacastela, město situované na úpatí hory El Cebrero. Po překonání

[72] Výdaje opravdu chudých byly hrazeny přispěním druhých; většinou se jednalo o jakési půjčky, které byly uzavírány jako protiváha přislíbené modlitby u světcova hrobu. Původnímu pojmenování *peregrinus* (poutník) se tak dostalo druhého synonymního označení: *pauper* (chudý). Srov. DAVIES, s. 74.

[73] Charita a milosrdenství představovaly ve středověku velmi ceněné ctnosti. S odvoláním na Pavlova slova *(1 Kor 13, 1-13)* byla potřeba lásky zakotvena v přísahách, kázáních i jiných náboženských textech, včetně sbírek zázraků. Srov. DAVIES, s. 75; SIGAL, s. 54.

[74] Z tohoto důvodu byl svátek přenesení ostatků sv. Jakuba, slavený 30. prosince, ponechán na zimní období zřejmě úmyslně; panovalo všeobecné přesvědčení, že by jinak do Compostely přišlo v zimě pouze minimum poutníků. Srov. DAVIES, s. 77.

[75] Srov. *Tob 12, 12; Tob 15.*

[76] Srov. DAVIES, s. 79n; SIGAL, s. 51n.

[77] Henri Pirenne v této souvislosti upozorňuje, že „(…) již Karel Veliký snažil se ve svém zemědělském státě udržeti svobodu obchodu. Vydal nařízení na ochranu poutníků a židovských i křesťanských kupců a některá *capitularia* jeho nástupců svědčí o tom, že i oni zůstali věrni této politice. Stejně vedli si v německých zemích císařové z rodu saského a králové ve Francii později rovněž." PIRENNE, H., *Středověká města. Studie z dějin hospodářských a sociálních,* Praha 1928, s. 103n.

[78] Srov. GEREMEK, B., *Slitování a šibenice. Dějiny chudoby a milosrdenství,* Praha 1999, s. 32.

[79] Hospicy bývaly připojeny k vlastnímu opatství. Clunyjští benediktini na cestách sv. Jakuba vystavěli hospicy např. při St Juan de la Pena (Huesca), Leyre, Irache (Navarra), Nájera (Logrono), Santa Coloma, San Pedro de Cardena (Burgos); zatímco augustiniáni zbudovali pouze hospicy dva, např. ve Fuente Cerezo. Poustevníci byli naopak zaměřeni spíše na stavbu leprosárií (např. 14 domů v Navaře, Aragonu). Srov. DAVIES, s. 172n; SIGAL, s. 68n; *Santiago…*, s. 79n.

[80] Např. Ramiro III. Leónský, Alfons VI. Kastilský a Alfons VII. Kastilský. Srov. *Santiago…*, s. 79n.

[81] Od 12. století se stalo zvykem, že na výstavbě hospiců pro poutníky se nepodílela jen církev či panovník; s rostoucí mocí měst začali vynakládat značnou část zisků ve prospěch svých spoluobčanů a zakládat špitály či vykupovat mýta také kupci. Tato skutečnost opět dosvědčovala, že život každého jednotlivce se mohl odehrávat pouze v závislosti na určitém společenství, které svým členům poskytovalo nejen bezpečnost vlastní osoby či majetku, bez níž by se člověk ocitl zcela osamocen, ale i psychickou podporu, pramenící z jistoty sounáležitosti k vlastní společenské vrstvě. Srov. PIRENNE, s. 169n.

[82] Zde v průsmyku u Roncesvalles si poutníci připomínali slavné Rolandovy činy, který na tomto místě položil život „za milou Francii". Po sestupu dosáhli tzv. Rolandova hospicu, vystavěného nedaleko místa, kde je tradicí opatrován balvan, který hrdina rozsekl třemi ranami meče. Srov. DARKEVIČ, s. 108.

[83] Přívlastek *del Camino* odkazuje na svatojakubskou cestu. Srov. *Le Guide du Pèlerin,* s. 7, pozn. 4.

[84] Tato legenda, související s vítěznými vojsky Karla Velikého, je obsažena i ve čtvrté knize *Liber sancti Jacobi,* zvané *Historia Turpini*. Srov. tamtéž, s. 8, pozn. 1.

[85] Srov. *Cap. III, „De nominibus villarum itineris sancti Jacobi." (O jménech měst [nacházejících se] na cestě sv. Jakuba.) Liber sancti Jacobi,* s. 236; *Le Guide du Pèlerin,* s. 6–8.

cesty, vedoucí z Pamplony přes Estellu, Nájeru, St Domingo, Burgos, Castrojeriz a León až k úpatí této hory, se zde, uprostřed vápencového pohoří, poutníci zastavovali, aby po přenocování nasbírali kameny, které pak dopravovali do vypalovacích jam a pecí v Castanole, odtud se vápno na pojízdných vozících převáželo do Compostely, kde sloužilo jako stavební materiál na opravy chrámu.[86]

Cílovou Compostelu pak *Průvodce poutníka* unaveným poutníkům líčí jako *„jedinečné apoštolovo město, plné nejrozmanitějších skvostů, které smí uchovávat drahocenné tělo sv. Jakuba, čímž se také proslavilo jako nejšťastnější a nejurozenější z měst ve Španělsku“*,[87] spolu s ujištěním, že všechny informace o úsecích cesty stejně jako o možnostech přenocování mají putujícím posloužit jako pomoc v předpokládaných cestovních výdajích: *„(…) a jestliže jsem rychle vypočítával řečená města a etapy, bylo to proto, aby poutníci, kteří se vydávají ke sv. Jakubovi, mohli – takto obeznámeni – předvídat výdaje, které bude jejich cesta vyžadovat.“*[88]

V souladu se zaměřením středověkého člověka na duchovní rozměr své bytosti se však ani zde, při líčení materiálního zabezpečení putujících, neopomíná důležité připomenutí tří základních opěrných pilířů pro chudé, ustanovených samotným Bohem. Každý z trojice hospiců, tj. jeruzalémský, na hoře Monte del Gozo a hospic sv. Kristiny v Somportském průsmyku, koresponduje s jedním ze základních poutních míst středověku: Jeruzalémem, Římem a Compostelou:

„Tři základní pilíře mezi ostatními byly k podpoře ubohých tohoto světa Bohem ustanoveny: hospic v Jeruzalémě, hospic na Monte del Gozo [Grand St Bernard] a hospic sv. Kristiny v Somportu [Somportském průsmyku]. Tyto hospicy byly ustanoveny na místech, kde jich bylo zapotřebí; ta místa jsou místy svatými, domy Božími, poskytujícími svatým poutníkům duchovní útěchu, nuzným odpočinek, nemocným úlevu, mrtvým spásu, živým pomoc.

Ti, kdo přispěli ke stavbě těchto posvátných domů, dosáhnou nadevši pochybnost – ať již to byl kdokoli – Božího království.“[89]

Nebezpečí a překážky na cestách

Přestože se putujícím křesťanům dostávalo skutečně nemálo záruk (duchovních i materiálních), bylo k vykonání každé sebemenší pouti zapotřebí jisté dávky odvahy. Putovalo se většinou pěšky, ať už z důvodů finančních či pro zdůraznění asketické stránky cesty. Vykonat pouť do vzdálenějšího poutního místa se tak stávalo otázkou i několika let. Poutník rovněž musel počítat se skutečností, že se za hradbami svého města a hranicemi své země stává cizincem, tedy někým, kdo je „krajně podezřelý“. Z tohoto důvodu se po rozsáhlé síti cest, krčem a hospod pohybovaly většinou ne jedinci, ale celé skupiny společně putujících.

Poutnické cesty vedly převážně lesem, tedy dalším prostředím, které vzbuzovalo obavu a hrůzu. Představa o tajemných obyvatelích hlubokých hvozdů, doplněná často vlastní zkušeností ze setkání s lupičskou bandou, barvitým líčením života tuláků, démonických sil a úkladů, vedla prostého člověka k obdivu a úžasu nad statečností putujících skupin i jedinců, hledajících v životě v ústraní lesa svou spásu.[90]

Jen málokdo se z moci úřední snažil o opravu cest či jejich nové zbudování z kamene či dřeva; tato iniciativa většinou předznamenávala jen válečné události nebo výpravy za účelem výběru daní. Při cestách, které se tak nacházely v žalostném stavu,[91] stávaly kříže, u kterých poutníci odpočívali a modlili se. Často bývaly postaveny na nejvýše položeném místě, odkud bylo vidět do dalekého kraje, a tak moci předvídat a odhadnout potenciální nebezpečí řek, bažin či naopak zrádných mělčin vodních toků. Nejčastěji se však stavěly kříže na rozcestí, a tak se stávaly i jakýmsi druhem ukazatelů, a proto i důležitými orientačními body.[92]

Dalšími překážkami na cestách, považovanými soudobými poutníky za nutné zkoušky, bez nichž se nelze po čas zbožného putování obejít, byly vedle temných lesních hvozdů a neudržovaných cest také vysoké hory, které se daly přejít jen skrze několik vybraných průsmyků. Nesmíme zapomínat, že ať putoval poutník do Compostely jakoukoli etablovanou svatojakubskou cestou (vyjma případu pouti po moři), čekal ho přechod přes Pyreneje. Ten ve své době jistě nepředstavoval snadnou záležitost, uvážíme-li, že většina poutnických skupin putovala pěšky.[93]

Po dobu svého putování byli poutníci rovněž nuceni řešit otázku svého ošacení a stravy. Jak již bylo naznačeno, protáhla se nezřídka pouť na několik měsíců a často i let, proto se tento problém stával velmi aktuálním. Pro pěšího poutníka neexistovala větší starost než to, jak si opatřit pevné boty,[94] pro cestujícího na hřbetě koně, osla nebo muly zase to, jak dopravit bez úhony do cíle nejen svou vlastní osobu, ale i ono zvíře.[95] Je také zřejmé, že během putování nemohli křesťané jíst a pít vše, co na cestě nalezli: kromě dobročinnosti hospiců se mohli

[86] Srov. *Le Guide du Pèlerin,* s. 9, pozn. 4.
[87] *Liber sancti Jacobi,* s. 236; *Le Guide du Pèlerin,* s. 8.
[88] Tamtéž.
[89] *Cap. IIII, „De tribus hospitalibus cosmi.“ (O třech hospicích světa.) Liber sancti Jacobi,* s. 237; *Le Guide du Pèlerin,* s. 10.

[90] Srov. DAVIES, s. 40, s. 171; LE GOFF, J., *Kultura středověké Evropy,* Praha 1991, s. 146n; *Santiago…,* s. 75; *Středověký člověk a jeho svět,* ed. LE GOFF, J., Praha 1999, s. 295n.
[91] Cesty bývaly nezřídka pokryty blátem, a tak byť se našli šťastlivci, kteří si mohli dopřát pohodlnějšího putování na hřbetě koně, osla či muly, neurazili za den více než 25–60 km. Srov. DARKEVIČ, s. 26.
[92] Srov. tamtéž.
[93] *Průvodce poutníka* se zmiňuje pouze o dvou možnostech, jak přejít Pyreneje, a to o Somportském průsmyku a průsmyku v Roncesvalles. V souvislosti s nimi hned odkazuje i na hospicy, které se na jejich úpatích nacházejí. Srov. výše.
[94] Vhodná obuv sice nutností opravdu byla, ale poutníci často nevlastnili nic než prosté sandály. Německý servita Hartmann König, jehož poznámky z cesty (1499) posloužily za podklad pro následně sepsaný itinerář, upozorňuje, že na úpatí Pyrenejí se v dílně jistého člověka vyrábějí dobré podrážky, které vydrží přechod přes pohoří bez větší újmy. Srov. DUPRONT, s. 80n.
[95] Putovali-li poutníci na koních, oslech či mulách, byli nuceni svým zvířatům zajišťovat nejen nezbytnou potravu, ale i obnovení sil, tj. po určitých úsecích je střídat. Srov. tamtéž, s. 83; DARKEVIČ, s. 26n.

spolehnout již jen na milosrdné srdce a otevřenou dlaň svých spolubratří na cestách, či na sběr lesních plodů.[96]

Také na svatojakubské poutníky čekalo v závěru cesty, v úseku od města Cize a Somportského průsmyku až do cíle pouti, nepříjemné překvapení. Všeobecně se totiž věřilo (pravděpodobně na základě několika negativních zkušeností), že tamější řeky přinášejí nejen úlevu, ale i smrt:

„Zde jsou řeky, se kterými se potkáme od bran Cize a Somportu až k sv. Jakubovi: ze Somportu vytéká zdravá řeka aragonského jména, která zavlažuje Španělsko. Z bran Cize prýští [rovněž] zdravá řeka, kterou mnozí nazývají la Runa a která protéká Pamplonou.

V Puente la Reina protékají současně Arga a Runa. Na místě, řečeném Lorca, směrem na východ, pak protéká řeka, nazývaná Slaný potok; zde se chraň toho, abys k ní svá ústa jen přiblížil, či dokonce napojil koně, neboť tato řeka přináší smrt. Při svém putování k sv. Jakubovi jsme na jejích březích objevili dva sedící obyvatele Navarry, jak si brousí nože. Měli ve zvyku odstraňovat kůži ze zvířat, patřících poutníkům, která se napila vody a zemřela. Na naši otázku [o kvalitě vody] nám však zalhali a odpověděli, že je tato voda dobrá a pitná. Napojili jsme jí tedy své koně, a brzy z nich dva zemřeli. Oni lidé z nich potom stáhli kůži také.

V Estelle protéká řeka Ega, jejíž voda je příjemná, zdravá a vynikající. Městem, které je nazýváno los Arcos, protéká řeka, jejíž voda přináší smrt; a za los Arcos, poblíž prvního hospicu – je třeba vědět, že mezi los Arcos a tímto hospicem – protéká řeka neblahá pro koně i lidi, kteří z ní pijí. Poblíž vesnice zvané Turres, na navarrském území, protéká řeka, která přináší smrt jak koním, tak i lidem, kteří pijí její vodu. Poté, až do vesnice zvané Covas, protéká opět řeka neblahých a smrtelných vod.

Logronem protéká velká řeka, jmenující se Ebra, jejíž voda je dobrá a obsahuje i ryby. Všechny řeky, se kterými se lze setkat od Estelly až do Logroňa, však mají vodu na pití nebezpečnou jak pro lid, tak pro koně, a jejich ryby se stávají zhoubnými pro ty, kteří je požívají. Ať už se jedná o rybu, lidově nazývanou barbus nebo o tu, kterou obyvatelé kraje Poitiers jmenují alosa a Italové clipia, čili úhoř nebo lín, nikde ve Španělsku ani na jiném místě Galicie ji však nesmíš jíst, neboť bys bezpochyby zanedlouho poté zemřel či upadl do nemoci.

Jestliže je někdo přesto náhodou pojí a neonemocní, stává se tak proto, že má pevnější zdraví než ostatní, nebo že se již v průběhu cesty této zemi přizpůsobil. Všechny ryby a maso z krav či vepřů přinášejí po celém Španělsku a Galicii cizincům nemoci. (…)“[97]

V uzlových bodech při vodních tocích, kde se sbíhaly důležité cesty, bývaly stavěny mosty: vědomí neustále přítomného nebezpečí při překračování vodních toků naplňovalo poutnické skupiny do té míry, že každý nově zbudovaný most byl považován za malý zázrak a bohulibé dílo, přinášející užitek všem.[98] Také autor *Průvodce poutníka* si je tohoto všeobecného pocitu vědom a těm, kteří se zasloužili o výstavbu mostů či jinou údržbu poutnických cest, věnuje v záplavě vděčnosti celou kapitolu:

Obr. 21. Soška sv. Jakuba Většího z kostela sv. Kateřiny ve Velvarech (kol. r. 1730), dnes v depozitáři.

„Zde jsou jména několika cestovatelů, kteří za časů Diega, arcibiskupa od sv. Jakuba,[99] *Alfonsa, vládce Španělska a Galicie,*[100] *a papeže Kalixta přebudovali svatojakubskou cestu od Rabanalu až k mostu přes Mino, a to pro lásku k Bohu a sv. Jakubovi, před rokem 1120, za vlády Alfonsa [I.], krále Aragonu, a Ludvíka [VI.] Tlustého, krále Francie:*[101] *Ondřej, Roger, Alvitus, Fortus, Arnaldus, Štěpán, Petr.*[102] *To jsou ti, kteří přebudovali most přes Mino, zničený za královny Urracy. Kéž duše těchto mužů i všech jejich spolupracovníků odpočívají ve věčném pokoji!“*[103]

Setkávání s lidmi

Překážkou, s níž bylo na cestě rovněž nutné počítat, se nestávala pouze příroda či nepříznivé počasí;

[96] Zmiňovaný Künig ještě po třech staletích od doby vzniku *Průvodce poutníka* uvádí, že ne všechna voda z fontán, které lze nalézt na cestě mezi los Arcos a Santo Domingo, je k pití skutečně vhodná. K tomu přidává také informaci, že v oblasti mezi Navarettou a Nájerou poskytují místní lidé poutníkům jídlo rádi a – co bylo důležitější – zdarma. Srov. DUPRONT, s. 80n.

[97] *Cap. VI, „De fluminibus bonis et malis qui [in] itinere sancti Jacobi habentur. Calixtus papa.“ (O řekách dobrých a špatných, které cesty sv. Jakuba mají. Papež Kalixtus.) Liber sancti Jacobi,* s. 237–238; *Le Guide du Pèlerin*, s. 12–14. Tato kapitola je atribuovaná papeži Kalixtu II. Srov. tamtéž, s. 12, pozn. c).

[98] Srov. DARKEVIČ, s. 26n.

[99] Diego Gelmírez, první arcibiskup v Compostele (zemř. 1139/1140).

[100] Alfons VII., král Aragonu a Navarry (1104), Kastilie a Leónu (1109). Jako král Aragonu nazýván Alfons I. (zemř. 1134).

[101] Ludvík VI. (1108–1137).

[102] 15. října 1126 udělil Alfons VII. Petrovi, řečenému Peregrinus, za poskytnuté služby při rekonstrukci mostu Puerto Marin přes řeku Mino, jisté výsady. Srov. *Le Guide du Pèlerin,* s. 13, pozn. 3.

[103] *Cap. V, „De nominibus quorundam qui beati Jacobi viam refecerunt. Aymericus.“ (O jménech těch, kteří přispěli k přestavbě cest sv. Jakuba. Aimericus.) Liber sancti Jacobi,* s. 237; *Le Guide du Pèlerin,* s. 10–12. V záhlaví kapitoly je opět citována atribuce jednomu z možných autorů rukopisu. Srov. tamtéž, s. 11, pozn. 4.

často jí byly mj. i skupiny potulujících se malomocných. Stejně jako poutníci i oni byli již z dálky nepřehlédnutelní: nosili roztržený oděv a na svou „nečistotu" upozorňovali nejen hlasitým voláním, ale i používáním dřevěné řehtačky.

Společnost jim kladla za vinu prostopášný život, sexuální nevázanost a nekalé úmysly se zdravými. Trpěli-li nemocní nějakou lehčí chorobou, u níž se předpokládala možnost vyléčení, a pocházeli-li ze zámožnějšího prostředí, mohli zůstat v rodině, která se o ně starala. V opačném případě jim nezbyla než ulice a žebrání o almužnu.[104] Toto se však nemuselo vždy rovnat jisté smrti, neboť středověký člověk, toužící si zajišťovat svou spásu takřka na každém kroku, byl v rozdávání almužen – pokud měl ovšem z čeho rozdávat – štědrý.

Náhodná setkání poutnických skupin s „živou duší" se však nemusela odehrávat jen ve znamení pocitu ohrožení a strachu ze smrtelné nemoci. Procházejíce rozdílnými oblastmi a kraji měli poutníci velkou možnost poznávat tato jim neznámá a tajuplná prostředí i díky komunikaci s místními obyvateli. Je evidentní, že představy o charakterových vlastnostech a mravech v jednotlivých regionech podléhaly do značné míry jakýmsi předsudkům, kladným i záporným, závisejícím častěji na zprostředkovatelově původu či tradovaném podání než na osobní zkušenosti. Hodnocení většinou probíhalo zcela v duchu „my", tj. zbožní, moudří, spravedliví; versus „oni", tj. hříšníci, lehkomyslní a nerespektující žádné právo.[105] Rovněž autor *Průvodce poutníka,* ač příslušník duchovního stavu,[106] nebyl v tomto směru žádnou výjimkou:

„Jdeme-li k sv. Jakubu po cestě z Toulouse, nalezneme po přejití Garonny zemi gaskoňskou a následně, po zdolání Somportského průsmyku, Aragonii, Navarru, a to až k přístavu na [řece jménem] Arga. Avšak vydáme-li se po cestě, vedoucí z bran města Cize, nalezneme za městem Tours kraj kolem Poitiers, úrodný, výtečný a plný toho nejlepšího. Zdejší obyvatelé jsou zdatnými hrdiny a dobrými bojovníky, v bitvách zvyklí obsluhovat luky, šípy a oštěpy, ve válečné vřavě kurážní, v běhu velmi rychlí, ve způsobech oblékání elegantní, krásných tváří, odušev nělého vzhledu, šlechetní, v pohostinnosti velkorysí.[107]

Poté nacházíme kraj kolem Saintes. Odtud, po přejití mořského zálivu a Garonny, přijdeme do kraje Bordeaux, kde je víno vynikající, ryby vydatné, avšak mluva drsná. Již obyvatelé [kraje kolem] Saintes mají řeč hrubou, avšak tato ji předčí. Pro přejití tamějšího okolí Bordeaux, Landes, je u lidí, kteří jsou již unaveni, nutné počítat se třemi dny chůze. Je to země pustá, kde schází téměř vše: není zde chléb, víno, maso, ryby, voda ani prameny. V této písčité rovině jsou vesnice řídké, přesto však poskytují med, proso a jiné druhy obilí. Vydáš-li se náhodou přes Landes v létě, buď připraven chránit si obličej před četnými muškami, kterými se to všude hemží a které se tam nazývají vosy či ovádi; jestli si nebudeš pečlivě hlídat své nohy, snadno zapadneš až po kolena do písku, který je zde až zaplavující.

Po přejití této země nacházíme Gaskoňsko, bohaté na bílý chléb a vynikající červené víno; je pokryto lesy a loukami, řekami a čistými prameny. Gaskoňci jsou lehkomyslní v řeči, upovídaní, šprýmaři, prostopášní, opilci, labužníci, oblečeni do hadrů a stále bez peněz. Přesto se však účastní bitev a jsou známí svou pohostinností k chudým. Sedíce kolem ohně mají ve zvyku nejíst u stolu a pít všichni z jednoho poháru. Mnoho snědí, pijí jako duhy a bývají špatně oblečeni. Dokonce se vůbec nestydí a na úzké slaměné lože uléhají všichni společně, služebníci vedle svého pána a paní. (…)"[108]

Fenomén poutí přinášel užitek nejen poutníkům samotným; profitovaly z něj i jiné společenské vrstvy, mezi něž náleželi např. řemeslníci, obchodníci, majitelé útulků a konečně převozníci. Ti na putujících vymáhali za své nekvalitní služby poplatky tak neúměrné, až se stávali postrachem:

„Při odchodu z této země (Gaskoňsko) přetíná cesta sv. Jakuba dvě řeky, protékající nedaleko vesnice St Jean de Sorde, jedna zprava a druhá zleva, jedna je nazývána „široká řeka" a druhá „proud"; nelze je překročit než na loďce. Prokleti buďtež jejich převozníci! Jakkoli jsou obě řeky úzké, mají tito lidé přesto ve zvyku požadovat na každém, kdo si přeje dostat se na druhý břeh, ať je to chudý či bohatý, jednu drobnou minci, a za koně – při tomto vydírání užívají i síly – čtyři. Neboť přestože je jejich loďka malá, vyrobená z jediného kusu dřeva, může koně převážet. Ale po nasednutí do ní je třeba dávat dobrý pozor a uchránit se před pádem do vody. Uděláš dobře, když vezmeš svého koně za uzdu a povedeš ho za sebou vedle loďky, stejně jako když se nenalodíš s příliš velkým počtem poutníků, neboť je-li loďka plná, hned se převrhne. Často se také stává, že po obdržení peněz nechají převozníci na loďku nastoupit tak početnou skupinu poutníků, že se loďka převrhne a poutníci se utopí. Tu se převozníci zmocní mrtvých jako své kořisti a škodolibě se z ní radují."[109]

Podobným způsobem byli poutníci vydíráni i prostřednictvím jakéhosi mýtného, které byli nuceni při procházení určitými místy či sídly odvádět, jak tomu bylo např. nedaleko bran města Cize, v blízkosti města Ostabat, ve vesnicích St Jean a St Michel Pied de Port:

Obr. 22. Řisuty u Slaného, kostel sv. Jakuba Většího, původně středověký, upraven v baroku.

[104] Srov. *Středověký člověk…*, s. 308.
[105] Srov. MOISAN, s. 60.
[106] Jak již bylo naznačeno výše, nacházejí v jeho očích kromě obyvatel vlastní země, tedy předpokládané Francie a zejména okolí Poitiers, milost jen obyvatelé Galicie, a to díky tamějšímu apoštolovu hrobu.
[107] Tato příznivá charakteristika kraje kolem Poitiers představuje jeden z argumentů pro tvrzení, že právě odtud autor *Průvodce poutníka* pocházel.

[108] *Cap. VII, „De nominibus terrarum et qualitatibus gencium que in ytinere sancti Jacobi habentur." (O jménech zemí, kterými cesta k sv. Jakubovi prochází, a kvalitách jejich obyvatel.) Liber sancti Jacobi,* s. 238–239; *Le Guide du Pèlerin,* s. 16–20.
[109] *Liber sancti Jacobi,* s. 239; *Le Guide du Pèlerin,* s. 20.

„(…) Poté se v okolí bran Cize nachází země baskická, jejíž velké město Bayonne je situováno na břehu moře severním směrem. Tato země, jejíž jazyk je barbarský, je zalesněná, hornatá, chudá na chléb, víno a jídlo všeho druhu, avšak můžeme zde nalézt zadostiučinění v jablcích, moštu a mléku.

V této zemi se nacházejí špatní výběrčí; je třeba vědět, že zejména v blízkosti bran Cize, ve městě zvaném Ostabat, v St Jean a St Michel Pied de Port; jsou vyloženě na poslání k ďáblu. Skutečně, přicházejí před poutníky se dvěma či třemi holemi, aby nespravedlivý tribut vymámili silou, a jestliže některý putující odmítne jejich žádost a nedá požadované peníze, zasypou ho ranami holí a zvýší taxu, přičemž ho potupně prohledají až na spodní prádlo. Tito lidé jsou krutí, stejně jako země, kterou obývají; ta je svými lesy a divočinami také nehostinná. Krutost jejich tváří je zřetelná: mluví barbarsky, děsí srdce těch, kteří je spatří. (…)“[110]

Autor ve svém rozhořčení žádá náležité potrestání a veřejné pokání nejen pro výběrčí, ale také pro jejich pány, kterým jsou neoprávněně získané peníze odevzdávány, stejně jako i pro všechny kněze, kteří i přes obeznámenost se situací těmto zlodějům posluhují svatými svátostmi. V případě výběrčích tributů se místních poměrů neznalým poutníkům jeho ústy předem dostává varování a rady, že *„tito výběrčí v žádném případě nesmějí požadovat od poutníků jakoukoli výši tributu a převozníci brát více než dva pasažéry na loď, že je třeba platit jen jeden obolos v případě bohatého s koněm a jednu drobnou minci v případě chudého, nic více,“*[111] avšak ne vždy se poutníkům podařilo svá práva uchránit a prosadit.

Jednu z instancí, na kterou se mohli nespravedlivě obíraní poutníci během své cesty obracet, představoval svébytný církevní řád, ustanovený k jejich ochraně. V souvislosti s dobovým pojetím ostatků, které se snažil každý chrám či klášter vlastnit v co největším množství, se totiž také v Compostele – vycházeje z myšlenky zabezpečit jak ostatky samotné, tak i víru prostého lidu – roku 1164 objevuje nedaleko Cáceres *Bratrstvo sv. Jakuba*, založené Ferdinandem II. Leónským.

Tento obranný vojenský řád, inspirovaný řádem templářů, stavěl na vztahu svých členů k sv. Jakubu coby bojovníkovi proti nevěřícím. V průběhu reconquisty však postupně nabyl tak rozsáhlé politické a ekonomické moci, že začal být pociťován jako nebezpečný a jeho působení bylo omezováno. Ferdinand II. Leónský proto po opevnění Alcantary původní řád rozpustil a založil řád nový, který pod jménem *Řád sv. Jakuba s mečem* vykonával podobné poslání.[112]

Obr. 23. Průběh poutních cest do Santiago de Compostela.

Věhlas tohoto obnoveného řádu se šířil i za hranice Španělska. Zatímco zpočátku nabízeli jeho členové své služby pouze v zemi svého vzniku, poté, co řád roku 1171 potvrdil papež Alexandr III.,[113] přesunuli řádoví bratři pole své působnosti i podél svatojakubských cest. Tak se mohli stavět poutníkům, čelícím prohnanosti výběrčích mýtného či majitelů hospiců, v jejich boji s nespravedlností a křivdou po boku.

[110] *Cap. VII, „De nominibus terrarum et qualitatibus gencium que in ytinere sancti Jacobi habentur.“ (O jménech zemí, kterými cesta k sv. Jakubovi prochází, a kvalitách jejich obyvatel.) Liber sancti Jacobi,* s. 239; *Le Guide du Pèlerin,* s. 20–22. Autorovo hodnocení Basků je pravděpodobně nejvíce expresivní; v negativně laděných kvalitativních přívlastcích předčí i charakteristiku obyvatelů Gaskoňska. Podobně vidí snad již jen obyvatele Navarry, které staví Baskům naroveň. Dokonce o nich hovoří jako o „nepřátelích našeho lidu Francie“, z čehož se opět usuzuje na jeho předpokládaný francouzský původ. Srov. *Liber sancti Jacobi,* s. 240; *Le Guide du Pèlerin,* s. 26–32.

[111] Srov. *Liber sancti Jacobi,* s. 239; *Le Guide du Pèlerin,* s. 22–24.

[112] Srov. *Dějiny Španělska,* s. 140; LAMBERT, *Etudes…, I.,* s. 127–144.

[113] O papežské schválení řádu se zasloužil zejména papežský legát, kardinál Jacinto, když Alexandru III. představil řádovou augustiniánskou řeholi a nastínil poslání jeho členů. Podobně jako templáři přijímal *Řád sv. Jakuba s mečem* nejen svobodné, ale i ženaté muže, mnohdy s celými rodinami. Řeholní oděv představoval bílý hábit, opatřený červeným křížem s hranami, připomínajícími ostří meče: tak měla být vytvořena spojitost se sv. Jakubem Maurobijcem. Srov. DAVIES, s. 180; SIGAL, s. 70.

Mariánský klášter na Bezdězu a úcta Panny Marie Montserratské v jeho okolí

JAN NEPOMUK JIŘIŠTĚ

Biskupství litoměřické, Bělá pod Bezdězem

Téměř celá dvě staletí v dějinách královského hradu Bezdězu[1] zaujímá doba, kdy bylo toto místo sídlem řeholníků.[2] Dějiny zdejší klášterní fundace se začínají psát ve dvacátých letech 17. století a její počátky jsou spjaty s postavou císařského generalissima a vojevůdce Albrechta z Valdštejna. Vznik klášterů, které zakládal, je často spjat s bitvami, v nichž mu přálo štěstí. Nejinak je tomu i v případě Bezdězu. Darovací listinou, vystavenou 12. března 1627 v Praze, totiž daroval poustevnickému řádu sv. Augustina „pustý hrad Bezděz spolu s kostelem a všemi ostatními budovami dřevěnými i kamennými tak, jak na onom vrchu leží, aby zde byl zřízen nový klášter tohoto řádu ke cti blahoslavené Panny Marie pro 12 bratří, kteří mají každodenně přinášet oběť mše svaté za zakladatele a jeho rodinu".

Patrně již v této době došlo ke změně patrocinia bezdězské hradní kaple, která byla původně zasvěcena sv. archandělu Michaelovi,[3] na patrocinium mariánské.

Klášterní fundace, postavená pod ochranu Panny Marie Nanebevzaté,[4] měla být výrazem Valdštejnovy vděčnosti za vítězství v bitvě u Dessavy. Vzhledem k tomu, že tohoto vítězství bylo dosaženo na svátek sv. evangelisty Marka (25. dubna 1626), byl tomuto světci dedikován i jeden ze tří oltářů bezdězské kaple a každou sobotu – v den, který byl tak přízniv Valdštejnovu boji – měla být na tomto oltáři sloužena mše. Kromě toho pak každoročně na svátek sv. Marka zde měli řeholníci celebrovat slavnostní bohoslužbu na památku vítězství katolického vojska.[5]

Podle některých zpráv mělo ostatně již od roku 1624 na vrchu Bezdězu bydlet 4–6 augustiniánů a na každé svatodušní úterý se tam v onom čase mělo konat procesí. Řád augustiniánů však na Bezdězu nepůsobil dlouho. Řeholníci si stěžovali na drsné podnebí i na odlehlost místa, a proto je Albrecht z Valdštejna nechal roku 1633 převést do Bělé pod Bezdězem, kde již ve středověku augustiniáni měli svůj klášter. Ten ovšem zanikl za husitských válek a bylo zapotřebí jej znovu obnovit. Augustiniáni pak působili v Bělé až do roku 1950.

Krátká epizoda augustiniánského kláštera na Bezdězu byla však jen jakýmsi předznamenáním barokní slávy tohoto místa, spojené s působením španělských benediktinů. Roku 1629 byl z kláštera na Montserratu poslán do Německa řeholník Benedikt Pennalosa, aby zde pro svůj klášter získával almužny. Zpočátku mělo toto jeho snažení jen malý úspěch, brzy však získal svolení císaře Ferdinanda II. postavit na vídeňském předměstí před Skotskou branou klášter s kostelem, kde byla s obzvláště velkou slávou za přítomnosti celé císařské rodiny i celého dvora vystavena socha Panny Marie Montserratské. O tom se doslechl i frýdlantský vévoda Albrecht z Valdštejna a nechal prostřednictvím svého kaplana Augustina Burena napsat Pennalosovi dopis, kde nastínil svůj úmysl vystavět klášter ke cti montserratské Panny také na svých majetcích, aby tak dostál svému slibu, učiněnému před bitvou u Lützenu. Pennalosa se bez otálení vydal z Vídně do Norimberku, kde se tenkrát vévoda zdržoval, setkal se s vlídným přijetím a podal požadované informace, takže se Valdštejn vbrzku rozhodl věnovat 100 tisíc zlatých na bezdězský klášter.

O rok později přišel vévoda do Prahy – stejně tak i Pennalosa a domlouvali zde stavbu kláštera i kostela a také to, co všechno by duchovní na Bezdězu měli vykonávat. Poté vévoda předal montserratským benediktinům horu Bezděz spolu s dalšími majetky.

Plán k novému bezdězskému klášteru benediktinů byl vskutku velkolepý: Na samotné hoře měli stejně jako na Montserratu bydlet v počtu dvaceti eremité. Vlastní klášter pak měl být postaven na úpatí hory a měl mít čtyři oddělení: pro duchovní konventu, pro studenty teologie a jejich profesory, pro hosty a nemocné; a konečně pro klášterní služebnictvo a řemeslníky.

Avšak i benediktinská klášterní fundace se setkala s nemalými obtížemi. Velké plány na vybudování „českého Montserratu" byly zmařeny Valdštejnovou smrtí v únoru 1634. Více než rok museli benediktini čekat, než se jejich dalším dobrodincem stal císař Ferdinand III. Ten jim na základě rozhodnutí z 19. května 1635 přiřkl někdejší klášter slovanských benediktinů v pražských Emauzích a ke hmotnému zabezpečení kláštera přidal i majetky bezdězské. Prvním opatem pražského kláštera španělských benediktinů se pak stal sám Benedikt Pennalosa.

Pokusům o obnovu budov na Bezdězu však téměř po tři desetiletí stála v cestě zaneprázdněnost benediktinů, starajících se o svůj nový pražský klášter i nepřízeň tehdejších válečných a poválečných dob. Podle podání obstarával tehdy bohoslužby v chatrně vyzdobené bezdězské kapli pouze jeden italský mnich.

Opat Pennalosa zemřel 11. srpna 1646 a teprve jeho nástupci Antoniovi de Sottomaior se podařilo uvést

---

[1] K dějinám hradu viz např. SEDLÁČEK, A., *Hrady, zámky a tvrze Království českého*, díl X. – Boleslavsko, Praha 1997, s. 1–20; KOLEKTIV AUTORŮ, *Hrady, zámky a tvrze v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*, sv. III – Severní Čechy, Praha 1984, s. 33–39; BERNAU, F., *Die Burg Bösig in Böhmen – Beschreibung und Geschichte*, Bezděz, b. d. (kol r. 1913).

[2] K dějinám kláštera na hradě viz BERNAU, F., *Der politische Bezirk Dauba*, Dubá 1888, s. 245–269 (zde popis a dějiny hradu, kláštera i obce); dále VLČEK, P., SOMMER, P., FOLTÝN, D., *Encyklopedie českých klášterů*, Praha 1997, s. 179–180; četné zprávy obsahuje i pamětní kniha bezdězské fary (SOkA Česká Lípa, fond fary Bezděz).

[3] Patrocinium sv. archanděla Michaela nesla vedle hradní kaple bezdězské také kaple nedalekého hradu Housky a obě tato zasvěcení jsou – jak dokládají i lidové pověsti bezdězské i housecké – výrazem prosby za ochranu proti zlu.

[4] Zasvěcení na titul Nanebevzetí Panny Marie také dokládá někdejší pečetidlo bezdězského augustiniánského kláštera s nápisem „Sigillum monasterii BVM Assumptae in Besditz", které bylo později uchováváno v augustiniánském klášteře v Bělé pod Bezdězem. Viz např. ŠIMÁČEK, F., *Paměti města Bělé pod Bezdězem*, Bělá pod Bezdězem 1937, s. 178.

[5] Svatému Markovi byl v pozdější době zasvěcen také jeden z oltářů v augustiniánském klášteře v Bělé, ke kterému byla zřejmě přenesena i někdejší fundace bezdězská. Kromě toho byla ke cti tohoto světce původně dedikována i kaple bělského zámku (do počátku 18. století, kdy bylo patrocinium změněno na dnešní svatojosefské) a také zámecká kaple v Jičíně.

opět budovy do obyvatelného stavu. Nechal je nově zastřešit, staré západní křídlo hradu přestavěl po klášterním způsobu tak, aby zde byly cely, ambity a dva refektáře. Ostatní místnosti nechal vyčistit, osadit okny a dveřmi. Také někdejší hradní kaple se dočkala opravy a nového zařízení. Palladiem nového bezdězského kláštera i celého okolního kraje se v té době stala socha Panny Marie s Ježíškem, zhotovená podle originálu, chovaného v mateřském klášteře na Montserratu.[6]

S milým potěšením shledáváme, že zrození úcty k Panně Marii Montserratské na Bezdězu položili benediktinští řeholníci na den, kdy církevní kalendář dodnes připomíná Mariino narození svaté Anně a Jáchymovi. Osmý den měsíce září začíná liturgie antifonou „Nativitas tua, Dei Genitrix, Virgo, gaudium annuntiavit universo mundo".[7] Tento zpěv jistě zněl i v srdcích těch, kdo se 8. září roku 1666 účastnili slavného průvodu z bezdězského farního kostela sv. Jiljí na hrad. V čele tohoto průvodu, vedeného samotným opatem Antoniem de Sottomaior, nesli čtyři významní muži[8] montserratskou sochu, která byla postavena na hlavní oltář hradní kaple. Od této chvíle se Bezděz postupně stává poutním místem, jehož sláva později nezůstane nikterak pozadu za velkými místy našich mariánských poutí a přisoudí Bezdězu významné místo v českém „mariánském atlasu".

Řeholní komunita bezdězského kláštera se vyvíjela ze skromných počátků. Jako první zde pobývali emauzští řeholníci P. Petr Gaib (zemřel roku 1678 a byl pochován v kryptě hradní kaple) a P. Bernard Decher, pod jejichž dohledem byly až do roku 1672 prováděny opravné práce. Jejich třetí spolubratr, František Monioli, bydlel jako správce majetku v bezdězském dvoře. Spolu s nárůstem poutí posléze počet řeholníků stoupl na sedm.

O velké úctě, jíž se bezdězská Panna Maria těšila, svědčí také četná procesí, z nichž první každoročně vycházelo 16. května ze vsi Bezdězu. Další poutníci pak každým rokem přicházeli z Vidimi, Kruhu, Doks či Bezdědic – vesměs z farností, kde tehdy bezdězští řeholníci vypomáhali s duchovní správou. Mariánský Bezděz však k sobě vábil i vzdálenější poutníky. Ubírala se sem slavná procesí z Dubé, z Osečné v Podještědí či z Mnichova Hradiště. Toto poslední procesí přicházelo přes Bělou pod Bezdězem a dále se ubíralo cestou, lemovanou několika výklenkovými kaplemi.[9]

Obr. 24. Panna Maria Montserratská na Bezdězu, v dolní části pohled na hrad, proměněný v klášter, a cesta, vroubená výklenkovými kaplemi – 1. pol. 18. století.

O poutích z Českodubska svědčil donedávna půvabný kamenný sloupek se soškou Panny Marie Montserratské – Bezdězské z počátku 18. století ve Vystrkově, ležící v těsné blízkosti farní vsi Hlavice.[10] Tato drobná památka na někdejší slavné bezdězské poutě bohužel v nedávné době těžce utrpěla. Mariánská soška byla odcizena a sám sloupek zůstal přeražen.[11] Poutě z okolí Mladé Boleslavi dokládá zmínka Františka Bareše o obraze, znázorňujícím procesí na Bezděz, který visíval v kostele sv. Bartoloměje ve Strenicích.[12]

Čilému poutnímu ruchu musel být také přizpůsoben bohoslužebný pořad všedních dnů i slavností. Na Bezdězu tomu bylo zapotřebí o to více, že dispozice tohoto místa musela respektovat původní rozmístění někdejších hradních budov včetně jediné široké přístupové cesty z podhradí.

Mnozí poutníci přicházeli již v předvečer mariánských svátků, aby mohli vykonat pobožnost u patnácti kaplí na cestě vzhůru a účastnit se zpívaných

[6] Vedle montserratské sochy, určené pro vídeňský klášter, o které jsme se již zmínili výše, byly z podnětu Pennalosova zhotoveny ještě dvě kopie pro české země. Jedna z nich byla určena pro Bezděz a druhou řeholníci postavili na hlavní oltář v pražských Emauzích. Tato pražská socha byla po zrušení kláštera v roce 1950 přenesena do kostela sv. Ignáce na Karlově náměstí a po roce 1990 v souvislosti s obnovou benediktinského života Emauz opět vrácena do kláštera Na Slovanech.

[7] „Tvé narození, Boží Rodičko a Panno, přineslo radost celému světu." Jako jeden z ohlasů této antifony ve výtvarném umění připomínáme fresku, rozvíjející slova tohoto vstupního liturgického zpěvu na stropě milostné kaple Narození Panny Marie v Chlumu sv. Maří na Sokolovsku.

[8] Byli to: Petr Putz, zámecký hejtman z Bělé, Kašpar Rattenberg z Housky, Jan Pauli z Doks a Jakub Dressler ze statku Bezděz.

[9] Jedna z těchto kaplí dosud stojí v polích nedaleko Bělé. Samotná cesta však zanikla ve 2. polovině 20. století.

[10] Hlavický kostel svatého Linharta býval zejména v 18. století hojně navštěvovaným poutním místem. Svatý Linhart, jehož lidová náboženská tradice učinila ochráncem domácích zvířat, byl ctěn i na Bezdězu, jak o tom dodnes svědčí jeden z postranních oltářů farního kostela pod hradem. Je tudíž docela dobře možné i pravděpodobné, že bezdězští a hlavičtí farníci k sobě putovávali navzájem.

[11] V původním stavu jej dokumentuje Nejedlý, V., Zahradník, P., *Mariánské, trojiční a další světecké sloupy a pilíře v Libereckém kraji*, Praha 2003, s. 187.

[12] Bareš, F., *Soupis památek historických a uměleckých v politickém okresu mladoboleslavském*, Praha 1905, s. 376.

litanií, které se vždy o vigiliích konávaly. Zděné výklenkové kaple podél cesty nechala postavit roku 1686 hraběnka Anna Valdštejnová. Jak svědčí archivní nález Pavla Zahradníka, nebyl jejich projektantem nikdo menší, než slavný Jean Baptiste Mathey, který zde pro Valdštejny pracoval i na stavebních úpravách zámku v Bělé pod Bezdězem a kostela sv. Bartoloměje v Doksech.[13] Původní náměty jednotlivých zastavení byly poněkud odlišné od podoby křížových cest, jaké známe dnes. U první kaple začínali poutníci rozjímáním o Poslední večeři Páně, dále pak následovaly obrazy Mytí nohou apoštolům (2), Kristova úzkost v Getsemanské zahradě (3), Zajetí Krista (4), Obžalování Krista (5), Zneuctění Krista (6), Bičování Krista (7), Korunování trním (8), Odsouzení Krista (9), Kristus nesoucí kříž (10), Přibíjení na kříž (11), Kristus na kříži (12), Snětí z kříže (13), Pohřeb Kristův (14) a Vzkříšení Krista (15).[14]

Druhého dne byla již v pět hodin ráno sloužena první mše svatá a po ní následovalo kázání v češtině i v němčině. To se opakovalo po pozdravení procesí o deváté hodině dopolední. Poté byly dvoje zpívané bohoslužby za doprovodu trumpet a bubnů. Jedny z nich byly slouženy v kapli, druhé pak na nádvoří, pokrytém od roku 1724 vyobrazeními ze života sv. Benedikta. Počet komunikantů, který byl od roku 1714 zaznamenáván, stoupl z 13683 (1714) na 40057 (1740) a jen roku 1741 zde bylo odslouženo 2920 mší svatých. Tak velký nárůst úcty je zřejmě hluboce spjat s odpustky, které zdejším poutníkům udělili papežové Klement XII. (30. července 1714), Benedikt XIII. (15. prosince 1727) a Klement XIII. (1734 a 1738). Při zdejším poutním místě se ustavilo i mariánské škapulířové bratrstvo, o jehož vznik se roku 1724 zasloužili řeholníci karmelitánského řádu.[15]

Vstupme nyní spolu s poutníky do bezdězské kaple, abychom se porozhlédli po jejím vnitřním zařízení. Vzhledem k poměrně malému prostoru byla tato vnitřní výbava velmi bohatá. V presbytáři by náš zrak jistě upoutal hlavní oltář, nově upravený ke dni 29. dubna 1704. V jeho středu byla posazena milostná mariánská socha, která byla dle tehdejších zvyklostí oblékána do drahocenných rouch. Po stranách byly dvě sochy andělů, kteří nad sochou přidržovali baldachýn z červeného sametu. Tento baldachýn daroval 14. srpna 1692 hrabě Arnošt Josef z Valdštejna. Po stranách oltáře pak byly umístěny obrazy sv. Benedikta a sv. Scholastiky. K dobrodincům, jejichž nákladem byl hlavní oltář pořízen, patřila vedle hrabat Valdštejnů také Dorota Veronika Becková, paní na Vidimi, dále dokský farář Baltazar Gürtler a Václav Kraus, purkrabí v Doksech. Před oltářem byly zavěšeny četné votivní lampy a od lodi byl prostor presbytáře oddělen dubovou oltářní mřížkou.

Loď bezdězské kaple pak zdobily čtyři oltáře postranní. Dva větší z nich byly zasvěceny Otci řehole – svatému Benediktovi (z roku 1710, s obrazem světce) a sv. Janu Nepomuckému (s dřevěnou sochou). Tento druhý oltář, pokud se jeho zasvěcení od počátku nezměnilo, by dobou svého vzniku (1702) náležel k velmi raným památkám Nepomukovy úcty.

Ze dvou menších oltářů byl jeden zasvěcen Kristu – Spasiteli (z r. 1726, s devoční kopií milostného obrazu Chrudimského Salvátora) a druhý údajně svatému Kříži (z roku 1710).[16] K hlásání Božího slova sloužila dřevěná kazatelna s reliéfy evangelistů v rokokových kartuších. Na kruchtě, která kdysi bývala panskou emporou, stály varhany, pořízené roku 1736.

K dalšímu zajímavému zařízení kaple patřil obraz Duší v očistci. Barokní poutník byl často pamětliv pomíjivosti lidského života a k duchovnímu rozměru každé pouti neodmyslitelně patřila i vzpomínka na zemřelé.[17]

Vzácnou prací, jejíž ztráty nutno vpravdě želet, byl patrně pozdně gotický reliéf Klanění Tří králů Ježíškovi na klíně Mariině. Byl to zřejmě zbytek někdejší původní výzdoby bezdězské kaple.[18]

Volná místa na zdech kaple pak vyplňovaly četné votivní tabulky a dary, obětované poutníky z vděčnosti za vyslyšení svých proseb. Množství těchto votivních darů postupně vytvořilo dosti bohatou klenotnici bezdězské kaple. Jen z území vymezeného hranicemi někdejšího okresu Dubá vypočítává F. Bernau celou řadu cenných předmětů.[19]

Na poutním místě nesměly chybět zvony. Jejich hlas zněl do celého okolí z věžičky, postavené na střeše

[13] Viz ZAHRADNÍK, P., *Archivní nálezy k dílu Jana Křtitele Matheye*, in Umění XLV/1997, č. 6, s. 547–554.

[14] Roku 1741 nechal hrabě František Arnošt Heřman Valdštejn kapličky obnovit a opatřit novými vyobrazeními – souborem čtrnácti reliéfů, vystavených dnes v kapli Nejsvětější Trojice augustiniánského kláštera v České Lípě. Na nich vidíme zastavení křížové cesty již tak, jak se ustálila během 18. století a přetrvala do dnešních časů. Do poslední patnácté kaple pak byla postavena kopie zdejší milostné mariánské sochy.

[15] Podobné bratrstvo Panny Marie Karmelské existovalo i při farním kostele v Bělé pod Bezdězem a podléhalo konventu u Panny Marie Vítězné na Malé Straně v Praze.

[16] Pravděpodobné zasvěcení sv. Kříži uvádí ZUMAN, F., (cit v pozn. 40, s. 77, pozn. 12). Pamětní kniha fary v Kruhu (SOkA Česká Lípa, fond fary Kruh) však svědčí o tom, že jeden z malých oltářů, zakoupený po zrušení kláštera do kaple ve Žďáru, nesl obraz Korunování Panny Marie.

[17] Srv. JIŘIŠTĚ, J. N., *Miseremini saltem vos amici nostri. Památka věrných zemřelých ve světle barokní kultury a zbožnosti.* In *Posel z Budče* 16/25. 9. 1999, Kladno – Unhošť 1999, s. 7–15.

[18] Vyobrazení tohoto reliéfu reprodukuje Birckhartova rytina v historickém popisu Bezdězu, sepsaném převorem Veremundem Prochem (viz níže, pozn. 27 a 28).

[19] BERNAU, F., (cit. v pozn. 2), s. 268. Dary, jež byly na Bezděz přineseny z okresu dubského: Roku 1692 věnoval dubský farář Ondřej Markvart stříbrnou medaili vážící 6 lotů stříbra, po ní následovala roku 1693 další – pozlacený svatební peníz od paní Rozálie, manželky dokského obročního písaře. Roku 1705 daroval dokský panský regent Gotthard Ferdinand Leiter von Tannenberg stříbrnou kůstku, jakou předtím bez újmy na zdraví spolkl jeho syn. Jan Jiří Miltner, statkář v Nosálově, daroval roku 1710 votivní tabulku. Dvě křišťálové lampy věnoval 23. května 1711 dokský setník Jiří Hyacint Schmidt. Dvě stříbrné mince dala roku 1713 paní Bayerová z Bezdězu; stříbrný řetěz věnoval 1. října 1716 dubský farář Kryštof Thum, který již dva týdny předtím (16. září) obětoval stříbrnou minci. Farář podbezdězský a kružský P. Leonard Rex, benediktin z Emauz, dal roku 1720 stříbrnou lampu v hodnotě 93 zlatých. Dokský farář František Václav Teichert pak roku 1732 obětoval stříbrné srdce, Ondřej Linka z Dubé roku 1738 stříbrnou votivní tabulku. Čtyřrohý obětní peníz věnovala 2. dubna 1741 myslivcová z Valdštejnska, přívěsný tolar 16. září zámecká správcová z Doks Alžběta Koberová. Dokský občan Hass přinesl 16. prosince dvě obětní tabulky. Kromě votivních darů se množil také počet fundací, kde opět vynikla rodina Valdštejnů nadáními v letech 1692, 1708, 1724 a 1727. Na mešní stipendia také roku 1710 odkázal svou knihovnu Václav Antonín Sieber, farář ve Chcebuzi.

kaple[20] a posléze také ze zvonice, vystavěné opodál roku 1732.[21]

Z duchovních, kteří v bezdězském klášteře působili, je třeba zmínit osobnost P. Veremunda Procheho. Tento benediktinský kněz, rodák z České Lípy, působil nejprve v mateřském klášteře v pražských Emauzích a později se stal bezdězským převorem. Již v době svého pražského působení sepsal roku 1722 knihu o mariánském Bezdězu,[22] kde se mimo jiné také zabývá legendou o Juanu Garinovi, spjatou se vznikem kláštera na španělském Montserratu.[23] Tato legenda, kterou zde Proche líčí „s rozvláčnými moralizujícími reflexemi",[24] u nás našla ohlas především v ikonograficky unikátní Braunově plastice kajícníka Garina, zasazené do „svatého lesa", vybudovaného hrabětem Františkem Antonínem Šporkem nedaleko jeho východočeského Kuksu. Samotného Bezdězu se pak garinovský legendický motiv dotkne v době národního obrození, kdy sem litoměřický básník Josef Jaroslav Kalina zasadí děj své balady „Jan Kvarin".[25]

Ve stejném roce, kdy vyšla práce Veremunda Procheho, věnoval poutnímu místu na Bezdězu svou knihu i jeho řeholní spolubratr Vojtěch Raap. V ní se věnuje především zázračným uzdravením, dosaženým skrze přímluvu Panny Marie Montserratské na Bezdězu.[26]

V době, kdy Veremund Proche působil již jako bezdězský převor, vyšla roku 1743 jeho druhá kniha, věnovaná tomuto poutnímu místu.[27] Ikonograficky cenné jsou její obrazové přílohy, které tvoří rytiny Antonína Birckharta a zobrazují mimo jiné i bezdězskou mariánskou sochu, oděnou do šatů, či starý reliéf Klanění Tří králů, který byl patrně posledním zbytkem starého zařízení bezdězské kaple.[28] Proche zemřel v klášteře na Bezdězu 31. května 1748 a byl pochován v kryptě mariánské kaple.

Hovoříme-li o bezdězské barokní literatuře, pak nesmíme zapomenout ještě na jeden tisk, kterým je kázání Jeronýma Cechnera „Centifolia Rosa mystica".[29] Příležitost, při níž byla tato homilie pronesena, byla věru slavnostní – stoleté výročí památky přenesení montserratské sochy na Bezděz. Slavilo se opět v den svátku Narození Panny Marie, 8. září roku 1766.

Účinek Cechnerova kázání musel být vskutku velkolepý. Poutníci jistě dychtivě naslouchali jeho slovům, která oplývala chválou Bezdězu i jeho mariánského palladia a vyzvedala celé České království jako zemi plnou mariánské slávy. K jejich sluchu tak Cechnerovým prostřednictvím doléhá ozvěna duchovního odkazu Bohuslava Balbína, jenž dobrých sto dvacet let předtím velebil Čechy jako mariánskou zem.[30]

Ke slavnostní náladě stoleté památky přenesení montserratské sochy na Bezděz však nesměřovala jen slova Cechnerova kázání. O celém průběhu oslav si můžeme učinit představu z obecného pořadu zdejších mariánských poutí, který jsme nastínili výše. Hudba, zpěv mariánských písní, litanie, procesí, lesk bohatě vyšívaných parament, vznášející se kadidlový dým – to všechno byly elementy, spoluvytvářející v duši poutníka – abychom užili slov Zdeňka Kalisty – jakýsi „Gesamtkunstwerk", jehož se sám cítil být součástí. Stoleté bezdězské jubileum bylo také předznamenáno slavnostním ohňostrojem, jehož program byl dokonce vydán tiskem.[31] I tato podívaná měla jistý duchovní koncept, podložený mariánskou ikonografií.

Vzhledem k tomu, že tomuto ohňostroji je v bezdězské literatuře věnována jen nepatrná pozornost,[32] ponořme se nyní v duchu spolu s poutníky do šera bezdězské vigilie a shlédněme spolu s nimi ony světelné obrazy.

Jako první obraz se objevilo jméno MARIA, které bylo sestaveno z hořících lamp a vznášelo se nad zalesněným vrcholem Bezdězu. Mariino jméno doplňovala hvězda, která je jedním z jeho symbolických výkladů. Z programu se dovídáme, že biblickým podkladem pro tento obraz byla starozákonní proroctví

[20] Věžička nad kaplí byla nově zbudována roku 1731 nákladem hraběte Františka Arnošta Valdštejna, poté co starší věžičku rok předtím poškodil blesk. Visívaly zde dva zvony, z nichž jeden byl starší a druhý pocházel z roku 1703. Tento nový zvon nahradil svého o dva roky mladšího předchůdce, věnovaného hraběcí rodinou Valdštejnů a postoupeného později kostelu sv. Jakuba v Bořejově. Tato výměna byla provedena kvůli lepšímu souzvuku.

[21] Ve zvonici, stojící severně od kaple, pak byly zavěšeny ještě další dva větší zvony, posvěcené emauzským opatem Maxmiliánem Bachem (1730–1740).

[22] PROCHE, V., *Marianisches Gebürg der Wunder und Gnaden / Das ist: Beschreibung de3 Ursprungs der gebenedeytesten Jungfrauen / und Mutter Gottes MARIAE Von MONSERRAT, Dessen Bildnu3 in Königreich Böheimb Auff den Berg Bösig Andächtig verehret wird*, Praha, Karel Josef Jeřábek 1722.

[23] K problematice garinovské legendy viz zejm. PREISS, P., *Juan Garin – Jan Kvarin a Záhoř. K původu dvou témat kajícníků v české romantické baladistice*. In *Strahovská knihovna* XII–XIII, Praha 1977–1978, s. 159–185.

[24] PREISS, P., *František Antonín Špork a barokní kultura v Čechách*, Praha – Litomyšl 2003, s. 354.

[25] KALINA, J. J., *Básnické spisy z pozůstalosti*, Praha 1852; srv. *Douchův knihopisný slovník česko–slovenský*, Praha 1865, s. 87; viz též PREISS, P., (cit. v pozn. 23).

[26] RAAP, A., *Neu–Eröffnetes Kost– und Hochschatzbahres Berg–Werck*, Praha 1722.

[27] PROCHE, V., *Historische Beschreibung des marianischen Berges Bezdiez*, Praha 1743.

[28] Viz pozn. 18. V josefínském inventáři byla ovšem cena tohoto reliéfu odhadnuta na pouhých 30 krejcarů a tato zmínka je i poslední stopou, za níž se osudy reliéfu ztrácí v neznámu.

[29] CECHNER, J., *Centifolia Rosa Mystica – Růže Stolistná Tajemstwí plná z Monserratu ze Špaňhel do Czech přesazená, na Wrchu rozkošným* Bezdiez *řečeným štěpovaná, a s mnohými Milostmi skrze sto Lét odběhlých svlažená*, Praha, Jakub Schweiger 1766. Cechner sám byl v té době bezdězským kazatelem a později (od r. 1775) zastával úřad převora zdejšího kláštera.

[30] Cechner se v kázání obrací k české zemi a říká: *„…Dovol mně, má milá vlasti česká, bych mohl v tobě hledati ráj pozemský: ó zlaté české hory! Jak jste vy mnohé milosti užily od Matky Boží: nalézá se svatohorská v kraji berounským, kamnická v litoměřickým, krulychská v králohradeckým, za Prahou na Bílé Hoře Maria de Victoria – od vítězství – který obraz a originál v Římě zázraky se stkví – svědek náš opat Emmauský Jan Caramuel z Lobkovic – a abych zkrátka řekl: V Čechách podle bedlivého shledání zázračných obrazů Marie Panny, již před sto léty třidceti šest, milostných přes padesáte devět a chrámů, k její cti obětovaných, na šedesáte devět…"* Přímo u citovaného textu je připojen odkaz na Balbínovu Diva Montis Sancti. Srv. též JIŘIŠTĚ, J. N., *Speculum Marianum Lippense. Mariánská úcta na Českolipsku v 17. a 18. století*. In: Bezděz – vlastivědný sborník Českolipska, č. 12 – 2003, Česká Lípa, 2003, s. 101–117.

[31] ***hVnDert jährIger SeIfzer Von MarIanIs'hen CLIenten erfILLet / Bey den Ersten SAECULO Der Glorwürdigsten, Allerseeligsten, Gebenedeytesten, Und Unbefleckten Mutter Gottes MARIAE Auf dem Berg SERRAT Bö3ig… Ein vergnügliches Feuer–Werck***, Praha, Josef Emmanuel Diesbach 1766.

[32] Povšiml si jej pouze zasloužilý F. Bernau, který vydal přetisk jeho programu v příloze svého průvodce po hradě Bezdězu. Viz BERNAU, F., (cit. v pozn. 1), příloha na konci brožury.

ze 4. kapitoly knihy Micheášovy[33] a také proroctví Bileámovo ze Čtvrté knihy Mojžíšovy.[34]

Druhým obrazem byl ohnivý déšť, z nějž prýštěly tři proudy milosti. Doprovodným biblickým veršem byl citát z knihy Exodu, připomínající slávu, kterou Hospodin zjevil Mojžíšovi na Sinaji.[35]

Poté následovaly hvězdy, vystupující od země k nebi, které měly symbolizovat srdce mariánských ctitelů. Biblický odkaz dával tento obraz do souvislosti s královnou ze Sáby, která přišla rozmlouvat s moudrým králem Šalomounem.[36]

Jako čtvrtý obraz se ukázal zářící kříž a plameny, vystupující vzhůru k nebi, a to s připomínkou, že v kříži a protivenství se mají z lidských srdcí vznášet plameny lásky k Panně Marii.

Poté následovala vzhůru vystupující ohnivá raketa, z níž padalo dvanáct hvězd – poukaz na korunování Panny Marie v duchu knihy Zjevení sv. Jana.[37]

Šestým představením byly četné ohnivé rakety, které se opakovaly i v obraze osmém a desátém.

Sedmý obraz ukázal ohnivý květinový koš, který připomínal četné mariánské invokace v duchu květin (Růže duchovní, Lilie bez poskvrny…). Další ohnivé květy pak přineslo ještě představení jedenácté.

Obraz v pořadí devátý byl ozvěnou biblického verše z Písně písní „Electa ut sol, pulchra ut luna“,[38] který býval často interpretován v mariánském duchu a představoval dva ohnivé kruhy na nebeské obloze.

Posledním, dvanáctým obrazem, byl ohnivý strom, a to s výkladem, že Panna Maria je pravým stromem života, jenž vydal požehnané ovoce – našeho Pána Ježíše Krista, který nás má chránit od věčné smrti.

Ohňostroj byl ukončen slavnostními salvami a jeho tištěný program uzavírá dvojverší, které zdůrazňuje, že celá sláva byla uspořádána k poctě Panny Marie:
„Mit Piffen und Paffen, Mit Donnern und Knallen
Durch Pulver und Feuer Dein Lob soll erschallen.“

Velkolepými oslavami stoletého jubilea přenesení mariánské sochy na Bezděz dospěla sláva tohoto místa ke svému vrcholu. Ještě dvě desetiletí sem sice přicházely četné zástupy poutníků, ale v ovzduší doby se již neklamně začaly ozývat známky toho, že Micheášovo proroctví z prvního obrazu bezdězského ohňostroje[39] dojde nečekaného naplnění ve svých počátečních slovech – že totiž ona velkolepá sláva nastane ve dnech posledních. První ranou, kterou mariánský Bezděz značně utrpěl, bylo jeho vydrancování Prusy roku 1778. Druhou, již nezhojitelnou, pak přinesl výnos císaře Josefa II., kterým byl bezdězský klášter spolu s poutním místem v září roku 1785 zrušen. Ještě rok zde formálně klášter dožívá[40], ale již během něj se většina řeholníků odstěhovala do svého mateřského kláštera v Emauzích. Velmi záhy je také z kaple odnesena socha Panny Marie Montserratské. P. Leopold Rohn, tehdejší farář ve vsi Bezdězu, marně doufal, že socha najde svůj nový příbytek v kostelíku, který spravoval. Se smutkem se však musel podvolit nařízení vrchnosti, která montserratskou sochu přiřkla jeho dokskému sousedovi P. Janu Luttovi. Zajímavou skutečností je, že tento dokský farář o sochu sám projevil zájem – a to velmi záhy. Již 23. prosince roku 1785 žádal jménem svého patrona, hraběte Vincence z Valdštejna, aby byla přenesena do jím spravovaného kostela v Doksech. Svou žádost podpíral tvrzením, že dokský kostel pojme více lidí a duchovní správa poutníků zde může být zabezpečena lépe než ve farnosti bezdězské. Luttově žádosti bylo vyhověno a dne 20. února 1786 byla socha na saních převezena do Doks.

Administrátorem kláštera na Bezdězu byl v posledních dnech jeho trvání P. Kosmas Röhn. Ten také sloužil 10. října 1786 poslední mši svatou na oltáři bezdězské kaple. Dva dny poté se odstěhoval do Prahy. V té době již probíhala dražba klášterního majetku, ve které bylo jeho zařízení rozprodáno. Svatostánek z hlavního oltáře spolu se dvěma sochami cherubínů, držících kdysi baldachýn nad mariánskou sochou a kazatelna se dostaly kostelu Nanebevzetí Panny Marie v nedalekých Oknech, kde bylo josefínskými dekrety obnoveno sídlo duchovní správy.[41] Hlavní varhany z kaple putovaly za mariánskou sochou do kostela sv. Bartoloměje v Doksech, kam byly přeneseny i některé další obrazy, varhanní pozitiv, dřevěná kazatelna, dvě zpovědnice a též velký zvon, zasvěcený sv. Benediktovi. Kostel sv. Jakuba v Kadlíně u Mšena byl z bezdězského zařízení opatřen dvěma zpovědnicemi, sedmi klekátky, třemi lavicemi a obrazem Duší v očistci. Nově vzniklá josefínská lokálie v Klokočských Loučkách u Turnova dostala pro svůj kostel oltář sv. Jana Nepomuckého. Věž kostela sv. Anny v Jeřmanicích na Liberecku byla obohacena dvěma bezdězskými zvony. Do nové obecní kaple, kterou si na své návsi vystavěli obyvatelé Žďáru u Doks (farnost Kruh), koupil farář Václav Martin Růžek roku 1786 jeden z menších oltářů s obrazem Korunování Panny Marie.[42]

Posléze došlo i na dražbu klášterních budov. Ta ovšem nejen že neměla valného výsledku, ale její důsledky vedly i k velkému poškození staveb. Jedním

[33] Micheáš 4, 1–2: „I stane se v posledních dnech, že se hora Hospodinova domu bude tyčit nad vrcholy hor, bude povznesena nad pahorky a budou k ní proudit národy. Mnohé pronárody půjdou a budou se pobízet: Pojďte, vystupme na Hospodinovu horu, do domu Boha Jákobova. Bude nás učit svým cestám a my budeme chodit po jeho stezkách.“ (Biblické citáty v této i v dalších poznámkách jsou převzaty z *Bible – Písmo svaté Starého a Nového Zákona* (včetně deuterokanonických knih, podle ekumenického vydání z roku 1985, Praha 1991).

[34] Čtvrtá kniha Mojžíšova, 24,17 „Vyjde hvězda z Jákoba, povstane žezlo z Izraele“.

[35] Druhá Mojžíšova, 34,6–7a: „Když Hospodin kolem něho přecházel, zavolal (Mojžíš): Hospodin, Hospodin! Bůh plný slitování a milostivý, shovívavý, nejvýš milosrdný a věrný, který osvědčuje milosrdenství tisícům pokolení, který odpouští vinu, přestoupení a hřích“.

[36] Druhá paralipomenon 9,1–12.

[37] Zjevení 12,1.

[38] Píseň písní 6,9: „Kdo je ta, jež jak Jitřenka shlíží, krásná jako Luna, čistá jako žhoucí Slunce...?“

[39] Viz text, citovaný v pozn. 33.

[40] ZUMAN, F., *Poslední dny kláštera bezdězského*. In *Časopis Společnosti přátel starožitností českých*, roč. 1926, s. 69–91.

[41] Do kostela v Oknech se také dostal jeden z votivních bezdězských obrazů, znázorňující Pannu Marii Montserratskou se dvěma klečícími postavami v šatu 17. století. Tento obraz visel ještě ve 2. polovině 19. století v presbytáři okenského kostela. Srv. BERNAU, F., *Der politische Bezirk Dauba* (cit. v pozn. 2), s. 241.

[42] Jde patrně o oltář, jehož zasvěcení je s otazníkem připisováno sv. Kříži /ZUMAN, F., (cit v pozn. 40), s. 77, pozn. 12/. Viz též naši pozn. 16.

z posledních kupců byl na Bezdězu Václav Tschernatsch, který koupil střechy a zdivo za neuvěřitelných 40 zlatých a nešetrným dobýváním trámoví zapříčinil jejich rozpad v ruiny.

Mariánská úcta však Bezděz neopustila. Přestože sama milostná socha byla postavena na hlavní oltář kostela v Doksech, přicházeli poutníci i nadále na místo jejího někdejšího bezdězského trůnu.[43] I v průběhu 19. století se nadále tisknou „svaté obrázky" s motivem Panny Marie Bezdězské[44] a zbožní lidé sem přicházejí ve svých radostech i strastech. Duchovní síla mariánského Bezdězu sem vede i nešťastnou matku, aby zde hledala útěchu a naději v bolu nad ztrátou svého dítěte. Setkání s ní mocně zapůsobí na velkého básníka Karla Hynka Máchu, který se tu stane svědkem její mateřské bolesti a učiní o tom poznamenání ve svém Večeru na Bezdězi.[45]

V únoru roku 1886 se na Bezdězu i v Doksech konala připomínka stoletého výročí přenesení mariánské sochy.[46] Necelých dvacet let poté pak začaly svítat nové naděje na obnovu poutních bezdězských tradic. Dne 1. května roku 1904 byla nahoru ve slavnostním průvodu přinesena nová socha Panny Marie Montserratské, posvěcená a dotýkaná o pražskou sochu Emauzskou. Umístěna byla v poslední – patnácté – kapli před hradem.

29. června 1912 se na hradě konala pietní pobožnost, při které byly nově pochovány ostatky zdejších řeholníků – benediktinů. Roku 1936 pak došlo na opravu hradní kaple, kam byla posléze přenesena mariánská socha z patnácté výklenkové kapličky.

Ze zprávy z října 1938 se dovídáme o tom, že i na nádvoří hradu byl jakýsi mariánský oltářík se sochou. Ta byla v té době přenesena také do kaple a umístěna v jedné z nik, ale zakrátko ji nalezli poškozenou.

Zcela poslední zprávou o mariánské úctě na hradě Bezdězu je pak zmínka farní kroniky k roku 1941, kdy pro zdejší kapli namaloval nový obraz malíř Theodor Zuppe z Rychnova u Jablonce nad Nisou.[47] Poutě a procesí z blízkého okolí se udržely ještě krátký čas po druhé světové válce, ale nepřízní pozdějších dob zanikly docela.

Rozhlédněme se však ještě po okolním kraji, kde se dodnes setkáme s několika památkami, spjatými s úctou Panny Marie Montserratské na Bezdězu. Svou krátkou pouť začneme hned dole pod hradem, v bezdězském farním kostele sv. Jiljí. Na jeho hlavní oltář byla již v barokní době pořízena devoční kopie milostné montserratské sochy. V devadesátých letech 20. století byla odcizena, ale na rozdíl od mnoha jiných sakrálních památek, nenávratně zmizelých, byla posléze znovu nalezena a restaurována Evou Votočkovou a Sylvou Kroupovou. Do zařízení farního kostela Povýšení sv. Kříže v Bělé pod Bezdězem náleží barokní obraz Panny Marie Montserratské, restaurovaný ak. mal. Alenou Moravcovou roku 2001. Tento obraz byl také jedním z exponátů mariánské výstavy v bělském muzeu v roce 2002.[48] Drobná soška Panny Marie Montserratské byla připomínkou jejího nedalekého poutního místa také v kostele sv. Jakuba v Bořejově.[49] Konečně i v některých výklenkových kaplích či nikách božích muk bychom se v minulosti setkali s devočními kopiemi bezdězské milostné sochy. Bylo tomu tak například v Oboře u Doks – v dosud stojící výklenkové kapli uprostřed vsi. Také na úpatí Koreckého vrchu, při staré cestě k Dubé, stávala dříve mezi dvěma mohutnými lipami boží muka s obrázkem Panny Marie Montserratské, postavená roku 1862.

Drtivou většinu památek, spjatých s úctou Panny Marie Montserratské na Bezdězu již odvál čas a s odchodem značné části někdejších obyvatel se vytratil i podstatný díl zdejších duchovních tradic. Dodnes je však Podbezdězí krajem, jehož tvář i historická paměť promlouvají k duši vnímavého poutníka nevšedními slovy a vybízejí jej k radosti z vlastní pouti životní.

[43] Jak se dozvídáme ze zprávy o křížích, božích mukách a kaplích v bezdězské farnosti, sepsané tamějším farářem Josefem Zimmerhaklem ke dni 22. června 1836, byl v té době na Bezdězu obraz Panny Marie Montserratské, malovaný na dřevě, posvěcený roku 1822. Viz *Verzeichniss der im Unterbösiger Kirchsprengel bestehenden religiösen Standbilder* (Biskupství litoměřické, archivní fond farností – Bezděz).

[44] Např. u pražského Václava Hoffmanna (kolem poloviny 19. století).

[45] Viz PANÁČEK, J., WÁGNER, J., *Karel Hynek Mácha v kraji svého Máje*, Ústí nad Labem 1990, s. 38–42.

[46] Srv. HOPPE, A., *Des Österreichers Wallfahrtsorte*, Wien 1913, s. 862.

[47] Stál 85 říšských marek.

[48] Srv. JIŘIŠTĚ, J. N., *Rosa mystica – mariánská úcta v Podbezdězí*, texty k výstavě, Bělá pod Bezdězem 2002.

[49] Roku 1984 se v tomto kostele přestaly sloužit bohoslužby a jeho zařízení bylo posléze dílem deponováno, z velké části však vandalsky zničeno a rozkradeno. Montserratská soška patří mezi malé množství předmětů, které se odtud včas podařilo zachránit. Roku 2003 se podařilo tento kostel znovu oživit a vedle bohoslužeb i dalších kulturních akcí probíhá i jeho postupná obnova.

Svatá Terezie v českém barokním umění

Úcta ke španělské světici v českém kontextu / Klášter karmelitek v Praze

PAVEL ŠTĚPÁNEK

Filosofická fakulta, Univerzita Palackého Olomouc

Sv. Terezie (Tereza) Ježíšova (od Ježíše), jinak zvaná též z Ávily nebo Veliká (vl. jménem Teresa de Cepeda y Ahumada), žila v letech 1515–1582[1] a patří k mnohým španělským hvězdám, které prozařují české katolické nebe, zejména barokní. Podívejme se nejprve na tuto vzácnou osobnost, určitě nejznámější ze španělských světic. Byla to náboženská reformátorka, mystička a spisovatelka, jež se snažila o „zduchovnění církve".[2] Jako mladá jevila dobrodružné tendence, četla rytířské romány, ale ve dvaceti letech vstoupila proti vůli svého otce do kláštera v rodném městě Ávile,[3] obklopeném hradbami do té míry, že se podobá uzavřenému hradu.[4] Roku 1539 – dvě léta po složení řeholních slibů onemocněla a choroba měla velký vliv na prohloubení jejího duchovního života – často začala upadat do extází.[5] V klášteře rozvinula rozsáhlou činnost meditativní, mystickou a spisovatelskou; její díla jsou stále vydávána pro svůj jak náboženský, tak literární obsah. Napomáhala ostatním zájemcům v duchovní cestě,[6] přičinila se o zpřísnění regulí,[7] podstatně přispěla k obnově řádu v době reformace[8] a založila řadu reformovaných klášterů. Klášterní komunity musely být malé (maximálně 21 členek) a chudé. Tomuto úsilí věnovala po celém Španělsku plných dvacet let. S podporou františkána Petra z Alcántary,[9] dalšího pozdějšího světce, jenž byl jejím starším duchovním rádcem, otevřela v Ávile první konvent reformovaných bosých[10] karmelitek. Mužská odnož řádu zpočátku (v sedmdesátých letech 16. století) kladla reformám odpor, avšak nakonec je přijala za své.[11]

Obr. 25. Socha sv. Terezie z Avily, Petr Prachner, kol. r. 1775; kostel Panny Marie Vítězné, Praha – Malá Strana. Snímek z archivu autora.

Sv. Terezie je příkladem osobnosti, která spojila kontemplativní život s nesmírnou aktivitou a zdravým smyslem pro praktické záležitosti. Pokud jde o intelektuální aspekt: „…*Nevíme, čemu se obdivovat více, zda prosté eleganci, čistotě a půvabu vyprávění, autorčinu smyslu*

[1] CHABÁS, J., *Dějiny španělské literatury*, Praha 1960, s. 156–157. I tato marxisticky orientovaná kniha připouští velký význam duchovně zaměřené literatury této světice.

[2] KRATOCHVÍL, A., *Oheň baroka. Kavalíři písně, mystici a asketové v české barokní literatuře*, Mnichov 1984, Brno 1991, s. 22.

[3] Viz vlastní životopis: SV. TEREZIE OD JEŽÍŠE, *Život*, Vimperk 1991.

[4] Sem poukazuje i název její knihy SV. TEREZIE OD JEŽÍŠE, *Hrad v nitru*, Vimperk, b. d. (1991).

[5] V tom jí pomáhala kontemplace před sochou či obrazem. Její reakce před sochou – viz VOPĚNKA, P., *Podivuhodný svět českého baroka*. Praha 1998, s. 12 s odvoláním na Zdeňka Kalistu.

[6] SV. TEREZIE OD JEŽÍŠE, *Cesta k dokonalosti*, Vimperk 1991.

[7] JIRÁSKO, L., *Církevní řády a kongregace v zemích českých*. Klášter premonstrátů na Strahově, Praha 1991, s. 122 uvádí, že řád karmelitek (Carmelitae) založil jako druhý řád karmelitánů Jan Soreth kolem roku 1452, přičemž se řídil zmírněnou řeholí papeže Evžena IV. z roku 1432. Reformou sv. Terezie a založením prvního konventu v jejím duchu v klášteře sv. Josefa (San José) v Ávile roku 1563 došlo k návratu k prvotnímu přísnému duchu řádu.

[8] Viz SV. TEREZIE OD JEŽÍŠE, *Kniha o zakládání*, Vimperk 1991. Tereziina reforma zdůrazňovala kontemplativní způsob modliteb, apoštolskou horlivost a mariánskou úctu i význam vzájemného spolužití v komunitách a askeze.

[9] Sv. Petr z Alcántary zase provedl významné reformy ve španělském františkánském řádu; i on se objevuje na českých obrazech a sochách. „Andělský" bosý minorita, zakladatel reformované kongregace alcantarinů v řádu minoritů se narodil 1499 a od svých patnácti let byl členem řádu bosáků. Nejprve ve Španělsku a Portugalsku, později také v ostatních západních zemích, se snažil o návrat původních přísných pravidel řádu. Zemřel 1562 a byl svatořečen 1669. Kostel sv. Petra z A. byl postaven roku 1736 v Karviné. Známe minimálně deset jeho soch a obrazů v Čechách. Česky vyšlo nedávno znovu jeho *Rozjímání sv. Petra z Alkantary*, b. m., Alverna 1991. První české vydání vyšlo pod názvem *Sv. Petra z Alkantary, Duchem svatým osvíceného františkána, knížka zlatá o přemyšlování a ducha modlení v jazyku španielském sepsaná, v český uvedená*, v Praze u K. J. Hraby roku 1714.

[10] V českých zemích byly výhradně bosé karmelitky. Viz JIRÁSKO (pozn. 7), s. 122. První mužský řád byl řád obutých karmelitánů (Ordo Fratrum Beatae Mariae Virginis de Monte Carmelo).

[11] Viz CORTÉS, A. A KOL., *Santa Teresa y su época*. Cuadernos Historia 16, č. 110, Madrid 1985, s přehledem společenským, náboženským a se zaměřením na její reformátorskou činnost včetně nového literárního stylu. Tato práce zřejmě těží z vynikajícího katalogu výstavy *Santa Teresa y su Tiempo*, Madrid, Casón del Buen Retiro, 1970–1971, zejména ze druhého, podstatně rozšířeného vydání. – Základním spisem o jejím životě a díle zůstává však DE LA MADRE DE DIOS, E., Y STEGGINK, O., *Tiempo y vida de Santa Teresa*, Madrid, BAC 1968. – Česky ve stručnosti RAMEŠ, V., *Po kom se jmenujeme? Encyklopedie křestních jmen*, Praha 2000, s. 376.

Obr. 26. Socha sv. Terezie z Avily, M. V. Jäckel, 1698–1699; kostel sv. Josefa, Praha – Malá Strana. Snímek z archivu autora.

pro praktické otázky, moudrosti a uvážlivosti jejích rad, nebo onomu dramatickému a rušnému boji, kterým byl vyplněn celý její život. …Její jazyk často připomíná hovorovou řeč, ale je vždy tak vážný a vznešený a tak rytmicky vyvážený, že prózu sv. Terezie lze dávat za vzor něhy a krystalicky čisté krásy. …Dovedla uhodit na básnickou strunu kastilského jazyka půvabem a literárním citem, pronikala k duchu tradiční kastilské poezie vnímavostí a senzibilitou." Charakterizuje ji spontánnost a *„jistá nedbalost, která by mohla být považována za kaz, ale u Terezie je slovo vždy tak živé a ryzí, tok věty vždy tak hbitý, že nedbalost se stává okouzlující přirozeností; není to nedbalost, nýbrž bezprostřednost, to jest kvalita, nikoliv kaz.*"[12]

Přes problémy, které se svými reformami i literární činností měla (oponovali jí zpovědníci, houževnatý odpor projevovali odpůrci změn, dozírala na ni inkvizice), byla kanonizována pouhých čtyřicet let po své smrti, už roku 1622. Jako světici ji prosazoval zejména karmelitánský řád, který byl i v Praze přítomen jak mužskou, tak ženskou větví. Karmelitská spiritualita je po jezuitech druhá nejrozšířenější. Cestou a cílem karmelitské mystiky je láska. *Miluj!* zní titul jedné z básní sv. Terezie.[13] Její první životopis, který v českých knihovnách nalezneme, pochází ještě z doby před návratem karmelitánů do Prahy roku 1624.[14]

Skutečnost, že Terezie byla ve 20. století prohlášena pro svou nauku niterného života za církevní učitelku, *„napovídá, že asi má stále co říci"*.[15] Těší se neustálé pozornosti nejen jako spisovatelka, jejíž texty, ať už prozaické nebo poetické, jsou – na rozdíl od mnoha dobových projevů – dodnes živé,[16] ale přitahuje také její osobnost, duchovní myšlení a organizace náboženského života.[17] Nemenší roli v šíření jejích myšlenek, představ a literárního stylu hrají četné, dnes už vydávané překlady do češtiny.[18] Nejnověji byl také oceněn přínos sv. Terezie k vývoji realismu hlubokým prožíváním Boha „skrze tento svět".[19] Myslím, že by bylo zajímavé pro současné

[12] ČERNÝ, V., *Michna z Otradovic a Václav Jan Rosa v evropských souvislostech*. In *Až do předsíně nebes. Čtrnáct studií o baroku našem i cizím*, Praha, Mladá Fronta 1996, s. 141–215, s. 157.

[13] HUBER, A. K., *Iberische Kulteinfluesse im Barrock der boehmischen Laender*, Koenigsteiner studien, 15, 1969, s. 97–120, s. 113. Viz též AUMANN, J., *Křesťanská spiritualita v katolické tradici*, Praha, Karolinum 2000, zejména s. 178–181, 185–193.

[14] První karmelitánský dům v Čechách založil Karel IV. při příležitosti své korunovace za českého krále roku 1347, roku 1411 byla založena česká provincie, která byla ale zničena za husitských válek – první klášter byl u P. Marie Sněžné (viz Karmel v Čechách, s. 6). Bosí karmelitáni, reformovaní ve Španělsku, přišli do Čech s řádovým generálem Dominikem Ruzolou (Dominik à Jesus), který sehrál podstatnou roli ve vítězství císařských katolických vojsk na Bílé hoře. Dominik získal pro svou odnož kostel P. Marie Vítězné na Malé Straně, kde byl roku 1624 založen klášter. (JIRÁSKO, pozn. 7, s. 66). V pražské Univerzitní knihovně zůstal po jezuitech i svazek prvního životopisu Tereziina od P. Francisca Ribery, S. J. z roku 1587, ale vydaný v německém Kolíně (Colonia) roku 1620 (AK XY 18).

[15] LEBEDA, J., *Vztažené ruce*, Katolické noviny, 11.2.1987, s. 3, formulace je společná i pro Jana od Kříže. Za učitelku církve ji prohlásil papež Pavel VI. roku 1970, kanonizována byla roku 1622. Viz ANON., *Svatá Terezie z Ávily – učitelka mezi učiteli církve*. Duchovní pastýř XIX, 1970, č. 1, s. 10–11. Při oné příležitost byla v Římě uspořádána výstava autogramů, dopisů a jiných dokumentů světice. – FERRANDO ROIG, J., *Iconografía de los Santos*, Barcelona 1950, s. 256–257.

[16] ROTREKL, Z., *Barokní fenomén v současnosti*, Praha, Torst 1995, s. 127, připomíná zejména knihu Ivana Diviše, Thanatthea, jež evokuje některými charakteristikami barokní poezii, zejména sv. Terezii a sv. Jana od Kříže, přestože tu nelze hovořit o nějaké imitaci slohové ani myšlenkové, prostě jsou tu určité obdobné zvukové a myšlenkové prvky. K Divišovi je přiřazena i Mrtvá sezóna Petra Kabeše, básně Karla Šiktance a další, popř. i Dotazník aneb modlitba za jedno město a přítele Jiřího Gruši, atd.

[17] (N. S.) /NINA SVOBODOVÁ(?)/, *Učitelce církve*, Katolické noviny XXVII, 12.10.1975, s. 1 a 3; ŠIMEČEK, V., *Z myšlenek učitelky církve*, Katolické noviny XXXIV, 10.10.1982.; (SEL), *Svatá Terezie z Ávily*, Katolické noviny XXXXIII, 13.10.1991, s. 1 a 3.

[18] O významu sv. Terezie obecně viz mj. CIORAN, E. M., *Nástin úpadku* (Précis de décomposition), Olomouc 1993 (sv. Terezie a Španělsko a duchovno). SV. TEREZIE OD JEŽÍŠE, *Kniha o zakládání*, Kostelní Vydří 1991. – SV. TEREZIE OD JEŽÍŠE, *Cesta k dokonalosti*, Kostelní Vydří 1991. – SV. TEREZIE OD JEŽÍŠE, *Nad Velepísní*, Kostelní Vydří 1991. – Též viz pozn. 3 a 4. – O světici viz KYBAL, V., *Velikáni španělských dějin*, Praha 1935 (El Cid Campeador, Hernán Cortés – Filip II. – Sv. Terezie J. – Cervantes – Goya). – CORTÉS, A., BENNASSAR, B., EGIDO, T., Y DE LA CONCHA, V. G., *Santa Teresa y su época*. Cuadernos Historia 16, nr. 110, Madrid 1985.

[19] KALISTA, Z., *Tvář baroka*, München 1982, s. 79–80: …„Povšimněme si ještě jednou cesty, kterou se dostává k Bohu typická představitelka španělského baroka, Terezie de Ahumada z Ávily. Máme v rukou v její Vida i v jiných dokladech dosti podrobného a spolehlivého průvodce na této duchovní pouti. Řekli jsme shora, že jistý obrat v duchovním životě avilské světice způsobilo její onemocnění, které ji na čas donutilo opustit klidný a nenáročný život v klášteře Santa María de Gracias. Ale vlastní osudová chvíle pro její náboženský život přichází teprve tehdy, když kdesi v koutě kláštera Encarnación stojí tváří v tvář soše zbičovaného Krista, jehož tělo posel naturalisticky zřejmě orientovaný sochař krůpějemi krve. Terezie de Ahumada se zadívá na tento obraz utrpení a není s to, aby od něho odtrhla oči. Naopak – zdá se jí, že cítí bolest Kristových ran přímo na svém těle. Opouští ji vědomí vlastního já, Tajemství se otevírá v ní samé, Terezie upadá

feministky prozkoumat obrovský vliv této ženy na evropské katolické (a nejen ono) myšlení.

Jméno Terezie/Tereza se stalo u nás oblíbené, zejména poté, co dlouhá léta spravovala rakouskou říši císařovna Marie Teresie,[20] a je jím prakticky dodnes.

Pokud jde o výtvarné umění, vznikaly u nás obrazy, grafiky a sochy světice už v 17. století, i když se zachovala díla především ze století osmnáctého. Vzdáleně respektují i její podobu, jak ji zachytil ještě za jejího života, roku 1576, poněkud neuměle, ale přesto věrohodně karmelitánský mnich, malíř – amatér, Fray Juan de la Miseria.[21]

Huber upozornil, že mimo karmelitánské chrámy a kláštery se zobrazení světice a sv. Jana od Kříže vyskytuje vzácně; jmenuje jen kladrubský benediktinský klášter a cisterciácký Sedlec u Kutné Hory. V Budějovicích také býval kostel zasvěcený sv. Terezii.[22] K největší koncentraci uměleckých prací došlo pochopitelně v Praze.

Zastavme se nejprve na Malé Straně u kostela sv. Josefa, kde na fasádě je posazena *sv. Terezie* spolu se sv. Janem od Kříže na stlačené volutě sbíhající od ústředního tympanonu. Průčelí, členěné bosovanými polosloupy a pilastry, představuje zcela výjimečnou ukázku raného flámského baroka.[23] Obě sochy jsou vytesány z pískovce a opatřeny kovovou pozlacenou svatozáří s dlouhými paprsky.[24] Můžeme předpokládat, že sochy byly původně polychromovány: hnědý závoj a škapulíř, bílý plášť a černý závoj. Osadil je kolem roku 1692 hornolužický, v Praze usazený, sochař Matouš Václav Jäckel, jenž se zde dožil více než sta let (1635–1738). Sv. Terezii zobrazil v řádovém oděvu, jak si pravou rukou přidržuje planoucí srdce, proťaté šípem.

Jedná se o atribut kajícného srdce a lítosti, obvykle nad vlastní nedokonalostí, a současně symbol horoucí lásky k Bohu.[25] Zároveň je u mnoha církevních otců biblická symbolika šípu propojena s antickým mýtem o Ameovi; podle Origena je láskou (*amor*) Bůh, který posílá svůj vyvolený šíp (Krista) k těm, kdož jsou schopni ho přijmout a budou tak zachráněni.[26] V případě sv. Terezie známe přesný záznam jejího vidění, ve kterém jí anděl zranil srdce hořícím šípem Boží lásky: *„Spatřila jsem anděla po své levé straně, který měl tělesnou podobu. …Nebyl nijak velký, spíše malý a velmi krásný. …Onen cherubín držel v ruce dlouhé zlaté kopí, na jehož železném hrotu vyšlehoval plamen, jak se mi zdálo. Měla jsem dojem, že mi jím vícekrát proklál srdce a strhl je hluboko do útrob; když pak kopí vytrhával, zdálo se mi, že mi je vyrve ven, ponechávaje mne ve výhni lásky. Mučivá palčivost rány byla tak živá, že se mi draly přes rty vzlyky, …avšak zároveň tak sladká, že mi bránila toužit, aby skončila a abych hledala nějaké jiné rozptýlení, leč v Bohu.“*[27] Tímto popisem se řídil i největší barokní sochař Gian Lorenzo Bernini, když vytvářel modelové sousoší barokní vize.

Sám kostel sv. Josefa na Malé Straně vznikl pro karmelitánský řád. Zakladatelem byl Leopold I., jeho osobní účast dodala celé záležitosti i patřičný politický význam.[28] Už od samého počátku v roce 1655 se usadily v improvizovaném klášteře polské řeholnice, které uprchly z vlasti před násilím švédských žoldáků, ale zakrátko, v roce 1657, se vrátily domů. Pro pražskou komunitu byl rozhodující příchod pěti řeholnic dne 1. září 1656, z nichž první, Italka Maria Electa de Jesu,[29] se stala převorkou, kteroužto funkci vykonávala až do své smrti roku 1663. Přibyly i Španělka Euphrasia de Jesu Maria, členka rodiny hrabat Šliků Paula Maria de Jesu, další Italka Josepha Maria de Jesu, roz. Centurioni, a Němka Theresia de Jesu, občanským jménem Herula de Strobelhoffen.[30] Uvítal je pražský světící biskup Josef Corti, sám Španěl,[31] kardinál Harrach a celá komunita bosých karmelitánů od kostela Panny Marie Vítězné. Poklonily se zázračné soše Pražského Jezulátka a spojily se s polskými karmelitkami. Obě komunity bydlely pospolu celý rok v provizorním klášteře.

---

v extázi. Poznává svého Boha, rozplynula se, ztrativši vědomí, v Nic, stanula na břehu Nekonečna a Věčnosti. To je barokní koncepce a poznání Boha „skrze tento svět“, o němž jsme tolikrát hovořili: člověk tu stoupá k Bohu, ne však silou své vůle, svého rozumu, své osobní dokonalosti, své „virtus“, jako tomu bylo u mystiků renesančního novoplatonismu, kteří dostupovali Boha vystupňováním svého já, přiblížením se k němu jako ideji, nýbrž naopak popřením sebe sama, zaniknutím – a to i tělesným (aspoň pro tu chvíli) – v něm, naprostým odevzdáním se v jeho bytí a duchový život. Bůh zůstává Tajemstvím, ale Tajemstvím, které prožíváme sami v sobě a které on sám nám otevírá v nás samých. Terezie dosvědčuje, že ve chvíli extáze porozuměla všem tajemstvím, i Tajemství Nejsvětější Trojice a Vtělení Kristova. Terezii ovšem obvinili z hereze. Papežský nuncius ve Španělsku o ní psal do Říma jako o hysterické ženě a Terezie byla dokonce dočasně internována.“…

[20] TAPIÉ, V.–L., *Marie Terezie a Evropa*, Praha 1997.

[21] Tak např. DICKENS, A. G., *The Couter Reformation*, London 1968, umisťuje tento portrét z roku 1576 jako symbol protireformace na obálku. Později převzal tento typ portrétu Rubens a od něj se šířil prostřednictvím grafik dále. Jeden z podobných portrétů se zachoval v Harrachovském majetku na zámku Hrádek u Nechanic.

[22] HUBER (pozn. 13), s. 113, pozn. 94. Viz též Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen, Mähren, Schlesien (Hrsg. vom Königsteiner Institut für Kirchen–und Geistesgeschichte der Sudetenländer. Schriftleitung Augustinus Kurt Huber). ISSN 0570–6726–8.1987. Celkem se u nás registruje méně než deset kostelů zasvěcených sv. Terezii.

[23] Výjimečnou právě proto, že navazuje spíše na flámský barok, i když z převzatého italského schématu. VLČEK, P., SOMMER, P., FOLTÝN, D., *Encyklopedie českých klášterů*, Praha 1997, s. 476–480, s. 478 uvádí, že autorem návrhu byl řádový stavitel z Lovaně, P. Ignác a Jesu (vlastním jménem Johann Rass, 1640–1694, z tyrolského Imbstenu), ale současně na skice Johanna Bernarda Fischera, kopírující plány výstavby, je uveden kostel jako dílo Abrahama Parise (Parigi). Hrubá stavba byla dokončena roku 1690, ale práce pokračovaly i po konsekraci v roce 1692.

[24] FORBELSKÝ, J., *Živý plamen lásky*, Literární noviny, 5.12.1991, č. 49, s. 10 hovoří jen o sv. Janovi. Je zajímavé, že VLČEK (pozn. 23), s. 476–480, se o sochách vůbec nezmiňuje, na kresbě F. B. Wernera nejsou na stlačených volutách zachyceny sochy, ale čučky.

[25] COOPEROVÁ, J. C., *Ilustrovaná encyklopedie tradičních symbolů*, Praha 1999, s. 176.

[26] Podle LURKER, M., *Slovník biblických obrazů a symbolů*, Praha 1999, s. 268, heslo Šíp.

[27] SV. TEREZIE, *Život*, (pozn. 3), s. 257. Podobně jako i ostatní mystikové Terezie velmi jasně odlišuje tento druh vizí od fantazie či denního snění – viz např. SV. TEREZIE, *Hrad*, 1991, s. 158.

[28] (JKT), *Josefské dal jméno kostel*, Mladá Fronta Dnes, 20.1.2001, s. 9.

[29] KALISTA, Z., *Ctihodná Marie Elekta Ježíšova,* Kostelní Vydří 1992. Viz též KALISTA, Z., *České baroko*, Praha 1941; TICHÁ, Z., *Česká poezie 17. a 18. století*, Studie ČSAV 6, Praha 1974.

[30] HAMMERSCHMID, F., *Prodromus Gloriae Pragenae*, Pragae 1723, s. 471–473.

[31] KALISTA, *Ctihodná…* (pozn. 29), s. 240.

Jeho historie je velmi pohnutá a odráží vývoj od zakládací euforie po třicetileté válce až k úpadku za Josefa II.[32] Počátek je spjat ve vícerém smyslu se Španělskem.

Obr. 27. Socha sv. Terezie z Avily, M. V. Jäckel, 1691; kostel Panny Marie Vítězné – Praha, Malá Strana. Snímek z archivu autora.

Nejenže sám řád se řídil konstitucí přijatou řádovou kapitulou v Alcalá de Henares nedlouho předtím,[33] ale i klášter za svůj vznik vděčí dvěma Španělkám: císařovně Marii Anně, choti Leopolda II., a její dvorní dámě Marii de Cárdenas Villanueva, řádovým jménem Eufrasie à Jesu Maria. Tato dáma z rodu vévodů z Maquedy měla – podle tradice zachycené Novotným[34] – extatický zrak, jímž odhalila blízkou budoucnost. V jednom svém vidění ve Vídni uzřela Prahu a v ní klášter, do něhož vcházely karmelitky… Založením kláštera, jež bylo motivováno i nálezem neporušeného těla P. Dominika à Jesu Maria[35] (občanským jménem Dominga Ruzoly, aragonského kněze, jenž sehrál velkou roli před bitvou na Bílé hoře) ve hrobce starého kostela karmelitánů ve Vídni v roce 1639, pověřila císařovna Italku Marii Elektu od Ježíše. Ta se původně jmenovala Kateřina Tramazzoli a narodila se 28. ledna 1605 v Terni (Itálie). Do řádu vstoupila již v roce 1612 a roku 1629 složila řeholní sliby. Hned potom ji představení poslali do vídeňského kláštera karmelitek u kostela sv. Josefa, kde byla po devíti letech zvolena převorkou.

V Praze velice rychle zvládla češtinu a stala se opět vůdčí osobností i duchovní útěchou a vzpruhou pro ostatní řeholnice, přestože již tehdy byla nemocná, strádala horečkami a velice trpěla.

Hned po smrti (1663) byla první abatyše Elekta spolusestrami ctěna jako světice, a proto požádaly, aby byl její hrob otevřen. Stalo se tak 16. ledna 1666 a k všeobecnému údivu se ukázalo, že její tělo zůstalo neporušené. Byla proto pochována po španělském způsobu ve skleněné rakvi a vystavena v kostele. Po zrušení kláštera v roce 1782 si řeholnice vypovězené do Pohledu její tělo odnesly s sebou a v roce 1792 je uložily do hradčanského kostela sv. Benedikta, kde zůstalo dodnes.[36] K tomu poznamenal už kdysi první rehabilitátor českého baroka Arne Novák: „*Doba, která stále si dávala malovati mučedníky v nejrůznějších a nejukrutnějších způsobech trýznění a mučení, kořila se mravním smyslem síle jejich vůle, která snáší i smrt a její strázeň, hrdinsky sytila svůj citový život mocným pathosem krajní bolesti, ale odměňovala se i slastí tlení a uhnívání. Lealův obraz „Dvě mrtvoly hlodané červy“, který prý objednal historický don Juan, mohl vzniknouti v Praze jako v Seville, nebyl by se cizokrajně vyjímal u barnabitů na Hradčanech, kde se úcta mnišek kupí kolem vonné mumie blahoslavené Elekty, nebo na Strahově, kde tolik koster, oděných do drahých látek a krumplování, účastní se bohoslužeb jako triumfální zbytky vojska Církve Vítězné.*“[37]

Už tři týdny po smrti Marie Elekty (2. 2. 1663) byla zvolena novou převorkou právě zmíněná Španělka, bývalá vévodkyně, Eufrasie à Jesu. Funkci představené vykonávala šest let – dvě volební období a po povinné přestávce byla roku 1681 opětně zvolena. Kromě italské a španělské převorky tu působily jak další cizinky, tak i domácí jeptišky. Mezi nimi Eleonora Valdštýnová, jež se narodila ve Vídni z otce Karla Arnošta a matky Marie Terezie, roz. hraběnky z Losensteinu, provdané v druhém manželství za španělského markýze de Gran. Ve věku jedenácti let malá Eleonora následovala rodiče do Lisabonu, kam byl otec jmenován císařským vyslancem.[38] Tam se octla v častém styku s karmelitkami. Když se po tříletém pobytu vrátila do Vídně, zapojila se do dvorského života, ale po ovdovění se v ní probudily karmelské sklony a stala se z ní terciářka.[39]

Při cestě do Prahy vezly s sebou sestry zakladatelky z Vídně také dřevěnou sošku španělského Jezulátka, pocházející z pozůstalosti infantky Markéty.[40] Další účast španělských osobností na prosperitě kláštera se omezila na podporu zvenčí, např. když na dostavbu

[32] VLČEK (pozn. 23), ibid.
[33] NOVOTNÝ, A., *Pražské Karmelitky. Kus historie staré Prahy,* Praha 1941, s. 12.
[34] NOVOTNÝ (pozn. 33).
[35] *Dominicus a Jesu Maria, ord. crm. disc. Sein persönlichkeit und sein werk. Eine Festschrift zum 3000. Todestag des Ehrw. Diener Gottes.* Hg. August M. Knoll u. a., Wien 1930.

[36] RAMEŠ (pozn. 11). Karmelitky zde působily až do roku 1950 a nově po převratu v devadesátých letech.
[37] NOVÁK, A., *Praha barokní*, Praha 1915, s. 37, u barnabitek (nesprávné označení).
[38] Návrat a zajetí Karla Arnošta z Valdštejna, císařského vyslance v Lisabonu, francouzskými loděmi při návratu z Portugalska roku 1703 líčí Václav Vavřinec Reiner v obrovském plátně na zámku v Duchcově, sídle jedné větve Valdštejnů. Viz PREISS, P., *Václav Vavřinec Reiner*, Praha 1970, s. 21, č. kat. 22.
[39] NOVOTNÝ (pozn. 33), s. 115.
[40]…„bývala prý měkká a teplá, jako by vyrostá ze živého masa, a častěji se též pozorovala proměna výrazu její tváře“… NOVOTNÝ (pozn. 33), s. 50.

oltáře Panny Marie roku 1696 přispěla hraběnka Verdugová.[41]

S klášterem je spjata i významná kniha české barokní literatury, *Loutna česká* Adama Michny z Otradovic (1600–1676), vydaná roku 1653, tedy k datu rozhodnutí založit klášter bosých karmelitek, což byla velká náboženská záležitost těch let, v zemi katolíky zaníceně sledovaná.[42] Právě první kroky vykonané k instalaci tohoto ženského řádu daly Michnovi podnět a tvůrčí popud k sepsání *Loutny*, díky níž literární talent španělské světice pronikl záhy do českého prostředí a ovlivnil českou představivost a myšlení.[43] Michna přejal kromě mystického myšlení i příznačný citový vztah k člověku a úctu k svobodě lidské vůle a současně s tím i mystickou erotiku,[44] prudkou citovost, vášnivost a exaltovanost. Do barokních zpěvníků doplnil také jméno Terezie od Ježíše, jejíž duchovní poezii šířil i vlastní tvorbou – apostrofoval ji, zejména v básni *Duší věno*.[45] *Loutna* se tak stala českým vítacím holdem světici Terezii.[46] Samozřejmě jsou tu rozdíly, které definoval Václav Černý: Terezie podává své mystické prožitky zásadně jako svou osobní zkušenost, Michna nikoliv. Terezie (a s ní sv. Jan od Kříže) před námi děj a etapy svého milostného ztotožňování s Kristem žijí, Michna líčí objektivní proces lásky, námluv a svatby, ale proces jejího milostného osudu je u Michny nazírán zvnějšku; nemůže tedy nabídnout to, co ona – totiž vyslovit niterný obsah duše zasnubující se Kristu.[47] Už jen tato skutečnost ukazuje, že princip řádu, jehož krajní zdůraznění nová religiozita a nová zbožnost španělského původu přinášela, měl širší doznění než pouze v těsných zdech jejích klášterů.[48]

Také Bedřich Bridel, S. J., opíral o Michnovu *Loutnu* svůj jezuitský náhled na mystiku sv. Terezie, když roku 1661 přeložil knihu *Hodinky zlaté*, latinskou sbírku modliteb a rozjímání *Diurnum Divini Amoris* z pera jezuity P. Jana Nádasiho, která byla roku 1661 vydána v Římě a v letech 1668 i 1687 v Praze. V osmé kapitole obsahuje Nadásiho dílo, a tedy i Bridelův překlad, Pozdvižení duše k Bohu, veskrze sestavené z vět svaté Terezie, to jest jejího dílka *Exclamationes S. Theresiae* (Výkřiky sv. Terezie), které roku 1613 vyšlo latinsky v Římě. Stručně řečeno s Černým: „*Michna Loutny české je v naší barokní duchovní lyrice vskutku českým protějškem a blížencem mystické literární tvorby Tereziny, jakože se jí vůbec blížil svým niterným citovým i mravním ústrojenstvím…, i když nedospívá mezí a hloubek Tereziny amorózně extatické mystiky…*[49] Do třetice můžeme zmínit překlad básnické sbírky *Zdoroslavíček v kratochvilném háječku postavený* od německého jezuity Friedricha von Spee, který pořídil Felix Kadlinský roku 1665, jenž v mnoha slokách připomíná tereziánskou extázi.[50] K těmto poetickým ozvěnám náboženské lyriky musíme připočíst i autentické spisy Tereziiny, např. *Meditationes septem pro septem hedomadis diebus S. Theresiae*, jejíž latinský text přeložil a roku 1667 vydal Jiří Konstanc, dále pak německý životopis světice od Matěje Scheffenhauera, vydaný roku 1674 pražskou tiskárnou Klementinskou (univerzitní).[51] Už v roce 1682, asi při příležitosti stého výročí úmrtí, se objevil Tereziin životopis ve formě dramatu v Telči.[52]

Kult sv. Terezie je v kostele sv. Josefa zastoupen poměrně hojně a můžeme předpokládat, že v době před zrušením kláštera byl ještě patrnější. Kromě sochy na fasádě najdeme v interiéru na *oltáři sv. Terezie*, zřízeném roku 1697, práci truhlářské dílny Marka Nonnenmachera, jeden z nejkrásnějších obrazů Petra Brandla,[53] který dodal na náklady nejvyššího zemského sudího Václava Vojtěcha ze Šternberka, jemuž sloužil jako dvorní malíř.[54] Je to jedno z mistrovských děl mladého umělce, v němž došlo ke zdařilé syntéze italského a flámského poučení

[41] NOVOTNÝ (pozn. 33), s. 97.
[42] ČERNÝ (pozn. 12), s. 177.
[43] HANZAL, J., *Od baroka k romantismu*, Praha, Academia 1987, s. 43.
[44] Ta se projevuje zejména v komentáři k Písni Písní – viz SV. TEREZIE OD JEŽÍŠE, *Nad Velepísní*, Vimperk 1991. Zde můžeme připomenout, že jde o knihu, která unikla plamenům. Námětem spisu Nad Velepísní je Píseň písní, biblická kniha, která silně promlouvala ke sv. Terezii zejména svým citovým a smyslovým nábojem, svým erotickým jazykem a obrazností. Je to prostě traktát k modlitbě na základě veršů z biblické knihy Píseň písní. Právě při modlitbě hodinek v chóru stačilo, aby se jen četla slova z této knihy, pouhý zlomek v nějaké antifoně a Terezie musela napínat všechny své síly, aby neupadla do vytržení. Připomínala jí, kolika projevy Ježíšovy něhy byla zahrnuta. Proto také církevní představitelé 16. století nedoporučovali Píseň písní prostým věřícím číst a španělská inkvizice velmi přísně stíhala zejména komentáře k této složce Bible – Starého zákona. Když Terezie předložila spisek svému zpovědníkovi, poručil jí ho hned spálit; zdá se, že rukopis patrně ani nečetl, neboť jinak by zjistil, že se nejedná o komentář, nýbrž o menší traktát k modlitbě na základě několika veršů z této tolik obávané knihy Starého zákona. Terezie jej bezodkladně poslechla, ale kniha se dochovala a byla vydána později, protože její spolusestry si bez vědomí světice dílko opsaly, a tak uniklo zkáze. K mystice a erotice poznamenává ROTREKL, Z., *Barokní fenomén v současnosti*, Praha, Torst 1995, s. 134, že dějovost mystiky s textem erotickým je „názorná zpsychologizovaná až naturalistická. Svatebně erotickou symbolikou estetizuje osobní, náboženský zážitek, a je tak vůdčím jevem individualistickým, usilujícím nesdělitelnost tohoto zážitku pragmaticky a názorně sdělit dalším v pojetí duševního krásna“.
[45] MICHNA Z OTRADOVIC, A., *Básnické dílo*, Praha 1985, úvod ŠKARKA, A., s. 14, 21, 30, 141, 353. Skvělý rozbor viz ČERNÝ (pozn. 12) s. 141–215, zejména kapitolka Michnův vztah k mystice španělských karmelitánů. Tvrdí totiž (s. 177), že čím je ve španělském baroku dílo sv. Jana od Kříže a sv. Terezie, tím je v baroku českém – až na rozdíl prožitkové hloubky a literární hodnoty – Michnova lyrika, především v Loutně české. Kniha je „českým vítacím holdem světici Tereze“. Michna poznal poezii a prózu sv. Terezie zprostředkovaně, díky jezuitům. Sám španělsky údajně neuměl.
[46] ČERNÝ (pozn. 12), s. 178.
[47] ČERNÝ (pozn. 12), s. 179–180.

[48] VILLARI, R. (ed.), *Barokní člověk a jeho svět*, Praha, Vyšehrad 2004, s. 219–222, kap. Zkáza těla a spása duše na konci 17. století.
[49] *Exclamationes S. Theresiae* (Výkřiky sv. Terezie), které vyšlo latinsky v Římě už r. 1613. Viz ČERNÝ (pozn. 12), s. 183. Česky vyšlo toto dílo dvakrát, naposledy roku 1990 s dřevoryty sochaře Františka Bílka. MRÁZOVÁ, M., *Výkřiky sv. Terezie Františka Bílka*, Praha 1990.
[50] KALISTA, *Ctihodná…* (pozn. 29), s. 196.
[51] Dva roky před tím také v této tiskárně pořízený životopis jiné představitelky španělské mystiky Mariany de Escobar, sepsaný Luisem de la Puente. Viz KALISTA, *Ctihodná…* (pozn. 29), s. 199.
[52] HUBER (pozn. 13) s odvoláním na Menčíka, s. 126. Otázkou, kdy se poprvé objevilo dílo ávilské světice v domácí tiskařské produkci, se zabývá KAŠPAROVÁ, J. ve stati *Španělská karmelitánská literatura v originálech i překladech a český čtenář 16.–18. století*, viz tento sborník, s. 11–20.
[53] NEUMANN, J., *Petr Brandl*, 1668–1735, Národní galerie, Jízdárna Pražského hradu 1968, č. kat. 3, s. 44–46.
[54] *Jesus Maria Chronica oder Geschicht–Buch deren…* Karmeliterinen in der kleinern Statt Prag bey St. Joseph, od roku 1656, I, viz NOVOTNÝ (pozn. 33), s. 97. Zřejmě ji využili i SCHALLER (II, 1795, s. 61) a EKERT (1883,1, s. 235). Vyplývá to i z Neumannova slohového rozboru.

z hlediska kompozičního, barevného i technického.[55] Brandlova časná zralost je patrná zejména v rušné kompoziční sestavě i v temnosvitném pojetí a upoutá i malířova schopnost přecházet od věcného pozorování k celkově složité vidině. Podle těžko překonatelné Neumannovy charakteristiky „*Brandl neznázornil často zpodobovanou scénu, v níž se světici zjevil anděl s ohnivým šípem božské lásky, ale spojil v jedno dva jiné příběhy z jejího vlastního životopisu. Světici podal prý Kristus hřeb, který si vytrhl z levé ruky. Podle legendárního vyprávění váží se k této scéně mystického sňatku Kristova slova: 'Deinceps ut vera sponsa meum zelabis honorem'. Kristus klade levici na srdce na znamení lásky. Terezie upíná na jeho tvář zanícený pohled a otvírá dlaň, aby do ní přijala hřeb na důkaz svého odhodlání následovat v utrpení Spasitele. Spojení gest se u Brandla podobá symbolické stigmatizaci. S hlavním výjevem zasnoubení spojil Brandl jiné vidění světice, které ve snu oblékli Kristovi rodiče zlatý řetěz. Jestliže to na obraze činí toliko sv. Josef, vyplynulo to nejspíše ze snahy zdůraznit světce, jemuž byl zasvěcen malostranský chrám. Oba příběhy jsou spojeny v alegorickou oslavu, která vyzdvihuje utrpení a moudrost, lásku a čistotu sv. Terezie. Utrpení je vyjádřeno hřebem, zlatý řetěz v souvislosti s knihami připomíná učenost Terezie. Kniha, kterou zahrnuje andílek květy, je nejspíše vlastní životopis světice. Lebku na zemi uplatnil malíř jako obvyklý symbol kontemplativního a odříkavého života, lilii jako znak čistoty a květy, jež shora shazuje andílek, jako atribut panenství.*“[56]

K tomu stačí jen dodat, že stejně jako všechny ostatní mystické zážitky je i tato vrcholná mystická zkušenost ve své podstatě nesdělitelná. Sv. Terezie interpretuje zážitek sjednocení jako duchovní sňatek. Píše o tom: „*Pán se zjeví ve středu duše… A to je tak veliké tajemství, tak mocná slast a tak úchvatný a náhlý projev přízně, že nevím, k čemu bych to přirovnala. Zdá se, že Bůh chce ukázat duši nebeskou slávu, ale mnohem úchvatnějším způsobem, než při jakémkoliv vidění nebo duchovním zážitku. Dá se říci jen toto: že duše, či lépe její duch se sjednotí s Bohem, nakolik se to dá pochopit. Když nám chce Bůh, který je také duch, ukázat, jak nás miluje, dává některým osobám poznat, kam až dokáže jít jeho láska, abychom chválili jeho velikost, jež se ráčí tak spojit s nějakým tvorem, že už se nikdy od něho nechce odloučit, jako se už nemohou oddělit ti, kteří uzavřeli manželství.*“ Branou k těmto hlubinným vrstvám lidské psychiky je přitom v obou případech druh extáze označovaný Terezií z Avily termínem „let ducha“.[57]

Lze jen předpokládat, že pro kompozici využil Brandl grafické listy, které se šířily nejen z Flander, ale i z domácích dílen už od konce 16. století. V celku plátno zachycuje typické prostupování viditelného světa světem neviditelným, jež vytvářelo první předstupeň k mystickým pozdvižením duše, k nimž Terezie dospěla v běhu času. Obraz nepochybně působil na návštěvníky kostela a vizuálně jim přibližoval základní vlastnosti Tereziina myšlení.

Je tu ale ještě jedno znázornění sochařské. Najdeme je na hlavním oltáři s obrazem *Sv. rodiny*, rovněž od Petra Brandla, který lemují z obou stran dvě hlavní postavy karmelitánské mystiky: zleva *sv. Terezie*, zprava *sv. Jan od Kříže*. Podobně jako obě sochy na fasádě jsou i tyto dřevořezby v interiéru dílem Matouše Václava Jäckela.[58] Na rozdíl od složitého námětu obrazového se sochař musel omezit na prosté přetlumočení několika základních myšlenek, z nichž rozhodující roli hraje atribut planoucího srdce, které světice pozvedává v pravé ruce, zatímco levicí výmluvně směřuje k obrazu. Symbol srdce rozlišuje vnitřního člověka od jeho vnější podoby, protože pravá podstata nespočívá v zevnějšku, v kráse nebo síle, nýbrž v nitru. Srdce představuje ústřední moudrost cítění oproti moudrosti rozumu; značí také soucit, porozumění, lásku, dobročinnost, je středem mikrokosmu, jako je slunce středem makrokosmu. Proto se i v Bibli o něm několikrát objevuje zmínka. V křesťanském středověku se stávalo čím dál víc symbolem lásky a už sv. Augustin byl zobrazován s plamenným, planoucím srdcem, často probodeným šípy, jakožto znamením jeho horoucí lásky k Bohu; ztělesňuje náboženské zanícení, vroucnost a oddanost. Srdce držené v ruce se stalo atributem lásky a úcty. Srdce je dokonce nazýváno mystickým oltářem, na němž oheň Ducha svatého stravuje všechna tělesná hnutí, kde se láskou očištěné skutky přinášejí jako oběť. Zde už může být chápáno ve smyslu, jejž mu dala vidění Marie Markéty Alacoque kolem roku 1674.[59] V zásadě lze konstatovat, že vidění sv. Terezie je vůbec psychologickým klíčem k barokní kultuře, o čemž svědčí stěžejní mistrovské dílo Gian Lorenza Berniniho *Extáze sv. Terezie* z let 1647–1652, řízením osudu umístěné v kapli

[55] Je malován na bolusovém, přibarveném, oranžovo–červeném podkladu, kresba štětcem je hnědočerná, podmalba šedivá. Bolusový podklad spojený s pečlivou podmalbou umožňuje prohloubení stínů a dosažení jasných lokálních tónů. Rentgenogram hlavy sv. Terezie je příkladem autorské podmalby, kde můžeme sledovat výstavbu malby od prvních nanesení náčrtků do dovršení díla. Původní položení hlavy je vpravo od namalovaného obličeje a je poněkud větší. V konečném provedení posunul Brandl hlavu sv. Terezie více vpravo a do profilu a zvrátil nazad s extatickým pohledem vzhůru. Teprve tento obličej propracoval pastosními tóny, takže na podmalbu modeloval řidší pastou a plným štětcem nejsvětlejší části. Dvě tváře sv. Terezie dovolí identifikovat dvojí vrstvu podmalby: první je provedena základními tahy širokými a sumárními, lokalizujícími hlavní formy hlavy a naznačujícími budoucí světelné hodnoty. Dalšími vrstvami odspoda Brandl modeloval tvář až do nejvyšších světelných bodů. Rukopisné tahy vrstvením splývají, neboť v časném období své tvorby autor propracovával inkarnáty soustředěněji, vázán řemeslnými pravidly. Kladení štětce je poměrně krátké, hmota barvy je hustší. Teprve vrcholová světla jsou nanesena barvou tekutější, více pojenou.

[56] NEUMANN (pozn. 53), s. 45.

[57] Popisovaný šamany jako „kouzelný let“. Poslední stupeň modlitby nazývá Terezie „modlitbou extatického spojení“ či „duchovním zasnoubením“. Cit. podle http://www.maticecm. cz/cirteo.html a http://mystika.mysteria.cz/procesy.htm. Zde jsou uvedeny podrobnosti i ohledně fyzického stavu těla, které Tereza při podobných vizích zaznamenala. K soukromé stránce viz též BENEŠ, A. J., *Soukromá zjevení v současné teologické literatuře*, Praha 2004.

[58] Ten a jeho dílna je autorem vysoce kvalitního vnitřního zařízení kostela, ale současně i mnoha dalších sochařských výtvorů po celé Praze i na českém venkově. K jeho osobě a dílu viz KOŘÁN, I. In HOROVÁ, A. (red.), *Nová encyklopedie českého výtvarného umění*, Praha 1995, ad vocem, s. 308. Viz též VANČURA, V., *Dílna Matouše Václava Jäckela*, Umění XLII, 1994, s. 194–210.

[59] Z těchto představ se pak vyvinulo už v 17. století Nejsvětější srdce čili Božské srdce Páně, které se ale stalo církevním svátkem až v roce 1856. K tomu viz LEMAITROVÁ, N., QUINSONOVÁ, M.–T., SOTOVÁ, V., *Slovník křesťanské kultury*, Praha 2002, s. 250. – Dále srv. LURKER (pozn. 26), s. 244–245; HEINZ–MOHR, G., *Lexikon symbolů. Obrazy a znaky křesťanského umění*, Praha 1999, s. 243. COOPEROVÁ (pozn. 25), s. 175–176.

Cornaro v římském kostele P. Marie Vítězné (nazvaném tak na paměť bitvy na Bílé hoře), kde se sochař přesně řídí viděním světice, vylíčeném ve vlastním *Životopise*.[60] Sluneční paprsky pocházející z neviditelného zdroje osvětlují světici a usmívajícího se anděla, který se chystá probodnout jí srdce neviditelným šípem Božské lásky.

Kult sv. Terezie pokračuje i v bývalé klášterní zahradě (dnes Vojanovy sady), jež je nejstarší částečně zachovalou zahradou v Praze. Vznikla na místě někdejšího ovocného sadu, založeného současně se zbořením biskupského dvorce roku 1248. V roce 1653 zakoupil pozemek i s přilehlým domem Ferdinand III. pro řád karmelitek, jejichž klášter s kostelem sv. Josefa byl vybudován v letech 1673–1690. Už od samého počátku založení byla zahrada užitková. Od kláštera byla oddělena arkádovou zdí s výklenky a byla tu postavena (dnes zdemolovaná) kaple sv. Eliáše v podobě krápníkové jeskyně s freskovou výzdobou znázorňující výjevy ze světcova života, Zmrtvýchvstání duší a Očistce. Právě pod touto kaplí bylo roku 1663 pohřbeno tělo první převorky pražských karmelitek sv. Elekty.[61]

V roce 1715 (podle klášterní kroniky daleko později, až v roce 1743) byla zbudována na náklady Eleonory z Valdštejna uprostřed zahrady barokní kaple sv. Terezie, jejíž klenbu vyzdobil roku 1745 nástropní freskou s námětem z legendy o této světici Karel Kovář.

V prostoru sevřeném křídly kláštera vznikla vyhlídková terasa s nikou a na jižní straně severního křídla byly zhotoveny patrně ve druhé polovině 17. století sluneční hodiny, zdobené freskovou malbou, znázorňující žehnající sv. Terezii.[62] Světice byla v pražském klášteře duchem neustále přítomna, jak ve shora popsaných uměleckých dílech, tak i ve viděních řeholnice Pavly Marie: *„Zjevila se jí tam sv. Terezie, obklopená kůrem andělů, a také žehnající Kristus, stojící uprostřed paprsků plápolající mandorly, mimo to, líbajíc sošku španělského Jezulátka“*.[63]

Nelze se divit, že klášter, založený pod patronací císařovny, se stal cílem vzácných návštěv, např. portugalské královny Marie Anny, dcery Leopolda I. a zakladatelky, oddané *per procurationem* ve Vídni. Na den Sv. škapulíře (16. 7. 1708) se zde zúčastnila bohoslužby, zůstala na oběd, setrvala ještě odpoledne.[64]

O patnáct let později poctila klášter další významná osobnost, arcikněžna Marie Alžběta (12. 11. 1723), jež pobyla u karmelitek několik hodin při své cestě do Bruselu, *„načež jim na důkaz své milostivé přízně poslala velikou relikvii sv. Terezie, kterou směly po několik hodin uctívati*.“[65] Další relikvie španělské světice přivezl později ze Sevilly pro klášter novoborský (haifský) obchodník se sklem August Rautenstrauch, jenž v mládí býval španělským kartuziánem.[66]

Na sklonku roku 1726 proběhla v Římě kanonizace syna chudého tkalce Gonzala Yépeze ze španělského městečka Fontiveros, karmelského mnicha Jana od Kříže, Tereziina zpovědníka a spolupracovníka. Pražští karmelitánští řeholníci obou větví – mužské i ženské – nenechali bez povšimnutí pocty, jichž se dostalo jejich spolubratru, povýšenému mezi nebešťany. Převorka Pavla Marie od sv. Josefa měla štěstí při shánění peněz: Anna Marie Františka velkovévodkyně Toskánská zaplatila 500 zlatých, z nichž představená objednala pro tuto slavnost nový ornát i slavobránu, ale sama se jí nedožila, zemřela krátce před ní. Oslava nového španělského světce v Praze proběhla dne 31. 8. 1727. Sledujeme-li dále popis Antonína Novotného podle dobových materiálů, byl při této příležitosti vyzdvižen před průčelím kostela triumfální oblouk *„se sloupy z napodobeného, zlatými žilkami prorostlého mramoru, jejich zlacené hlavice spojoval květinový feston. Ještě o kus výše se pestřily tři znaky: papežův, dále řádový s křížem a třemi hvězdami pod korunou a paží, svírající plamenný meč. A mezi oběma svítil stříbrným leskem český lev v červeném poli. Střed příležitostné architektury zdůrazňoval oltář, obklopený stromky a úrodou vzácného ovoce. Jeho obraz, visící mezi plastikami proroka Eliáše, od něhož Karmel odvozoval svůj domnělý původ,*[67] *a proroka Elisea, představoval, jak andělský kůr nese do otevřených nebes někdejšího zpovědníka sv. Terezie; je to snad onen, visící dosud v nejzadnější sakristii anglických panen? Od slavobrány, nad níž větřík nadouval ohromná nebesa z lesklého, taktéž červeného plátna, vysázena až ke vchodu do chrámu alej stromků, vyrostlých ve školkách zemského maršálka Jana Josefa hraběte Valdštýna.*[68] *Obvyklý vzhled neponechán ani vnitřku kostela. Tabernákl hlavního svatostánku musel tu sloužiti za*

[60] PORTOGHESI, P., *Roma barocca*, Roma 1995, s. 101–102. Česky SV. TEREZIE, *Život* (pozn. 3). Tato událost má dokonce svůj vlastní svátek, 26. srpna – „Probodení srdce sv. Terezie od Ježíše, matky reformovaného Karmelu“.

[61] Kostel se připomíná již k roku 1353, kdy byl farním chrámem městečka Hradčan. V období kol. roku 1720 barokně nechal upravit řád barnabitů, jehož majetkem se v roce 1626 stal. V roce 1792, po smrti císaře Josefa II. přešel do držení ženské větve řádu karmelitánů, jimž byl dán jako kompenzace za zrušený malostranský klášter. Ze zařízení prosté dvojlodní stavby je zajímavý snad pouze oltářní obraz Sv. Terezie a Panny Marie Karmelské od J. V. Hellicha z roku 1861. K tomu nutno připočíst dva obrazy, dnes zavěšené na vítězném oblouku, znázorňující sv. Terezii a sv. Jana od Kříže, snad od španělského malíře.

[62] POLÁK, B., *Staropražské sluneční hodiny*, Praha, Academia 1986, s. 43 (obr.) ji považuje za sv. Terezii v hábitu karmelitek, jak ukazuje na sebe a na klášter v Ávile ve Španělsku, ovšem nesprávně dodává „odkud přišla do Prahy jako představená řádu karmelitek“. Podle jiných výkladů jde o představenou kláštera bosých karmelitek převorku ctihodnou Marii Elektu à Jesu.

[63] NOVOTNÝ (pozn. 33), s. 26–32.

[64] NOVOTNÝ (pozn. 33), s. 122. Portugalský jezuita Francisco da Fonseca, *Embayxada do conde de Villar mayor Fernando Telles da Sylva de Lisboa à Corte de Vienna, e viagem da Rainha Nossa Senhora D. Maria Anna de Áustria, de Vienna à corte de Lisboa, com huã sumaria notícia das províncias, e cidades por onde se fez a jornada*. Dedicada ao Excellentíssimo Senhor João Gomes da Sylva, Conde Tarouca, pello P. Francisco da Fonseca da Companhia de Jesu. Vienna 1717. BAC, CJ. E. 34.28; BN L H.G. 5703. II. vyd. Viena 1756. První vydání z r. 1717 je také ve Státním archivu Brno, Rodinný archiv Silva Tarouců.

[65] NOVOTNÝ (pozn. 33), s. 126.

[66] NOVOTNÝ (pozn. 33), s. 206. O obchodu s českým sklem ve Španělsku viz ŠTĚPÁNEK, P., PASTOR, P., *Vidrio Español del Museo de Artes Decorativas de Praga*. Fundación Centro Nacional del Vidrio. Real Fábrica de Cristales de La Granja 2002.

[67] Ke kultu proroka Eliáše viz *Karmel v Čechách. Průvodce výstavou z dějin karmelitánského řádu*, Kostelní Vydří 1993, s. 30–33.

[68] Karmelitky od malostranského sv. Josefa měly na zahradě dnešního ministerstva financí spolehlivě sečtených sto kusů pomerančovníků, z nich osm ve dřevěných kbelících, ostatní v hliněných hrncích. NOVOTNÝ (pozn. 33), s. 124.

podnož soše oslavovaného světce, oděné bílým, stříbrem protkávaným šatem, mimo to neslo se až na stěny množství zlacených, živě polychromovaných andělů, držících v pozdvižených rukou květinové pletence. Zbylo-li na zdech ještě nějaké místečko, zakryla je plátna, na nichž malíři štětcem vyprávěli o nejdůležitějších okamžicích ze života svatého Španěla. Celá tato nádhera sloužila po osm dnů za rámec dopoledních mší či odpoledních zpívaných litanií, kdy sv. Jan od Kříže byl jimi uctíván."[69]

Nemáme zprávy, zda při pražských kostelích existovala bratrstva, která měla šířit kult této světice a její formu zbožnosti, jako tomu je u jiných světců. Jejich existenci však nasvědčuje skutečnost, že oltář Panny Marie Karmelské v děkanském kostele Nanebevzetí Panny Marie v Ústí nad Orlicí byl původním oltářem bratrstva, které bylo založeno roku 1761 a v josefínské době pak zrušeno. Kromě hlavního obrazu titulární postavy, namalovaného Václavem Peschinou z Kostelce nad Orlicí, tu jsou ještě na malých obrazech znázorněny sv. Terezie a sv. Helena (matka římského císaře Konstantina Velikého).[70]

I v některých jiných pražských chrámech se lze setkat se sv. Terezií. Svou podporu kostela P. Marie Vítězné s ní spojil španělský generál Marradas, guvernér Čech v době pobělohorské: „*Ex liberalitate, singularique devotione en St. Virginem Teresam eiusque sacrum Ordinem...*"[71] A právě u P. Marie Vítězné můžeme započít přehlídku nejzávažnějších zobrazení – sochařských i malířských – této španělské světice.[72] Už samotné Pražské Jezulátko se vztahuje přímo ke sv. Terezii, neboť jej údajně věnovala Marii Manrique de Lara. V každém případě měla rodina její matky přímý kontakt se sv. Terezií v Ávile.[73] Její socha na hlavním oltáři ji zachycuje jako spisovatelku (v doprovodu proroka Eliáše), doprovází ji její mystický partner sv. Jan od Kříže (za ním prorok Eliseus). Práce se opět připisují Matěji Václavu Jäckelovi.[74] Další dílo nalezneme v nástavci na bočním edikulovém oltáři v černozlatém stylu, příznačném u nás spíše pro raně barokní fázi, zhotoveném roku 1668 Abrahamem Stoltzem. Plátno drážďanského malíře Jana Jiřího Dietricha z roku 1752 má pro české prostředí rozhodující přínos a je ikonograficky průlomové, znázorňuje *Extázi sv. Terezie* v duchu berniniovského *Vidění sv. Terezie*, přidržuje se tedy pasáže její knihy, v níž líčí, jak jí anděl seslaný z nebe proklál srdce šípem, jak jsme shora popsali.

Sv. Terezie je přítomna i v kostele sv. Havla, jehož prostor ovládá hlavní oltář, vysvěcený patrně roku 1696. Obraz na něm[75] představuje *karmelitánské nebe nad císařem Leopoldem s kralevici Josefem a Karlem*. Všechny postavy složité kompozice vytvářejí jakési husté okvětí kolem ústřední postavy sv. Havla a soustřeďují se pod P. Marií, velkou roli hraje sv. Josef, za klečícím Albertem z Trapani s Ježíškem v náručí je namalována sv. Terezie z Ávily.[76] Dále je v kostele, a to při třetím pilíři, i oltář sv. Terezie se sochami hlavních karmelitánských světců, mezi nimi i sama světice.[77]

Velký význam pro barokní zbožnost měla i úcta ke světici v dominikánských klášteřích, v Praze např. v kostele sv. Jiljí, kam byly v 19. století pořízeny obrazy Josefa Hellicha, mezi nimi sv. Terezie, jak dostává hřeb od Ježíše.

Nemůžeme opomenout ani koloběh grafických listů a tzv. zbožných obrázků, tím spíše, že je navrhoval už velmi záhy, v roce 1671, nikdo menší, než Karel Škréta, právě ve spojení se sv. Janem od Kříže, tedy se zdůrazněním jejich učitelské, literární role, kterou obě karmelitánské osobnosti sehrály i v českém prostředí.[78]

Příloha

Ve stručnosti podávám přehled zobrazení sv. Terezie, jak je lze nalézt v posledním soupise památek (abecedně řazeno podle obcí), přičemž nutno vzít v úvahu, že některá z těchto děl byla ukradena. Tento soupis nezachycuje součásti sousoší.

Jsou to: barokní socha z 18. st. na hlavním oltáři škapulířové kaple v klášteře kanovníků sv. Augustina – *Borovany* (Č. Budějovice, UPČ I, 108); socha na barokním sousoší P. Marie Růžencové z 2. pol. 18. st. – *Brodce* (Mladá Boleslav, UPČ I, 124); obraz v nástavci oltáře sv. Františka z Assisi od J. Altmana z r. 1753 v klášterním kostele sv. Antonína Pad. při klášteře františkánů observantů – *Dačice* (Jindřichův Hradec; UPČ I, 242); kaple z r. 1858 s obrazem od A. Mansfelda z r. 1861 – *Dolní Ždár* (Jindřichův Hradec, UPČ I, 309); rokokový boční oltář z r. 1765 v kapli Nanebevzetí P. Marie – *Hoštka* (Litoměřice, UPČ I, 448); pseudorománská hrobní kaple z r. 1858 – hrad *Nečtiny* (Plzeň, UPČ I, 450, z Nečtin pochází i obraz sv. Terezie, dnes uložený v depozitáři zámku Krásný Dvůr jako svoz); rokokový oltář s malým rozkládacím relikviářem v kostele sv. Jakuba Staršího – *Chroustovice* (Chrudim, UPČ I,

[69] NOVOTNÝ (pozn. 33), s. 127–128, 162: Novotný sám zachránil několik obrazů z kláštera i grafiky pro sbírky Muzea hlavního města Prahy, inv. č. 33.177 až 179 a 33.350 až 351.

[70] MIKULEC, J., *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*, Praha 2000, žádné bratrstvo sv. Terezie neuvádí, ale hovoří o bratrstvu škapulířovém u tohoto oltáře. Obrázek sv. Terezie je tam jakožto zobrazení karmelitánské světice, takže jde o karmelitánství zasvěcený oltář bratrstva Panny Marie Karmelské (Škapulířové), přestože bratrstvo nemělo v titulu sv. Terezii. (Děkuji za konzultaci autorovi knihy).

[71] HUBER (pozn. 14), s. 113, pozn. 97.

[72] FORBELSKÝ, J., ROJT, J., HORYNA, M., *Pražské Jezulátko,* Praha 1992, s. 66. Tato publikace však nezasazuje sv. Terezii do kontextu ikonografického celku karmelitánského chrámu.

[73] H. R., *Dar Terezie z Ávily*, Katolické noviny, 10.10.1982, č. 41, s. 2, popř. i další lit. FORBELSKÝ (pozn. 23), s. 34 poznamenává jen, že se María Manrique de Lara „shodla v úctě k malému Jezulátku, jehož sošku s sebou přivezla do Čech". Srv. KALISTA, *Ctihodná...* (pozn. 29), s. 75–76.

[74] Václav Vančura jej připisuje P. Prachnerovi a datuje do doby kolem 1775. Zájem o Terezu jako spisovatelku pokračuje dodnes, přechodným článkem je např. DE CARDONNEL, L., *Svaté Terezii Ježíšově*, Stará Říše na Moravě, Dobré dílo, 1940, přeložil REYNEK, J., zdobí ji jedna grafika, snad Reynkova.

[75] Jeho autor byl kdysi mylně spatřován ve Václavu Vavřinci Reinerovi – viz PREISS (pozn. 38), s. 109, č. 1.; VLČEK, P. A KOL., *Umělecké památky Prahy*, *Staré Město, Josefov*, Praha 1996, s. 74 – zde připsán Janu Kryštofu Liškovi a datován rokem 1696.

[76] *Dějiny umění*, Praha, Academia 1989 (red. DVORSKÝ, J.) sv. II., díl 2, s. 565.

[77] ŘEHÁK, K. L., *Svatý Havel*, *opat, a farní jeho chrám na Starém Městě Prahy*, Praha 1925, s. a. – BROUSIL, A. podle ECKERTA, F. a ŘEHÁKA, K. L., *700 let od založení kostela sv. Havla na Starém Městě pražském*, Praha 1934, s. 27, vyjmenovávají ostatní sochy a obrazy na oltáři.

[78] Karel Škréta, Sv. Terezie a sv. Jan od Kříže s obrazem Narození Páně z kostela P. Marie Vítězné, návrh ke grafickému listu, 1671, Praha Grafická sbírka Národní galerie v Praze; NEUMANN, J., *Karel Škréta*, 1610–1674, Jízdárna Pražského hradu, Praha 1974, č. kat. 193, obr. 222. Velmi častá jsou znázornění sv. Terezie na nádobách ze skla nebo z porcelánu, jak to ukazují bohaté sbírky Uměleckoprůmyslového muzea, což je ale samostatné téma.

538); obraz z r. 1853 v první levé kapli kostela sv. Vavřince – *Jablonné v Podještědí* (Česká Lípa, UPČ I, 562); obraz od Jana Petra Molitora z r. 1744 na bočním oltáři v presbytáři zámecké kaple sv. Josefa – zámek *Jemniště* (Benešov, UPČ I, 581);[79] barokní hřbitovní kaple s novodobým zařízením, Andreas Altomonte (1699–1780) – *Kájov* (Český Krumlov, UPČ II, 22); socha na rámovém hlavním oltáři od plzeňského řezbáře K. Legáta z 18. st. v kostele sv. Jakuba – *Kladruby* (Tachov, UPČ II, 52); obraz z r. 1780 od J. Q. Jahna, původně na oltáři, dnes visí v lodi kostela sv. Bartoloměje – *Kostomlaty nad Labem* (Nymburk, UPČ II, 116); socha od Jana Pacáka na oltáři sv. Antonína Paduánského z 18. st. v kostele Nalezení sv. Kříže – *Litomyšl* (UPČ II, 299); obraz z r. 1861 od J. Hellicha v dominikánském kostele P. Marie Růžencové – *Nymburk* (UPČ II, 515); boční oltář s barokním obrazem od Ignáce Raaba nebo jeho pomocníků v kostele sv. Františka Xaverského – *Opařany* (Tábor, UPČ II, 534); barokní socha ve výklenku pod kruchtou v klášterním karmelitánském kostele sv. Václava, zde rovněž štuková kartuše s poprsím světice nad kruchtou s nápisem a datem 1732 – *Pacov* (Pelhřimov, UPČ III, 12; dnes Sbor církve československé); obraz na bočním oltáři z doby kol. 1800 ve špitálním kostele sv. Jana Křtitele – *Slavonice* (Jindřichův Hradec, UPČ III, 361); barokní socha po r. 1700 z původního vybavení kostela sv. Jiljí – *Strmilov* (Jindřichův Hradec, UPČ III, 445); oltář Panny Marie Karmelské s malým obrazem světice v děkanském kostele Nanebevzetí Panny Marie – *Ústí nad Orlicí* (UPČ IV, 154); oltář z r. 1730 v presbytáři kostela sv. Barbory – *Valkeřice* (Děčín, UPČ IV, 173); rokokový obraz v nástavci oltáře z pol. 18. st. na hlavním oltáři kostela sv. Anny /kaple/ – *Vikletice* (Chomutov, UPČ IV, 227); socha na oltáři sv. Václava – *Žinkovy* (Písek – jih, UPČ IV, 424).

Z moravské oblasti nutno připomenout kapli sv. Terezie v obci *Kostice* (6 km od Břeclavi) z roku 1861,[80] dále kostel z r. 1868 v *Lesné*, obci ležící na silnici mezi Znojmem a Vranovem nad Dyjí, pak *Kuřim* s kostelem sv. Maří Magdaleny, ve kterém na bočním oltáři visel obraz sv. Terezie od Štarna. Naposledy se dochoval obraz od J. Hellicha v *Bohdalicích* na Moravě z r. 1851.[81]

Na Slovensku se omezím na kostel sv. Terezie v *Kľaku* (Ždiar nad Hronom), kde je také ústřední obraz sv. Terezie doprovázený řadou světců mezi sloupy.[82] Slovenská národní galerie vlastní reliéf *Extáze sv. Terezie* od Josefa Godeho (1743–1806), z doby kolem 1799. V Galérii hlavního města Bratislava jsou dva obrazy, a to nejprve z okruhu bratří Palků, *Sv. Terezie a sv. Alois*, skica k oltářnímu obrazu z poloviny 18. století, a méně kvalitní anonymní práce *sv. Terezie*; nakonec ve Slovenském národním muzeu visí obraz *sv. Terezie* ze 17. st.

Obr. 28 a 29. Obraz sv. Didaca (nahoře) a sv. Petra z Alcantary, J. V. Spitzer, 1766. Původně v refektáři bývalého františkánského kláštera ve Slaném. Snímek Pavel Vychodil.

[79] Reprodukován v *Dějiny umění* (pozn. 76), obr. 490.
[80] MATUSZKOVÁ, J., *Kaplička sv.Terezie v Kosticích*, Moravské noviny Rovnost, 1998. – (JIM), *Kaplička sv. Terezie se zvonicí*, Týdeník Břeclavsko, 2003, č. 43.
[81] http://www.arsci.cz/Stahni/Hellich-72-213-218.pdf.
[82] Viz *Súpis pamiatok na Slovensku II*, (K–P), Bratislava 1968, s. 43–44.

Španělské nebe na Slánsku

VLADIMÍR PŘIBYL

Městský úřad Slaný

Tento závěrečný příspěvek od autora nezasvěceného do španělské kultury nezazněl na konferenci. Jeho posláním je především doprovodit slovem některé fotografie, které čtenář ve sborníku nalezne.

Když se rozhlédneme po Slánsku, nesetkáme se sice s přímým vlivem španělského výtvarného umění, ale objevíme zde kamínky mozaiky duchovní krajiny ukazující ke *španělskému nebi* – kostely, obrazy a sochy světců, jejichž životy byly spjaty s Pyrenejským poloostrovem.

■■

Nejdříve se zastavme u svatojakubských památek. **Sv. Jakub Větší – Santiago el Mayor** († kol. r. 44); v Novém zákoně se uvádějí dva apoštolové jména Jakub. Jedním je syn Alfeův, někdy také nazýván Jakub Mladší nebo Menší, podle tradice „bratr Páně" a první představený křesťanské obce v Jeruzalémě, dále autor jedné z epištol (List sv. Jakuba); byl ukamenován v roce 62. Svátek Jakuba Mladšího se slaví společně s apoštolem Filipem a souvisí s posvěcením baziliky Dvanácti apoštolů v Římě (1. 5. 570). Druhý Jakub – zmíněný sv. Jakub Větší – byl popraven jako první z apoštolů v roce 44. Jeho tělo bylo za císaře Justiniána I. pohřbeno v Jeruzalémě, později je přenesli do Španělska, kde ještě později znovunalezli jeho hrob; na tomto místě se pak zrodilo impozantní poutní místo Santiago de Compostella.

Nedaleko Slaného stojí nejstarší svatojakubský objekt v regionu – prostý raně středověký *kostel v Želenicích*.[1] Z jeho původního zařízení se sice nic nezachovalo, ale právě tento chrám je jakýmsi archetypem středověkých kostelů v celém kraji – jednoduchá jednolodní stavba, okolo hřbitov, ohradní zeď, kterou později doplnila mohutná dřevěná zvonice. V té visí zvon od Brikcího z Cimperka (1581), jehož plášť zdobí *reliéf sv. Jakuba*. Interiér, dnes zdevastovaný, byl poměrně působivě opraven v závěru baroku – někdy kolem roku 1770. K tomuto období se datuje i hlavní oltář, na němž byl zaniklý *obraz sv. Jakuba* nahrazen v roce 1897 novým od malíře Karla Javůrka.[2]

■

Další významný *kostel sv. Jakuba Staršího,* který je připomínán již v roce 1350, navštívíme v *Srbči*. Odtud také pochází středověký reliéf Korunování Panny Marie, dříve snad umístěný v tympanonu chrámu; dnes je vystaven v expozici Vlastivědného muzea ve Slaném. V levé části neúplného a poškozeného díla můžeme rozeznat výjev Korunování Panny Marie. *Muž vpravo s poutnickou holí* je tradičně ztotožňován se *sv. Jakubem,* další postava patrně představuje jednoho z donátorů chrámu.[3]

Kostel v Srbči byl regotizován (1877–1880, interiér upraven 1890) a tehdy vznikl i hlavní oltář s *obrazem sv. Jakuba* od Františka Sequense.[4] Oltář však byl po roce 2000 upraven a byla do něj zasazena nová *plátna* se sv. Janem Křtitelem, sv. Janem Evangelistou a *sv. Jakubem Větším* od malíře Vlastimila Bláhy (* 1930) (obr. 20). Běží o ojedinělý příklad současného umění s církevní tematikou v regionu.

■

Svatojakubský kostel, uváděný již v roce 1384 jako farní, vystavěli i *v Řisutech* (obr. 22). Chrám byl v baroku upraven, tak jako jiné na tehdejším martinickém panství – prostý štít, jednoduchá loď, nedaleko zvonice a hřbitov. Dnes opuštěnému interiéru dominuje oltář z roku 1806, který dříve nesl *obraz sv. Jakuba,* později patrně podstatně přemalovaný nebo nahrazený dílem slánského malíře Václava Vacka.[5] Zlidovělé pojetí této malby však zapadá do prostého prostředí této svatojakubské svatyně na Slánsku.

■

V těsném sousedství Slaného – *v Lidicích* citují prameny *kostel sv. Jakuba* již v roce 1352. Ve starých inventářích je u něho zapsán titul Ecclesia filialis S: Jacobi Apostoli et S: Joannis Baptistae.[6] Takto jmenuje chrám v inventáři jak slánský děkan Felix Čech v roce 1788, tak v roce 1810 další z jeho nástupců Matěj Šimák, který sice v úvodu píše pouze o lidickém kostele sv. Jakuba, dále však již důsledně připojuje i sv. Jana Křtitele. Pokud běží o interiér, děkan Šimák uvádí… *že tento kostel jest uvnitř, tak zevnitř jakž takž zachován… má hlavní oltář sv. Jakuba apoštola a Jana Křtitele*. Zvonice u kostela se v roce 1843

Obr. 30. Obraz Oslava martinického rodu, kol. r. 1660, detail s vyobrazením sv. Terezie Veliké a sv. Ignáce z Loyoly.

[1] MERHAUTOVÁ, A., *Raně středověká architektura v Čechách*, Praha 1971, s. 368–369.
[2] VELC, F., *Soupis památek uměleckých a historických v Království českém*, XX. díl, politický okres slánský, Praha 1904, s. 446.
[3] Tamtéž, s. 326.
[4] Tamtéž, s. 322.
[5] Tamtéž, s. 203.
[6] *Liber memorabilium Jurium et Proventuum Beneficii tum Ecclesiarum et Capellarum Decanatus Slanensis sub decanatu Francisci de Paula Josephi Ruzičzka Anno 1768 confectus…*, fol 108; PODLAHA, A., *Posvátná místa Království českého*, arcidiecéze pražská, VII. díl, vikariát slánský, Praha 1913, s. 178.

zřítila; zvony byly za války zrekvírovány, ale dochoval se alespoň jejich popis. Jak větší z roku 1723, tak menší z roku 1675 od pražského zvonaře Mikuláše Löwa, nesly nápisy, kde byl výslovně zmíněn apoštol Jakub. Na prvním stálo, že zvon byl odlit ke cti Nejsvětější Trojice a svatého apoštola Jakuba Většího (*Sancti Jacobi apostoli Majoris*), na starším zvonu pak česky… *Tento zwon slit gest ke czti S: Jakuba Wietssiho…*, přičemž na jeho plášti byl navíc *reliéf apoštola Jakuba*.

■

Vedle souboru stavebních památek a jejich výtvarné výzdoby nesmíme zapomenout na *reliéf sv. Jakuba Většího* (kol. r. 1510) (obr. 19), který byl dlouhou dobu situován, patrně druhotně, v kapli sv. Jana Křtitele na návsi v Ledcích u Smečna. Původně byl plochý reliéf sv. Jakuba společně s obdobně provedenými díly – reliéfem sv. Jana Křtitele, sv. Wolfganga a sv. Mikuláše – součástí křídlové archy. Někdy se tato práce dává do souvislosti se zatím málo probádaným dílem anonymního řezbáře – Mistra doksanské archy.[7]

■

To, že i v raném baroku byl sv. Jakub na Slánsku uctíván, dokládá bývalý boční oltář v kostele sv. Václava v Ovčárech s *obrazem sv. Jakuba Většího* (kol. r. 1680), kterého doprovázejí sv. Rozálie a sv. Kateřina. Je to jediné malířské dílo, které odtud známe.[8]

■■

V řadě příspěvků tohoto sborníku se objevuje karmelitka **sv. Terezie z Avily – Santa Teresa de Ávila / Santa Teresa de Jesus**. I když je v našem kraji její vyobrazení výjimečné, můžeme se pochlubit, pokud vím, jedním z nejstarších na našem území vůbec. Ve smečenské zámecké kapli sv. Anny bylo dříve uchováváno plátno na plechové podložce, které můžeme interpretovat jako „Oslavu martinického rodu“[9] (obr. 30). Podle všeho vzniklo za Bernarda Ignáce z Martinic († 1685), jednoho z hlavních představitelů katolické reformace v Čechách, rytíře Zlatého rouna (1657) a také stavebníka baroka ve Slaném.

Smečenská malba symbolicky poukazuje, kde tkvěly skutečné rodové kořeny Martiniců. Na obraze sv. Václav a sv. Vojtěch přidržují zlatý řetěz se Řádem Zlatého rouna, uvnitř řetězu nahoře Bůh Otec s tiárou pozvedá v rukách erbovní štít, pod nímž se bílá holubice Ducha svatého vznáší nad martinickým leknem se šternberskou hvězdou. Po stranách pak Svatou Trojici uzavírá Ježíš Kristus, který s Pannou Marií zalévá kořeny martinického lekna. Ty vyrůstají z rukou pětice svatých, z nichž zcela napravo můžeme rozeznat španělského světce jezuitu **sv. Ignáce z Loyoly – San Inigo Lopez de Loyola** (* 1491, † 1556) a pod ním *sv. Terezii z Avily* s hořícím srdcem. O tom, že se toto dílo zrodilo díky Bernardu Ignáci z Martinic, vypovídá i skutečnost, že naproti sv. Ignáci z Loyoly je namalován řeholník s velkým křížem na rameni – sv. Bernard z Clairvaux, jeho druhý křestní patron.

Obdobnou ikonografii mají i dvířka svatostánku smečenské zámecké kaple sv. Anny, která byla v 19. století přemalována, je zde opět *zobrazen sv. Ignác z Loyoly* a snad také sv. Bernard z Clairvaux.

O tom, že měl Bernard Ignác z Martinic blízko ke karmelitánské spiritualitě, svědčí nejen jeho úcta k Pražskému Jezulátku, když právě na paměť udělení Řádu Zlatého rouna od španělského krále dal zhotovit jeho zmenšenou kopii, kterou Jezulátku zavěsil na krk, ale i respekt ke ctihodné Marii Elektě Ježíšově, když se na jeho popud po její smrti 15. ledna 1663 sloužila v kostele u pražských karmelitek slavná mše.

■■

V roce 1622 byla svatořečena jak karmelitka sv. Terezie z Avily a prohlášen za svatého Ignác z Loyoly, tak do třetice dosáhl oltářní úcty i španělský světec **sv. Isidor rolník – San Isidro Labrador** (* 1070, † 1130), jehož životní osudy si Španělé natolik oblíbili, že Lope de Vega přiblížil jeho život ve hře o třech dějstvích (1599). Jeho uctívání se rozšířilo do okolních zemí – zejména do Francie (Picardie, Bretaň), dále do Bavorska, Tyrol a později i do Čech. A právě v Budeničkách u Zlonic se nachází asi nejznámější svatoizidorské poutní místo u nás.[10]

Zatímco se v našich zemích na sv. Isidora rolníka téměř zapomnělo, velkolepě slaví jeho svátek zejména země, kde se mluví španělsky. V Madridu, kde je patronem (někdy je také sv. Isidor rolník uváděn jako sv. Isidor Madridský), se 15. května konají velké oslavy, vydávají se s ním poštovní známky; v Argentině byla ustavena v roce 1957 diecéze, jejímž patronem je právě San Isidro Labrador. Známe celou řadu míst, kde při procesích nosí poutníci jeho sochu na ozdobených nosítkách, a to nejen v Španělsku, ale i na Filipínách.

■

Poutní místo sv. Isidora v Budeničkách má počátek v roce 1673; tehdy dal vztyčit Matěj Ondřej Hartman z Klarštejna a Jan Ignác Dlouhoveský z Dlouhé Vsi při cestě vedoucí z Budenic do Zlonic kamenný *pilíř se sochou světce*, která byla nedávno odcizena. Společně se svatoisidorským sloupem založil Ondřej Hartman i *svatoisidorskou studánku*. Poutní *kostel sv. Isidora*, skvělou centrální architekturu, vystavěli v letech 1680–1682.

V té době zhotovil Jan Jiří Bendl vzácnou raně barokní *sochu sv. Isidora* (kol. r. 1680, dnes v NG v Praze) (obr. 18). Interiér centrální lodě krátce poté ozdobili *svatoisidorským cyklem obrazů* (kol. r. 1690), ze kterého odolaly zlodějům jen dva – *Sv. Isidor uslyšel zvony a spěchá do kostela* a *Sv. Isidor objevuje pro svého pána studánku*.

[7] *Monumenta rediviva II., Památky restaurované v letech 1994–1996 na Kladensku a Slánsku*, katalog výstavy, Kladno 1996, s. 24, 25.
[8] PODLAHA, cit. v pozn. 6, s. 177.
[9] PŘIBYL, V., *Pohled do barokního Smečna*, Slánský obzor 2001/ročník 9 (109), s. 13–43, s. 21.

[10] PŘIBYL, V., *Umění baroka a 19. století na Zlonicku*, katalog výstavy, Kladno 1992, s. 5–8; ŠTĚPÁNEK, P., *Sv. Isidor Madridský*, Posel z Budče 1996, s. 14–16; PŘIBYL, V., *Svatoisidorské památky na Slánsku*, Posel z Budče 1996, s. 16–20; VOLFOVÁ, E., *Svatoisidorské památky na Novostrašecku*, Posel z Budče 1996, s. 21.

■

Uctívání sv. Isidora pronikalo i do okolí. Ve Velvarech, odkud chodilo do Budeniček pravidelně procesí, se nalézal světcův *oltář s* raně barokním *obrazem sv. Isidora s andělem*. Šiřitelem této úcty ve Velvarech byl Matěj Maxmilián Jodl († 1719), rodák ze Šlapanic, které s poutním místem v Budeničkách sousedily.

Z raného baroku jsme v regionu nedávno objevili zajímavý *obraz sv. Isidora se sv. Notburgou,* jenž původně visel v kostele v Panenském Týnci.

Z ostatních památek jmenujme alespoň další *kaple* zasvěcené tomuto světci, a to v nedalekých *Jarpicích, v Kovárech u Zákolan* a *v Novém Strašecí*.

Z pozdějšího období se zachovalo jediné dílo – rozměrný *obraz sv. Isidora adorujícího Matku Boží s malým Ježíškem*. Pro hlavní *oltář kostela v Budeničkách* ho namaloval zakladatel Pražské malířské akademie Josef Bergler († 1829) v roce 1823.[11]

■■

Jestliže sv. Isidor Madridský byl přijat českým prostředím a jeho kult byl – *cum grano salis* – bohemizován, pak pronikavější španělské vlivy přinášejí do Slaného františkáni.

Jejich klášter, dnes patřící karmelitánům, v jehož ambitech ostatně probíhalo i česko-španělské setkání, byl založen v roce 1655 u hřbitovního kostela Nejsvětější Trojice Bernardem Ignácem z Martinic.

Připomínkou duchovní kultury doby sv. Terezie z Avily byl **sv. Petr z Alkantary – San Pedro de Alcántara** (* 1499, † 1562) – spiritualitou osoba blízká karmelitánské světici, rodák ze španělské Salamanky, autor četných asketických a kontemplativních spisů, který byl kanonizován v roce 1669. Již v první polovině 18. století, jak uvádí historiograf českých františkánů Severinus Wrbczanský (1746), stál na evangelijní straně klášterního kostela *oltář sv. Petra z Alkantary*. O úctě k němu ve slánském klášteře napovídá i skutečnost, že v konventní knihovně bylo uloženo patnáct výtisků jeho meditací „Meditationes sancti Petri de Alcantara Hispani"… Na slánském novějšáím *plátně*, starší barokní zaniklo, je zachycen jako stojící františkánský řeholník s prostým mohutným křížem přes pravé rameno, v levé ruce má knihu s kajícím textem „O felix poenitentia"… Vlastní oltářní obraz obklopovaly sošky Čtrnácti svatých pomocníků.

S vyobrazením sv. Petra z Alkantary (obr. 29) se setkáváme v klášteře i v „galerii" františkánských světců, která byla dříve v refektáři.[12] Tato díla namaloval r. 1766, jak zjistil nedávno Martin Mádl, Jan Václav Spitzer.

[11] *Monumenta rediviva, Památky restaurované v letech 1990–1993 na Kladensku a Slánsku,* katalog výstavy, Kladno 1993, s. 11.

[12] PŘIBYL, V., *Slánská fioretti. Ze slánského františkánského baroku*, Slánský obzor 2002, s. 13–30. V tomto případě je však postava sv. Petra z Alcantary určena chybně. Na základě Spitzerových kreseb ikonografickou interpretaci upřesnil Martin Mádl. Jeho příspěvek je v současné době v tisku a vyjde ve Slánském obzoru v roce 2005.

Obr. 31. Sv. Alfons Rodriguez almužník, J. J. Heinsch, kol. r. 1680. Dnes v Městském muzeu ve Velvarech.

Ve Spitzerově kolekci se zachovala *zpodobnění dalších španělských světců*, a to **sv. Paschala Baylonského – San Pascual Bailón** (* 1540, † 1592) a **sv. Didaca – San Diego de Alcalá** (* kol. 1400, † 1463)[13] (obr. 28). Svatý Paschal, který proslul velkou úctou k Tělu Páně, je ve Slaném namalován tradičně, a to při adoraci před monstrancí.

Výběr těchto světců nebyl ve Slaném náhodný. Již nahlédnutí do barokního františkánského „manuale minoriticum" od provinciála Bernarda Sanniga, v němž jsou připojeny ke svátkům sv. Petra z Alcantary a sv. Didaca oktávy, napovídá, nakolik řád menších bratří ctil španělské svaté.

■■

Pokud projdeme interiéry ostatních církevních staveb v kraji, objevíme i další světce, kteří mají vztah ke Španělsku. V kapli piaristů ve Slaném nalezneme barokní *obraz* **sv. Josefa Kalasánského – San José Calasanz** (* 1557, † 1648); zakladatele řádu piaristů (1617), který působil v Římě od roku 1592. Barokní práce pochází z koleje piaristů, jež byla ve Slaném založena v roce 1658.

Dalšího španělského svatého, v regionu zcela ojedinělého, spatříme na bočním oltáři kostela sv. Gotharda ve Slaném, je to jezuita **sv. František Xaverský – San Francisco de Jasu y Xaver** (* 1506, † 1552), který jako úspěšný hlasatel evangelia v Indii, Ceylonu a Japonsku, umírá na cestě do Číny na ostrově Sancianu. A právě tento okamžik zachytil neznámý autor na nevelkém oltářním obraze.

[13] PŘIBYL, tamtéž, s. 17.

■■

Při pátrání po španělském nebi na Slánsku jsem se zastavil i v Městském muzeu ve Velvarech, kde mě zaujaly dva obrazy. **Sv. Alfons Rodriguez – San Alonso Rodriguez** (* 1531, † 1617) (obr. 31) je sice uložen ve sbírkách muzea, ale dostal se sem patrně z jezuitského profesního domu na Malé Straně v Praze, tak jako dříve publikovaná podobizna hraběte Václava Fr. Libštejnského z Kolovrat.[14] Světec, který po čtyřicet let byl fortnýřem jezuitské koleje v Malorce, je namalován jako almužník, nad ním bdí Panna Maria. Pojetí odpovídá portrétu Kolovrata, ve spodní části je stejným způsobem provedený, dnes již špatně čitelný, nápis, který začíná *…Alphonsus Rodriqvez Hispanus Segoviensis…* Oba obrazy vyšly, jak naznačil V. V. Štech kolem roku 1940 při jejich prohlídce ve Velvarech, z dílny malíře Jana Jiřího Heinsche v letech 1680–1684. Velvary je získaly patrně s dalšími plátny v roce 1791, kdy město zakoupilo ze zrušených pražských kostelů řadu děl.

Druhé, nedávno restaurované, velvarské plátno představuje světici adorující Tělo Páně. Podle oděvu běží o karmelitánskou řeholnici, původně jsme uvažovali o sv. Terezii z Avily. Jde však spíše o blahoslavenou Marii Elektu Ježíšovu, následovnici sv. Terezie z Avily, jež proslula svou niternou úctou k eucharistii. Bývá zobrazována právě s hořícím srdcem, lilií a monstrancí.

■■

Současné „španělské nebe“ na Slánsku můžeme ve výtvarném umění nalézt zvláště v karmelitánském klášteře ve Slaném. Moderní umění se uplatnilo v bývalém refektáři a v nové konventní kapli v patře (obr. 3, 32).

Její výzdobu zahájila v roce 1995 Sabina Kratochvílová, která navrhla vstupní *prosklené dveře* s prorokem Eliášem, *sv. Janem od Kříže, sv. Terezií z Avily* a Terezií od Dítěte Ježíše. Od této autorky také pocházejí vitraje dvou oken v kapli, připomínající čtyři stupně modlitby sv. Terezie z Avily.

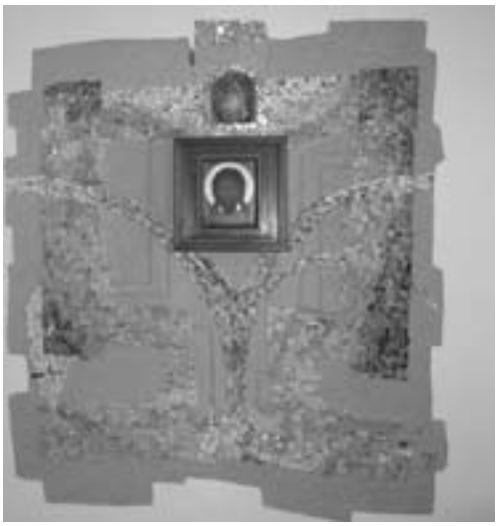
Na práci Sabiny Kratochvílové navázal Antonín Klouda (* 1929), který tu v mozaice provedl postavu Panny Marie se symbolickým motivem loretánských litanií. Vpravo od ní aplikoval mozaiku na stěnu, kde je svatostánek. Tady se Klouda nechal inspirovat básní Pramen, kterou napsal **sv. Jan od Kříže – San Juan de la Cruz** (* 1542, † 1591) v době pro něho nesmírně těžké, ve vězení… *Ten věčný pramen dobře se ukrývá, já přesto vím však, kde vždycky přebývá, třebaže v noci … Ten pramen živý, po němž stále toužím, zde v tomto chlebě života zakouším, třebaže v noci.*

Dílem Antonína Kloudy je i přízemní refektář. Původně se uvažovalo o mozaice na čelní stěně, ale vzhledem k nálezu barokní fresky, kterou dali karmelitáni restaurovat, rozhodli se využít okenních otvorů a umístit do nich vitraje. Podle Kloudova návrhu vznikl *cyklus duchovních portrétů karmelitánských světic a světců*. Zvoleným výtvarným způsobem – kombinací nalepované mozaiky s leptaným povrchem skla – dosáhl Klouda jiskření a barevného prozařování skleněné vrstevnaté plochy; je tak akcentována strukturální bohatost materiálu, která se světelně zapojuje do symbolicky pojednaných postav – proroka Eliáše, bl. Alžběty od Nejsvětější Trojice, sv. Terezie od Dítěte Ježíše, sv. Edity Steinové a opět dvou Španělů – *sv. Terezie z Avily* a *sv. Jana od Kříže*.

■■

Jsme na konci našeho putování pod *španělským nebem* na Slánsku. Snad předcházející řádky naznačily, že to byl právě duchovní svět Španělska, který se podstatně uplatnil zejména v době baroku, kdy vizuálně doprovázel tehdejší lidi při putování za Absolutnem, jak to přesvědčivě ve svých knihách vyjádřil Jaroslav Durych.[15]

Zavíráme dveře slánského kláštera, kde se právě dnes karmelitánská spiritualita pozoruhodně rozvíjí. A to je pro slánský region, podle mého soudu, dobré znamení.



Obr. 32. Antonín Klouda, mozaiková úprava stěny v konventní kapli karmelitánů na motiv básně Pramen od sv. Jana od Kříže, realizace 2004.

[14] Srv. např. NEUMANN, J., *Malířství XVII. století v Čechách*, Praha 1951, s. 99.

[15] Srv. HOJDA, J., *Dobyvatelé Absolutna a milované děti Boží*, Communio 3–4/2004, s. 383–419.

OBSAH

Úvodní slovo starosty královského města Slaného
Ivo Rubíka…5

Úvodní slovo španělského řeholníka
Juana Provecha OSA…6

Pavel Vojtěch Kohut OCD
Tereziánský Karmel a evropská kultura…7

Jaroslava Kašparová
Španělská karmelitánská literatura v originálech i překladech a český čtenář 16.–18. století…11

Lenka Zajícová
Vliv židovské mystiky v díle svaté Terezie z Ávily…21

Alexandra Berendová
Juan de Palafox y Mendoza: mystika v Novém světě…28

Tomáš Machula
Španělsko-český filosof a teolog Rodrigo de Arriaga…32

David Svoboda
Ludvík Molina a Dominik Bañez Boží předurčení a svoboda rozhodování…34

Daniel Heider
F. Suárez a J. Senftleben: reifikace první látky…37

Cyrila Monika Vondráková
Svatojakubské poutní cesty…41

Jan Nepomuk Jiřiště
Mariánský klášter na Bezdězu a úcta Panny Marie Montserratské v jeho okolí…54

Pavel Štěpánek
Svatá Terezie v českém barokním umění Úcta ke španělské světici v českém kontextu Klášter karmelitek v Praze…60

Vladimír Přibyl
Španělské nebe na Slánsku…69

Svobodné hudební bratrstvo a Musica Fresca

Poslední tečkou za česko-španělským setkáním byl koncert španělské renesanční hudby. Po celodenním pomyslném pobytu ve Španělsku duchovním přeneslo *Svobodné hudební bratrstvo* a *Musica Fresca* všechny posluchače v refektáři kláštera Nejsvětější Trojice do Španělska světského. V autentické interpretaci na dobové nástroje zazněly skladby a písně *Luise Milana (1500?–1561?)*, *Juana del Encina (1469–1529)*, *Matea Flecha (1481–1553)* a *Juana Ponce* (1500?).

Slánské rozhovory 2004, Španělsko

sborník příspěvků ke kolokviu
Slánské rozhovory 2004 – Španělsko a Čechy
které proběhlo 22. října 2004
v ambitu kláštera bosých karmelitánů ve Slaném,
vydalo Město Slaný v roce 2005

Příspěvky uspořádali a sborník sestavili
© Dana a Vladimír Přibylovi, 2005

Z písma Jannon Text Moderne a John Sans
z 1. střešovické písmolijny vysázel
© Vladimír Přibyl, 2005

Návrh a grafická úprava obálky
© Ivo Horňák, 2005

V nákladu 600 kusů vytiskla v roce 2005
Tiskárna KOČKA, Slaný

Město Slaný, Velvarská 136, 274 53 Slaný
http://pamatky.meuslany.cz/index.htm