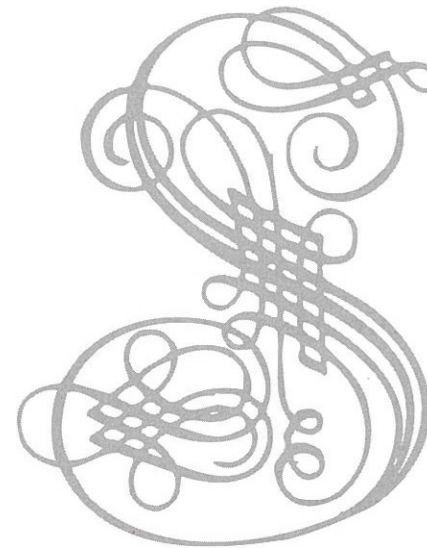


BIBLIOTHECA STRAHOVIENSIS



• 4-5 •

KRÁLOVSKÁ KANONIE PREMONSTRÁTŮ
NA STRAHOVĚ

2001

II 1411/4-5 c



22040/01

BIBLIOTHECA STRAHOVIENSIS 4-5

Redakce:

Jan Pařez

Autorský kolektiv:

Jan Adámek, Mirjam Bohatcová, Milan Hlinomaz,
Michaela Horáková, Ignác A. Hrdina, Kateřina
Charvátová, Jana Chřzová, Jaroslav Kadlec, Hedvika
Kuchařová, Ulrich G. Leinsle, Jan Linka, Jan Munzar, Jan
Pařez, Pavel R. Pokorný, Karel Severin, Jana Severinová,
Daniela Vokolková, Pavel Zahradník

Vydala:

Strahovská knihovna, Královská kanonie premonstrátů
na Strahově, Strahovské nádvoří 1, 118 00 Praha 1

Přispěvky neprošly jazykovou úpravou

Obálka:

Dle rkp. Strahovské knihovny DA II 19 navrhl Jan Pařez
a upravil Tomáš Zethner. Na zadní straně obálky
razítko Strahovské knihovny z 2. pol. 18. stol.

Vydání: první

Náklad: 500 ks

Tisk: DUO PRESS Mnichovo Hradiště

© Strahovská knihovna

Královská kanonie premonstrátů na Strahově, Praha 2001

Obsah

I. MONASTERIALIA

<i>Jana Chrzová</i> : Otázka disciplíny v kontextu raného irského mnišství	9
<i>Jan Adámek</i> : Patronáty milevského kláštera ve středověku	63
<i>Ignác A. Hrdina</i> : Quinque volumina	83
<i>Jaroslav Kadlec</i> : Reformní působení strahovského opata Jana Lohelia v premonstrátských kláštorech ve Slezku a v Polsku	91
<i>Pavel Zahradník</i> : Poustevník Matěj Jakub Zelenka a klášter ve Svaté Dobrotivě	105

II. EX BIBLIOTHECA

<i>Pavel Zahradník</i> : Klášter augustiniánů-řeholních kanovníků v Rokycanech a jeho knihovna	115
<i>Mirjam Bohatcová</i> : Jednolisty v curyšské sbírce zvané Wickiana	155
<i>Ulrich G. Leinsle</i> : Die Logikvorlesung Norbert Bratiz' am Schlägler Hausstudium (1638/39) in einer Strahover Handschrift	171
<i>Jan Linka</i> : Vitae sanctorum 1696	191
<i>Michaela Horáková</i> : K rozdělení české nepomucenské homiletiky do skupin	231

III. MISCELLANEA

Drobnosti:

<i>Pavel. R. Pokorný</i> : Ještě ke konsekračním soudkům	255
<i>Daniela Vokolková</i> : Kopie slovenské Miraculosity u Weissenau	258
<i>Jana Severinová</i> – <i>Karel Severin</i> : Kaple sv. Norberta v Ochozi u Brna	263
<i>Jan Munzar</i> : 200. výročí úmrtí astronoma Antonína Strnada (1746-1799)	269

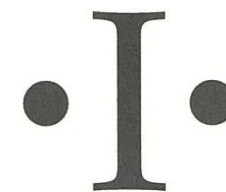
Zprávy:

Výstava 900 let cisterciáckého řádu (Milan Hlinomaz)	272
Výstava „Kultura opatství St. Gallen“ na Strahově (Jan Pařez)	273
Konference Středověké kláštery v zemích Koruny české (Hedvika Kuchařová)	275

Recenze:

Encyclopedia of Monasticism (Jan Pařez)	277
Libor Jan (ed.): České církevní dějiny ve druhé polovině 20. století (Jan Pařez)	278
Břevnov v českých dějinách (Jan Pařez)	281
Waldbesitz und Forstverwaltung des Stiftes Schlägl (Jan Pařez)	282
Ambros J. Piffig: Handschriftenkatalog der Stiftsbibliothek Geras. Die Wiegendrucke der Bibliothek des Stiftes Geras. Die Frühdrucke der Bibliothek des Praemonstratenserchorherren-Stiftes Geras (Jan Pařez)	284

Ulrich G. Leinsle, Studium im Kloster. Das philosophischtheologische Hausstudium des Stiftes Schlägl 1633-1783 (Hedvika Kuchařová)	285
K. Charvátová: Dějiny cisterckého řádu v Čechách 1142-1420 (Hedvika Kuchařová) ..	287
800 let kláštera Osek. Jubilejní sborník. 800 Jahre Kloster Ossegg (Hedvika Kuchařová)	289
Unanimité et diversité cisterciennes. Filiations-Réseaux-Relectures du XIIe au XVIIe siècle (Kateřina Charvátová)	290
Monasticon Cisterciense Poloniae. Tom I. a II. (Kateřina Charvátová)	293
Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej (Kateřina Charvátová)	295
750 Jahre Zisterzienserinnenabtei Rathausen – Thyrnau. 1245-1995 (Hedvika Kuchařová)	296
K. Schmuki – P. Ochsenbein – C. Dora: Cimelia Sangallensia (Jan Pařez)	299
Seznam zkratk	301
Adresy autorů	302



MONASTERIALIA

Otázka disciplíny v kontextu raného irského mnišství¹⁾

Jana Chržová

Sv. Patrik²⁾ a jeho založení

Je velmi pravděpodobné, že křesťané žili v Irsku ještě před příchodem sv. Patrika. V každém případě je ale skutečností, že od doby sv. Patrika mluvíme v Irsku o organizované církvi se všemi jejími strukturami. Patrik odešel z Irska roku 407 a vrátil se zpět roku 432. V knize z Armaghu Tírechán zaznamenal, že Patrik putoval po Galii, kde se dozvěděl o životě sv. Martina z Tours, po Itálii, kde pravděpodobně navštívil milánskou komunitu založenou sv. Ambrožem, a ostrovech Tyrhénského moře, které byly vyhlášeny svými poustevnami a skupinami asketů.³⁾ Tak jako všichni jeho předchůdci i on se učil od zkušených asketů. Tehdy se také dozvěděl o klášteře na ostrově Lérins a jeho představeném, opatu Honoratovi. Lérins nejen navštívil, ale nějakou dobu zde i pobyl, aby se mu pod vedením opata Honorata dostalo duchovního vedení. Zde se seznámil s praktikami poloeremitského organizovaného mnišství, kde modlitby i fyzická a duševní práce zabírala valnou část dne a noci. Po návratu do Británie se začal zabývat myšlenkou na svou misii do Irska. Pro tento účel ale bylo nezbytné vyšší kněžské svěcení a Patrik měl v úmyslu vypravit se do Říma. Jeho cesta skončila v Auxerre, kde byl pravděpodobně vysvěcena tamním biskupem sv. Amatorem⁴⁾ na jáhna. V Auxerre Patrik studoval Starý a Nový zákon pod vedením sv. Germana.⁵⁾ Germanus založil nedaleko svého biskupství klášter, kam se často uchýlval. Je otázkou, zda Patrik přebýval s mnichy nebo spíše s kněžstvem, i když je pravděpodobnější druhá alternativa. Z těchto důvodů bývá Patrik nahlížen jako mnich a kněz zároveň. Sv. Patrika rozhodně ovlivnila jeho mnišská zkušenost, nicméně svou misii konal jako příslušník kněžského stavu.⁶⁾

- 1) Tato studie je součástí stejnojmenné diplomové práce, kterou jsem obhájila na Ústavu anglistiky-amerikanistiky FF UK v r. 1998.
- 2) Narozen v Bannavem Taberniae asi roku 385. Zemřel v Saulu, hrabství Down, patrně roku 461. Byl římsko-britského původu a místo jeho narození se nalézá někde mezi ústími řek Severn a Clyde. V 16 letech byl unesen a prodán do otroctví v Irsku, kde pracoval jako pastýř. Po šesti letech uprchl na loď směřující na kontinent. Má se zato, že jeho příprava na kněžství proběhla u sv. Germana z Auxerre, poté co strávil nějaký čas jako mnich v Lérins. Ve snu byl vyzván, aby se vrátil do Irska kázat evangelium. Roku 444 založil své biskupské sídlo Armagh. Pomáhal zakládat i kláštery, ale monastických rýsů nabyla irská církev až později. Hlavním zdrojem informací o jeho životě je jeho vlastní spis *Vyznání*.
- 3) Patrik mohl navštívit některý z těchto ostrovů: Gallinaria, Capraria, Gorgon, Hyéry. O poustevnících na ostrovech Capraria a Gorgon se zmiňuje pohanský básník Rutilius Claudius Namatianus v elegickém popisu své cesty z Říma do Galie. Byl jejich způsobem a praktikami upřímně zhnusen. Spis vyšel kolem roku 416. Srv. Ryan, J.: *Irish Monasticism: Origins and Early Development*, Dublin 1931, repr. 1992, tam na s. 60.
- 4) Zemřel roku 418. Někdy bývá směřován s poustevníkem Amadourem.
- 5) Germanus z Auxerre, biskup. Narozen v Auxerre kolem roku 378, zemřel v Ravenně roku 448. Biskupem se stal roku 418.
- 6) Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, str. 67.

O jeho nominaci, či potvrzení do vedení této misie rozhodovalo shromáždění kněží v Auxerre, a to tím spíše, že misie měla být vedena biskupem. Galská tradice ovšem kladla velmi značné požadavky na toho, kdo měl být vysvěcen na biskupa, a to zejména z hlediska vzdělání.⁷ Tyto požadavky Patrik samozřejmě nesplňoval. Navíc byl jeho přítelem vyjeven i jakýsi neblahý skutek, kterého se měl Patrik dopustit než mu bylo patnáct let. To vše způsobilo, že byl roku 431 misí pověřen Palladius, který ale do roka zemřel.⁸ Na jeho místo nastoupil Patrik.

Svou irskou misi začal Patrik roku 432. Působil převážně na severu a západě ostrova a v jeho střední části. Je téměř jisté, že křesťanské kongregace v té době existovaly na jihu a jihovýchodě. Jeho založeními byly převážně kostely.⁹ Podle Tírechána bylo Patrikem vysvěceno přes čtyřicet biskupů, kteří měli nově vzniklé kostely a farnosti v péči. Kostely byly ovšem svěřovány do péče nejen těmto biskupům, ale také kněžím, jáhnům a pravděpodobně i ženám. Zdá se, že jedna žena byla přímo vysvěcena a starala se o kostel v Ard Senlis, dvě jeptišky měly v péči kostel v lese Fochlud, na západě ostrova; další byla Adrochta, dcera Talana, která pečovala o kostel v Cell Adrochta.¹⁰ Jen v jednom případě byl kostel svěřen opatovi. Kolem kostelů vznikaly i malé komunity, jako například komunita tří bratrů a jedné sestry v Ath Broon.¹¹ a dále pak podobná komunita v Senella Cella Dumiche.¹² Je možné, že některá z těchto založení byla mnišského rázu, ale daleko pravděpodobnější je, že se jednalo o založení kombinované.¹³

Patrik se sám prohlašuje za jediného biskupa Irska, což ale v praxi znamenalo spíše to, že byl hlavním biskupem – tedy jakýmsi arcibiskupem – a ostatní biskupové mu plně podléhali. *Ulsterské anály* uvádějí, že roku 439 mu přicházejí na pomoc tři cizí biskupové. Patrikova pravomoc se vztahovala na celý ostrov, který byl z církevních důvodů považován za

- 7) Např. sv. Martin byl výjimkou – jeho zvolení biskupem se ovšem uskutečnilo přes protesty sousedních biskupů, takže v rámci galské církevní hierarchie byl naprosto izolován a po mnoho let nenavštívil jedinou synodu. Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 68–69.
- 8) Beda ve svých *Církevních dějinách* píše: „V osmém roce jeho vlády (rozuměj Theodosius, jedná se o rok 431) byl Palladius vyslán Celestinem, papežem římské církve, k irským věřícím, aby se stal jejich prvním biskupem.“ Colgrave dále v poznámkách uvádí, že se zmiňuje o Palladiovi vyskytuje se dvakrát v Prosperově *Kronice*, první je citována Bedou, druhá se týká papeže Celestina, který v obavě před šířením Pelagianismu v Británii vyslal Germana, biskupa z Auxerre, do Británie jako svého zástupce, a to na doporučení jáhna Pellagia. Nic víc není o Pellagiově známo. Jedna z tradic říká, že do Irska dorazil, ale jeho misie netrvala dlouho a navíc byla neúspěšná, údajně měl zemřít v Piktů na cestě zpět domů. Dokonce se vyskytl i názor, že Palladius a sv. Patrik byla jedna a tatáž osoba. Je zajímavé, že Beda ve svých *Církevních dějinách* Patrika vůbec nezmiňuje. Zmiňuje jej jen ve své *Martyrologii*, ovšem dochovaný rukopis je z 9. století a může se tedy jednat o pozdější dodatek. Srv. Colgrave – Mynors, *Beda's Ecclesiastical History of the English People*; 1/13, s. 46–47.
- 9) Jednalo se o malé stavby, a to buď dřevěné nebo hliněné. Největší z těchto kostelů byl dlouhý šedesát stop.
- 10) Hrabství Sligo.
- 11) Z mnoha textů je patrné, že až v období tzv. „druhého řádu světců“ byly komunity mužů a žen striktně odděleny. Jeden předpis připisovaný sv. Patrikovi například říká, že jeptiška a mnich nemají cestovat ve stejném voze, a že nemají setrvávat v delším hovoru. Ath Broon se nalézal v hrabství Meath. Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 80. Primární zdroj: Haddan – Stubbs, *Councils and Ecclesiastical Documents relating to Great Britain and Ireland*; II, Can. 9.
- 12) Hrabství Sligo.
- 13) Je pravděpodobné, že spíše monastickým založením byl kostel poblíž místa zvaného Killala. Také jsou zmiňována jména Cainnecha, který byl zároveň biskupem a mnichem, Olcána, který byl knězem a mnichem, a Coimána, který byl jáhnem a mnichem. Je také znám příběh biskupa Assica, kterému byla svěřena mnišská komunita. Nebyl schopen akceptovat tuto novou roli, a tak uprchl do poustevny v Tír Chonaill, kde pobýval sedm let, než ho jeho mniši objevili. Když ho odváděli zpět, podařilo se mu opět uniknout – na cestě zemřel. Je také známo jméno jeptišky Comgelly, která asistovala biskupu Cetiakovi, který sám patrně složil mnišské sliby. Žen, které pomáhaly při konverzi obyvatelstva, bylo nezvykle mnoho.

jedinou provincií. Podle Tírechána byl Patrik připraven dosadit biskupy i na relativně malá území. Údajně měl vysvětit na 450 biskupů, ale Tírechánův seznam uvádí jen 42 jmen,¹⁴ což i tak je poměrně vysoké číslo. Patrik totiž musel nutně narazit na značně omezený okruh kandidátů z řad domácího obyvatelstva.¹⁵ Když se ptal svého přítele Dubthacha na možného kandidáta, dožadoval se muže dobrého rodu, bez poskvrny, přiměřeného jmění a o jedné manželce a maximálně jednom dítěti. Na což Dubthach odvětil, že takového zná jen jednoho.¹⁶ Tím mužem byl Fiacc ze Sletty, který měl po vysvěcení na biskupa dvě možnosti, buď se od manželky odloučit, nebo s ní žít v sourozeneckém svazku.¹⁷

Je také nutno si uvědomit, v jakém prostředí se episkopální instituce v Irsku vyvíjely. Zatímco na kontinentě byla biskupství převážně situována ve městech,¹⁸ irská biskupství byla na venkově, jednoduše proto, že *civitas* v latinském slova smyslu neexistovaly, byť tímto slovem byly označovány Armagh, Slane a Sléibte.¹⁹ Sídla irských biskupů tedy byla na venkově. Například biskupství ve Sléibte vzniklo dle legendy tak, že anděl sdělil Fiaccovi, aby své založení přestěhoval na západ od řeky s tím, že na místě, kde najde divokého kance, postaví refektář, a tam, kde najde srnu, postaví kostel.²⁰ Průměrné sídlo biskupa bylo místo obehnané valem se třemi budovami: „velkým“ domem, kde bydleli klerici, kostelem nebo oratoří – modlitebnou, dále pak kuchyní, která patrně sloužila i jako refektář. Tato „města“ byla osídlena biskupem a jeho pomocníky. Pak samozřejmě ještě existovalo množství samostatných kostelů, o které se staral jeden, maximálně dva klerici.

Díky tradici panuje názor, že valná většina Patrikových pomocníků byla vázána mnišskými sliby. Je pravda, že ve svém *Vyznání* Patrik projevuje nadšení nad množstvím konvertitů, z nichž velké množství se dalo na cestu mnišství či panenství.²¹ Odkazy na mnišství v dokumentech z Patrikovy doby nejsou ovšem tak časté,

- 14) *The Book of Armagh*. Jinak Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 85.
- 15) *The Book of Armagh*. Jinak Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 86–87.
- 16) Otázka celibátu je v tomto ohledu velmi zajímavá. Požadavek celibátu je zmiňován jako ideál, ne však povinnost, již apoštolem Pavlem, a to zejm. obecně v 1 K 7: „... Je pro muže lépe, když žije bez ženy.... Přál bych si totiž, aby všichni lidé byli jako já Svobodným a vdovám pravím, že je pro ně lépe, když zůstanou tak jako já“; dále pak směrem k církevní hierarchii v 1 Tm 3, 2: „...biskup má být bezúhonný, jen jednou ženatý, střídavý, rozvázný, řádný, pohostinný, schopný učit, ne pijan, ne rováč ... Má dobře vést svou rodinu a mít děti poslušné a počestné.... Jáhní ať jsou jen jednou ženatí, ať dobře vedou své děti a celou rodinu ...“. V této pasáži Pavel také zmiňuje ženy v úřadu jáhnů. Souhrnně se pak k tématu ještě vrací v Tt 1, 6. Tento standard, který apoštol Pavel do církve zavedl, se udržel do 4. století. Sňatek byl tolerován, pokud nebyl uzavřen vícekrát než jednou. Nicméně, byl zakázán v případech, že by se měl uskutečnit až po vysvěcení. O celibátu, který byl již mnohde rozšířen, se hovořilo na koncilu v Niceji roku 325. Koncil tehdy ještě život v platném manželství nezavrhl. Na Západě byl celibát předepsán např. místním koncilem v Elvirě ve Španělsku roku 300; římským koncilem konaným za papeže Siricia roku 386 – výsledky tohoto koncilu byly sděleny biskupům Afriky a Španělska a porušení tohoto rozhodnutí bylo trestáno exkomunikací. Papež Inocent I. (402–417) ve smyslu dodržování celibátu oslovil Victricia, biskupa z Rouen, a Euperia, biskupa z Toulouse. Papež Lev I. Veliký (440–461) rozšířil nařízení i na jáhny. Mezi silné zastánce celibátu patřili ve 4. a 5. století zejm. sv. Ambrož, sv. Jeroným, sv. Augustin, Sv. Hilarius. Srv. Franzen, *Malé církevní dějiny*, s. 64; Říčan – Molnár, *12 století církevních dějin*; Sozomen, *Ecclesiastical History*; Ryan, *Irish Monasticism*, s. 87.
- 17) Z Galie 5. století jsou nejznámější dva podobné případy, a sice sv. Paulinus z Noly a Sidonius Apollinaris. Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 86; Attwater, *Slovník svatých*.
- 18) *Civitas*.
- 19) *The Book of Armagh*. Jinak Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 88.
- 20) Kostel a refektář byly patrně ústředními „budovami“ biskupství. Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 89.
- 21) Duffy, *Saint Patrick Writes: The Confession*.

jak by se dalo očekávat. Naopak, nasvědčují tomu, že církev v té době byla výrazně klerikální a episkopální. V jednom konkrétním případě se mluví o opatovi, který byl Patrikem ustanoven biskupem.²²⁾ Mnozí z těch, kteří byli pokřtěni, se stali kněží či biskupy, ale není u nich řeč o životě v klášteře. I tak je ale pravděpodobné, že Patrik ve svém *Vyznání* příliš nepřehání, a že za jeho doby vstoupilo na dráhu mnišství značné množství konvertitů.

Patrik tedy svěřil péči o duchovní záležitosti země do rukou biskupů, kněží a nižšího kléru. Nicméně, jeho vlastní mnišská výchova se odrazila alespoň v tom, že nabádal klérus k jisté askezi podobné životu mnichů. Existují i značné podobnosti mezi praktikami sv. Patrika a sv. Martina z Tours. Sv. Martin, byť se stal biskupem, zůstal v hloubi srdce mnichem a snažil se zachovávat původní mnišský způsob života. Podobnosti s Patrikem jsou zejména v tom, že oba byli misionáři s mnišským výcvikem, oba měli žáky z řad mnichů, oba zakládali kláštery, a oba doporučovali klérus praktikovat askezi.²³⁾

Co se týká komunit, které žily kolem kostelů, není jisté zda žily podle nějaké konkrétní řehole, je ale pravděpodobné, že byly vázány slibem žít v daném společenství a podřídit se velmi přísné církevní disciplíně. Mohlo se tedy jednat o podobný model, jaký uvedli v život sv. Eusebius ve Vercelli a sv. Augustin v Hippo. Tedy model kléru žijícího v řeholní komunitě. Důležitost mnišství v Patrikově době byla tedy patrně značná, nicméně stále ještě sekundární.

Rozvoj mnišství

Přechodné období: 461-520

Jediný souhrnný zdroj informací pro toto období je obsažen v *Katalogu*.²⁴⁾ Podle tohoto dokumentu „první řád irských světců“ zasahoval až do roku 544, kdy zemřel král Tuathal Moelgarb. Řadilo se mezi ně 350 biskupů, zakladatelů kostelů a místních církevních společenství:

„Jejich jedinou hlavou byl Kristus, jediným vůdcem sv. Patrik. Slavili jednu mši, měli společnou liturgii a jednotnou tonsuru²⁵⁾ od ucha k uchu. Jednotně slavili velikonoce 14. dne Nissanu²⁶⁾, a to co bylo jednou církví exkomunikováno, bylo celou církví exkomunikováno. Neodmítali službu a společnost žen, protože církev byla postavena na skále, kterou byl Kristus, a tak se nemuseli obávat záslahu pokušení. Tento řád svatých trval po dobu čtyř vládn, a to zejména Loiguirea, Aililla Molta, Lugaida syna Loiguireova, a Tuathala. Všichni tito biskupové vzešli z Římanů, Franků, Britů a Skotů.“²⁷⁾

Struktura irské církve té doby vypadala následovně: na čele stáli biskupové, z nichž mnozí byli cizinci. Všichni podléhali sv. Patrikovi a i po jeho smrti pokračovali v jeho intencích, tedy stejně jako on kladli důraz na liturgii, tradiční tonsuru a specifický způsob slavení velikonoce. Vysvěcené

22) *The Book of Armagh*. Jinak Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 90.

23) Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 95.

24) Haddan – Stubbs, *Catalogus SS. Hiberniae*.

25) Tonsura – z latinského *tondere*: stříhat. V tomto případě se jednalo o tonsuru druidů ve tvaru půlměsíce. Tonsura latinského ritu představuje dohola ostříhané temeno s věncem vlasů kolem hlavy na znamení příslušnosti k mnišskému nebo kněžskému stavu.

26) Tj. na den prvního úplňku po jarní rovnodennosti. Římský úzus, potvrzený na koncilu v Niceji roku 325, je ovšem jiný: den vzkříšení připadá na neděli nejbližší po 14. Nissanu, tedy jarním úplňku.

27) Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 97 (Primární text: Haddan – Stubbs, *Catalogus SS. Hiberniae*.)

panny²⁸⁾ a zbožné ženy se svobodně podílely na činnosti církve a asistovaly kněžstvu.²⁹⁾ Podíl mnichů, respektive opatů, není zcela vyjasněn. Leinsterská kniha uvádí mezi Patrikovými následovníky jednoho opata, Cormaca, a jeho tři pokračovatele, Dubthacha, Aililla I. a Aililla II., rovněž opaty. *Ulsterské anály* naopak mluví o biskupech. Je ale zřejmé, že komunita kněží, která se vytvořila v Armaghu nesla od počátku mnoho znaků mnišství striktní observance. Biskupové plnili tedy i role opatů, což trvalo zhruba do poloviny osmého století. Podobně lze předpokládat, že například sv. Mochaoi z kláštera Noendrum³⁰⁾ byl jak biskupem, tak opatem. Jeho prvním žákem byl Colmán, zatímco Finnian byl do kláštera v Noendrum poslán na formaci. Jedná se o dobu, kdy mnišství začalo v Irsku získávat na popularitě.

Konverze celé země mohla jen stěží být ukončena v době působení sv. Patrika. Misijské práce musela pokračovat, a tak nebyl ani možný naprosto uzavřený klášterní způsob života. Zdá se, že podobná byla situace i v prvním misijním středisku Whithorn³¹⁾ na severu Británie³²⁾ v Galloway, které založil sv. Ninian³³⁾ začátkem pátého století. Místo se jmenovalo *Bílý dům*³⁴⁾ podle kostela sv. Martina, který byl postaven z bílého kamene. Je pravděpodobné, že zde od samého začátku žila komunita podobná komunitě mnišské. Podle tradice působil sv. Ninian zejména mezi jižními Pikty, nicméně přesná místa jeho působení nejsou známa.³⁵⁾ Co je ale podstatné je skutečnost, že Whithorn sloužil o sto let později³⁶⁾ jako škola mnišského života, jako noviciát pro kandidáty mnišství. Zhruba od počátku šestého století nese jméno *Rosnat*, neboli *Magnum Monasterium*. Mezi jeho odchovanci jsou sv. Enda z Aran, sv. Tigernach z Cluain Eois, sv. Eogan

28) Ekvivalent k řádovým sestrám, jeptiškám.

29) Ryan, *Irish Monasticism*, s. 97-98.

30) Noendrum/Nendrum, klášter rozkládající se na ostrově Mahee na jezeře Strangford (hrabství Down). V raných dobách bylo na ostrově patrně větší množství malých klášterů, nebo spíše poustev, přičemž je pravděpodobné, že přímo v době sv. Mochaoie samotného Noendrum ještě nebylo zcela klášterem. Sv. Mochaoi zemřel koncem 5. století: nejčastěji uváděným datem je rok 490. Podle jednoho ze životopisů sv. Patrika (*Tripartite Life of Patrick*) byl pasáčkem vepřů, kterého sv. Patrik přivedl na víru. Je možné, že se sv. Mochaoi stal misijním biskupem a v Noendrum měl svou základnu. Podle jedné z legend se jednou sv. Mochaoi vydal do lesa, aby narubal dříví na stavbu kostela. V lese usnul za zpěvu ptáka, který odezpíval tři písně, z nichž každá vydala za padesát let. Sv. Mochaoi se probíral po 150 letech, aniž by sám zestárnul. V klášteře našel už jen nástupce původních mnichů. Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 103; Hamlin, *Nendrum, County Down*.

31) Whithorn, též Whiteren. Od roku 731 anglické biskupství.

32) Co se týká samotného mnišství v Británii 5. století, ví se pouze, že existovalo, a že mělo přímé vazby na klášter Lérins. Jeden z významných opatů v Lérins (r. 433), Faustus, byl Brit (Srv. strana 21 této práce). Sidonius Apollinaris v jednom ze svých textů zmiňuje jistého britského biskupa a mnicha, Riocata, který dvakrát cestoval do Galie, alespoň jednou patrně za účelem navštívit Fausta (mezi r. 470-475). Podle takovýchto zmínek lze soudit, že mnišství v Británii bylo podobného typu jako např. v době sv. Martina z Tours. Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 106. Sv. Ninian/Ninian zemřel kolem roku 432. Původem byl Brit, kterému se dostalo církevního vzdělání v Římě. Byl vysvěcen na biskupa a své sídlo si založil ve Whithornu. Beda píše, že jeho úkolem byla konverze jižních Piktů, nicméně jeho jméno je spojováno zejm. s misíí v Galloway. Několik raně středověkých míst dedikovaných sv. Ninianovi lze nalézt např. na Shetlandech. Jeho životopis sepsal ve 12. století sv. Aelred, jistějším zdrojem informací ovšem je spíše: *Colgrave – Mynors, Bede's Ecclesiastical History of the English People*; III/4. Zdá se, že Bedovo svědectví bylo založeno na rukopisu, který v jeho době ještě existoval. Tuto domněnku potvrzuje i dochovaná báseň z 8. století. Srv. Levison, *An eight-century poem on St. Ninian*. Dále též Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 106; Attwater, *Slovník svatých*.

34) Celému místu se pak říkalo *Ad Candidam Casam*.

35) Podle prof. Thomase je možné, že Ninian měl jedno ze svých zchocích míst na sotrově Ardwall, kde jsou dochovány stopy hřbitova a svatyně, datované kolem roku 500. Srv. Hughes, *Early Christianity in Pictland*.

36) Whithorn zanikl smrtí sv. Niniana. O sto let později byl obnoven.

z Ard Sratha, sv. Finnian z Mag Bile a sv. Coirpre z Cúil Raithin.³⁷⁾

Období rozmachu: 520-700³⁸⁾

Enda z Aranru³⁹⁾ založil na jednom z největších aranských ostrovů, Aranmoru, první skutečně mnišskou komunitu v době, kdy byl ještě knězem. Komunita žila podle obzvláště přísné řehole, mající již všechny prvky mnišské řehole jako takové, tedy obsahovala sliby, naprostou izolaci od vnějšího světa a tvrdou disciplínu. Jedná se patrně o první pravou mnišskou komunitu na území Irska, která si získala slávu jako škola askeze a řeholní observance. Mezi její žáky patřili například Ciarán z Clonmacnoise,⁴⁰⁾ Finnian z Mag Bile,⁴¹⁾ Colmcille,⁴²⁾ Coemgen z Glenn dá locha⁴³⁾ a Mochuda z Rathainu.⁴⁴⁾

V první polovině šestého století existovaly mezi britskou a irskou církví velmi úzké vztahy, které se blížily vztahu mistra a nadšeného žáka. Do roku 550 se struktura irské církve začala dramaticky měnit. Mezi osobnostmi, které měly nejvýraznější vliv na tento vývoj, patřili bezesporu sv. Samson z Dolu,⁴⁵⁾ Gildas⁴⁶⁾ a sv. David, národní světec a patron Walesu. Patrně všichni vzešli z péče kláštera sv. Illtuda.⁴⁷⁾ Hlavním založením sv. Davida byl klášter Mynewydd, galsky Cell Muine, kde byl zároveň opatem i biskupem. V klášteře byl velký důraz kladen na fyzickou práci: zemědělské práce se vykonávaly jen s pomocí primitivních nástrojů a bez pomoci dobytka. Vše bylo vykonáváno bez zbytečné verbální komunikace, při práci se tolerovala jen modlitba či meditace. Po práci se mniši vrátili do svých cel k čtení, psaní či modlitbě. V určený čas se za naprostého mlčení ubírali do kostela. Jídlo sestávající z chleba a osolených bylin

37) Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 107.

38) Datace je ryze orientační. Zahrnuje období působení největších klášterních zakladatelů až po skloněk života Adomnana, autora irského zákoníku a životopisu sv. Kolumby.

39) Zemřel v Killenay kolem roku 530. Podle tradice poznal principy řeholního života v Rosnatu, které přenesl do Irska. Komunita na Aranmoru v Galwayském zálivu je považována za první irský klášter s přísnými pravidly a „centrum irských světců“. Ostrov Aranmore byl Endovi darován králem Oengusem z Munsteru. Srv.: Ryan, *Irish Monasticism*, s. 106; Attwater, *Slovník svatých*.

40) Zemřel roku 549.

41) Zemřel roku 579.

42) Zemřel roku 597. Dalšími variantami jména jsou Columcille a Columba, které se vyskytuje ve všech latinsky psaných textech. Pro češtinu se ustálilo jméno Kolumba, které je také dále v textu používáno.

43) Zemřel roku 618. Časteji užívanou variantou jména je Kevin.

44) Zemřel roku 637.

45) Narozen r. 490, zemřel r. 565: opat a biskup. Ještě z kraje se mu podařilo zvrátit na mnišský život svou širokou rodinu: svému strýci nakázal, aby se po vysvěcení na kněze stal poustníkem, což se stalo. Odešel do Irska, kde vedl klášter. Samson sám navštívil Irsko a po svém návratu vedl přísný poustevnický život v jeskyni poblíž řeky Severn. Byl odvolán a zvolen biskupem. Po vzoru svého strýce zpřetrhal vazby se svou vlastní: nejdříve odešel do Devonu a potom do Bretaně, kde založil klášter Dol, který vedl jako opat. Biskupem zůstal i tam. Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 109, 111; Attwater, *Slovník svatých*.

46) Narozen kolem roku 500, zemřel kolem roku 570. Je znám především jako autor díla *De excidio et conquestu Britanniae* (O pádu a dobytí Británie). Formace se mu dostalo u sv. Illtuda v jižním Walesu. Patrně také nějaký čas strávil jakou poustevníkem v Bristolském kanále. Navštívil Irsko. Podle tradice strávil zbytek života v Bretani, kde založil klášter Rhuyd/Ruys a zemřel na ostrově Houat. Gildas byl jednou z nejvýznamnějších osobností regionu 6. století a nesl největší podíl na vývoji a podobě irského mnišství. Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 109; Attwater, *Slovník svatých*.

47) Jeden z předních velšských světců a první význačný učitel a vzdělanec britského křesťanství. Jeho životopis byl sepsán až kolem roku 1140. Věrohodnější informace o jeho životě pocházejí z životopisu sv. Samsona z Dolu, který byl vychován v klášteře sv. Illtuda. Tento životopis byl sepsán krátce po Samsonově smrti. Podle jedné tradice byl Illtud žákem Cadocovým (Cadoc Moudrý byl význačný velšský světec 6. století; podle dochovaných pramenů navštívil Skotsko, Cornwall a Irsko), podle jiné a patrně věrohodnější byl Cadoc jedním z Illtudových žáků. Illtudovo mnišství nese známky jižní Galie. Jeho klášter byl na ostrůvku Ynys Pyr (Caldey) a největšího významu dosáhl kolem roku 520. Běžnou součástí asketického výcviku bylo studium. Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 109; Attwater, *Slovník svatých*.

se podávalo ve společném refektáři jednou denně, a to jako večeře. Určitého přilepšení se dostalo nemocným, starým či těm, kteří se právě vrátili z dlouhé cesty. Po večeři se komunita opět odebrala do kostela, kde se po tři hodiny oddávala vigiliím a modlitbám. Celá komunita vstávala za rozednění a den začínal modlitbami. Noc ze soboty na neděli byla strávena na vigiliích. Ti, co chtěli do kláštera vstoupit, museli po vzoru poustních komunit strávit deset dnů před branami kláštera a čelit ponižování, než byli vpuštěni. Desátého dne se kandidáta ujal jeden ze starších, který zároveň vykonával službu vrátného, pod jehož vedením musel strávit delší čas. Při vstupu musel kandidát odevzdat vše, co mu patřilo. Pokud chtěl klášter opustit, odešel s prázdnými rukama. Sám sv. David žil po vzoru egyptských asketů s tím, že určitý čas věnoval i péči o chudé a bezmocné. Jeho jídelníček sestával z chleba a vody, čímž si vysloužil označení *Aquaticus*. Stejně byli označováni i Davidovi nástupci, kteří pokračovali v jeho způsobu života až do roku 999.⁴⁸⁾ Ve Walesu existovalo v té době mnoho klášterů, kde žili *Aquatici* jdoucí pevně ve šlépějích sv. Davida. Mezi jeho žáky bylo mnoho Irů, a stejně tak mnoho Irů klášter navštívilo.⁴⁹⁾ Vliv sv. Davida a Gildase na vývoj irské církve se odrážel jak ve vývoji liturgie, tak zejména na formování mnišství.⁵⁰⁾ Zdá se ale, že zatímco Davidův vliv byl spíše na liturgii, určité organizační detaily a celkový přísně asketický ráz irského mnišství, Gildas byl patrně tím, kdo zapříčinil sverázný vývoj irské církve té doby jako takové, o čemž bude řeč dále.

Jak bylo již dříve řečeno, první skutečný a věhlasný klášter na území Irska založil Enda na Aranmoru. Nicméně tento klášter byl brzy zastíněn založením sv. Finniana z Clonardu.⁵¹⁾ Podle tradice byl Finnian žákem sv. Cadoca, zdá se ale, že Finnianův klášter v Clonardu byl starší. Klášter byl původně založen podle Patrikova modelu, takže Cadocův vliv byl patrný zejména při jeho transformaci na klášter s přísnou observancí. Je také jisté, že Clonard udržoval prakticky po celé století úzký vztah z klášteřem sv. Cadoca v Llangarvanu. Ve věcech mnišské disciplíny si Finnian dopisoval zejména s Gildasem.⁵²⁾ Pro ráz irského mnišství může být tato skutečnost velmi důležitou: Gildas byl ostrým kritikem jak sekulárních vládců, tak klerikálních prelátů. Jako mnoho jiných Britů i on byl přesvědčen, že úroveň kněžstva je obecně velmi nízká a že množství biskupů jde na úkor jejich kvality.⁵³⁾ Kontrastu s tím vyžadoval mnišský způsob života jako příkladný,

48) Jeden z nich, opat Morgeneu, zemřel násilnou smrtí za invaze vikingů – byla mu pryť trestem za uvolněnější způsob života.

49) Mezi jeho žáky se řadí např. Aedán či Maedog z Ferns. Jeho klášter navštívili např. Finnian z Clonardu, Senán z Inis Cathaig, Findbarr nebo Brendan z Clonfertu.

50) Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 160-166.

51) Opat i biskup. Zemřel kolem roku 549. Přední irský světec v období po smrti sv. Patrika. Zaváděl v Irsku přísné formy řeholního života, úzce spolupracoval s britskou církví a klášter v Clonardu vedl podle vzoru sv. Gildase a sv. Cadoca. Byl nazýván mistrem a „učitelem světců“. Mezi jeho žáky patřili sv. Ciarán z Clonmacnoise, sv. Kolumba z Iony a sv. Brendan. Srv. Attwater, *Slovník svatých*.

52) O čemž v jednom ze svých dopisů podává svědectví i sv. Kolumbán. Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 115; *Monumenta Germaniae Historica III, Epistolae*.

53) Biskupská funkce poskytovala tolik moci, že v Británii 6. století nebylo vůbec výjimečné si biskupský úřad koupit. Co Gildase ovšem iritovalo byl fakt, že se tento úřad nekupoval ani od moci církevní, ale od zkorumpované a tyranické moci světské. Ve svém *De Excidio Britanniae* mluví o kněžstvu a biskupském stavu naprosto nejhorším možným způsobem a celý stav obviňuje ze všech existujících hříchů. Laikům pak doporučuje, aby se jim v zájmu zachrany vlastní duše důsledně vyhýbali. Gildas připouští, že někteří z kněží a biskupů nejsou špatní – ovšem ve srovnání s postavami Starého a Nového zákona, s církevními a poustními otci jsou v každém případě zcela nehodnými představiteli svého stavu. Připouští, že ale mezi nimi existuje zcela malá skupina výjimečných mužů, kteří na své stolce byli zvoleni dle církevního zákona. Nade všechny ovšem vyzdvihuje ty, jejichž život nemá s církevní hierarchií naprosto nic společného: jen mniši byli dokonalými následovníky Krista. Nicméně

následováníhodný a jedinec dobrý. Právě tento pohled patrně sehrál důležitou úlohu při formování samotného Finniana,⁵⁴⁾ a v důsledku i irského mnišství druhé poloviny šestého století: klášter začal být nahlížen jako místo vně tohoto světa. Navíc následkem tohoto vývoje došlo i k drastickým omezením biskupských pravomocí a k jakési nadřazenosti klášterů nad biskupstvími, což je jev zcela unikátní a typický právě pro irskou církev tohoto období. Není tedy náhodou, že Finnian stojí v čele „druhého řádu irských světců“, a že mu tradice přiřkla atribut *Magister*, učitel.⁵⁵⁾

Autoři pozdějšího období uvádějí, že Finnianových žáků bylo dvanáct a označují je jako „dvanáct apoštolů Irska“. Jsou jimi: Ciarán ze Saigheru, Ciarán z Clonmacnoise, Kolumba z Iony a Derry, Brendan z Clonfertu, Brendan z Birru, Colmán z Tír-dá-glas, Molaisse z Daiminis,⁵⁶⁾ Cainnech z Achad Bó, Ruadán z Lothry, Mobí z Glas Noidenu, Senell z Cluain Inis a Nannid z Inis Maige Sam.

Mezi nejznámější z nich patří Ciarán z Clonmacnoise⁵⁷⁾ a jeho věhlasný klášter, který si po dlouhou dobu držel na irské scéně pevnou pozici. Sv. Kolumba⁵⁸⁾ byl po otci z královského rodu Níalla, legendárního zakladatele dynastie Uí Néill, zatímco z matčiny strany měl mezi předky Cathaoira Móra, jednoho z Leinsteských králů. Sám byl vlastně předurčen k zaujmutí místa na nejvyšším společenském žebříčku tehdejšího Irska. Rozhodl se ovšem jinak. Dostalo se mu vzdělání v Clonardu, přičemž některé zdroje uvádějí, že po nějakou dobu pobyl v klášteře sv. Mobí v Glas Noidenu⁵⁹⁾ spolu s Comgallem, Ciaránem a Cainnechem. Kolumba založil roku 546 klášter v Derry a o deset let později klášter v Dairmagu.⁶⁰⁾ K jeho založením by měl patřit i klášter v Kells, který ale v jeho době neměl velký význam. Jeho nejznámějším založením byl bezesporu klášter na ostrově Iona. Informace o jeho životě se dochovaly díky Adomnanovi,⁶¹⁾ devátému opatovi kláštera na Ioně.⁶²⁾

i ty napomíná obzvláště tam, kde hrozí jejich propadnutí pyšce, kde hrozí nedostatek pokory a lásky. Varuje před přílišnými projevy askeze navenek, které by navíc mohly vést k pocitům nadřazenosti. Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 148–160. Primárním zdrojem jsou zde vydání Williamse H. z let 1899–1901, a Mommsena z let 1894–98.

54) Finnian sám odsouval svou vyšší biskupskou hodnost do pozadí. Jeho žáci Ciarán a Kolumba nikdy nebyli na biskupy vysvěceni.

55) Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 118.

56) Nebo také Molaise z Daiminis, dnes Devenish.

57) Opat, narozen v Connachtu kolem roku 516, zemřel v Clonmacnoise kolem roku 549. Formace se mu dostalo jednak u Finniana, jednak u Endy. Později se usadil v Clonmacnoise (Cluain moccu Nóis), na břehu řeky Shannon, kde začal budovat klášter, jehož význam přetrvával i po Ciaranově smrti. Srv. Attwater, *Slovník svatých*.

58) Narozen v Donegalu kolem roku 521, zemřel na Ioně roku 597. Od dětství byl předurčen ke kněžství, ale hlavní formace se mu dostalo v Clonardu. 15 let strávil v Irsku. Kolem roku 563 opustil vlast jako „poutník v Kristu“, a spolu s dvanácti druhy založil na ostrově Iona klášter, který sehrál velkou roli zejm. při evangelizaci severní Anglie. Kolumba podnikal rozsáhlé misijní cesty a založil řadu dalších klášterů. Hlavním zdrojem informací o jeho životě je Adomnanův *Život sv. Kolumby*, který se ovšem věnuje z velké části zázrakům, které světec měl konat. Srv. Attwater, *Slovník svatých*; Anderson – Anderson, *Adomnan's Life of Columba*.

59) Glasnevin.

60) Durrow.

61) Pozdější bežná transkripce jména je Adamnan. Je užívána i u Bedy Ctihodného.

62) Adomnan se narodil kolem roku 628. Zdá se, že první formace se mu dostalo právě až na Ioně. Je autorem cestopisu po svatých místech, která sám navštívil, *De Locis Sanctis*. Byl několikrát v Northumbrii, zejm. pak v Ceolfrithově klášteře ve Wearmouth a Jarrow (r. 688), kde se věnoval studiu latinského úzu slavení velikonoce a tvaru tonsury. Po návratu na Ionu chtěl provést reformu těchto praktik, avšak neuspěl. Odešel tedy do Irska (patrně v roce 692), kde měl v mnoha případech větší úspěch, výhradně ovšem u jihoirských klášterů, které vesměs nespádaly pod jurisdikci Iony. Kolem roku 692 patrně založil klášter v Raphoe (Rath-both). Je možné, že ještě někdy Ionu navštívil. Významný dokumentem je *Cáin Adomnáin*, *Adomnanův zákon*, který byl sepsán společně s irskými zákoníky na ochranu žen, kněží, mnichů a dětí před násilím, ať již v dobách války či míru. Zákon byl přijat na koncilu v Birru, hrabství Offaly, roku 697. Srv. Anderson – Anderson, *Adomnan's Life of Columba*. Introduction. Kelly, F.: *A Guide to Early Irish Law*, App 1/74.

Významnými zakladateli byli Brendan z Clonfertu⁶³⁾ a sv. Comgall z Beanchoru, tedy Bangoru.⁶⁴⁾ Sv. Comgall byl bezesporu nejvýznamnějším zakladatelem klášterů šestého století. V Bangoru se usadil buď roku 555 nebo 559. Později navštívil i Skotsko, kde založil klášter v Tiree. Nejdůležitějším založením ovšem byl klášter v Bangoru, který zůstal až do nájездů Dánů významnou církevní institucí, z které byly zakládány další a další kláštery, tzv. dceřinné domy. Ne nadarmo byl Bangor ještě dlouho po svém založení zván kolébkou světců.⁶⁵⁾ Jedním z těch, kteří vzešli z Bangoru, byl i sv. Kolumbán,⁶⁶⁾ zakladatel slavného kláštera v Luxeuil, jehož řeholím a penitenciárii je věnována samostatná kapitola této práce.

Sv. Molaise z Daiminis⁶⁷⁾ získal formaci u Finniana v Clonardu. Na kněze byl vysvěcen biskupem Eochaidhem, který mu světil do péče území kolem Rossinveru, kde založil kostel v Ballaghmeehan. Kolem roku 523 založil klášter na ostrůvku Daiminis na Lough Erne, s jehož budováním mu v počátcích pomáhal sv. Finnian. Daiminis bylo nesmírně důležitým střediskem pro misionářskou práci v západním Fermanaghu, který byl jednou z bašt pohanství západního Ulsteru.

Zmínku zaslouží také sv. Finnian z Mag Bile z rodu Dál Fiatach,⁶⁸⁾ který podle tradice uvedl do Irska Mojžišův zákon, což byl podle všeho opis Starého zákona. Sv. Fintan z Cluain Eidnech,⁶⁹⁾ Cloneenagh, byl žákem sv. Colmána z Tír-dá-glas, který nicméně předčil jak svého učitele tak

63) Zvaný též Brendan Mořeplavec. Narozen v Kerry kolem roku 486, zemřel v Annaghdownu roku 578. Jako dítě byl v péči sv. Ity v Killeedy. Klášter v Clonfertu v Galwayi, který existoval až do 16. století, založil kolem roku 560. Dále založil kostely v Perthu a na přilehlých ostrovech. Brendan navštívil Ionu a západní Skotsko. Jeho život byl znám zejména díky *Výpravě sv. Brendana* z 10. století. Je možné, že trasy, po kterých se plavil, byly opravdu četné: Brendan se přátelil se skutečným mořeplavcem té doby, Cormacem Ua Liatháinem. Jeho současníkem a jmenovcem byl sv. Brendan z Birru. Srv. Attwater, *Slovník svatých*; Ryan, *Irish Monasticism*, s. 122.

64) Narozen v Ulsteru roku 517, zemřel v Bangoru roku 603.

65) Např. sv. Bernardem z Clairvaux (12. století), zakladatelem cisterciáckého řádu.

66) Columban či Columbanus. Narozen v Leinsteru kolem roku 540, zemřel v Bobbiu v Itálii roku 615. Od mládí byl mnichem, nejdříve na ostrově Cleenish na jezeře Erne u opata Sinella, žáka sv. Finniana. Pak ale přešel do Bangoru, kláštera s nejpřísnější observancí. Později byl vysvěcen na kněze. Ve svých 45 letech (tedy kolem roku 591) byl vyslán bangorským opatem Comgallem na evropský kontinent, kde se stal jedním z největších a nejvlivnějších irských misionářů. Podle tradice jej doprovázelo dvanáct bratří, z nichž osm je doloženo: Gall/Havel byl z družiny vedle Kolumbána nejúčtější a nejdělanější, Domoal jako sekretář, Comininus, Eunocus, Equonanus, další Kolumbán, Libranus, Aidus, který byl pravděpodobně biskupem. Založil kláštery v Annegray, Luxeuil a Fontaine v pustině Vogézy (Vosagus, Vosges, nebo v angličtině také The Vosages), avšak po zhruba dvaceti letech byl nucen své kláštery opustit, protože se ocitl v nemilosti jak u světských panovníků, tak u kléru. V dopisech, které se zachovaly, se obhajoval i u papeže Řehoře I. Roku 610 byla tedy nařízena deportace zpět do Irska jeho i mnichů, kteří se v Irsku narodili. Podařilo se mu ale na jeho misijní cestě pokračovat: dosáhl Bodamského jezera a kolem roku 612 se vypravil přes Alpy do Lombardie. Roku 614 obdržel pozemky mezi Janovem a Piacenzou, kde založil klášter Bobbio. Srv. *The Life of St Columban by the Monk Jonas*, I / 3, 4, 5, 9, 13, 17; Walker, *Sancti Columbani Opera*, s. X–XI (zejm. pro datování jednotlivých fází života sv. Kolumbána), XVI–XIX (obecné prvky jeho mnišství v kontextu keltského mnišství), XIX–XXI (působení ve Francii, Švýcarsku a Itálii); Attwater, *Slovník svatých*.

67) Pocházel z Leitrimu z aristokratického rodu. Jeho úmrtí je zaznamenáno různě, nejčastěji jsou udávány roky 563, 564, 570 nebo 571.

68) Zemřel roku 579. Založil kláštery v Mag Bile na severní straně Lough Cuan (Strangford Lough) a Druimíonn (Dromin) v Louth.

69) Opat kláštera Cloneenagh. Zemřel roku 603. Proslul střídmostí a chudobou v níž žil i se svými mnichy v klášteře Cloneenagh poblíž Maryborough. Jejich stravou byla zelenina, přičemž sám opat žil na okoralém ječmenném chlebu a vodě. Půdu obdělávali jen primitivními nástroji a bez pomoci hospodářských zvířat, což jim mnozí z okolní askeťů vyčítali. Fintanova řehole připomínala pravidla kláštera sv. Davida, nicméně nejsou dochovány důkazy o přímém vlivu. V účtě jej měl zejm. sv. Kolumba z Iony. Srv. Attwater, *Slovník svatých*; Ryan, *Irish Monasticism*, s. 127.

řadu světců své doby přisností života, který vedl po vzoru poustních eremitů. Komunita v Cloreenagh byla přísně vegetariánská, bylo odmítáno i mléko a maslo. Zdá se, že v jídelníčku převažovaly divoké byliny, zelenina a voda.⁷⁰⁾

Colmán,⁷¹⁾ syn Beogny, žil u jižních Uí Néill. Jako mladík získal vzdělání v blíže neurčeném klášteře, aby byl posléze stále jako ještě mladý muž vysvěcen na kněze. Krátce nato mu byla svěřena skupina žáků, se kterými se usadil v Canoru v Antrimu. Po několika cestách do Skotska se vrátil do Meathu, kde nedaleko Durrow⁷²⁾ založil svůj slavný klášter Lann Elo,⁷³⁾ jehož jméno by mohlo naznačovat britský vliv, nijak ovšem nepodložený v jeho *Životě*.⁷⁴⁾ Colmánův věhlas se týkal především jeho vzdělanosti. Byl autorem traktátu *Abeceda zbožnosti*.⁷⁵⁾

Současníkem obzvláště velkého významu byl Coemgen z Glenn-dá-locha, sv. Kevin.⁷⁶⁾ Kevin měl množství žáků, kteří zakládali další kláštery a poustevny spadající do jurisdikce mateřského kláštera v Glendalough. Sám Kevin žil po dobu čtyř let v poustevně, kterou si zbudoval na horní straně jezera. Po celou dobu neměl k dispozici ani střechu ani oheň. Jako u mnoha jiných iro-skotských světců, i u Kevinu je zdůrazňován jeho vztah ke zvířatům a přírodě. Mezi důležitější zakladatele klášterů počátku šestého století patří Búithe,⁷⁷⁾ o němž se nedochovalo mnoho informací. Byl zakladatelem kláštera Mainistir Búithe, Monasterboice, kde byl i opatem. Později se stal biskupem.

Alespoň krátké zastavení si zaslouží ženy, které sehrály významnější roli ve vývoji irského mnišství. V druhé polovině pátého století se objevuje postava sv. Brigity z Kildare.⁷⁸⁾ Z otcovy strany pocházela ze šlechtického rodu, od mládí byla vzdělávána, byť zároveň vykonávala běžné práce. V dospělosti přijala bílý závoj a hábit od biskupa Maccailla.⁷⁹⁾ Přilákala k sobě množství žáků, a to mužů i žen, pro něž vybudovala klášter na pláni kolem řeky Liffey v hrabství Kildare. Podle svého životopisce byla vyhlášena svým smyslem pro charitu a pohostinnost, věhlas ale získala i jako misionářka. Do stejné doby patří i Moninne z Cill Sléibe Cuilinn.⁸⁰⁾ Podle svého životopisce⁸¹⁾ získala závoj přímo z rukou sv. Patrika, který jí a dalším sestrám poskytl řádnou formaci.⁸²⁾ Jejich dům ve Fochairt byl natolik vystaven pozornosti okolí,

70) Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 127-128. Primárním zdrojem informací je především: Colgan, *Acta Sanctorum veteris et maioris Scotiae seu Hiberniae, insulae Sanctorum*.

71) Narodil se kolem roku 555, zemřel v Lann Elo roku 611.

72) Dearmach, Dubové pole.

73) Lann Elo = Lynally. Lann ve velštině znamená klášter.

74) Primárním zdrojem informací je *Vita* obsažená v Plummer, *Vitae Sanctorum Hiberniae*.

75) *Aibgitir in Chrábaid*. Publikováno v *Zeitschrift für keltische Philologie* III, s. 447 ff. Ed. K. Meyer.

76) Kevin z Glendalough. Narodil se v Leinsteru a zemřel roku 618 v klášteře vybudovaném na soutoku dvou řek v Glendalough, jehož byl zakladatelem.

77) Zemřel patrně kolem roku 521. Byl současníkem sv. Finniana z Clonardu. Jeho *Život* je obsažen v Plummerově *Vitae Sanctorum Hiberniae*. Zmínky o jeho životě jsou také obsaženy v *Ulsterských análech*: Hennessy, McCarthy: *The Annals of Ulster*.

78) Abatyše. Narodena kolem roku 450, zemřela v Kildare kolem roku 523. Je považována za zakladatelku a první abatyši nejstarší ženské komunity v Irsku. Příliš o jejím životě není známo. Za dánské invaze byly její ostatky přemístěny do Downpatricku, kde jsou prý pohřbeny spolu s ostatky sv. Patrika. Nejstarší *Život* napsal Cogitosus (620-80). Dále: Exposito, *On the earliest Latin life of St Brigid of Kildare*; McAlister, *The Book of Lismore*; O'Hanlon, *Lives of the Irish Saints*, sv. II.; Stokes, *Three Middle Irish Homilies*.

79) Maccaille byl žákem sv. Patrika. Jeho hlavní kostel byl v Bruachu Bri Eile (Croghan Hill) na území Uí Fáilge. Tato událost se mohla stát někdy kolem roku 467 v Mag Teloch na území Uí Néill.

80) Killeavy, poblíž Newry, hrabství Armagh.

81) Conchubranus, *Vita*: Bollandus, ed.: *Acta Sanctorum*. Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 136.

82) Jedna z pozdějších členek její komunity studovala a procházela duchovní formací od raného dětství doma, což patrně nebylo v té době zcela výjimečné. Když se připojila k Moninně, měla komunita osm členek.

že se Moninne rozhodla komunitu přestěhovat a dát jí pod vedení sv. Ibara poblíž Beg Ére. Po roztržce, která nastala mezi klášteřem a kleriky kolem biskupa Ibara, se Moninne i s celým konventem o zhruba padesáti sestrách opět stěhovala, až se natrvalo usadila v Sliab Cuilinn.⁸³⁾ Klášter byl brzy tak bohatý, že podporoval i sousední malý ženský klášter blíže neuvedeného jména. Bez ohledu na bohatství byl život v klášteře tvrdý: modlitby a vigilie se konaly nepřetržitě, spalo se na tvrdé zemi, časté byly i pusty. Půdu obdělávaly sestry samy jako za dob starověkých asketů. Moninne sama byla často na cestách, podle všeho putovala několikrát i do Říma. Založila několik kostelů v Irsku, Skotsku, Anglii i Walesu.

O generaci později žila sv. Ita,⁸⁴⁾ která do řeholního života vstoupila až po překonání rodinných překážek. Po složení řeholního slibu odešla do Corcu Oche,⁸⁵⁾ kde v Cluain Credail⁸⁶⁾ u úpatí Sliabh Luachra vybudovala klášter, který brzy lákal zástupy z širokého okolí. Klášter byl vyhlášen jako místo charity i jednoduchého života. Důraz byl kladen na meditaci, modlitbu a asketické prvky jako například pusty. Při klášteře byla založena škola pro malé chlapce, kde Brendan z Clonfertu strávil pět let. Za nějakou dobu po smrti sv. Ity přešel klášter do držení mnichů. Jiným významným klášteřem, který navíc přetval staletí, byl klášter Cluain Boirenn,⁸⁷⁾ jenž založila Cairch Dergan.⁸⁸⁾ V souvislosti s kláštery jsou také zmiňována jména Lasairy z Achad Beithe⁸⁹⁾ a Ricinn z Cell Rignige v Meath.⁹⁰⁾ V každém případě je jisté, že v šestém století existovaly jak kláštery pod vedením abatyše, tak malé kláštery, kde sestry žily pod vedením místního biskupa nebo opata.

Narodil od Northumbrie, Galie, Španělska či Itálie se v Irsku jen zřídka, pokud vůbec, vyskytovaly tzv. dvojkláštery, tedy těsně sousedící klášter mužský a ženský. V takovém dvojklášteři se obě komunity scházely na společné bohoslužbě ve stejném kostele, žily podle jedné řehole a byly pod vedením téhož představeného, či představené. Důvody pro taková založení byly vesměs praktické: dostupnost kněží i pro ženskou komunitu, jednotná administrativa, vzájemná podpora. Od sedmého století až po zbytek středověku se takové dvojkláštery nalézaly ve všech výše zmíněných zemích. Jedním z mála irských dvojklášterů byl i Brigitin Kildare s tím, že mužská část kláštera žila pod vedením biskupa a později opata, a ženská komunita pod vedením abatyše. Nicméně, řeholi měly oba kláštery jednotnou a měly také společný kostel pro společné bohoslužby. Dalším takovým dvojklášteřem byl v sedmém století Less Mór, kde byl ženský klášter postaven poblíž kláštera sv. Carthacha. Tyto kláštery byly v Irsku ovšem zcela výjimečné. Kupodivu ale tyto dvojkláštery mimo území Irska často zakládali právě žáci irských misionářů.

83) Podle svého životopisce se na cestě zastavily v Kildare, kde Brigit zrovna budovala svůj klášter.

84) Abatyše kláštera v Killeady, hrabství Limerick. Ita je také označována jako *Pěstounka světců Irska*. Zemřela kolem roku 570. Srv. Attwater, *Slovník svatých*. Její životopis je obsažen především v: Colgan, *Acta Sanctorum veteris et maioris Scotiae seu Hiberniae, insulae Sanctorum*.

85) Později součástí království Uí Conaill Gabra (dnes hrabství Limerick).

86) Místo bylo později známé jako Cell Ide – Killeady.

87) Cloonburren, Roscommon.

88) Zemřela patrně roku 577 nebo 578.

89) Aghavea, hrabství Fermanagh. Lasair je zmiňována jako žákyně sv. Finniana z Clonardu a jako zakladatelka kostela v Daire mac Aidmecain. Je také spojována se jménem sv. Molaise z Daiminis, který zemřel roku 564 nebo 571. Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 140. Colgan, *Acta Sanctorum veteris et maioris Scotiae seu Hiberniae, insulae Sanctorum*.

90) Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 140; Colgan, *Acta Sanctorum veteris et maioris Scotiae seu Hiberniae, insulae Sanctorum*; Plummer, *Vitae Sanctorum Hiberniae*.

Například jeden z žáků sv. Kolumbána založil v Galii dvojkláster ve Faramou-tiers, který byl pod jurisdikcí abatyše. Hilda, abatyše dvojklásteru ve Whitby byla žákyní biskupa Aidana, Ebba vládla nad klásterem v Coldinghamu.⁹¹⁾ Nicméně, ani ve Skotsku, Walesu či Bre-tani, nejsou dochovány žádné stopy po klasických dvojklásterech, z čehož vyplývá, že takováto založení nebyla typickým jevem keltské církve, jak se občas traduje.⁹²⁾

Obecné rysy irského mnišství

Kláštéry: vnější rysy a obecná pravidla

Kláštéry v Irsku v mnoha směrech připomínaly egyptský model. Uprostřed sídliště obklopeného zdí nebo valem⁹³⁾ stál kostel⁹⁴⁾ a skupiny cel mnichů, které měly tvar včelích úlů. Klášter byl často vybudován do kruhu, ale ne vždy. Například val kolem Glendalough byl nepravidelného tvaru, tak jak kopíroval terén. Stejně tak tvar kláštera v Clonmacnoise byl podlouhlý. Naproti tomu klášter v Durrow byl postaven spíše dokruhu. Za vzor může sloužit dobře rekonstruovaný model kláštera v Nendrum, byť archeologické nálezy pocházejí z podstatně pozdější doby. Klášter byl postaven více méně do kruhu a byl obklopen třemi valy – s velkou pravděpodobností valy pocházely ještě z předkřesťanského osídlení. Uprostřed vnitřního kruhu stál kostel, cela opata, byl zde také hřbitov⁹⁵⁾ a z pozdějšího období typická válcová věž.⁹⁶⁾ Ve středním kruhu byly cely mnichů,⁹⁷⁾ škola a dílny. Ve vnějším valu byla patrně brána s domkem vrátného, za valem ve vnějším pásu pak nejspíš dům pro hosty,⁹⁸⁾ záhony a sady.⁹⁹⁾

Oděv irských mnichů se ve své podstatě příliš nelišil od oděvu, který oblékali mniši Galie či Egypta. Sestával z tuniky¹⁰⁰⁾, často bílé, přes ní se oblékala vlněná hrubá kukule¹⁰¹⁾ nebo *casula*.¹⁰²⁾ Za chladného počasí a na cestách se ještě oblékal *amphibalus*, plášť. Kolumbán

- 91) Ebba byla tradičně považována za žákyni Finána, nástupce Aidana. Srv. Colgrave, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*.
- 92) Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 145.
- 93) *Cashel* (irsky *caiseal*), less nebo rath. Nejednalo se ale ani o pevnost – *dún*, ani o vyvýšené místo – *dind*.
- 94) Kostel byl obvykle největší stavbou celého komplexu a popisoval se obvykle jako *magna domus*, *tech mór*, *reclis*. Často se také prostě označoval jako *oratoř*. Kostel býval obvykle ze dřeva, zejména dubového. V tom případě se nazýval *dairtech* „dubový dům“. Prvním kamenným kostelem (daimliag) byl patrně kostel postavený sv. Ciannánem, biskupem z Daimliagu. V Irsku je poměrně častým jevem shluk několika kostelů na jednom místě. V zásadě platilo, že hlavní největší kostel sloužil mnišské komunitě, zatímco kolem menšího/menších se pod širým nebem odehrávaly bohoslužby pro laickou obec. Dedicace kostelů nebyly zcela běžné, ale vyskytovaly se (např. v Glendalough, Bobbiu, Lindisfarne).
- 95) Na klášterních hřbitovech byli pochováváni i laici. Např. hřbitov v Clonmacnoise byl zároveň královským hřbitovem. Vyhledávanými místy v tomto směru byly i Iona, Ferns a Glendalough.
- 96) Tyto věže měly čistě obranný účel. Začaly být stavěny patrně až koncem 9. století ve spojitosti s nájezdy vikingů. Srv. Hamlin, *Nendrum*; Hamlin, *Historic Monuments of Northern Ireland*.
- 97) Cellae. V Nendrum měly téměř kruhovitý tvar. Zdá se, že většina cel byla natolik velká, že v nich patrně žilo více bratří pohromadě. Samostatné cely měli patrně senioři kláštera, opat apod. Samostatnou stavbou či celou pro jednu osobu, byla poustevna, která byla uvnitř velmi stísněná a vždy bez oken. Často byla slovem *cella* označena menší závislá komunita mnichů – jakási kolonie. Kolonie většinou mívaly kostel, ale ne vždy. Později se stávaly jádrem farností.
- 98) V jiných klásterech byl dům pro hosty, *castellum hospitum* nebo také *tech n-oiged* umístěn vedle kostela spolu s refektářem (*praindtech*) a kuchyní (*cuicenn* nebo *cuchtair*). V těchto místech také bývala nádrž na mytí (*lind praimitige*).
- 99) Za zdmi mnoha klášterů vznikaly jakési usedlosti, či vesnice laiků, kteří se ke klášterní komunitě připojovali. Mnohde tak komunity laiků téměř splynuly s vlastní mnišskou komunitou – obě se pak shodně nazývaly *manaig*, *manach* nebo *manchuine*. Tento proces začal v průběhu 6. století a byl ustálen v 7. století.
- 100) Tunika: spodní oděv s rukávy nebo i bez rukávů. Nosila se přímo na těle, přepásána pásem.
- 101) Kukule/cuculla: patrně pláštěnka střižená ve tvaru kruhu a s otvorem pro hlavu uprostřed. Byla k ní přišita kapuce.
- 102) Srv. Anderson – Anderson, *Adomnan's Life of Columba*, II/24, 27.

stejně jako Kassián povoloval převlékání na noc, což zdaleka nebyla běžná praxe. Běžnou součástí oděvu byly i sandály, což bylo s ohledem na klima pochopitelné. Za Kolumbána se při práci směly používat i rukavice,¹⁰³⁾ což bylo běžné například v Luxeuil. Součástí běžného vybavení na cestách byla i berla, kterou si irští světci občas navzájem vyměňovali na znamení přízně. Některé berly byly vyrobeny z drahých kovů a měly i svá jména. Nejznámější je *bachall Isa*, berla sv. Patrika, kterou měl Patrik obdržet přímo od Ježíše Krista.¹⁰⁴⁾ V souvislosti s mnišskou či eremitskou praxí na Východě se nabízí otázka osobní hygieny mnichů v Irsku. Vzhledem k tomu, že penitenciáře často mluví o trestech jejichž součástí je zákaz mytí hlavy častěji než jednou týdně, lze vyvozovat, že pravidelné a časté mytí bylo naprostou samozřejmostí. Pro srovnání, sv. Augustin povoloval lázeň jednou za měsíc.

Strava mnichů obecně byla velmi skromná sestávající převážně ze zeleniny, obilné kaše a chleba.¹⁰⁵⁾ Podle Kolumbána měla být přijímána jen večer, i když jiné reference mluví o 9. hodině, tedy o třetí hodině odpoledne. V žádném případě se však nesmělo jíst dříve a už vůbec ne o postních dnech. Výjimka mohla být učiněna u nemocných, těžce pracujících či těch, kteří byli na cestách.¹⁰⁶⁾ Přestupky proti těmto pravidlům byly samozřejmě trestány. Kolumbán ve svých předpisech hovoří o neustálém půstu, což s ohledem na pravidlo jednoho skromného jídla za den vlastně bylo dodržováno. Existovala ovšem místa s mírnější observancí, jako například Iona, kde byla povolena dvě jídla za den, tedy kromě postních dnů. Nicméně, v postním období se patrně ve všech irských klásterech podávalo jen jedno jídlo denně, a to večer. Na Ioně stravu doplňovalo alespoň občas mléko a obilí. V době, kdy došly zásoby rostlinné stravy, byly povoleny ryby, skopové, hovězí a tulení maso.¹⁰⁷⁾ Za sv. Fintana stravu mnichů v Cluain Eidnech tvořila výhradně zelenina a Fintan, jako i někteří další, zásadně nesouhlasili s masitou stravou. Fintan dokonce nepovoloval ani mléko a výrobky z něj. V Bangoru za vlády sv. Comgalla byla hlavní stravou nejdříve zelenina, chléb a voda. Později přibýly ještě mléčné výrobky. V Daiminis za sv. Senella tvořily hlavní stravu pečené placky z rozdrobených zrn dohromady se slámou. K pití sloužila převážně voda a pivo, které bylo běžné i v kolumbánovských klásterech. O svátcích se vyskytovalo i víno. Na cesty se pak preferovalo mléko, ale jen tam, kde v zásadě bylo povoleno.

Půst byl samozřejmou součástí mnišského života.¹⁰⁸⁾ Podle irského pojetí ale existovaly tři druhy půstů: běžné zřeknutí se jídla, půst o postních dnech a postním období a konečně půst jako zřeknutí se chutí vzbuzujících jídel. Postní období byly v Irsku vlastně tři: především základní postní období čtyřiceti dnů před velikonoce, dále čtyřicet

- 103) Srv. *The Life of St Columban by the Monk Jonas*, I.
- 104) Berla je uchovávána jako jeden z největších pokladů chrámu v Armaghu.
- 105) V prvních dnech strávených v pustině Vogézy žil ovšem Kolumbán se svými bratry na kůře a divokých bylínách. I později, kdy trávil čas o samotě, žil výhradně na ostružinách a vodě. Kolumbánovské kláštéry, které v zásadě kopírovaly běžný irský model, musely být pro Galy skutečnými místy odříkání. Podle sv. Jeronýma a Sulpicia Severa si galští mniši většinou spíše dopřávali, což jak Sulpicius Severus uvádí bylo plně v souladu s gal-skou tradicí. Srv. *The Life of St Columban by the Monk Jonas*, V; Ryan, *Irish Monasticism*, 391.
- 106) Srv. *The Life of St Columban by the Monk Jonas*, V; *Regula Coenobialis*, VIII, IX, XIII.
- 107) Srv. Anderson – Anderson, *Adomnan's Life of Columba*, I/ 41, II/ 3, 4, 16, 19, 25.
- 108) Ovšem nejen mnišského. Raná irská tradice zná posty i v seculárním životě, zejména jako formu protestu ve sporech. Srv. Kelly, *A Guide to Early Irish Law*, s. 182.

dnů před Vánocemi, což bylo období později nazývané Advent, a čtyřicet dnů po svatodušních svátcích. Tento zvyk byl v Irsku plně institucionalizován kolem roku 650¹⁰⁹ a datuje se zpět až ke Kolumbovi, který byl svým nadšením pro pústy pověstný. Pravidlem také byl třídenní půst před započítím prací kolem nového založení. Kolumbán k těmto povinným pústům přidal ještě pústy dobrovolné. Extrémní pústy trvající nepřetržitě čtyřicet dnů a noci byly zaznamenány například u Maedóca z Ferns a sv. Brendana před jednou z jeho plaveb. Byly zaznamenány i případy úmrtí, které byly způsobeny naprostým nedostatkem jídla.

Důležitým pravidlem, které bylo zapotřebí dodržovat a na kterém obzvláště lpěl například Kolumbán, bylo dodržování *silentia*, tedy ticha. Konverzace měla být omezena jen na nutné minimum a rozhodně neměla být plytká. Naprosté ticho se muselo dodržovat v refektáři. Tento předpis se týkal i dětí. Ne všechny kláštery měly tak přísné předpisy, obecně ale platilo, že se mnich měl zdržovat zbytečného hovoru a měl dodržovat *silentium* v době pro to přímo určené. Neverbální komunikace pak probíhala přes znakovou řeč, která je ale zdokumentována až z daleka pozdější doby a mimo území Irska.¹¹⁰

K tradičním asketickým praktikám patřilo již od dob východních asketů i dobrovolné omezení spánku na naprosto nezbytné minimum, přičemž i to málo bylo znepříjemněno spaním na tvrdé zemi nebo jen na jednoduchých rohožích. Výjimkou nebylo ani Irsko. Na Ioně spali mniši na tvrdém slamníku s polštářem. Kolumba ovšem sám spal na kameni. Velkou část noci tak jako tak trávil na vigiliích.¹¹¹ Délku spánku řídil rytmus společných modliteb a samozřejmě také roční období: v zásadě mohli mniši na Ioně spát od nešpor do půlnocního officia. V Bangoru bylo ale jedno noční officium navíc, takže tam doba určená ke spánku musela být daleko kratší. K tomu ještě ve všech kolumbánovských kláštorech byla velmi krátká doba mezi nočním a ranním officiem, přičemž nikde není uvedeno, že v hodinách mezi těmito dvěma officii bylo možné spát.

Ke všem těmto povinným asketickým úkonům ještě často přibývaly úkony dobrovolné, jako například privátní modlitby odříkované s roztaženými rukama do podoby kříže. Jednalo se vlastně o celkem běžný způsob modlení se, takže se pro něj ustálil zvláštní termín *croisfigell*.¹¹² Podobně rozšířeným zvykem bylo dlouhé pobývání ve studené

109) Tato tři postní období byla nazývána „Postním obdobím Eliáše v zimě, postním obdobím Ježíše na jaře, a postním obdobím Mojžíše v létě“: *corpus Eli isin gemrad; corpus Iu i n-errach; corpus Moysi is t-samrad*.

110) K tomuto tématu neexistuje příliš mnoho dobových dokladů. V irských pramenech (např. *Plummer, Vitae Sanctorum Hiberniae*, I) jsou jen zmínky o existenci znakové řeči. Z toho důvodu nejsou bez zajímavosti dokumenty vážící se k jiný oblastem a pocházející až z pozdější doby (týkají se převážně benediktinských a cisterciáckých klášterů). Protože jsou ale odrazem daleko starších tradic, mají svou relevanci i pro raný irský kontext. Mezi doporučené tituly lze zařadit tyto studie:

Banham, D.: Monasteriales Indicia. The Anglo-Saxon Monastic Sign Language, Pinner 1991;

Barakat, R. A.: The Cistercian Sign Language, Cistercian Studies Series, 11, Kalamazoo, 1975;

Barley, N.: Two Anglo-Saxon Sign Systems Compared, *Semiotica* 12, 197;

Barley, N.: Two Emendations to the Indicia Monasterialia, *Neuphilologische Mitteilungen* 78, 1977;

Gougaud, L.: Le langage de silencieux, *Revue Mabillon* 19, 192;

Kluge, F.: Zur Geschichte der Zeichensprache. Angelsächsische Indicia Monasterialia, *Techmers Internationale Zeitschrift für allgemeine Sprachwissenschaft* 2, 1885;

Rijnberk van, G.: Le Langage par Signes chez les Moines, Amsterdam 1954;

Sherlock, D.: Anglo-Saxon Monastic Sign Language at Christ Church, Canterbury, *Archaeologia Cantiana* 107, 1989;

Swaen, A. E. H.: Note on the Anglo-Saxon Indicia Monasterialia, *Archiv* 140, 1920;

111) Srv. *Anderson – Anderson, Adomnan's Life of Columba*, II/30, III/16, 23;

112) Od *crucis vigilia*. Tento způsob privátní modlitby byl praktikován zejména v noci.

vodě opět spojené s privátní modlitbou. Jsou zmiňované i extrémní případy, kdy se asketa nechal ohlodávat zvěř či hmyzem,¹¹³ nebo se nechal zavěsit na železné háky a takto setrval sedm let.¹¹⁴ Jednalo se ale o výstřednosti, které se nesetkaly s větší podporou.

K životu v klášteře patřila i nemoc a smrt. Nemocným se dostávalo pozorné péče, a to i nemocným, kteří nepatřili přímo do klášterní komunity. Nemocný bratr měl často k dispozici jiného spolubratra jako asistenta, přičemž toto bylo pravidlem v případě nemoci samotného opata. Umírajícímu podával viaticum sám opat, pokud to byl on, kdo umíral, obvykle mu tuto službu prokazoval nejbližší přítel, a to i z jiného kláštera. Modlitby za mrtvého započaly okamžitě v momentě smrti a trvaly až tři dny. V samotném klášteře i v kláštorech sousedních byly pak celebrovány dedikované mše svaté. Tělo mrtvého bylo zabaleno do plátna a uloženo v jeho cele. V den pohřbu byly odtud vyneseno a pohřbeno na klášterním hřbitově. Za třicet dnů od pohřbu byla sloužena vzpomínková mše svatá, která se pravděpodobně sloužila i po další roky o výročí úmrtí. Jména těch, kteří byli obzvláště ctěni během svého života byla zanesena do misálu, aby se při mších dále vzpomínala.

Čas mnichů byl tedy přísně rozdělen mezi modlitbu, studium a manuální práci. Na rozdíl od egyptských mnichů byli irští mniši vázání formálními sliby, které se vztahovaly k poslušnosti vůči opatovi a byly patrně uzavřeny ústně. Podobně jako egyptští asketi i irští mniši viděli v asketickém způsobu života boj proti ďáblu. Mnišství pak bylo pojímáno jako *Militia Christi* a mnich jako *miles Christi*.¹¹⁵ Například životopisec sv. Kolumbána Jonas¹¹⁶ o něm mluví jako o „vynikajícím vojákově“.

Touhou každého pravého křesťana bylo mučednictví, kterého ale bylo těžké dosáhnout v době, kdy pominulo pronásledování křesťanů. Jednou z náhradních forem se již od dob rané církve stal právě asketický život plný odříkání.¹¹⁷ Starí Irové znali tři formy mučednictví. *Bílé mučednictví* spočívalo v tom, že člověk opustí pro Boha vše, co kdy miloval. *Zelené mučednictví* spočívalo právě v asketickém způsobu života, kdy se člověk skrze pústy a práci osvobozuje od všech svých negativních inklinací, patří sem kající život obecně včetně umrtvování těla. *Červené mučednictví* je mučednictví krve, smrt pro Krista. Pro Iry je typické rozdělení nekravého mučednictví na *bílé* a *zelené*, kdy první je předstupněm druhého, vyššího typu mučednictví. Toto pojetí se do Irska patrně opět dostalo přes Lérins¹¹⁸ a Británii.

Kandidatura a noviciát

Na rozdíl od mnichů a asketů Egypta se kandidáti mnišství v Irsku rekrutovali převážně ze střední a vyšší třídy. Od samého počátku křesťanství bylo hybnou silou rozvoje náboženského

113) Srv. *Plummer, Vitae Sanctorum Hiberniae*, Introduction; *Stokes, The Martyrology of Oengus*, s. 42, 44; *Stokes, The Tripartite Life of St Patrick*, s. 242.

114) Tento exotický „koušek“ je připisován Finnchuovi z Brí Gobannu. Srv. *Stokes, The Martyrology of Oengus*, s. 246. Jinak Srv. *Ryan, Irish Monasticism*, s. 400.

115) Srv. *Ryan, Irish Monasticism*, s. 196; *Kassian: Institutes*, V/18, 19; *Kassian: Conferences*, I/1, IV/12, VII/20, VII/23, XVI/1, XXIV/26 ad.

116) Srv. *The Life of St Columban by the Monk Jonas*. Jonas vstoupil do kláštera v Bobbiu asi tři roky po Kolumbánově smrti.

117) Srv. *Schaff – Wace, Life of St Antony by Athanasius of Alexandria; The Life of St. Martin by Sulpitius Severus*.

118) Irský *Glas* označuje kombinaci tří barev: ocelové šedi, nebeské modři a zeleně. Srv. *Ryan, Irish Monasticism*, s. 197.

119) Zejména v době sv. Caesaria z Arles a Fausta z Riez.

života *napodobování* života Krista, posléze prvních křesťanů. Toto platilo i v případě Irska, kdy například sv. Finian z Clonardu byl inspirován britskými mnichy, a on sám inspiroval zástupy Irů, kteří se k němu připojovali jako jeho žáci. Jiní přicházeli do klášterů jako kající, aby vykonali uložené tresty za hříchy či zločiny, které spáchali, s tím, že po jejich odpykání se vrátí zpět do světa. Jiní naproti tomu přicházeli do kláštera z těch samých důvodů, ale s tím rozdílem, že v klášteře již hodlali setrvat.¹²⁰⁾ V irských klášteřích se také nacházela řada cizinců.

Noviciát jako *terminus technicus* irské mnišství té doby nezná. Neznal jej ani Caesarius z Arles nebo Kassian. Tento termín byl zaveden až benediktinskou řeholí, která se na Západě začala šířit o něco později. Byť se do kláštera vstupovalo z různých důvodů a v různém věku, nebylo v Irsku problém rozmnožovat řady mnichů o mladé kandidáty, a to díky rozvinuté tradici vzdělávání chlapců od jejich raného věku a tradici pěstounské péče.¹²¹⁾ Kolumba například předtím, než přešel do kláštera sv. Finiana v Clonardu byl na výchově u kněze Cruithneána.¹²²⁾ Stejně tak byl od dětství vychováván sv. Kolumbán, než odešel do Senelloyovy školy a posléze do Bangoru; Ciarán z Clonmacnoise, který byl vychováván jáhnem Diarmaitem; Coemgen z Glenn dá locha, jenž vyrůstal u tří asketů; Comgall, který vyrůstal u klerika; Barri z Findbarru, který byl vychováván třemi eremity, a další.¹²³⁾ Zavedenými „pěstounkami“ byly také sv. Ita a sv. Brigita. Praxe tedy byla zpočátku převážně taková, že chlapci, a patrně i dívky, byli v dětství svěřeni do výchovy pěstounům – církevním osobám – a do kláštera vstupovali až na prahu dospělosti, to je okolo sedmnáctého roku,¹²⁴⁾ přičemž tradice vyžadovala, aby byl vybrán klášter co nejdále od domova či přátel.¹²⁵⁾ Vyskytovaly se také případy – a od konce šestého století byly patrně častější – že mladí adepti mnišství byli v klášteře vychováni od dětství. Irská pěstounská tradice se ale spíše přiklání k individuální výchově, kde existoval úzký vztah biologický rodič – pěstoun, a proto bylo patrně častější svěřování dítěte do péče jednotlivce, či menší skupiny například asketů. Situace se radikálněji mění až v sedmém století, kdy se v klášteřích počítalo s mnichy, žáky – chlapci a kajícíky, kteří si v klášteře odpykávali trest.¹²⁶⁾

Jedním ze způsobů, jak efektivně opustit staré vazby a začít s novým životem, byla pouť – dobrovolný exil končící často daleko od domova a trvající po zbytek života.¹²⁷⁾ Opuštění místa, kde má člověk své kořeny, není prvek typický jen pro ranou irskou církev. Bez něj by například nebylo pouštního mnišství. Ovšem Irové z něj dokázali udělat skutečný program. Nejvýraznějším

120) Adomnan vypráví příběh muže, který přišel na lonu jako poutník odpykávající si své zločiny odchodem z vlasti. Kolumba jej přijímá, nicméně na stvrzení opravdovosti svého záměru musel kajník strávit sedm let v klášteře Tiree. Po odsouzení sedmi let jej Kolumba vyzývá k návratu do vlasti a k vyrovnání všech svých účtů doma, včetně synovských povinností. Pak teprve jej přijímá mezi své mnichy, nechá ho složit sliby a posílá jej do jednoho ze svých klášterů. Srv. Anderson – Anderson, *Adomnan's Life of Columba*, II/39.s

121) Podrobněji o pěstounské péči Srv. Kelly, *A Guide to Early Irish Law*, s. 86-91.

122) Kolumba byl od dětství na výchově u kněze, stejně jako jeho bratři byli dáni na výchovu podle jejich budoucího „profesního“ nasměrování. Srv. Anderson – Anderson, *Adomnan's Life of Columba*, III/2; Ryan, *Irish Monasticism*, s. 207.

123) Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 208; Plummer, *Vitae Sanctorum Hiberniae*.

124) Jsou zaznamenány i výjimky např. z kláštera Inis Cathaig. V Řeholi sv. Kolumbána se s nimi dokonce počítá. (*Regula Coenobialis*, II/16). Srv. též Kelly, *A Guide to Early Irish Law*, s. 86-90.

125) V opačném případě se vyžadovalo zpretrhání všech starých pout, „odumření světa.“ Srv. např. Kassian, *Conferences*, XXIV/9.

126) Sbírka kánonů ze 7. století s odkazem na sv. Jeronýma. Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 211.

127) *Peregrinus pro amore Dei* se vžilo jako označení těchto dobrovolných exulantů. Srv. Colgrave – Mynors, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, III/18, s. 268, pozn. pod čarou.

příkladem je bezesporu sv. Kolumbán, který odešel hned několikrát: nejdříve se rozhodl odejít „sám od sebe“, respektive od svých přirozených sklónů, a zvolil za tímto účelem asketický způsob života. Posléze odešel i z Irska.¹²⁸⁾ Nejvíce ovšem bylo příkladů, kdy se mniši i eremité usazovali v jiných částech Irska, než z jakých pocházeli. Nedůvěra k „rodné hroudě“, dokonce až „nenávisť k rodišti a láska k cizímu místu“¹²⁹⁾ se staly programem irského mnišství obecně. Jakákoli komunikace s vnějším světem, včetně komunikace s příbuznými, se mohla odehrát jen s výslovným souhlasem opata, a ten byl udělen jen zcela výjimečně.

Vzhledem k tomu, že většina kandidátů mnišství prodělala řádný výcvik již v mládí, přechod do řeholního života byl plynulý. Obláti¹³⁰⁾ v tradičním pojetí nebyli pro Irsko šestého století typickým jevem. *Conversi*, tedy ti, kteří strávili podstatnou část svého života ve světě a patrně také nežili zrovna příkladným životem, vstupovali do kláštera v dospělém věku a často museli podat důkaz svého obrácení v podobě i několikaletého kajícího života.¹³¹⁾ I *conversi* tedy byli jakýmsi extrémním a nepříliš častým případem.

Běžný mladý člověk, který prošel od dětství řádnou výchovou a vzděláváním u svého pěstouna mohl tedy v době dospívání¹³²⁾ odejít do vzdáleného kláštera a tam žádat o přijetí. Kandidát byl na krátkou dobu ubytován v domě pro hosty, kde ho z jeho úmyslů vyzpovídal opat. Pokud byl spokojen, kandidát byl přijat.¹³³⁾ V momentě, kdy byl kandidát přijat, opustil dům pro hosty, oblékl hábit a získal tonzuru, pokud ji už neměl z dřívějšího období.¹³⁴⁾ Na znamení svého nového stavu mohl čerstvý adept mnišství přijmout i nové jméno, což v té době byla běžná praxe například v Lérins za Fausta z Riez.¹³⁵⁾ Nový mnich si pak sám nebo za pomoci bratří postavil vlastní celu. Instituce novicmistra nebyla v té době známa, ani nebyla z výše uvedených důvodů zapotřebí. Pro praktickou orientaci v životě kláštera sloužila instruktáž starších bratří, kteří také vedli nového mnicha ve věcech duchovních a dohlíželi na jeho růst. Nedílnou součástí jeho života byla modlitba, studium bible, půsty, manuální práce a pravidelná zpověď, která se týkala všech prohrěšků, ať malých či

128) Srv. *The Life of St Columban by the Monk Jonas*. Jonas zde také zmiňuje svatou ženu, kterou mladý Kolumbán přišel požádat o radu ohledně svého životního nasměrování. Ta sama začala tím, že uběhlo již patnáct (podle jiného překladu dvanáct) let od doby, kdy opustila domov a skončila na tomto místě své pouti, a kdyby jí v tom nezabránila slabost jejího pohlaví, bývala by se vypravila daleko přes moře a za místo své poutě by si vybrala cizí zemi, která by byla pro takový účel vhodnější.

129) Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 215; Strachan, *The Rule of Ciarán*, Eriu III.

130) Od *oblatio* – obětní dar. Rodiče „obětovali Bohu“ své nezletilé děti a dali je do kláštera, někdy jen na vychování, jindy rovnou se záměrem jejich doživotního mnišství. V pozdější době tato praxe sloužila k zaopatření druhorozených dětí, zejm. u šlechticů. Dnes je význam slova posunut na laiky, kteří se zvláštním způsobem zasvětili duchovnímu společenství s některým klášteřem.

131) Srv. Anderson – Anderson, *Adomnan's Life of Columba*, II/39.

132) Běžný byl věk 17 let, kdy končila pěstounská výchova, možné ale bylo vstoupit do kláštera dříve, tedy ve věku 15 nebo 16 let. Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 216.

133) S ohledem na v zásadě důkladný a spolehlivý systém výchovy neuplatňovala se v irských klášteřích u běžného kandidáta zkušební lhůta pro samotný vstup do kláštera tak, jako např. v klášteřích Egypta, nebo i v přísných klášteřích sv. Davida ve Walesu.

134) Mohlo jít o tonsuru kleriků. Podle Ryana akt oholení hlavy sám o sobě znamenal akt pokory, protože oatřítané vlasy byly znakem otroků. Tato informace ovšem nekoresponduje s faktem, že irská tonsura kopírovala svým provedením tonsuru druidů, kteří jako společenská vrstva bývali ve velké vážnosti. Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 217.

135) Srv. zejm. Plummer, *Vitae Sanctorum Hiberniae*.

velkých, myšlených nebo skutečněných.¹³⁶ Pokora a odhodlanost vzdát se vlastní vůle a nechat se vést patřily mezi hlavní ctnosti mnicha obecně a novice či mladého mnicha obzvláště. Řeholní pravidla psaná nebo ústně tradovaná byla doplněna i o výčet prohřešků a tresty, které byly za takové prohřešky udělovány. Během formace, a vlastně i po zbytek života, nesměl mnich opustit klášter bez svolení opata, přičemž starší mnich dostával takové povolení bez větších problémů – ostatně, irští mniši byli velmi často na cestách. V rámci formace dostávali často mladí mniši podřadnou až ponižující práci. Platila zásada, že mnich měl považovat vše a každého za lepšího než je on sám.¹³⁷ Konverzace se mohla odehrávat jen v povolenou dobu a pokud možno vždy na duchovní téma. Mladý mnich byl také cvičen v častém užívání znamení kříže.¹³⁸ I když neexistovala fixní zkušební doba ani oficiální institut noviciátu, přesto se považovalo za vhodné, aby se mladý mnich zavazoval k celoživotní profesi mnicha až od svých dvaceti let. Nicméně, skutečná délka doby formace byla ponechána na úvaze opata. Taková byla praxe i v Lérins, byť Caesarius z Arles se poněkud odklonil od tradice, když se pokusil dát do řehole pro sestry úzus, že zkušební doba, tedy jakýsi noviciát, by měla trvat jeden rok.¹³⁹ Když představený usoudil, že nastal vhodný čas pro složení slibu mnišství, adept skládal opatovi tento slib v kostele před shromážděním bratří, kteří se tak zároveň stali svědky tohoto slibu. Mnich tímto plně spadl pod církevní právo, pod soud veřejného mínění a byl zároveň zodpovědný svému vlastnímu svědomí.¹⁴⁰

Profese

Po složení slibu měl irský mnich za povinnost žít život plný odříkání a umrtvování těla. Kromě vlastností zmíněných výše, musel zejména pěstovat tři základní ctnosti, a sice chudobu, čistotu a poslušnost. Později se tyto tři ctnosti staly součástí formálních mnišských slibů, ke kterým se ještě přidružil slib stálosti.

(a) Chudoba

Od dob počátků mnišství je život v naprosté chudobě základem. Při vstupu do kláštera byl adeptovi odebrán veškerý majetek a ani později nesměl mnich nic vlastnit: nepatřil mu ani hábit, který měl na sobě. Majetek nezbytný pro přežití mnichů mohl tedy mít jen klášter jako instituce. Kláštery byly zakládány na místě, které zakladateli věnoval sekulární vládce. Protože zde mniši hospodařili, některé kláštery v závislosti na poloze či

136) Zpověď byla patrně konána knězem, duchovním vůdcem označovaným slovem *anamchara*. V rámci asketické praxe byla možná i zpověď někomu ze zkušených starších bratří. V ženských klášterech se tato asketická zpověď konala před abatyší kláštera. Institut zpovědi byl zaveden již v poustním mnišství a je registrován od dob sv. Antonína. Srv. Schaff – Wace, *Life of St Antony by Athanasius of Alexandria; The Life of St Columban by the Monk Jonas; Kassian: Confessions*, XIV/9.

137) Srv. Kolumbán, *Regula Coenobialis*, V.

138) Znamení kříže bylo praktikováno nejruznějším způsobem poustními askety a mnichy jakož i mnichy Galie či Irska. Bylo buď provedeno v gestech, a to stokrát i vícekrát za den, nebo bylo vyznačeno na užitkové nádobě, či samotný kříž byl vztyčen vedle cely, nebo v místech, kam mnich často chodil. Srv. *The Life of St Columban by the Monk Jonas; Anderson – Anderson, Adomnan's Life of Columba*, I/45, II/16, III/23; ad.

139) V tomto předpisu vycházel z Kassiana (*Institutes*, IV/7), fixní zkušební doby o různých délkách zmiňuje i Isidor Sevillecký a Sozomen (*Ecclesiastical History*, III/14), *The Lausiac History of Palladius*, 32.

140) Pokud mnich slib porušil, jeho čin byl hodnocen jako svatokrádež, protože ukradl to, co patřilo Bohu. Sestry na tom byly hůře v tom smyslu, že představovaly zároveň „nevěsty Kristovy“, takže na jejich zradu se pohlíželo ještě přísněji. Pokud se provdaly, jejich skutek se rovnal cizoložství. Tento koncept byl zaveden již krátce po smrti sv. Pachomia a plně za doby sv. Basila. Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 239.

kvalitě půdy mohly časem růst – a také rostly – v bohaté komplexu. Nicméně, v prvních rocích jejich existence musel být život v každém z nich tvrdý, protože například veškerá kultivace půdy závisela na práci mnichů. Dobrým příkladem je ostrůvek Iona. Po osídlení bylo možno část půdy kultivovat na pěstování plodin, část bylo možné využít jako pastviny, takže klášter vlastnil vše potřebné na obdělávání půdy. Zároveň vlastnil i dobytek. Klášter také vlastnil několik lodí a člunů, z nichž některé byly využívány pro plavby do Irska.¹⁴¹ I tak rok co rok Kolumba bojoval se zajištěním skromné stravy pro všechny své mnichy. Totéž platilo o Kolumbánovi, který v Burgundsku obdržel od krále Theudeberta kus pustiny,¹⁴² aby zde mohl založit svůj klášter. Bída jeho mnichů byla taková, že zejména zkraje žili na kůře stromů a divokých bylinách.¹⁴³ Jak se jeho komunita rozrůstala a získávala na věhlas, Kolumbán získal území na vybudování dalších dvou klášterů: Luxeuil a Fontaines. V té době měl Kolumbán kolem sebe na dvě stě mnichů. Mniši vymýtili okolní lesy a obdělávali získanou půdu, občas si vypomáhali rybolovem, který ale nemohl sám o sobě zajistit dostatečnou obživu pro všechny. Skutečností zůstává, že přes extrémní podmínky, v kterých mniši žili, nebyla již později zaznamenána zmínka o hladomoru nebo přespráhlé chudobě. Když byl Kolumbán po dvaceti letech z Burgundsku vyhnán, zanechal za sebou prosperující kláštery.¹⁴⁴

Situace v Irsku mohla být o něco lepší, ale i tak jsou zaznamenány zmínky o občasném, ale zato naprostém nedostatku potravin v různých klášterech.¹⁴⁵ Obecně se má zato, že irské kláštery do roku 600 byly velice chudé. Kláštery začaly bohatnout až v pozdější době, zejména v obdobích všeobecného míru a prosperity. Bohatly jednak prací mnichů, kteří si výsledky své práce nemohli nijak přivlastnit, jednak dary věřících. Protože byly kláštery velmi dobře organizovanými a úspornými institucemi, které na svůj vlastní provoz spotřebovaly naprosté minimum, majetek se zákonitě musel rozmnožovat. Sv. David chtěl tomuto vývoji zabránit tím, že odstranil z klášterního hospodářství veškerý dobytek a mniši vykonávali všechny zemědělské práce vlastnoručně. Něco podobného chtěl zavést i Carthach z Lismore,¹⁴⁶ ale překazily mu to dary místních aristokratů. Jen někteří představení nechali všechno, co klášter vyprodukoval, rozdat chudým – tedy kromě toho, co bylo nezbytně nutné pro život komunity. Většinou si ale klášter ponechal o něco málo víc než nezbytně pro svou obživu potřeboval,¹⁴⁷ takže jeho bohatství postupně narůstalo. Proto se irské kláštery – a kláštery obecně – staly od osmého století terčem nájezdů a loupežných přepadení.

(b) Čistota

Láska je člověku vrozená: u těch, kteří sledují vyšší povolání je ovšem nasměrována pouze a jedině k Bohu. Tento postoj

141) Srv. Anderson – Anderson, *Adomnan's Life of Columba*, III/23.

142) Vogézy. Kolumbán osídlil zříceniny tamního hradu Anagrates, zvaného také Anegray.

143) Kolumbánův životopisec vypráví, že jeden z jeho bratrů těžce onemocněl a nebyl dál schopen na podobné stravě žít. Ostatní spolubratři se tedy po tři dny postili a modlili se k Bohu, aby přispěl nemocnému bratru na pomoc. Třetího dne stál před branou jejich kláštera muž s koňmi naloženými chlebem a kořením. Srv. *The Life of St Columban by the Monk Jonas*.

144) Srv. *The Life of St Columban by the Monk Jonas*.

145) Např. komunity sv. Colmána, sv. Crónána nebo sv. Fintana (ta žila po nějaký čas alespoň na divokých bylinách).

146) Podobně striktní byl i sv. Fintan. Inspirace patrně přišla od Martina z Tours, který odmítal přijmout pro svůj klášter jakýkoliv i sebemenší dar. V Lérins byla praxe taková, že majetek, který s sebou kandidát mnišství přinesl, byl rozdan chudým.

147) Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 245; Colgrave – Mynors, *Bede's Ecclesiastical History of the English People*, III/5.

má platit nejen o tělu, ale i o duchu, a tak Kolumbán klade důraz na čistotu srdce a myšlení. Dodržování této zásady je do určité míry věcí svědomí: mnich totiž skládá úcty především Bohu, který jako jediný může nahlédnout do hlubin jeho duše. Nicméně, narozdíl od doby sv. Patrika se v průběhu šestého století začalo také přísně dbát na oddělení mužských a ženských komunit. Kontakt s druhým pohlavím měl být omezen jen na naprosto nezbytné minimum, respektive bylo záhodno se mu naprosto vyhnout. Jonas ve svém životopise sv. Kolumbána například vypráví o abatyši kolumbánovského kláštera ve Faramoutiers, která své svěřenky vedla tak bděle a ostražitě, že jedna mladá sestra zemřela, aniž by se kdy dozvěděla o rozdílech mezi oběma pohlavími.¹⁴⁸⁾ Panenství bylo samozřejmě ve velké úctě od raného křesťanství a plně obhajoby a propagace se mu dostalo mimo jiné od apoštola Pavla,¹⁴⁹⁾ sv. Athanasia,¹⁵⁰⁾ sv. Jeronýma,¹⁵¹⁾ sv. Martina,¹⁵²⁾ sv. Augustina,¹⁵³⁾ Kassiana¹⁵⁴⁾ i sv. Patrika.¹⁵⁵⁾

(c) Poslušnost

Slib poslušnosti je bezesporu jedním z nejdůležitějších pro všechny existující řehole. Je jen typické, že Řehole sv. Kolumbána, které bude věnován samostatný prostor, tímto slibem začíná. Předobraz vzorové poslušnosti je v samotném Kristu, jehož se mniši snaží svým životem napodobovat. Kristus byl ochoten jít ve své poslušnosti až na smrt, a proto není nic, co by mohl mnich odmítnout, leda by to bylo v příkrém rozporu s vírou. Kolumbán zacházel tak daleko, že v době žní poručil nemocným bratřím, aby vstali a zapojili se do práce.¹⁵⁶⁾ Stejně tak Kolumba na loně dbal na dodržování poslušnosti svých bratří, i když se v přísnosti zdaleka nevyrovnal Kolumbánovi. V Colmánově klášteře v Lann Elo byl bratr, kterému se přezdívalo „poslušný“. Tomuto bratru se nicméně přihodilo, že v nepřítomnosti opata zemřel. Když se Colmán vrátil, poručil mrtvému, aby vstal, a ten tak bezodkladně učinil.¹⁵⁷⁾ Takových příběhů obsahují irské hagiografické texty bezpočet. Bez ohledu na značný prostor, který je věnován zázrakům, všechny shodně ukazují na ochotu jít v příkazu poslušnosti až za hrob – zároveň ukazují na samozřejmost očekávání, že příkaz bude beze zbytku vyplněn.

Irské mnišství té doby bylo vyhlášeno svou přísností, avšak nepřevyšovalo trend udaný v předchozích staletích mnišskými komunitami na Východě. Svědectví o tom podává zejména Kassian, který ve svých *Institucích a Konferencích* častokrát popisuje roky formace, kterými adepti mnišství museli procházet.¹⁵⁸⁾ Zdá se,

148) Srv. *The Life of St Columban by the Monk Jonas*, V.

149) 1 K, VII, 32-4.

150) *Epistola ad Amun*. Jinak Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 250.

151) *Epistolae* 22, 39, 49, 52. Jinak Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 250.

152) *Dialogues II/10*. Jinak Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 250.

153) *Epistola 211* (*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum*). Jinak Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 250.

154) *Conferences*, XXII/5-6.

155) *Book of Armagh*, 48a, 467, 469. Jinak Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 250.

156) Samozřejmě, ti co poslechlí, byli zázrakem vyléčení, a ti co setrvali na lůžku, byli potrestáni dlouhou nemocí. Když se i oni vyléčili, museli vykonat trest podle platného penitenciáře. Srv. *The Life of St Columban by the Monk Jonas*.

157) Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 253. Primární text: Plummer, *Vitae Sanctorum Hiberniae*.

158) Kassian popisuje např. formaci mladého Jana, později opata, který byl až do své smrti pod dozorem svého seniora. Ten byl natolik neustále překvapován Janovou ochotou poslouchat, že jej často vystavoval nerealizovatelným zkouškám ve snaze zjistit, zda jeho poslušnost vychází z víry či jednoduchosti ducha. Tak jej např. nechal rok zalévat tři kilometry vzdálený suchý klacek, než zapustí kořeny. Což se v tomto případě nepodařilo, nicméně Jan potivě chodil klacek dvakrát denně zalévat. Po roce byl této povinnosti zproštěn. Srv. *Institutes of the Coenobia and the Remedies for the Eight Principal Faults*, IV/24. Podobný příběh vypráví i Sulpitius Severus (*Dialogi* I.c.Xiii), s tím rozdílem, že mnich klacek zaléval tři roky a po třech letech klacek nejen zapustil kořeny, ale také rozkvetl.

že meze poslušnosti vymezil až sv. Basil, který trval na tom, že míra poslušnosti je dána božím zákonem.¹⁵⁹⁾ Pokud ten, kdo příkazu, tento zákon porušil, je příjemce příkazu povinnen neuposlechnout. Basil vychází z logického předpokladu, že je nutné poslechnout především Boha, a pak teprve člověka. Nicméně, pokud je příkaz legitimní, je povinností uposlechnout. V Pachomiově klášteře v Tabennisi byl režim v tomto ohledu mírný, ale i tak například reptání bylo napravováno vyčleněním reptala z komunity a následovným odesláním do nemocnice na léčení.

Neposlušnost jakéhokoli stupně se tedy trestala a pro tento účel sloužily penitenciáře, či penitenní knihy – jakési trestní zákoníky. Často takové penitenní předpisy obsahovala již samotná řehole. V Irsku byly penitenciáře sestavovány zvlášť pro laiky a zvlášť pro osoby v kněžském či řeholním povolání. Příklad takového penitenciáře bude pojednán v kapitole věnované sv. Kolumbánovi.

(d) Stálost

Jak již bylo dříve řečeno, příkaz stálosti ve smyslu věrnosti jednomu klášteru nebyl ještě v řeholích té doby zahrnut. Jedinou výjimku tvoří řehole sv. Benedikta, kterou ale irské řehole nemohly ještě nijak reflektovat. Jiná věc byla stálost ve smyslu věrnosti zvolenému řeholnímu povolání, kdy odchod zpět do světa byl hodnocen jako zrada, jako trestný čin. Předpoklad věrnosti jednomu místu v té době spadal spíše pod příkaz poslušnosti, kdy bylo věcí rozhodnutí řeholního představeného, zda mnich může opustit klášter, ať již za jakýmkoliv účelem. Choulostivou mohla být otázka přechodu z uvolněnějšího kláštera do kláštera s přísnější observancí. V polovině 6. století se k této otázce vyjádřil Gildas, který stvrdil, že opat takového kláštera musí mnichovi přechod povolit, avšak zároveň dodává, že opat přijímající kláštera by neměl přecházejícího mnicha přijmout, pokud se tento neprokáže doporučením opata původního kláštera. Jiná situace nastávala v případě, že opat kláštera, z kterého si mnich přeje odejít, žije otevřeně v hříchu a že celková disciplína v klášteře je v troskách.¹⁶⁰⁾ Jinak ale ten, kdo z kláštera odešel bez povolení, měl být exkomunikován a vrácen zpět do kláštera. Ty samé předpisy se vztahovaly i na sestry.¹⁶¹⁾

Otázkou pak zůstává, jak se řeholní předpisy stavěly k těm, kteří chtěli odejít z kláštera do „pouště“ a vést poustevnický způsob života, a to případně i po zbytek svého života. Sv. Basil se k tomuto stavěl naprosto odmítavě, protože nadřazoval společný život nad životem eremitským, navíc rozhodnutí odejít a stát se eremitou bylo spojeno s osobním rozhodnutím, které nemělo nic společného s příkazem poslušnosti.¹⁶²⁾ Východní mnišství se na celou záležitost dívalo poněkud jinak, a cenobitní způsob života byl považována za předstupeň vyššího života poustevnického – nicméně, za velmi důležitý

159) Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 254; S. Basil, *Regulae brevius tractatae*, cxiv.

160) Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 256-257. Primární texty např. Gildass, *De Excidio Britanniae*; Anderson-Anderson, *Adomnan's Life of Columba*, I/6, III/21.

161) Srv. *The Life of St Columban by the Monk Jonas*.

162) Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 257; konkrétně pak Srv. *Regulae fusius tractatae*, VII; *Regulae brevius tractatae*, LXXIV.

předstupu, kdy adept poustevnictví skrze řádovou formaci dosáhl takového stupně dokonalosti, že se k poustevnickému životu mohl odhodlat.¹⁶³ Podobně i v Lérins byl poustevnický život ceněn výše než život ve společenství.

Irové toto hodnocení rovněž přijali za své. Již počátkem šestého století Finnian z Clonardu konzultoval s Gildasem otázku mnichů, kteří bez jeho svolení odešli z kláštera, aby začali žít v pustině jako eremité. Koncem šestého století byla tendence k životu v „poušti“ tak obecným jevem, že se začalo hovořit o nástupu nové éry a o asketech té doby se hovořilo jako o „třetím řádu světců“.¹⁶⁴ Měl s tím problém i sám Kolumbán, čehož důkazem je, že žádal o radu papeže Řehoře.¹⁶⁵ V té době byl odchod do pustin běžný a byl i tolerován. Dbalo se ale důsledně na předchozí řádnou průpravu v klášteře. Je také pravděpodobné, že ti eremité udržovali i nadále úzký vztah s domovským klášteřem, a zřejmě se do něho i vraceli, ať již opakovaně nebo natrvalo.¹⁶⁶ Dalším specifickým prvkem irského mnišství byly poutě, které se často měnily v trvalý exil. Ty se v Irsku těšily velké úctě, a pouť ve smyslu exilu, odtržení od rodné země a zpřetrhání všech bývalých vazeb, byla považována za velmi bolestný prvek asketického života.¹⁶⁷ I když i zde platilo, že mnich neměl opustit klášter bez svolení svého představeného, případy takovýchto odchodů jsou zaznamenány a zdá se, že byly tolerovány.¹⁶⁸

Kněžská svěcení mnichů

Od starověku byli eremité i mniši převážně laici a snažili se o to, aby ani mezi jejich žáky nebyli pokud možno klerici,¹⁶⁹ respektive, aby jejich přítomnost byla omezena na minimum dané nutností slavit mši či udílet a přijímat svátosti. Za tímto účelem byli v poušti vysvěceni jen ti, kteří byli jednak služebně starší, jednak se již plně osvědčili co do míry dokonalosti. Kněžské svěcení bylo totiž považováno za možný zdroj pýchy. Nejhorší pro mnicha ale bylo nebezpečí vysvěcení na biskupa, protože to znamenalo zásadní změnu v jeho stylu života.¹⁷⁰

V Irsku byla situace jiná. Kombinace opat-kněz nebo biskup byla běžná a v každém klášteře bylo navíc několik řádových kněží, kteří se rekrutovali převážně ze *seniorů* kláštera. S ohledem na

163) Srv. zejména Kassianovy *Konference* XVIII, XIX, *Epistola* XXII/34 sv. Jeronýma.

164) Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 261; konkrétně Srv. Haddan, Stubbs, ed.: *Councils and Ecclesiastical Documents relating to Great Britain and Ireland; Catalogus SS. Hiberniae*, II: „*Tertius ordo sanctorum qui in locis desertis habitabant et oleribus et aqua et elemosynis (fidelium) vivebant.*“

165) Počátek 7. století. Columbanus: *Epistola III ad Greg. Papam* (*Monumenta Germaniae Historica III, Epistolae*).

166) Srv. Anderson – Anderson, *Adomnan's Life of Columba*, III/23; Sbírká irských kánonů: *Wasserschleben, Bussordnungen der abendlandischen Kirche*, XXXIX/3. Klasickým příkladem je také sv. Cuthbert z kláštera Lindisfarne na severu Anglie, který část svého života strávil ve své poustevně na ostrůvku Farne, srv. Colgrave, *Two Lives of St Cuthbert: A Life by an Anonymous Monk and Bede's Prose Life*.

167) Irové ovšem nebyli jediní, kdo tento typ askeze praktikovali: sv. Martin, který se usadil v Tours, pocházel z Pannonie, Faustus z Riez byl Brit, stejně jako Riocatus, který podnikl dvě poutě do Lérins. Jeden z Kolumbánových pomocníků, Carantoc, byl rovněž Brit.

168) Např. několik mnichů opustilo klášter sv. Fintana a vydalo se na pouť do Bangoru, a pak dále do Británie. Jeden z mnichů se v hnutí svědomí vrátil a zjistil, že opat měl pro tento čin pochopení. Srv. Plummer, *Vitae Sanctorum Hiberniae*, II.

169) Kassian v kapitole *O tom, jak se má mnich vyhýbat ženám* a biskupům píše: „...mnich by se měl všemožně snažit utíkat před ženami a biskupy ... protože žádný z nich mu nedopřeje starat se jen o klid své cely, či pokračovat v božské kontemplaci...“ Srv. Kassian, *Institutes*, XI/18.

170) Kassian ve svých *Konferencích* (XI) píše o mnichu Ammoniovi, který vyhrožoval biskupu alexandrijskému, že pokud ho bude chtít jmenovat biskupem, urážne si ucho (do úřadu biskupa by neměl být instalován nikdo s tělesným defektem), a když ani to nepomohlo, vyhrožoval, že si vyřízne jazyk. Až po této výhrůžce měl od biskupa klid.

liturgickou nezávislost kláštera vyskytovaly se mezi mnichy i nižší kněžská svěcení.¹⁷¹ Nutno si uvědomit, že v Irsku šestého století byli mniši církevními autoritami: biskupství existující vně klášterů se sice v Irsku vyskytovala, ale byla v narostlé menšině a nevýznamná.

Hierarchická struktura kláštera

(a) Opat

Hlavní představený kláštera byl v Irsku od samých počátků nazýván *abb*,¹⁷² *Pater*¹⁷³ či *senior*.¹⁷⁴ V raných dobách se ještě vyskytoval výraz *princeps*.¹⁷⁵ Nicméně v šestém století převažuje označení opat. Mezi jeho privilegia patřil výběr nástupce,¹⁷⁶ i když podle irského kánonu měl takový výběr být schválen širokou klášterní komunitou.¹⁷⁷ Otevřená volba opata byla záležitostí až pozdější doby, například na Ioně proběhla první otevřená volba opata až ve dvacátých letech osmého století, tedy v době, kdy i zde zvířel latinský model.¹⁷⁸ Volba opata byla známa i předtím, ale okruh kandidátů byl často vázán na klan zakladatele,¹⁷⁹ což byla praxe ne zcela cizí například Galii pátého století, kdy Řehoř z Tours měl kolem sebe téměř samé příbuzné, rovněž v pozici biskupů, a Caesarius z Arles měl část své širší rodiny na různých církevních postech. Nabízí se tak otázka, jak to tedy v praxi vypadalo s proklamovaným naprostým zpřetrháním rodinných a jiných svazků při nastoupení mnišské dráhy.

Zdá se, že ojedinělá situace byla po dvě století v klášteře Clonmacnoise. Všichni, včetně opatů, pocházeli z předkeltického obyvatelstva. Mniši se rekrutovali z oblastí jako Down, Kinsale, Connemara a Louth a všem byla kandidatura na místo opata volně přístupná. Zajímavé na tom je, že klášter se nacházel na území rodů Uí Néill, které klášteru prokazovaly značnou a trvalou přízeň – ovšem, pokud se někdo z nich chtěl stát mnichem, musel vstoupit do kláštera jinde, nejčastěji pak do kláštera v Durrow, který patřil členu jejich rodu, Kolumbovi.

Opat měl k dispozici jednoho bratra ve funkci jakéhosi osobního tajemníka, či asistenta.¹⁸⁰ Toto ovšem byla výsada patřící například i těžce či smrtelně nemocným, kteří měli k dispozici mladého mnicha. Zvyk přišel do Irska z Egypta přes Galii, kde představení klášterů i eremité měli často vedle sebe pomocníky z řad svých žáků. Vztah opata a jeho podřízených byl vztahem otce a rodiny. Mnohé texty té doby podávají svědectví o srdečných a velmi blízkých vztazích mnichů ke svému opatovi, a to i v případech tak extrémně přísných osobností jakými byli sv. Kolumbán nebo sv. Fintan.¹⁸¹ Obecně se má zato, že přes všechnu přísnost panující v irských klášterech byl život mnichů spíše šťastný.¹⁸²

171) V zásadě měl každý větší klášter k dispozici plnou škálu církevních svěcení, a to od biskupských přes kněžská po jáhna, podjáhna, akolytu, exorcistu, lektora a ostiáře/dveřníka. Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 276.

172) *Od abbas* – otec.

173) Srv. Kolumbán, *Regula Coenobialis*, VIII.

174) Srv. Anderson – Anderson, *Adomnan's Life of Columba*, I/37.

175) Srv. *Annals of Ulster* 682; *Book of Armagh*, 6a, 22a, 32b. Srv. též Ryan, *Irish Monasticism*, s. 264.

176) Např. sv. Fintan určil svého nástupce před svou smrtí; Kolumbán určil svého nástupce před svým nuceným odchodem z Burgundska, Kolumba rovněž jmenoval svého nástupce na Ioně.

177) Na začátku 7. století byl také zaznamenán případ volby opata po smrti jeho předchůdce, a to v kolumbánovském klášteře Rebais, který se ale v té době již řídil smíšenou kolumbánovsko-benediktinskou řeholí.

178) V roce 716.

179) Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 266–7.

180) Totéž platilo i o abatýších.

181) Irské slovo *muinter* (*montar* nebo *munter*) odvozené od latinského *monasterium*, se zároveň stalo výrazem pro rodinu. Srv. Walker, *Sancti Columbani Opera*, s. XIII; jinak Srv. *The Life of St Columban by the Monk Jonas*, V; Plummer, *Vitae Sanctorum Hiberniae*, II.

182) Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 276–78.

(b) *Seniores*¹⁸³⁾

Seniores, nebo-li starší bratři, zkušené mniši, patřili mezi „aristokracii“ kláštera. Tvořili poradní sbor opata a zastávali v klášteře důležitá místa. V některých kláštěrech žili odděleně od zbytku komunity.¹⁸⁴⁾ Z jejich řad se také rekrutovali místní představení závislých domů, kteří přímo podléhali jurisdikci opata. V kolumbánovských kláštěrech byl takovýto představený zván *praepositus*, v Irsku ale i představení závislých domů byli zváni opaty. V zásadě ale platilo, že opat hlavního kláštera, mateřince, byl v pozici generálního opata, pokud použijeme současný termín.¹⁸⁵⁾

(c) *Ostatní funkce v klášteře*

V průběhu šestého století nejsou další funkce jasně definovány, až teprve koncem šestého století se začínají vymezovat funkce zástupce opata, celeráře, a bratra majícího na starost hosty kláštera. Funkce zástupce opata¹⁸⁶⁾ byla původně totožná s hlavním ekonomem, hospodářem či administrátorem kláštera. Jeho odpovědnosti a pravomoci byly natolik rozsáhlé, že byl v klášterní hierarchii hned po opatovi. Velké pravomoci mu ve své řeholi vymezila i tak autoritativní osobnost, jakou byl Kolumbán.¹⁸⁷⁾ Co se týká případného následnictví, je nepravděpodobné, že by v té době zástupce opata postoupil automaticky na opatovo místo v případě jeho úmrtí. V každém případě měl opatův zástupce na starosti materiální záležitosti kláštera, což naopak nebylo běžné ve starověkých kláštěrech typu Pachomiova Tabennisi, či sv. Basila, kde zástupce opata byl jmenován pro případ opatovy nepřítomnosti či dlouhodobé nemoci.

Celerář¹⁸⁸⁾ měl na starosti kuchyň a zásoby potravin. Protože zodpovídal i za spravedlivé rozdělování potravin, kladl se velký důraz na jeho morální vlastnosti. Stejně tak bratr pečující o hosty kláštera¹⁸⁹⁾ musel být mnichem obzvláštních kvalit, protože přicházel neustále do kontaktu s vnějším světem, který ale neměl být zavlečen do zdí kláštera.

Další funkce či role v klášteře se měnily komunitou a odrážely podmínky, v kterých klášter existoval. Často je zmiňován pekař, zedník, kovář, tesař, zahradník, vrátný, hrobník, bratr starající se o refektář či dobytek, a podobně.¹⁹⁰⁾ Tam, kde nebylo zapotřebí zvláštních znalostí, se bratři v jednotlivých povinnostech pravidelně střídali.

183) Irsky *sruthi/sruithi* nebo *senóri*.

184) Například v Clonmacnoise nebo Lérins.

185) Některé kláštery se natolik rozmnožily co do počtu závislých domů, že vytvořily jakési federace. K největším patřily klášterní „federace“ Iony (Derry, Durrow, Kells, Drumcliff, atd.) a Luxeuil (Annegray, Fontaines). Opatí vládnoucí Ioně a Luxeuil byli zároveň i nejvyššími představenými všech závislých domů patřících k jejich federaci.

186) V irštině *secnab*, v latině *secundus abbas* nebo *prior*.

187) Srv. Kolumbán, *Regula Coenobialis*, XII.

188) *Ceallóir* nebo *coic*. Českým ekvivalentem by nejspíš byl *sklep mistr*.

189) *Fertigis* nebo *magister hospitum, magister hospitalis*.

190) Srv. Anderson – Anderson, *Adomnan's Life of Columba*, I, II, III/10; *The Life of St Columban by the Monk Jonas*.

Trestní systém – penitenciáře

Irské mnišství je neodmyslitelné bez svého propracovaného systému jakýchsi trestních kodexů – penitenčních knih,¹⁹¹⁾ v kterých byly zakotveny tresty za všechny možné přestupky, a to jak pro mnichy či klérus, tak pro laiky.

Předpisy trestů byly známy již dříve, byť zdaleka ne všechny měly podobu systému propracovaného do každého detailu, jako tomu bylo v případě Irsku. Tak například sv. Augustin řešil případnou neposlušnost exkomunikací, tedy izolací dotyčné osoby v oddělené cele na jakési samotě. Sv. Basil byl důkladnější a jeho zásady mnohde připomínaly sv. Kolumbána když nabídal, aby představený uplatňoval takové nápravné metody, které by po vzoru lékaře bojovaly s nemocí, a to bez ohledu na tvrdost léčebného prostředku. Basil předepisoval léčbu marivosti skutky pokory, tlachavosti mlčením, přemíry spánku bděním a modlitbami, obžerství redukcí jídla, a podobně.¹⁹²⁾ Eremité a mniši na egyptské poušti používali v případech obzvláště závažných například bičování nebo vyhnání z komunity.¹⁹³⁾ Sv. Caesarius z Arles, který patřil mezi mírně představené, trestal lhaní či pozdní příchod na modlení devětatřiceti ranami bičem. Fyzickým trestům se nevyhýbal ani sv. Benedikt a koneckonců je znaly i církevní synody a soudy.

V čem se irská praxe lišila byl fakt, že fyzické tresty byly ukládány i za malé přestupky. Tato praxe ovšem nenalezla přílišné pochopení na kontinentě, a tak zde spolu s přehnanými půsty a vigiliemi brzy ustoupila do pozadí, v důsledku čehož byl kontinentální model mnišství podstatně méně penitenčního rázu než irský. Podivuhodné v tomto ohledu je, že v samotném Irsku se tato tvrdá a přísná forma mnišství držela zhruba šest století. Panuje názor, že disciplína v irských kláštěrech byla natolik důsledná a s ochotou dodržována, že nakonec tresty ani nebyly ukládány.¹⁹⁴⁾

Systém modliteb a bohoslužeb

Jako v církvi kdekoli jinde i v Irsku byla modlitba nedílnou součástí života věřících, zejména však mnichů, jimž měla zaplňovat den

191) Nejstarším textem této povahy v Irsku je dokument známý jako *First Synod of St. Patrick* (Kenney, no. 30). Jedná se o oběžníkový dopis adresovaný irskému kléru sv. Patrikem, Auxiliem a Ise-ninem. Jedná se patrně o nejstarší dochovaný dokument zabývající se církevní disciplínou v Irsku. Nejstaršími penitenčními texty keltské církve pak jsou *Preface of Gildas on Penance, Synod of North Britain, Grove of Victory a Excerpts from a Book of David*. Všechny čtyři texty pocházejí ze začátku 6. století a jsou v tomto sledu obsaženy v MSS. *Cambrai 625* a v *Paris, Bibl. Nat. Lat. 3182 (Codex Bezae Cantabrigiae)*. „Gildas“ a „Synod“ obsahují tresty výhradně pro mnichy a kleriky, zatímco „Victory“ a „David“ se týkají jak kléru tak laiků. Společně pro všechny čtyři texty je odstupňování trestů podle církevních hodností. Nejstarším irským penitenciářem je *Penitential of Vinnian* (Kenney, no. 72), který je starší než penitenciář Kolumbánův. Předpokládá se, že byl sepsán někdy v druhé polovině 6. století. V zásadě jsou uvažování dva možní autoři textu, a sice sv. Finnian z Clonardu a sv. Finnian z Mag-Bile (Moville). Nejplnějším penitenciářem je *Penitential of Cummean* (Kenney, no. 73), který je spolu s penitenciářem sv. Finniana silně ovlivněn klasifikací hříchů podle Kassiana. Tento penitenciář byl nejrozšířenější na kontinentě, a to v 8. a 9. století. Výše zmíněné penitenciáře byly sepsány v latině. Nejstarším staroirsky psaným penitenciářem je *Old-Irish Penitential (of Tullaght)* z 8. století, který je výsledkem reformního asketického hnutí *Céli Dé* nebo také *Culdee*. Srv. Bieler, *The Irish Penitentials*, s. 1-10, 47-51.

192) Srv. *Regulae fusius tractatae*.

193) Např. Pachomiova fehole, Řehole Makariova, dále Srv. Kassian: *Institutes*, IV/16.

194) Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 279-80, 321. Samozřejmě, neukládaly se tresty jen fyzické: existovaly další formy. V kláštěrech navíc často žili laici, kteří si přišli do kláštera odsloužit uložený trest, často sestávající mimo jiné z exkomunikace z původního společenství. V klášteře si tedy odpykali trest pod odborným dohledem a vedením tak, aby se po určené době opět mohli vrátit do svého původního prostředí. Tito „kající“ byli naprosto samozřejmou součástí klášterů od počátku 6. století až hluboko do 8. století.

i noc. Ještě než byla v Irsku dobře známa díla papeže Řehoře Velikého, hlavní autoritou ve věcech modlitby a duchovního vzestupu byl Kassián, který dělí modlitbu na čtyři typy: prosebnou modlitbu za odpuštění hříchů, modlitbu, kterou se Bohu něco slibuje, modlitbu přímělnou a modlitbu děkovnou.¹⁹⁵⁾ Tyto čtyři typy korespondují se čtyřmi stádii duchovního vývoje a mnich by měl postupně projít všemi čtyřmi. Později došlo ještě k dalšímu přerozdělení, což v tomto momentě není důležité. Důležité je, že Irové obecně zvládli stupeň nejvyšší, který je zároveň ztotožňován s modlitbou kontemplativní, což je dokládáno vzestupem a celkovým upřednostňováním eremitského způsobu života, a to od konce šestého století. V té době také v hagiografické literatuře převažují záznamy o zázracích a viděních, která jsou právě pro kontemplativní stádium typická.¹⁹⁶⁾

Veřejná modlitba se v rámci liturgie praktikovala v celé církvi od jejích počátků. Nicméně nelze hovořit o jednotném systému a i v rámci Irska bylo mnoho rozdílných praktik, a to zejména co do počtu hodin. ¹⁹⁷⁾ Prima byla známa v sedmém století, kompletář patrně nikoliv. Sv. Brendan byl například v souladu se sv. Jeronýmem, když udával pět hodin, a sice nešpory, noční vigilie, tertii, sextu a nonu. Nejstarším uspořádáním zaznamenaným ve staré irštině je *teirt* – tercie, *medón lá* – sexta, *nóin* – nona, *espartu* – nešpory, *midnocht* – nokturn, *iarméige* – ranní pobožnost.¹⁹⁸⁾ Sv. Kolumbán měl navíc dvojí noční officium.¹⁹⁹⁾ Zdá se tedy, že nejčastější bylo dělení na šest hodin, ²⁰⁰⁾ či modliteb. Se zavedením primy se toto dělení rozšířilo na sedm. Zvláštní úctě se těšily noční modlitby, zejména pak vigilie, které se konaly o sobotách a nedělích. S ohledem na délku nočních modliteb rozdělil je sv. Kolumbán na tři části: *ad initium noctis*, *ad medium noctis*, *ad matutinam*.²⁰¹⁾ Tyto noční modlitby ještě předcházely nešpory. Celkově se délka večerních a nočních modliteb přizpůsobovala ročnímu období, tedy fakticky délce noci. V průběhu běžného týdne se Kolumbán držel ustáleného počtu dvanácti žalmů pro nešpory, noční a půlnoční modlitby. Nicméně, aby mniši neměli příliš lehký život, k hlavním nočním modlitbám *ad matutinam* předepisoval násobky tohoto počtu žalmů v závislosti na roční době, tedy dvacet čtyři žalmy v létě a třicet šest žalmů v zimě. V noci z pátku na sobotu a ze soboty na neděli se zpívalo dvacet pět antifon²⁰²⁾ a recitovalo padesát žalmů, takže se během těchto dvou nocí zvládl celý žaltář. Takto se postupovalo od 1. listopadu do 25. března, pak se každý týden vynechaly tři žalmy, a to až do 24. června, kdy se počet ustálil na třicet šest žalmů. Pak se opět každý týden tři žalmy přidaly, až se opět došlo k číslu sedmdesát pět. Denní modlitby naproti tomu sestávaly ze tří žalmů a šesti modliteb, a to v tomto pořadí: 1) za naše hříchy, 2) za všechny křesťanský lid, 3) za kněze a klérus, 4) za ty kdo rozdávají almužny, 5) za mír mezi králi a 6) za nepřátele.²⁰³⁾ Na dodržování kanonických hodin

195) Srv. Kassián, *Conferences*, IX.

196) Srv. Adomnan, Jonas, Beda (Ecclesiastical History, zejm. III., Life of St Cuthbert), *Vitae Sanctorum Hiberniae*.

197) Srv. poznámka pod čarou 1 na straně 24.

198) Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, 335-336. Jinak Srv. Best, Ériu III, s. 116.

199) Srv. Kolumbán, *Regula monachorum*, VII.

200) Tyto preference byly také dány symbolikou těchto hodin: *tercie* připomínala odeslání Krista k Pilátovi a sestoupení Ducha Svatého na Apoštoly; *sexta* symbolizovala hodinu Adamova hříchu a hodinu ukřižování; *nona* pak smrt Kristovu na kříži a návstěvu anděla u centuriona Kornelia; *nešpory* symbolizovaly hodinu oběti podle Starého zákona; *nokturn* vznikl či zrození živlu/prvků; *ranní pobožnost* pak Petrovo zapření a Kristovo utrpení v domě Kaifáše. Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, 336; podrobně pak o symbolice hodin Srv. Kassián, *Institutes*, III/3.

201) Srv. *Regula monachorum*, VII.

202) Tedy žalmy zpívané dvěma sbory.

203) Srv. *Regula monachorum*, VII. V Bangoru stejně jako patrně i v jiných kláštěrech se celý systém v drobnostech mohl lišit. Srv. např. Warren, *Antiphony of Bangor*.

se přísně dbalo, a to i v případě momentální nepřítomnosti v klášteře. Společné modlitby se konaly v kostele, přičemž se také velmi přísně dbalo na dochvilnost.

Celý systém je velmi složitý a tak pro tento účel postačí zdůraznit, že podle tradice irský systém vychází ze sv. Marka, respektive z Kassiána, který jej zavedl v Galii. Zde jej přijali sv. Honoratus, sv. Caesarius z Arles, sv. Germanus, Porcarius a Lupus. Od Germana a Lupa tento systém převzal sv. Patrik, který systém zavedl v Británii a v Irsku, odtud nese název *cursus Scottorum*. Přes Kolumbána a Wandilocha se pak dostal zpět na kontinent. Celý systém tedy sleduje linii Egypt, Lérins, Británie a Irsko, což jistě není bez zajímavosti.²⁰⁴⁾

Bohoslužba, tedy mše svatá, byla slavena o nedělích a svátcích, zejména velikonocích, vánocích a svátcích významných světců, včetně zakladatele daného kláštera, pokud byl již po smrti. Byly také slaveny mše za zemřelé.²⁰⁵⁾ Mše se obvykle konala v ranních hodinách o tercii, o svátcích ale mohla být posunuta na poledne. Pokud bylo mši přítomno více kněží, jeden byl vybrán jako hlavní celebrant. Pokud mši celebroval biskup, další kněží mohli mši koncelebrovat pouze s jeho výslovným svolením.²⁰⁶⁾ Co se týká samotného ritu, ten nebyl v Irsku šestého a sedmého století nijak ustálený, nicméně průměrná délka mše se udává i přes dvě hodiny. Na mnoha místech se mši v kláštěrech zúčastňovali i laici, i když po dlouhou dobu stálo hodně úsilí přimět civilní obyvatelstvo dodržovat neděli jako den sváteční.

Svaté přijímání se konalo pravidelně o nedělích a svátcích. Ti, kteří se zúčastňovali svatého přijímání museli cestou k oltáři třikrát padnout na tvář.²⁰⁷⁾ Přijímalo se obvykle pod obojí, kromě nováčků, kterým byl odepřen pohár.²⁰⁸⁾ V životě svatých se také často zmiňuje viaticum, které často podával umírajícímu jeho nejbližší přítel.

Zpověď jako součást askeze byla běžně praktikována zejména v Luxeuil a v dalších kláštěrech, které se řídily kolumbánovskou řeholí.²⁰⁹⁾ Zpověď se konala pravidelně dvakrát denně, a to před večerí a pak ještě před spaním.²¹⁰⁾ Součástí zpovědi bylo i rozhřešení, které se dávalo v závislosti na míře případného provinění. Pokud se ovšem jednalo o velmi závažný případ, mohl být nejdříve uložen trest a pak teprve rozhřešení.²¹¹⁾ K tomu sloužily také již výše zmíněné penitenciáře. V případě obzvláště závažného provinění existoval i institut veřejné zpovědi.²¹²⁾ Vše nasvědčuje tomu, že vážnější prohřešky se týkaly převážně laické obce. Bylo obvyklé, aby jednotlivec měl svého osobního zpovědníka. Zpověď se obvykle konala před mší svatou s tím, že nebylo možno přistoupit ke svatému přijímání pokud se dané osobě nedostalo rozhřešení – a to v závislosti na obsahu zpovědi mohlo trvat i léta.²¹³⁾

204) Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, 343-45. Jinak srv. zejm. *Regula Coenobialis*, II, IX a XII.

205) Srv. zejm. Anderson – Anderson, *Adomnan's Life of Columba*, I/40, II/9, 39, 45, III/2.

206) Podrobně srv. Ryan, *Irish Monasticism*, 345-48. Dále pak Srv. *Adomnan's Life of Columba*, I/40, II/45, III/11,12; *Regula Coenobialis*, IV, IX a XIII.

207) Praxe běžná v Luxeuil.

208) *Regula Coenobialis*, IX; *The Life of St Columban by the Monk Jonas*, II.

209) Tato praxe je plně převzata z Egypta, kde bylo zvykem zpovídat se doslova z každého bytí se-bemenšího prohřešku.

210) *Regula Coenobialis*, I.

211) Jak již bylo dříve zmíněno, existovala místa, kde si laik mohl svůj trest odpykat. Při loně sloužila jako veřejná „penitenciální místa“ Mag Luinge v Tiree a ostrov Hinba.

212) V tomto ohledu je nutno říci, že byla častější na kontinentě (zejména v Římě), a to zejména co se týká realizace samotného trestu. Podmínky byly mnohde daleko tvrdší než v samotném Irsku. V Irsku byla situace příznivější také v tom směru, že člověk mohl vykonávat svůj trest v relativním soukromí kláštera nebo vymezeného penitenciálního místa jakým byl například ostrov Hinba. Irský penitenciální systém byl v 2. polovině 7. století převzat např. arcibiskupem z Canterbury, Theodorem, a nakonec převážil i v samotné Evropě. Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, 356-57.

213) Srv. Anderson – Anderson, *Adomnan's Life of Columba*, II/39.

Práce manuální a intelektuální

Práce a modlitba šla ruku v ruce již u Egypťanů, kteří pletli rohože i při nočním zpěvu žalmů. Práce nepatřila jen ke skutkům askeze, či k obživě komunity, ale také a zejména k zajištění pomoci těm, kteří ji potřebovali, vycházejíc přitom mimo jiné ze slov sv. Pavla: „Sami víte, že tyto mé ruce vydělávaly na všechno co jsem potřeboval já i moji společníci. Tím vším jsem vám ukázal, že máme takto pracovat, pomáhat slabým a mít na paměti slova Pána Ježíše, který řekl: Blaze tomu, kdo dává, ne tomu, kdo bere.“²¹⁴ Práce ovšem byla kladně hodnocena nejen pro její materiální přínos, ale také pro její přínos duchovní, protože zabraňovala v rozvinutí lenosti ať již fyzické či duševní.²¹⁵

Samozřejmě i v Irsku se mnich živil a šatil vlastníma rukama. Práce byla přidělována mnichem k tomu účelu určeným – v této funkci se bratři obvykle střídali. Práce začínala brzy ráno s tím, že na prvním místě bylo hospodářství, včetně práce na zahradě, dílny a kuchyně. V drobných pracích, jako je například služba v refektáři, se bratři střídali.²¹⁶ K pracím v klášteře patřila také stavba silnic a cest, dále rybaření, chov včel, vaření piva a podobně. Podle přislušnosti té které komunity mohla být veškerá práce vykonávána ručně bez pomoci dobytka.²¹⁷ V zásadě se pracím nevyhýbal ani opat, jak dosvědčuje Enda, který vlastnoručně kopal příkop kolem kláštera,²¹⁸ nebo opat v Durrow, který v zimě se svými bratry budoval klášter. Co bylo ovšem podstatné byla skutečnost, že si nikdo nemohl práci sám vybrat a ani se nemohl práce sám ujmout bez toho, že by dostal nejprve svolení opata. Nebylo ani možno upřednostňovat duševní práci před prací fyzickou.²¹⁹

Intelektuální práce byla pro irské mnichy samozřejmostí podpořenou vlastní tradicí²²⁰ i přejatou křesťanskou a latinskou kulturou, která přišla do Irska opět hlavně skrze Lérins.²²¹ Hlavní náplní studia bylo Písmo svaté, pozornost ovšem byla věnována i latinské světské literatuře. Ještě počátkem šestého století byla domácí tradice úzce spojena s pohanstvím a jako taková nahlížena s nedůvěrou. Ta ale byla postupně v průběhu století překonávána.²²² Kolem roku 600 začíná v klášterních školách probíhat sjednocování obou kultur, a to skrze rodný jazyk, který byl používán jak pro běžnou komunikaci, tak jako jazyk kázání. V průběhu sedmého století navíc v klášterních školách vznikala a do konce téhož století se i ustálil ortografický systém pro irštinu, který byl vytvořen na základě modelu latiny. Tím byly vytvořeny podmínky pro vznik skutečné irské literatury. To, že kláštery pěstovaly domácí kulturu jen posilovalo jejich postavení v Irsku. Důraz na pěstování klasické kultury pak usnadnilo působení irských misionářů na kontinentě. Má se zato, že díky nim byly napraveny některé

214) Srv. Sk 20, 34-35.

215) Srv. Kassian, *Institutes*, VIII-XV, XVIII.216) Srv. zejména Anderson – Anderson, *Adomnan's Life of Columba*, I/16, 28, 37, II/44, III/12, 23 ad.; *The Life of St Columban by the Monk Jonas*, II, V.

217) Např. sv. Fintan. Comgall z Bangoru patřil v tomto směru mezi nejtvrdší opaty: těžká nemoc, kterou před smrtí trpěl, byla mnohými pokládána za trest Boží.

218) Srv. Plummer, *Vitae Sanctorum Hiberniae*, II.219) Srv. Anderson – Anderson, *Adomnan's Life of Columba*, Praef.; *Regula Coenobialis*, XV.

220) Tedy tradici druidů, bardů a filid s celým jejich systémem škol a vzdělávání.

221) Lérinskou tradici přinesl již sv. Patrik. Stejně tak se plně rozvinula ve škole při klášteře sv. Illtuda v Llanilltud, a byla dále nesena jeho žákem Cadocem, který založil klášter Llangarvan, a dále pak Cadocovými žáky. Pod vlivem Cadoca byl i sv. Finnian z Clonardu, jehož četní žáci se postarali o předání tradice dál po celém ostrově. Pod vlivem Lérins byl i Gildas, který opět měl zcela zásadní vliv na podobu irské církve v 6. století.

222) V třicátých nebo čtyřicátých letech 6. století je sám Kolumba žákem jednoho z filid. Předpokládá se, že většina příslušníků této třídy byla v té době již křesťany. Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, 376-77.

ztráty, ke kterým došlo jinde v Evropě v době barbarských nájezdů.²²³

Základní studia probíhala v irských kláštorech jen u oblátů, kterých v průběhu šestého století nebylo mnoho. Pravidlem bylo, že chlapec, který byl předurčen pro mnišskou dráhu byl ve věku pěti až sedmi let předán do výchovy knězi nebo poustevníkovi. Před vstupem do kláštera si tedy osvojil určité znalosti. Kolumbán například před odchodem z domova studoval gramatiku, rétoriku, geometrii a Písmo.²²⁴ U těch, kteří konvertovali až v dospělém věku, se předpokládalo, že případně chybějící vzdělání doplní. Nevzdělanost a mnich byly dva pojmy, které pro Iry té doby byly naprosto neslučitelné.²²⁵

Základ mnišského studia tvořily tři hlavní oblasti: studium latiny a latinských autorů; studium teologie, která zahrnovala i dogmatiku, morálku, církevní právo a liturgii; a studium Písma svatého: součástí tohoto studia bylo i memorování jednotlivých pasáží Písma. Co se latiny týče, s ohledem na místní zvláštnosti se obecně usuzuje na přímý vliv Britů jakožto hlavních učitelů Irů, a to nikoliv prostřednictvím prvních evangelizátorů Irska, ale skrze okruh sv. Finniana a sv. Cadoca. O systematické výuce řečtiny neexistují žádné doklady – což opět ukazuje na přímý vliv Lérins, kde studium řečtiny rovněž neexistovalo.²²⁶ Z Británie také pravděpodobně přišly první rukopisy, které se pak v klášterních skriptoriích dále opisovaly. Opisování rukopisů byl také jeden ze skutků askeze, který se praktikoval v Irsku stejně jako v Galii či v Egyptě. Kromě Písma se hojně opisovaly spisy církevních otců stejně jako některá díla klasické literatury.²²⁷

Vzdělání mniši samozřejmě věnovali část svého času učení. I když při mnohých kláštorech byly zbudovány školy jako takové, zdá se, že v mnoha případech probíhala výuka také privátně. Irské klášterní školy přijímaly i cizí mnichy, jak dokládá Beda Ctihodný, který píše o anglických studentech navštěvujících v průběhu sedmého století Irsko za účelem studia, které jim bylo umožňováno zcela bez jakýchkoli poplatků.²²⁸

Irské řehole se zvláštním zřetelem k řeholím sv. Kolumbána

U textů raných irských řeholí narážíme na stejný problém jako u mnoha jiných rukopisů raného středověku, a sice že dochovaný text je z daleko pozdější doby, než jeho předloha. V průběhu staletí pak mohlo docházet – a také docházelo – k řadě změn způsobených buď nedbalostí toho, kdo text opisoval, a nebo prostě aktualizací textu. Obzvláště poslední případ mohl být u řeholí jevem jistě celkem běžným, protože řehole té doby nebyly ustálenými texty a byly doplňovány a přerorganizovány podle potřeb té které komunity.

Z řeholí psaných staroirsky stojí za zmínku zejména pět textů,²²⁹ které jsou připisovány Ailbemu z Emly, Ciaránovi,

223) Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, 377.224) *The Life of St Columban by the Monk Jonas*, V.225) Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, 378.

226) Podle Ryana bylo studium řečtiny ojedinelým jevem i na jihu Galie, kde ale jinak byla řecká kultura nejvíce zakořeněna.

227) V Kolumbánových spisech jsou k nalezení reminiscence například na Ovidia, Vergilia, Horatia a další latinské autory předkřesťanské i křesťanské. Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, 381; *Monumenta Germaniae Historica* III, *Epistolae*.228) Bede's *Ecclesiastical History of the English People*; III/27.229) Co se týká ostatních staroirských řeholí, zejména pak pozdější řehole Maelruaina a Cormaca Mac Cuileannáina, a kontinentálních řeholí psaných v latině, ale vzniklých buď přímo nebo zprostředkovaně pod irským vlivem, o nich pojednává Dom L. Gougaud v *Revue Bénédictine* T. XXV (1908), s. 167. Dalším textem je tzv. *Rule of Echiguis Ua Ciáináin* – tato „řehole“ byla sepsána pro komunitu v Ros Cré. Jedná se vlastně o pojednání o svaté eucharistii a se skutečnou řeholí nemá mnoho společného (vyšlo v *Revue celtique* T. XXXVII, s. 344-9; ed. Van Hamel).

Kolumbovi, Comgallovi²³⁰) a Mochutovi z Raithenu a Lismore.²³¹) Všechny až na Kolumbovu byly psány ve verši, přičemž nejstarší z nich pochází pravděpodobně z roku 800. V žádném případě se tedy nejedná o původní texty a je pravděpodobné, že tyto řehole zachovaly jen původního „ducha“ textu. Badatelé si kladou otázku, zda tyto texty alespoň odrážejí učení původních zakladatelů oněch klášterů. Co se týká samotného obsahu textů, pouze Řehole Ailbeho obsahuje něco jako popis vnitřního pořádku kláštera, tedy obsahuje zmínky o funkcích uvnitř klášterní hierarchie, organizaci officia, jídle, disciplíně. Ostatní řehole se zabývají spíše otázkami ctností jakými jsou láska, čistota, chudoba, pokora, skromnost, modlitba, silentium, poslušnost, mírnost – tedy tím, co je mnich povinen dodržovat a dále pěstovat. Řehole Kolumbova navíc byla nejspíš určena těm, kteří žili „na poušti“ lony či jiného přidruženého ostrova – tedy pro mnichy žijící spíše eremitským způsobem života.

Poměrně jiná situace je v případě řeholí sv. Kolumbána,²³²) které se dochovaly v několika verzích. Patrně nikdy ovšem nebyly kodifikovány do ustáleného textu. Navíc *Regula Monachorum* i *Regula Coenobialis* existují ve dvou edicích o různých délkách.²³³) Původně nejspíš obě řehole tvořily jeden celek, který byl rozdělen do dvou textů po autorově smrti. *Regula Coenobialis* byla patrně navíc postupně doplňována o další materiály z kolumbánovských klášterů.²³⁴)

(a) *Regula Monachorum*

Regula Monachorum je nesena v podobném duchu jako výše zmíněné řehole. Zdá se, že podle Irů měla řehole za úkol řídit především vnitřní život kláštera z hlediska duchovního a z hlediska disciplíny, ostatní spíše praktické záležitosti byly pravděpodobně věci tradice a zvyků, které se ustálily do pevnější podoby v průběhu etablování klášterní komunity. Z textu se tedy o klášterní organizaci jako takové nedozvíme prakticky nic. Text Řehole o deseti kapitolách představuje jakési desatero mnicha na jeho cestě k dokonalosti, a je jistě jen příznačné, že začíná kapitolou o poslušnosti. Text Řehole je členěn následovně:

- I. O poslušnosti
- II. O mlčenlivosti (*silentium*)
- III. O jídle a pití
- IV. O chudobě a překonávání nenasytnosti
- V. O překonávání marnivosti

230) 6. století. Řehole Ailbeho byla vydána v Ěriu II, s. 97, a v Zeitschrift für keltische philologie V, s. 434 (ed. O'Neill, J.). Řehole Ciáranova byla publikována v Ěriu III, s. 227-8; Řehole Comgallova v Ěriu I, s. 191. (oboje ed. Strachan, L.R.M.). Řehole Kolumbova neboli Columcillova byla vydána v Zeitschrift für keltische philologie III, s. 28-30 (ed. K. Meyer).

231) 7. století. Mochutova řehole byla vydána v The Irish Ecclesiastical Record, XXVII, s. 495 roku 1910 (ed. „Mac Eclaise“ – Róiste de, Fr.T.) a v Archiv für keltische Lexikographie, Bd. III, H.3. (ed. K. Meyer).

232) A vlastně literární pozůstalosti sv. Kolumbána vůbec. Kromě jeho řeholí jsou dochovány i některé z jeho dopisů, básně, kázání a penitenciář. Předpokládá se však, že zhruba jedna čtvrtina Kolumbánových textů je dnes již ztracena. Nejúplnější a zároveň nejnovější kritické vydání Kolumbánových textů se nachází v *Sancti Columbani Opera* (Walker); vyd. Dublin 1970 (Dublin Institute for Advanced Studies/Scriptores Latini Hiberniae, sv. II). Dřívějším autoritativním vydáním Kolumbánových řeholí a penitenciáře vyšla z pera Seebasse, O. (ed.): *The Rule of St. Columban/Regula Monachorum Sancti Columbani Abbatis*, Zeitschrift für Kirchengeschichte 15, s. 366-86; viz též, *The Regula Coenobialis S. Columbani Abbatis*, Zeitschrift für Kirchengeschichte 17, s. 215-34; též, *Das Penitentiare Columbani*, Zeitschrift für Kirchengeschichte 14, s. 430-448.

233) Existuje řada rukopisů *Regulae Monachorum*, kdy jednu skupinu tvoří rukopisy o 10 kapitolách a jednu skupinu rukopisy o 14 kapitolách. Stejně tak *Regula Coenobialis* existuje v kratší a delší verzi. Srv. Walker, *Sancti Columbani Opera*, Introduction/Literary.

234) Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 193.

- VI. O čistotě
- VII. O chórové modlitbě
- VIII. O uvážlivosti
- IX. O umrtvování
- X. O mnichově zdokonalování se

Text řehole je vyloženě instruktážní a nabádavý. Také se v něm ještě nevyskytují výraznější penitenční prvky, které jsou jinak zcela typické pro text *Regulae Coenobialis*. Jak již bylo řečeno, Řehole začíná povinností *poslušnosti*, kterou je mladší povinován staršímu, řadí se sem i zákaz odmlouvání či reptání. Poslušnost musí jít, stejně jako v případě Krista, za hrob. Krátkou kapitolu věnovanou zachovávaní *mlčenlivosti* či ticha²³⁵) nelze patrně chápat jako příkaz dodržování naprostého *silentia*. Spíše se jedná o nabádání k umírněnosti ve výrazech, k rozmyslu, o varování před zbytečnou konverzací. Kolumbánovi tedy šlo spíše o zachovávání a pěstování vnějšího a vnitřního ticha, o „mlčení o věcech či záležitostech“. O pravidlech upravujících *jídlo* bylo vše podstatné řečeno výše.²³⁶) Zásadou byla střídmost ve výběru jídel a neustálý půst, který byl praktikován již tím, že jídlo bylo podáváno jen jednou za den. Pasáž o *chudobě* vychází zcela z předpokladu, že mnich potřebuje ke svému životu velmi málo. Vlastnictví mnichů²³⁷) by tedy mělo sestávat jen z toho absolutně nejnútnějšího. Konečně „...*nahota a zřeknutí se bohatství jsou prvním krokem k dokonalosti mnicha, druhým krokem je pak očistění od nectností a třetím dokonalá a neustávající láska k Bohu ... což společně vede k zapomínání na věci pozemské.*“ Na tuto kapitolu tedy logicky navazuje pasáž věnovaná překonávání *marnivosti* obsahující varování být jen před domýšlivým slovem, které by mohlo znehodnotit veškerou práci předtím odvedenou. *Čistotou* je myšlena čistota myšlenek, protože mnich není posuzován jen podle vnějšího jednání, ale právě podle svých myšlenek – konečně účty totiž neskládá svému představenému, ten mu jen pomáhá na jeho cestě.

Nejrozsáhlejšími kapitolami jsou kapitoly VII-X. O *chórové modlitbě*, respektive o pravidlech společné modlitby, bylo již poměrně detailně pojednáno jinde.²³⁸) Je to zároveň jediná stať celé Řehole zabývající se organizací života v klášteře, byť jen z jednoho jediného pohledu. Konečně, rytmus modliteb rozprostřený do celých dvaceti čtyř hodin byl to, co určovalo celý život kláštera. Jemu se přizpůsobovalo vše ostatní. Další rozsáhlou stáť je část věnovaná *uvážlivosti*. Ta má napomáhat k rozlišování dobrého a zlého, aby bylo možné se zlému vyhýbat a dobré následovat. Znamená to ale také neustálé zvažování,²³⁹) posuzování a hledání střední cesty, která by se nepřikláněla „ani napravo ani nalevo“. Kapitola věnovaná *umrtvování* je přímo v textu označena za hlavní část mnišské řehole. Je odvozena ze zásady, že ničeho nemá být činěno bez porady. To pro Řeholi implikuje, že vše má být konáno na základě

235) V Řeholi o 10 kapitolách je tato část nazvána *De taciturnitate* (tedy spíše *O mlčenlivosti*), zatímco v Řeholi o 14 kapitolách *De silentio* (*O tichu*) – v obou případech se jednalo o zásadu dodržování *silentia*, ale mírný významový posun lze vycítit.

236) Srv. výše s. 21-22.

237) Myšleno pravděpodobně mnichů jako celého společenství, nikoliv ve smyslu jednotlivce.

238) Srv. s. 58-60 mé diplomové práce.

239) Zde skutečně ve smyslu *uvažování*.

porady a následného povolení. Text přímo varuje před pyšnou nezávislostí a nabádá ke skutečné pokoře. Proces umrtvování sestává ze tří částí: mnich se má vyvarovat nesouhlasu být jen v mysli, nemá mluvit na základě svého přání či rozhodnutí, nemá se volně pohybovat – konkrétně opouštět klášter bez povolení. Mnich se má vždy podřídit rozhodnutí staršího. Desátá kapitola věnovaná procesu zdokonalování mnicha patří k těm kratším, ale nejvýmluvnějším, je zároveň téměř doslova přejata od sv. Jeronýma.²⁴⁰ Text mimo jiné říká

„Ať mnich žije ve společenství pod jedním otcem²⁴¹ a v početné společnosti, takže od jednoho se může učit pokoře, od jiného trpělivosti. Jeden jej může naučit mlčenlivosti a druhý mírnosti. Ať nečiní to, co si sám přeje, ať jí to co je mu poručeno ať je podřízen tomu, koho nemá rád. Ať odchází spát unavený takže spí ještě při chůzi, a ať je donucen vstávat ještě dřív než je jeho spánek u konce. Ať je donucen mlčet když se mu stalo příkoří, ať se obává svého představeného jako svého pána, ať jej miluje jako svého otce a věří, že cokoli mu on poručí je pro něj zdravé. Ať neposuzuje rozhodnutí staršího ten, jehož povinností je poslouchat a plnit to, co je mu nařízeno....“

Desátá kapitola je jak důraznou tečkou za celou Řeholí, tak jejím lapidárním shrnutím.

(b) Regula Coenobialis

Po všech stránkách je zajímavá až kuriózní Regula Coenobialis, tedy „Komunitní“ řehole. Je totiž řeholí i penitenciářem zároveň. Mnich se v patnácti kapitolách dovídá o pravidlech vnitřního života ve společenství tím, že je mu sděleno jaký trest ho stihne pokud určitou věc udělá případně neudělá. Celá Řehole je uvozena větou, která říká: „Různorodost přestupků (hříchů) vyžaduje léčbu použitím různorodých trestů. A proto, moji nejdražší bratři...“²⁴²

Regula Coenobialis má patnáct kapitol, které je ale obtížné jakkoli pojmenovat, protože každá z nich se často dotýká několika celkem nespořádaných jevů najednou:

I. O zpovědi před jídlem nebo před spaním, ... a podobně také o zachovávaní mlčenlivosti, *silentia*.²⁴³

II. O tom, že lampa má být požehnána o tom, kdo zve něco svým, a o zacházení s nožem u stolu, a o tom, kdo něco ztratil v průběhu v průběhu své služby, o padnutí na tvář při *synaxi*,²⁴⁴ a o tom kdo promarnil nějaké drobky.

240) Epistola CXXV, 15.

241) „...under the discipline of one father.../...sub unius disciplina patris...“.

242) „A diversity of faults should be cured by the application of a diversity of penance. Therefore my dearest brethren.../ Diversitas culparum diversitatis apenitentiae medicamento sanari debet. Itaue, fratres karissimi...“ Tato uvozující věta je ale patrně až pozdějším dodatkem k původnímu textu.

243) Poznámka k překladu. „Názvy“ kapitol tak, jak jsou obsaženy v úvodu k *Regulae Coenobialis* jsou spíše stručným shrnutím každé jednotlivé kapitoly. Překlad není úplný, nicméně se snaží zachovat původní formulace. I v průběhu jedné věty často dochází ke změnám v rodu (3. os. singuláru, 3. os. plurálu) i v čase (zejména přítomný/minulý). Většina kapitol začíná „De eo qui...“ či „De fratre qui.../Of him who ...“ či „Of a brother who...“ Příkladem typické konstrukce může být kapitola X: „De fratre qui inobediens fuerit, et qui dicit et non facit, et qui murmurat, et qui veniam non petit aut se excusat, et qui duos fratres ad iracundiam provocat, et de mendatio, et qui contradicit fratri, et qui interruptit mandatum, et qui negligenter facit opus sibi iniunctum, et qui detraxerit abbatem suum, et qui aliquid obliviscitur foras vel perdidit.../ Of a brother who has been disobedient, and who says and does no, and who murmurs, and who fails to seek pardon or excuse himself, and who provokes two brethren to anger, and of lying, and of him who contradicts a brother, and who breaks a commandment, and who does the work enjoined him with negligence, and who slanders his abbot, and who forgets or loses something out of doors.“ Srv. Walker, *Sancti Columbani Opera*, s. 142-145.

244) *Sinaxis/synaxis: officium*. Srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 142/143, 146/147, 148/149.

III. O tom, kdo něco z nedbalosti ztratil, a rozlil něco po stole; o tom, kdo při odchodu z domu se nepoklonil při modlitbě, a zapomněl na modlitbu před prací, a jí bez modlitby, a při návratu do domu se nepoklonil, a o tom, kdo se z tohoto všeho vyzpovídal.

III.²⁴⁵ Ten kdo při začátku žalmu nezpíval dobře, a kdo kousl do kalichu Páně, a kdo nebyl na svém místě, kdo se při synaxi smál O povrchních řečech, o vymlouvání se

V. O tom kdo hlasitě promluvil, kdo sám sebe omlouvá, kdo oponuje bratru

VI. O tom, kdo pyšně promluvil, a kdo promluvil nahlas, a kdo zatajuje něčí vinu, aby ji později mohl zneužít, kdo odsuzuje dílo druhého, a kdo na pokárání reaguje pokáráním.

VII. O tom kdo druhého pomlouvá, ... kdo odsuzuje svého představeného, kdo propadá melancholii, kdo svádí svého bratra ke zlu, a kdo odsuzuje poslušnost druhého.

VIII. O tom, kdo navádí bratra proti svému představenému, kdo odporuje, kdo je kárán a nežádá o odpuštění, ... o těch, kteří navštěvují kuchyni bez vyzvání, a vycházejí ven, ... mluví spolu kdy je to zakázáno, a říkají, že nemohou udělat to, o co jsou žádáni, a o těch, kteří tvrdí ...Děláme to, co nám říkáš, a vědomě se prohřešují....

VIII.²⁴⁶ O tom, kdo vede jalové řeči, a o bratrech, kteří činí pokání, a o menších trestech.

X. O bratru, který byl neposlušný, a který říká ale nekoná, a který reptá, a který nepožádá o odpuštění nebo se neomluví, a kdo vyprovokuje dva bratry k hněvu, a o lhaní, a o tom, kdo odporuje bratrovi, a kdo poruší rozkaz, a kdo koná práci mu nařízenou s nedbalostí, a kdo pomlouvá svého opata, a kdo zapomene nebo ztratí něco venku.

XI. O tom, kdo mluví s laickou osobou, a kdo dokončí nějakou práci a začne jinou bez dovolení, a o tom kdo je pokrytecký, a jí v cizím domě, a kdo vykládá o minulém hříchu, a kdo po návratu ze světa mluví o světských věcech, a o tom kdo je komplicem někomu kdo činí v rozporu s řeholí.

XII. O tom, kdo ve svém bratru vzbuzuje zášť, a o tom kdo nepřijde ke stolu k modlitbě, a kdo spí při modlitbách, a kdo neřekne Amen, a kdo zanedbává společnou modlitbu, a kdo neslyší vyzvánění k modlitbě, a kdo komunikuje v nočním oděvu.

245) Dle původního textu. Srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 142/143.

246) Dle původního textu. Srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 144/145.

XIII. O tom, kdo o čtvrtém a šestém dni jí před nonami, kdo říká lež, a spí ve stejném domě jako žena, a kdo za sebou nezavře kostel, a plive v kostele, a nepamatuje si psalmodii.

XIV. O tom, kdo na nějaké znamení přichází příliš pomalu, kdo vydá zvuk po znamení pokoje, kdo vstoupí s pokrytou hlavou, ... kdo jí bez modlitby, kdo v průběhu modliteb dělá hluk, a kdo je ve zlobě či melancholii.

XV. O nedbalosti při obětování, Zde kapitoly končí. Zde začíná samotná *Komunitní řehole bratří*. Již z přehledu je tedy zřejmé, že se tato *Řehole* zabývá výhradně vnitřním životem komunity, nikoliv její organizací. Je jakýmsi výčtem možných přestupků a trestů, které jsou za tu či onu více méně nedbalost stanoveny. Většina trestů je fyzických a sestává převážně z ran koženým řemenem.²⁴⁷⁾ Pro ilustraci jsou zde některé uvedeny:

I. A tak ten, kdo neřekl u stolu modlitbu a neodpověděl Amen, musí být napraven šesti ranami. Podobně ten, kdo během jídla promluvil, a to bez toho, že by to bylo k potřebě bratrovi, musí být napraven šesti ranami....²⁴⁸⁾

II. ... Pokud cokoliv označil za své, (má být napraven) šesti ranami. Ať ten, kdo nožem pořeže stůl, je napraven deseti ranami....²⁴⁹⁾

II/III Tyto dvě kapitoly se do značné míry také věnují pití či potravě, která byla nějakým způsobem promrhána. V případě malého množství („drobky“) se náprava dělá skrze modlitbu v kostele. V případě většího množství byla nucena dotčená osoba strávit v leže a bez pohnutí dvanáct žalmů, a to o půlnočním officiu. Ten kdo například rozlil větší množství piva jej musí zároveň nahradit, a to tak, že po několika dnech pil vodu.²⁵⁰⁾

IV. Ten kdo skrze kašel nezpíval dobře na začátku žalmu, má být napraven šesti ranami. Podobně ten, kdo kousl do poháru spásy²⁵¹⁾ šesti ranami.... Ten, kdo zapomněl svůj *chrisma*²⁵²⁾ když pospíchal za nějakou prací, pět krát pěti ranami; pokud jej upustil na zem na poli, přičemž jej ihned našel, pět krát deseti ranami; Ten, kdo vykládá povrchní příběhy druhému ... (má být napraven) uložením ticha nebo padesáti ranami....²⁵³⁾

V. Ten kdo promluví nahlas, až na případy, kde je toho zapotřebí, (má být napraven) uložením ticha nebo padesáti ranami....²⁵⁴⁾

247) Srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 147.

248) Srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 144/145, 146/147.

249) Srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 146/147.

250) Srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 147.

251) Poháry byly někdy vyrobeny ze skla, ale podle *Života sv. Gall*a upřednostňoval Kolombán poháry bronzové. V tomto kontextu není zcela jasné jaké kousnutí či prokousnutí hrozilo. Celá věta zní: „*Similiter qui pertunderit dentibus calicem salutaris, VI percussionebus. / Likewise him who has bitten the cup of salvation with his teeth, with six blows*“. Srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 148/149.

252) Malé ciborium nebo také pyxida: schránka na konsekrovanou hostii.

253) Srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 148/149, 150/151.

254) Srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 150/151.

VI. Ten kdo nahlas vysloví kritiku vůči vrátnému, s tím že vrátný nedodržoval dobře hodiny, (má být napraven) uložením ticha nebo padesáti ranami ... A ten kdo zakryl nějaký přestupek když jej zpozoroval u svého bratra ...a pak jej proti němu použije, (má být napraven) třemi tresty.²⁵⁵⁾ Ať ten, kdo opravuje nebo pomlouvá práci svého bratra je potrestán třemi tresty....²⁵⁶⁾

VII. Ten, kdo pomlouvá bratra, nebo slyší jiného pomlouvat, a (okamžitě) jej nenapomene, (má být napraven) třemi tresty ... Pokud je bratr trudomyslný (pokud možno ať se mu dostane útěchy), a dokáže se ovládat, ať se po tu dobu nezpovídá, aby pak mohl promluvit prostěji, až trudomyslnost odezní (ať se za něj bratři modlí) ...²⁵⁷⁾

VIII. Ten, kdo se odváží říci svému bezprostřednímu představenému, Ty nemůžeš mou záležitost posoudit, ale náš *senior*, nebo ostatní bratři, nebo, My všichni půjdeme za otcem našeho společenství, musí být potrestán čtyřiceti dny (na chlebu a vodě), pokud on sám řekne (vleže tváří k zemi před bratry) omlouvám se za to, co jsem řekl. Ten kdo vykonává zbytečné cesty nebo okliky, (má být napraven) dvánácti ranami....

Ten, kdo navštívil jiné bratry v celách bez povolení, ať je potrestán podobně (tedy zotřeseným trestem); nebo kdyby šel do kuchyně po noně (bez rozkazu) (ať je potrestán) zotřeseným trestem; nebo kdyby vyšel za zeď, tedy mimo hrance kláštera bez dovolení, (ať je potrestán) zotřeseným trestem. Mladí, 258 kteří mají stanovenou dobu, kdy spolu nemají mluvit, toto poruší, mají být napraveni) třemi tresty ...²⁵⁹⁾

IX. Ten, kdo vysloví plytké slovo, má být odsouzen k tichu na dvě následující hodiny, nebo k dvánácti ranám. ... Ať si bratři činící pokání, bez ohledu na to jak je jejich práce těžká či špinavá, nemyjí hlavu kromě na den Páně nebo každý patnáctý den ...

Tato kapitola měla celou řadu pozdějších doplňků, které vybočovaly z penitenčního rázu textu a zabývaly se i více organizačními záležitostmi. Jeden odstavec se například věnuje způsobu výměny oděvů, nejrozsáhlejší odstavec je pak věnován chování před a při officiu.²⁶⁰⁾

Kapitoly X-XIV shrnují a někdy i rozvádějí jinými slovy kapitoly předchozí. S ohledem na odlišný jazyk, a konečkonců i odlišné tresty, panuje domněnka, že se jedná o pozdější dodatky k původní *Řeholi*. XV. kapitola je naprosto odlišná a jednoznačně nejdelší ze všech předchozích. Obsahuje také velké množství ještě dalších a pozdějších dodatků.

255) „...tribus superpositionibus paeniteat/with three impositions.“ Jedná se pravděpodobně o sérii tří zpřísněných trestů. Srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 149, pozn. 2, dále 150/151.

256) Srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 150/151.

257) Srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 150/151, 152/153.

258) Patrně žáci klášterní školy.

259) Srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 152/153, 154/155.

260) Srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 156/157, 158/159.

X. Pokud byl některý z bratrů neposlušný, ať stráví dva dny na jednom bochníku chleba a vodě. Pokud některý řekne, Neudělám to, tři dny na jednom bochníku chleba a vodě. Pokud některý reptá, dva dny na jednom bochníku chleba a vodě ... Pokud někdo pomlouvá svého opata, sedm dní na jednom bochníku chleba a vodě; pokud svého bratra, dvacet čtyři žalmy; pokud laika, dvanáct žalmů. Pokud někdo něco zapomene venku, pokud je to poměrně malé, dvanáct žalmů, pokud je to větší, třicet žalmů...²⁶¹⁾

XI. Pokud se někdo bez vyzvání baví s laikem, dvacet čtyři žalmy. Pokud někdo, když dokončil svůj úkol, se nedovolí a udělal něco dalšího bez nařízení, ať zazpívá dvacet čtyři žalmy. Pokud byl někdo pokrytecký a způsobil bratřím znepokojení, jeden den na chlebu a vodě ... Pokud někdo vykládal a starém hříchu, jeden den na bochníku. ...²⁶²⁾

XII. Pokud někdo vyvolá hněv ve svém bratru a potom to nechá na něm, a druhý mu to neodpustí, ale pošle ho za jeho *seniorem*, ten kdo vyvolal hněv, dvacet čtyři žalmy, a ten druhý, jeden den na chlebu a vodě ... Pokud někdo zaspí při modlitbě, a je-li to často, dvanáct žalmů, pokud to není často, šest žalmů. Pokud někdo neřekne Amen, třicet ran bičem...²⁶³⁾

XIII. Pokud někdo před devátou hodinou o čtvrtém a šestém dni, až na nemocného, (ať žije) dva dny na chlebu a vodě. Pokud někdo řekl nevědomky lež, padesát ran; pokud jí říká vědomě a drze, dva dny na chlebu a vodě. Pokud je jeho lež oponována a on na ní trvá, sedm dní na chlebu a vodě... Pokud mnich spal v tom samém domě jako žena, dva dny na chlebu a vodě, pokud nevěděl, že neměl, jeden den...²⁶⁴⁾

XIV. Pokud někdo jde na modlitby příliš pomalu, padesát, nebo hlučně, padesát, nebo pokud příliš pomalu dělá to, co mu bylo uloženo, padesát ... Pokud vejde do domu s pokrytou hlavou, padesát ran. Pokud se před vejitím do domu nepomodlí, padesát. Pokud jí bez modlitby, padesát. Pokud mluví s plnými ústy, padesát. Pokud způsobil hluk v průběhu modlitby, padesát ran...²⁶⁵⁾

XV. Kdokoli ztratil obětní dar²⁶⁶⁾ a neví kde je, ať činí pokání po jeden rok. Kdo ukázal nedbalost vůči obětnímu daru, takže je vyschlý a sněžený červy, takže z něj nic nezbylo, ať činí pokání na půl roku. Ten, kdo je vinen z nedbalosti vůči obětnímu daru, takže je v něm nalezen červ, ale nicméně je celý, ať spálí červa ohněm a ukryje popel v zemi blízko oltáře, a sám pak činí pokání po čtyřicet dnů ... pokud vyzvracel Večeři v den přijímání, z důvodu sytějšího jídla než obvykle a ne z důvodu nenasytosti, ale z nevolnosti, dvacet dnů;

261) Srv. *Sancti Columban Opera*, s. 158/159, 160/161.

262) Srv. *Sancti Columban Opera*, s. 160/161.

263) Srv. *Sancti Columban Opera*, s. 160/161.

264) Srv. *Sancti Columban Opera*, s. 160/161, 162/163.

265) Srv. *Sancti Columban Opera*, s. 162/163.

266) Hostie.

pokud z důvodu špatného zdraví, ať činí pokání deset dnů na chlebu a vodě...

Všechny ostatní části XV. kapitoly jsou pozdějšími doplňky k původnímu textu a nevztahují se k předchozímu tématu. Zabývají se mimo jiné hříchy spolubratrů a „oznamovací povinnosti“, porušením řehole, rozhovorem s ženou bez přítomnosti důvěryhodné osoby, cestováním bez povolení představeného, vlastnictvím, hlasitými projevy, nedbalostními prohrškami, prohršky proti poslušnosti, nedovolenými styky s příbuznými či přáteli-laiky, a tak podobně.²⁶⁷⁾ V této části se také nachází známé shrnutí zásad pro určování adekvátních trestů: „Upovídaný má být potrestán mlčenlivostí, neklidným praktikováním mírnosti, nenasytý pústem, ospalý bděním, pyšný uvězněním, zběh vyloučením. Ať každý trpí přesně podle svých zásluh, takže spravedlivý může spravedlivě žít. Amen.“²⁶⁸⁾

(c) Penitenciář

Předchozí dvě řehole byly samozřejmě napsány pro kolumbánské řeholní komunity. Jiné povahy je Kolumbánův Penitenciář, který je k řeholím přiřazován s tím, že byl sepsán pro kající, ať již z řad laiků nebo kléru, kteří si v jeho klášterech odpýkávali své tresty. Zásadní rozdíl je také v tom, že se tento penitenciář zabývá výhradně těžkými hříchy a zločiny. Existují domněnky, že původně Kolumbán napsal penitenciáře dva, které byly až později propojeny do jednoho textu.²⁶⁹⁾ Podle jiných²⁷⁰⁾ se jednalo o jeden celistvý text rozdělený na tři části, a sice penitenciář pro mnichy, penitenciář pro sekulární klérus a penitenciář pro laiky. Jádrem penitenciáře vzniklo patrně na počátku Kolumbánova pobytu v Annegray a v Luxeuil a později k němu byly přidávány různé dodatky, které jako i v jiných případech měly za následek časté tematické překrývání. Text je silně ovlivněn penitenciářem sv. Finiana a do určité míry i Kassianem.²⁷¹⁾ V každém případě se jedná o patrně nejstarší penitenční předpis používaný na kontinentě, který sem zároveň uvedl keltský penitenční systém tak, jak jej lze i později vystopovat v různých penitenciářích včetně tzv. *Římských penitenciářů*.²⁷²⁾

Text je rozdělen na část A a B s vlastními krátkými předmluvami. Nejstarší jsou patrně části A 9-12 a B 26-30 datované do roku 608.²⁷³⁾ Pro ilustraci celého textu jsou vybrány následující úryvky.

A 1.²⁷⁴⁾ Skutečné pokání neznamená dopustit se skutků hodných lítosti, ale litovat toho, co již bylo spácháno. Ale protože je toto slabostí mnohých anulováno – ne-li všech, stupně pokání musí být známy.²⁷⁵⁾

267) Srv. *Sancti Columban Opera*, s. 162/163, 164/165, 166/167.

268) Srv. *Sancti Columban Opera*, s. 168/169.

269) Sebas, A a B. Tento názor převzal i Walker.

270) Laporte, *Le Pénitentiel de Saint Colomban*; Bieler, *The Irish Penitentials*, s. 5.

271) Srv. Bieler, *The Irish Penitentials*, s. 5.

272) Srv. *Sancti Columban Opera*, *Introduction*; s. LII-LIII.

273) Laporte, *Le Pénitentiel de Saint Colomban*.

274) Podle Bielera se text A2-8 týká mnichů. V tomto členění textu se mnichů evidentně týká i zbytek oddílu A, nicméně text A 9-12 je jinak strukturován a překrývá se s některými kapitoly *Regulae Coenobialis*.

275) Srv. *Sancti Columban Opera*, s. 168/169.

2. A proto, pokud se někdo dopustil hříchu v myšlence, to znamená, pokud si přál zabít člověka, nebo se dopustit smilstva, nebo krádeže, nebo se tajně přejít a opít, nebo někoho uhodit ... a pokud byl v srdci připraven tyto hříchy uskutečnit, ať vykonává pokání přísněji po dobu půl roku, a pak po dobu čtyřiceti dnů na chlebu a vodě.²⁷⁶⁾

3. Ale pokud někdo zhřešil skutkem ... pokud se dopustil hříchu vraždy nebo sodomie, ať vykonává pokání po deset let. Pokud se dopustil smilstva jen jednou, ať činí pokání tři roky jako mnich, pokud častěji, sedm let; pokud utekl a porušil své sliby, pokud lituje a okamžitě se vrátí, ať vykonává pokání sto dvacet dnů, ale pokud až po letech, tři roky.²⁷⁷⁾

4. Pokud někdo kradl, ať činí pokání jeden rok.

4a Pokud někdo křivě přísahal, ať činí pokání sedm let.

5. Pokud někdo uhodil svého bratra tři roky.

6. Ale pokud se někdo opil a zvracel, nebo se přejedl, a proto vyzvracel obětní dar ... čtyřicet dnů...

7. Pokud se někdo znečistil, ať činí pokání jeden rok, pokud se jedná o juniora.

8. Pokud se někdo vědomě dopustil křivého svědectví, ať činí pokání dva roky, spolu s propadnutím věci, předmětu sporu...²⁷⁸⁾

Tolik pro běžné případy; nyní k menším hříchům ...

9. Ten kdo něco dělá sám o sobě bez svolení, nebo kdo odporuje a říká, Neudělám to, nebo reptá, pokud je to vážné, ať koná tři zesílená pokání, pokud je to méně vážné, jedno....

10. Ten kdo pomlouvá nebo ochotně naslouchá pomlouváči, ať koná tři zesílená pokání; pokud se to týká představeného, ať činí pokání po jeden týden.

11. Ten kdo z pýchy pohrdá svým bezprostředním představeným, nebo se zle vyjadřoval o řeholi, ať je vyloučen, pokud okamžitě neřekl, Mrzí mě, co jsem řekl; ale pokud se opravdu nepokojil, ať činí pokání čtyřicet dnů, protože je nakažen nemocí pýchy.

12. Upovídaný má být potrestán mlčenlivostí....²⁷⁹⁾

B. Různost prohršek vyžaduje různost trestů. Lékaři těla také vyrábějí různé léky; a tak léčí ranění jedním způsobem, nevolnost zase jiným,A tak rovněž lékaři duše léčí

276) Srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 168/169.

277) Srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 168/169, 170/171.

278) A 3-8, srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 170/171.

279) A 9-12, srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 170/171. Jak již bylo řečeno jinde, tyto odstavce se téměř shodují s kapitolami *Regulae Coenobialis*. Pasáž A 12 je zcela identická s jedním ze závěrečných odstavců *Řehole* (Srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 168/169).

různými způsoby zranění duše, její nemoci, přestupky, bolesti ...

Nejdříve musíme ošetřit smrtelné hříchy, tak jak jsou trestány i zákonem..

1. Pokud nějaký klerik spáchal vraždu a zabil svého souseda, ať činí pokání deset let v exilu. Poté ať se vrátí zpět do země, pokud řádně konal pokání na chlebu a vodě, což musí být stvrzeno svědectvím biskupa nebo kněze, u kterého činil pokání a do jehož péče byl svěcen, a pokud se vyrovnal s příbuznými zabitého, vůči nimž se chová jako syn ... Ale pokud se nevyrovnal s příbuznými, ať se zpět do země nikdy nevrací, ale ať se jako Káin stane tulákem a uprchlíkem na zemi.²⁸⁰⁾

2. Pokud někdo naprosto upadl a zplodil syna, ať koná pokání jako poutník po sedm let na chlebu a vodě...

3. Ale pokud se někdo dopustil smilstva po způsobu sodomitů, ať činí pokání po deset let, první tři roky na chlebu a vodě, a po dalších sedm let ať se zdržuje vína a masa, a ať již s nikým nikdy nežije.

4. Nicméně, pokud se někdo dopustil smilstva se ženou, ale nezplodil syna, a nestalo se to všeobecně známým; pokud je klerikem,²⁸¹⁾ tři roky, pokud mnichem nebo jáhnem, pět let, pokud knězem, sedm, pokud biskupem, dvanáct let.

5. Pokud někdo křivě přísahal, ať činí pokání po sedm let a ať již nikdy neskládá přísahu.

6. Pokud někdo někomu ublížil magií, ať činí pokání tři roky na chlebu a vodě ... a po tři další roky ať se postí od vína a masa, a konečně v sedmém roce ať je opět připuštěn ke svatému přijímání. Ale pokud někdo použil magii na získání lásky, a nikoho nepoškodil, ať koná pokání na chlebu a vodě po jeden rok je-li klerikem, na půl roku, pokud se jedná o laika,...²⁸²⁾

7. Pokud se nějaký klerik dopustil krádeže, to jest ukradl býka nebo koně nebo ovci nebo nějaké zvíře svého souseda, pokud to udělal jednou nebo dvakrát, ať nejprve ztrátu svému sousedovi nahradí, a činí pokání o chlebu a vodě po celý rok. Pokud si z toho učinil zvyk, a škodu nemůže nahradit, ať činí pokání po tři roky na chlebu a vodě.

8. Ale pokud se nějaký klerik nebo jáhen, nebo muž jiných svěcení, který byl ve světě laikem se syny a dcerami, po vysvěcení opět začal stýkat se svou ženou a opět s ní zplodil syna, ať ví, že se dopustil cizoložství, a že zhřešil o nic méně

280) Srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 172/173.

281) Myšleno: nižšího svěcení.

282) B 2-6, srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 172/173.

než kdyby byl klerikem od mládí, a zhřešil s cizí ženou, protože zhřešil po složení slibu ... Proto ať podobně činí pokání po sedm let na chlebu a vodě.

9. Pokud nějaký klerik udeřil svého bratra ... ať činí pokání po celý rok...

10. Pokud se někdo zprznil vlastní rukou nebo se zvířetem, ať činí pokání dva roky, pokud není vysvěcen; ale pokud je vysvěcen, nebo složil slib, ať koná pokání tři roky, pokud to jeho věk dovoluje.²⁸³⁾

11. Pokud někdo touží po ženě, ale nedojde k činu ... ať činí pokání na půl roku o chlebu a vodě, a ať se po jeden rok zdržuje vína a masa a nepřistupuje ke svatému přijímání.

12. Pokud někdo ztratí obětní dar ať koná pokání po jeden rok.

Ale tyto předpisy jsou určeny klerikům a mnichům společně; nyní tedy k laikům.

13. Kdokoliv spáchal vraždu, to jest, zabil svého souseda, ať činí pokání po dobu tří let na chlebu a vodě jako neozbrojený exulant, a po třech letech ať se vrátí ke svým, a nahradí ztrátu příbuzným zabitého ...

14. Pokud někdo zplodí syna s ženou někoho jiného, tedy pokud se dopustí cizoložství ... ať činí pokání po dobu tří let a zdržuje se chuť vzbuzujícího jídla a nežije se svou ženou, a navíc odškodní manžela zneuctěné ženy ...²⁸⁴⁾

15. Ale pokud se některý laik dopustil smilstva po způsobu sodomitů, to jest, zhřešil zženštilým stykem /jako žena s mužem, ať koná pokání sedm let, první tři roky na chlebu a vodě a soli, a suchém produktu zahrady, a po zbývajících čtyřech ať se zdrží vína a masa ...

16. Ale pokud se laici dopustí smilstva se svobodnými ženami, to jest, s vdovami nebo pannami, pokud s vdovou, ať činí pokání po jeden rok, pokud s pannou, po dva roky za předpokladu, že jejím příbuzným zaplatí cenu za její zneuctění;

17. Ale pokud laik spáchal smilstvo se zvířetem, ať činí pokání jeden rok, pokud má manželku, pokud nemá, půl roku ...

18. Pokud nějaký laik-muž či žena – zadusil vlastní dítě, ať konají pokání jeden rok o chlebu a vodě, a po dalších dva roky

283) B 7-10, srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 174/175.

284) B 11-14, srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 174/175.

ať se zdržují vína a masa ... Laici také musejí vědět, že v průběhu pokání uloženého jim knězi je nezákoně stýkat se s manželkami, ale až po skončení pokání...

19. Pokud se nějaký laik dopustil krádeže a udělal to jednou nebo dvakrát, ať nejdříve ztrátu, kterou způsobil, nahradí a ať koná pokání sto dvacet dnů ...

20. Pokud nějaký laik křivě přísahal, pokud tak učinil z chtivosti, ať prodá veškerý svůj majetek a rozdá jej chudým, a plně se oddá Pánu, a přijme tonsuru, a dá sbohem celému světu, a do smrti ať slouží Bohu v klášteře. Ale pokud tak učinil, ne z chtivosti, ale ze strachu ze smrti, ať činí pokání po tři roky o chlebu a vodě jako neozbrojený exulant, a po dva další ať se zdržuje vína a masa ...²⁸⁵⁾

21. Pokud laik prolil krev ... nebo zranil či zmrzačil svého souseda, ať má za povinnost napravit všechny škody, které způsobil; ale pokud nemá čím zaplatit, ať u souseda pracuje, po dobu jeho nemoci, a zavolá lékaře, a po jeho uzdravení ať koná pokání po čtyřicet dnů na chlebu a vodě.

22. Pokud se laik opil, či jedl a pil až zvracel, ať činí pokání jeden týden o chlebu a vodě.

23. Pokud si nějaký laik přál spáchat cizoložství či smilstvo s vdanou ženou ... ale k činu nedošlo... ať se z hříchu vyzpovídá knězi, a ať činí pokání čtyřicet dnů o chlebu a vodě.

24. Pokud laik jedl nebo pil vedle chrámu, pokud tak učinil z neznalosti, ať se zaváže to již víckrát neudělat, a ať koná pokání čtyřicet dnů o chlebu a vodě...ale pokud tak učinil při uctívání démonů nebo na poctu modlám, ať koná pokání tři roky.

25. Pokud laik z neznalosti udržuje styky s následovníky Bonosovými²⁸⁶⁾ nebo jinými heretiky, ať je zařazen mezi katechumeny, to jest, oddělen od ostatních křesťanů, po čtyřicet dnů, a po dalších osmdesát dnů ať je zařazen na nejnižší příčku mezi křesťany, to jest, mezi kajícími... Ale pokud tak učinil z výsměchu, to jest, poté, co byl knězem varován ... ať koná pokání po celý rok a sto dvacet dnů a po dalších dva roky ať se zdrží vína a masa, a tak po vkládání rukou katolického biskupa ať smí opět přistoupit ke svatému přijímání.

Konečně musíme přidat něco, co se týká menších nařízení určených mnichům.

285) B 15, srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 174/175, 175/176; B 16-20, srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 176/177.

286) Bonosus, biskup ze Sardiky, konec 4. století. Odmítal panenské Mariino, jeho následovníci byli také nařčení z odmítání Kristova božství. Jsou pochybnosti o tom, zda tato pasáž penitenciáře pochází od Kolumbána, protože reflektuje spíše praxi římskou než keltskou. V zásadě se tato pochybnost týká i pasáže B 24. Obě části byly patrně doplněny v Burgundsku začátkem 7. století, kde Bonosova hereze byla v té době na vrcholu. Srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 179; Bieler, *The Irish Penitentials*, s. 5.

26. Pokud někdo zanechal otevřenou klauzuru přes noc, ať koná zostřené pokání; pokud přes den, (ať je napraven) dvaceti čtyřmi ranami ...²⁸⁷⁾

27. Pokud ten, kdo zatoužil po lázni se koupal zcela o samotě, ať koná zostřené pokání. Ale pokud některý během řádného mytí v přítomnosti dalších bratří toto činil ve stoje, a to nikoli za účelem důkladnějšího smytí špíny, ať je napraven dvaceti čtyřmi ranami.

28. Ale pokud někdo, byť vsedě v lázni, odkryl svá kolena nebo ramena, a to bez potřeby smýt špínu, ať se nemyje po šest dnů ...

29. Ale před kázáním o dnu Páně ať každý, kromě těch s pevnými povinnostmi, se shromáždí, takže nikdo nechybí ... kromě kuchaře a vrátného, kteří také, pokud mohou, se mají ze všech sil snažit být přítomni ...

30. Je přikázáno konat zpověď velmi důkladně ... před zahájením mše svaté ... Proto, stejně jako si musíme dát pozor na smrtelné a tělesné hříchy před svatým přijímáním, tak se musíme zdržet a očistit se od vnitřních nečistostí a nemocí klesajícího ducha před smlouvou pravého míru a poutem věčné spásy. Konec.²⁸⁸⁾

Tímto uceleným systémem dal Kolumbán Frankům disciplínu do té doby jim naprosto neznámou. Jeho *Regula Monachorum* formulovala základní principy asketického života jakými jsou láska k Bohu a k bližnímu vyjádřená příkazem poslušnosti až za hrob, všudypřítomné kontemplativní ticho a modlitba, jednoduché jídlo přijímané v souladu s principem neustálého půstu, naprostá chudoba, pokora a čistota v mysli i ve skutcích, umírněnost a rozvaha, umrtvování prostřednictvím dobrovolné naprosté závislosti na vůli druhého – toto vše mělo za cíl pozvolný růst k dokonalosti. K základům askeze pak jsou ještě přidány kapitoly zabývající se bohoslužbami a oficiem. *Regula Coenobialis* pak podává přehled běžných poklesků a trestů, které jsou za ně udělovány. Obzvláště Kolumbánův trestní systém pro kajícíky světské i z řad kléru tak, jak je sepsán v *Penitenciáři*, byl pro franské království zcela novým jevem. Navíc, ukládat tresty – pokání věřícím – spadalo do pravomoci diecézních biskupů a Kolumbán tedy tím, že přijímal kajícíky v kláštere, značně překračoval pravomoc obvyklé pro představeného řeholní komunity ve franském království.²⁸⁹⁾ V té době měl ovšem Kolumbán na své straně krále a tím do značné míry měl zajištěnu i ochranu před místními biskupy. Ti ovšem měli proti Kolumbánovi více výhrad. Mimo jiné i slavení velikonoce podle irského a nikoliv galského modelu – ten totiž byl rovněž odlišný od římského.²⁹⁰⁾

287) Srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 178/179, 180/181.

288) B 21-30, Srv. *Sancti Columbani Opera*, s. 178/179, 180/181.

289) Galské kláštery bývaly často ve městech a byly zcela v rukou biskupů. Od irských klášterů se lišily i v tom, že neměly valné intelektuální ambice, protože vzdělávání probíhalo v biskupských školách a ne v klášterech. Většina galských klášterů se nacházela ve střední a jižní Galii; na více pofranštěném a méně urbanizovaném severu jich bylo velmi málo. Právě tam se usadil Kolumbán se svým irským „venkovským“ modelem mnišství, které zde padlo na úrodnou půdu. Klášter v Luxeuil byl založen zcela mimo biskupskou jurisdikci, což patrně vyhovovalo i venkovské aristokracii. Srv. *James, Frankové*, s. 130-131.

290) Srv. *Sancti Columbani Opera*, Introduction; s. XXV.

Kolumbán se dopisem obrátil na papeže Řehoře I. s žádostí, aby galský způsob držení velikonoce byl zavržen a zároveň obhajoval irský model. Zdá se, že Řehoř přímo neodpověděl, ale dal Kolumbána pod ochranu Conona, opata kláštera v Lérins. Kolumbán byl zároveň předvolán před koncil v Chalónu,²⁹¹⁾ ke kterému se ale nedostavil. Namísto toho rozeslal dopisy, ve kterých požádal o možnost zachovávat ve svých klášterech irské zvyky. Současně odeslal dopis i nástupci papeže Řehoře. Kolumbán ještě po nějakou dobu odolával všemožným atakům, zvláště pokud měl na své straně krále. Svou nekompromisností, možná také za přispění biskupů, si ale proti sobě časem krále popudil, a tak byl nucen franské království opustit. Jeho duch tam ovšem žil dál. Kolumbán byl na sklonku svého života požádán, aby se vrátil do Luxeuil, které v té době bylo opět pod královou ochranou. Odmítl a svěřil svá založení ve franském království do péče opata Eustasia.²⁹²⁾ Jeho odkaz byl dál rozvíjen a přispěl k reformě galské církve. Luxeuil se stal jedním z nejvlivnějších klášterů, a to zejména mezi samotnými Franky. Přinesl také novou formu zbožnosti: zatímco galští klerici se soustřeďovali na relikvie a na patronství místních svatých, Kolumbánus byl zaměřen na Boha a na vztah mezi bohem a člověkem. „Tato exotická postava musela určitě působit jako živoucí pozůstatek z dob apoštolů a starozákonních proroků.“²⁹³⁾

Jeho systém měl v mnoha směrech dalekosáhlý vliv na katolickou církev jako takovou. Z Luxeuil se rozšířila aurikulární forma zpovědi a soukromé pokání. Většina evropských penitenciářů nese prvky penitenciářů kolumbánovských. Prosadil také model klášterů vyjmutých z biskupské jurisdikce. Rozpory vzniklé kolem jiného počítání velikonočních svátků byly patrně brzy vyřešeny, a to nejspíše ještě za Kolumbánova života, kdy se irské kláštery přizpůsobily kontinentálnímu úzu. Kolumbánovská řehole se stala značně populární a přijaly ji i domy, které byly založeny podstatně dříve. V průběhu sedmého století ji následovalo přes padesát opatství, ženských klášterů a poustev. Až teprve na přelomu sedmého a osmého století²⁹⁴⁾ se začala silněji prosazovat řehole sv. Benedikta, která byla navíc protěžována z Říma.

Závěr

Když se podíváme na vývoj církevní, nebo ještě lépe, mnišské disciplíny v Irsku šestého a sedmého století, a to v celém kontextu, zjistíme, že přes všechny drobné místní rozdíly měla řada společných jmenovatelů, které dovolují hovořit o jednotné irské observanci již je tedy možno posuzovat jako celek. Zároveň je užitečné si plně uvědomit, kam až sahaly kořeny toho, co se v Irsku tak unikátním způsobem rozvinulo.

291) Koncil se konal roku 603.

292) Srv. *Sancti Columbani Opera*, Introduction; s. XXXI.

293) Srv. *James, Frankové*, s. 130; *Wallace-Hardill, The Frankish Church*.

294) Podle některých ale od roku 750. Srv. *Sancti Columbani Opera*, Introduction; s. XXXIII.

Je nutno jít zpět až do čtvrtého století, kdy se v Egyptě rozvíjel eremitský způsob života, který se postupně transformoval až do života cenobitského – tedy života ve společenství. Pachomiův model řeholní komunity tak, jak se vyvinul v Tabennisi, byl ve své podstatě možná daleko organizovanější než pozdější komunity Irů. Udál základní pravidla společného života a rozdělil mnichův den na tři části tak, aby se mohl věnovat modlitbám, studiu a práci. Velký důraz kladl na aspekt poslušnosti. Nicméně, byť byl jeho model zaměřen na život ve společenství, ponechal i prostor pro individuální život na poušti.

Vývoj mnišství se dále ubíral směrem, který ukázal Pachomius, byť samozřejmě s obměnami odrážejícími danou dobu a prostředí. Začaly vznikat další navzájem se inspirující řehole. Některé mohly mít jen formu instruktážních dopisů, v kterých ti zkušenější a vzdělanější předávali své zkušenosti představeným klášterů, a to hlavně těm nově vzniklým. Postupně ale začaly být sepsovány řehole, které již od samého počátku byly koncipovány jako závazná pravidla pro tu kterou komunitu. Mniši také začali skládat sliby, kterými se zavazovali, ať již ústně nebo písemně, k dodržování řehole a základních pravidel mnišského života. Tato pravidla byla shrnuta do tří, později čtyř základních závazků, a to chudoby, čistoty, poslušnosti a stálosti.

Samozřejmě, vývoj se na Východě ubíral různými směry. Někteří, byť prosazovali cenobitský model, byli přesvědčeni, že vyšší formou asketického života je poustevnictví. Někde, jako konkrétně v Sýrii a v Mezopotámii, bylo poustevnictví nejextrémnějšího typu daleko častějším jevem než mnišství tak, jak jej známe z Pachomiova modelu. Sv. Basil naopak převzal pachomiovský systém a přivedl jej téměř k dokonalosti s tím, že ale zároveň potlačil všechny projevy individualismu a sklony k poustevnictví či přehnané askezi. Naopak přidal školy pro chlapce a povinnost charitativní činnosti ve prospěch těch, kteří ji potřebují. Ještě jiný směr byl udán ve Vercelli a v Hippo, kde sv. Eusebius a sv. Augustin zavedli život ve společenství pod vedením řehole pro kněžský stav.

Pachomiovské mnišství se dále vyvíjelo, a to jak v severní Africe, tak v Itálii, odkud se pak dále šířilo do Galie. Zároveň s tím ale přicházely do povědomí i informace o životě pouštních asketů, eremitů. Mohutným impulsem pro rozvoj asketického způsobu života na Západě pak bylo rozšíření Athanasiova *Života sv. Antonína*. Prvním průkopníkem asketického mnišství v Galii byl sv. Martin z Tours, který byl mnichem a misionářem zároveň, přičemž jeho založení v Marmoutiers a v Ligugé byla polopoustevnického typu. Honoratus z Lérins založil svůj klášter vyloženě podle egyptského modelu. Ač byl inspirován Pachomiem, velký důraz kladl na prvek eremitský. Dalším velkým impulsem a neustálým zdrojem inspirací byly Kassianovy spisy, které čtenářům na Západě přinášely očitá svědectví a zkušenosti z Egypta. V Kassianově prezentaci byly kláštery místem očistění, odkud se pak adept asketického života odebral do pouště, aby se teprve tam jeho život ubíral k dokonalosti. Honoratus se tímto vším otevřeně nechal inspirovat. Jeho klášter izolovaný od světa na ostrově Lérins měl všechny předpoklady pro rozvoj mnišství a následného poustevnictví podle egyptského modelu. Přidal ale k němu ještě důkladná biblická studia, a tak se klášter v Lérins stal místem, kde se odehrávala formace mnichů mnoha národností, Iry nevyjímaje. Jedním z nich byl i sv. Patrik a bylo to právě zde, kde se mu dostalo skvělého biblického vzdělání. Lérinská tradice ovšem byla přenesena i k Britům, a to skrze kláštery Llanilltud a Llangarvan. Jedním z jejích nositelů byl Gildas. A tak se vlastně dostala do Irska dvakrát, jednou skrze Patrika, kdy ale neměla čas se plně rozvinout, a počátkem šestého století znovu, tentokrát prostřednictvím Britů, zejména Cadoca a Gildase, kteří zásadně ovlivnili sv. Finniana z Clonardu. Tentokrát s naprostým úspěchem. Irsko totiž bylo již křesťanskou zemí

a pravděpodobně i díky předchozím kulturním tradicím zde padlo mnišství lérinského typu na úrodnou půdu. Stejně jako v Lérins začal být i zde kladen důraz na morální a náboženské zdokonalování, na studium Písma, na eremitské prvky egyptského mnišství.

Co je na irském pojetí původní je důraz na některé vybrané prvky náboženského života. Jedná se například o kombinaci apoštolských a eremitských ideálů. Nebylo výjimkou, že mnich zároveň zastupoval kněze, protože velmi často byly obě „funkce“ spojeny v jedné osobě. I když se snažil zároveň žít jako eremita poté, co prošel řádnou řeholní formací, přesto evangelizační práce byla natolik důležitá, že se vždy znovu a znovu vydával na cesty, aby šířil slovo Boží. Podobný v tomto směru byl snad jen sv. Martin z Tours. Přestože mnoho mnichů mělo zároveň i kněžská svěcení, žádná z irských komunit se nepodobala modelu Eusebia nebo Augustina: tam totiž kněží byli navíc mnichy, kdežto Irové byli především mnichy a podle potřeby pak také knězi.

Prvek, který se v raném irském mnišství nedá přehlédnout, je přísná askeze. I tím samozřejmě připomíná pouštní model Egypta. Velký důraz byl kladen na pústy: strava byla přijímaná v minimálním množství jednou za den, přičemž ale úplné pústy byly na individuální úrovni také běžné. Přemáhání spánku, dlouhé a časté vigilie se staly běžnou rutinou. Osobní chudoba byla naprostá. K tomu se ještě přidávala namáhavá práce a vlastní individuální asketické prvky, které měly vést k umrtvování těla. Ideálem byla „poušť“ a i když v ní mniši nemohli pobývat trvale, snažili se na ni ubírat alespoň dočasně a několikrát do roka. A tak, i když u Irů mluvíme o řeholních či mnišských komunitách, nelze přehlédnout, že duch raného irského mnišství byl skrz nasrzk poustevnický.

Dominantním jevem irského mnišství bylo i náročné studium, jehož kořeny ale tkvěly daleko v irské předkřesťanské tradici škol druidů, fáthiu, filidů a bardů. Dalším nepřehlédnutelným jevem irské církve byla již výše zmíněná celkem běžná kombinace funkcí opata a biskupa, či obecněji mnicha a kněze. Tento jev je samozřejmě vysvětlován jednak velkou popularitou mnišství, jednak obavou mnichů před čímkoliv, co by mohlo vést zpět ke světskému životu. Jistě na tomto pohledu měl nemalý podíl například Gildas.

Zajímavou otázkou je vývoj řeholí v Irsku a případný vliv řehole Benediktovy. Ač sám Benedikt prošel různými fázemi zasvěceného života, včetně života poustevnického, jeho řehole nakonec odrážela realitu Itálie šestého století, kde nebyla přílišná šance na prosazení tvrdého eremitství. Benedikt tedy sepsal řeholi pro začátečníky, která by každému umožnila náboženský život ve společenství a postupné zdokonalování se. Jeho řehole byla propracovaná téměř do všech detailů a vytvořila tak rámec pro život řeholní rodiny až do dnešních dnů. Benedikt se snažil být umírněný, a to ve všech sférách mnišského života. V porovnání s egyptskými eremity a irskými mnichy byl vlastně benevolentní a v mnoha směrech až rozchazivý. Samozřejmě vycházel z autorit jakými byl Pachomius, Augustin, Basil či Kassian, ale vynechal všechny eremitské, přísně asketické prvky. Oproti ostatním řeholím byla jeho řehole textem, který mohl nést označení „právní“. Basilovy řehole byly v podstatě odpověďmi na otázky týkající se mnišského života, mnoho jiných řeholí, jak bylo již výše zmíněno, bylo ve formě traktátů, které se zabývaly spíš duchovní stránkou věcí, přičemž praktickým záležitostem věnovaly pozornost jen namátkově a letmo.

Tomuto poslednímu typu se podobaly i rané irské řehole. Kolumbánova řehole pro mnichy se zabývala ctnostmi, jakými měl člen komunity oplývat, zatímco „komunitní“ řehole byla spíše penitenciářem. Ten byl ostatně k řeholím připojován,

a to jak pro vlastní mnichy, tak pro laiky, kteří si v kláštorech, či jinde pod dohledem pověřeného askety nebo kněze, odpýkali uložený trest za spáchané zločiny. Toto byl ostatně, spolu s rozvojem aurikulární formy zpovědi, další unikátní prvek irského mnišství, který postupně obohatil římskou praxi. Po praktické stránce ale byly irské kláštery spíše vedeny zvykem a ne zákonem jako takovým. Mnoho rozhodnutí bylo ponecháno na opatovi. U Benedikta je moci řehole zcela podřízen i opat, takže je to právě řehole, která je tou nejvyšší autoritou. Ke střetu obou typů došlo naplno nejen v Anglii sedmého století, ale i na kontinentě, kde po nějakou dobu převažovaly řehole smíšené, jako například kolumbánovsko-benediktinské. Důvody proč nakonec benediktinská řehole v Evropě převládla mohly být tři: její umírněnost, nebo možná lépe řečeno – rozumnost, propracovanost detailů různých aspektů mnišského života a v neposlední řadě i okolnost, že byla upřednostňována papežským stolcem, papežem Řehořem Velikým počínaje. Zajímavé je, že v pozdějších dobách, kdy už byla Benediktova řehole v zásadě v Evropě etablována, docházelo k reformním hnutím, která se více přibližovala spíše ideálům irského modelu než benediktinského: nejvýraznějším z nich bylo hnutí přicházející z kláštera v Cluny. Ať tak či onak, irský model se v samotném Irsku ve své základní podobě houževnatě držel po zhruba sedm století a když přišla doba jeho zániku, řehole, která převládla, nebyla benediktinská, ale reformovaná řehole cisterciácká.²⁹⁵⁾

Snad nejucelenější přehled všech irských zvláštností vzešel z pera Bedy Ctihodného, northumbrijského mnicha, historika a teologa vychovaného v katolickém, nebo lépe řečeno, římském ritu, nicméně kulturně stále ještě spjatého a svým způsobem sympatizujícího s irskou tradicí. Beda se ve svých *Církevních dějinách* věnuje především Irům poutníkům, misionářům, evangelizátorům a asketům. Zároveň ale průběžně ve všech pěti knihách věnuje pozornost právě těm zvláštnostem, které byly terčem ostrých kritik ze strany římské církve: a sice zejména odlišnému způsobu výpočtu velikonočních svátků a odlišnému tvaru tonzury. Spor vyvrcholil koncilem ve Whitby roku 664, jehož verdikt zahájil pozvolný proces přibližování irské či v širším slova smyslu keltské církve k církvi římské.

Přes obecně sílící vliv římský, přes postupně narůstající vliv benediktinského modelu v Evropě si ale irské mnišství dokázalo v mnoha ohledech zachovat ještě po několik staletí svůj přísný asketický až eremitský ráz. Po krátkém období jakéhosi uvolnění církevní disciplíny nastupuje koncem 8. století nová reformní asketická vlna v podobě *celi dé, společníků Božích*. Centrem hnutí byl klášter v Tallaghtu. Následující století je opět ve znamení eremitů a nejprísnější možné askeze. To je ale již období přesahující rámec této práce.

295) Srv. Ryan, *Irish Monasticism*, s. 412-413.

Použitá literatura

- Anderson, A. O. – Anderson, M. O. (ed.): *Adomnan's Life of Columba*. London 1961
 Attwater, D.: *The Penguin Dictionary of Saints*. London 1986.
 Augustin, Aurelius: *Řehole*. Praha 1990. (Z překladu: Verheijen, L.: *La Regle de St. Augustin*. Etudes Augustiniennes. Paris 1967)
 Augustinus, Aurelius: *Vyznání*. Praha 1926, repr. 1992.
 Benedikt, sv.: *Řehole*. Praha 1993.
 Berresford-Ellis, P.: *Celt and Saxon. The Struggle for Britain AD 410-937*. London 1993.
 Bible, *The: Revised Standard Version*. Swindon 1971.
 Bieler, L., ed.: *The Irish Penitentials*. Dublin 1963.
 Brehaut, E., ed., transl.: *History of the Franks by Gregory of Tours*. New York 1916.
 Bright, W.: *Chapters of Early English Church History*. Oxford 1878.
 Brown, P.: *Medicamenta paenitentiae: Kolumbán*. Teologický sborník 4/97.
 Campbell, J., ed.: *The Anglo-Saxons*. London, 1982, repr. 1991.
 Cassian, J.: Viz Gibson, E.C.S.
 Colgrave, B.: *The Earliest Saints' Lives Written in England*. Proceedings of the British Academy 44, 1958.
 Colgrave, B.: *Eddius' Life of Wilfrid*. 1927.
 Colgrave, B.: *Two Lives of St Cuthbert: A Life by an Anonymous Monk and Bede's Prose Life*. Cambridge 1940.
 Colgrave, B.: *The Venerable Bede and his Times*. Jarrow Lecture 1958.;
 Colgrave, B., Mynors, R. A. B., ed.: *Bede's Ecclesiastical History of the English People*. 1969.
 Coppack, G.: *Abbeys and Priories*. London 1993.
 Curtis, E.: *A History of Ireland*. London 1936, repr. 1961.
 Dawes, E., transl.: *The Life of Daniel the Stylite*. Three Byzantine Saints: Contemporary Biographies of St Daniel the Stylite, St Theodore of Sykeon and St John the Almsgiver. London 1948.
 Franzen, A.: *Malé církevní dějiny*. Praha 1995.
 Gibson, E. C. S., ed., transl.: *John Cassian: Conferences*. A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series, Volume 11. New York, 1894.
 Gibson, E. C. S., ed., transl.: *John Cassian: On the Institutes of the Coenobia and the Remedies for the Eight Principal Faults. Book I-XII*. A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series, Volume 1. New York 1894.
 Delaney, F.: *The Celts*. London 1986.
 Duffy, J.: *Saint Patrick Writes: The Confession; Letter to the Soldiers of Coroticus*. Dublin 1952.
 Duncan, A.: *Celtic Christianity*. Shaftesbury 1992, repr. 1995.
 Eddius Stephanus: *Life of Wilfrid*. The Age of Bede. London 1988.
 Farmer, D. H., ed.: *Benedict's Disciples*. Leominster 1980.
 Farmer, D. H., transl.: *Bede's Lives of Abbots of Wearmouth and Jarrow*. The Age of Bede. London 1988.
 Fletcher, E.: *Benedict Biscop*. Jarrow Lecture, 1981.
 Gallion, P., Jones, M.: *Brettonci*. Praha 1998.
 Gregory of Tours: *Life of St Gall*. History of the Franks. Viz Brehaut, E.
 Hamlin, A.: *Nendrum, Co. Down*. HMSO, Belfast 1986.

- Hamlin, A.: *Historic Monuments of Northern Ireland*. Belfast 1987.
- Hill, R.: *The Labourers in the Field*. Jarrow Lecture, 1974.
- Hughes, K.: *Early Christian Ireland: Introduction to the Sources*. 1966
- Hughes, K.: *Early Christianity in Pictland*. Jarrow Lecture, 1970.
- Hunter-Blair, P.: *An Introduction to the Anglo-Saxon Period*. Cambridge 1956.
- Hunter-Blair, P.: *Northumbria in the Days of Bede*. London 1976.
- James, E.: *Frankové*. Praha 1997.
- Jerome: *The Life of St Hilarion*. A Select Library of Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Second Series, Volume 6. New York, 1894.
- Kelly, F.: *A Guide to Early Irish Law*. Dublin 1988, repr. 1995.
- Knowles, D.: *From Pachomius to Ignatius. A Study in the Constitutional History of the Religious Orders*. Sarum Lectures. Oxford 1966.
- Knowles, D.: *The Religious Houses of Medieval England*. London 1940.
- Knowles, D.: *The Religious Orders in England*, vol. I. London 1948, repr. 1974.
- Knowles, D., St Joseph, J.K.S.: *Monastic Sites from the Air*. Cambridge 1952.
- Knig, F., Waldenfels, H.: *Lexikon náboženství*. Praha 1994.
- Laporte, J.: *Le Pénitentiel de Saint Colomban*. Introduction et édition critique. Tournai 1958.
- Lawrence, C. H.: *Medieval Monasticism: Forms of Religious Life in Western Europe in the Middle Ages*. London 1989.
- Mackey, J. P., ed.: *An Introduction to Celtic Christianity*. 1989.
- Macquarrie, A.: *The Saints of Scotland*. Essays in Scottish Church History AD 450-1093. Edinburgh 1997.
- Mayr-Harting, H.: *The Coming of Christianity to Anglo-Saxon England*. Oxford 1972.
- Mayr-Harting, H.: *The Venerable Bede, The Rule of St Benedict, and Social Class*. Jarrow Lecture, 1976.
- Meisel, A. C., Mastro, M. L., ed., transl.: *The Rule of St Benedict*. New York 1975.
- Morris, J.: *The Age of Arthur: A History of the British Isles from 350 to 650*. London 1973.
- Munro, D. C. ed., transl.: *The Life of St Columban by the Monk Jonas*. Philadelphia 1907.
- Němec, J.: *Dějiny křesťanského starověku*. Olomouc 1997.
- Nový zákon a Žalmy: Ekumenické vydání*. Ostrava 1990.
- Ó Laoghaire, D.: *An Introduction to Celtic Spirituality*. The Study of Spirituality, ed.: Jones, C., Wainwright, G., Yarnold, E. Oxford 1986.
- Opasek, A., et al.: *Svatý Benedikt*. Praha 1992.
- Power, P., ed.: *Life of St Declan of Ardmore*. London 1914.
- Ráček, B.: *Církevní dějiny v přehledu a obrazech*. Praha 1940.
- Ryan, J.: *Irish Monasticism: Origins and Early Development*. Dublin 1931, repr. 1992.
- Říčan, R. – Molnár, A.: *Dvanáct století církevních dějin*. Praha 1989.
- Saul, N., ed.: *Historical Atlas of Britain: Prehistoric and Medieval*. London 1994.
- Schaff, P., Wace, H., ed.: *Life of St Antony by Athanasius of Alexandria*. Athanasius: Select Works and Letters. Nicene and Post-Nicene Fathers, vol. IV, series II. New York 1894.
- Sozomen Hermias: *Ecclesiastical History*. Ante-Nicene and Nicene Fathers Series.
- Stenton, F. M.: *Anglo-Saxon England*. Oxford 1955.
- Sullivan, E., ed.: *The Book of Kells*. London 1986.
- Thurneysen, R., Ryan, J., et al.: *Studies in Early Irish Law*. Dublin 1936.
- Thurston, H., Attwater, D., ed.: *Butler's Lives of the Saints*. 4 vols. London 1956.
- Vogt, H. J.: *K duchovnosti raného irského manisticismu*. Teologický sborník 4/97.
- Voge, A., de: *Mnišská komunita*. Benediktinské sešity, sv. 3. Praha.

- Wakeman, H. O.: *An Introduction to the History of the Church of England. From the Earliest Times to the Present Day*. London 1899.
- Walker, G. S. M., ed.: *Sancti Columbani Opera*. Dublin 1957.
- Wallace-Hadrill, J. M.: *Bede's Europe*. Jarrow Lecture, 1962.
- Ward, B.: *The Spirituality of St Cuthbert*. Oxford 1992.
- Ward, B.: *The Venerable Bede*. London 1990.
- Webb, J. F., ed., transl.: *The Age of Bede*. London 1988.
- Webb, J. F., transl.: *Bede's Life and Miracles of St Cuthbert, Bishop of Lindisfarne*. The Age of Bede. London 1988.
- Webb, J. F., transl.: *Voyage of St Brendan*. The Age of Bede. London 1988.
- Welch, M.: *Anglo-Saxon England*. London 1992.

Summary:

Jana Chržová

Discipline of Early Irish Monasticism

For the development of Christianity in Ireland the Gaul was of utmost importance. There on the island of Lérins St. Patrick, the apostle of the North, the Midlands and the West of Ireland, received his spiritual training. In spite of his monastic training, Patrician foundations were for major part churches although it was possible that some of the foundations were already monastic. References to monasticism in Patrician documents look few and meagre. Patrick entrusted the spiritual care of the country to bishops, priests and inferior clergy, not to monks: however, he encouraged clerics to stricter mode of life similar to that of monks. As for the communities living around churches, it is not sure that they followed any rule in a strict sense - they may have been bound by a vow to lead a regular life and to submit to a strict code of religious discipline, just as had the clergy of St. Augustine at Hippo. They would be in essence communities of clerics rather than communities of monks. The place of monasticism in the church founded by St. Patrick was supposed to be important, but secondary.

The conversion of the country could not have been complete during Patrick's life. Missions were necessary and thus the complete enclosure was impossible to be observed. Within the first decade of the 5th century, St. Ninian established a missionary centre at Whithorn from where he laboured among the Southern Picts. It is possible that a form of monasticism may have existed there from the beginning. A century later this place served as a school of training for the monastic life - from the early 6th century it bore the name

Rosnat, or Magnum Monasterium. St. Enda of Aran, St. Tigernach of Cluain Eois, St. Eogan of Ard Sratha, St. Finnian of Mag Bile, and St. Coirpre of Cúil Raithin have reputedly made their early studies here. One of them, Enda of Aran, founded a settlement on the greatest of the Aran islands and followed a rule of astonishing severity along with his disciples. With him probably monasticism in the strict sense (i.e. vows, complete seclusion from the world and a stern system of discipline) began in Ireland. The most famous among his disciples was Ciarán of Clonmacnoise. Others were Finnian of Mag Bile, Colmcille, Coemgen of Glenn dá locha. The place gained in the fame as a school of asceticism and regular observance.

Very close relations existed between the Irish and British churches of the 6th century, and the relation was probably that of master and disciple. There was number of straight influences, the biggest being probably that of Gildas who received training in the monastery of St. Illtud; the other being that of St. David, the national saint of Wales, also a disciple of St. Illtud. David's principal foundation was the monastery of Mynyw, where he ruled as abbot and bishop. Many Irishmen were among his disciples, while others visited his monastery (e.g. Finnian of Clonard, Brendan of Clonfert). There was one rival school of importance: that of Finnian of Clonard. He was a disciple of St. Cadoc, and under his influence Finnian transformed Clonard, originally founded after the loose Patrician pattern, into a monastery. From Cadoc and his friends, the Second Order of Irish saints (Finnian being their patriarch) received a liturgy, and the

two churches remained on intimate terms throughout the century. British monasticism, with its background in Lérins, laid stress on study as part of the daily round of duties. Finnian adopted this principle. He was influenced profoundly by Cadoc and Gildas, who were thus indirectly responsible for the progress and the character of the monastic movement in Ireland in the first half of the 6th century. Writers of a later period fixed the number of Finnian's leading disciples at twelve: the twelve apostles of Ireland: Ciarán of Saigher, Ciarán of Clonmacnoise, Colmcille of Iona and Derry, Brendán of Clonfert, Brendán of Birr, Colmán of Tír-dá-glas, Molaisse of Daiminis, Cainnech of Achad Bó, Ruadán of Lothra, Mobí of Glas Noiden, Senell of Cluain Inis, Nannid of Inis Maige Sam.

In Ireland the profound changes started to take place around A.D. 550. In the 6th century the Church in Ireland began to take a characteristic form which is now called Celtic, a term applied also to the sister Churches of Scotland, Wales, and Brittany. The Celtic Churches had tenets and rites older than those of the existing Roman Church. In isolation, caused not only by separation from the rest of the Continent by sea, but also by the Anglo-Saxon conquest of Britain and the Frankish conquest of Gaul, a specific kind of monasticism developed there.

Numerous monasteries were founded by gifts of land from local chiefs to some prominent saint. The abbot became soon more important than the bishop, and the bishop very often resided in the some monastery. In the endowment of an abbey the first abbot's kin were generally given the succession in the office, and his successors were for centuries members of his family. The Latin and the study of the Bible and Catholic theology entered the country. One of the first centres of Latin studies was established around A.D. 540 by

St. Finnian at Clonard. By the end of the century other foundations followed, such as Clonmacnoise (Ciarán), Clonfert (Brendan), Lismore (Carthach), Derry (Colmcille) and Kildare (Brigid). In the abbeys and numerous daughter-houses both religion and learning flourished. Around the monasteries communities of laic-folk emerged and thus the wide monastic establishments were close to towns.

Like their Egyptian forebears the Irish monks dwelt in groups of beehive cells, with oratory and surrounding cashel wall; they wore a white habit with girdle, cloak and hood; their time was divided between prayer, study and manual work, and they devoted much of the night to psalmody. Unlike the Egyptians they bound themselves by formal vows, though their discipline, up to the time of Columban, was a matter of oral tradition rather than written enactments, of obedience to an abbot rather than to a rule. The ascetic life was reckoned in Irish teaching by a form of martyrdom. The food was chiefly vegetables, flour and water. Severe punishments were enjoined for trifling faults. Prayer was often made with the arms extended for long periods in the shape of a cross. Silence was observed, except for short periods of recreation or in cases of necessity. Long night offices could not leave much time for sleep. Clothing was just sufficient to withstand the climate, with a change for use at night; sandals, gloves for work. The whole way of life was adapted to promote recollection and self-discipline, sometimes culminating in short retreats or permanent seclusion in a hermit's cell. Columban, for instance, was to choose a remote hermitage for his personal retreats at each of his foundations on the Continent. Unquestioning loyalty and immediate obedience were fortified by the practice of confession which, under the system of Columban, was made by the monk to his senior once a

day. Private meditation was expected to follow upon public worship; and work and meals were always begun and ended with prayer. There were common celebrations on Sundays and festivals, at which all who were fit to do so received communion in both kinds. A sermon usually followed the Gospel on Sundays, and there may have been less formal instructions on weekdays as well. Farming, building, gardening and other forms of craftsmanship occupied much of the monks' day. At the same time, intellectual training was available to all who could profit by it. Scripture was the chief object of study in the monastic schools. There were also foreigners in the Irish monasteries, namely the English, who often studied free of charge there. Under the Irish system of fosterage, a boy might be sent for his education to a monastery. No regular novitiate was mentioned; boys of 17 if satisfactorily instructed, would be given habit and tonsure and admitted to the monastery. Absolute authority, limited only by a flexible tradition, was entrusted to the abbot and exercised in a large establishment through a group of seniors and *praepositi*, among whom the cellarer occupied a leading place. One of the younger brethren attended the abbot as a sort of secretary or minister. Several monasteries might form a loose federation, owing to some connexion of their founders, but there was nothing corresponding to the later religious Orders at this time. A few written rules were mentioned but none survives of a date earlier than that of Columban.

Though there were controversies in the Irish Church in relation to Rome, the Irish regarded themselves as forming part of the universal Church. Controversy over the Easter calculations, in which Columban was to play a prominent part, was an example. However, Columban in all his letters appealed to the traditions of antiquity

and to the verdict of the Pope. The absence of episcopal control over the Irish monasteries was yet another peculiar characteristic of the Celtic Church, which is of prime importance in understanding Columban's independent attitude towards the hierarchy of France, and the problems he consequently had there.

Other Celtic peculiarities worth noticing were those concerned administration of penance and the ideal of pilgrimage. In the ancient Church, confession, penance, reconciliation was practised with publicity. The Irish monks however, developed a more humane and gentle form of spiritual direction in the private conference of juniors with their seniors. This confession of devotion might be often repeated, it lacked the stigma of publicity, and it provided better guidance for the offenders. This private or auricular confession proved a helpful and popular discipline, and the increasing multitude of penitents soon imposed the necessity of formulating standard codes. Thus arose the Irish penitentials, which, taken to the Continent by Columban, became the basis of the whole discipline of penance in the later medieval Church. There were traces in this system of the influence of native Irish law. The monastic pattern could also be seen in the type of penances - fasting on bread and water, solitary exile, pilgrimage - with the result that the penitent was obliged to become a monk for a certain period of time. Throughout the whole series of Irish penitentials there was an ever-increasing severity of punishment.

Columbanus was the first great name among Irish missionaries abroad. Chief sources of information for his life were provided by Jonas in *Life of Columban*. Already, before about A.D. 570 in Ireland, there were monks who had fled to the desert following their desire for a more perfect life. Columban followed their example. For him "life was no ho-

meland, where the Christian might dwell secure in his rights: it was a road-way, whereon none dwells, but walks." These ideas were the force driving Irish monks out, often overseas, in a pilgrimage which often turned into a "perpetual exile". The pilgrim-spirit turned Columban first to Cleenish Island on Lough Erne, to become a disciple of the abbot Sinell, a Finnian's disciple. From there he turned to Bangor, a monastery with the strictest rule, notorious for severity of its discipline, the devotion of its abbots, and the scriptural basis of its life. Here Columban was professed a monk and in a few years' time he was ordained priest. It was a habit for the Irish monasteries to send out groups of monks under the leadership of a senior monk to establish a new foundation elsewhere. Thus according to the tradition, twelve monks followed Columban from Bangor to France. His most famous foundation was that of Luxeuil. The principles of the ascetic life were set forth in the *Regula Monachorum*, the first proper Rule written by an Irish ascetic that has survived over the centuries. For the general guidance in the

communal life, Columban wrote the *Regula Coenobialis*, which however was distinct from any other rule by not giving as much guidance for the community government, as we can see in the case of e.g. St. Benedict, but punishments for those who err or fail in their daily tasks. For the penitents, both lay and clerical, who came to do their penance, Columban wrote two Penitentials that were later joined in one. Columban thus introduced a discipline that was not known in France before. By this harsh discipline of penance, by his unauthorized foundations, by his obsolete observance of Easter, by all his actions that were contrary to the episcopal order in France, Columban was in permanent conflict with the Church hierarchy there. This conflict resulted in his expulsion which took him as far as to Italy where he died at Bobbio, his last foundation. Columban's life may serve as a proper illustration of what the Irish monasticism of his times stood for.

Translated by the author

Patronáty milevského kláštera ve středověku

Jan Adámek

Kláster premonstrátského řádu v Milevsku je nejen nejstarší řeholní institucí na území jižních Čech, ale náležel také od svých počátků po celý středověk mezi nejvýznamnější řeholní domy v království. Tomuto postavení však zdaleka neodpovídá míra poznání jeho minulosti, i když vezmeme v úvahu, že tato skutečnost je do jisté míry ovlivněna tragickým zánikem kláštera i jeho archivu za husitských válek. Prozatím byla poněkud věnována pozornost prvním a nejvýznamnějším opatovi, kronikáři Gerlachovi a dále počátkům kláštera až do poloviny 13. století.¹⁾ Zbylé období jeho existence jako samostatného opatství pak zůstává téměř nepovšimnuto. Přítomná studie, jejíž náplň je patrná z názvu, má být dílčím příspěvkem k pokrytí tohoto období, přičemž těžiště spočívá pochopitelně v prameny nejlépe dokladované části druhé poloviny 14. a prvé čtvrtiny 15. století.

V následující materiálové části příspěvku jsou zahrnuty v abecedním pořadí veškeré, tedy i sporné patronáty. Každé heslo shrnuje rámcově údaje k příslušnému farnímu kostelu, době zisku a držbě patronátního práva a případným sporům o něj. V závěrečné části je u far, které jsou považovány za inkorporované, tabulkovou formou zpracováno jejich obsazení; tam, kde klášter disponoval pouhým podacím právem, jsou farářové registrováni pouze v poznámce. V závěrečném shrnutí je až na výjimky upuštěno od poznámkového aparátu, neboť veškeré zde formulované závěry jsou dokladovány v předcházející části.

Bechyně

Patronátní právo ke zdejšímu farnímu kostelu sv. Matěje²⁾ daroval klášteru 20. ledna 1327 král Jan Lucemburský.³⁾ Patronát byl však zřejmě od samého počátku problematický, neboť když hned v roce 1328 milevský probošt Purkart jménem opata a konventu presentoval k uprázdněnému beneficiu světského kněze Jindřicha, administrátoři pražského biskupství jej, kvůli jistým překážkám stojícím toho času v cestě, do úřadu nepotvrdili⁴⁾. O tom, jak se situace vyvíjela dále, zprávy chybí. Třebaže fara byla pochopitelně obsazována,⁵⁾ nemáme v konfirmačních knihách až do devadesátých let 14. století žádný záznam

- 1) Poznatky shrnuje Kut-
han, J.: *Středověká ar-
chitektura v jižních Če-
chách do poloviny 13. sto-
letí*, České Budějovice
1977, s. 32-40, s uvede-
ním pramenů a starší
literatury; naposledy
k opatu Gerlachovi
a k počátkům kláštera
Dolista, K.: *Achthun-
dert Jahre Kloster Mi-
levsko (Tschecho-slowa-
kei) 1187-1987*, APraem
63, 1987, s. 254-258.
- 2) *Umělecké památky Čech
I (A-J)*, Praha 1977
s. 46.
- 3) Viz RBM III, č. 1260.
- 4) Srov. notářský instru-
ment Michaela ze
Zbirohu z 20. srpna
téhož roku – RBM III,
č. 1481.
- 5) Viz SA za příslušné
období.

o ustanovení faráře. Že se spory o patronát pravděpodobně vlekly celá desetiletí dokládá pře z roku 1388, kdy se s knězem Václavem z Nové Říše, jehož navrhl opat s konventem milevského kláštera, soudil jeho protikandidát mistr Mikuláš z Truskovic, presentovaný Petrem ze Šternberka. Generální vikář Kuneš z Třebovle v rozsudku z 21. června uvedeného roku rozhodl, s výslovným odvoláním na darování patronátního práva klášteru králem Janem Lucemburským, že kanonicky platně byl presentován kněz Václav.⁶⁾ Spor měl pak nepochybně pokračování o jehož průběhu nejsme blíže informováni, nicméně roku 1391 již k bechyňské faře presentoval držitel města Petr ze Šternberka.⁷⁾ Milevským premonstrátům se tedy patronátní právo nakonec nepodařilo prosadit a pravděpodobně se jej po dohodě s Petrem ze Šternberka zřekli.

Bernartice

Kdy převzali premonstráti faru při zdejší kostele sv. Martina⁸⁾ nelze s určitostí říci, nicméně Bernartice ke klášterním statkům nikdy nepatřily.⁹⁾ Nejstarší zpráva hovořící k roku 1251 o knězi Martinovi z Bernartic je v tomto ohledu dosti problematická.¹⁰⁾ Vzhledem k tomu, že onen kněz (o jehož případné řeholní příslušnosti pramen mlčí) byl řečeného roku v ostrém sporu s milevskou komunitou, je velmi pravděpodobné, že nebyl členem kláštera. Otázkou je, čeho se řečený spor týkal; pokud by se jednalo o obsazení bernartické fary, pak by to znamenalo, že klášter si patronátní právo ke kostelu již tehdy přinejmenším nárokoval. Oprávněnost těchto případných nároků posoudit sice nemůžeme, jistě však je, že klášter zde uplatňoval patronátní právo nejpozději od poloviny 14. století až do husitských válek.

6) *RBMV III*, č. 186.

7) Dne 3. dubna byl po smrti Ctibora, posledního rektora kostela, presentován Václav (de Rensch ?) z olo-moucké diecéze, kterého je zřejmě možno ztotožnit s Václavem (de Reuss) navrženým již před třemi lety milevským opatem – *LC V*, s. 68.

8) Ke kostelu přehledně *Kuthan: Středověká architektura*, s. 182n.

9) Literatura přisuzuje výstavbu kostela činnosti v Milevsku působící stavební huti, což samo o sobě však nic nedokládá (srov. *Kutha: Středověká architektura*, s. 62).

10) *FRB II*, s. 288n.

JMÉNO	PŘEDCHOZÍ PŮSOBIŠTĚ	DOBA VÝKONU ÚŘADU	PŘÍČINA ODCHODU	PRAMEN
fr. Mikuláš	?	? – 1355, 17. VIII.	resignoval	LC I, 32
fr. Vyšek	?	1355, 18. VIII. – ?	?	LC I, 32
fr. Mrákota	?	? – 1359, 24. VI.	resignoval	LC I, 97
fr. Dětrich	?	1359, 25. VI. – 1359	zemřel	LC I, 97, 111
fr. Mikuláš	?	1359, 23. XII. – 1360	zemřel	LC I, 111, 137
fr. Vyšek	?	1360, 18. XI. – 1361, 16. VII.	resignoval	LC I, 137, 156
fr. Jan	?	1361, 17. VII. – 1362, 23. XII.	resignoval	LC I, 156, 193
fr. Petr	?	1362, 24. XII. – 1384	zemřel	LC I, 193; SA II, 266n
fr. Mikuláš	farář v Kaplici	1384, 23.-26.IV. – ?	?	SA II, 266n
fr. Jan	?	? – 1390	zemřel	LC V, 23
fr. Děpold	?	1390, 10. VIII. – 1403	zemřel	LC V, 23; VI, 99
fr. Bohuněk	?	1403, 10. IX. (beneficium)		
(Bohuslav)		řádně uděleno		LC VI, 99; MVB V, č. 2181
z Bukovan	?	až 1404, 2.IV) – ?		
fr. Hroch	?	(zmíněn 1427, 29.VII.)	?	APMK II, č. 30

Blanice

O sporných nárocích kláštera na patronát k farnímu kostelu sv. Jiljí v Blanici u Bavorova¹¹⁾ jsme poprvé jen povšechně informováni z nařízení generálního opata premonstrátského řádu Jana ze dne 10. října 1361, kterým přikazuje opatům klášterů louckého a zábrdovického prošetření podmínek směny mezi milevským klášterem a pány z Rožmberka, kdy patronátní práva ke kostelům v Blanici a Prčici měla být směněna za jisté statky.¹²⁾ O patronátu se nadále jednalo vždy společně s patronátem prčickým – průběh celého sporu je popsán níže v příslušném oddíle. Klášter se svého nároku dne 28. března 1362 definitivně zřekl.¹³⁾ Zdá se, že milevští premonstráti patronát, který údajně získali společně s patronátem v Prčicích od Jindřicha I. z Rožmberka († 1310) fakticky nikdy nevykonávali.¹⁴⁾ Zájem Rožmberků na nezpochybnitelnosti zdejšího patronátu začíná zřejmě hned poté, co na ně roku 1351 přešly po vymření zdejší linie Bavorů ze Strakonice majetky v Bavorově,¹⁵⁾ který se společně s nově vybudovaným hradem Helfenburkem stal centrem zdejšího panství. Sídlo fary bylo přeneseno do Bavorova, kde byl na místě starší svatyně vybudován nový velkolepý kostel, kam měl přesídlit blanický farář.¹⁶⁾

11) Při lokalizaci byla vyloučena Blanice u Mladé Vožice, protože zdejší patronát ani statky Rožmberkům nenáležely – srov. *Sedláček, A.: Hradby, zámky a tvrze Království českého IV.*, Praha 1885, s. 296, pozn. 3. K architektuře kostela *Kuthan, Středověká architektura*, s. 245.

12) *RBV VII*, č. 1018.

13) *RBV VII*, č. 1146.

14) Tomu nasvědčuje bezproblémové potvrzení kněze Václava Dětrichova z Miličína ze dne 14. února 1359 navrženého Petrem z Rožmberka, proboštem kapituly Věch svatých na Pražském hradě – *LC I*, s. 85. Pakliže klášter kdysi patronát opravdu obdržel, nemohl být oním dárce jmenovaný Jindřich z Rožmberka, který jej nevlastnil. Zdejší působnost Rožmberků v tomto směru lze v období před rokem 1351 datovat nejdříve od roku 1318, kdy zemřel Bavor III. ze Strakonice a majetků užívala jeho vdova Markéta z Rožmberka. Na druhou stranu zde budiž alespoň zdůrazněno svatojilské patrocinium kostela, které by na vliv milevských premonstrátů mohlo nepřímo poukazovat.

15) Viz *Sedláček, A.: Hradby, zámky a tvrze království českého VII*, Praha 1890, s. 91.

16) Srov. *Soukup, J.: Soupis památek historických a uměleckých v politickém okrese píseckém*, Praha 1910, s. 3. Po celý zbytek 14. století v Bavorově zmiňovaný farář Václav je zřejmě totožný s Václavem Dětrichovým, ustanoveným v Blanici roku 1359 – viz poznámka 14. Při potvrzení jeho nástupce Michala 12. 2. 1401 je však blanický kostel uváděn jako farní a bavorovský jako filiální (*LC VI*, s. 42).

Červená nad Vltavou (Ruffa)

Zdejší fara je jistě jednou z nejstarších, které milevští premonstráti získali. Kostel zasvěcený sv. Bartoloměji¹⁷⁾ založila matka fundátora kláštera Jiřího z Milevska, paní Zdislava († 1190).¹⁸⁾ Jen stěží lze pochybovat o tom, že by duchovní správa při kostele, jehož počátky jsou tak úzce spjaty s rodinou zakladatele kláštera, byla svěřena někomu jinému než právě milevským premonstrátům. Tuto skutečnost lze snad poprvé doložit k roku 1251, kdy z okolností kronikářského záznamu v českých letopisech nepřímo vyplývá, že zdejší farář byl příslušníkem milevské komunity;¹⁹⁾ souvislou řadu zdejších plebánů však můžeme sledovat až od poloviny 14. století. Faru v Červené obsazoval klášter až do husitských válek.

JMÉNO	PŘEDCHOZÍ PŮSOBIŠTĚ	DOBA VÝKONU ÚŘADU	PŘÍČINA ODCHODU	PRAMEN
fr. Petr	?	? – 1356, 1. VI.	resignoval	LC I, 33
fr. Zdeslav	?	1356, 2. VI. – 1357, 27. III.	resignoval	LC I, 33, 34
fr. Mikuláš	?	1357, 28. III. – 1360	zemřel	LC I, 34, 137
fr. Jan	?	1360, 21. IX. – ?	?	LC I, 137
fr. Albert	?	? – 1362, 15. V.	resignoval	LC I, 175
fr. Petr	?	1362, 16. V. – 1364, 25. II.	resignoval	LC I, 175; I/2, 41
fr. Konrád	?	1364, 26. II. – 1370, 8. VIII.	resignoval	LC I/2, 41; II, 34
fr. Jan	?	1370, 9. VIII. – 1374	zemřel	LC II, 34; III et IV, 10
fr. Petr ř. Komár	probošt v Toužimi	1374, 21. IV. – 1383	zemřel	LC III et IV, 10, 159
fr. Hypolit	farář ve Stridce	1383, 1. X. – ?	?	LC III et IV, 159
fr. Děpold	?	? – 1390, 19. VIII.	ustanoven farářem v Bernarticích	LC V, 25
fr. Jeroným	?	1390, 20. VIII. – ?	?	LC V, 25
fr. Jiří	?	? – 1397	zemřel	LC V, 281
fr. Jeroným	?	1397, 7. IV. – 1402	zemřel	LC V, 281; VI, 63
fr. Přibík	?	1402, 16. II. – 1408, 8. VII.	ustanoven farářem v Kamýku	LC VI, 63, 248
fr. Habart	?	1408, 9. VII. – 1411, 5. XI.	resignoval	LC VI, 248; VII, 37
fr. Petr	?	1411, 6. XI. – 1413, 18. III.	ustanoven farářem v Kamýku	LC VII, 37, 79
fr. Jan	?	1413, 19. III. – 1414, 23. XI.	ustanoven farářem v Kaplici	LC VII, 79, 138
fr. Jakub	?	1414, 24. XI. – 1418, 26. IX.	ustanoven farářem v Utvině	LC VII, 138, 272
fr. Přech	?	1418, 27. IX. – ?	?	LC VII, 272

- 17) K architektuře kostela Kuthan, *Středověká architektura*, s. 190n.
 18) Kuthan, *Středověká architektura*, s. 33, 190.
 19) K tomu srov. výše v odstavci Bernartice, kde též citace pramene.

Kamýk nad Vltavou

V případě kamýcké fary je možno zcela výjimečně stanovit počátek klášterního působení. Dne 29. září 1285 totiž král Václav II. za svého pobytu v milevském klášteře potvrdil opatovi Jindřichovi, jako náhradu za četná příkoří a škody, které klášter utrpěl při obléhání hradu Zvíkova, patronátní právo a desátky, které vlastnil ke kostelům sv. Petra a sv. Mikuláše ve Starém a Novém Kamýku.²⁰⁾ Lokalizace jmenovaných chrámů není zcela jednoznačná. Podle pořadí v listině zachycující výše uvedenou královskou donaci, se kostel sv. Petra nacházel ve Starém a kostel sv. Mikuláše v Novém Kamýku; k této variantě se nejnověji přiklání v rámci svého encyklopedického díla také K. Kuča.²¹⁾ Oproti tomu Sedláček,²²⁾ ovšem bez udání důvodu, lokalizuje kostely opačně. Sám se přiklání k interpretaci Sedláčkově, neboť roku 1424 je frater Martin potvrzen jako plebán kamýckého kostela sv. Petra, který lze bezpečně ztotožnit s nynějším kostelem Narození P. Marie,²³⁾ jenž je jmenován jako farní hned v roce 1427 při potvrzení fratera Petra jakožto nástupce zemřelého faráře Martina.²⁴⁾ Mariánské patrocinium, které obdržel kostel v neznámé době pravděpodobně při příležitosti nějaké výraznější stavební proměny, bylo zřejmě používáno souběžně se svatopetrským. Kostel sv. Mikuláše sloužil zřejmě jako filiální. Třebaže lze o obsazování fary v průběhu 14. století jen těžko pochybovat, jsme o zdejších farářích informováni teprve od počátku devadesátých let 14. století.²⁵⁾ Je možno vzít v úvahu i eventualitu, že patronátní právo kláštera bylo zpochybněno a fara nebyla obsazována klášterem,²⁶⁾ nicméně po případných sporech nejsou v dochovaných

20) RBM II, č. 1355.

- 21) *Města a městečka v Čechách, na Moravě a ve Slezsku II.*, Praha 1997, s. 785 a 786. Patrocinium svatopetrské sice obecně indikuje archaičtější zasvěcení, nicméně Kuča (l. c.) sám připouští, že osada ve Starém Kamýku mohla být trhovářská a v takovém případě by zasvěcení zdejšího kostela sv. Mikuláši mělo své opodstatnění.
 22) Sedláček, A.: *Hrady, zámky a tvrze Království českého XV*, Praha 1927, s. 142.
 23) K jeho stáří *Umělecké památky Čech II (K-O)*, Praha 1978, s. 29.
 24) Citace obou konfirmací viz v tabulce kamýckých farářů.
 25) Vzhledem k častému střídání řeholníků na farářích nelze příliš počítat s eventualitou dlouhého působení prvního známého faráře Boska, který by na místo nastoupil ještě před dobou založení konfirmačních knih, tedy před rokem 1354. Nutno ovšem uvážit možnost jeho nástupu např. v období velkého hiátu v konfirmačních knihách od října roku 1380 do března 1383. I při naplnění této možnosti by však zbývalo stále ještě dosti dlouhé období.
 26) Skutečnost, že první známý farář Bosko není označen jako „frater“, tedy řeholník, žel nelze použít jako argument, neboť zaznamenávání této skutečnosti bylo sice pravidelné, ale ne zcela důsledné.

JMÉNO	PŘEDCHOZÍ PŮSOBIŠTĚ	DOBA VÝKONU ÚŘADU	PŘÍČINA ODCHODU	PRAMEN
(fr. ?) Bosko	?	? – 1392	zemřel	LC V, 123
fr. Habart	?	1392, 9. V. – 1407, 8. XI.	resignoval	LC V, 123; VI, 230
fr. Martin	?	1407, 9. XI. – 1408, 8. VII.	ustanoven farářem v Milevsku	LC VI, 230, 248
fr. Přibík	farář v Červené	1408, 9. VII. – 1413, 18. III.	ustanoven proboštem v Toužimi	LC VI, 248; VII, 79
fr. Petr	farář v Červené	1413, 19. III. – 1423, 17. IX. ?	zvolen milevským opatem	LC VII, 79; MVB VII, 1110
fr. Petr (totožný s předchozím?)	?	? – 1424, 5. IV.	resignoval	LC VIII-X, 74
fr. Martin	?	1424, 6. IV. – 1427	zemřel	LC VIII-X, 74, 128
fr. Petr	?	1427, 27. IV. – ? (naposledy doložen 1427, 23. VIII.)	?	LC VIII-X, 128; APMK II, č. 31

pramenech stopy. Klášter faru držel i za husitských válek, ale místo zřejmě nebylo v moci katolické strany, takže plebán zde nemohl residovat.²⁷⁾

Kaplice

Prvopočátky vztahu premonstrátů k tomuto místu jsou nejasné. Kaplice leží v poměrně značné vzdálenosti od Milevska a na rozdíl od ještě vzdálenější západočeské enklávy zde nemůžeme počítat s donací zakladatele Jiřího z Milevska. Samo slovo „kaplice“ ukazuje na nejspíše značně starší zdejšího kostela zasvěceného původně Panně Marii, jehož označení dalo název celé lokalitě. Kostel je poprvé zmíněn v odpustkové listině papeže Alexandra IV. z 15. dubna 1257,²⁸⁾ kdy byly uděleny čtyřicetidenní odpustky těm, kteří jej navštíví na den Nanebevzetí Panny Marie (jistě zasvěcení kostela, které je mimo chodem totožné s patrocinium milevské klášterní svatyně), sv. Petra a Pavla (od středověku užívané patrocinium kostela) a Všech svatých. Uvážíme-li zakladatelské vztahy milevského kláštera k hornorakouskému proboštství ve Schläglu založenému roku 1218, pak spojení tohoto místa s premonstrátů od samých počátků nabývá jisté pravděpodobnosti.²⁹⁾ Kaple s dvorcem³⁰⁾ mohla tvořit opěrný bod na cestě z Milevska do Schläglu a jistě není náhodné ani patrocinium kostela sv. Floriana,³¹⁾ který mohl být upraven snad z raně středověkého karneru.³²⁾ Jako v jiných případech, i zde jsme o obsazování fary blíže informováni až po polovině 14. století. Personální zázemí zdejší fary nejpozději od osmdesátých let 14. století bylo takové, že můžeme bez rozpaků označit kaplickou faru za faktické řádové proboštství, neboť kromě faráře zde působili tři další premonstrátské kněží jako vikáři.³³⁾ Svůj patronát si milevští premonstráti udrželi až do roku 1552, kdy jej prodali Vilémovi z Rožmberka.³⁴⁾

- 27) Snad lze tímto způsobem interpretovat poněkud nejednoznačnou poznámku v konfirmačních knihách (LC VIII-X, s. 128): „*Executor prepositus in Teczim (= Toužim), quia tutus non patet accessus ad ecclesiam in Kamyk predictam*“. Nově ustanovený farář Petr byl tak pravděpodobně zástupně instalován na půdě toužimského proboštství.
- 28) RBM II, č. 147
- 29) V donaci Markvarta z Pořešína z 22. 7. 1386 je zmíněna duchovní správa kláštera již od starodávna: „*ecclesia per fratres monasterii Milovicensis Ordinis Praemonstratensium a veteribus temporibus consueta est regi et gubernari*“ – srov. Trajer, J.: *Historisch-statistische Beschreibung der Diocese Budweis*, Budweis 1862, s. 281.
- 30) Existenci dvorce by mohla nepřímo naznačovat věž kostela sv. Petra a Pavla, která je údajně starší zvonici sloužící kdysi jako obranná věž (srov. Kuča, K.: *České, moravské a slezské zvonice*, Praha 1995, s. 136 a týž: *Města a městečka v Čechách, na Moravě a ve Slezsku II*, Praha 1997, s. 790). K 25. lednu 1419 získal kaplický farář Jan Kamenička svolení, aby 15 kop grošů odkázaných kaplickému kostelu jeho předchůdcem, použil na obnovu vypáleného dvora („*curiam suam flamma consumptam*“, srov. RBMV III, č. 823) – těžko však rozhodnout, zdali šlo o dvorec nebo jen farní budovu.
- 31) Jedná se o patrona Horních Rakous; toto patrocinium je jinak v jižních Čechách ojedinělé.
- 32) V dosavadní literatuře (např. UPC II, s. 30n) bývá kostel sv. Floriána považován za starší než kostel sv. Petra a Pavla. Podle dosud nepublikovaných poznatků Ing. Jana Sommera, kterému tímto děkuji za jejich sdělení, je však situace opačná.
- 33) Místo pro třetího z nich bylo dotováno Markvartem z Pořešína 22. 7. 1386: „*statuimus et ordinamus in ecclesia parochiali oppidi nostri Kaplic ... in qua rector cum duobus fratribus aliis presbyteris sibi conjunctis ordinis praedicti ibidem continuo commoratur, ut idem plebanus, qui pro tempore fuerit, debeat et teneatur habere quartum fratrem presbyterum*“; podle Trajera, cit. v pozn. 29. Regest listiny in: RBMV III, č. 145. Donaci potvrdil klášter dne 20. 9. 1388 – viz Klimesch, J. M.: *Urkunden – und Regesten zur Geschichte des Gutes Poreschin im 14. und 15. Jahrhundert*, in: *Abhandlungen der königlichen böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften*, Folge VII., Band 3, Philosophisch-historische Classe Nr. 3, Prag 1889, č. 82.
- 34) Sedláček, A.: *Místopisný slovník historický Království českého*, s. 399. Podle Šimáka, J. V. (*České dějiny I/5, Středověká kolonizace v zemích českých*, Praha 1938, s. 1078) zde od roku 1406 disponovali podacími právy Rožmberkové – to je však omyl vzniklý záměnou za Kaplici u Vyššího Brodu; toto tvrzení převzal naposledy i Kuča, *Města II*, s. 788.

JMÉNO	PŘEDCHOZÍ PŮSOBIŠTĚ	DOBA VÝKONU ÚŘADU	PŘÍČINA ODCHODU	PRAMEN
fr. Filip	?	? – 1360	zemřel	LC I, 113
fr. Konrád	?	1360, 8. I. – 1360, 16. VIII.	resignoval	LC I, 113, 128
fr. Zdeslav (Zdeněk)	?	1360, 17. VIII. – 1365, 4. IV.	resignoval	LC I, 128; I/2, 62
fr. Jan ³⁵⁾	?	1365, 5. IV. – ?	?	LC I/2, 62
fr. Svatobor ³⁶⁾	?	1368, 3. III. – 1369	zemřel	LC I/2, 100
fr. Zdeslav (Zdeněk)	?	1369, 24. IX. – 1371, 20. VII.	resignoval	LC II, 11; LC II, 54n
fr. Mikuláš	?	1371, 21. VII. – 1384, IV.	ustanoven farářem v Bernarticích	LC II, 54n
fr. Zachariáš	?	1384, IV. – 1389, 20. VII.	resignoval	LC III et IV, 213
fr. Václav	?	1389, 21. VII. – ? (naposledy doložen snad 1406, 4.I.)	?	LC III et IV, 213; RBMV III, 213n
fr. Ojř	?	? – 1414	zemřel	LC VII, 138
fr. Jan ř. Kamenička	?	1414, 24. XI. – ? (naposledy doložen 1428)	?	LC VII, 138; Sedláček, 144
fr. Jan (totožný s předchozím?)	?	? – 1434, 26. IX.	zvolen opatem milevským	LC VIII-X, 233
fr. Petr ř. Cipín	?	1434, 27. IX. – ?	?	LC VIII-X, 233

Kovářov

Farní kostel Všech svatých v Kovářově je stavba co do doby výstavby jen obtížně datovatelná. Pravděpodobný je vznik ještě ve 13. století, nelze však jako dobu výstavby opominout ani prvou polovinu 14. století; o případném předchůdci této stavby není nic známo.³⁷⁾ Vztahy kláštera k lokalitě lze vzhledem k její malé vzdálenosti předpokládat jako dlouhodobější, o jejich povaze však tápeme v nejistotách. Poněvadž ves nepatřila klášteru celá, je velmi pravděpodobné, že Kovářov nenáležel k jeho původní dotaci – premonstráti zde pouze vlastnili dvůr logicky nazývaný mnichovský.³⁸⁾ Vesnice měla včetně kláštera čtyři vlastníky, což se projevilo v děleném patronátním právu. Mimo kláštera sem prezentovali majitelé zdejších dvorů melicharovského – vladkové z Kojetína, brusovského – potomci chotěřinských – Brusové z Kovářova a maršovského.³⁹⁾ Zjevně bylo ustanoveno, že za faráře sem mají být dosazováni

- 35) V případě konfirmačního zápisu o presentaci bratra Jana došlo v konfirmačních knihách k omylu, neboť celý záznam je nadepsán jako „*Teplicz*“. To nemůže odpovídat skutečnosti jak vzhledem k patronátu milevského opata tak k řadě zdejších farářů. Naproti tomu v řadě farářů kaplických vyplňuje Jan chybějící místo za Zdeňkem; správnost interpretace potvrzuje i osoba exekutora, jímž byl ustanoven farář z Blanska, které přímo sousedí s Kaplicí. Při zápisu do knih tak došlo k lehké pochopitelné záměně „*Caplicz*“ za „*Teplicz*“.
- 36) Konfirmaci faráře Svatobora bylo možno (díky patronátu milevského opata a shodou jména v následujícím konfirmačním záznamu) ztotožnit s uvedeným konfirmačním zápisem v němž jméno lokality bylo vynecháno.
- 37) Sommer, J.- Adámek, J.: *Posouzení stavebního vývoje kostela Všech svatých v Kovářově u Milevska*. Nepublikovaný stavebně historický průzkum, 1997.
- 38) Viz Sedláček, A.: *Hrady, zámky a tvrze Království českého XI*, Praha 1897, s. 78.
- 39) Srov. ibidem.

výhradně zástupci světského duchovenstva, jak se po celé sledovatelné období také dělo⁴⁰⁾ s výjimkou posledního známého předhusitského faráře Mikuláše, milevského řeholníka, k jehož ustanovení bylo zapotřebí zvláštního arcibiskupova souhlasu.⁴¹⁾ Milevský patronát zde zanikl pravděpodobně krátce poté, když od roku 1421 Brusové z Kovářova drželi i někdejší klášterní část vsi.⁴²⁾

Krásná Hora nad Vltavou

Horní městečko vysadila poprvé královna Eliška Přemyslovna.⁴³⁾ Snad již tehdy byl postaven farní kostel zasvěcený sv. Mikuláši, který dnes již neexistuje – po polovině 19. století jej nahradila pseudorománská novostavba, když se původní kostel roku 1839 zřítíl.⁴⁴⁾ Klášter obdržel patronát v neznámé době; mohlo se tak stát v roce 1341 v souvislosti s novým vysazením města králem Janem Lucemburským.⁴⁵⁾ Podobně jako u patronátu kovářovského bylo i zde zřejmě stanoveno, že k beneficiu směřjí být dosazováni pouze duchovní z řad světského kléru; alespoň žádný milevský řeholník není v řadě známých farářů doložen.⁴⁶⁾ Klášter si patronátní právo udržel až do roku 1460.⁴⁷⁾

Milevsko

Faru při milevském klášteře drželi zdejší řeholníci bezpochyby od samých počátků. Zajímavou otázkou je, která ze svatyní v klášterním areálu sloužila jako farní. Jako nejpřirozenější se nabízí varianta, že jako farní sloužil kostel sv. Jiljí⁴⁸⁾ stojící poněkud stranou klášterního centra. Toto by snad mohla naznačovat první zpráva o farním kostele z 15. dubna 1257, kdy papež Alexandr IV. uděluje opatovi a konventu milevského kláštera milost, aby farní kostel ležící v ohrazení kláštera (infra septa monasterii), kterému plným právem náleží, nemohl být nadále zatěžován poplatky a dárkami.⁴⁹⁾ U konventního chrámu lze těžko předpokládat zatížení nějakým finančním břemenem nebo zejména nutnost zdůrazňovat práva

40) V Kovářově jsou v plynulé řadě známi následující farářové: Prvním je Svanco, poprvé doložený 1357, 22. 12. (RBM VI, č. 712), kterého vystřídal 1365, 4. 11. – Jakub, presentován opatem, Bozděchem z Kovářova, Janem z Drahenic, Brumem z Chotěřiny a Ofkou z Drahenic (LC I/2, s. 69); 1368, květen – Mikuláš, presentován opatem Petrem, Janem z Podolí, Brumem z Chotěřiny a Matějem z Kovářova (LC I/2, s. 111); 1386, 17. 11. – Václav z Kojetína, presentován opatem Františkem, Buškem z Kojetína, Marešem, poručníkem Aničky z Kovářova a Matějem z Kovářova (LC III et IV, s. 188); 1387, 20-26. 4. – Petr z Mělníka, kanovník kroměřížský, presentován opatem Františkem, Buškem z Kojetína, Matějem z Kovářova a Marešem z Vesce, poručníkem Aničky, dcery Purkarta z Kovářova (LC III et IV, s. 190); 1389, 23. 1. – Jan, předtím kanovník u sv. Apolináře v Praze, presentován opatem Františkem, Václavem a Buškem, bratry z Kojetína, Marešem z Vesce neboli z Kovářova a Přibíkem z Chotěřiny (LC III et IV, s. 218); 1399, 10. 1. – Jan, notář kanceláře, presentován opatem Františkem, Matějem řečeným Brus z Kovářova a Melicharem a Marešem z Kovářova (LC V, s. 316); 1401, 4. 1. – Petr, presentován opatem Františkem, Matějem řečeným Brus z Kovářova a Melicharem z Kovářova (LC VI, s. 39); 1417, 26. 4. – Vlastek, presentován opatem Svatomírem, Matějem Brusem a Melicharem z Kovářova (LC VII, s. 230). S výjimkou prvního označuje příslušné datum konfirmaci k beneficiu.

41) Viz LC VII, s. 257, kdy byl dne 21. dubna 1418, po smrti faráře Vlastka na návrh opata Svatomíra, Matěje Brusa a Melichara a Odolena z Kovářova bratr Mikuláš potvrzen s poznámkou „ex dispensacione domini archiepiscopi Pragensis“.

42) Sedláček: *Místopisný slovník*, s. 450.

43) Ibidem, s. 460.

44) *Umělecké památky Čech II*, s. 139.

45) Sedláček: *Místopisný slovník*, s. 460.

46) Na základě konfirmačních knih lze sestavit následující posloupnost: před 1363 – Mikuláš (LC I/2, s. 26); 1363, 30. 10. – Jan Martinův (de Hoska ?; LC I/2, s. 26); 1364, 20. 12. – Stanislav (LC I/2, s. 57); 1379, 27. 5. – Albert Tomášův z Krásné hory (LC III et IV, s. 109n); před 1391 – Svatoň (LC V, s. 56); 1391, 9. 1. – Mikuláš Ondřejův ze Všerub (LC V, s. 56); 1395, 20. 7. – Mikuláš z Kaplice (LC V, s. 226); asi 1395 – Petr (LC V, s. 248); 1396, 25. 2. – Martin (LC V, s. 248).

47) Sedláček: *Místopisný slovník*, s. 460.

48) O románské podobě kostela podrobně Kuthan: *Středověká architektura*, s. 40-48, 214-216

49) CDB V, č. 123.

řeholní komunity vůči němu. Svatojilský kostel také nestojí natolik excentricky, aby nemohl být zapojen do klášterního opevnění. Uvedený předpoklad však závažně zpochybňuje údaj z konfirmačních knih k roku 1390, kdy je jako farní jmenován kostel Panny Marie⁵⁰⁾ – tím mohla být míněna pouze klášterní bazilika zasvěcená Nanebevzetí Panny Marie.⁵¹⁾ Jako nejpravděpodobnější se jeví výklad, že v blíže neznámé době došlo k přenesení fary ze svatojilského kostela ke kostelu P. Marie, přičemž je možné, že se tak mohlo stát (třeba i dočasně) až na sklonku 14. století v souvislosti s vrcholně gotickou přestavbou kostela sv. Jiljí. V hierarchii milevských far stála tato bezpochyby nejvýše, což se projevilo i v jejím obsazování nejčastěji vyššími dignitárními kanonie. Snad až v pěti případech z jedenácti známých duchovních správců se jednalo o kustu, jenž mezi hodnotáři zaujímal třetí místo po opatovi, v jednom případě je známo obsazení dokonce převorem.

JMÉNO	PŘEDCHOZÍ PŮSOBIŠTĚ	DOBA VÝKONU ÚŘADU	PŘÍČINA ODCHODU	PRAMEN
fr. Protiva (kustod ?)	?	? (poprvé doložen 1359, 17. IX.) – 1359	zemřel	RBM VII, č. 290; LC I, 107
fr. Svatobor (kustod ?)	?	1359, 19. XI.-1367, 19. XII.	resignoval	LC I, 107; I/2, 96
fr. Jan (kustod)	?	1367, 20. XII. – 1377	zemřel	LC I/2, 96; III et IV, 66
fr. František	?	1377, 16. II. – ?	?	LC III et IV, 66
fr. Bušek (kustod ?)	?	? (poprvé doložen snad 1388, 20. III.) – 1402	zemřel	RBMV III, č. 179; LC VI, 80
fr. Ondřej z Dobrohoště	?	1402, 30. X. – 1404	zemřel	LC VI, 80, 110
fr. Mikuláš z Krásné Hory (převor)	?	1404, 1. II. – 1408, 13. VII.	ustanoven proboštem v Toužimi	LC VI, 110, 248
fr. Martin farář v Kamýku		1408, 14. VII. – 1409, 22. III.	ustanoven proboštem v Toužimi	LC VI, 248, 260
fr. Mikuláš z Krásné Hory (kustod ?)	probošt v Toužimi	1409, 23. III. – ? (naposledy doložen snad 1413, 4. IV.)	?	LC VI, 260; RBMV III, č. 714
fr. Jan	?	? (poprvé doložen 1427, 29. VII.) – 1434	zemřel	APMK II, č. 30; LC VIII-X, 233
fr. Ondřej	?	1434, 27. IX. – ?	?	LC VIII-X, 233

Praha – u sv. Ondřeje

Pouhou epizodou bylo vlastnictví patronátního práva k pražskému staroměstskému kostelu sv. Ondřeje. Tamní, dnes již neexistující, farní kostel byl posvěcen již pražským biskupem Danielem roku 1165. Milevský klášter získal patronát zároveň s koupí dvorce, v jehož areálu se kostel nacházel.⁵²⁾ Stalo se tak 14. září 1288, kdy byl dvorec s kostelem zakoupen opatem Jindřichem za 32 hřiven stříbra od

50) Viz LC V, s. 23, kdy je 10. srpna, při potvrzení milevského řeholníka Děpolda k bernartickému kostelu, ustanoven exekutorem „plebanus s. Marie in Milewsk“.

51) Podrobné architektonické zhodnocení viz Kuthan: *Středověká architektura*, s. 49-55, 216-217.

52) Dnes čp. 287 v bloku mezi ulicemi Betlémskou, Karoliny Světlé a Konviktskou; viz např. *Umělecké památky Prahy – Staré Město, Josefov*, red. Vlček, P. a kol., Praha 1996, s. 246.

ostrovského kláštera.⁵³⁾ Milevští však celý majetek spolu s patronátem odprodali ještě před rokem 1310, kdy je jako majitel dvorce poprvé zmiňován zbraslavský klášter.⁵⁴⁾ Milevský klášter pak bezpochyby zakoupil dvorec jiný; byl-li jím již tehdy onen, který odprodali před rokem 1406,⁵⁵⁾ nedokážeme stanovit.

Prčice

Patronát ke zdejšímu farnímu kostelu je jedním z problematičtějších, ke kterým se klášter hlásil. Prčice náležela k nejstarším majetkům Vítkovců, kteří zde také kolem třetí čtvrtiny 12. století vystavěli kostel sv. Vavřince.⁵⁶⁾ O nárocích kláštera se dozvídáme poprvé 22. prosince 1357 z rozhodčího výroku karlovského augustiniána Alberta, zástupce pražského oficiála Petra a korektora kléru pražské arcidiecéze, ve sporu o patronátní právo uvedeného kostela mezi milevským klášterem, Petrem a Janem z Rožmberka a kladským purkrabím Benešem řečeným Chusník.⁵⁷⁾ Klášter se odvolával na starou donaci Jindřicha I. z Rožmberka († 1310) proti čemuž se stavěli oba rožmberští bratři. Odkud pramenily nároky kladského purkrabí je zcela nejasné.⁵⁸⁾ Augustinián Albert nakonec prohlásil za oprávněný nárok milevského kláštera výrokem, že zemřelý Jindřich z Rožmberka, děd Petrův a Joštův, daroval patronátní právo milevskému klášteru legitimně a toto mu patřilo a patří a je mu touto listinou přisouzeno. Bratřím Petru a Joštovi a purkrabímu Benešovi bylo ohledně patronátu k přčickému kostelu nařízeno trvalé mlčení. Tomuto výroku se podřídil purkrabí Beneš, jehož nárok byl více než sporný, ale ne Rožmberkové, kteří se nedlouho poté pravděpodobně pokusili s milevským opatem Mikulášem o dohodu. K té asi došlo, neboť tak lze nejpravděpodobněji vykládat list generálního opata premonstrátského řádu Jana, daný v Premontře dne 10. října 1361.⁵⁹⁾ Opat Mikuláš sám požádal o souhlas se směnou učiněnou mezi klášterem a pány z Rožmberka, kdy klášter měl za patronátní práva ke kostelům v Prčici a navíc v Blanici obdržet jisté statky. Generální opat proto přikázal opatům klášterů louckého a zábrdovického, aby řečenou směnu prošetřili. Mezitím byla ukončena jednání mezi klášterem a Rožmberky formou rozhodčího výroku vneseného želivským opatem Bohuslavem 10. ledna 1362⁶⁰⁾ v kapitulní síni milevského kláštera, kde je řečeno, že bratři Petr, Jošt, Oldřich a Jan z Rožmberka chovají stejně jako jejich předkové milevský klášter ve zvláštní oblibě a proto si přejí, aby ustaly vzájemné spory ohledně jakýchsi donací nebo odkazů. Patronátní právo ke kostelům v Prčici a v Blanici bylo přičteno Rožmberkům, kteří za ně klášteru přenechali roční příjem ve výši šesti hřiven stříbra plynoucí z pěti lánů ve vsi Přisečnice. Rozhodčí výrok, v reakci na zmíněnou žádost generálního opata, potvrdili pak 1. března téhož roku i loucký opat Otto a zábrdovický opat Hyněk.⁶¹⁾ Celý letitý spor pak byl definitivně ukončen 28. března 1362.⁶²⁾

53) Srov. RBM II, č. 1460. V listině je převod patronátního práva vysloveně zmíněn.

54) Tomek, V.V.: *Dějepis města Prahy II*, Praha 18922, s. 182.

55) Viz SA V, s. 128; Dvorec stával neda-leko od předchozího, na nároží Anenského náměstí a ulice Na Zábradlí, dnes čp. 209 – viz *Umělecké památky Prahy*, s. 214.

56) *Umělecké památky Čech III (P-S)*, Praha 1980, s. 157n.

57) Viz RBM VI, č. 712.

58) Faktem ovšem zůstává, že to byl právě purkrabí Beneš, kdo 27. února 1357, tedy krátce před vypuknutím sporu, podával k faře Řehoře, syna Bernarda z Javoru – LC I, s. 34.

59) RBM VII, č. 1018.

60) RBM VII, č. 1094.

61) RBM VII, č. 1126.

62) RBM VII, č. 1146.

kdy opat Mikuláš s konventem potvrdili uvedený rozhodčí výrok a zřekli se všech nároků na patronátní práva k oběma kostelům.

Střídka

Lokalita s farním kostelem sv. Mikuláše nedaleko Věrušic⁶³⁾ patřila zřejmě k prvotnímu nadání milevského kláštera, který zde asi měl též svůj dvorec.⁶⁴⁾ Premonstráti tu ztratili faktický vliv asi roku 1429, kdy celá jejich západočeská enkláva padla do rukou husitského hejtmána Jakoubka z Vřesovic.

JMÉNO	PŘEDCHOZÍ PŮSOBIŠTĚ	DOBA VÝKONU ÚRADU	PŘÍČINA ODCHODU	PRAMEN
fr. Jakub	?	? – 1357	zemřel	LC I, 36
fr. Václav	?	1357, 10. XI. – 1363, 5. II.	resignoval	LC I, 36; I/2, 4
fr. Vyšek	?	1363, 6. II. – 1378, 19. XII.	resignoval	LC I/2, 4; III et IV, 101
fr. Hypolit	?	1378, 20. XII. – 1383, 30.(?) IX.	ustanoven farářem v Červené	LC III et IV, 101, 159
fr. Václav	?	1383, 1.(?) X. – ?	?	LC III et IV, 159
fr. Protiva	?	? – 1386, 8. III.	ustanoven farářem v Útvině	LC III et IV, 179
fr. Percossius (Purkart ?)	farář v Útvině	1386, 9. III. – ?	?	LC III et IV, 179
fr. Protiva	?	(zmíněn 1408, 17.VII.)	?	SA VI, 318
fr. Beneš	?	? – 1417, XII.	resignoval	LC VII, 247
fr. Meinhard	?	1417, XII. – ?	?	LC VII, 247
fr. Petr	?	? – 1429	zemřel	LC VIII-X, 147
fr. Pessa	?	1429, 31. I. – ?	?	LC VIII-X, 147

Toužim

Toužimské proboštství bylo centrem západočeských držav milevských premonstrátů bezpochyby již od časů Jiřího z Milevska, jehož původní majetky se nacházely právě ve zdejší oblasti. Toužimský kostel sv. Jana Křtitele tak byl pod milevským patronátem jistě již od samých počátků kláštera. Dnes nelze rozhodnout, zda již neexistující kostel byl ještě staršího původu, jak by tomu mohlo nasvědčovat jeho patrocinium. Kdy se zdejší sídlo stalo proboštstvím není známo, poprvé je takto v pramenech jmenováno až roku 1408.⁶⁵⁾ Zvláštního významu nabylo proboštství za husitských válek, kdy se po zničení milevského kláštera načas stalo sídlem konventu. Řeholníci však ještě na konci dvacátých let o toto útočiště přišli, neboť Toužim obsadil jeden z předních husitských hejtmánů Jakoubek z Vřesovic.⁶⁶⁾

63) Sedláček, *Místopisný slovník*, s. 842, 948; *Umělecké památky Čech IV (T-Z)*, Praha 1982, s. 216 – heslo Věrušice.

64) Až k roku 1542 je v pozdní zprávě zmíněna „ves Strzietka s dvorčím“, Profous, A. – Svoboda, J.: *Místní jména v Čechách IV*, Praha 1957, s. 204.

65) Viz LC VI, s. 248n: „ecclesiam parrochiam in Tuzim alias preposituram nuncupatam“.

66) Další dějiny proboštství stručně shrnuty naposledy v hesle Toužim, in: Vlček, P. – Sommer, P. – Foltýn, D.: *Encyklopedie českých klášterů*, Praha 1997, s. 673.

JMÉNO	PŘEDCHOZÍ PŮSOBIŠTĚ	DOBA VÝKONU ÚŘADU	PŘÍČINA ODCHODU	PRAMEN
fr. Pavel	?	? – 1357, 21. XII.	resignoval	LC I, 48
fr. Zdeněk	?	1357, 22. XII. – 1360, 12. IV.	resignoval	LC I, 48, 120
fr. Peršik (Persico)	?	1360, 13. IV. – ?	?	LC I, 120
fr. Prokop	?	? – 1366	zemřel	LC I/2, 77n
fr. Zdeslav	?	1366, 4. XI. – ?	?	LC I/2, 77n
fr. Petr	?	? – 1371, 2. XI.	resignoval	LC II, 62
fr. Václav	?	1371, 3. XI. – ?	?	LC II, 62
fr. Petr ř. Komár	?	? (poprvé doložen 1374, 11. IV.) – 1374, 28. IV.	ustanoven farářem v Červené	SA I, 82n; LC III et IV, 12
fr. František	?	1374, 29. IV. – 1375	resignoval	LC III et IV, 12, 47
fr. Jiří	?	(poprvé doložen již 1375, 1. X.) 1376, I. – 1396, 22. VI.	resignoval	SA I, 137; LC III et IV, 47; V, 259
fr. Martin	?	1396, 23. VI. – 1408, 26. VII.	ustanoven proboštem ve Schläglu	LC V, 259; VI, 248n
fr. Mikuláš z Krásné Hory	farář v Milevsku	(poprvé doložen již 1408, 17. VII.) 1408, 27. VII. – 1409, 22. III.	ustanoven farářem v Milevsku	SA VI, 318; LC VI, 248n, 260
fr. Martin	farář v Milevsku	1409, 23. III. – 1413	zemřel	LC VI, 260; VII, 79
fr. Přibík	farář v Kamýku	1413, 19. III. – 1415	zemřel	LC VII, 79, 166n
fr. Chval	?	1415, 30. VII. – 1434	zemřel	LC VII, 166n; VIII-X, 230
fr. Bavor	?	1434, 23. VIII. – ?	?	LC VIII-X, 230

Útvina

Milevští premonstráti spravovali zdejší lokalitu zřejmě již od počátků, neboť místo náleželo k původní klášterní dotaci uskutečněné zakladatelem kláštera Jiřím z Milevska. Zdejší fara se původně nacházela při kostele sv. Bartoloměje⁶⁷⁾ v neďalekých Přílezech, kde je zmiňována k roku 1354, kdy útvinský kostel sv. Víta⁶⁸⁾ již stál, ale je jmenován pouze jako filiální k přílezkému.⁶⁹⁾ Farní práva byla na útvinský kostel převedena někdy krátce poté, protože již v roce 1365 je tento zmiňován jako farní.⁷⁰⁾ Vzhledem k tomu, že kostel svatého Bartoloměje v Přílezech vznikl někdy ve druhé čtvrtině 13. století a útvinský kostel sv. Víta o několik desetiletí později, se zdá, že stavebníky obou chrámů byli premonstráti. Klášter sice držel zdejší faru fakticky jen do roku 1429, kdy se Útviny zmocnil Jakoubek z Vřesovic, podle práva k ní však presentoval faráře i nadále.

67) *Umělecké památky Čech* III, s. 187.

68) *Umělecké památky Čech* IV, s. 160.

69) Viz LC I, s. 40: „ad ecclesiam in Przeles et eius filialem in Uthwina“.

70) LC I/2, s. 67.

JMÉNO	PŘEDCHOZÍ PŮSOBIŠTĚ	DOBA VÝKONU ÚŘADU	PŘÍČINA ODCHODU	PRAMEN
fr. Mikuláš	?	? – 1354, 16. IX.	resignoval	LC I, 40
fr. Jindřich	?	1354, 17. IX. – 1365, 10. VIII.	resignoval	LC I, 40; I/2, 67
fr. Jan	?	1365, 11. VIII. – 1369, 29. IV.	resignoval	LC I/2, 67; II, 3
fr. Mikuláš	?	1369, 30. IV. – ?	?	LC II, 3
fr. Purkart	?	1371, 3. XI. – 1386, 8. III.	ustanoven farářem ve Střídce	LC II, 62; III et IV, 179, 180
fr. Protiva	farář ve Střídce	1386, 9. III. – ?	?	LC III et IV, 179, 180
fr. Habart	?	? – 1390, 26. VIII.	dosáhl jiného úřadu	LC V, 27
fr. Bořita	?	1390, 27. VIII. – 1418, 17. I.	resignoval	LC V, 27; VII, 248
fr. Martin	?	1418, 18. I. – 1418, 8. IX.	resignoval	LC VII, 248, 272
fr. Jakub	farář v Červené	1418, 9. IX. – 1433	zemřel	LC VII, 272; VIII-X, 189
fr. Petr	?	1433, 1. IV. – 1434	zemřel	LC VIII-X, 189, 235
fr. Václav	?	1434, 27. X. – ?	?	LC VIII-X, 235

V průběhu středověkého období klášter získal, nebo si alespoň přechodně nárokoval, patronát ke 14 farám, z nichž snad 8 bylo inkorporovaných. Nejpočetnější základ tvořily fary buďto mu přímo předané zakladatelem nebo později vzniklé na statcích prvotní donace (Červená, Milevsko, Střídka, Toužim, Útvina). Neznámým způsobem získal klášter snad ještě v první polovině 13. století faru v Kaplici a pravděpodobně ještě v témže století faru v Bernarticích a podíl na patronátním právu v Kovářově. Od českých králů obdržel roku 1285 faru v Kamýku a roku 1327 patronát v Bechyni. V témže období – roku 1288 – zakoupením pražského dvorce s farním kostelem sv. Ondřeje získal i zdejší faru, které však pozbyl prodejem ještě před rokem 1310. Do stejné doby náleží i patronáty ke kostelům v Blanici a Prčici, jež údajně získal od Jindřicha z Rožmberka. Nárok na ně ovšem neuhájil, podobně jako později patronát bechyňský. Posledním ziskem tak byl patronát v Krásné Hoře, darovaný klášteru nejspíše v roce 1341 Janem Lucemburským. Počet spravovaných far se tak ve druhé polovině 14. století ustálil na deseti, z nichž bylo snad 8 inkorporovaných. Za inkorporovanou je zde, pro absenci jiných dokladů, považována taková fara, která byla obsazována výlučně milevskými řeholníky.

Celek inkorporovaných far je možno pomyslně rozčlenit do skupin. Hierarchicky nejvýše stály jednak pochopitelně fara při samotném klášteře, jednak toužimské proboštství. Pokud milevský farář, který byl zároveň nositelem některé z vyšších dignit v kanonii (kustod, převor), odcházel na jinou faru, jednalo se zpravidla o toužimské proboštství, což lze vzhledem k jeho větší samostatnosti považovat i za jisté povýšení. Jestliže roku 1368 odchází kustod Svatobor z Milevska do Kaplice, jde pravděpodobně o resignaci z důvodu vysokého věku – po půldruhém roce zde umírá. Za výše stojící lze považovat též faru kamýckou, neboť odtud faráři odcházeli do Milevska i Toužimi. Jakýmsi mezistupněm byla pravděpodobně kaplická fara, při níž je doložena minimálně čtyřčlenná řeholní komunita. Jednalo se v podstatě o proboštství, jehož formálnímu povýšení snad bránil vliv držitelů Kaplice, pánů z Pořešína, kteří sice roku 1386 fundovali nové beneficiální místo, ale možná se bránili přílišnému osamostatnění zdejšího premonstrátského dvorce. Zvláštní postavení zaujímal patrně starobylý klášterní fara v Červené, odkud řeholníci kromě srovnatelných far odcházeli také na Kamýk. Červená byla také jedinou farou (nepočítaje zde fary hierarchicky výše stojící) odkud přecházeli faráři do far západočeské enklávy

a naopak. Pokusíme-li se tedy utřídit inkorporované fary podle významu, vzniknou nám následující tři kategorie:

I	II	III
Milevsko Toužim Kamýk	Kaplice Červená	Bernartice Střídka Útvina

Lze konstatovat, že zde nebyl zjištěn ani jediný případ přímého přesunu faráře mezi kategoriemi I a III v obou směrech. Naopak lze konstatovat časté přímé přesuny faráře uvnitř kategorií I a III, podobně jako přesuny správců far v sousedících kategoriích.

Grafické vynesení údajů o obsazování inkorporovaných far (viz příloha II) umožňuje vyvození několika tendencí. Především je možno konstatovat různost postupu jednotlivých opatů. U opata Mikuláše pozorujeme snahu o častou výměnu řeholníků víceméně na všech farách, nejvyšší intenzity dosahují výměny na farách ležících klášteru nejbližší. Během deseti let Mikulášovy vlády došlo na bernartické faře k výměně nejméně sedmkrát (z toho jen dvakrát kvůli úmrtí), na faře červenenské šestkrát (z toho jedno úmrtí). U vzdálenějších far se v tomto období jedná v průměru o dvě výměny. Hned za Mikulášova nástupce Petra se frekvence znatelně snižuje (s výjimkou Kaplice a zvláště Toužimi); skutečnost, že během poměrně dlouhé Petrovy vlády nedošlo k výměně faráře v Bernarticích však lze spíše než opatově „obsazovací politice“ přičíst pravděpodobně výsadnějšímu postavení faráře Děpoltá. Od druhé poloviny 70-tých let pak výměny zcela ustávají – důvodů se můžeme jen dohadovat.⁷¹⁾ Sám opat Petr je naposledy jmenovitě doložen roku 1374, ve zbývajících třech konfirmačních zápisech z období jeho vlády není opat jmenován. Vzhledem k tomu, že po roce 1378 zprávy o milevském opatovi z pramenů mizí, nelze vyloučit, že úřad nebyl v letech 1379-82 obsazen, nebo jej opat z nějakého důvodu nevykonával, čemuž by nepřímě snad mohly nasvědčovat spory o opatský úřad mezi řeholníky Petrem řečeným Komár a Františkem, pozdějším opatem, jejichž počátek ovšem neznáme.⁷²⁾ Za opata Františka je možno usuzovat na resignaci na dosavadní praxi. U bližších far dochází k obměně v podstatě jen v případě farářova úmrtí; plánovitě, byť nepříliš časté jsou naopak obměny v obsazení u far vzdálenějších (nelze však nevztít v potaz možnost, že se jednalo o resignaci z důvodu vyššího věku zde působících řeholníků – zvláště v případě toužimského probošta). Za vlády opata Svatomíra jsme svědky opět nového jevu, když frekvence výměn se opět zvýšila, ovšem v podstatě se jedná z největší části o vzájemné výměny mezi faráři hierarchicky nejvyšších far, přičemž se do těchto výměn překvapivě zařazuje i Červená. Z minimálně osmnácti případů směn zaujímají tyto případy téměř polovinu. Tato praxe pak

71) Velkou mezeru v konfirmačních knihách, která pokrývá část zmíněného období, není zapotřebí brát v potaz, neboť kontinuita farářů je právě v této době na všech farách bezpečně doložena

72) Spor je dokumentován pouze písemností z 1. května 1383 – viz MVB V, č. 93, p. 69-71.

pochopitelně končí zničením kláštera v dubnu roku 1420. Od té doby až do konce sledovaného období frekvence prudce klesá, protože důvodem změny je výhradně úmrtí faráře nebo uvolnění fary jeho zvolením za opata, jak se stalo v případě kamýckého Petra roku 1423 a kaplického Jana roku 1434.

Při výměně řeholníků na farách musel opat brát v úvahu především dvě vzájemně obtížné slučitelné skutečnosti – nutnost rezidence řeholníka jakožto faráře na jeho faře a zajištění kvalitního řeholního života, který není možný bez soustavného pěstování „vitae communis“. Při respektování těchto skutečností, které nutně limitovaly opatův přístup,⁷³⁾ lze s veškerou opatrností vyslovit hypotézu, že postupný pokles frekvence výměny řeholníků mohl souviset i s nárůstem jejich počtu na jednotlivých farách, což by umožňovalo žití onoho společného života přímo v místě. Jedná se zde však o oblast neprobádanou a případné potvrzení vyslovené hypotézy lze učinit teprve po vyhodnocení dostatečného množství srovnávacího materiálu. Početní obsazení klášterních far je nepříliš čitelné. Stranou těchto úvah můžeme ponechat faru milevskou, kde zdejší farář (byl jím nejčastěji kustod) žil bezpochyby v klášteře a tudíž výměna z výše uvedeného důvodu nepřipadá v úvahu. Jenom na základě analogií můžeme větší počet řeholníků předpokládat v toužimském proboštví, naproti tomu detailněji jsme informováni o Kaplici (viz na příslušném místě), kde od roku 1386 žili čtyři řeholníci. Musíme též vzít v úvahu často se vyskytující farní vikáře, kteří, pokud nebyli samostatnými beneficiáty, jsou jen obtížně sledovatelní; informace o jejich působení na milevských farách v podstatě chybí.⁷⁴⁾ Toto početnější obsazení far nemůžeme asi očekávat od počátku, nýbrž i zde je zapotřebí počítat s reakcí na celozemský vývoj, kdy ke zvyšování počtu beneficií při venkovských farách dochází všeobecně od 60-tých let 14. století. S tím by v případě Milevska dobře korespondoval ve stejné době sledovatelný pokles výměny řeholníků v době vlády opata Petra (1365-1374?). Za jeho předchůdce Mikuláše (1355-1365) tak někdejší nutnost časté výměny řeholníků již doznívala.

Bylo by zajímavé a užitečné, kdyby se podařilo zjistit případné souvislosti termínů výměn na farách s obdobími liturgického roku nebo jednotlivými svátky. Provedené vyhodnocení přineslo v tomto smyslu bohužel jen neurčitá zjištění. Ze 106 doložitelných změn na všech inkorporovaných farách bylo možno vybrat 40 výměn, které zcela jistě proběhly plánovitě (tj. po vyloučení těch výměn, které zapříčinilo úmrtí faráře nebo neznámé důvody; bylo pochopitelně také vyloučeno období po zániku kláštera – 9 změn). Z tohoto počtu změn se téměř čtvrtina (9) uskutečnila v průběhu postní doby. V období kolem svátku sv. Markéty (13. 7.; sem započítávám výměny uskutečněné od 9. do 27. června,⁷⁵⁾ které byla v klášteře zasvěcena opatská kaple, proběhlo 7 změn. Dalších 6 změn je soustředěno do období mezi 9. a 27. srpnem, kdy se v Milevsku slavila

73) Pochopitelně je nutno mít na paměti také opatův individuální přístup k řeholníkům – plánované výměny obsazení far nemohly být mechanickou záležitostí, nýbrž byly jistě ovlivňovány skutečností, které dnes již nemůžeme postihnout.

74) Zde je možno připomenout pouze pozdní doklad z 23. srpna roku 1427 o vikáři v Útvině (APMK II, č. 31). Vikáře lze předpokládat minimálně též na významné faře v Kamýku, kde měli řeholníci ve své správě dva kostely.

75) Souvislost s vhodnou symbolikou svátku Rozeslání apoštolů (15. 7.) by se asi přece jenom jevila jako příliš chtěná.

patrocinia klášterního kostela Nanebevzetí Panny Marie (15. 8.) a farního kostela sv. Jiljí (1. 9.), podle kterého byl po celé středověké období klášter nazýván. Nakonec lze uvést ještě čtyři změny v období těsně před slavností Narození Páně (25. 12.) uskutečněné ve dnech 20.-24. 12. Ze čtyř desítek vyhodnocených plánovitých změn jich v uvedených čtyřech obdobích bylo uskutečněno 26, tedy 65 %. Vzhledem k tomu, že srovnávacího materiálu není mnoho, je zapotřebí nastíněné skutečnosti přijímat se značnou rezervou. Pokud bychom jim přesto přiznali vypovídací schopnost, jevílo by se jako pravděpodobné, že k dohodám o uskutečnění výměny na farách bylo často využíváno shromažďování komunity při v klášteře liturgicky preferovaných dobách.⁷⁶⁾ Znamenalo by to zřejmě upřednostnění řeholního života oproti vazbě faráře – řeholníka k duchovní správě v tom smyslu, že duchovní jsou vyměňováni v liturgicky významných obdobích, což se zdá být nevhodné vůči farníkům, jimž by snad více vyhovovalo prožít tuto dobu s farářem, na kterého si alespoň poněkud zvykli. Na druhé straně výše naznačený posun klesající frekvence výměn v pravděpodobné souvislosti s nárůstem počtu řeholníků na farách by mimo jiné mohl signalizovat snahu o eliminaci tohoto případného negativa. Jaký dopad na kvalitu řeholního života mohla mít tato prodlužující se období „vyhnanství“ z klášterní komunity, se můžeme jen domýšlet.

76) To ovšem otevírá otázku po míře povinnosti rezidence řádových kněží na jejich farách.

Zusammenfassung:

Jan Adámek

Die mittelalterlichen Patronate des Klosters in Milevsko

Die vorliegende Arbeit ist eine Art Kapitel zur Geschichte des einst sehr bedeutenden Prämonstratenserklosters im südböhmischen Milevsko, dessen reiche Geschichte – beginnend mit der Persönlichkeit des ersten Abtes, des Chronisten Gerlach – bisher auf eine entsprechende Bearbeitung wartet.

Der Aufsatz faßt in alphabetischer Ordnung alle Erkenntnisse über die Besitzentwicklung der einzelnen Pfarrpatronate zusammen. Im Falle der Pfarren, die wahrscheinlich inkorporiert waren, ist die Reihenfolge der hiesigen Ordenspfarrer in Tabellenform dargestellt. Im Laufe des Mittelalters erwarb oder beanspruchte das Kloster zumindest vorübergehend das Patronat zu 14 Pfarren, von denen 8 inkorporiert waren. Die zahlenmäßig stärkste Grundlage bildeten Pfarren, die ihm entweder durch den Gründer übergeben worden sind, oder die später auf den Gütern der ersten Donation entstanden (Červená nad Vltavou, Milevsko, Strádka, Toužim, Útvina (Uittwa)).

Auf unbekannte Weise erwarb das Kloster wohl noch in der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts die Pfarre in Kaplice (Kaplitz), und höchstwahrscheinlich noch im selben Jahrhundert die Pfarre in Bernartice sowie einen Anteil an dem Patronatsrecht in Kovářov. Von den tschechischen Königen erhielt das Kloster 1285 die Pfarre in Kamýk nad Vltavou und 1327 das Patronat in Bechyně. In der gleichen Zeitperiode – im Jahr 1288 – erwarb es durch den Ankauf des altstädter Prager Hofes mit der Andreas-Pfarrkirche auch die hiesige Pfarre, die es dann allerdings noch vor 1310 durch Verkauf verlor. In die gleiche Zeit gehören auch die Patronate

zu den Kirchen in Blanice und Prčice, die das Kloster angeblich von Heinrich I. von Rosenberg (+1310) erhielt. Es konnte diesen Anspruch jedoch nicht aufrechterhalten und verzichtete 1362 darauf, ähnlich wie vor 1391 auf das Patronat Bechyně. Der letzte Gewinn war also das Patronat in Krásná Hora nad Vltavou, das dem Kloster vermutlich 1341 von Johann von Luxemburg geschenkt wurde. Die Zahl der verwalteten Pfarren stabilisierte sich so in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts auf zehn, von denen wohl 8 inkorporiert waren.

Die grafische Zusammenstellung der Daten über die Besetzung der inkorporierten Pfarren (siehe Anlage II) ermöglicht die Ableitung einiger Tendenzen. Vor allem kann man Unterschiede in der Vorgangsweise der einzelnen Äbte feststellen. Bei Abt Nikolaus beobachten wir das Bestreben um einen häufigen Austausch der Ordensbrüder mehr oder minder auf allen Pfarren. Die höchste Intensität weisen die Ablösungen auf den dem Kloster am nächsten liegenden Pfarren auf. Gleich unter dem Nachfolger von Nikolaus, Peter, sinkt die Häufigkeit fühlbar (mit Ausnahme von Kaplice (Kaplitz) und besonders Toužim (Theusim)). Ab der zweiten Hälfte der siebziger Jahre wird dieser Austausch aus unbekannten Gründen völlig eingestellt. Unter Abt Franziskus kann man auf eine Resignation auf die bisherige Praxis schließen. Bei den näherliegenden Pfarren kommt es eigentlich nur im Falle des Ablebens des Pfarrers zu einer Änderung; planmäßig, wenn auch nicht allzu häufig sind dagegen die Änderungen in der Besetzung der entfernteren Pfarren (man muß natürlich

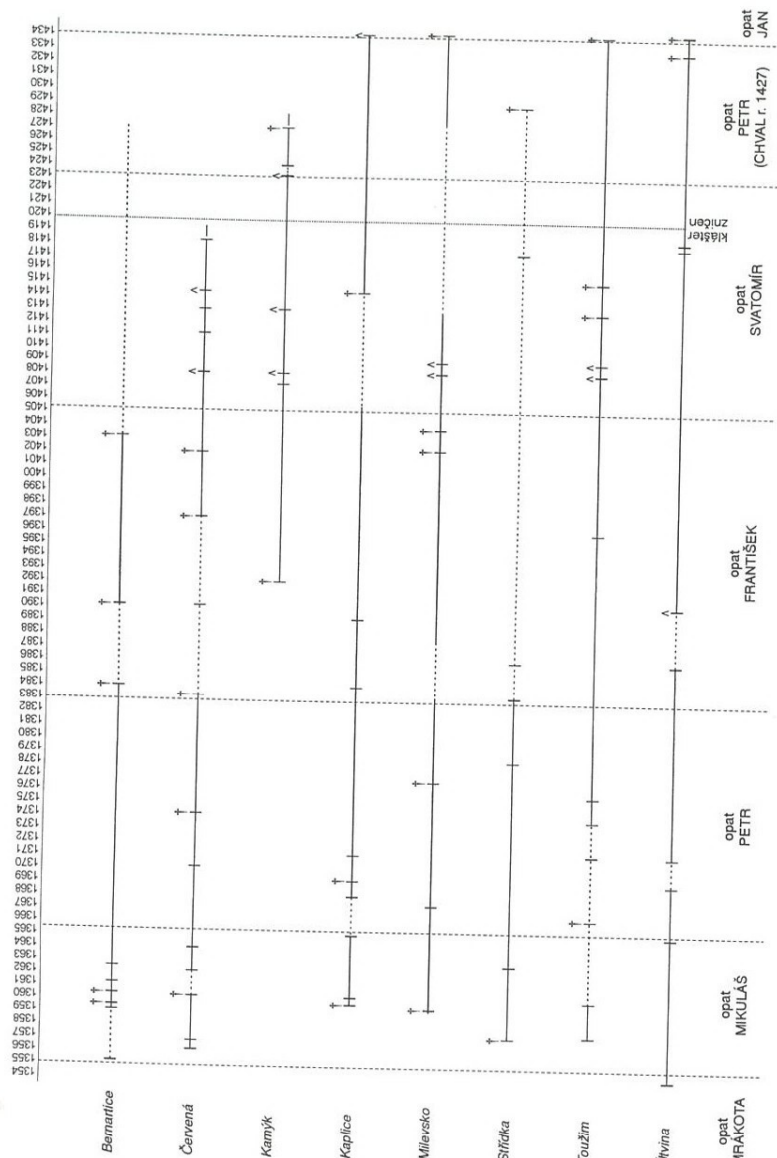
auch die Möglichkeit in Betracht ziehen, daß es sich um Resignationen infolge höheren Alters der hier tätigen Ordensbrüder handelte – besonders im Falle des Probstes in Theusim). Unter Abt Svatomír sind wir wiederum Zeugen einer neuen Erscheinung, als die Häufigkeit der Austausche wieder stieg, allerdings handelte es sich vorwiegend um gegenseitigen Austausch unter den Pfarrern der hierarchisch höchstgestellten Pfarren, wobei sich zu diesen Austauschen neben Milevsko, Toužim (Theusim) und Kamýk überraschenderweise auch Červená gesellte. Diese Praxis endet dann verständlicherweise mit der Zerstörung des Klosters im April 1420. Seit dieser Zeit bis zum Ende sinkt die Häufigkeit ziemlich steil ab, weil der einzige Grund für Änderungen ausschließlich das Ableben des Pfarrers oder das Freiwerden einer Pfarre durch die Wahl des Pfarrers zum Abt, wie es im Falle von Peter in Kamýk im Jahre 1423, und des Pfarrers Johann in Kaplice 1434 geschah. Aufgrund der angeführten Feststellungen kann man

die Hypothese aussprechen, daß die schrittweise Verminderung der Austauschhäufigkeit der Ordensbrüder vermutlich mit ihrer wachsenden Anzahl auf den einzelnen Pfarren zusammenhängen konnte, was ein Leben *vitalis communis* direkt vor Ort ermöglichte. Diese Hypothese kann jedoch erst nach der Auswertung einer genügenden Anzahl von Vergleichsmaterial bestätigt werden.

Was die eventuellen Zusammenhänge der Austauschtermine auf den Pfarren mit den liturgischen Jahresabschnitten oder einzelnen Feiertagen angeht, so wurden 65 % der hiesigen planmäßigen Änderungen in der Fastenszeit und vor der Geburt des Herrn sowie in der Zeit der Feste der Schutzheiligen, vollzogen, denen die hiesigen Heiligtümer (die Abtskapelle der hl. Markete – 13. 7., die Stiftskirche der Himmelfahrt Mariä – 15. 8., die Pfarrkirche St. Ägidien – 1. 9.) geweiht waren. Zur Abstimmung der Änderungen auf den Pfarren wurde offenbar die Versammlung der Kommunität bei diesen Anlässen genutzt.



Příloha I. Mapka rozmístění far milevského kláštera v předhusitské době



Příloha II. Schema doložených výměn řádových kněží na farách milevského kláštera v období zachyceném konfirmačními knihami. Schema vychází z údajů sestavených do přehledných tabulek u příslušných farností. Prostá svislá čárka značí výměnu z důvodu resignace předchozího faráře (nebo též z neznámého důvodu), křížek označuje výměnu z důvodu farářova úmrtí, sříška značí odchod na faru rovnocenného významu v nejvyšší kategorii a popř. též výměnu z důvodu volby dosavadního faráře opatrem. Spojení mezi jednotlivými výměnami, které je provedeno plnou čarou, označuje kontinuitu řady farářů, čárkovaná čára označuje kontinuitu nejistou, nebo též přímo indikuje chybějící mezilánky.

Quinque volumina

Ignác A. Hrdina

V roce 1998 uplynulo 700 let od promulgace knihy dekretů papeže Bonifáce VIII., nazývané „*Liber Sextus*“. V jubilejním roce 2000 tomu bylo přesně 500 let, kdy vydáním Chappiusových *Extravagant* byl uzavřen právní svod, který do právních dějin vstoupil pod titulem „*Corpus Iuris Canonici*“; ten představuje dílo svým významem i rozsahem ojedinělé, které je dnes právem považováno nejen za nejdůležitější středověkou kanonickoprávní památku, nýbrž i za jednu z nejvýznamnějších právních památek vůbec, která se důstojně řadí po bok kodifikace justiniánské.

Následující stať se bude – u příležitosti obou zmíněných výročí – alespoň stručně zabývat jak jednotlivými částmi tohoto svodu (I. kapitola), tak tímto dílem jako celkem (II. kapitola).

I. CORPUS IURIS IN FIERI

Po celých jedenáct staletí po Kristu byly prameny církevního, resp. kanonického práva (obecného i partikulárního) zachycovány ve sbírkách různého druhu, uspořádání a kvality. To, co je všem těmto sbírkám společné, je skutečnost, že jsou sbírkami soukromými, tj. že vznikly ex privata industria kanonistů, popř. z praktické potřeby některých prelátů, zejména těch, kteří sami byli začasť vynikajícími znalci kanonického i světského práva.

Soukromou sbírkou kanonického práva bylo i dílo Graciána, mnicha kamaldulského kláštera sv. Felixe a Nabora v Boloni a profesora „disciplinární teologie“ (tj. kanonického práva) na tamní akademii. Sám Gracián (současník sv. Norberta) nazval své dílo, dokončené kolem roku 1140, velmi výstižně „*Concordia discordantium canonum*“; od konce 12. stol. se pak pro ně obecně ujalo označení *Decretum Gratiani*. Vymyká se rozsahu tohoto článku o Graciánovu Dekretu pojednat podrobněji,¹⁾ nicméně je třeba alespoň stručně objasnit důvody vedoucí k tomu, že se Graciánovo dílo stalo první částí následně vznikajícího Korpusu kanonického práva; jinak řečeno, objasnit mimořádný význam Dekretu. Ten spočíval jednak v úctyhodném rozsahu díla (zahrnuje právní materiál od nejstarších známých pramenů kanonického práva až po nálezy

- 1) Z nejnovějších stručných pojednání v češtině o Graciánovu Dekretu i o dalších částech Korpusu kanonického práva uvádím pasáže v následujících publikacích: Tretera, J. R.: *Církevní právo*, Praha 1993, s. 32n; Tretera, J. R.: *Sbírky církevního práva*, in: *Kodifikace – mezníky právních dějin*, Praha 1994, s. 26-30; Balík, S.: *Texty ke studiu obecných dějin státu a práva I.*, Plzeň 1995, s. 150-162; Balík, S. – Hrdina, I. A.: *Kanonické právo* (dějiny, teorie, obecná část), Plzeň 1997, s. 13-18; Hrdina, I. A.: *Texty ke studiu kanonického práva*, Plzeň 1998, s. 102-152. Jen ke Graciánově dekretu Hrdina, I. A.: *Graciánův dekret ve zkratce*, Revue církevního práva 2/97, Praha 1997.

II. lateránského koncilu r. 1139), jednak a zejména v systematickém uspořádání kanonickoprávní materie, jež nahradilo do té doby převažující způsob chronologický, neumožňující rozpoznat, které kánony jsou ještě v platnosti a které byly překonány pozdější právní úpravou. V Graciánově Dekretu tedy středověká kanonistika získala první úplné a relativně přehledné uspořádání tehdy platného kanonického práva. Vlastními prameny kanonického práva v Dekretu jsou kánony, jimiž Gracián dokazuje své teze (nikoliv tedy tzv. „*dicta Gratiani*“ ani pozdější rubriky, inskripce, glosy atd.), přičemž Gracián tyto prameny nečerpá z původních zdrojů (tj. papežských dekretálů a koncilních, resp. synodálních nálezů), nýbrž z pozdějších sbírek (Dionysiana, Pseudoisidoriana, Collectio Anselmo dedicata, Collectio Burchardi, Polycarpus, sbírky Ivona z Chartres atd.). A protože – jak řečeno – šlo o sbírku soukromou, která nikdy nenabyla charakteru zákoníku, nedodává kánonům v ní uvedeným sankci zákona fakt, že jsou do ní zařazeny, takže jejich platnost je třeba zkoumat samostatně a při kolizi norem (jíž při obrovském rozsahu díla nebylo možno eliminovat) je třeba použít principu „*lex posterior derogat legi priori*“.

Není divu, že Graciánův Dekret rychle vytlačil všechny předchozí právní sbírky (včetně oblíbených kolekcí Ivonových) a zahájil novou éru v dějinách kanonického práva. Ta se ohlásila vůbec první úřední sbírkou, publikovanou papežem Innocencem III. v roce 1210, pro níž se ujal název „*Compilatio (antiqua) tertia*“. Tato kolekce, která ovšem obsahuje pouze dekretály zmíněného papeže z let 1198 až 1210, je dílem pozdějšího kardinála Petra Collivacciniho z Beneventu. Promulgována byla zasláním textu boloňské univerzitě.

Z patera tzv. starobyklých kompilací byla úřední sbírkou ještě *Compilatio quinta*, tzv. Honoriana, jež obsahovala dekretály papeže Honoria III. (1216-1227) a konstituci císaře Fridricha II. „*Ad honorem Dei*“ o úpravě církevních poměrů v říši z r. 1220. Papež sbírku roku 1226 zaslal zvláštní bulou univerzitám v Boloni (mistru Tankredovi) a v Padově, a tak ji promulgoval.

Obě tyto úřední sbírky (jakož i řada dalších soukromých) byly „pohlaceny“ rozsáhlou kodifikací papeže Řehoře IX. (1227-1241), nazývanou po něm „*Decretales D. Gregorii Papae IX*“ (neoficiálně též „*Compilatio sexta seu nova*“), která v kanonistice zdomácněla pod titulem *Liber Extra* (tj. extra Decretum Gratiani). Tvůrce díla, dominikán Raymund z Penyafortu, na papežův pokyn sestavil z různých sbírek pograciánských jedinou systematickou sbírku, doplněnou o dekretály Řehoře IX. Kodifikace, rozčleněná podle schématu Bernarda z Pavie²⁾ na pět knih, byla papežem vyhlášena r. 1234 a s promulgační bulou „*Rex pacificus*“³⁾ zaslána univerzitám v Boloni a Paříži. *Liber Extra* je sbírkou úřední, takže všechny dekretály v ní obsažené (autentické i falza) mají stejnou sílu zákona, ať byly vydány kdykoli (v případě antinomie je tedy zásada „*lex*

- 2) *Compilatio prima*, kol. r. 1191; k ní viz např. Schulte, J. F. von: *Die Geschichte der Quellen und der Literatur des canonischen Rechts von Gratian bis auf die Gegenwart*, I. sv., s. 75n.
- 3) Český text buly in: Hrdina, I. A.: *Texty ke studiu kanonického práva*, Plzeň 1998, s. 125n.

posterior ...“ nepoužitelná). Je ovšem také sbírkou výlučnou (exkluzivní), a to vůbec první výlučnou, takže její publikací byly derogovány všechny dekretály a kánony, jež nejsou obsaženy buď v ní samé nebo v Graciánově Dekretu. Na konci páté knihy je připojeno jedenáct autentických tzv. „*regulí juris*“. Význam kodifikace je mimořádný: po jejím vydání bylo veškeré platné obecné kanonické právo obsaženo ve dvou sbírkách: v Graciánově Dekretu a v Řehořových Dekretálech; ty si získaly postavení druhé části pozdějšího Korpusu kanonického práva.

Ale vývoj kanonického práva a zejm. papežské legislativy se nezastavil. 64 let po vydání Řehořovy kodifikace dává vynikající právník na papežském stolci Bonifác VIII. (1294-1303) vyplnit mezeru v úředních sbírkách dekretálů svou Knihou šestou (*Liber Sextus*),⁴⁾ která obsahuje papežské dekretály vydané v době od promulgace *Libri Extra* do roku 1298; toho roku Bonifác svou sbírku vyhláší, když ji spolu s promulgační bulou „*Sacrosanctae Romanae Ecclesiae*“⁵⁾ zasílá boloňské a pařížské univerzitě. Rovněž tato sbírka je sbírkou úřední a výlučnou, jež derogovala všechny dekretály neobsažené u Graciána a Řehoře (s drobnými výjimkami dekretálů, jež byly výslovně ponechány v platnosti – tzv. *decretales reservatae*).

Jestliže Raymund z Penyafortu při sestavování Řehořovy sbírky jednotlivé dekretály upravoval (např. vynechával fragmenty popisující faktický stav či motivy vydání norem a odkazoval na ně nejčastěji poznámkou „*ut infra*“), pak redaktori Knihy šesté dostali značně širší mandát; papež to zmiňuje v promulgační bule: „*Proto jsme prostřednictvím našich ctihodných bratří Viléma ..., Berengara ... a Richarda ze Sieny ... tyto dekretály nechali pečlivě přehlédnout; a konečně jsme mnohé z nich (buď že byly dobově podmíněné nebo odporovaly sobě samým či jiným zákonům, anebo že se zdály zcela nadbytečnými) úplně zrušili. Ostatní, z nichž některé jsme zkrátili, některé zcela nebo zčásti změnili a v mnohých z nich ... jsme učinili opravy, něco vynechali či přidali, tedy ty jsme nařídili sebrat do jediné knihy spolu s některými Našimi konstitucemi ... a zařadit je pod patřičnými tituly ...*“ Bonifác, resp. komise jím ustavená tak dává dekretálům úplně novou redakci, a tím, že v textu zásadně opomíjí jejich počáteční slova a inskripce (s výjimkou dekretálů vlastních), jakož i vynechávkami v textu, jež ovšem už nejsou nijak vyznačeny, získává sbírka značně větší míru obecnosti než kolekce předcházející a lze ji označit za první „moderní“ středověkou kodifikaci vůbec.

Ze vlastní sbírku je v dodatku připojeno ještě 88 právních pravidel (*Regulae juris*),⁶⁾ která – převážně z římskoprávních pramenů – sestavil boloňský legista Dinus Mugellanus. Tyto regule slouží dodnes interpretaci a doplnění práva *per analogiam iuris*.

- 4) Bonifácova kodifikace chtěla navazovat na pětidílný *Liber Extra* (odtud její název), ale sama se podle výše uvedené systematiky člení rovněž na pět knih.
- 5) Český text buly in: Hrdina, I. A.: *Texty ke studiu kanonického práva*, Plzeň 1998, s. 132-134.
- 6) Latinsko-český text regulí juris in: Hrdina, I. A.: *Texty ke studiu kanonického práva*, Plzeň 1998, s. 142-152.

Veškeré platné kanonické právo bylo tedy obsaženo ve třech svazcích: u Graciána, v Dekretálech Řehoře IX. a v Knize šesté, jež se stala třetí částí Korpusu kanonického práva.

Také Bonifácův druhý nástupce, papež Klement V. (1305-1314), se do dějin kanonického práva a jmenovitě do středověkého svodu kanonického práva zapsal sbírkou, která je po něm nazvána Clementinae (constitutiones). Ta je sestavena z dekretálů tohoto papeže od počátku jeho pontifikátu do roku 1313, dále z dvou dekretálů jeho předchůdců („*Transitus*“ Urbana IV. z r. 1264 a „*Super Cathedram*“ Bonifáce VIII. z r. 1300) a z nálezů 15. ekumenického sněmu ve Vienne (r. 1311). Pětidílné členění látky podle vzoru Bernarda z Pavie bylo i zde zachováno. Roku 1313 Klement sbírku ohlašuje na konsistoři kardinálů v Monteaux u Carpentrai jako tzv. „*Liber Septimus*“ (zaslal ji rovněž univerzitě orleánské, jejímž žákem býval), ale z důvodů, jež se doposud nepodařilo uspokojivě objasnit, se její promulgace rozesláním univerzitám v Boloni a Paříži zdržela – snad na zásah samého Klementa, který patrně zamýšlel její novou redakci. Promulgační bula „*Cum nuper*“, jejíž text se dochoval, byla sice připravena, ale k vyhlášení již v důsledku Klementovy smrti nedošlo; a protože zřejmě vznikly pochybnosti o platnosti Klementin, promulguje je znovu v roce 1317 Klementův nástupce Jan XXII. bulou „*Quoniam nulla*“ a současně je zasílá oběma výše uvedeným almis matribus.

Také Klementiny jsou sbírkou úřední, a to poslední až do vydání *Kodexu kanonického práva* v roce 1917,⁸⁾ ovšem sbírkou nevýlučnou, tj. ponechávající v platnosti i dekretály vydané po Knize šesté (tj. v letech 1298-1305), ačkoli je samy neobsahují; proto se pro Klementiny také nevžil název „*Liber Septimus*“. Klementova sbírka se stala čtvrtou (a na dlouhou dobu poslední) částí tehdy ještě neuzavřeného Korpusu kanonického práva a jako první z nich vyšla tiskem.⁹⁾

Po Klementinách byly další papežské dekretály buď připojovány ke Knize šesté (popř. k samým Klementinám) nebo byly spojovány do menších samostatných soukromých sbírek. Teprve roku 1500 se Corpus Iuris Canonici uzavírá, když francouzský právník Jean Chappuis z nich sestavil dvoudílnou kolekci tzv. extravagant, tj. dekretálů „bloudících“ mimo sbírky úřední (sám pojem extravagant tehdy ovšem nebyl dávno neznámý). Jednak šlo o 20 dekretálů papeže Jana XXII. (1315-1324), které už od 14. století představovaly samostatnou kolekci a jež Chappuis převzal jako první část své kompilace pod označením *Extravagantes Joannis Papae XXII*; tyto extravaganty tvoří – na rozdíl od ostatních částí korpusu – jedinou knihu o 14 titulech.

Druhá část extravagant, tzv. *Extravagantes communes*, má již tradiční pětidílné členění, přičemž u čtvrté knihy (connubia či sponsalia) je pro absenci nové manželskoprávní úpravy pouze lakonická poznámka: „*Quartus liber vacat*“. Tyto obecné

- 7) Český text buly in: Hrdina, I. A.: *Texty ke studiu kanonického práva*, Plzeň 1998, s. 137n.
- 8) Nehledíme-li k souboru konstitucí Benedikta XIV. (1740-1758) a k úřednímu věstníku Pia X. „*Acta Apostolicae Sedis*“ od r. 1909.
- 9) R. 1460 Mohuč, nakl. Schöffer.

extravaganty obsahují celkem 74 dekretály různých papežů, od Urbana IV. (1261-1264) až do Sixta IV. (1471-1484). Redaktor zde neprokázal obzvláštní pečlivost, protože v jeho kolekci se objevuje i několik dekretálů uveřejněných v předchozích sbírkách Korpusu kanonického práva.

Počítáme-li tedy Chappuisovy extravaganty za jedinou sbírku, dospíváme k pětidílnému Korpusu kanonického práva, který je orámován dvěma sbírkami soukromými (Dekret Graciánův a extravaganty) a jehož „jádro“ tvoří tři kolekce úřední, z toho dvě výlučné (Liber Extra a Liber Sextus) a jedna nevýlučná (Clementinae).

II. CORPUS IURIS JAKO CELEK

Sám výraz „*corpus*“, resp. „*corpus iuris*“ byl ovšem používán daleko dříve a v různých významech: již sbírka konstitucí římských císařů, pořízená za Diokleciána kolem roku 300, byla následně nazývána „*Codex Gregorianus*“ nebo také „*Corpus Gregorianum*“. Sám Graciánův Dekret býval označován jako „*Corpus decretorum*“. Označení „*corpus canonum*“ se užívalo i pro jiné sbírky kanonického práva: např. pro „*Codex Dionysio-Hadrianus*“ z doby Karla Velikého, pro tzv. systematickou Hispanu (8. stol. ?) i pro předgregoriánskou sbírku nazvanou „*Collectio Anselmo dedicata*“ z 9. stol. Sám Liber Extra Řehoře IX. býval znám také jako „*Corpus iuris canonici*“ – zde se snad poprvé užilo tohoto spojení. Na ekumenických koncilech v Kostnici a Basileji se pak korpusem kanonického práva rozumí Dekret Graciánův a tři následující sbírky dekretálů.¹⁰⁾ Od 16. století zahrnuje tento název i Chappuisovy Extravaganty. Papež Řehoř XIII. v breve „*Quum pro munere*“ z 1. 7. 1580 (ut infra), jímž potvrdil úřední text již pětidílné sbírky opravené římskými korektory, užil termínu „*iuris Canonici corpus*“; ten se však v nadpisu vydání, k němuž došlo roku 1582,¹¹⁾ neobjevuje. Šlo však zjevně o aluzi na titul „*Corpus iuris civilis*“, jež se v té době zřejmě užívalo pro justiniánskou kodifikaci; avšak teprve roku 1583 – tedy tři roky po breve „*Quum pro munere*“ – se setkáváme s tímto označením justiniánské kodifikace v jejím souborném vydání Dionysia Gothofreda.¹²⁾ Sám císař Justinian používal pro svou trojdílnou kodifikaci skromného názvu „*tria volumina*“. Teprve v lyonském vydání *Korpusu kanonického práva* z roku 1671 se tento titul objevuje jako již obecně přijatý.

Jak bylo uvedeno, papež Řehoř XIII. zadal komisi kardinálů, tzv. římským korektorům, opravení a petrifikaci textu pětidílného svodu kanonického práva (později nazvaného „*ius novum medi aevi*“),¹³⁾ aby tento text měl „*plenariam fidem ubique, tam in iudicio quam extra iudicium*“. Avšak tím ještě tento svod – na rozdíl od justiniánské kodifikace – nenabyl charakteru kodexu čili zákoníku, u nějž by platila právní fikce, že všechny normy v něm obsažené (jakkoli ve skutečnosti staré, ať autentické či

- 10) Viz Rittner, E.: *Církevní právo katolické, díl I.*, Praha 1887, s. 49.
- 11) Viz Hempterek, P. – Góralski, W.: *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego (Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego I)*, Lublin 1998, s. 114.
- 12) Kincl, J. – Urfus, V.: *Římské právo*, Praha 1990, s. 75.
- 13) Viz např. Gasparri, P.: *Praefatio ad Codicem Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digesti*, Benedicti Papae XV auctoritate promulgati, 2. odst.

falza) byly vydány též den, a mají proto stejnou právní hodnotu; tedy jednotlivé sbírky korpusu si zachovaly svůj původní právní význam (privátní nebo oficiální), což je právně významné v případech, kdy si jednotlivé normy korpusu obsahově odporují.¹⁴⁾ Původním kodifikačním záměrem Řehoře XIII. bylo nově uspořádat dekretály od Klementa V. včetně přes Chappuisovy extravaganty až po Řehořovu současnost. Takto vytvořené dílo mělo mít povahu výlučného zákoníku: mělo navazovat na Liber Sextus Bonifáce VIII., a proto mělo nést označení „*Liber Septimus*“. Celý Korpus kanonického práva měl tedy sestávat ze čtyř částí: z Graciánova Dekretu a ze tří výlučných zákoníků: z Libri Extra, Libri Sexti a Libri Septimi. V kodifikační snaze Řehoře XIII. pokračoval jeho nástupce Sixtus V. (1585-1590), až v roce 1598¹⁵⁾ za papeže Klementa VIII. (1592-1605) dala kardinálská komise vytisknout text zákoníku pod titulem „*Liber septimus decretalium Clementis VIII.*“. Z důvodů, které se dodnes nepodařilo uspokojivě objasnit, však Klement odmítl zákoník promulgovat a nařídil celý náklad až na několik exemplářů zničit.¹⁶⁾ Mnohaleté úsilí kardinálské komise tak pro tehdy platné kanonické právo zůstalo bez užitku a pouze se zapsalo do dějin kodifikací či spíše neúspěšných kodifikačních pokusů.

Zhruba od 16.-18. stol. byly do vlastního korpusu přirazovány některé další soukromé sbírky a právní texty; tak za Graciánův Dekret bývají přidávány „*Canones poenitentiales*“¹⁷⁾ a „*Canones apostolorum*“.¹⁸⁾ Za obecné extravaganty se pak obvykle připojovala dvě díla: jednak „*Institutiones iuris canonici*“, tj. učebnice kanonického práva, zpracovaná po vzoru Justinianových Institucí Janem Pavlem Lancellotem z Perugie roku 1563, jednak tzv. „*Liber septimus decretalium*“, soukromá sbírka nevalné kvality od Petra Matouše z Lyonu z roku 1590, obsahující různé „volné“ dekretály od Innocence IV. (1243-1254) do Sixta V. (1585-1590). Mimo to jsou v korpusu pro snažší orientaci připojeny různé indexy a rejstříky.

Corpus Iuris Canonici byl vydán mnohokrát; jako nejvýznamnější edice bývají uváděna¹⁹⁾ vydání A. Democharese (Paříž 1550-1552, 1561), K. Dumoulina (Lyon 1554, 1559), Le Conta (Antverpy 1569-1571) a přirozené úřední vydání pětatřiceti římských korektorů (Řím 1582) s řádnou glosou (glossa ordinaria), jež sice po textově kritické stránce není nejdokonalejší, nicméně stalo se základem všech pozdějších vydání; z nich vyniká nejlepší (a současně poslední) glosované vydání v Lyonu roku 1671, dále edice K. Pelletiera (Paříž 1687), Freislebenovo vydání „*Corpus iuris canonici academicum*“ z roku 1747 a vydání Richtero (Lipsko 1833-1839). Za nejlepší je obecně považováno vydání E. Friedberga (Corpus iur. can. I-II, editio Lipsiensis secunda, 1879-1881), které se v případě Graciánova Dekretu opírá o vlastní

14) Řešení takových případů podrobně rozebírá Rittner, *Církevní právo*, s. 50.

15) Rittner, *Církevní právo*, s. 48, poznamenává, že dílo bylo vlastně vytištěno už r. 1593, ale později k němu byly připojeny nálezy sněmů florentského a tridentského, takže sbírka byla nově vydána až r. 1598.

16) Podstatnou část tohoto díla vydal r. 1870 ve Freiburgu im Breisgau prof. Sentis pod názvem „*Clementis Papae VIII. Decretales, quae vulgo nuncupantur liber septimus.*“

17) Plným názvem „*Canones poenitentiales, quorum notitia viris ecclesiasticis est valde necessaria*“ od neznámého minority z Asti. Většina těchto kánonů je do češtiny přeložena in: Hrdina, I. A.: *Texty ke studiu kanonického práva*, Plzeň 1998, s. 83-89.

18) Plným názvem „*Canones sanctorum apostolorum, per Clementem a Petro apostolo Romae ordinatum episcopum, in unum congesti*“; jde o 85 apokryfních norem z 5. stol., simulujících autorství čtvrtého římského biskupa sv. Klementa. Část z nich je přeložena do češtiny in: Hrdina, I. A.: *Texty ke studiu kanonického práva*, Plzeň 1998, s. 61-65.

19) Viz např. Rittner, *Církevní právo*, s. 50n.; Bušek, V.: *Učebnice dějin práva církevního I.*, Praha 1946, s. 92.

zkoumání manuskriptů (u knih dekretálů pak reprodukuje úřední text římských korektorů).

Ve strahovské historické knihovně je dvanáct exemplářů Korpusu kanonického práva, vydaných v letech 1618-1757. Už počet těchto tehdy velmi nákladných mnohasetstránkových svazků v jediné klášterní knihovně dokládá význam tohoto ojedinelého díla; právní památkou ve vlastním smyslu se stalo vlastně až v roce 1918, kdy nabyl účinnosti Codex Iuris Canonici Benedikta XV. z roku 1917, první úplný výlučný zákoník katolické církve vůbec.

Zusammenfassung:

Ignác A. Hrdina

Quinque volumina

Im Jubiläumsjahr 2000 sind 500 Jahre seit dem Abschluß des wichtigsten rechtlichen Denkmals des Mittelalters – dem Corpus Iuris Canonici – vergangen. Der Autor befaßt sich in diesem Zusammenhang einmal mit den einzelnen Büchern dieses Sammelwerkes, d.h. mit dem Decretum Gratiani (ca 1140), den Dekretalen

Gregors IX. (1234), dem Liber sextus Bonifaz' VIII. (1298), den Clementinen (1313-1317) und den Extravagan-tes des Johann Chappuise (1500), und zum andern mit dem Sammelwerk als Ganzem, das trotz seiner herausragenden Bedeutung nie kodifiziert worden ist.

Reformní působení strahovského opata Jana Lohelia v premonstrátských kláštorech ve Slezku a v Polsku^{*)}

Jaroslav Kadlec

Brzy po svém zvolení za opata strahovského (1586) dostal Jan Lohelius velmi čestný, ale též velmi zodpovědný úkol: 1. ledna 1587 byl svým nejvyšším představeným, generálem premonstrátského řádu Janem de Pruetis, jmenován generálním vikářem a visitátorem pro cirkarii českou, uherskou, moravskou, slezskou, polskou a rakouskou a pro oblasti přilehlé.¹⁾ Loheliovu bylo tehdy teprve 38 let²⁾ ale osvědčil se již jako člověk zbožný, horlivý, mravně bezúhonný, vzdělaný, rozvážný a energický. A právě to byly vlastnosti, jichž měl jako visitátor zapotřebí, měl-li svůj řád pozvednouti z jeho tehdejšího úpadku. Neblahé poměry v premonstrátském řádě v posledních desíletích 16. století se zračí i v rozsáhlé pravomoci, již se Loheliovu jako visitátorovi dostalo: Lohelius měl visitovati a podle řádových statut a usnesení generálních kapitol v hlavě i v údech reformovati všechny kláštery mužské i ženské ve výše uvedených cirkariích. Proto dostal oprávnění trestati a propouštět řeholníky a řeholnice nepokojné, pohoršlivé a odbojné, dohlížeti na jednotu v řeholním šatě, na zachovávání kázně a řádné konání bohoslužeb, dbáti, aby všichni měli misály, breviáře, procesionály a jiné potřebné knihy, potvrzovati zvolené opaty, abatyše, probošty, proboštky, převory i převoryše, po úradě s rozumnými členy konventu sesazovati nehodné a dosazovati jiné na jejich místo, posílati řeholníky na akademie a koleje, dbáti o světské i posvátné budovy, vymáhati a přijímati tallie (poplatky) pro generála a pro generální kapitolu, souditi provinilé, rozhřešovati kajícíky od hříchů, jejichž absoluci si vyhradil řádový generál, jménem generálovým rozhodovati v záležitostech duchovních i světských, zabraňovati řeholníkům, aby se utíkali k světským soudům, a svou pravomoc částečně nebo úplně subdelegovati jiným schopným řeholníkům. Listinou ze 4. dubna 1587 řádový generál přidal ještě Loheliovu právo trestati opaty, kteří nechtějí nositi řádové roucho.³⁾

Svůj reformní úkol Lohelius prováděl tak horlivě a svědomitě, že v době jeho povýšení na prestol svatovojtěšský r. 1612 vládl v středoevropských premonstrátských cirkariích již docela jiný duch. Bude vděčným úkolem příštího Loheliova životopisce, aby podrobně vylíčil, jak Lohelius všemožně dbal

^{*)} Tato studie byla původně součástí sborníku k 70. narozeninám prof. J. Vašici, který vak nikdy nemohl vyjít. Díky tu proto patří prof. Kadlecovi, který k otištění svolil jako autor, Literárnímu archivu PNP, v jehož fondech se torso onoho bezmála padesátiletého strojopisu nachází (LA PNP, fond Josef Vašica, Rukopisy cizí, č. inv. 2573), a v neposlední řadě také PhDr. Miloši Sládkovi, který nás na stať upozornil. Článek jsme ponechali v původní podobě včetně citačního úzu, citací starých strahovských signatur a archaismů.

1) Perg. orig. archivu strahovského A LXXI-II/15.

2) Narozen 27. prosince 1549.

3) Perg. orig. archivu strahovského A LXIII/17.

o duchovní povznesení jednotlivých klášterů. Zde si blíže povšimneme jeho reformní činnosti ve Slezsku a v Polsku, o níž nám podává mnoho zajímavých zpráv Loheliův kopiář, zachovaný ve čtyřech svazcích v strahovském archivu.⁴⁾

1. Loheliova reforma klášterů slezských.

Podle řádových statut měl visitátor nebo opat-otec visitovati podřízené kláštery každý rok, nebyl-li omluven spravedlivým důvodem. Lohelius chtěl tuto povinnost splnit, ale vzhledem k tomu, že osobní visitace ve všech kláštřích šesti premonstrátských cirkarií byla pro něho fyzicky nemožná, musel použít práva subdelegace. Kláštery rakouské např. visitoval místo něho zdatný opat v Louce Šebastián Bádenský. Lohelius hledal schopného zástupce i pro kláštery slezské a polské. Protože tamní poměry neznal, požádal o radu vratislavského jesuitu Jindřicha Vivaria a prozatím pověřil visitací slezských klášterů tepelského opata Matěje Göhla a choťšovského probošta Vavřince Kastla.

Když subdelegovaní visitátoři oznámili někdy na sklonku r. 1591 opatu premonstrátského kláštera sv. Vincence ve Vratislavi Janu Queswitzovi, že hodlají v jeho klášteře provést visitaci, dostali odpověď zcela neobvyklou. Opat Queswitz odmítl je přijmouti a odvolával se na privilegium papeže Jana XXIII., podle něhož klášter sv. Vincence byl vyňat z moci všech řádových představených a podřízen přímo Svaté Stoliči, jež byla jediné oprávněna, aby jej dala visitovati svými zástupci. Lohelius byl přesvědčen, že takovou výsadu žádný papež nemohl nikdy udělit. V listě k Janu Queswitzovi z 19. ledna 1592 praví, že celý řád je exemptní, což však neznamená, že řeholníci jsou vyňati z pravomoci svých představených. Pro člověka zdravého rozumu je nemyslitelné, aby kláštery byly odtrženy a odděleny od své hlavy.⁵⁾ Vratislavský opat však skutečně privilegium Jana XXIII. předložil. Lohelius se nedal odstrašit a 25. května 1592 si vymohl od papežského nuncia Caëtana svolení, aby směl provést ve Vratislavi visitaci jako zástupce Svaté Stolice.⁶⁾ Svolení bylo dáno pro jednotlivý případ, ale Lohelius ho okamžitě neužil, patrně proto, že byl tehdy velmi zaměstnán na Moravě. Mezitím Jindřich Vivarius opatřil zprávy o polských prelátech a podle dobrozdání rektora poznaňské jezuitské koleje Jana Conaria označil za nejchopnějšího probošta panenského kláštera ve Strzelni Gabriela Kielczewského.⁷⁾ Lohelius tedy 15. března 1593 jmenoval Kielczewského svým zástupcem pro Polsko a Slezsko⁸⁾ a vyzval jej, aby se neprodleně ujal svého poslání a podal zprávu o stavu řádu a častěji psal o výsledcích svého působení.

Gabriel Kielczewski se nejprve pokusil o reformu klášterů polských a teprve r. 1595 obrátil pozornost ke klášterům slezským, jmenovitě ke klášteru sv. Vincence ve Vratislavi. Snad

- 4) Sign. XIV A 1; pro tuto práci připadají v úvahu pouze první dva svazky, jež cituji zkráceně Loh. I a Loh. II.
- 5) Loh. I. fol. 123a-124a.
- 6) Orig. archivu strahovského A LXXIII 18.
- 7) Listy Jindřicha Vivaria Loheliovi z 25. ledna 1593 a z 10. února 1593 s vloženým dobrozdáním Jana Conaria ze 6. února 1593 – Loh. I., fol. 125a-126b.
- 8) Loh. I., fol. 129b-130b.

se nechtěl dostati do konfliktu s opatem Queswitzem, jemuž byl sám jakožto profes kláštera sv. Vincence podřízen. Když se však do Strzelna uchýlili čtyři řeholníci od sv. Vincence a stěžovali si na bezpráví, jež jim jejich představený způsobil, Kielczewski již neváhal a jménem Loheliovým Queswitz vyzval, aby se dostavil na Strahov a zodpovídal se ze žalob proti němu vznesených.⁹⁾ Protože apoštolský nuncius Caesar Speziani Lohelia opětovně (14. května 1593 a 19. května 1595) zmocnil, aby provedl visitaci i v kláštřích, podléhajících přímo Svaté Stoliči¹⁰⁾ a císař Rudolf II. též opětovně (4. února 1594 a 1. srpna 1595) podepřel Loheliovu autoritu,¹¹⁾ Queswitz se již nemohl vzpírat, uznal visitátorova práva a prosil jedině o to, aby záležitost byla vyřízena na místě samém a nikoli v Praze.¹²⁾ Lohelius této žádosti vyhověl, jsa rád, že může přece aspoň začít s reformou a 8. května napsal vratislavskému opatovi smířlivý dopis, v němž oznámil příjezd kolem svátku sv. Jana Křtitele.¹³⁾

Pro neznámé potíže Lohelius nemohl stanovený termín dodržet a na cestu do Slezska se vydal teprve 28. srpna 1595,¹⁴⁾ takže mohl dospět do Vratislavi koncem srpna nebo začátkem září. Vzhledem k tomu, že klášter nebyl od nepaměti visitován, Lohelius prováděl visitaci mnohem déle a důkladněji, než to bylo obvyklé, a visitační artikuly vydal teprve 17. září. Ke svému překvapení shledal v opatovi kláštera sv. Vincence „člověka docela jiného, než jak o něm mnozí soudili, ochotného učiniti všechno, co mu bude uloženo, a napraviti, co dříve pokazil.“¹⁵⁾ Opat byl muž vážený a vlivný a své povinnosti pokud možno plnil svědomitě, takže nebylo možno mu přikládati vinu za úpadek kláštera.¹⁶⁾ Klášter poklesl hlavně z toho důvodu, že nebyl již tak dlouho visitován a že předcházející opat Cyrus byl velmi špatný hospodář. Mimo povinnosti uložené všem řeholníkům visitátor opatovi Queswitzovi položil na srdce hlavně péči o nemocné spolubratry, bedlivý dohled, aby převor svolával kapitoly, při nichž byly trestány poklesky spolubratřích, a aby do kláštera nevstoupila žádná žena a styk se světskými lidmi byl pokud možno zamezen.¹⁷⁾ Dále visitátor opatovi uložil, aby důležité věci rozhodoval v přítomnosti převora a několika starších řeholníků, aby rozmnožil počet dobře kvalifikovaných řeholníků a hned od počátku dbal o jejich dobrou výchovu,¹⁸⁾ aby poklesky řeholníků trestal pouze před řádovými spolubratry nebo soukromě,¹⁹⁾ aby častěji připomínal převorovi jeho povinnosti a chránil jeho autoritu trestáním neposlušných, aby neodkládal se stavbou vhodné budovy pro konvent a konečně aby dával dobrý příklad tím, že se o svátcích a občas i mezi týdnem zúčastní hodinek v choru a nebude v klášteře nosit tmavý oblek. V reformních artikulech pro konvent Lohelius zdůraznil

- 9) Píše o tom Loheliovi 27. dubna 1595 – Loh. I., fol. 147b-148a.
- 10) Orig. archivu strahovského A LXXIII 19 a A LXXIII – vloženo do listiny A LXXIII 19.
- 11) Orig. archivu strahovského A LXXIII 20 a A LXXIII 30a.
- 12) Kielczewski Loheliovi 27. dubna 1595, Loh. I., fol. 147b-148a.
- 13) Loh. I., fol. 149b-150b.
- 14) Viz Loheliův list řádovému generálovi z 5. prosince 1595, Loh. II., fol. 17b-19b.
- 15) Tak píše Lohelius řádovému generálovi 5. prosince 1595, Loh. II., fol. 17b-19b.
- 16) Tak zjišťuje Lohelius výslovně ve visitačních artikulech pro opata ze 17. září 1595 – Loh. II., fol. 4a-5b.
- 17) „Omnis quorumcunque saecularium praesentia et consuetudo penitus abolenda est, ne fratres per eosdem corrumpantur, ita ut nauseantes caelestae dulcedine manna, cepas et allia Aegypti iterum concupiscere incipiunt.“
- 18) „Conetur conventualium numerum personis bene qualificatis augere et diligenter elaborare, ut statim in principio ea, quae novis tyronibus et ad bellum contra Sathanam ituris necessaria sunt, iisdem proponantur et explanentur.“
- 19) „Fratrum excessus nunquam coram saecularibus puniendi corrigendique sunt, sed potius capitulariter aut alias in loco privato.“

toto: Řeholníci musí především zachovávat tři základní sliby. Vůči opatovi musí být všichni poslušni a uctívi. Převor se má starat o řádné konání bohoslužby a o zachovávání všech řádových předpisů; má mít na starosti též všechny hmotné potřeby bratří a zvláště dbáti toho, aby se nemocným dostalo ošetření, léků a potřebné stravy. Žádná žena nesmí vkročit do klauzury. V dormitáři, v refektáři, v kostele a v kapitole jest zachovávat mlčení. Převor má občas nahlédnouti do cel bratří a přesvědčiti se, čím se zaměstnávají. Řeholníci se nesmějí vzájemně navštěvovati v celách, nýbrž si své záležitosti vyřídí u dveří, na něž nejdříve zaklepou. Do refektáře nemají býti bez dovolení opatova uváděni laici. Jídlo mají požívat všichni společně a čisti při něm. Řádová statuta je nutno čísti třikrát v roce: v postě, v adventě a po oktávu Božího Těla. Svátek sv. Norberta budiž důstojně slaven, předepsané mše a hodinky budtež řádným způsobem konány. Všichni řeholníci se v ustanovený čas vyzpovídají,²⁰⁾ každý pátek se budou mrskat²¹⁾ a capitulum culparum vykonají aspoň dvakrát za měsíc. Převor nesmí trpět, aby bratři přicházeli pozdě do choru a mluvili po kompletáři, zvláště pak musí dbát, aby se neobjevovaly poklesky proti slibu chudoby (vitium proprietatis). V oděvu je přísně zachovávat jednotu. Všichni jsou povinni převora poslouchati, neposlušní musí býti exemplárně potrestáni. Sakristián ať pečlivě dbá o čistotu v kostele. Čas, který řeholníkům zbývá po hodinkách, jest věnovati zbožným cvičením. Jíst a pít mimo stanovený čas není dovoleno. K opatovi smí řeholníci jíti pouze se svolením převorovým.

Z kláštera sv. Vincence se Lohelius odebral do panenského kláštera v Czarnowans. Dorazil tam 24. září a 27. září skončil svou visitaci. Protože klášter byl podřízen opatovi vratislavskému, Lohelius mimo visitační artikuly pro řeholnice a pro probošta zanechal v klášteře list pro vratislavského opata, z něhož je zvláště patrné, v jak žalostném stavu klášter tehdy byl²²⁾ Hned při zahájení visitace Lohelius shledal, že klášter je na pokraji zkázy. Když vstoupil do kostela, viděl, že stěny jsou tak popraskané a jsou v nich trhliny tak veliké, že je jimi vidět dovnitř. Sestry se při modlení hodiněk musely stěhovat s místa na místo, protože do kostela přšelo a padal sníh. Rovněž klášterní budovy byly v bíděném stavu. Sestry svalovaly všechnu vinu za hmotný úpadek kláštera na hospodářského správce Strachwitze, který žije v klášteře s celou svou rodinou v přepychu a jim neposkytne ani to nejnutnější k životu. S vnitřním životem v klášteře však byl Lohelius celkem spokojen. V relaci řádovému generálovi z 5. prosince 1595²³⁾ se vyslovil o sestrách velmi pochvalně. Přesto však pokládal za svou povinnost, aby sestráh i jejich proboštovi připomněl jejich povinnosti. Ve visitačních artikulech, jež se velmi podobají artikulům, vydaným r. 1593 při visitaci v klášteře chotěšovském,²⁴⁾ uložil převoryši, aby dbala o to, aby nebylo porušováno pouto sesterské lásky a aby řeholnice zlepšily mravy, jimž přivykly ve světě.

20) „Mundos nam si decet esse eos, qui portant vasa Domini, quid de iis dicendum, qui quotidie caelestia ore continent?”

21) Loh. II., fol. 6a-8b.

22) Loh. II., fol. 17b-19b.

23) „De quarum (virginum) pietate, religionis nostrae custodia, antiquae disciplinae rigore ... nihil scrobendum existimo; quidquid enim literis mandaveram, minus certo certius est veritatibus verissimae gloria, ita ut in eo solo loco tantum pene conceperim laetitiae et exultationis ex earundem optimo vitae instituto, quantum hactenus ex plurimorum dissolutione tristitiae et maeroris.”

24) Loh. I., fol. 36b-38b.

Bohoslužbě jest věnovati největší péči. Před svatostánkem nechť stále hoří světlo, oltáře nechť jsou liturgicky ozdobeny. Ke vchodu na kůr je třeba vyměnit klíč, aby tam nemohl vstoupiti nikdo ze světských lidí. Modlitby ranní jest konati včas a řádně, podobně i hodinky a jiné modlitby. Nesmí býti trpěny žádné výjimky v oděvu. Aby bylo zabráněno pokleskům proti slibu chudoby, bude třeba umístiti v konventě uzavřenou kasu, do níž se uloží všechny peníze pannám věnované. Řeholnice mají ctíti a poslouchati probošta a přísně zachovávat mlčení. Vycházeti z konventu po kompletáři není dovoleno. Je povinností převoryše, aby večer obešla brány konventu a dormitáře a přesvědčila se, jsou-li uzavřeny. Prevoryše má rovněž dohlédnouti, aby všechny sestry konaly examen conscientiae a jednou za 14 dní přistoupily k sv. zpovědi. Řeholnice nesmějí zastávati funkci křestních kmoter. Probošt vyřizuje své záležitosti v konventě pouze s převoryši za účasti dvou sester. Žádná sestra nesmí psáti ani přijímati dopisy bez předcházející censury. Prevoryše má bydleti s ostatními sestrami a z jejího bytu se zřídí nemocnice. Prevoryše má dbáti o dostatek šatstva a stravy pro sestry (při jídle se čte!) i o to, aby každý pátek se sestry mrskaly a jednou za týden recitovaly 50 žalmů za mrtvé. Zvláště však má převoryše pečovati, aby do kláštera nevstoupila žádná světská osoba, aby se nemocným sestráh dostalo řádného ošetření a novicky aby byly pečlivě poučeny o svých povinnostech. Probošt měl mít vrchní dohled, zdali převoryše a sestry plní své povinnosti a sám se svými kaplany dávat sestráh nejlepší příklad. V listě vratislavskému opatu Queswitzovi Lohelius přísně nařídil, aby správce Strachwitz byl ihned odstraněn, a doporučil, aby za nového probošta byl ustanoven P. Šebastián, který se již jako kaplan velmi dobře osvědčil. Poznamenal, že mohl Šebastiána dosaditi sám mocí svého úřadu, ale neučinil tak, aby snad později lidé věcí neznalí nemohli tvrdit, že porušil práva vratislavského opata.²⁵⁾ Opat Queswitz se podrobil i tentokrát a vyhnal nepoctivého správce a za probošta dosadil P. Šebastiána. Zároveň však popřel osobní vinu na úpadku czarnowanského kláštera a mimo nedbalost svého předchodce uvedl i jiné příčiny smutných poměrů, zjištěných při visitaci. Velikou chybou bylo, že probošti se velmi rychle střídali. Za posledních 37 let jich bylo celkem 19 a z nich jenom dva zemřeli jako probošti, kdežto ostatní, většinou Poláci, přicházeli jako zloději a nájemci, hledali jen mléko a vlnu, klášter vykrádali a pak buď hanebně utekli nebo byli k potupě své vlastní i celého řádu sesazeni. Avšak ani sestry nejsou bez viny, neboť se mezi sebou neustále hašteřily, a to hlavně z důvodů národnostních. Polky chtěly mít za probošta Poláka, Němky Němce, a pokoj bude teprve tenkrát, až bude klášter od polského živlu úplně očištěn. Mimo to sestry samy žily lehkomylně a rozmařile a pomáhaly utráceti klášterní jmění²⁶⁾ A probošt ze Strzelna je ještě písemně i ústně popouzí

25) Loh. II., fol. 6a-9a.

26) „Seniores enim illae ..., quae lachrymis, eiulationibus, gemitibus curios egregie simulant, ac si res monasterii ipsae vehementer cordi essent, tamen Bachanalia vivunt.”

k neposlušnosti a zatvrzelosti. Při své návštěvě v Czarnowans v únoru t. r. sestry vybízeli, aby toho německého psa – opata neposlouchaly, že sám má od císaře pravomoc jej kdykoliv sesadit a jim za probošta dosadit Poláka. Proto také není pravděpodobné, že sestry nového probošta Šebastiána dlouho snesou. Jak patrně, národnostní moment hrál v klášteře Czarnowans důležitou roli a poměr mezi Queswitzem a proboštem Kielczewským byl velmi napjatý. Queswitz, jak je z jeho listu zřejmo,²⁷⁾ o Polácích přátelsky nesmyslel. Kielczewski byl zase nacionálně založený Polák a byl zaujatý proti Němcům. Vzhledem k tomu však, že dostal tak vřelé doporučení od jesuity Conaria, nelze říci s jistotou, měl-li větší vinu nežli Queswitz, dokud neznáme podrobnosti z archivů kláštera sv. Vincence a cirkarie polské. Pro nás však je důležitější, že v klášteře czarnowanském byl visitátorovým zákrokem zjednan pořádek a zaručen klidný další vývoj.

Ne tak šťastně se utvářely poměry ve Vratislavi. Kázeň tam byla uvolněna ještě více, než jak je zřejmo z reformačních artikulů, neboť v listě ze 4. října 1595, psaném v klášteře Hradisku u Olomouce Lohelius projevil opatu Queswitzovi obavu, že řeholník Melichar, kterého ve Vratislavi zanechal, aby své spolubratry zasvětil do řádného plnění řeholních povinností, spíše podlehně laxnímu okolí a přizpůsobí se mu, a žádal proto Queswitze, aby na Melichara dohlédl a přidržel k řádnému životu.²⁸⁾ Loheliovy obavy nebyly bezpodstatné. Opat Queswitz 5. prosince 1595 Loheliovi přiznal, že Melichar se příliš stýká s nepolepšitelnými pijany v klášteře, a sdělil, že musel sesadit podpřevora, který podrýval kázeň a vybízeli k neposlušnosti vůči převorovi.²⁹⁾ Horlivý visitátor byl příliš daleko, než aby mohl zakročit osobně, ale poslal do Vratislavi dva listy. V prvním, adresovaném opatovi, projevil lítost, že Melichar přes důrazné napomínání tak klesl, že místo breviáře a růžence se přebírá v kartách a místo matutina holduje pití, a povolal jej na Strahov.³⁰⁾ V listě konventu pak řeholníky důtklivě napomenul, aby zanechali nočních pitek a her v karty.³¹⁾ Tento zlořád se během let příliš zakořenil, než aby bylo lze jej odstranit rázem. Proto Lohelius se nespokojil napomínáním, nýbrž 7. února 1596 poslal do kláštera sv. Vincence vzorného strahovského řeholníka P. Jana Konráda, aby tam udržoval kázeň.³²⁾

V té době byl opat Queswitz vážně nemocen a na podzim r. 1596 se do Prahy dostala zpráva, že zemřel. Lohelius psal ihned vratislavskému převoru Valentinovi a zapřisahal jej i konvent, aby byli pamětlivi toho, jak poškodil jejich klášter Queswitzův předchůdce, opat Cyrus, který nebyl v řadě vychován, a za opata si zvolili podle předpisů koncilu tridentského a řádových statut řeholníka, který byl znal a miloval řád i své bratry.³³⁾ Vratislavský konvent 8. listopadu 1596 Loheliovi odpověděl, že opat žije a v případě jeho smrti se chce zachováti podle daných pokynů,³⁴⁾ načež Lohelius 24. listopadu

27) Je psán 5. prosince 1595 ve Vratislavi, Loh. II., fol. 20b-21b.
28) Loh. II., fol. 9a,b.
29) „Verum cum omnes homines natura sint libertatis avidi et ubi frena laxata sentiunt, nonnunquam a septis longe recedunt, D. Confratrem moneo, ne ullatenus patiat illi forsan per civitatem aut alia loca divagari, sed eum aequae sub iure suo cum et reliquos habeat fratres, curet potius, ut in conventu assidue cum reliquis commoretur cultique divino incumbat et ea, quae officii sui sunt, diligenter exequatur.”

30) Loh. II., fol. 20b-21b.
31) Loh. II., fol. 22b-24b.
32) Loh. II., fol. 25b-26b.
33) Orig. strahovské knihovny DK IV/17, Strahoviensia ex Vratislaviensi canonica.
34) 25. října 1596 – Loh. II., fol. 39b-41a.
35) Loh. II., fol. 41b-42a.

znovu připomněl, že za opata smí zvoliti pouze člena premonstrátského řádu, a to buď ze svého středu, nebo z jiného premonstrátského kláštera.³⁶⁾ Ale ještě dříve, nežli Lohelius tento dopis napsal, nemocný opat Queswitz zvrátil jeho záměr. Navrhl svým spolubratřím, aby zvolili za koadjutora s právem nástupnictví vratislavského a hlohovského kanovníka Dra Jiřího Skulteta, výmluvného a velmi vzdělaného kněze, a oni s tím projevili souhlas a převor Valentin o tom podal zprávu Loheliovi se žádostí o potvrzení a podporu u nuncia.³⁷⁾ Opat Queswitz se vzdal veškeré správy kláštera a vymínil si mimo opatský titul slušné zaopatření, roční pensi 1000 tolarů a ochranu a pomoc pro své přátele a příbuzné. Dlouho se však z odpočinku netěšil, neboť již 3. prosince 1596 zemřel, načež bratři ihned po pohřebních obřadech znovu jednomyslně zvolili Skulteta za opata. Obojí volba byla v naprostém rozporu s kanonickým i řeholním právem. Podle řádových statut³⁸⁾ volba koadjutora s právem nástupnictví byla dovolena jen ve výjimečných případech, dal-li k ní předem souhlas řádový generál, případně Svatá Stolica, běželo-li o klášter jí bezprostředně podřízený. Tuto podmínku klášter sv. Vincence nesplnil, neboť si předem nevyžádal souhlas Svaté Stolice, již byl bezprostředně podřízen. Podle předpisů sněmu tridentského³⁹⁾ měl býti za představeného kláštera volen příslušník téhož řádu. Ani této podmínce však nebylo vyhověno, protože Skultetus byl knězem světským. Konečně nebyl splněn ani předpis řádových statut,⁴⁰⁾ podle něhož převor měl po uprázdnění opatského stolce uvědomiti opata-otce a tajně mu sděliti, kdo má býti zvolen za nástupce, načež opat-otec, souhlasil-li s kandidátovou osobou, měl stanoviti den volby. Z těchto důvodů Lohelius jakožto opat-otec a visitátor prohlásil volbu jménem řádového generála za neplatnou a 3. ledna poslal prostřednictvím papežského nuncia protest do Říma⁴¹⁾ Zároveň protestoval i u císaře a upozornil zejména na nebezpečí, že opat, který ani zdaleka neokusil řádového života, zničí klášterní kázeň, jako se to již stalo za opata Cyra, který se jako světský kanovník vloudil na opatský stolec v klášteře sv. Vincence; bohoslužba tu skoro ustala, kázeň upadla, po řeholním životě nezbylo ani stopy a s řeholníky se opovržlivě nakládalo.⁴²⁾

Vratislavští premonstráti omlouvali 25. ledna 1597 Loheliovi své jednání tím, že neměli jiného východiska. Když opatovi příbuzní viděli, že opat již nebude dlouho žít, vrhli se nestydatě na klášterní majetek a nedbajíce císařského ustanovení odnášeli peníze, stříbrné nádoby, klenoty, drahé oděvy i nábytek. Aby zabránili škodám ještě větším, řeholníci museli zvoliti koadjutora. Visitátorových práv se naprosto nechtěli dotknouti. Nyní pak jest již nastolení nového opata všeobecně známo, opat má za sebou slezská knížata, v jejichž území leží většina klášterního majetku, takže zrušení volby by těžce poškodilo pověst a zájmy kláštera i opatovy rodiny. Proto by

36) Loh. II., fol. 42a,b.
37) Loh. II., fol. 44b-45b.
38) Dist. II., cap. VIII.
39) Sess. XXV. de regul. et monial. cap. XXI.
40) Dist. IV., cap. XII.
41) Loh. II., fol. 51a-52b a 55a-57a.
42) Loh. II., fol. 47b-49a.

měl i visitátor povolit a naopak klášteru pomoci, aby jeho práva zůstala zachována.⁴³⁾ Lohelius však zůstal neoblomný, a to nikoliv snad z umíněnosti, nýbrž proto, že nemohl vzít na sebe zodpovědnost, že představeným kláštera se stane světský kněz. Stejného názoru byl i řádový generál, který 14. září 1597 nařídil vřatslavským řeholníkům pod trestem exkomunikace, aby vykonali novou řádnou volbu a zvolili si za opata člena řádu, a to po poradě s visitátorem Loheliem, jemuž se k tomu dostalo plné moci.⁴⁴⁾ Co potom podnikli vřatslavští premonstráti a jak se zachoval Lohelius, nám jeho listář nic nevypravuje. Jisto však je, že Skultetus spravoval klášter dále jako světský kněz a teprve 12. dubna 1598, snad na zákrok kardinála Oktavia Aquavivy⁴⁵⁾ se oblékl v bílé řádové roucho a podrobil se řádovým představeným.⁴⁶⁾ Projevoval též upřímnou horlivost o povznesení klášterní kázně. Protože starší řeholníci, navyklí volnějšímu životu, se již nechtěli podrobiti přísnějšímu předpisům, Skultetus je poslal na klášterní fary a v kláštere ponechal jenom mladší bratry a novice, z nichž měla být vychována klášterní elita. Sám ovšem řeholnímu životu rozuměl málo a byl také příliš zaměstnán starostmi o hmotný stav kláštera, a proto prosil 16. října 1598 Lohelia, aby mu poslal za převora horlivého a řádových zvyklostí znalého kněze, který by mohl zůstat ve Vřatslavu aspoň půldruhého roku a rázným způsobem provedl reformu. Lohelius byl touto horlivostí velmi potěšen, schválil Skultetovo opatření ohledně starších řeholníků a slíbil poslati po vánocích do Vřatslavu svého převora, muže velmi zkušeného, ještě s jedním knězem a jáhnem; převor zařídí všechno potřebné a vrátí se domů, kdežto druhí dva zůstanou a budou učit vřatslavské premonstráty. Zároveň Lohelius Skultetovi navrhl, aby se s ním sešel za účelem projednání ostatních záležitostí.⁴⁷⁾ Právě tehdy však v Čechách vypukl mor a bylo zapovězeno přestupovati české hranice. Proto Skultetus žádal Lohelia, aby schůzku odložil.⁴⁸⁾ Lohelius mu 19. ledna 1599 navrhl, aby se sešli o neděli Quinquagesima (22. února) v Jihlavě.⁴⁹⁾ Ale i s této schůzky sešlo, protože Skultetus se nedostavil.⁵⁰⁾ Patrně jeho počáteční horlivost ochabla. Lohelius dokonce dostal z Vřatslavu těžké žaloby na opata od sv. Vincence i na jeho konvent.⁵¹⁾ R. 1600 se napětí opět uvolnilo, jak je patrné z toho, že Lohelius Skulteta pověřil, aby spolu se strahovským podpřevorem Zikmundem navštívoval polské kláštery,⁵²⁾ ale pak došlo k další srážce. Na podzim r. 1601 přišel do Prahy nový řádový generál František a Longo Prato a ustanovil opět Lohelia svým vikářem a visitátorem šesti premonstrátských cirkarí.⁵³⁾ Při té příležitosti se též jednalo o poměrech vřatslavských a generál poslal 22. září 1601 opatovi od sv. Vincence ostrý list („ad intrusum abbatem S. Vincentii“), v němž jej vyzval, aby Lohelia odprosil a do čtyř neděl slíbil

43) Loh. II., fol. 57b-59a.

44) Loh. II., fol. 67a, b.

45) List římského agenta premonstrátského řádu Fenzonia Loheliovi z 2. února 1598, Loh. II., fol. 90a, b.

46) Píše o tom sám Loheliovi v listě ze 16. října 1598, Loh. II., fol. 85b-86b.

47) Loh. II., fol. 86b-87b; dopis má datum 29. prosince 1598.

48) 10. ledna 1599; Loh. II., fol. 90b-91a.

49) Loh. II., fol. 91a, b.

50) Nedatovaný list Loheliu Skultetovi z r. 1599, Loh. II., fol. 91b.

51) Blíže nedatovaný list Loheliu Skultetovi z r. 1599, Loh. II., fol. 114b.

52) Orig. archivu strahovského ALXXIII 24, obsahující pouze letopočet 1600.

53) Perg. orig. strahovského archivu A LXXIII 27/7.

polepšení a poslušnost, jinak že věc předloží papeži a císaři.⁵⁴⁾ Již opat Queswitz, třebas při visitaci r. 1595 vyhověl Loheliovi ve všem, odmítl složit jemu a řádovému generálovi slib úplné poslušnosti z obavy, aby tím neporušil práva Svaté Stolice, již byl bezprostředně podřízen.⁵⁵⁾ Také opat Skultetus se odvolával na svá privilegia, odmítal poslušnost svým řádovým představeným a nechtěl připustit ani jejich visitaci. Nakonec však Lohelius přece zvítězil. Snad Skultetus byl sám dosti rozumný, aby uznal, že není přípustné se vymykati z pravomoci řádových představených, snad na něho působila hrozba, že proti němu zakročí papež a císař. R. 1602 byla provedena ve slezských kláštorech nová visitace. Lohelius ji chtěl vykonati osobně, ale nepředvídané záležitosti jej donutily, že k ní subdelegoval louckého opata Šebastiána,⁵⁶⁾ jemuž dal pokyny, aby ohledně vřatslavských privilegií postupoval taktně,⁵⁷⁾ ale zároveň vřatslavskému opatovi 30. července 1602 znovu naznačil, že přes všechny exempce a privilegia visitaci připustiti musí.⁵⁸⁾ Visitace se konala asi počátkem září 1602, ale visitační artikuly se nezachovaly. Skultetus sám podal Loheliovi o visitaci zprávu a požádal jej, aby zapomněl na všechna stará nedorozumění. Dopadlo tedy všechno k obecné spokojenosti a Lohelius napsal 24. září 1602 Skultetovi laskavý dopis, v němž jej ujistil svou láskou a všestrannou podporou.⁵⁹⁾

2. Loheliův spor o exempci s biskupy polskými.

S mnohem většími obtížemi byla spojena visitace klášterů polských. Překážky, jež se jí stavěly v cestu, byly tak veliké, že je nemohla překonat ani Loheliova horlivost a energie.

Od subdelegovaného visitátora Kielczewského dostal Lohelius zprávu teprve 7. června 1594.⁶⁰⁾ Kielczewský sice psal již dvakrát předtím, ale vřatslavský opat Queswitz prý dopisy zadržel a zničil.⁶¹⁾ Kielczewský nemohl ostatně sdělit nic potěšujícího. Jakmile totiž oznámil visitaci, diecéšní biskupové a ze strachu před nimi i sami opatové mu nedovolili vstoupiti do svých klášterů. Biskupové se odvolávali

54) „Redde quae sunt Dei Deo ... Si in gratiam cum Deo et ecclesia redire cupide desideraveris, supplex rogaveris, emendationem sponderis, oboedientiam intra quatuor septimanas a dño, quo hae nostrae tibi insinuantur, pollicitus fueris, invenies illum vicissim in omnibus, quae aequa, quae honesta, quae tolerabilia sunt, tibi desideris tuis addictum, salutis tui amantem, honoris studiosum, ordinis incrementum affectantem. Sin autem, si iudicio, non nobiscum sed cum Christo contendere malueris, videbis, quia non poteris respondere ei unum pro mille, quia os tuum condemnabit te et interiora tua clamabunt adversum te“, Loh. II., fol. 140b-142b.

55) Lohelius papeži r. 1598, Loh. II., fol. 77a, b.

56) Lohelius opatu vřatslavskému 4. července 1602, originál strahovské knihovny DK IV 17, Strahoviensia ex Vřatslaviensia canonica.

57) Lohelius opatovi v Louce 4. srpna 1602, Loh. II., fol. 179 a, b.

58) „Exemptionum et privilegiorum immunitatem (vzhledem k nastávající visitaci) quod attinet, quatenus illa sint, ignoro. Et licet visitationis legitime instituendae Ordo privilegia excludat ac paria omnia sint omnibus, mandavimus tamen dicto domino confratri (opatu louckému) pro singulari nostro in dominum fratrem affectu, id pro sua prudentia curet, ne qua domino confratri eiusve venerabili conventui iusta quaerimoniae causa praebeatur. Nisi forte vetera sub incudem revocanda putet? et sopitos semel ignes suscitandos? In disciplina regulari omnes suo capiti subiecti esse debent“, Loh. II., fol. 175b-176a.

59) „Ecce igitur dato hoc chirographo amorem, charitatem, fraternitatis officia, animum sine fraude doloque spondeo; si quid me requisierit, ubi sibi suisque (ordinis bono) prodesse possim, literarum, quas (!) iam do sigillum, in opere praestito cognoscat“, Loh. II., fol. 194b-195a.

60) Loh. I., fol. 132a, b.

61) Tamtéž.

na to, že právo visitovati kláštery náleží jim. Jedině krakovský biskup kardinál Radziwill dal Kielczewskému plnou moc k visitování premonstrátských klášterů ve své diecési, ale Kielczewski jí nemohl užít, protože pokládal za nebezpečné něco podnikati za nepřítomnosti královny a bez jeho souhlasu. Radil Loheliov, aby si opatřil potvrzení řádových privilegií od nového papeže Klementa VIII. a přišel do Polska osobně, protože vůči němu snad budou biskupové povolnější. Zároveň nabídl Loheliov, že připraví koně, vozy i všechno potřebné a bude též hraditi výlohy za rychlé obstarání papežského svolení. Lohelius však s navrženým postupem nesouhlasil. V dopise z 20. června 1594 Kielczewskému vyslovil přesvědčení, že je třeba jenom různé začít a všechno již půjde hladce, zvláště když král projeví svůj souhlas. Kardinál Radziwill, který projevil již tolik ochoty, jistě bude věc řádu podporovat. Proto je třeba, aby se Kielczewski obrátil na krále se žádostí o souhlas k visitaci premonstrátských klášterů a jednal dále podle rady krakovského kardinála a apoštolského nuncia.⁶²⁾ Lohelius požádal též sám nuncia⁶³⁾ a kardinála Radziwilla⁶⁴⁾ o pomoc a oznámil polským premonstrátským klášterům, že jejich reformou pověřil probošta Kielczewského.⁶⁵⁾ Po tomto povzbuzení se Kielczewski vydal na cestu aspoň do oněch klášterů, kde mu nečinili překážek biskupové, ale ztroskotal hned v prvním klášteře, do něhož vstoupil. Když přišel do Plocku, opat vitovský, který byl bezprostředním představeným tohoto kláštera, předložil Kielczewskému listinu řádového generála z 2. července 1582, již se dostalo oprávnění visitovati a reformovati všechny premonstrátské kláštery v království polském jemu samému. Zcela odmítavě se však vitovský opat k Loheliovu zástupci nestavěl. Také sám totiž těžce nesl, že řád je podroben biskupům, a proto pohnul ostatní opaty a probošty, že se usnesli vyčkati příchodu Loheliova, v jeho přítomnosti si zvoliti visitátora a požádati o jeho schválení Svatou Stolicí i Lohelia. Podobným způsobem se podařilo již cisterciákům seřádsti dozor biskupů a znovu si vydobýti řádových výsad. Tuto zprávu poslal Kielczewski 20. listopadu 1594⁶⁶⁾ do Prahy po premonstrátu Lukášovi, který měl i ústně působiti na Lohelia, aby se nezalekl obtíží cesty a přijel do Polska.

Lohelius byl velmi překvapen zprávou, že již před ním byl visitací v polských kláštích pověřen opat vitovský, ale podle právnícké zásady, že „*posteriora tollunt priora*“ a též z toho důvodu, že vitovský opat svého práva vůbec neužil, se pokládal dále za právoplatného visitátora polské cirkarie a oznámil do Strzelna, že přijede do Polska.⁶⁷⁾ Předtím však bylo třeba zjednatí jasno na nejvyšších místech. Papež Klement VIII. (1592-1605) se jako apoštolský legát na vlastní oči přesvědčil, jaký vlád v polských kláštích úpadek, a proto po svém povýšení na papežský stolec dal některým biskupům povolení na tři roky, aby ve svých diecésích visitovali

- 62) Loh. I., fol. 133b-136a.
63) Loh. I., fol. 137b-138a.
64) Loh. I., fol. 138a,b.
65) Loh. I., fol. 136b-137b.
66) Loh. I., fol. 140a-141a.
67) 18. prosince 1594, Loh. I., fol. 144b-145a.

a reformovali kláštery, jež byly jinak z jejich pravomoci vyňaty. Biskup wloclawecký, hrabě Jeronym z Rozdrazdowa, dostal takovou pravomoc nad exemptními řády 28. července 1592 na tři roky.⁶⁸⁾ Papež byl přitom jistě veden nejlepšími úmysly, ale svého cíle, opravdové reformy, nedosáhl a ani dosáhnouti nemohl. Neboť osoby v řeholi nevychované a jejich pravidel neznalé nemohly bděti nad přesným zachováváním řádových statut a nad pěstováním řeholních ctností. Mimo to visitace znamenaly i nemalé finanční zatížení klášterů (živiti dva až tři dny průvod šlechticů a jejich služebnictva, zpravidla 100 až 200 lidí a tolikéž koní, nebyla pro zchudlé kláštery žádná maličkost), což mělo opět vliv na počet řeholníků. Nejhorší však bylo, že se tím otevřela cesta k obsazování opatských a proboštských stolců lidmi neschopnými a nehodnými; řeholníci totiž neměli svobodnou volbu a museli se spokojiti s tím, koho jim biskup dosadil. Proto se Lohelius 26. května 1595 obrátil zvláštním memorandem na papeže, vylíčil mu neblahé následky jurisdikce biskupů nad řádem a prosil jej, aby buď vlastním brevem nebo prostřednictvím polského nuncia zrušil visitační právo biskupů a ustanovil, aby exemptní řád premonstrátský byl všude reformován a řízen pouze řádovými představenými.⁷⁰⁾ Zároveň poprosil o přímluvu u papeže i řádového protektora, kardinála Jana Castruzia.⁷¹⁾ Žádost však skončila bezvýsledně. Z neznámých příčin na ni vůbec nedošla z Říma odpověď. Lohelius se však nedal ani tím odstrašiti. Po nastoupení nového řádového generála Františka a Longo Prato jeho jménem a v součinnosti s opatem Kristiánem z Weissenau ve Württembersku, visitátorem cirkarie švábské, a s opatem Havlem ze Steingaden, visitátorem cirkarie bavorské, vyslal na konci dubna 1598 k papežskému dvoru do Ferrary svého převora Jana Schiesslera a konvrše Dominika s prosbou, aby Klement VII. po příkladu mnoha svých předchůdců přijal vzkvétající a obnovený premonstrátský řád pod svou ochranu, potvrdil jeho privilegia a výsady a všechno, co podle církevních kánonů a řádových statut bylo v zemích českých i jinde zařízeno, a aby všem premonstrátským řeholníkům pod trestem exkomunikace přikázal naprostou poslušnost vůči generální kapitole, generálnímu opatovi a jeho vikářům a aby zapověděl reformovati řád osobám řehole neznalým.⁷²⁾ Poslové dostali psané instrukce a měli žádost přednésti papeži ústně. Ale přesto, že byli podporováni kardinálem Paravicinim, kardinálem Dietrichsteinem a císařským vyslancem u papežského dvora Janem Matoušem Wackerem, museli čekati na vyřízení žádosti tři měsíce a dosáhli pouze toho, že jejich privilegia byla potvrzena „*in forma communi*“.⁷³⁾

Dovolení visitovati polské kláštery získal Lohelius od papeže teprve r. 1601, když přišel jako zástupce pražského arcibiskupa Berky „*ad limina apostolorum*“. Papež jej přijal velmi

- 68) Loh. I., fol. 141b-142b.
69) „*Per regni statutum episcopus diecaeanus aliquem ex suis – licet etiam culinarium fuerit nec unquam de religiosa vitae consuetudine tantum imbibere, quantum nigrae lanarum de coloribus – intendit eumque sive fratres sive sorores recipere eique obediunt. Id vero genus praelatorum propter haec omnia non nisi ex iis, qui solo nomine nobiles sunt, desumitur, genus scilicet hominum ad dilapidandum Christi patrimonium natum,*“ píše Lohelius 5. prosince 1595 řádovému generálovi, Loh. II., fol. 17b-19b.
70) Loh. II., fol. 94b-96b.
71) Loh. II., fol. 96b-97a.
72) Lohelius Paravicinimu, Loh. II., fol. 71a-73b.
73) Joannes le Paige, Bibliotheca Premonstratensis ordinis, Parisiis 1633, s. 736.

laskavě a potvrdil znovu i řádová privilegia a udělil mu také souhlas, aby pro nový strahovský kostel shromažďoval ostatky svatých, neběží-li o ostatky význačnější.⁷⁴⁾

Lohelius konal ihned přípravy na cestu do Polska, ale závažné příčiny jej donutily, že ji odložil až na příští rok a pak místo sebe poslal louckého opata Šebastiána v doprovodu strahovského podpřevora Zikmunda.⁷⁵⁾ Mezitím však biskup krakovský podal v Římě žádost o zrušení visitačního práva Loheliova,⁷⁶⁾ a tak opat loucký mohl v září 1602 vykonati visitaci pouze ve Slezsku, kdežto do klášterů polských mu byl přístup tamními biskupy zamezen. Lohelius byl na polské biskupy velmi roztrpčen⁷⁷⁾ a žádal v Římě u papeže přísnější rozhodnutí proti nim.⁷⁸⁾ Na přímmluvu kardinála Paraviciniho⁷⁹⁾ bylo rozhodnuto ve prospěch řádu a Loheliovi zástupci směli polské kláštery visitovati, avšak toliko tentokrát.⁸⁰⁾ Visitátoři tedy pokračovali ve své práci s dovolením polského krále a podporování radou i hmotnými prostředky od opata vratislavského a koncem prosince 1602 se vrátili domů.

Poměry, jež visitátoři v polských kláštirech shledali, byly strašné. Řeholníků bylo málo a dlouho trvajícím uvolněním zbujněli tolik, že bylo těžko naléztí způsob, jak je přimět k řádnému životu.⁸¹⁾ Řeholních panen byl větší počet, vládl mezi nimi duch zbožnosti a kázeň byla lepší, ale ani ony nebyly bez nedostatků. Hlavní příčinou neblahého stavu bylo, že klášterům byli vnučováni za představené světší opati a probošti.⁸²⁾ Biskupské visitace byly někdy spojeny s pohoršením, protože světší duchovní vynesli řeholním pannám na posměch a potupu jejich poklesky. Stávalo se též, že řeholníci rozdělili proti zásadě o společném jmění klášterní důchody mezi probošta a konvent a na některých místech si světší klanovníci přisvojili část klášterních důchodů.⁸³⁾

Loucký opat s pomocí nunciou zkrotl odbojné a odstranil nejkřiklavější závady, ale dokonalé obnovení kázně předpokládalo, že podobná visitace se bude opakovati pravidelně. Proto visitátor snažně prosil papeže, aby zrušil privilegia daná biskupům, a to třeba s výhradou, že jim budou vrácena, jestliže se Loheliovi nepodaří řeholní život povznést.⁸⁴⁾ Biskupové se však tak snadno nechťeli vzdáti. Poukazovali na to, že visitace provedená opatem louckým přinesla klášterům jenom vydání, ale žádný užitek, protože

74) Konvent strahovský do Steinfeldu 26. srpna 1602, Loh. II., fol. 184a, b.

75) Lohelius opatu louckému 26. července 1602, Loh. II., fol. 173a, b.

76) Lohelius na to upozornil 29. července 1602 řádového prokurátora Fenzonia a kardinála Paraviciniho, Loh. II., fol. 174b-175a.

77) „Nos publicam, illi (biskupové) privatam, Dei nos, illi mundi venantur emolumen et gloriam; utcunque res cadat, sive victi, sive victores, conscientia teste gaudemus, habituri in illa die nedum actionum, sed et desideriorum, quae filotimia parturit, communem iudicem,” psal 7. října 1602 opatovi Skultetovi do Vratislavi.

78) Lohelius papeži 7. října 1602, Loh. II., fol. 199a-200a.

79) Jemu psal Lohelius také 7. října, Loh. II., fol. 197b-198a.

80) „Una tantum vice” – Lohelius 2. prosince 1602, Loh. II., fol. 210b-211a.

81) 27. ledna 1603 psal Lohelius papeži: „Illi passim abusus reperti, tam dissona cum ordinis nostri institutis vita, tam enormes excessus, ut dubii animo haerent (visitátoři), in quam se partem primo verterent aut unde rei exordium facerent; adeo enim longa et darrosa licentia quorundam religiosorum obstinatio invaluerat, ut vix ullis in ordinem redigendi modis viderentur, tantam morum dissolutionem, ut pietatis et religiosae modestiae amans vitam ab eorum instituto, quosque maxime aliis laudabili exemplo praeire decebat, omnino alienam cernens, lachrimandi cum Christo super quadriduanos illos magnam causam depraehenderit,” Loh. II., fol. 225b-228b.

82) „Homines passim nullius frugi, saeculares clericos, non raro magno crimine infames, non dico volentibus praefici, sed nolentibus per vim obtrudi; qui schandalum deinde sint vulgo, unde et pia mentes taedio tandem ac nausea vitae flaccescunt. Haec causa, cur tot in monachatu abusus, cur regularis omnis disciplina tollitur, cur leges et statuta silent. Ex aulis et foro ad monasteria et claustra pergunt, non ut Deo se consecrent, sed ut inexplebilem habendi libidinem exsaturent, non ut transacta plangant vitia, sed et alios in consimilem maledictionis sortem trahant.” Lohelius Fenzoniovu 13. ledna 1603, Loh. II., fol. 224a-225b.

83) Lohelius papeži 27. ledna 1603, Loh. II., fol. 225b-228b.

84) Výše citovaný list Loheliův z 27. ledna 1603.

se visitátoři nemohli řádně domluvit, neznajíce polského jazyka. Poukazovali i na to, že Lohelius bude moci polské kláštery visitovati jenom zřídka a vytykali řeholníkům nevědomost a nekázeň. Lohelius jim právem mohl odpovědět, že tento stav je jenom důsledkem toho, že své reformní povinnosti špatně plnili a že ostatně je ani plnit nemohli, protože neznají řeholi.⁸⁵⁾ Podle papežského rozhodnutí měl záležitost rozhodnouti papežský nuncius v Polsku, který svolal obě strany na 9. listopad 1603 k jednání do Krakova. Lohelius spoléhal na svého mocného příznivce, kardinála Paraviciniho, a doufal v dobrý výsledek. Ale biskupové, zvláště krakovský biskup Bernard Maciejowski, jako by to předvíдали, odmítli s Loheliovými delegáty vyjednávat pod záminkou, že řádový generál se ani ústně ani písemně o této věci nevyjádřil. Čtli tak získati čas, aby si připravili půdu. Záležitost zůstala zatím nerozhodnuta, a proto se v té době museli zdržeti visitace jak Lohelius, tak biskupové. Až r. 1606 byl spor rozhodnut ve prospěch řádu. Ale tu zase představení klášterů, z nichž duch reformy, provedené r. 1602, opět vyprchal, se obávali rázného a horlivého Lohelia a prohlásili, že k visitaci nepřipustí žádného jiného cizince mimo generálního opata.⁸⁶⁾ Proto probošt Kielczewski, ustanovený Loheliem v srpnu r. 1605 za visitátora polských klášterů, byl bezmocný, a Lohelius svému vrchnímu představenému 27. dubna oznámil, že se úřadu visitátora pro Polsko vzdává.⁸⁷⁾ O další Loheliově činnosti v Polsku se prameny již nezmiňují, takže musíme předpokládati, že resignace byla přijata a že chvály hodné snahy Loheliovy ztroskotaly pro lidskou netečnost a zlobu.

85) Lohelius Fenzoniovu 3. února 1603, Loh. II., fol. 231b-233b.

86) Lohelius řádovému generálovu 27. dubna 1606, Loh. IV., fol. 59a, b.

87) Tamtéž.

Summary:

Jaroslav Kadlec

Reformation of Premonstratensian monasteries of Silesia and Poland by the Strahov abbot John Lohelius

This article was written some fifty years ago. Originally, it was to be published in a festschrift of prof. Vařica, but editing of it was suppressed by the State Secret Police.

John Lohelius (1586-1612), abbot of the Premonstratensian canonry at Strahov, later Archbishop of Prague, was an outstanding person of recatholization of Bohemia in pre-Thirty Years' War period. Already in 1587, Lohelius was appointed by the general of the Order a vicar general and visitor of the Bohemian, Hungarian, Moravian, Silesian, Polish and Austrian circaries, as well as adjacent regions. According to Order rules as well as resolutions of chapters general, he had to reform all male and female convents of above mentioned circaries. The study deals with Lohelius' reform activity in Silesia and Poland. It is based on four volumes of Lohelius' book of correspondence deposited in the Strahov monastic archives.

Due to a very large territory, Lohelius was not able to execute all works in person. For this purpose, he designated Gabriel Kielczewski, provost of a nunnery of Strzelno, as his delegate.

Concerning Silesia, after clarification of competences, the abbot of the St. Vincent monastery of Wrocław (Breslau) submitted Lohelius' authority. Results of a canonical visitation in 1595 were satisfying in all, yet some remedial acts had to be performed. Generally poor economic situation of the canonry was caused by the work of preceding abbot. Lohel

entrusted brother Melichar to do reform acts, but they failed, so that he had to be replaced by the Strahov regular John Konrád. In the meantime, abbot Querswitz died and canon of Wrocław named Scultetus was elected by conventuals as his successor. The election was in sharp conflict with canon law, so first Lohelius didn't confirm his office, but after the canonical visitation of 1602 both prelates reconciled.

Situation of the female convent of Czarnowas was worse. Monastic buildings were uncared-for and ruined because of civil steward's greediness, however, the rules of conventual life were altogether kept. After removal of steward Strachwitz, one priest of St. Vincent monastery was appointed a provost.

In Poland, Lohelius had to face a strong opposition of local bishops and abbots. They based their resistance on exemption of the Order. In 1601, Lohelius obtained a papal permission for a canonical visitation of Polish Premonstratensian monasteries, but he realized only in 1603 because of Polish prelates' appeal to the Pope. Being done by the abbot of Moravian monastery in Louka, Sebastian, the visitation detected disastrous condition of Polish convents, primarily male. This was caused especially by installing secular persons in abbatial and provost offices. However, because of continuing resistance of Polish prelates, the tries of John Lohelius monasteries failed.

Translated by J. Pařez

Poustevník Matěj Jakub Zelenka a klášter ve Svaté Dobrotivé

Pavel Zahradník

Ve své studii o poustevnické ivanitské kongregaci a jejím zakladateli Antonínu Dominiku Stoyovi, publikované před pěti lety na stránkách tohoto sborníku,¹⁾ jsem věnoval pozornost i osobnosti Stoyova předchůdce, poustevníka Matěje Jakuba Zelenky. V líčení jeho života (velmi stručném, jak to dovoľoval rozsah studie) zůstalo však i nadále nemálo záhadných míst, což bylo způsobeno hlavně Zelenkovými pohnutými životními osudy, které ho přiváděly do rozličných míst v Čechách i za jejich hranicemi, a s tím spojenou rozptýleností písemných pramenů. I nyní neznáme jistě zdaleka všechny podrobnosti ze Zelenkova života, jež by nás zajímaly, nicméně při studiu dějin kláštera augustiniánů poustevníků ve Svaté Dobrotivé se přesto podařilo osvětlit alespoň některá z těchto temných míst, a to ta, která se týkají Zelenkových vztahů s řádem augustiniánů poustevníků a jeho pobytu ve Svaté Dobrotivé ve druhé polovině šedesátých let 17. století.

O Zelenkově pobytu ve svatodobrotivském klášteře se zmiňuje rukopis, zvaný „*Tria memorabilia: insula, virgo, lepus*“,²⁾ který napsal augustinián P. Valentin Weidner, litoměřický rodák, velký milovník starožitných památek.³⁾ V tomto svém rukopise, pocházejícím asi z konce druhé dekady 18. století (jeho části ovšem mohly vznikat již dříve), popisuje Weidner dějiny kláštera ve Svaté Dobrotivé, a to převážně do jeho obnovení a opětného osazení augustiniány v roce 1676 (pro pozdější léta se soustřeďuje na zaznamenávání darů, jež klášter obdržel od různých dobrodinců).

V době, kdy se v něm objevil Matěj Jakub Zelenka, byl klášter ve Svaté Dobrotivé, který byl vyvrácen husity a poté znovu zanikl v polovině 16. století, zpustlý a opuštěný; pouze v bývalém klášterním kostele se občas konávaly bohoslužby. Zelenka měl v roce 1665, jak víme, za sebou již několik let praktikování eremitismu, ale nepodařilo se mu získat od arcibiskupské konzistoře definitivní povolení pro svůj způsob života, přičemž se pro spory s benediktiny nemohl vrátit do své bývalé poustevny u Svatého Jana pod Skalou.⁴⁾ Když neměla žádoucího výsledku ani jeho žádost kardinálu Harrachovi o přímluvu u kněžny de Porzia, aby mohl žít jako

- 1) Zahradník, P.: Antonín Dominik Stoy a kongregace ivanitů, BS 2, 1996, s. 70-72.
- 2) SÚA, ŘA Augustiniáni Praha, kniha 3.
- 3) Pozornost mu v této souvislosti, nikoli však ve vztahu ke Svaté Dobrotivé, věnoval již Kořán, I.: Weidnerova chvilka starožitností českých, zvláště kolovratských, Orlické hory a Poďorlicko 5, 1973, s. 74-99.
- 4) Zahradník, P.: Antonín Dominik Stoy, s. 70-71. Konzistoř 27. února 1665 pouze rozhodla, že Zelenka bude zatím tolerován, ovšem bez kapuce, „aby v budoucnu spolu s ní neodložil i svoji svatost“, a že je třeba se spojit s královéhradeckým biskupem Sobkem, jenž dal kdysi Zelenkovi jako první povolení pobývat u Svatého Jana pod Skalou (SÚA, APA I., sign. A 18/1a, fol. 244r).

poustevník na jejím panství v Ivanovicích,⁵⁾ uchýlil se do svatodobrotivského kláštera.

Dobu svého pobývání v klášteře udává sám Zelenka ve svém písemném prohlášení ze 17. června 1718, v němž potvrzoval, že tehdy byl v klášterním kostele svědkem různých nadpřirozených jevů. Podle tohoto prohlášení žil v klášteře „skrže tři léta 1665, 1666, 1667“⁶⁾ což by znamenalo, že se v něm usadil bezprostředně po bezvysledném jednání s konzistory v roce 1665. Weidner se pokusil získat o Zelenkovi informace od starších vesničanů, kteří jej ještě ve Svaté Dobrotivé pamatovali; z nich hlavními byli Jiřík Nový z Olešné, zvaný Konec, protože měl chalupu na konci vesnice, narozený roku 1641, a Pavel Poz, obyvatel chalupy sousedící s klášteřem.⁷⁾

Podle svědků Zelenka v klášteře bydlel „v horním pokojíku nad museem“, a to v chudobě a v poctivosti, chovaje se zbožně a skromně. Jako stálého společníka měl u sebe beránka. Do klášterního kostela obstaral sochu Panny Marie, kterou umístil nad hlavní oltář. V noci konal v kostele své modlitby a často zvonil zvonek na věžičce, aby tak vybízel věřící ke zbožnosti a k myšlence na smrt. Svá duchovní cvičení vykonával „v ponuré stíněné špeluňce, kde je dnes sakristie“; tam setrval spolu se svým beránkem i o svátku svatého Dobrotivého, kdy se konala velká pouť, vyhýbal se tak hostům, a když mu tam farář Piculini (tj. farář z Cerhovic, odkud byla tehdy Svatá Dobrotivá administrována) s šichtmistrem Heislerem poslali od stolu jídlo na talíři, ponechal tento dárek nedotčený a vrátil jej s nápisem „Mlčení!“, který napsal olůvkem na dřevěný talíř.

Farář i šichtmistr prý Zelenku zprvu chválili, ale poté se jim znelíbil, když věřící, přicházející na bohoslužby, trkal z okna jeleními parohy, říkáje: „Budou se trkali!“, a když vyzdobil svého beránka, zaplétaje mu do vlny jakési háčky, aby se, když procházel mezi klečícími lidmi, zachytávaly o šaty a ponoukaly tak ke smíchu. Ještě větší kritiku jistě vzbudilo, když se Zelenka pokoušel provádět exorcismus, a to na jakémisi poustevníkovi, který přišel z Říma; ten prý potom tvrdil, že žádný z římských zvonů neměl takovou moc nad duchem, kterým byl posedlý, než zvon na věžičce ve Svaté Dobrotivé, když jím zvonil Zelenka.

Farář Piculini poté přikázal Zelenkovi, aby ze Svaté Dobrotivé odešel. Zelenka neuposlechl, načež farář oznámil celou záležitost konzistore, na základě jejího příkazu přišel do Svaté Dobrotivé a spolu s ním i zbirožský pojezdý František Loštvic, Zelenku zajali, spoutali a odvezli do Prahy před konzistor. Zelenka byl však brzy propuštěn, vrátil se ještě do Svaté Dobrotivé a z ní poté odešel do Bechyně do poustevny na panství hraběte Šternberka.⁸⁾

Jak Zelenkovo svědectví o jeho pobytu ve Svaté Dobrotivé v letech 1665-1667, tak výše uvedené vzpomínky vesničanů,

5) SÚA, APA I., kart. 836. Zelenkův list Harachovi není datován, ale pochází zřejmě z roku 1665; v arcibiskupském archivu byl uložen mezi spisy ze září toho roku. Ivanovice jsou dnešní Vejvanovice v okrese Chrudim; Zelenka si je vybral nepochybně pro podobnost tohoto místního jména s osobním jménem Ivan, domnívaje se zřejmě, že název vsi má jakýsi vztah k osobě svatého Ivana.

6) SÚA, ŘA Augustiniáni Praha, kniha 3, s. 479. Zmíněné nadpřirozené jevy, totiž „v kostele rozličné lámání, třesky, bouchání, dupání“ a také „rozličné potvory v způsobu draka, nedvěda, jakoby se měchtěly dotejkat a asi dvakrátě škrtiti“, měly zřejmě upomínat na povražďení augustiniánských řeholníků husity; o viděních řeholníků oběšených na stromech se zmiňovali i vesničané z blízkých vsí.

7) O Koncovi více: SÚA, ŘA Augustiniáni Praha, kniha 3, s. 429; o Pozovi: tamtéž, s. 395.

8) Tamtéž, s. 478.

neuvádějící žádná časová určení, vznikaly až po uplynutí mnoha desetiletí. Dochovaly se však i soudobé prameny, které tyto zprávy potvrzují a doplňují, přičemž dokládají ještě druhý Zelenkův pobyt u Svaté Dobrotivé v letech 1668-1669.

Svědectvím o jeho prvním pobytu v opuštěném klášteře jsou (kromě jeho vlastních slov v prohlášení z roku 1718) jednak zmínky v pozdějších písemnostech z let 1668 a 1669, jednak jediný zatím známý Zelenkův vlastnoruční list, pocházející ze 4. června 1667.⁹⁾ List, adresovaný úředníkům komorního zbirožského panství (hejtmanu Gallidesovi, důchodnímu a pojezdnému) a psaný svérázným, obtížně čitelným písmem,¹⁰⁾ obsahuje bez jakéhokoliv zjevného logického sledu po sobě následující modlitby, zbožné vztuchy, prosby určené hejtmanovi; ojediněle se Zelenka pokouší i o veršování.¹¹⁾ Označení sebe sama za vyhnance z kláštera či stížnosti na ty, kdož „z kostelů vyhánějí, dvěře zavírají“, dosvědčují, že Zelenkův první pobyt ve Svaté Dobrotivé byl již tehdy u konce.

Krátce poté, ve dnech 6. a 10. června 1667, Matěj Zelenka, křeč, kdysi (jak praví konzistorní protokol) kvůli ztřeštěnosti (cerebrositatem) vyhnaný benediktiny od Svatého Jana pod Skalou, který byl dvakrát v Římě a nyní tam hodlá jít potřetí, „neboť pojal úmysl přidružit k sobě tovaryše, kteří by se nazývali poustevníci svatého Ivana“, předstoupil před arcibiskupskou konzistor. Ta se ho dotazovala, z jakého pověření nosí kutnu (cucullum), v níž, jak říká, se skrývá jeho svatost; Zelenka na to odvětil, že kutnu má od Boha, a na další otázky prý odpovídal hněvivě a impertinentně.¹²⁾ Konzistor tedy již podruhé (prvně tak prý učinil augustiniáni bosáci od sv. Václava, neboť Zelenka nosil kutnu podobnou jejich) vzala Zelenkovi jeho kapuci, neboť lid se na jejím základě domníval, že Zelenka je pravým poustevníkem.¹³⁾

Přes obavy, jež konzistor zřejmě ze Zelenkovy cesty do Říma měla, se tam nezdolný poustevník vskutku vypravil.¹⁴⁾ Z Říma se Zelenka vrátil v roce 1668 a přinesl s sebou pro bývalý klášterní kostel ve Svaté Dobrotivé odpustky. Tím si naklonil pražské augustiniány, kteří klášter nespouštěli s očí, neboť již delší dobu usilovali o jeho navrácení. Pražský převor P. Augustin Beer poslal po Zelenkovi dopis hejtmanu Gallidesovi, datovaný 24. března 1668, v němž mu mimo jiné sděluje, že doručitel listu je poustevník, „který předtím bydlel v klášteře Sv. Dobrotivé a nyní přišel z Říma“ i s odpustky. Převor dodával, že kdyby mu hejtman povolil znovu v klášteře bydlet, udělal by tím převorovi velkou radost.

Hořovický děkan jakožto venkovský vikář Podbrdského kraje poté „z poručení [leho] M[ilosti] pana děkana Hradu pražského a pana officiala“ dovolil poustevníkovi

9) SOBa Praha, Vs Zbiroh, kart. 126.

10) Snad sám hejtman Gallides, který nebyl Zelenkovi nijak nakloněn, na list připsal: „Originál psaní Matěje Zelenky, nedoučeného zkaženého křečce, tuláka, který poslal na Zbirov oficírům. Z něho se poznává, že mozku strženého a smyslu poštilého jest.“

11) Například následující sugestivní pasáž: „Viděl jsem Beránka nebeského, / na poušti v tomto světě opuštěného, / žádného pokoje, kde odpočinouti, nemajíce, / z místa na místo zvyháněný bolest snášeje. // Já sem z krášteřa (!) bez viny vyhnanec, / vězením pustým jako zločinec, / slepí krtkové proč se pod zemí ryjí, / sovy s vejry, s netopejry v noci lítají.“

12) „[...] eo quod animos conceperit socios assumendi, qui Eremitae nuncupentur Divi Iovani, comparuit in Consistorio; examinatus, de cuius potestate gereret cucullum, in quo sanctitatem suam latitare autumat, respondit a Deo se habere et ad quaestiones propositas ira percitus diversas impertinentias respondit.“

13) SÚA, APA I., sign. A 18/2, fol. 47v-48r.

14) Níže citované zprávy tedy potvrzují třetí Zelenkův pobyt v Římě v roce 1667, kdy dostal jakýsi doporučující list od papeže Klementa IX. (Zahradník, Artotín Dominik Stoy, s. 71).

Matěji Zelenkovi, aby obýval klášterní budovu. Dne 5. dubna 1668 uvedl Zelenku do kláštera a téhož dne o tom zpravil hejtmana Gallidese, jemuž sděloval, že nejen augustiniánský provinciál, nýbrž i generál téhož řádu v Římě Zelenkovi „*byť u Svaté Dobrotivý přejí do příchodu paterův*“ a že Zelenka donesl z Říma odpustky „*na sváté Zvěstování Svaté Panny Marie, též na svatou Dobrotivou*“, a že proto „*hoden jest, aby mu to místo přáno bylo*.“ Hořovický děkan zároveň žádal hejtmana, aby se postaral o to, aby Zelenkovi byly vráceny věci, které mu za jeho předešlého pobytu ve Svaté Dobrotivé okolní poddaní vzali.¹⁵⁾

S uvedením Zelenky do kláštera však hejtman Gallides nesoehlasil a 6. dubna 1668 děkanovi napsal, že z jeho psaní vyrozuměl, pokud se týče „*Matěje Zelenky, řemesla krejčířského, zkaženého tuláka, že již od V[laš]í M[ilosti] jakožto kraje Podbrdského vicaria foranea tam do kláštera svaté panny Dobrotivé installirován jest*.“ Protože se tak stalo „*bez jistého komory České poručení a povolení pana patera Benolla, dosavad pana faráře klášterského*“, hejtman proti tomu protestoval, dokládaje: „*Pročez tuto absolute protestiruji, nejsouce v tom sklípku, kde ten zkažený krejčí bydleli bude, pod střechou žádný komín, přijdouce odněkud vožralý a klášter zapálí, že já z toho odpovídati nechci*.“¹⁶⁾ V konceptu hejtmanovy stížnosti se kromě toho objevuje i nařčení, že Zelenka „*předešle svůj mravy ukázal a v Praze za to v šatlavě býti musil*.“

Zelenka sice v klášteře zůstal, ale v následujícím roce se dostal znovu do konfliktu s cerhovickým farářem Václavem Ignácem Piculinim. Ten si na něj 27. března 1669 stěžoval zbirožskému hejtmanovi, jemuž líčil rozruch, který Zelenka způsobil na svátek Zvěstování Panny Marie. Zelenka tehdy vešel do kostela „*s přistrojeném beranem, což k největší bylo lidem roztržitosti v pobožnosti jejich*“, přičemž sám měl „*okolo svého klobouka bylin, žíní*.“ O kus dále Piculini dodává: „*A když lidí v kostele plno bylo, vezma kápi z svého berana, s největší potupí přistrojil jest Umučení Boží při velikém oltáři k největšímu posměchu, načež žalostno a líto bylo pobožnému lidu patřiti*.“ Farář nato poručil staršímu kostelníkovi, „*aby toho berana ven z kostela vytáhl, což se také stalo*.“ V dalším textu Piculini zevrubně líčí, jak prý „*bezbožný nehodný poustevník*“ zavřel faráře i oba kostelníky v sakristii a potom se s nimi dokonce dal do rvačky, používaje přitom jakéhosi železa. Na to, co více Zelenka mluvil, se má hejtman zeptat „*rychtáře a druhých, kteří ho svázaného vedli*.“¹⁷⁾

Piculini si ovšem stěžoval i konzistoři. V listě z 5. dubna 1669 psal, že Zelenka vede poustevnický život, „*přijímaje bratry i sestry, rozdávaje hábit tu pod řeholí sv. Ivana, tu pod řeholí kamaldulskou, naposledy pak oblékl do mnišské kapuce i berana a nazval jej pravým bratrem*“,¹⁸⁾ načež popsal konzistoři celou událost na svátek Zvěstování Panny Marie, kterou už známe z jeho stížnosti zbirožskému hejtmanovi.¹⁹⁾

15) SObA Praha, Vs Zbiroh, kart. 126.

16) SObA Praha, Vs Zbiroh, kart. 22, inv. č. 800, s. 17-18. Na Zelenkovu přítomnost v klášteře si Gallides opět stěžoval ve své zprávě české komoře ze dne 7. června 1668 (SOB A Praha, Vs Zbiroh, kart. 22, inv. č. 800, s. 33-42; SÚA, ŘA Augustiniáni Praha, kniha 8, s. 130-138; Archiv augustiniánského kláštera u sv. Tomáše v Praze, Summariu, s. 152-161; SÚA, ŘA Augustiniáni Praha, kart. 290, inv. č. 307).

17) SObA Praha, Vs Zbiroh, kart. 126.

18) „[...] suscipiens fratres et sorores iam sub regula S. Ivani habitum distribuendo, iam sub regula Camalduensium, ultimo tandem etiam agnum cappa monastica induit et fratrem verum appellavit.“

19) SÚA, APAI, kart. 849. Piculini i zde potvrdil, že Zelenka přivedl do kostela beránka oblečeného do mnišského hábitu („*agnum suum habitu monachali indutum*“).

Piculinova stížnost konzistoři, stejně jako výše citovaný protokol konzistorní schůze z června 1667, tedy znovu potvrzuje, že Zelenka vskutku zamýšlel shromáždit kolem sebe skupinu bratří poustevníků (údajně i sester poustevnic, což však není jinými prameny potvrzeno), kteří by následovali svatého Ivana. Překvapující je však zmínka o tom, že Zelenka oblékal zájemce o poustevnický život i do kamaldulského hábitu, což znamená, že již tenkrát mu kamaldulové, do jejichž řad později v Polsku vstoupil,²⁰⁾ byli známi a že s nimi zjevně měl jakési kontakty.

Zřejmě po této výtržnosti ve Svaté Dobrotivé na svátek Zvěstování, která přítomným jistě utkvěla v paměti (nepochybně právě ji mají na mysli svědci vyslýchání po desetiletích Weidnerem), Zelenka ze Svaté Dobrotivé mizí a pak následují další etapy jeho neklidného života – cesta do Polska, kde obléká hábit kamaldulského řádu, návrat do Čech, poustevnický život v Bechyni, od roku 1676 v Horažďovicích a poté znovu v Bechyni.

Právě o této poslední etapě jeho života, která nám byla dosud neznámá, nás opět informuje augustinián Weidner. Roku 1717, tedy již ve značně pokročilém věku, se Zelenka náhle objevil v Praze u augustiniánů, jež žádal o dovození, aby mohl zbytek svého života strávit v klášteře ve Svaté Dobrotivé. Provinciál předložil jeho žádost provinciální kongregaci, která se konala v Pšovce v říjnu téhož roku, a ta Zelenkovu žádost zamítla, načež se zklamáný žadatel vrátil do Bechyně.²¹⁾ V bechyňské poustevně pak žil až do své smrti, která nastala ve věku 93 let dne 21. května 1719; pohřben byl u bechyňského kostela sv. Michaela.²²⁾

20) Weidner ho označuje za kamaldulského terciáře (SÚA, ŘA Augustiniáni Praha, kniha 3, s. 478-479).

21) SÚA, ŘA Augustiniáni Praha, kniha 3, s. 478-479. Skutečnost, že i v Bechyni na sklonku svého života se Zelenka hlásil k následování prvního českého poustevníka sv. Ivana, dosvědčuje to, že i ve svém výše citovaném dopise ze 17. června 1718 se označuje jako „*eremita S. Ivani*“ (tamtéž, s. 479).

22) Tamtéž, s. 480. S tímto udáním Zelenkova věku souhlasí i jiná Weidnerova zmínka, podle níž se Zelenka podle svého vlastního tvrzení narodil jako premonstrátský poddaný v roce 1626 (tamtéž, s. 479).

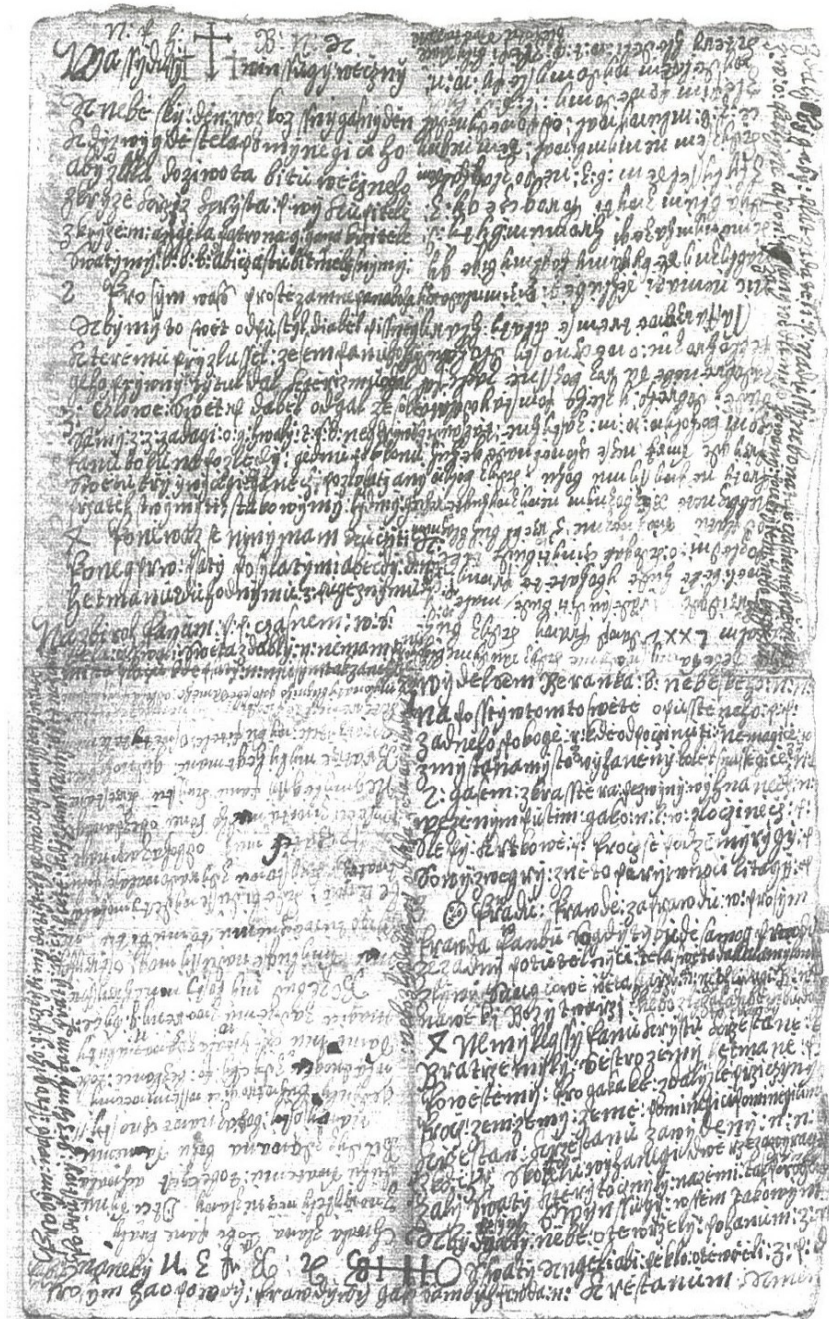
Zusammenfassung:

Pavel Zahradník

Der Eremit Matěj Jakub Zelenka und das Kloster in Svatá Dobrotivá

Der Beitrag bringt Nachträge zu der der böhmischen Ivanitenkongregation der Eremiten gewidmeten Studie, die im Sammelband „Bibliotheca Strahovensis“ im Jahr 1996 veröffentlicht wurde, und in der ein Teil dem Vorgänger der böhmischen Eremiten, die bestrebt waren dem Leben des ersten Eremiten in Böhmen, des hl. Ivan zu folgen, Matěj Jakub Zelenka (1626-1719) gewidmet war. Die das Kloster der Augustiner-Eremiten in Svatá Dobrotivá betreffenden Archivalien machen uns mit einer bislang unbekannten Etappe von Zelenkas Leben vertraut, als er – noch vor der Wiederaufnahme des Klosterle-

bens in Svatá Dobrotivá – einsam als Eremit in dem verfallenen Klostergebäude hauste, und zwar erstmals in den Jahren 1665-1667 und danach, nach der Rückkehr von seiner dritten Pilgerfahrt nach Rom, erneut in den Jahren 1668-1669. Wegen der Ablehnung, auf die sein – offenbar manchmal wirklich urwüchsiges – Benehmen bei dem hiesigen Pfarrer und dem herrschaftlichen Verwalter stieß, mußte er jedoch Svatá Dobrotivá verlassen, und nach weiteren Peripetien beendete er dann sein Leben in der Einsiedelei in Bechyně, wo er 1719 im Alter von 93 Jahren starb.



Dopis Matěje Jakuba Zelenky zbirožským úředníkům z 4. června 1667
(Státní oblastní archiv Praha, Velkostatek Zbiroh, kart. 126).

Klášter augustiniánů – řeholních kanovníků v Rokycanech a jeho knihovna

Pavel Zahradník

Dějiny rokycanského kláštera

Klášter augustiniánů – řeholních kanovníků v Rokycanech patří mezi méně známé řeholní instituce v českých zemích. Doba jeho existence netrvala ani dvě staletí, přičemž ve druhém období trvání kláštera – po cézuře způsobené husitskými válkami – jeho význam již značně poklesl. Ve svých počátcích, tj. ve druhé polovině 14. století a na počátku století 15., však tento klášter – stejně jako jiné kláštery augustiniánského¹⁾ řádu u nás – prožíval dobu svého rozkvětu, těšil se přízni panovníků i pražských arcibiskupů a dosahoval úspěchů i na poli kulturním, jak o tom svědčí právě dochované torzo klášterní knihovny. Právě této knihovně a rozboru jejích dochovaných rukopisů se věnuje tato práce.²⁾

Dosavadní literatura nevěnovala rokycanskému klášteru mnoho pozornosti. Více či méně stručné zmínky o něm najdeme v četných průvodcích a vlastivědných příručkách o Rokycanech³⁾ či v Posvátných místech od Antonína Podlahy.⁴⁾ Klášteru byl též věnován dosti značný počet článků regionálních badatelů, uveřejňovaných v časopisech Brdský kraj, Žďár, Plzeňsko aj., z nichž nové poznatky přinášejí jen práce St. Rokyckého o hospodářské činnosti posledního rokycanského probošta Václava⁵⁾ a V. Stránského o stavbě a poloze rokycanského kláštera.⁶⁾ O známém polemickém spise Tractatus responsivus, pokládaném dříve za dílo Husovo, jehož vznik souvisí s rokycanským klášterem, psali Václav Flajšhans⁷⁾ a Fridolin Macháček.⁸⁾ Epištolní postile Václava Paška, řeholního kanovníka rokycanského kláštera, věnovala pozornost Anežka Schmidtová (Vidmanová).⁹⁾ Ze starších prací o rokycanském klášteře je snad třeba zmínit už jen článek Zdeňka Nejedlého o mládí Jana Rokycany.¹⁰⁾ V posledních letech byla literatura o klášteře obohacena o stručné syntetické zpracování z pera Jaroslava Kadlece,¹¹⁾ využívající

- 1) Výrazy „augustinián“, „augustiniánský“ se zde i v dalším textu vztahují vždy na řád řeholních kanovníků sv. Augustina, nikoli na řád augustiniánů – poustevníků.
- 2) Tato studie vychází z diplomní a rigorózní práce, obou psaných pod vedením prof. Ivana Hlaváčka a obhájených na katedře pomocných věd historických Univerzity Karlovy v roce 1976.
- 3) Tytl, A.: *Rokycany, královské svobodné město*, Plzeň 1890; Srb, E.: *Rokycanské historie. Vylíčení památných událostí král. svob. města Rokycan, Rokycany s. d.*; Černá, V.: *Rokycany*, Praha 1946.
- 4) Podlaha, A.: *Posvátná místa království Českého I. Arcidiecése pražská IV. Vikariáty: Kolínský a Rokycanský*, Praha 1910, s. 232-235.
- 5) Rokycký, S.: *Z hospodářské činnosti posledního probošta rokycanského*, Časopis pro dějiny venkova 13, 1926, s. 145-151.
- 6) Stránský, V.: *O klášteru Matky Boží v Rokycanech, o jeho způsobu stavebním a poloze*, Plzeňsko 8, 1926, s. 81-83, 104-107.
- 7) Flajšhans, V.: *Hus proti Rokycanským*, Žďár 18, 1919, č. 27, s. 1; již předtím však ve své edici Sebraných spisů Husových 2, Praha 1904 a v článku *K literární činnosti M. Jana Husi*, VČA 11, 1902, s. 594.
- 8) Macháček, F.: *Hus a Rokycany*, Brdský kraj 6, 1913-1914, s. 146-151.
- 9) Schmidtová, A.: *Husova collecta Ad te levavi jako pramen epištolní postily br. Václava Paška, řeholního kanovníka kláštera v Rokycanech*, LF 3, 1955, s. 231-235; 4, 1956, s. 71-79.
- 10) Nejedlý, Z.: *Mládí M. Jana z Rokycan*, ČNM 73, 1899, s. 517-534.
- 11) Röhrig, F. (ed.): *Die Stifte der Augustiner – Chorherren in Böhmen, Klosterneuburg – Wien* 1994.

již i výsledků této práce, dále o dvě studie zabývající se problémem existence rokycanského městského hradu,¹²⁾ o první díl dějin města Rokycan od Petrose Cironise¹³⁾ a posléze o zpracování problematiky mládí Mistra Jana z Rokycan a jeho vztahu k rokycanskému klášteru z pera Jaroslava Boubína.¹⁴⁾

O klášterní knihovně existují v literatuře jen drobné zmínky, jež vesměs vycházejí ze soupisu některých rokycanských rukopisů, uveřejněného roku 1779 Josefem Dobrovským.¹⁵⁾ Samostatnou práci o rokycanské knihovně sliboval F. M. Bartoš,¹⁶⁾ ale k uskutečnění tohoto slibu nedošlo.

1. Rokycanský klášter v době předhusitské

Klášter Panny Marie řádu augustiniánů – řeholních kanovníků v Rokycanech vznikl – podobně jako jiné augustiniánské kláštery u nás – přeměnou místní fary v řeholní kanonii. Rokycany jsou již roku 1110 doloženy jako majetek pražských biskupů a nejspíše ve druhé polovině 13. stol. byly vysazeny na trhové městečko. Z hlediska církevní správy patřily Rokycany do děkanátu rokycanského, jenž měl 29 far. Rokycanský farář platil roku 1352 5 věrduňků, tj. 1 1/4 kopy papežských desátků,¹⁷⁾ to znamená více než dvě ostatní nejlepší fary v celém děkanství dohromady. Jistě i to byl jeden z důvodů, proč se arcibiskup Arnošt z Pardubic, velký příznivec augustiniánských kanovníků, rozhodl založit nový klášter právě zde, přeměnou rokycanské fary v augustiniánskou kanonii.

V listině z 30. dubna 1361,¹⁸⁾ v níž Arnošt žádá papeže Innocence VI. o udělení různých milostí, je na prvním místě uvedeno právě založení augustiniánského kláštera v Rokycanech. Svolení Innocence VI. nebylo vzhledem k jeho brzké smrti zlistiněno, a tak vstoupilo v platnost teprve rozhodnutím jeho nástupce na papežském stolci Urbana V., jenž listinou ze dne 8. listopadu 1362¹⁹⁾ dovoluje arcibiskupu Arnoštovi zřídit z farního kostela v Rokycanech řádové proboštství pro 6 kanovníků augustiniánského řádu, z nichž jeden by vykonával úřad probošta a jeden by obstarával duchovní správu rokycanské farnosti. Arnošt z Pardubic na základě této listiny zřídil listinou z 18. srpna 1363²⁰⁾ řádové proboštství a připojil mu důchody farního kostela, 12. září téhož roku²¹⁾ pak jmenoval prvním proboštem nově zřízeného kláštera svého pokladníka Michala.²²⁾ První řeholníci byli do kláštera uvedeni z konventu roudnického.²³⁾ Arnošt však již roku 1364 zemřel a další povinnosti spojené se zřizováním kláštera padly na probošta Michala.

Roku 1365 Arnoštův nástupce Jan Očko z Vlašimi dovolil (listinou z 28. června toho roku²⁴⁾) proboštu Michalovi koupit pro konvent čtyři domy v Rokycanech, dále dvě měštitě, pivovar, louku, polovici sladovny a polovici pole

- 12) Anderle, J. – Karel, T. – Švábek, V.: *Městský hrad v Rokycanech*, *Archaeologia historica* 19, 1994, s. 71-77; Anderle, J. – Karel, T.: *Městský hrad v Rokycanech*, *Sborník muzea Dr. Bohuslava Horáka* 7, 1995, s. 15-24.
- 13) Cironis, P.: *Historie města Rokycan 1*, Rokycany 1996.
- 14) Boubín, J. – Zachová, J.: *Žaloby katolíků na Mistra Jana z Rokycan*, Rokycany 1997.
- 15) Dobrovský, J.: *Bibliothekarische Nachrichten. Von einer alten Klosterbibliothek*, in: *Böhmische Literatur auf das Jahr 1779*, Bd. 1, Prag 1779, s. 279-290.
- 16) Bartoš, F. M.: *Z dějin rukopisné sbírky zámku březnického*, ČNM 101, 1927, s. 213.
- 17) Tomek, W. W. (ed.): *Registra decimarum papalium*, Praha, s. 86.
- 18) MVB II, Pragae 1907, č. 1200, s. 480-482.
- 19) MVB III/1, Pragae 1944, č. 4, s. 4.
- 20) RBM VII, č. 1475, s. 888-889.
- 21) SOKA Rokycany, AMR, sign. G 1.
- 22) O jmenování Michala rokycanským proboštem bylo však rozhodnuto již dříve, neboť poprvé se s tímto titulem objevuje již 23. dubna 1362, tedy ještě před založením kláštera (RBM VII, č. 1166, s. 705-706).
- 23) AC 3, Praha 1844, s. 532.
- 24) SOKA Rokycany, AMR, sign. G 2.

(připomíná přitom, že druhou polovinu sladovny už předtím klášteru věnoval a že druhou polovici pole odkázal klášteru jakýsi Oldřich Němec, zřejmě rokycanský měšťan), osvobodil konvent od platů šosovních, jež pražským arcibiskupům ze všech těchto nemovitostí náležely, a zároveň vytkl výslovně účel koupě, totiž vystavení budov pro probošta a bratry a jinou potřebu konventu. O tom, zda se tato koupě uskutečnila, sice nejsou písemné doklady, nicméně ke stavbě konventu a proboštského domu nepochybně došlo, a to severozápadně od farního kostela, kde snad stálo i sídlo úředníků arcibiskupské správy.²⁵⁾

Klášter v dalších letech rozmnožoval svůj majetek pomocí četných dalších darů a odkazů i koupí. Tak již roku 1388 prodal klášteru jistě blíže neznámé nemovitosti Oldřich z Holovous,²⁶⁾ v roce 1392 Kříž z Prahy,²⁷⁾ roku 1393 Aleš z Pokonic,²⁸⁾ roku 1394 Aleš z Drahoňova,²⁹⁾ roku 1401 rychtář Jindřich z Nové Plzně.³⁰⁾ Roku 1403 Mikuláš Puchník, známý i jinak jako příznivec augustiniánského řádu, odkázal klášteru desátky z rybníka poblíž Rokycan.³¹⁾ Roku 1407 Jindřich z Rožmberka odkázal klášteru dva lány ve vsi Kokotě, začež měl klášter povinnost sloužit jednou ročně mši za celý jeho rod.³²⁾ Roku 1407 prodal klášteru opět blíže neurčený majetek Hypolit z Oseka,³³⁾ roku 1418 Petr Ebrzwín z Plzně.³⁴⁾ Téhož roku 1418 prodal konventu Oldřich z Letkova své statky v Malém Újezdci.³⁵⁾ Odkazy přijímal klášter i od rokycanských měšťanů – od již zmíněného Oldřicha Němce, anebo (roku 1406) od měšťanky Váně Letoňovy.³⁶⁾

Mezi příznivce a podporovatele kláštera patřil i král Václav IV. Již v roce 1392 udělil rokycanskému klášteru jistou milost, o níž nic bližšího nevíme.³⁷⁾ Z 3. května 1401 je pak zachována listina,³⁸⁾ v níž král povoluje proboštovi a konventu, aby směli od nejmenovaných zbožných dárců přijmout roční plat 200 kop grošů českých na nejmenovaném svobodném zboží v království Českém, a nadto jim potvrzuje všechna jejich zboží, která už po více let drží, se vším jejich příslušenstvím. Z další Václavovy listiny ze 17. prosince 1406³⁹⁾ se dovídáme, že klášter vyhořel a že konvent utrpěl škody nejenom na krovu a stavení kostela, nýbrž i na knihovně, a že král sám vlastníma očima následky nehody uviděl (zajel si zřejmě do Rokycan z Točnicka). Protože je třeba koupit nové knihy a opravit stavení, povoluje král proboštovi a konventu na jejich vlastní žádost, aby si mohli smluvit a koupit, případně na zbožných dárcích vyprosit roční plat 24 kop grošů pražských. Poslední zpráva o vztazích krále Václava k rokycanskému klášteru je z roku 1418, kdy král listinou dovoluje proboštovi rokycanskému koupit a prodat majetek, o němž opět nevíme nic bližšího.⁴⁰⁾ Klášter obdržel privilegium i od vzdoropapeže Jana XXIII.,⁴¹⁾ který 27. března 1414 potvrdil klášteru papežské výsady a povšechně stvrdil i výsady královské a pozemské

- 25) Anderle, J. – Karel, T. – Švábek V., cit. v pozn. 12; Anderle, J. – Karel, T., cit. v pozn. 12. Obě tyto práce korigovaly starší soudy V. Stránského, cit. v pozn. 6, s. 104-105.
- 26) Emler, J. (ed.): *Pozůstatky desk zemských království Českého r. 1541 pohořelých I*, Praha 1870, s. 515.
- 27) Tamtéž, s. 549.
- 28) Tamtéž, s. 550.
- 29) Tamtéž, s. 553.
- 30) Tamtéž, s. 591.
- 31) Tadra, F. (ed.): *Soudní akta IV*, Praha 1898, s. 194-195.
- 32) Strnad, J. (ed.): *Listář královského města Plzně a druhdy poddaných osad I*, Plzeň 1891, č. 219, s. 241-242.
- 33) Emler, J. (ed.): *Pozůstatky desk zemských království Českého r. 1541 pohořelých II*, Praha 1872, s. 41.
- 34) Tamtéž, s. 140.
- 35) Tamtéž, s. 141.
- 36) SOKA Rokycany, AMR, sign. K 1 (nejstarší městská kniha), fol. 13v – 14r.
- 37) J. Emler, cit. v pozn. 26, s. 549.
- 38) SOKA Rokycany, AMR, sign. G 5.
- 39) SOKA Rokycany, AMR, sign. G 6; srov. J. Emler, cit. v pozn. 33, s. 32.
- 40) Tamtéž, s. 140.
- 41) SOKA Rokycany, AMR, sign. G 10.

statky, zvláště pak inkorporaci rokycanského kostelíka sv. Petra, k níž došlo již roku 1409.⁴²⁾

Tyto četné dary a koupě pomohly značně zlepšit hospodářské postavení kláštera v předhusitském období. Přesně zjistit stav klášterního majetku v této době však bohužel nemůžeme, jelikož není znám majetek rokycanské fary před její přeměnou v řeholní kanonii, ani neznáme přesně všechny dary, odkazy, koupě apod., jejichž pomocí klášter svůj majetek neustále rozmnožoval. Po svrchu zmíněné listině arcibiskupa Jana Očka z Vlašimi z roku 1365, jež se ovšem týká koupí nemovitostí na území Rokycan, máme další konkrétní zprávu až v listině Václava IV. z roku 1401, ve které je již klášter uváděn jako majitel statků v Žíkově, Němčovicích, Klabavě, Habrově, Bríze (Německé), Chyníně, Želčanech a Lučistích, z pozdějších let jsou zprávy o získání dvou lánů v Kokotě (roku 1407) a statků v Malém Újezdci (roku 1418). Můžeme si však učinit srovnání hospodářského významu rokycanského kláštera s významem jiných klášterů augustiniánského řádu na základě výše papežských desátků, jež tyto kláštery platily. Papežské desátky sice, jak známo, neodpovídaly vždy přesně desetinně důchodů, takže nemůžeme mechanicky znásobit desátek, aby výsledek odrážel výši příjmů z klášterního majetku, avšak jako podkladu pro srovnání může být papežských desátků – ovšem s vědomím jisté nepřesnosti – použito. Výše papežských desátků v jednotlivých augustiniánských klášterech v Čechách vypadala tedy takto (údaje jsou uváděny v kopách pražských grošů)⁴³⁾:

	1352	1367	1369	1384	1385	1399	1403
Roudnice	10	10	10	5	5	10	–
Karlov	0,5	5	2,5	2,5	2,5	–	–
Jaroměř	–	1,5	–	1	1	2	–
Kladsko	–	5	2,5	2,5	2,5	5	–
Sadská	–	3	1,5	1,5	1,5	3	–
Třeboň	–	–	2	2	2	–	–
Rokycany	–	5	2,5	2	1	4	2

K tomu je třeba připomenout, že zatímco v letech 1367, 1399 a 1403 se platily desátky celkové (roční), v letech 1352, 1369, 1384 a 1385 se platily desátky jen pololetní. V údajích pro rokycanský klášter je přitom poznamenáno, že v letech 1369 a 1384 jen polovina povinného desátku (tj. 1, 25, resp. 1 kopa grošů pražských) byla vskutku splacena, zatímco druhou polovinu zůstal klášter dlužen. Z výše uvedených údajů vidíme, že rokycanský klášter platil papežské desátky ve výši průměrně 4-5 kop grošů pražských za rok. Výše klášterních důchodů by tak měla dávat desateronásobek, tj. přibližně 40-50 kop grošů pražských ročně, ale ve skutečnosti jistě – jako tomu bývalo pravidelně i u jiných klášterů – tuto cifru přesahovala. Srovnáváme-li rokycanský klášter s jinými augustiniánskými

42) Balbinus, B.: *Miscellanea historica regni Bohemiae* I. 5, Pragae 1683, s. 173.

43) W. W. Tomek, cit. v pozn. 17, s. 28, 86.

kláštery v Čechách, vidíme, že rokycanský klášter patřil mezi středně zámožné kláštery tohoto řádu společně s Karlovem, Třeboní a Kladskem. Kláštery v Sadské a v Jaroměři byly hospodářsky slabší, mateřský klášter roudnický pak všechny ostatní augustiniánské kláštery po této stránce vysoce předčil. Za zmínku ještě stojí, že pro rok 1367 je uvedeno, že z 5 kop grošů pražských, jež rokycanský klášter zaplatil, bylo 2 1/2 kopy placeno z farního kostela, 2 1/2 kopy pak „*de aliis incertis redditibus*“, což by se zdálo nasvědčovat tomu, že původní majetek rokycanské fary představoval přibližně polovinu celého klášterního majetku v tomto roce – ale to už se ovšem pohybuje na poli pouhých dohadů.

V čele rokycanského kláštera – stejně, jako tomu bylo u většiny augustiniánských klášterů u nás – stáli probošti. Jejich souvislou řadu si pro předhusitské období můžeme utvořit (s některými menšími nejasnostmi) převážně na základě konfirmačních knih pražského arcibiskupství. Prvním proboštem rokycanského kláštera byl Michal, pokladník pražského arcibiskupa Arnošta z Pardubic, jenž ho jmenoval proboštem 12. září 1363.⁴⁴⁾ Naposledy je probošt Michal výslovně jmenován v listině Arnoštova nástupce Jana Očka z Vlašimi ze dne 28. června 1365. Podle zápisu v nekrologiu roudnického kláštera⁴⁵⁾ zemřel probošt Michal 3. listopadu, tzn. někdy v letech 1365-1367, neboť 13. dubna 1368 je již jako probošt rokycanského kláštera uváděn Blažej, jenž listinou, datovanou téhož dne,⁴⁶⁾ uzavírá spolu s celým konventem konfraternitu s klášterem roudnickým. Po smrti Blažejově byl zvolen proboštem Domaslav (Dománek) a potvrzen 24. září 1380.⁴⁷⁾ Roku 1397 probošt Domaslav rezignoval a novým proboštem byl zvolen Václav Faulfiš, jenž byl potvrzen 20. listopadu téhož roku.⁴⁸⁾ Po rezignaci Václavově nastoupil probošt Mikuláš, potvrzený 8. července 1405.⁴⁹⁾ Zda probošt Mikuláš zemřel, nebo rezignoval, nevíme a nevíme také, kdy po něm nastoupil nový probošt Jakub, o jehož činnosti se nedochovaly žádné zprávy a s nímž se setkáváme až při jeho rezignaci roku 1408. Po něm nastoupil probošt Jan z Radnice, potvrzený 5. prosince 1408,⁵⁰⁾ který zřejmě zůstal proboštem až do samého konce existence rokycanského kláštera, tj. do února 1421, kdy byl klášter husity vyvrácen.

Nezachovaly se bohužel takřka žádné zprávy, jež by nám dovolovaly učinit si bližší představu o osobnosti některého z proboštů rokycanského kláštera. O prvním proboštu Michalovi víme, že jeho vztahy k augustiniánskému řádu se datují ještě z dob, kdy byl pokladníkem pražského arcibiskupa.⁵¹⁾ Domněnky, že probošt Václav Faulfiš z Budějovic (1397-1405) měl příznivý vztah k pronikajícímu viklefovství,⁵²⁾ se opírají pouze o fakt, že zmíněný probošt byl bratrem Mikuláše Faulfiše, jenž přinesl do Čech z Anglie Viklefovy knihy, a zůstávají zatím jen neodůvodněnými domněnkami. Po své rezignaci, o jejíchž příčinách nic nevíme, Václav Faulfiš pravděpodobně

44) Viz však pozn. 22.

45) NK, rkp. XIX B 3, fol. 109v.

46) *SOka Rokycany*, AMR, sign. G 3.

47) *LC III-IV*, Pragae 1879, s. 146.

48) *LC V*, Pragae 1865, s. 294.

49) *LC VI*, Pragae 1883, s. 152.

50) *Tamtéž*, s. 253.

51) NK, rkp. XIX B 3, fol. 109v.

52) Novotný, V.: *M. Jan Hus I. Život a dílo* 2, Praha 1921, s. 162; Schmidtová, A.: cit. v pozn. 9, passim.

odešel z kláštera a žil v Českých Budějovicích⁵³⁾ a v letech 1411-1412 vedl soudní spor o dědictví po svém bratru Mikulášovi proti nárokům Šimona z Tišnova a jiných.⁵⁴⁾ Z této doby se také dochovaly dva rukopisné kodexy, jež Václav Faulfiš opsal⁵⁵⁾ a jejichž obsah tvoří z převážné většiny kázání Petra ze Stupna,⁵⁶⁾ neobsahují však žádný text viklefovský. I to by spíše naznačovalo, že Václav Faulfiš patřil sice k reformnímu hnutí, nikoli však k jeho viklefovské odnoži.⁵⁷⁾ Víme-li toho málo o rokycanských proboštech, ještě méně toho můžeme říci o ostatních řeholnících, nepočítáme-li ovšem pozdějšího husitského arcibiskupa Jana z Rokycan, jenž zřejmě krátce pobýval v rokycanském klášteře jako novic, než byl z kláštera vyloučen.⁵⁸⁾

Zajímavé je rychlé střídání proboštů v letech 1405-1408, kdy během těchto čtyř roků vykonávali úřad probošta čtyři řeholníci a kdy došlo ke dvěma (možná třem) rezignacím. Nelze vyloučit možnost, že v tomto období došlo k nějakým vnitřním sporům v klášteře, o nichž však – byly-li vůbec nějaké – nemáme žádné informace.⁵⁹⁾ Máme však zprávy o jiném sporu mezi řeholníky rokycanského kláštera o několik let dříve. 5. února 1391 byl Jakub řečený Papa, kanovník rokycanského kláštera, jmenován apoštolským kaplanem.⁶⁰⁾ V dubnu téhož roku byl pak papežskou kurií zmocněn oficiál pražské konzistoře, aby od jmenovaného apoštolského kaplana přijal patřičnou přísahu.⁶¹⁾ Udělením hodnosti apoštolského kaplana se, jak známo, podřízení vyjímali z pravomoci svých místních představených, což v klášteřích pochopitelně neradi viděli. Nejinak tomu bylo i v rokycanském klášteře. Ze soudních akt pražské konzistoře⁶²⁾ se dovídáme, že rokycanský řeholník Petr vytrhl listinu se jmenováním proboštovi z ruky a naváděl jiné řeholníky k prohlášení této listiny za neplatnou, totiž za falzifikát (obě tyto věci však Petr při výslechu popřel a tvrdil, že listinu našel u jednoho spolubratra pohozenou na zemi) a že nazval Jakuba odpadlíkem. Je vidět, že povýšení na apoštolského kaplana, spojené s vynětím z pravomoci představených, považovali v klášteře za něco podobného vystoupení z řádu.

O duchovním životě v rokycanském klášteře nemáme mnoho pramenů. Důležitým činitelem v životě řeholníků a celých klášterů bývalo vědomí duchovní solidarity, jež se projevovala v uzavírání konfraternit, spočívajících nejen ve vzájemných modlitbách jednotlivých klášterů za řeholníky bratrského

- 53) Nasvědčovala by tomu skutečnost, že ze dvou níže uvedených kodexů, jež si Václav Faulfiš po své rezignaci opsal, se alespoň jeden (č. 77) dostal poté (roku 1459) do vlastnictví oltářníka sv. Maří Magdaleny v Českých Budějovicích Wolfganga. To pravděpodobně platí i o kodexu druhém (č. 216). AC 36, Praha 1941, s. 442-443.
- 54) Nacházejí se v knihovně premonstrátského kláštera v rakouské Drkolně (Schlägl); viz Vielhaber, G. – Indra, G.: *Catalogus codicum Plagensium manuscriptorum*, Linz 1918, č. 77, s. 110-113 a č. 216, s. 338-340.
- 55) Podrobněji o obsahu obou kodexů níže.
- 56) Více nám toho o Faulfišových postojích nefikají ani jeho *Notae autobiographicae* z drkolenského kodexu 216 (fol. 308v). Dovídáme se z nich jen některá jeho životopisná data – Faulfiš se narodil roku 1350, na kněze byl vysvěcen roku 1373, roku 1391 vstoupil do řádu a roku 1396 přišel do Rokycan, kde byl krátce poté zvolen proboštem. Při psaní těchto poznámek se Faulfiš označoval jako profes rokycanského kláštera, zvaný „starý probošt.“ Na zadním přidešti téhož kodexu se již nenacházejí vlastní autobiografické poznámky, nýbrž pouze zápis o konfraternitě, kterou Faulfiš roku 1413 uzavřel s Vilémem, cisterciákem z pomuckého kláštera. (Za poskytnutí xerokopie Faulfišových poznámek děkuji prof. I. Hlaváčkově.)
- 57) Nejnověji otázku Rokycanova pobytu mezi rokycanskými augustiniány rozebírá J. Boubín, cit. v pozn. 14, s. 8-10.
- 58) Pouze z roku 1404 se zachoval protokol o apelaci rokycanského augustiniána Mikuláše proti zákazu probošta Václava vykonat pouť do Říma (KNM, sign. XV F 8, přidešti).
- 59) MVB V. 1, Prae 1903, č. 466, s. 258.
- 60) *Tamtéž*, č. 508, s. 283.
- 61) *Tadra, F. (ed.): Soudní akta III*, Praha 1896, s. 28-29.

kláštera,⁶³⁾ ale i v poskytování pomoci např. v záležitostech týkajících se organizace a kultu.⁶⁴⁾ Kláštery uzavíraly navíc konfraternity i se světským duchovenstvem. Pro rokycanský klášter máme v předhusitském období svědectví o uzavírání konfraternit pouze s kláštery, a to ještě výhradně s kláštery augustiniánského řádu. Tak již v roce 1368 uzavřel rokycanský klášter konfraternitu s mateřským konventem roudnickým,⁶⁵⁾ roku 1376 s klášterem třeboňským,⁶⁶⁾ roku 1383 s klášterem v Sadské,⁶⁷⁾ roku 1388 s augustiniánským klášterem v moravském Šternberku⁶⁸⁾ a posléze – v roce přesněji neznámém, ale ještě před rokem 1400 – s klášterem karlovským.⁶⁹⁾

V oblasti výtvarného umění se rokycanský klášter neprosлавil tak jako např. kláštery roudnický a zvláště třeboňský. Ještě ve druhé polovině 14. století představili augustiniáni starý rokycanský románský kostelík v gotickou baziliku o pěti klenbových polích,⁷⁰⁾ na jejímž portálu byl reliéf, zničený při požáru roku 1784.⁷¹⁾ Z klášterního pokladu se zachovala dodnes zlatená gotická monstrece, tři kazule a vyšívaný kříž z kazule čtvrté a posléze mešní zvonek – na první pohled tedy pouze běžný kostelní inventář, ale o jedné z kazulí, pocházející zřejmě z doby kolem roku 1390 a znázorňující na dorsálním kříži scénu Zvěstování a Pannu Marii s Ježíškem, píše současný badatel, že zde „domácí umělec navázal na nejlepší francouzské vzory a dosáhl takové svobody výrazu, která nemá obdoby nejen v Čechách, ale v celé tehdejší Evropě.“⁷²⁾

Nejlepší představu o duchovním a kulturním životě v klášteře si ovšem můžeme učinit právě na základě rozboru dochovaného torza klášterní knihovny. Z něho také můžeme usoudit, jaké stanovisko zaujímal klášter v duchovních zápasech své doby, a budiž zde řečeno předem, že to bylo stanovisko zjevně protihusovské a protiviklefovské, stejně jako tomu bylo u jiných klášterů augustiniánského řádu i řádů ostatních. Důsledkem takového postoje našich klášterů bylo jejich zničení hned v prvních letech husitských válek. Tomuto osudu neunikl ani rokycanský klášter. V únoru 1421 přitáhli Žižkovi táboři, spojení s pražany, před Rokycany, jež byly tehdy obsazeny Plzeňskými. Město sice bez odporu otevřelo Žižkovi brány, ale táboři se po obsazení města vrhli na klášter zpustošili jej a jednoho z řeholníků, kterého našli, upálili.⁷³⁾ Tak skončila první, nepochybně důležitější, etapa činnosti rokycanského kláštera.

2. Rokycanský klášter po husitství

Po skončení husitských válek docházelo na více místech k pokusům o obnovu klášterů zničených husity. Z exilu se tehdy vrátili také roudnickí augustiniáni a právě z roudnického kláštera, z něhož byli kdysi povoláni Arnoštem z Pardubic první řeholníci do nově založeného rokycanského kláštera,

- 63) Tak v již uvedeném nekrologiu roudnického kláštera je celkem 16 připomínek rokycanských řeholníků a jedno anniversarium celého rokycanského konventu.
- 64) Srov. např. pomoc třeboňského kláštera při obnově řeholního života v Rokycanech roku 1515 (viz níže).
- 65) *SOkA Rokycany, AMR*, sign. G 3.
- 66) *SUA, AZK*, inv. č. 129, sign. RA Třeboň 10; *Schubert, A.: Urkunden-Regesten aus der ehemaligen Archiv der von Kaiser Joseph II. aufgehobenen Klöster Böhmens*, Innsbruck 1901, č. 84, s. 8.
- 67) *SOkA Rokycany, AMR*, sign. G 48.
- 68) *Švábenský, M.: Augustiniánské kláštery I.*, Brno 1970, s. 53.
- 69) *SUA, AZK*, inv. č. 5, sign. RA Karlov 4a.
- 70) *V. Černá*, cit. v pozn. 3, s. 20.
- 71) *A. Podlaha*, cit. v pozn. 4, s. 232, kde je i náčrt zničeného reliéfu.
- 72) *Kořán, I.: Wkład kanoników regularnych w sztukę czeską XIV wieku*, in: *Kanonicy regularni laterańscy w Polsce*, Kraków 1975, s. 46. O pozůstatcích klášterního pokladu viz *Podlaha, A.: Soupis památek historických a uměleckých v království Českém 9. Politický okres Rokycanský*, Praha 1900, s. 101-107.
- 73) *FRB V*, Praha 1893, s. 472 (kronika Vavřince z Březové). Teprve v barokní tradici 18. století se objevuje 12. únor 1421 jako přesné datum vyvrácení kláštera (*P. Círonis*, cit. v pozn. 13, s. 91-98).

byl také učiněn pokus o obnovu rokycanského kláštera. Tehdejší roudnický probošt Matyáš ustanovil novým proboštem rokycanského kláštera roudnického řeholníka Matěje st. Berana,⁷⁴⁾ který byl od administrátora pražské arcidiecéze potvrzen listinou z 3. července 1445.⁷⁵⁾ Toto ustanovení však asi nevešlo ve skutek, neboť když Matěj Beran 30. května 1461 umírá, je již opět jmenován jako pouhý kněz roudnického kláštera.⁷⁶⁾ Jisté je přinejmenším to, že klášter neexistoval už v roce 1457, což se dovídáme z listiny administrátora pražského arcibiskupství Václava z Krumlova z téhož roku,⁷⁷⁾ v níž rozhoduje spor mezi kanovníkem Prokopem z Plzně a oltárníkem sv. Ondřeje z Plzně Václavem Rathúským z jedné strany a několika rokycanskými měšťany ze strany druhé o právo na prozatímní přechovávání pokladu a knihovny rokycanského kláštera, dokud nebude klášter obnoven. Poklad i knihovna byly do té doby u uvedených plzeňských kněží (pravděpodobně byly do Plzně odneseny již před zničením kláštera husity) a podle rozhodnutí administrátora měly u nich zůstat i nadále s tím, že celý majetek má být sepsán⁷⁸⁾ a má být opatrován vždy čtyřmi osobami, z nichž dvě jmenuje administrátor (prvními dvěma jsou Prokop z Plzně a Václav Rathúský) a dvě rokycanská městská rada.

K dalšímu pokusu o obnovení kláštera došlo zřejmě někdy v 60. letech 15. stol. Z této doby známe jednoho představeného rokycanského kláštera. Je jím řeholník Jiří, označovaný někdy jako převor, jindy jako probošt. Dne 11. září 1469 byl rozsouzen majetkový spor převora Jiřího s Petrem, farářem v Dýšině.⁷⁹⁾ Listem z 20. září 1469 pak nařizuje převorovi Jiřímu tehdejší administrátor pražského arcibiskupství Hilarius Litoměřický, aby německé žoldnéře přicházející k Rokycanům bojovat proti katolíkům (jde zjevně o žoldnéře Jiřího Poděbradského) odvedl od toho záměru.⁸⁰⁾ Dalších datovaných zpráv o převoru Jiřím není; dochoval se pouze malý zlomek nedatovaného listu, jehož je Jiří (tentokrát probošt) adresátem,⁸¹⁾ a zpráva o jeho úmrtí, rovněž bez ročního data, v nekrologiu roudnického kláštera, přičemž i zde je Jiří nazýván proboštem.⁸²⁾ Podle toho by se zdálo, že probošt Jiří zůstal představeným kláštera až do své smrti. Proti tomu však svědčí závěť plzeňské měšťanky Anny Pořádkové⁸³⁾ z 18. března 1474,⁸⁴⁾ v níž odkazuje jistě sumy několika plzeňským klášterům, jejichž představení jsou vždy jmenováni i se svými tituly, a také knězi Jiříkovi z Rokycan, uvedenému bez titulu a bez jakékoli zmínky o klášteře. Je nepochybné, že tento kněz Jiřík byl duchovním katolickým, a jde tedy s největší pravděpodobností o osobu totožnou s rokycanským proboštem Jiřím, což snad nasvědčuje tomu, že v tomto roce klášter již neexistoval, jen jeho dřívější představený působil nadále v Rokycanech jako katolický farář. O početním stavu kláštera za probošta Jiřího nevíme nic bližšího, je však jisté, že Jiří nebyl pouhým titulárním proboštem, i když z klášterního konventu z této doby – jistě ne příliš

- 74) O něm Bartoš, F. M.: *Matouš Beran, roudnický augustinián a spisovatel*, ČNM 101, 1927, s. 13-15.
 75) AČ 3, Praha 1844, s. 532.
 76) NK, rkp. XIX B 3, fol. 89r.
 77) APMK, rkp. III. 10, fol. 1r.
 78) Tento soupis se bohužel nedochoval.
 79) APMK, rkp. VI. 7, s. 58.
 80) *Tamtéž*, s. 59.
 81) KNM, rkp. XVI D 15, před zadním příděstím.
 82) NK, rkp. XIX B 3, fol. 86r.
 83) Tento rod se objevuje i mezi měšťany rokycanskými (srov. listinu uvedenou v poznámce 66, kde je spolu s jinými přísedními rokycanskými uveden také Thomas Porzadkonis).
 84) Strnad, J. (ed.): *Listář královského města Plzně a druhdy poddáných osad II, Plzeň 1905*, s. 179.

početného – známe jménem pouze jednoho řeholníka, kněze Havla.⁸⁵⁾

Několik let po tomto opětovém zániku kláštera, v letech 1478-1482, byl pravděpodobně katolický farář (ať už jím byl bývalý probošt Jiří, nebo někdo jiný) přinucen přestat používat farního, bývalého klášterního kostela a spokojit se s menším kostelíkem sv. Petra a Pavla, jenž býval dříve kostelem inkorporovaným ke klášteru. Z této doby totiž pochází smlouva „*obojí strany stavů českých k jednotě a pokoji*“, z jejíhož textu je patrné, že v Rokycanech a Bílině byli předtím utrakvističtí kněží nahrazeni kněžími katolickými, a smlouva přikazuje, že nyní v těchto městech „*mají kněží podle smlouvy a svolení uvedeni býti pod obojí spůsobu na ta místa a do těch kostelův, kdež svoleno jest*.“⁸⁶⁾

Potřetí – tentokrát s větším úspěchem – byl rokycanský klášter obnoven v 90. letech 15. stol. Nejprve bylo ovšem třeba pokusit se získat zpět alespoň část bývalého pozemkového majetku kláštera, o nějž přišel už za husitských válek. Tak již 2. ledna 1421 (tj. ještě před zničením kláštera husity) zastavil císař Zikmund bratřím Bedřichovi a Hanušovi z Kolovrat klášterní vesnice Habrovou a Břízu,⁸⁷⁾ sám klášter ostatně už za probošta Jana z Radnice prodal Bedřichovi z Kolovrat vsi Žíkov, Němčovice a Chynín.⁸⁸⁾ Švamberkové, kteří někdy mezi lety 1436 a 1446 získali do svého majetku Rokycany jako zástavu, se protiprávně zmocnili i některých statků klášterních. Proto představení kláštera v devadesátých letech 15. století zahájili akce, jejichž cílem byla alespoň částečná revindikace klášterního majetku. Jejich snahy byly korunovány úspěchem.

Dne 26. května 1497⁸⁹⁾ (je to zároveň první zmínka o klášteře od dob probošta Jiřího) rozhodl komorní soud spor mezi rokycanským klášterem a Zdeňkem ze Švamberka ve prospěch kláštera a nařídil Švamberkovi, aby „*toho dvoru s těmi vesnicemi a s jeho příslušenstvím*“, jenž je podle práva majetkem kláštera, vrátil do dvou týdnů. Albrecht z Kolovrat si dal od krále Vladislava II. (listinami z 30. ledna⁹⁰⁾ a 28. září 1498⁹¹⁾) potvrdit všechny majetek, jež Kolovratové získali z panství kláštera, s tím, že zastavené vsi mohou být vyplaceny rokycanským proboštem až po smrti Albrechtově. Klášteru se pak vskutku podařilo (nevíme však, kdy) všechny tři zastavené vesnice získat zpět do svého vlastnictví.⁹²⁾ Se snahami o opětové získání klášterního majetku jistě souvisí i falzum Arnoštovy zakládací listiny rokycanského kláštera, jež nese datum 14. října 1368, tj. již po smrti Arnoštově, podle písma však pochází z pokročilého 15. století.⁹³⁾ V tomto falzu arcibiskup Arnošt připojuje klášteru kromě důchodů farního kostela i další statky: 5 luk, 2 pole (v Němčičkách a Vokroulicích) a mlýn pod klášterem.

Klášter však nepřestal na úspěšných snahách o opětové nabytí části svých bývalých statků, nýbrž i v dalších letech vyvíjel nebyvalou hospodářskou aktivitu. V čele kláštera stáli v této době dva probošti, nejprve Jošt, jenž je dosvědčen pouze

- 85) NK, rkp. XIX B 3, fol. 86r.
 86) AČ 5, Praha 1862, s. 391.
 87) AČ 2, Praha 1842, s. 451.
 88) AČ 18, Praha 1900, s. 85-86.
 89) AČ 10, Praha 1890, s. 472-473.
 90) AČ 18, Praha 1900, s. 12-15.
 91) *Tamtéž*, s. 85-86.
 92) Povolení vyplácet své statky zastavené od králů českých obdržel klášter od krále Vladislava II. listinou ze dne 11. října 1509 (CIM III, Praha 1948, č. 613, s. 1087).
 93) Eršil J. – Pražák, J.: *Archiv pražské metropolitní kapituly I. Katalog listin a listů (1419)*, Praha 1956, č. 379, s. 108-109.

jednou, na listině ze září 1501,⁹⁴⁾ a po něm probošt Václav, jenž je poprvé jmenován jako probošt rokycanského kláštera 1. ledna 1505⁹⁵⁾ a naposledy 14. května 1541,⁹⁶⁾ byl tedy v čele kláštera mimořádně dlouhou dobu. Klášter tehdy vyměňoval své pozemky s rokycanskou obcí i s rokycanskými měšťany,⁹⁷⁾ získal do svého vlastnictví – spolu s plaským kláštelem – i hrad Kaceřov s panstvím,⁹⁸⁾ míval ve svém majetku i zboží v Týnci u Plzně, jež však prodal už roku 1501 Zikmundovi z Truclar.⁹⁹⁾

Při zrušení kláštera roku 1546 se nacházel v jeho vlastnictví tento majetek: proboštský dům v Rokycanech s příslušenstvím, vsi Německá Bříza (s mlýnem) a Zelčany, pusté vsi Habrová (s řekou) a Klabava, dále 6 osedlých v Ejpovicích, 7 v Malém Újezdci, 5 v Dlouhé Lhotě a 3 v Němčovicích.¹⁰⁰⁾ Zboží v Kaceřově, Týnci a Kokotě již tehdy klášteru nepatřila. Srovnáním s majetkem kláštera v předhusitské době zjišťujeme, že klášter získal nazpět všechny svůj tehdejší majetek kromě tří vesnic (Žikova, Chynína a Lučišf), která ovšem sám na sklonku předhusitského období prodal, a navíc ještě zboží v Kaceřově, Týnci, Ejpovicích a Dlouhé Lhotě, což byl na tehdejší obtížné poměry značný úspěch, jehož klášter dosáhl jistě hlavně díky energii svých proboštů, zvláště asi probošta Václava.

Zachovalo se nám několik zpráv o hospodářské činnosti tohoto posledního rokycanského probošta. Mimo jiné se tento probošt pustil do zakládání rybníků. Máme doklady o dvou rybnících, jež založil – jednak rybník na klášterní louce pod Jílovou horou (tato louka je na shora zmíněném falzu z konce 15. století uvedena jako dar arcibiskupa Arnošta z Pardubic), vybudovaný někdy po roce 1508,¹⁰¹⁾ jednak rybník na katastru obce Kamenného Újezda, jehož vybudování bylo klášteru povoleno majestátem krále Vladislava II. ze dne 30. listopadu 1513.¹⁰²⁾ Nejdůležitějším z podniků probošta Václava bylo však nepochybně založení huti a hamru na klášterních gruntech ve vsi Klabavě, jejichž zřízení bylo smlouvou ze 14. května 1541 (v níž je kromě probošta Václava uváděn i převor kláštera Brikci) svěřeno Jiříku hamerníkovi.¹⁰³⁾ V této listině je zmínka i o rudách na klášterních gruntech, z čehož lze usuzovat na to, že již probošt Václav na klášterních gruntech doloval, případně chtěl doložit železný krevet, jenž se zde vskutku nachází. Smlouva klášterního konventu s Jiříkem hamerníkem je shodou okolností poslední zmínkou o klášteře před jeho zrušením brzy nato, roku 1546, a tak je zřejmé, že klášter již mnoho užítu z této smlouvy nemohl mít, rok 1541 je však dodnes považován za datum vzniku železářského průmyslu na Rokycansku.

Za probošta Václava udržoval rokycanský klášter styky i s některými dalšími kláštéry. Opět – stejně jako v předhusitském období – byly uzavírány konfraternity: roku 1504 s třeboňským kláštelem¹⁰⁴⁾ (s nímž byla poprvé konfraternita uzavřena, jak již bylo výše řečeno, roku 1376), poté roku 1506

94) AČ 18, Praha 1900, s. 269; J. Strnad, cit. v pozn. 84, č. 527, s. 428.

95) J. Strnad, cit. v pozn. 84, č. 579.

96) CIM III, Praha 1948, č. 613, s. 1088–1089.

97) SOkA Rokycany, AMR, sign. K 1 (nejstarší městská kniha), fol. 127r.

98) AČ 8, Praha 1888, s. 547.

99) AČ 18, Praha 1900, s. 269–270.

100) Fafel, A.: *Rokycany před bitvou bělohorskou a po bitvě bělohorské*, Brdský kraj 1, 1908–1909, s. 210–212.

101) S. Rokycký, cit. v pozn. 5; SOkA Rokycany, AMR, sign. K 1 (nejstarší městská kniha), fol. 127r.

102) S. Rokycký, cit. v pozn. 5, s. 149–150; SOkA Rokycany, AMR, sign. G 15.

103) CIM III, Praha 1948, č. 613, s. 1088–1089; Borový, K.: *Jednání a dopisy konsistoře katolické i utrakvistické II. Akta konsistoře katolické*, Praha 1869, č. 558, s. 21–22; SOkA Rokycany, AMR, sign. G 19.

104) SOkA Rokycany, AMR, sign. G 14.

s kláštelem borovanským¹⁰⁵⁾ a roku 1511 i s ženským kláštelem premonstrátek v Chotěšově,¹⁰⁶⁾ což je, pokud víme, jediný případ, kdy rokycanský klášter uzavřel konfraternitu s kláštelem jiného řádu než augustiniánského. Roku 1515 probošt Václav s přímluvou Jana Žáka, administrátora pražského arcibiskupství, si vyžádal od třeboňského opata Štěpána jednoho řeholníka z jeho kláštera, aby dával rokycanským augustiniánům příklad ve vedení řeholního života, a poslal rovněž jednoho svého řeholníka do třeboňského kláštera, aby zde nějakou dobu pobýval a po svém návratu do Rokycan sloužil domácím augustiniánům jako vzor.¹⁰⁷⁾

Za svého posledního probošta Václava dosáhl tedy klášter, jak je vidět, ještě naposledy jistého rozkvětu po stránce kulturní i hospodářské. To však se již blížil konec jeho existence. Rokycanští měšťané, v této době již v naprosté většině utrakvisté, nacházející se k tomu v napjatých vztazích s pražskou kapitulou,¹⁰⁸⁾ nepohlíželi jistě na katolický klášter ve svém městě příznivě. Spory mezi kláštelem a měšťany, k nimž docházelo zřejmě už ve druhé polovině 15. stol., pokračovaly i ve století 16. Roku 1529 požádali asi Rokycanští o podporu samého Havla Caheru, jenž se na utrakvistickém sjezdu téhož roku (již ze svého vyhnanství) přimlouval dopisem „za Kadaňské a Rokycské i jiné, kteříž chtějí pod obojí způsobou bejtí a v tom outisk trpí.“¹⁰⁹⁾ Rokycanští tedy rádi využili příležitosti, jež se jim nabízel, aby nenáviděný klášter konečně zlikvidovali.

V roce 1546 se král Ferdinand I. ocitl spolu se svým bratrem Karlem V. ve válce s protestantskou šmalkaldskou jednotou. Čeští stavové králi odmítli povolit berni. Mezi čtyřmi městy, která byla ochotna poskytnout finanční pomoc, byly – spolu s Plzní, Českými Budějovicemi a Ústím nad Labem – kupodivu i utrakvistické Rokycany, jež králi půjčily 5000 kop gr. čes. Ferdinand I. za tuto službu listinou ze dne 23. října 1546 zastavil obci za uvedenou sumu proboštsví se vším jeho majetkem s podmínkou, že kněze do bývalého klášterního kostela budou brát katolického.¹¹⁰⁾ To byl definitivní konec rokycanského kláštera, který byl jen potvrzen roku 1575, kdy Maxmilián II. přes dřívější protesty pražské kapituly prodal Rokycanským proboštsví s celým majetkem za 4742 kop 40 gr. čes.¹¹¹⁾

II. Knihovna kláštera rokycanského

1. Současný stav rokycanské klášterní knihovny

Po zrušení rokycanského kláštera roku 1546 zůstala klášterní knihovna nepochybně nadále v Rokycanech při faře, na níž působili (s výjimkou kratší doby po roce 1609 a let 1619–1620) katoličtí duchovní.¹¹²⁾ Již tehdy přešla část knihovny do majetku známého bibliofila Ferdinanda Hofmanna z Grünbüchlu.¹¹³⁾ Část, jež zůstala v Rokycanech, byla uchovávána

105) SÚA, AZK, inv. č. 5, sign. RA Karlov 4a; A. Schubert, cit. v pozn. 66, č. 50, s. 5.

106) SÚA, AZK, inv. č. 2289, sign. RP Chotěšov 246; A. Schubert, cit. v pozn. 66, č. 1693, s. 227.

107) SÚA, AZK, inv. č. 175, sign. RA Třeboň 55b; A. Schubert, cit. v pozn. 66, č. 129, s. 13.

108) Roku 1530 byly spory částečně urovnány (K. Borový, cit. v pozn. 103, č. 549–550, s. 9–10), ale pokračovaly dále i po zrušení kláštera až do bělohorské bitvy.

109) *Sněmy české I*, Praha 1877, s. 307.

110) SOkA Rokycany, AMR, sign. G 20.

111) Winter, Z.: *Život církevní v Čechách I*, Praha 1895, s. 251.

112) A. Podlaha, cit. v pozn. 4, s. 235–236.

113) Dokoupil, V.: *Soupis rukopisů mikulovské dieceze diecké knihovny*, Praha 1958, s. 16.

v malé místnosti nad sakristií kostela a postupem doby na ni bylo zapomenuto. Teprve roku 1779 byly tyto knihy objeveny tehdejšími rokycanským děkanem Janem Celestinem Künstlerem a přeneseny do budovy děkanství.¹¹⁴ Künstler tehdy také pořídil soupis všech nalezených rukopisů v počtu 44. Některé z těchto rukopisů si prohlédl při své cestě přes Rokycany také Josef Dobrovský a otiskl ještě téhož roku 1779¹¹⁵ soupis jednak všech 44 rukopisů, jednak dalších 15 prvotisků a starých tisků, z nichž ovšem některé byly vytištěny až po zániku rokycanského kláštera a i z dalších lze rokycanskou provenienci s jistotou dokázat pouze u 1 prvotisku.

Ze zmíněných 44 rukopisů byly dva darovány již roku 1819 děkanem Ondřejem Polákem Národnímu muzeu¹¹⁶ a dalších 38 rukopisů bylo darováno rovněž do Národního musea v letech 1835 a 1836 děkanem Františkem Suchým.¹¹⁷ Ze čtyř rukopisů, jež zůstaly v Rokycanech, se dnes v knihovně rokycanského děkanství nacházejí pouze dva, a protože i z rukopisů darovaných Národnímu muzeu je jich v Bartošově soupisu¹¹⁸ obsaženo jen 39, jsou dnes nezvěstné celkem tři rukopisy, jež byly ještě známy Künstlerovi a Dobrovskému. Jedním z nich je list Ondřeje z Brodu, přivázaný k tisku *Confessionale* Bartoloměje de Chaimis,¹¹⁹ další dva již nemůžeme přesněji určit – jde nepochybně o některé ze sbírek kázání, jež jsou u Dobrovského popsány příliš neurčitě.

Z celkového počtu 41 rukopisů, jež nám takto zůstávají k dispozici, jich můžeme rokycanskému klášteru bezpečně připisat 37: 29 na základě provenienční poznámky, 6 podle signatury knihovny rokycanského kláštera a posléze 2 (X E 3, X E 4)¹²⁰ podle stejného obsahu, formátu, vazby a (u X E 4) i téže písařské ruky jako u rukopisu X E 5, jehož původz rokycanského kláštera je nepochybný. U zbývajících 4 rukopisů (XII E 8, XII F 7, XIII E 9, XVI A 2) nelze sice dokázat s naprostou jistotou, že pocházejí z rokycanského kláštera, ale je to více než pravděpodobné (není dost dobře myslitelné, že by si některý z rokycanských farářů v 2. pol. 16. stol. či ještě později pořizoval rukopisy z 15., resp. 14. stol., v tom i Nový Zákon a breviář). Jinak je tomu s 15 již zmíněnými prvotisky a starými tisky, jež se dodnes chovají na rokycanském děkanství: z nich 3 byly vytištěny až po zrušení kláštera, další 4 krátce před jeho zánikem a ani podle jejich obsahu (2 díla Melancthonova a Erasмова) není pravděpodobné, že by si je rokycanští řeholníci obstarávali, u jednoho je původ z kláštera dokázán, ale u zbývajících 7 se jistoty dobrat nemůžeme.¹²¹

114) A. Podlaha, cit. v pozn. 4, s. 233-234.

115) J. Dobrovský, cit. v pozn. 15, s. 279-289.

116) Bartoš, F. M.: *Soupis rukopisů Národního musea v Praze II.*, Praha 1927, s. 260, 361.

117) ČCM 9, 1835, s. 464; 10, 1836, s. 112.

118) Viz pozn. 116.

119) J. Dobrovský, cit. v pozn. 15, s. 283, č. 15.

120) V dalším textu jsou všechny rukopisy i prvotisky uváděny pouhou signaturou, přičemž signatury knih chovaných v brněnské Moravské zemské knihovně počínají písmeny Mk (Mikulov), signatury knih z knihovny rokycanského děkanství písmenem A, zatímco signatury rukopisů knihovny Národního musea začínají římskou číslicí.

121) Jde o tisky listů sv. Jeronýma z roku 1495 (v Dobrovského soupisu č. 1, dnes sign. A V 11), výkladu na epištoly sv. Pavla od sv. Augustina z roku 1499 (č. 2, sign. A V 13), postily na Nový zákon Mikuláše z Lyry z roku 1497 (č. 3, sign. A V 12), Holkovova výkladu knihy Moudrosti z roku 1483 (č. 5, A V 9), Lactantiových *Institutiones* z roku 1493 (č. 7, A V 7), postily de tempore Mikuláše Deniise z roku 1510 (č. 9, A V 33) a postily na evangelia br. Viléma z roku 1513 (č. 10, A V 27). Kromě toho se ještě dnes nachází v knihovně rokycanského děkanství, pokud jsme mohli zjistit, přinejmenších dalších 9 prvotisků a starých tisků, spadajících do doby existence rokycanského kláštera: Starý zákon z 15. století (A V 2), biblické konkordance z roku 1530 (A V 3), *vocabularius* z roku 1485 (A V 8), Hartmanna Schedla *Liber de temporibus mundi* z roku 1493 (A V 10), breviář z roku 1492 (A V 29), *Stellarium corone* BMV z roku 1501 (A V 32), *Varia opera* sv. Augustina z roku 1484 (A V 34), *Commentaria in Evangelium* sv. Tomáše Akvinského z roku 1476 (A V 48) a posléze *Commentarii in Apocalypsin* Haymona Halberstadtského z roku 1529 (A IIa 27).

Knihy rokycanského kláštera, jež získal Ferdinand Hofmann z Grünbüchlu, sdílely nadále osud hofmannovské knihovny a spolu s ní se dostaly v letech 1678-1679 (fakticky již o něco dříve)¹²² do rukou Ferdinanda z Dietrichštejna, jenž celou knihovnu převezl do Mikulova. V majetku dietrichštejnského rodu zůstala knihovna do let 1933-1934, kdy byla rozprodána na dražbách v Luzernu a Vídni. Mezi knihami, jež tehdy odkoupil československý stát a jež jsou chovány v Moravské zemské knihovně v Brně, je i 6 rukopisů a 2 prvotisky z rokycanského kláštera a dalších 7 rukopisů, jejichž příslušnost k rokycanské klášterní knihovně je nejistá.¹²³ Další 3 rukopisy z rokycanského kláštera koupil na luzernské dražbě Zd. Kruliš-Randa.¹²⁴ Jeden z těchto rukopisů se dostal i s jinými Krulišovými knihami po druhé světové válce do Národního musea (XII C 15), nevíme však bohužel nic o osudu zbývajících dvou. (Jedním z nich byl výklad na epištoly sv. Pavla od Pseudoremigia z Auxerre, tj. Haymona Halberstadtského, pocházející z 11. stol.,¹²⁵ o druhém však nevíme nic přesného.) Není vyloučeno, že se v mikulovské knihovně nacházely i jiné knihy z rokycanského kláštera, jež však jsou pro nás po zmíněných dražbách zřejmě již nenávratně ztraceny.

Celkem tedy je nám dnes známo z rokycanské klášterní knihovny 55 rukopisů (40 v Knihovně Národního musea, 13 v Moravské zemské knihovně v Brně a 2 v knihovně rokycanského děkanství), z nichž je však 7 rukopisů nejistých (všechny z Moravské zemské knihovny), a 3 prvotisky (2 v Brně, 1 v Rokycanech). K tomu je třeba připočíst více či méně podrobné zprávy o několika rukopisech dnes nezvěstných. Jde o výše zmíněný list Ondřeje z Brodu a exegetické dílo Haymona Halberstadtského a dále o „scholastickou historii“, odkázanou klášteru Adamem z Nežetic.¹²⁶ Navíc zde můžeme uvést tři další rukopisy, jež sice přímo z Rokycan nepocházejí, ale přesto mají ke klášteru jakýsi vztah: jeden rukopis, jímž zamýšlel rokycanský klášter obdarovat Mistr Prokop z Kladrub, ale toto darování se neuskutečnilo,¹²⁷ a dva kodexy, jež si opsal po své rezignaci bývalý rokycanský probošt Václav Faulfiš, pobývajících již tehdy zřejmě mimo klášter.¹²⁸

122) V. Dokoupil, cit. v pozn. 113, s. 17.

123) *Tamtéž*, s. 246.

124) *Srov. Marginalie. Věstník spolku českých bibliofilů v Praze* 8, 1934, s. 18-21, 122; též Lifka, B.: *Dietrichsteinská knihovna*, Lidové noviny 41, 1933, č. 583, 21.11., s. 9; Grund, A.: *Dražba mikulovské knihovny*, Lidové noviny 41, 1933, č. 602, 1. 12., s. 9.

125) Viz aukční katalog firmy H. Gilhofer u. H. Ranschburg, *Versteigerungs-Katalog No. XI. Bibliothek Fürst Dietrichstein Schloss Nikolsburg*. Versteigerung in Luzern 21. u. 22. Nov. 1933, č. 377.

126) Viz edici závěti Adama z Nežetic z 3. 1. 1414, pořizovanou I. Hlaváčkem, *Studie k dějinám knihoven v českém státě v době předhusitské II. Některé knihovny soukromé*, AUC-HUCP 6, 1965, fasc. 2, s. 47-87 (edice je na stranách 82-85).

127) Patera, A. – Podlaha, A.: *Soupis rukopisů knihovny metropolitní kapitoly pražské II.*, Praha 1922, č. 1156, s. 163 (rkp. I. XLIX).

128) Viz pozn. 55.

2. Organizace knihovny a její rozsah

Klásterní knihovna – pokud její rozsah nebyl příliš veliký – bývala ve středověku umístěna obvykle v sakristii společně s klášterním pokladem.¹²⁹ Teprve vzrůst knihovny byl podnětem k tomu, že byla od sakristie a klášterního pokladu oddělena, přičemž v sakristii nadále zůstávaly pouze knihy liturgického obsahu. Sama knihovna však i potom bývala v úzkém vztahu k sakristii a nacházela se v její blízkosti.¹³⁰

Podobně tomu bývalo jistě i v Rokycanech. Zda byla klášterní knihovna umístěna alespoň zpočátku v sakristii, nevíme, ale můžeme pokládat za jisté, že dříve nebo později její knihy spočinuly právě v oné malé místnosti nad sakristií klášterního kostela, v níž byly pak roku 1779 nalezeny děkanem Künstlerem. Místo je suché, takže rukopisy, přesto že o ně po staletí nebylo pečováno, neutrpěly žádné velké škody.

O způsobu, jakým byla spravována rokycanská klášterní knihovna, nemáme žádné bližší informace. Péči o knihovnu býval v augustiniánských kláštřích pověřen bibliothecarius (*custos librarium*),¹³¹ jenž půjčoval knihy ostatním řeholníkům, kteří si je četli ve svých celách. Knihy mohly být půjčovány i mimo klášter, přičemž bylo nutno dodržovat zvláštní předpisy, k tomu účelu stanovené.¹³² Po určité době – většinou jednou do roka – byl knihovník povinen provádět kontrolu stavu knihovny a k tomu datu musely být všechny půjčené knihy vráceny.¹³³

Jednou z nejdůležitějších povinností knihovníka byla inventarizace knihovny. Knihy byly zároveň vybaveny signaturami, skládajícími se většinou z litery a číslice, což bylo charakteristické pro pultový systém, obvyklý po celé 15. století.¹³⁴ Takovéto signatury nacházíme i na knihách rokycanského kláštera. Již ze samé existence signatur vyplývá také nutnost katalogu knihovny, neboť signatury bez katalogu by pozbývaly smyslu. Žádný takový soupis se však nedochoval a rovněž se nedochoval ani onen soupis klášterního pokladu a knihovny, jenž měl být pořízen podle rozhodnutí administrátora Václava z Krumlova v době, kdy poklad i knihovna byly po zničení kláštera husity přechovávány v Plzni.¹³⁵

Uvedené signatury se nacházejí takřka na všech knihách, jež se nám z rokycanského kláštera dochovaly, s výjimkou všech 8 knih (5 rukopisů a 3 prvotisků), pocházejících z daru plzeňského arcibiskupa Jana z roku 1506,¹³⁶ a dalších 4 rukopisů,¹³⁷ z nichž alespoň jeden (XII F 7) se dostal do kláštera také až v době pohusitské.¹³⁸ O tom, že knihy byly signaturami opatřovány i v době po obnovení kláštera, však svědčí zbývající 3 rukopisy, o nichž je jisté, že je klášter získal až v tomto období,¹³⁹ a jež všechny mají

129) Wattenbach, W.: *Das Schriftwesen im Mittelalter*, Leipzig 1896, 3. vydání, s. 616.

130) Löffler, K.: *Deutsche Klosterbibliotheken*, Köln 1918, s. 11–12.

131) Berthold, Die Wissenschaft und das Augustiner – Chorherrenstift Klosterneuburg, Wien 1900, s. 52.

132) Tamtéž, s. 54.

133) Świerk, A.: *Średniowieczna biblioteka klasztoru kanoników regularnych w Zaganiu*, Wrocław 1965, s. 36.

134) O tom více G. Leyh, in: *Handbuch der Bibliothekswissenschaft II.*, Wiesbaden 1955, s. 684–734.

135) Srov. listinu uvedenou v pozn. 77: „res, clenodia, libri, vestes, calices ... omnia conscribantur et registris annotentur.“

136) Rukopisy X E 3, X E 4, X E 5, XVI E 1 a Mk 86, prvotisky Mk P 37, Mk P 122 a A V 4.

137) Jde o rukopisy XII E 8, XII F 7, XIII E 9 a XVI A 2.

138) Jde o konvolut, jehož jednotlivé části vznikly v roce 1422 a ve druhé polovině 15. století.

139) X F 6, XVI C 4 a XVI D 15.

signatury obvyklého typu. Bylo by tedy možno pouze usoudit, že v katalogizaci nebylo pokračováno po roce 1506. Signatury se vyskytují takřka vždy na prvním listě kodexu (resp. na předsádce či na některém z dalších listů),¹⁴⁰ kromě toho je mnohdy tatáž signatura i na vazbě.¹⁴¹ Číslice i litery jsou psány různými způsoby (číslice arabské či římské, písmena majuskulní či minuskulní), takže nelze zjistit, kolik rukou signování provádělo. Ukládání knih, a tedy i systém signatur, byly zřejmě naprosto náhodné, což bývalo ve středověkých knihovnách zcela běžné. Pouze bible a komentáře k ní tvořily někdy ucelenou skupinu,¹⁴² ale v rokycanské knihovně nedošlo ani k tomuto prvnímu náznaku věcného uspořádání. Je samozřejmě, že větší systematickosti vylučovala již sama skutečnost, že rukopisný kodex se skládal většinou z mnoha jednotlivých částí, ale v rokycanském klášteře např. i dva díly Malogranata (Mk 12, Km 40) o naprosto stejné úpravě měly zcela odlišné signatury (a VIII, E 3).

Kromě signatury bývala opět téměř na všech rukopisech i provenienční poznámka. Také tyto vlastnické záznamy byly psány různými způsoby – buď to bylo pouhé slovo „Rokyczanensis“, napsané obvykle těsně vedle signatury touž rukou, anebo obšírnější záznamy „*liber monasterii sancte Marie in Rokyczano*“, „*cannonicorum regularium in Rokyczano*“, „*sancte [beate] Marie in Rokyczano*“, „*liber Rokyczanensis cenobii*“ apod. Tyto vlastnické záznamy jsou povětšinou na prvním listě, předsádce či předním předešlým, zřídka se objevují rovněž na vazbě.¹⁴³ Někdy obsahuje vlastnická poznámka i zmínku o dárci knihy – tak např. táž ruka vepsala vlastnickou poznámku do tří rukopisů, darovaných klášteru neznámým kanovníkem, zřejmě kaplanem krále Václava IV. (XII D 14), kazatelem Martinem, rektorem škol z Opatovic (XIV C 9), a farářem v Týně Janem Wartenberkem (XIV D 1). Rovněž jedna ruka napsala vlastnické poznámky do rukopisů i prvotisků, jichž se klášteru dostalo roku 1506 od plzeňského arcibiskupa Jana.

Většina rokycanských rukopisů byla nadto opatřena i malými štítky na hřbetě s názvem knihy.¹⁴⁴ Statuta augustiniánských kanovníků mnohdy nařizovala, aby knihy klášterní knihovny měly na počátku rukopisu stručný obsah kodexu s udáním autorů,¹⁴⁵ v rokycanské knihovně se s tím však setkáváme jenom v ojedinělých případech.

Na základě signatur se také můžeme pokusit o odhad celkového počtu knih v rokycanské klášterní knihovně. Signatury na knihách, jež se dochovaly do dnešní doby, se skládají z písmen od A do Q¹⁴⁶ a z číslic, jež dosahují nejvýše čísla 15, event. 16 (v rukopise, jehož rokycanská provenience je nejistá).¹⁴⁷ Podle toho bychom mohli

140) Pouze v jednom případě (XIII D 9) nenacházíme žádnou signaturu ani na předsádce, ani na některém z prvních listů kodexu, ačkoliv je signatura na vazbě. Je však možné, že signatura byla na vytrženém listě mezi fol. 1 a 2. Kromě toho je signatura pouze na vazbě také u 5 brněnských rukopisů, jejichž původ z Rokycan je nejistý (Mk 8, Mk 15, Mk 21, Mk 43. Mk 46), ale to je jenom jeden z důvodů, abychom o jejich rokycanské provenienci pochybovali ještě více.

141) Někdy má signatura na vazbě arabskou číslici, zatímco signatura uvnitř kodexu číslici římskou, ale to neplatí obecně. Ve dvou případech se signatury na vazbě a v kodexu od sebe liší (XII F 10: sign. G XII a G XI; XIII E 6: sign. n VIII a n V), což bylo způsobeno nepochybně omylem; rozhodně nemáme důvod předpokládat, že by došlo k několikerému pořádání a katalogizování knihovny. Ve třech případech (Mk 21, Mk 43, Mk 46) jsou signatury na vazbě na malém papírovém, příp. pergamenovém štítku, ale to jsou opět rukopisy s nejistým rokycanským původem.

142) A. Świerk, cit. v pozn. 133, s. 35.

143) U rukopisů XII D 14, XIV C 9, XIV D 1, XVI C 4, XVI D 3.

144) Tyto názvy jsou dnes již v mnoha případech nečitelné.

145) Viz nařízení z kláštera St. Florian, uvedené v knize Świerkové (cit. v pozn. 133) na s. 18.

146) Nezachovaly se žádné knihy se signaturou počínající písmeny F, O a P.

147) Rukopisy Mk 26 (sign. A XV) a Mk 15 (sign. N 16).

odhadnout početní stav rokycanské knihovny na 200-250 svazků, což není číslo nijak nevěrohodné.¹⁴⁸⁾

Obtížnější je, chceme-li se podívat na rokycanskou knihovnu nikoli jako na neměnnou instituci, nýbrž jako na živý, organicky se vyvíjející celek. Určit, jak knihovna vzrůstala během let, je dnes prakticky nemožné. Musíme si být vědomi toho, že knihovna utrpěla těžké ztráty již při požáru v roce 1406,¹⁴⁹⁾ ale přesnou představu o rozsahu ztrát si utvořit nemůžeme. Jisto je jen tolik, že celá knihovna tehdy zničena nebyla, což vyplývá nejen z dřívějšího data vzniku některých kodexů, ale i z toho, že se dochoval i rukopis, jenž se nesporně dostal do kláštera již před požárem.¹⁵⁰⁾ Je navíc velmi pravděpodobné, že další ztráty knihovna utrpěla za husitských válek při evakuaci do Plzně. Ve druhém období existence kláštera, tj. po husitských válkách, zřejmě již knihovna nevzrůstala tak jako v období prvním. Z celkového počtu 55 rukopisů, jež se z klášterní knihovny dochovaly (z toho 7 nejistých), jich pouze 10 (z toho 1 nejistý) vzniklo v období po roce 1420.¹⁵¹⁾ K tomu musíme pochopitelně připočítat všechny tři dochované prvotisky a dále jeden rukopis, vzniklý sice těsně před husitskými válkami, ale darovaný klášteru až v roce 1506.¹⁵²⁾ Nelze samozřejmě vyloučit, že i některé jiné z předhusitských rukopisů se dostaly do klášterní knihovny až později, ale jistě půjde spíše o výjimečné případy.¹⁵³⁾ Co se týče 14 knih, jež získal klášter do svého vlastnictví nepochybně až po husitských válkách, je nutno si uvědomit, že 8 z nich přišlo do klášterní knihovny jednorázovým darem,¹⁵⁴⁾ Uvážíme-li navíc, že pohusitských přírůstků se nám zachovalo zřejmě relativně více, než by odpovídalo skutečnému jejich poměru k získům kláštera z doby předhusitské (menší pravděpodobnost ztráty), dospějeme k závěru, že počet knih získaných klášterem před jeho zničením husity několikanásobně převyšoval počet přírůstků z doby pozdější.

Závěrem je nutno poznamenat, že všechny svrchu učiněné pokusy o odhad jak celkového početního stavu rokycanské knihovny, tak i jejího vzrůstu v obou obdobích existence kláštera, mají samozřejmě jen velmi přibližnou platnost. Vždy si totiž musíme být vědomi – a to zde budiž zdůrazněno jednou provždy – skutečnosti, že vycházíme z pouhého dochovaného torza rokycanské klášterní knihovny, z torza, představujícího (to je opět jen přibližný odhad) jednu čtvrtinu až jednu pětinu dřívějšího celku.

3. Způsob získávání knih

Jelikož rokycanský klášter vznikl přeměnou z místní fary, je pravděpodobné, že základ klášterní knihovny tvořila knihovna farní, z níž mohl klášter získat hlavně knihy obsahu liturgického. Z těchto knih se však do dneška, pokud víme, žádná nezachovala.¹⁵⁵⁾ Rovněž nic nevíme o kodexech, jež si snad první

148) Srovnej např. počet knih v treboňském klášteře podle katalogu z let 1383-1393 (135 rukopisů) a podle inventáře z roku 1415 (zhruba 300 kodexů), obou vydaných v práci I. Hlaváčka, *Studie k dějinám knihoven v českém státě v době předhusitské I. Knihovna kláštera treboňského v rámci dějin knihoven českých augustiniánských klášterů*, SH 2, 1964, s. 37-51.

149) Viz listinu uvedenu v pozn. 39.

150) Jde o jeden rukopis z odkazu horšovského arcijáhna Přibyslava.

151) Rukopisy X E 3, X E 4, X E 5, XII F 6, XII F 7, XVI C 4, XVI D 15, XVI E 1, Mk 33 a (nejistý) Mk 55.

152) Mk 86, získaný odkazem plzeňského arcijáhna Jana asi před rokem 1506, vzniknuvší však v letech 1410-1416.

153) Např. rkp. XV C 3, pocházející z roku 1399, jenž byl, dříve než se dostal do knihovny rokycanského kláštera, nejméně u 2 jiných vlastníků.

154) Odkazem arcijáhna plzeňského Jana, o němž více níže.

155) Rukopisy rokycanské knihovny – s jedinou výjimkou – nesahají dobou svého vzniku pod rok 1350.

rokycanští kanovníci přinesli ze svého mateřského roudnického kláštera. Posléze – z dalších způsobů, jimiž kláštery obvykle získávaly přírůstky do své knihovny – nemáme ani žádné zprávy o knihách, jež si rokycanský klášter nepochybně obstarával koupí.¹⁵⁶⁾ Jisté informace máme pouze o knihách, jež se dostaly do kláštera darem, případně odkazem, jež s sebou do kláštera přinesli sami řeholníci, a nakonec o těch, které vznikly písařskou činností členů kláštera.

A. Písařská činnost členů kláštera

Pouze o jednom rukopise můžeme s jistotou tvrdit, že vznikl písařskou činností rokycanského řeholníka, a to již v době jeho pobytu v klášteře. Tímto rukopisem je epištolní postila bratra Václava Paška z Volyně, kterou napsal v roce 1418 a opatřil kolofónem, prozrazujícím jeho nesmlouvavé protiviklefovské smýšlení, jemuž dal výraz i v textu postily (XII F 2). Této postile byla již věnována samostatná práce,¹⁵⁷⁾ v níž byly vysloveny některé poněkud odvážné názory o vztahu Václava Paška i celého rokycanského konventu k viklefovskému hnutí, kterým bude věnována pozornost níže v části zabývající se místem, jež zaujímal rokycanský klášter v myšlenkových bojích své doby.

Kromě Václava Paška se písařskou činností zabýval, jak můžeme dokázat, také probošt Václav Faulfiš. Oba rukopisy, které vznikly jeho prací a dochovaly se dodnes, však byly napsány až po jeho rezignaci z úřadu probošta (jeden z nich v roce 1412, druhý není datován), v době, kdy pobýval nejspíše mimo klášter.¹⁵⁸⁾ První, nedatovaný z obou rukopisů (Schlägl 77) obsahuje z Faulfišovy ruky¹⁵⁹⁾ množství drobných prací a výpisků: výpisek z Comestorovy scholastické historie, několik auctoritates, krátký alegorický výklad na dvě evangelní perikopy, výpisek o Panně Marii, český překlad některých výrazů ze žaltáře, hymnů a officia defunctorum, český překlad 118. žalmu, formulí exorcismu a list o exorcismu, připsovaný mylně sv. Martinovi, traktát o užitku častého přijímání, výpisky ze sv. Tomáše Akvinského o Nejsvětější svátosti, výklad Písni písní od sv. Řehoře Velikého, výklad otčenáše, výklad Credo, připsovaný sv. Tomáši Akvinskému, Honoriovo Imago mundi a posléze postilu na Umučení Páně od Petra ze Stupna. Druhý rukopis (Schlägl 216) je poněkud jednolitější, neboť jeho podstatnou část zaujímá postila de tempore, pocházející rovněž od Petra ze Stupna. Kromě této postily je v kodexu obsažen ještě krátký alegorický výklad několika nedělních perikop (obdobně jako v prvním rukopise), pojednání o postu v suchých dnech, opět výpis ze sv. Tomáše o eucharistii, Imago vitae sv. Bonaventury, český výklad několika nedělních evangelií a epištol, české Umučení Páně podle čtyř evangelistů, výpisek z výkladu žalmů od

156) Koupě představovala důležitý zdroj obohacování klášterní knihovny jak v Zahání (A. Świerk, cit. v pozn. 133), tak v ještě větším stupni v Treboni (I. Hlaváček, cit. v pozn. 148, s. 13-14). Z rokycanských rukopisů pouze v XVI D 3 se na předním předešlé vyskytuje poznámka „Soccus de sanctis Plzne pro XL grossis, pro 40 grossis“, ale ta zřejmě pochází od dřívějšího majitele kodexu; v dochovaných rokycanských kodexech nikde není Soccus de sanctis (tj. kázání cisterciáka Konráda z Brundelsheimu) obsažen.

157) A. Schmidtová, cit. v pozn. 9, passim.

158) Viz pozn. 55 a 57.

159) Kodex byl psán celkem 7 písaři (jedním z nich byl Wolfgang, oltářník sv. Maří Magdaleny v Českých Budějovicích, pozdější majitel celého kodexu), avšak jde vesměs jen o drobné pozdější vpisky – základ rukopisu je z ruky Václava Faulfiše. U druhého kodexu (Schlägl 216) nacházíme kromě Faulfišovy již jen jednu písařskou ruku.

Mikuláše z Lyry a nakonec krátké autobiografické poznámky.

Z obsahu obou kodexů je na první pohled zřejmé, že vznikaly pravděpodobně takřka ve stejné době a že se do značné míry vzájemně doplňovaly. Upoutává především význam, jaký zjevně Václav Faulfiš přisuzoval dílu Petra ze Stupna,¹⁶⁰ z čehož můžeme usuzovat, že Faulfišovy názory se zřejmě shodovaly s názory Stupnovými.¹⁶¹ Zajímavý je též větší počet českých textů (většinou ovšem překladů z bible či liturgických knih) a posléze i traktát o častém svatém přijímání (snad původní Faulfišovo dílo?), prosazovaném tehdy reformními teology.¹⁶² Tak se nám z obou rukopisů vynořuje obraz čtvrtého rokycanského probošta jako přívržence reformního hnutí v církvi, živě se zajímajícího o aktuální otázky doby, přitom ovšem plně stojícího na půdě církve.

Kromě dvou uvedených řeholníků neznáme žádného jiného rokycanského augustiniána, jenž by se zabýval psaním knih. Tento nepatrný počet písařů knih mezi členy rokycanského konventu se však plně shoduje s tím, co víme o jiných českých augustiniánských kláštích – uvedme jen Třeboň¹⁶³ a Roudnici.¹⁶⁴ Známe ovšem augustiniánské kláštery v sousedních zemích, jež měly velmi výkonná skriptoria, ať už jde o rakouský Klosterneuburg, slezskou Zahán či kláštery polské.¹⁶⁵ Z toho však nelze usuzovat na nižší kulturní úroveň českých konventů – to by bylo v naprostém rozporu s jinými prameny, dokazujícími značnou kulturní aktivitu českých augustiniánů v této době¹⁶⁶ – ale (pomineme-li už skutečnost, že Klosterneuburg i Zahán jsou kláštery s mnohem delší tradicí než české konventy) je třeba si uvědomit, že kulturní úroveň a zároveň i písařská činnost skriptorií těchto klášterů

160) Není vyloučeno, že došlo i k navázání nějakých bližších kontaktů mezi Petrem ze Stupna a rokycanskými augustiniány. Stupno, rodiště Petrovo, se ostatně nachází poblíž Rokycan. Obě uvedené postily se nám dochovaly pouze ve Faulfišových opisech (srov. Tráška, J.: *Literární činnost předhusitské university*, Praha 1967, s. 94-95).

161) O nich více Flajšhans, V.: *Předchůdcové Husovi*, VČA 13, 1904, s. 812-817; též: *Pražští theologové kolem r. 1400*, ČČM 79, 1905, s. 30-31.

162) Hlavně ovšem Matějem z Janova (srov. Petrů, O.: *Matěj z Janova o častém svatém přijímání*, Praha 1946), ale i Janem z Olavy (srov. Bylina, S.: *Wpływy Konrada Waldhausena na ziemiach polskich w drugiej połowie XIV i pierwszej połowie XV wieku*, Wrocław 1966, s. 87-88) aj.

163) Že třeboňský klášter neměl své vlastní skriptorium, dokazuje I. Hlaváček, cit. v pozn. 148, s. 15. Z pozdější doby je ovšem známa činnost Oldřicha Kříže z Telče (o něm Kadlec, J.: *Oldřich Kříž z Telče*, LF 4, 1956, s. 91-102, 234-238), ale tu šlo zřejmě o ojedinělý případ.

164) Stejskal, K.: *Votivní obraz v klášterní knihovně v Roudnici*, Umění 8, 1960, s. 566, i když je snad tento závěr („nemáme u nás až do vypuknutí husitských válek zvláštních dokladů o tom, že by se příslušníci tohoto řádu byli věnovali opisování knih“) formulován příliš jednoznačně. Opačný názor L. Matusikové (Matusik, L.: *Niektóre aspekty dziejów klasztoru kanoników regularnych w Kłodzku a zagadnienie „Psalterza florjańskiego“*, Śląski kwartalnik historyczny Sobótka 20, 1965, s. 286) se opírá pouze o skutečnost, že některým českým augustiniánským klášterům (Roudnicko, Kladsko, Jaroměř, Karlov) bylo papežem povoleno zřizovat samostatné cely. Autorka se domnívá, že účelem tohoto dovolení bylo, aby řeholníci měli dostatek času na prepisování knih, ale je mnohem pravděpodobnější, že tyto cely byly budovány pro kontemplaci – rozhodně pouhý odkaz na jedno místo kladské klášterní kroniky z konce 15. století nedokazuje opak.

165) Berthold, cit. v pozn. 131, s. 54-55; A. Świerk, cit. v pozn. 133; též: *Schreibstube und Schreiber des Augustiner – Chorherren – Stiftes zu Sagan im Mittelalter*, Archiv für schlesische Kirchengeschichte 26, 1968, s. 124-140; Wojtyška, H. D.: *Czytelnictwo i biblioteki u kanoników regularnych laterańskich kongregacji Bożego Ciała (XV-XVIII wiek)*, in: *Kanonicy regularni laterańscy w Polsce*, Kraków 1975, s. 51-72.

166) Připomeňme jen významnou roli augustiniánů při zprostředkování vlivů italské a francouzské rané renesance (miniatury a iníciály roudnických rukopisů), centrum české gotiky, vzniklé v Třeboni a spjaté se jménem Mistra Třeboňského, účast roudnických augustiniánů při vzniku Klatovského slovníku či vliv právnických rukopisů roudnické knihovny na recepci římského práva v českých zemích.

dosáhly svého vrcholu až v 15. století, mnohdy až po uplynutí první čtvrtiny tohoto století,¹⁶⁷ tedy v době, kdy byl úspěšný rozvoj českých klášterů brutálně přerušen a v mnoha případech i nadobro zastaven husitskými válkami.

B. Knihy přinesené řeholníky při vstupu do kláštera

Mnohdy byly klášterní knihovny obohacovány také knihami, které s sebou přinášeli řeholníci nově vstupující do kláštera. V augustiniánských kláštích zřejmě mohli těmito knihami za svého života jejich majitelé volně disponovat,¹⁶⁸ po smrti svých majitelů však přecházely knihy do společné klášterní knihovny, a to pravděpodobně, aniž bylo potřeba zvláštního ustanovení v závěti.¹⁶⁹

Z rokycanské knihovny známe jenom jeden případ, kdy byla kniha získána tímto způsobem. Byl to opět nám už známý Václav Pašek z Volyně, který s sebou při vstupu do kláštera¹⁷⁰ přinesl Výklad na evangelium sv. Matouše od Petra ze Stupna (XIII C 8), jehož větší část sám opsál.¹⁷¹ To nás znovu přesvědčuje o velké oblibě, jaké se tento slavný kazatel mezi rokycanskými augustiniány těšil.

C. Dary

Mezi jednotlivými způsoby, jimiž rokycanský klášter rozmnožoval svoji knihovnu, se toho nejvíce dovídáme o knihách, jež byly získány darem anebo odkazem. Dochovalo se nám celkem 12 knih (9 rukopisů a 3 prvotisky), jež obsahují výraznou zmínku o tom, že se dostaly do kláštera darem, a k tomu je nutno přidat 1 rukopis rovněž s poznámkou dokazující jeho původ z daru, který je dnes bohužel nezvěstný,¹⁷² a 2 rukopisy, o kterých můžeme rovněž s jistotou tvrdit, že byly do rokycanského kláštera darovány, i když to přímo žádný záznam v rukopise netvrdí.¹⁷³ Navíc víme i o další závěti, v níž bylo pamatováno na rokycanský klášter, byt odkázaná kniha se nedochovala.

Není vyloučeno, že nějaké knihy klášter obdržel od svého zakladatele Arnošta z Pardubic, ale dokázat to nelze. Není nemožné, že toto obdarování přezkoušela brzká arcibiskupova smrt. Zato je nám známo, že velkým příznivcem kláštera byl Arnoštův kaplan, později kanovník a generální vikář pražského arcibiskupa, horšovský arcijáhen Přibyslav Janův z Újezdce.¹⁷⁴ Svoji nepochybně rozsáhlou knihovnu – víme, že roku 1381 vydal Přibyslav na nákup knih 170 zl.¹⁷⁵ – odkázal závětí z roku 1374 jako celek rokycanskému klášteru.¹⁷⁶ O obsahu Přibyslavovy knihovny nevíme bohužel nic určitějšího

167) Např. v Zaháni skoro všichni ze 47 písařů známých nám jménem spadají do doby vlády tří opatů, Ludolfa (1394-1422), Jindřicha III. Zdislava (1432-1449) a Šimona Arnoldi (1450-1468) – srov. A. Świerk, cit. v pozn. 165, s. 140 (jeden kodex zde byl v letech 1422-1424 opsán uprchlíkem z Čech, Martinem z Roudnice). Pro Klosterneuburg obdobný závěr o největším rozsahu opiso-vačské práce až od počátku 15. století u Bertholda, cit. v pozn. 131, s. 54-55.

168) H. D. Wojtyška, cit. v pozn. 165, s. 59.

169) A. Świerk, cit. v pozn. 133, s. 59.

170) „Istum librum attulit in Rokycanam ad honorem beate Virginis Marie frater W. de Wolyna dictus Passek“ (fol. 1r).

171) Počínaje fol. 99r až do konce kodexu (fol. 303v). Opis byl dokončen až po smrti Petra ze Stupna (fol. 298r: „... Petri de Stupna, qui fuit professor sacre theologie in Praga“) v roce 1407, takže tento rok by byl terminus post quem Paškova vstupu do kláštera.

172) Rukopis uvedený v pozn. 26: „Iste liber est monasterii sancte Marie canonicorum regularium in Rokiczano donatus per Przbislaum archidiaconum Horzoviensem et canonicum Pragensem ad honorem Dei et sancte Marie“ (fol. 1r).

173) Rkp. X E 3, X E 4.

174) O něm Hledíková, Z.: *Úřad generálních vikářů pražského arcibiskupství v době předhusitské*, Praha 1971, s. 124-125.

175) Tadra, F. (ed.): *Soudní akta II*, Praha 1893, s. 106.

176) Tadra, F. (ed.): *Soudní akta I*, Praha 1893, s. 82.

a z knih, jež odkázal rokycanskému konventu, došla do 20. století, pokud je nám známo, pouze jediná a i ta je dnes nezvěstná.¹⁷⁷⁾ Touto knihou je pergamenový rukopis výkladu epistol sv. Pavla od Remigia z Auxerre (správně: Haymona Halberstadtského), pocházející z 11. století a zdobený 46 románskými iniciálami. Je to zatím jediný nám známý případ rukopisu z doby starší, než je 14. století, který se nacházel v rokycanské klášterní knihovně. Co se stalo s ostatními knihami, jež klášter obdržel od Přibyslava, nevíme, je však pravděpodobné, že alespoň část z nich padla za obětí požáru v roce 1406. Přesto odkaz arcijáhna Přibyslava vrhá zajímavé světlo na okruhu, k němuž patřili příznivci rokycanského kláštera – je známo, že Přibyslav byl důvěrným přítelem a rádcem mladého Jana z Jenštejna.¹⁷⁸⁾

Dalším církevním hodnostářem předhusitského období, který obdaroval knihovnu rokycanského kláštera, byl kanovník a generální vikář Adam Benešův z Nežetic.¹⁷⁹⁾ Ve své závěti z 3. ledna 1414¹⁸⁰⁾ odkázal takřka celou svou knihovnu, obsahující celkem 62 svazků, pražské kapitule. Pouze 9 kodexů mělo jiné určení – ty byly odkázány buď jednotlivým soukromým osobám, anebo jiným církevním ústavům. Mezi čtyřmi takto obdarovanými kláštery byl (spolu s klášterem roudnickým, břevnovským a klášterem celestinů u sv. Michala v Praze) také rokycanský klášter, jenž obdržel jakousi „scholastickou historii“, která se však mezi knihami, jež nás z rokycanského kláštera došly, nevyskytuje. Přesto můžeme pokládat za jisté, že závěť byla podle svých ustanovení vykonána a že tudíž rokycanský klášter zmíněnou historii vskutku dostal.¹⁸¹⁾ I vztah Adama z Nežetic k rokycanskému klášteru nám napovídá leccos o postoji rokycanských augustiniánů ke sporům tehdejší doby. Musíme mít na paměti, že Adam z Nežetic byl jedním z horlivých straníků protiviklefovského směru, že patřil mezi ty, kdož arcibiskupovi Zbyňkovi Zajíci z Házmburka radili k nařízení o nuceném odevzdání Viklefových děl,¹⁸²⁾ a že patrně byl sám mezi členy komise, jejíž dobrozdání mělo rozhodující význam pro odsouzení Viklefových spisů.¹⁸³⁾ Svůj odpor k viklefismu projevil Adam z Nežetic i v uvedené závěti. Když v ní zakládal nadaci pro jednoho studujícího práv a jednoho studujícího teologie pražské university, vymínil si jako podmínku, že dotyční studenti nesmějí být podezřelí z viklefismu. Odkazuje většinu svých knih pražské kapitule, neopomenul ihned dodat, že knihy nemají být půjčovány „nulli Wiklefistae aut suspecto“.

Jiným dárcem byl Jan řečený Wartenberk, farář v Týně po rezignaci Matouše z Krakova z tohoto úřadu, předtím oltářník v míšeňské diecézi.¹⁸⁴⁾ Jan Wartenberk daroval (nebo odkázal)¹⁸⁵⁾ knihovně rokycanského kláštera sborník

177) Viz pozn. 125.

178) Z. Hledíková, cit. v pozn. 174, s. 124.

179) O něm Z. Hledíková, cit. v pozn. 174, s. 129-130; o jeho knihovně I. Hlaváček, cit. v pozn. 126, s. 71-86.

180) Vydal I. Hlaváček, cit. v pozn. 126, s. 82-85 (již před ním nepřesně B. Balbinus, cit. v pozn. 42, s. 221; týž: *Bohemia docta*, ed. R. Ungar, pars III., Pragae 1780, s. 33-35; Podlaha, A.: *Series praepositorum, decanorum, archidiaconorum aliorumque praelatorum et canonicorum S. Metropolitane ecclesiae Pragensis*, Pragae 1912, s. 68-76).

181) Usuzujeme tak z toho, že se dochoval kodex (*Satyrice historia Paulina Minority*, XVI A 8), který Adam z Nežetic ve stejné závěti odkázal klášteru roudnickému a který zmíněný klášter vskutku obdržel.

182) Novotný, V.: *M. Jan Hus I. Život a dílo* I, Praha 1919, s. 156-157.

183) *Tamtéž*, s. 406.

184) Tomek, W. W.: *Dějepis města Prahy* 5, Praha 1905, 2. vydání, s. 222.

185) *Rkp. XIV D 1*, na přední předsádce: „*Liber monasterii domus sancte Marie virginis gloriose in Rokycano, donatus per honorabilem virum dominum Iohannem dictum Wartenberk, plebanum in Leta curia in Praga*.“ Slova „donatus“ je užíváno i při odkazech, nejen při vlastních darech. Nelze tedy rozhodnout, kdy klášter knihu obdržel – mohlo to být kdykoliv v letech 1395-1415, kdy Jan Wartenberk vykonával úřad týnského faráře.

kázání církevních otců, obsahující 133 homilií převážně sv. Bedy Ctihodného, na dalším místě pak sv. Augustina a sv. Jeronýma.

Jeden z rokycanských rukopisů (XII F 10) pochází z majetku Kuneše, oltářníka sv. Doroty v pražském kostele a faráře v Chýnově, později faráře v Praze u sv. Víta.¹⁸⁶⁾ Kodex obsahuje sbírku kázání de tempore (několik prvních kázání má formu kvestií) a český cisioján a byl napsán samotným Kunešem pravděpodobně v době, kdy byl ještě oltářníkem sv. Doroty (tj. v letech 1369-1397), svázán však nejdříve v roce 1401 a až poté zřejmě darován rokycanskému klášteru (rozhodně však v době, kdy už Kuneš byl farářem pražského kostela, tj. po roce 1398).¹⁸⁷⁾

Mikuláš Mnišík, farář v Chotíkově poblíž Rokycan do roku 1417, kdy byl tohoto úřadu z neznámých důvodů soudním rozsudkem pražského arcibiskupa zbaven,¹⁸⁸⁾ daroval klášteru konvolut, obsahující několik kratších postil a sbírek prothemat, vesměs anonymních (XIII E 11).

Další kodex (XIV C 9) získal klášter darem od blíže neurčeného kazatele Martina,¹⁸⁹⁾ totožného zřejmě s Martinem, rektorem scholarum v Opatovicích, pro něhož byla roku 1385 napsána první jednotka rukopisu, traktát De archa Noe morali od Hugona a s. Victore. Kromě tohoto traktátu kodex obsahuje obsáhlý výbor kázání sv. Bernarda, Liber contra Iudeos sv. Isidora, De miseria condicionis humane Innocence III. a anonymní spisek De veneno septem peccatorum mortalium, navíc ještě krátké kázání na 1. kapitolu evangelia sv. Matouše od Walafrida Strabona, připsané však Bedovi Ctihodnému. Jde tedy většinou o díla obsahu morálně-asketického.

Posléze klášter v předhusitském období obdržel ještě výbor z Milíčových Kázání svátečních a nedělních (XII D 14), jehož dárcem byl neznámý pražský kanovník a snad i kaplan krále Václava IV.,¹⁹⁰⁾ a populární hagiografický spis Jakuba de Voragine Legenda aurea s připojenou legendou o sv. Albanovi (Mk 26), jehož dárcé však neznáme.¹⁹¹⁾

Klášterní knihovnu zamýšlel obdarovat také jeden z čelných představitelů protihusitské strany, Mistr Prokop z Kladrub.¹⁹²⁾ V knihovně pražské metropolitní kapituly se dochoval rukopis pocházející z knihovny Prokopa z Kladrub, obsahující známou rukověť k poznání kanonického soudního řádu Belial (*Summa de redemptione animarum*

186) W. W. Tomek, cit. v pozn. 184, s. 158, 163.

187) Předsádkou je totiž zlomek protokolu o podání apelace, datovaný 10. září 1401. K vlastnickému záznamu na fol. 200v „*Sermones domini Cunsonis altaris sancte Dorothee*“ je připsáno „*nunc vero tumbarii sancti Adalberti in ecclesia Pragensi*“ (obdobný záznam je na fol. 201r), na fol. 215v pak k záznamu „*Liber domini Cunsonis tumbarii sancti Adalberti*“ je později dopřáno „*donatus in Rokycanam*.“

188) LC VII, Pragae 1886, s. 223.

189) Na předním předešlém kodexu: „*Liber monasterii domus sancte Marie, virginis gloriose, in Rokycano, donatus per honorabile dominum Martinum, predicatorum fidelem, animarum zelatorem*.“

190) List před fol. 1 je z větší části vytržen, čitelné je pouze „*Liber monasterii [škrtnuto: donatus] domus san [...] in Rokycano, donatus per reverendum [...] nonicum ecclesie Pragensis necnon canon [...] domini regis Romanorum ac Boem [...]*“.

191) Na předním předešlém je jen zápis „*Iste liber dabitur in Rokycanam civitatem canonicis regularibus Ord. S. Augustini*.“

192) O něm vice Kadlec, J.: *Mistr Prokop z Kladrub*, AUC-HUCP 12, 1972, fasc. 1-2, s. 91-110. O jeho knihovně Kadlec, J.: *Die Bibliothek des M. Prokop aus Kladrub*, Mediaevalia Bohemica 1, 1969, s. 315-320; Svobodová, J.: *Soukromé knihovny některých kanovníků pražské metropolitní kapituly v 15. století*, dipl. práce 1969 (Knihovna Prokopa z Kladrub, s. 49-67).

sanctorum patrum) od Jakuba z Terama spolu s kratším kázáním o sv. Mikulášovi.¹⁹³ V kodexu jsou ve vlastnickém záznamu slova „*detur pro monasterio Rokyczanensi*“, která jsou však přeškrtnuta. Můžeme se pouze dohadovat, proč donace nebyla uskutečněna – snad ji překazilo zničení rokycanského kláštera roku 1421, je však též možné, že k obdarování mělo dojít až po husitských válkách v souvislosti s prvním, neuskutečněným pokusem o obnovu rokycanského kláštera kolem roku 1445. Nicméně sám fakt, že příznivcem kláštera byl tento „rozhodný stoupenec a obhájce starých církevních a náboženských řádů“,¹⁹⁴ je jistě příznačný.

Z celé pohusitské kapitoly dějin kláštera je nám známo jenom jedno jméno dárce knih do klášterní knihovny. Tímto dárce byl plzeňský arcijáhen Jan z Rokycan.¹⁹⁵ Ve vlastnických poznámkách rokycanského kláštera, vepsaných do knih darovaných arcijáhmem Janem, je za zmínkou o daru uveden rok 1506, ale došlo k němu nepochybně dříve, neboť již z 1. ledna 1505 se zachovala listina, v níž kostelníci farští, špitálský a klášterů bosáckého a Černého v Plzni potvrzují, že obdrželi od probošta rokycanského Václava (zjevně vykonavatele závěti) vše, co jim zesnulý arcijáhen Jan odkázal.¹⁹⁶ I knihy Janovy se tedy zřejmě dostaly do majetku rokycanského kláštera cestou závěti. Počet knih odkázaných arcijáhmem Janem byl jistě dosti značný, neboť ještě dnes je z tohoto odkazu zachováno 5 rukopisů a 3 prvotisky, což je více než z kteréhokoliv jiného daru nebo odkazu, jakého se kdy rokycanskému klášteru dostalo. Z odkázaných kodexů tři (X E 3, X E 4, X E 5) obsahují díla výhradně obsahu filozofického, většinou spisy Aristotelovy či komentáře k nim od Jana Versora,¹⁹⁷ ale kromě toho i sv. Tomáše Akvinského *De ente et essentia*, Porfýriův úvod k Aristotelovým Kategorickým, Boethia, Gilberta de la Porrée a Richarda Billingham. Vznik těchto kodexů je nutno klást do souvislosti s pražskou univerzitou.¹⁹⁸

Další dva rukopisy obsahují jednak sbírku kázání, sestavenou neznámým českým katolíkem kolem roku 1469 (XVI E 1), jednak několik statut Arnošta z Pardubic a olomouckých biskupů Konráda I., Jana IX. a Václava, *Summulu* Tomáše de Hibernia, *Questiunculae* Štěpána Roudnického, ale i *Occultus* Mikuláše z Bibry a několik drobnějších prací (Mk 86). Z Janova odkazu pocházejí také všechny tři dochované prvotisky – *Confessionale* Bartoloměje de Chaimis (Mk P 122), šestá kniha Dekretálek Bonifáce VIII. (Mk P 37) a 2. díl slavné *Summy* sv. Antonína Florentského (A V 4). Zdá se tedy, že na rozdíl od ostatních darů a odkazů, které se vcelku nijak podstatně nelišily svým obsahem od jiných knih rokycanské klášterní knihovny, odkaz arcijáhna Jana obohatil knihovnu jednak o díla právníká, jež se jinak mezi dochovanými klášterními rukopisy vyskytují poměrně zřídka, jednak o spisy filozofické, které dosud zřejmě knihovně zcela chyběly.

- 193) Rkp. I. XLIX. (A. Patera – A. Podlaha, cit. v pozn. 127, s. 163).
 194) Kadlec, J.: *Mistr Prokop z Kladruhu*, cit. v pozn. 192, s. 93.
 195) Vystupuje jako arcijáhen plzeňský již roku 1485 (J. Strnad, cit. v pozn. 84, s. 237, č. 279).
 196) *Tamtéž*, s. 482, č. 579.
 197) Versorovy komentáře identifikoval Šmahel, F.: *Paris und Prag um 1450. Johannes Versor und seine böhmischen Schüler*, *Studia zřeteloznavce* 25, 1980, s. 75–76.
 198) Písařem části rkp. X E 3 byl Venceslaus de Praga, „*protunc studens Pragensis*“ (fol. 34r). Rkp. X E 4 byl psán „*in collegio domus nationis Bohemorum*“ (fol. 188v).

Kromě této uvedené skupiny knih, o nichž bezpečně víme, že se dostaly do klášterní knihovny darem či odkazem, existuje ještě dalších 5 rukopisů, o kterých víme alespoň tolik, že již předtím, než je získal klášter do svého vlastnictví, byly v držení jednoho či více majitelů. Sborník, obsahující spis Hugona a S. Victore *De institutione novitiorum*, exempla ze životů sv. Otců, poznámky o sedmi smrtelných hříších a desateru přikázání a *Speculum sacerdotum* Heřmana z Schildesche (XVI F 12) patřil dříve korektoru duchovenstva pražské arcidiecéze a faráři v Miličíně Vojslavovi.¹⁹⁹ Rukopis Nového Zákona (XII G 9) měl snad dřívější vlastníky dva: jedním byl jakýsi Jiří ze Starého Plzeňce, druhým možná na zadním přidešti uvedený Jan, farář v Trebušicích.²⁰⁰ Rozhodně měl dva majitele rukopis známého díla Viléma Duranda *Rationale divinarum officiorum* (XV C 3), jež byl napsán pro Jiřího Šerku, oltářníka v chrámě sv. Víta,²⁰¹ v roce 1399 a poté jej zřejmě získal Janek Chlupáček z Berouna.²⁰² Majitelem *Postily de tempore i de sanctis* Konráda Holtnickera byl snad nějaký Hosmbach (XVI D 3).²⁰³ Kodex, jež obsahuje výklady na evangelia Mikuláše z Lyry a *Manipulus florum* (XIV C 8), byl v majetku rovněž blíže neznámého Zikmunda.²⁰⁴ Posléze rukopis Mk 86, pocházející z odkazu arcijáhna Jana, o kterém jsme se již zmiňovali, patřil roku 1440 Jiřímu Schratovi, faráři u sv. Petra ve Vídni.²⁰⁵

4. Psací látka, vazba, písmo a písaři

Rukopisy z knihovny rokycanského kláštera, které se nám do dneška zachovaly, jsou psány převážnou většinou na papíře. Je to pochopitelné, uvážíme-li, že dobou svého vzniku spadají vesměs do druhé poloviny 14. století a do století 15. Kodexy psané na pergamentu jsou pouze 4: jeden rukopis liturgického obsahu – breviář (XVI A 2), který však je psán na pergamentu jenom zčásti, dále 2. a 3. část Malogranata (Mk 12, Mk 40; 1. část se nedochovala) a výklad na řeholi sv. Augustina od Humberta de Romanis (XII C 15). Navíc jen několik pergamenových listů obsahuje rukopis Waldhauserovy *Postilly studentium sanctae Pragensis universitatis* (Mk 44) a také dva z rukopisů, jejichž rokycanský původ je nejistý, byly psány na pergamentu buď úplně (Mk 5), anebo částečně (Mk 21). Samozřejmě na pergamentu byl napsán také dnes nezvěstný rukopis Haymonova výkladu na epištoly sv. Pavla, pocházející z 11. století. Nelze ovšem vyloučit možnost, že pergamenových rukopisů bývalo v klášteře více – např. liturgických kodexů, pocházejících možná i ze staré farní knihovny, jež se časem opotřebovaly a byly nahrazeny novými. Tomu by nasvědčovaly četné zlomky pergamenových rukopisů na přideštích.

Vazby na rokycanských rukopisech jsou zachovány původní; jsou vesměs prkénkové, kožené, jen výjimečně zdobené slepotiskem, opatřené sponami (většinou nedochovanými) a publikcemi, zřídka i rožnicemi. Vazby nejsou nijak jednotné;

- 199) O něm Z. Hledíková, cit. v pozn. 174, s. 130. Korektorem duchovenstva byl Vojslav v letech 1386–1395.
 200) Není totiž zcela zřejmé, vztahuje-li se zmíněný nápis („*honorabili viro domino Iohanni, plebano de Trzyebussyc, amico suo dilecto, ad. etc.*“) vskutku k této knize.
 201) W. W. Tomek, cit. v pozn. 184, s. 162, 169, 176.
 202) Na předním přidešti: „*Liber Iankonis de Verona, dicti Chlupaczek.*“
 203) Jeho jméno je bez dalších údajů napsáno na předním přidešti.
 204) Na předním přidešti: „*liber Sigismundi.*“
 205) Na fol. 11r, 61v, 70r, 173r: „*Iste liber est Georgii Schrat, plebani ad S. Petrum in Vienna 1440.*“

svého vlastního vazače klášter, který rozmnožoval svoji knihovnu převážně dary, zřejmě nepotřeboval, i když u některých augustiniánských klášterů tomu bývalo jinak.²⁰⁶⁾

Základním písmem, jímž jsou psány kodexy rokycanské knihovny, je bastarda, většinou dosti zběžná, méně často kurzíva, případně polokurzíva. Gotická minuskula anebo kaligrafická bastarda se vyskytují jen ve výjimečných případech, i rukopisy liturgického obsahu (misál, breviář) bývají psány pouhou bastardou. Vidíme tedy, že jisté požadavky kaligrafičnosti sice byly respektovány, ale rozhodujícím faktorem při tvoření knihovny byla i u rokycanských řeholníků stejně jako ve většině ostatních augustiniánských klášterů této doby „utilitas“, nikoli „subtilitas vel curiositas“.²⁰⁷⁾

Je nám známo celkem 18 jmen písařů rokycanských rukopisů (z nich však u dvou – č. 2 a 5 – si nejsme zcela jisti, zda jde vskutku o jméno písaře, resp. zda dotyčný rukopis byl majetkem rokycanského kláštera):

1) Blasco presbiter de Dobrzano alias de Chwalenitz plebanus (jindy pouze Blazco či Blasco) – psal 4 rukopisy rokycanského kláštera: roku 1405 rkp. XIII E 9, ff. 1r – 114r (postila Ambulans Iesus Matouše z Krakova), roku 1414 rkp. XI A 27, ff. 1v, 5v, 8r – 192r (Arnolda Lutyšského *Liber similitudinum*, obsah celého kodexu a krátká poznámka o výkladu Písma), roku 1420 rkp. Mk 33 (Bartoloměje de Sancto Concordio *Summa Pisana* a možná i více z téhož kodexu) a neznámo kdy rkp. XIII E 6, ff. 85r – 204v (*liber Piperis de tempore* a jiná kázání i modlitby).

2) Bohunco – psal roku 1403 rkp. Mk 21, jehož rokycanský původ je pochybný.

3) Cuness, prazský farars (více o něm viz výše) – psal celý rkp. XII F 10 (sermone de tempore a český cizioján).

4) Gerungus plebanus in Lucaw (Lukov) prope Budwicz – psal v letech 1410 a 1416 rkp. Mk 86 (do fol. 136; statuta Arnošta z Pardubic a olomouckých biskupů Konráda I., Jana IX. a Václava, *Questiunculae* Štěpána Roudnického, *Summula* Tomáše de Hibernia aj.).

5) Gregorius – snad psal (kolofón je špatně čitelný) rkp. XII E 8, fol. 1r – 83r (evangelia a Jindřicha z Bitterfeldu *De simonia*).

6) Iacobus, Sandomirie studio permanens – psal roku 1420 rkp. XII F 7, fol. 318r – 333v (Mikuláše Beycze *De passione Domini*).

7) Iohannes de Porzec – psal roku 1447 rkp. X E 3, ff. 98r – 207r (Aristotelovy *První* i *Druhé analytiky*).

8) Martinus – psal roku 1384 rkp. XII G 9 (Nový Zákon).

9) Martinus de Luthomerycz – psal roku 1400 rkp. MK 26 (Jakuba de Voragine *Legenda aurea*).

10) Mathias de Gistebnycz – psal roku 1382 rkp. XIV D 5, fol. 196r – 268r (Kortzova postila *Contractus de sanctis*).

11) Mnanko – psal roku 1386 rkp. XIII D 14, fol. 97r – 140v (Berangara de Londora *Lumen animae*).

206) A. Świerk, cit. v pozn. 133, s. 17.
207) *Tamtéž*.

12) Nicolaus – psal rkp. XIV D 5, fol. 1v – 195v (Homilie na Ezechiela sv. Řehoře Velikého, anonymní postilu a dva kratší spisky sv. Bernarda: *Forma honestae vitae* a *De consciencia renovanda*).

13) Nycolaus de Gystebnycz – psal rkp. XIV C 6, ff. 189r – 232v (*Glosa ympanarii*).

14) Nico[laus] Iohl[ini] – psal rkp. XV D 3, ff. 2r – 224r (*Postilla studentium* Konráda Waldhausera).

15) Nicolaus Pirlinus plebanus ecclesie in Heremita – psal roku 1395 rkp. A V 1 (sv. Řehoře Velikého 40 homilií na evangelia a homilie sv. Bedy Ctihodného).

16) Sweyg – psal rkp. XIII D 14, ff. 21r – 96v (výtah z Palladiova spisu *De agricultura* a komentář k Apokalypse Richarda a Sancto Victore).

17) Wenczeslaus de Wolyna dictus Passek – psal roku 1418 rkp. XII F 2 (svoji postilu) a před vstupem do kláštera rkp. XIII C 8, ff. 99r – 303v (výklad evangelia sv. Matouše od Petra ze Stupna).

18) Venceslaus de Praga, protunc studens Pragensis – psal roku 1445 rkp. X E 3, ff. 1r – 82v (Billinghamův traktát *De propositionibus*, Porfýriovy Isagogy, Aristotelovy Kategorie a Periermenias a komentář ke spisu *De sex principiis* Gilberta de la Porrée).

Většina těchto písařů pro nás zůstává pouhými jmény. S Václavem Paškem z Volyně a Kunešem, farářem v chrámě sv. Víta, jsme se seznámili již dříve. Písaři Sweyg a Nicolaus (č. 12) byli nepochybně německé národnosti, což dosvědčují německé přípisů v kolofónech, resp. explicitech.²⁰⁸⁾ Mezi rukopisy se nachází, jak je vidět, rovněž jedno polonikum – nevíme však, zda písař Iacobus (č. 6), pobývajíc roku 1420 v Sandoměři, byl Polákem či českým exulantem.²⁰⁹⁾

Mezi písaři rokycanských knih je také uveden – a to dokonce čtyřikrát – Blažek z Dobřan, farář ve Chválenicích. Od tohoto písaře známe zatím celkem 16 rukopisů,²¹⁰⁾ z nichž 7 bylo majetkem Prokopa z Kladruha a 4 rokycanského kláštera – u zbývajících majitele neznáme. Je to opět další styčný bod mezi rokycanskými řeholníky a Prokopem z Kladruha; těžko ovšem rozhodnout, kdy a proč právě k těmto dvěma vlastníkům se zmíněné kodexy dostaly. Je pravděpodobné, že tomu bylo až po husitských válkách.²¹¹⁾ Možnost, že by rokycanský klášter získal Blažkovy rukopisy darem od Prokopa z Kladruha, můžeme vyloučit – nedochovaly se na nich žádné Prokopovy vlastnické záznamy. S Blažkem mohl rokycanský klášter snadno vejít ve styk – jak jeho rodiště Dobřany, tak i pozdější působiště Chválenice se nacházejí poblíž Rokycan.²¹²⁾

208) V rkp. XIV D 5 na fol. 133v „Hilfi Maria“, na fol. 135v „Hilf“, v rkp. XIII D 14 na fol. 96v pod explicitem několik nečitelných slov drobným písmem.

209) Polonikem je rovněž synodní kázání z Hnězdna, následující hned po textu psaném písařem Jakubem, ale jinou rukou.

210) Srov. *Bénédictins de Bouveret, Colophons de manuscrits occidentaux des origines au XVI^e siècle I.*, Fribourg (Suisse) 1965, s. 283–284, kde je však uvedeno pouze 13 rukopisů, neboť 3 ze 4 rokycanských (XIII E 6, XIII E 9, Mk 33) scházejí. Rukopisy od Blažka z Dobřan pocházejí z mimořádně dlouhého časového rozpětí 1377–1435 (od roku 1388 se objevuje ke křesťanskému jménu připojený název vsi Dobřany, od roku 1403 i Chválenice); nelze zatím s jistotou prokázat, zda jde vskutku o jednu osobu.

211) Přinejmenším u rukopisu Mk 33 to lze považovat za jisté.

212) O Blažkovi z Dobřan připravuje v současnosti studii M. Kostílková.

5. Jazyk

Knihovna rokycanského kláštera, jež je velmi bohatá na spisy českých autorů, neobsahuje takřka žádná díla psaná v českém jazyce. To je charakteristické pro skladbu knihoven církevních institucí v této době.²¹³⁾ Čeština se zde – pomineme-li drobné interlineární či marginální glosy, kolofóny či poznámky na přídeštích – objevuje jen v několika ojedinělých případech, přičemž jde vesměs o drobnější texty. Je to lékařský předpis Havla ze Strahova (XI A 27, fol. 1r), latinsko-český slovníček (XII E 8, fol. 228r-229v), cisioján Ochtab (XII F 10, fol. 213r – 213v), modlitby (XIII E 6, fol. 204v; XIII E 14, fol. 4r), jedno kazání (XII E 8, fol. 83v – 84v) a celoroční perikopy (XVI D 15, fol. 191v – 224r, 226r – 226v). Velmi hojné české překlady jednotlivých slov novozákonního textu nacházíme v obou rokycanských rukopisech Nového Zákona (XII E 8, XII G 9). To však jsou jediné případy užívání národního jazyka²¹⁴⁾ – jinak plně ovládala pole mezinárodní latina.

6. Obsah knihovny

Je obecně známou pravdou, že pokusy rozčlenit fondy středověkých knihoven podle jejich obsahu, což je nutný předpoklad pro zhodnocení každé knihovny, narážejí na četné potíže. Nemluvě již o nestejnorodém obsahu jednotlivých kodexů, největší z těchto překážek je skutečnost, že středověká teologie, která má většinou v těchto fondech zdrcující převahu, se nečlenila, jako je tomu dnes, na několik odvětví o poměrně přesně vymezených hranicích. Naopak, všechny teologické obory (dogmatika, morální teologie, apologetika aj.) tvořily jeden nedílný celek, pro nějž bylo tehdy užíváno většinou nikoli názvu teologie, nýbrž doctrina sacra. Rovněž velké scholastické sumy 13. století i staletí pozdějších probíraly otázky patřící ke všem těmto odvětvím.

Přesto je nezbytné pokusit se – z čistě praktických důvodů – o rozdělení této v podstatě homogenní vědy na několik částí. V dalším textu budeme tedy nejprve pojednávat o bibli a zároveň literatuře exegetické, potom vydělíme jako zvláštní odíl patristiku a pak již – podle věcného dělení – bude následovat středověká dogmatika, morální teologie, asketika a mystika, liturgika, homiletika, díla rázu polemického a hagiografie. Přejít od teologie k ostatním vědám bude tvořit církevní právo a po něm bude probírána filozofie, a ostatní druhy literatury (encyklopedická literatura, historiografie, krásná literatura, hospodářství a přírodní vědy).

A. Bible a komentáře k ní

Z biblických knih, jež byly v majetku rokycanského kláštera, se dochoval jeden rukopis Nového Zákona (XII G 9), jeden rukopis části Starého Zákona (XII D 5; obsahuje starozákonní

213) Hlaváček, I.: *Rukopisy, jejich funkce a čtenáři v českém státě od nejstarších dob do husitství*, StR 12, 1973, s. 48.

214) Nepočítáme-li ovšem německé přípisky (viz pozn. 110).

knihy od Přísloví po Knihy Machabejských) a posléze jeden kodex obsahující jak celý Nový Zákon, tak i několik knih Starého Zákona (XII E 8). Je však samozřejmé, že biblických rukopisů muselo být v klášterní knihovně více – bez úplného Starého Zákona by se klášter rozhodně neobešel.

Kromě samotné bible byly ve středověku hojně rozšířeny nejrozličnější biblické pomůcky, konkordance apod. Z tohoto druhu literatury vlastnil rokycanský klášter konkordance výroků proroků a apoštolů (XVI E 19), dále *Ordo gestorum Christi* od Jana z Horažďovic, připisované dříve mylně Husovi (XII F 6).²¹⁵⁾ a posléze sbírku citátů z bible vztahujících se k Panně Marii, tzv. *Biblia beatae Mariae* (XVI D 12). V rukopise, jehož původ z rokycanského kláštera není jistý, nacházíme navíc i výklad obtížnějších míst ze Starého Zákona (Mk 46).

Mezi biblickými komentáři je patristická exegeze zastoupena homiliemi sv. Řehoře Velikého na knihu Ezechielovu (XIV D 5) a na evangelia (A V 1) a dílem Pseudo-Chrysostomovým – výkladem evangelia sv. Matouše (XIV C 6). Z děl středověkých exegetů vlastnil klášter výklad Apokalypsy od augustiniánského mystika Richarda a Sancto Victore (XIII D 14), dnes nezvěstný výklad epistol sv. Pavla od Haymona Halberstadtského a velmi oblíbené ve středověku postily na všechna čtyři evangelia od františkána Mikuláše z Lyry (XIC C 8, XVI E 19), jež ovšem jsou jenom částí jeho ohromného exegetického díla. K biblickým komentářům můžeme přičíst i krátký výklad na Umučení Páně podle evangelia sv. Matouše od polského teologa Mikuláše Beyce (XII F 7). Z děl domácích exegetů se dochoval obsírný výklad evangelia sv. Matouše od Petra ze Stupna (XII G 9). O zájmu o exegetickou problematiku svědčí nakonec i četné drobné glosy týkající se čtyř druhů výkladu Písma.

B. Patristika

Ze všech církevních Otců byl zřejmě v knihovně rokycanského kláštera nejlépe zastoupen sv. Řehoř Veliký. Již v přehledu exegetické literatury jsme se zmínili o tom, že klášter vlastnil jeho 40 homilií na evangelia a 20 homilií na knihu Ezechielovu. Kromě toho se nacházely v klášterní knihovně i jeho Dialogy (XV F 8), sbírka citátů z Řehořových děl *Flores beati Gregorii* (XVI E 13) a snad i *Liber regulae pastoralis* (Mk 21); v tom případě by zde z hlavních Řehořových děl scházela pouze *Moralia super Job*. Těžko vysvětlit, proč právě sv. Řehořovi se dostávalo v rokycanském klášteře takové pozornosti – vždyť nejoblíbenějším z církevních Otců byl i ve středověku (a tím více to platí o 14. století, době „druháho augustinismu“, a o augustiniánském řádu) sv. Augustin, jenž je však v rokycanské knihovně zastoupen slaběji.

Od sv. Augustina nacházíme jenom kratší spisek *De Anti-christo* (XVI E 19) a excerpta z jeho hlavního díla *De civitate Dei* (XVI D 12), kromě toho jsou ve více rukopisech drobné

215) O autorství Bartoš, F. M.: *Husova Gesta Christi*, ČNM 101, 1927, s. 12-13.

výpisky z Augustinových spisů (XV D 4, XV F 8, XVI E 19) a 24 Augustinových kázání najdeme ve sborníku patristických homilií (XIV D 1). V nejistých rukopisech se nadto vyskytují i Augustinovy *Sermones ad fratres in eremo* (Mk 21), *De vera et falsa poenitentia* (Mk 46) a jeden Pseudo-Augustinův list (Mk 46), vesměs tedy práce menšího rozsahu. Sv. Augustinovi jsou však vícekrát připisovány v rokycanských rukopisech práce jiných autorů – tak např. malé, ale významné dogmatické dílko Fulgencia z Ruspe *De fide ad Petrum* (XVI C 4) anebo *Liber exhortationis* sv. Paulina Akvilejského (XV F 8).

Sv. Jeroným, další z církevních Otců, který se těšil značné oblibě ve 14. století,²¹⁶⁾ je představen pouze svým životopisem sv. Pavla poustevníka (XII F 7) a 18 kázáními v již zmíněném patristickém homiliáři; navíc je třeba uvést jeho předmluvy k biblickým knihám a rovněž drobná excerpta.

Lépe je v rokycanské knihovně zastoupen sv. Beda Ctihodný, i když jenom svými homiliemi – jednak 52 kázáními v uvedeném homiliáři, jednak vlastním obsáhlým sborníkem kázání (A V 1).

Z dalších latinských církevních Otců jsou ještě zastoupeni sv. Isidor Sevilský svým dílem *De fide catholica contra Iudaeos* (XIV C 9) a někteří jiní (sv. Petr Chrysolog, sv. Hilarius z Poitiers, sv. Lev Veliký, sv. Ambrož aj.) už pouze drobnými excerpty, případně několika homiliemi ve zmíněném patristickém sborníku. Zde by bylo na místě ještě uvést řeholi sv. Benedikta (XVI E 11) a anonymní *Vitae patrum* (XII F 7).

Patristiku řeckou zastupují jen sv. Athanáš se svým životem sv. Antonína Velikého (XII F 7) a Pseudo-Chrysostom s uvedeným již exegetickým dílem. V jednom nejistém rukopise (Mk 55) je obsažen také spis Pseudo-Dionysia Areopagity *De ecclesiastica hierarchia*. Sv. Jan Chrysostom a Origenes se objevují zřídka opět buď ve výpiscích, anebo v několika kázáních patristického homiliáře.

C. Dogmatika

Nejrozšířenějším z děl osvětlujících věroučné pravdy byly ve středověku *Quattuor libri sententiarum* Petra Lombarda. I v tomto případě šlo ovšem o dílo rázu spíše povšechně teologického než speciálně dogmatického. Lombardovy Sentence se sice v klášterní knihovně nevyskytují, zato z četných komentářů k nim se tu nachází komentář ke 4. knize, pojednávající o svátostech, jehož autorem je Mikuláš Biceps (XVI C 4).

Z dalších věroučných spisů vlastnil klášter populární dílko Tomáše Palmerana, zvaného též Tomášem de Hibernia, *Summula* čili *Tractatus de tribus punctis essentialibus religionis Christianae*, jenž se dochoval dokonce třikrát (Mk 33, Mk 86 a nejistý rukopis Mk 43). V knihovně se nachází i velmi rozšířený výklad vyznání víry (*Expositio symboli apostolorum*) od profesora teologie na pražské univerzitě Jana Marienwerdera (XII F 7). Nedochovala se však žádná z velkých středověkých teologických

sum; z dogmatických děl sv. Tomáše Akvinského se v knihovně rovněž žádné nevyskytuje, pouze *Sermones de venerabili sacramento altaris*, jež jsou však nejistého autorství – i v našich rukopisech jsou připisovány jednou sv. Tomáši (XI A 27), jednou sv. Albertu Velikému (XVI E 1). Kromě těchto děl je v rokycanských sbornících porůznu roztroušeno mnoho drobných poznámek a excerpt, jež se naprostou většinou týkají nauky o svátostech, v tom hlavně otázek eucharistických.

D. Morální teologie, asketika a mystika

Díla patřící do těchto teologických odvětví tvořila v rokycanské knihovně po dílech homiletických nejrozsáhlejší celek. Nejoblíbenějšími z autorů v těchto vědních oborech byli nesporně sv. Bernard z Clairvaux a Hugo a Sancto Victore. Z děl sv. Bernarda vlastnil klášter obsáhlý výbor z jeho kázání de tempore i de sanctis (XIV C 9), *Liber de praecepto et dispensatione* (XV F 8) a navíc četná díla sv. Bernardovi připisovaná – *Tractatus de interiori domo seu de consciencia aedificanda* (XIV D 5, XVI E 19; oba exempláře však neúplné), *Forma honestae vitae* (XIV D 5), *Meditationes de cognitione humanae conditionis* (XVI E 19 a nejistý rkp. Mk 46), *Meditatio super Salve Regina* (XV F 8) a *Contemplatio Passionis Christi* (XVI E 19); kromě toho v rukopisech nejisté rokycanské provenience se nacházejí i *Sermo de miseria humana* (Mk 46), *Epistola de gubernatione rei familiaris* (Mk 21) a *Speculum monachorum* (Mk 21), jehož skutečným autorem je Arnulf de Boeriis. Velmi hojná (hojnější než u kteréhokoliv jiného autora, ať už středověkého, nebo starověkého) jsou konečně i excerpta z Bernardových děl.

Druhý z uvedených autorů, čelný představitel augustiniánské svatoviktorské školy Hugo a Sancto Victore je zastoupen svými spisy *De institutione novitiorum* (XVI E 13, XVI F 12), *De arca Noe morali* (XIV C 9) a výkladem řehole sv. Augustina (XVI E 13); připsáno je mu též jiné dílo pod názvem *De disciplina novitiorum* (XVI E 19). Vidíme tedy, že rokycanští řeholníci si obstarávali jak od sv. Bernarda, tak od Hugona a Sancto Victore převážně díla rázu asketického a daleko menší zájem projevovali o jejich spisy mystické.

Z dalších spisů morálně-teologického a asketického obsahu se dodnes dochovaly *Liber exhortationum* sv. Anselma (XI A 27), *De claustru animae* augustiniána Hugona z Fouillo (XIII D 9), *De miseria condicionis humanae* Innocence III. (XIV C 9), *Speculum manuale sacerdotum* Heřmana z Schildesche (XVI C 4, XVI F 12 a nejistý rukopis Mk 46), *Liber eruditionis religiosorum*, pocházející zřejmě od Humberta de Romanis, ale připisovaný někdy též sv. Edmundovi Canterburskému či Vilému Pe-raultovi (XIII D 9), a anonymní dílo *De veneno septem peccatorum mortalium* (XIII D 14). Kompilační dílo o mnišském životě napsal nám blíže neznámý anglický teolog Šimon de Borastona (XVI E 13). V nejistých rukopisech nadto nacházíme anonymní *Speculum humanae salvationis* (Mk 43) a *De virtutibus et vitiis* Flaccia Albina (Mk 46). Mezi malým počtem rokycanských prvotisků je také třetí díl *Summy* sv. Antonína Florentského (A V 4).

Rozšířeným druhem morálně-teologických traktátů byly výklady Desatera. V rokycanské knihovně nalézáme jak několik anonymních výkladů (XII F 7, XV F 8, XVI F 12), tak i *Collationes de Decem preceptis* sv. Tomáše Akvinského (XV D 4). Z pomůcek pro zpovědníky se dochovaly – nepočítáme-li různá drobná *notabilia ad confessionem, casus poenitentiales* atd. – jednak basiléjským koncilem doporučené *Confessionale* Bartoloměje de Chaimis (Mk P 122), jednak – v nejistém rukopise (Mk 21) – *Liber poenitentiarius* a *Libellus dispensationum* portugalského teologa a kanonisty Jana od Boha a *Summa casuum poenitentiae* Innocence IV. S těmito knihami se však již ocitáme na samé hranici morální teologie a kanonického práva.

Z děl autorů českých, případně spjatých svou činností s našimi zeměmi, je třeba uvést *Determinatio contra simoniam* dominikána Jindřicha z Bitterfeldu (XII E 8), druhý (*De proficientibus*) a třetí (*De perfectis*) díl populárního asketicko-mystického spisu neznámého zbraslavského opata *Malogranatum* (Mk 12, Mk 40) a posléze pastorační příručku Štěpána z Roudnice *Questiunculae* (Mk 86 a nejisté rukopisy Mk 21 a Mk 43), kterou se opět již dotýkáme oblasti kanonického práva.

E. Liturgika

Pouze několika jednotkami je reprezentován liturgický oddíl rokycanské knihovny. Je samozřejmé, že klášter vlastnil misál (A V 6), stejně jako breviář (XVI A 2). V knihovně bylo i nejrozšířenější dílo středověké liturgiky, *Rationale divinorum officiorum* francouzského mystika Viléma Duranda, zastávající alegorické metody výkladu liturgie (XV C 3). Kromě Durandova díla se dochovalo jedno dílo věnované církevním hymnům, anonymní *Glossa hymnarii* (XIV C 6), několik výkladů mše, případně kánonu mše (XI A 27, XIII D 14, XVI C 4) a obdobného obsahu *Speculum ecclesie* (XVI C 4; nejde o známý spisek Hugona a Sancto Caro), které počet liturgických děl uzavírá.

F. Homiletika

Kázání byla nepochybně nejvíce rozšířeným druhem literatury v rokycanské klášterní knihovně. Není takřka kodexu, aby neobsahoval, ne-li nějakou postilu, tedy přinejmenším několik jednotlivých kázání. Je nutno také zdůraznit, že v tomto oddíle jsou i relativně nejvíce zastoupeni autoři čeští nebo s Čechami (tj. většinou s pražskou univerzitou) svým působením spjatí.

Kromě již uvedených homilií patristických a kázání sv. Bernarda nacházíme v rokycanských rukopisech postily františkánského kazatele Konráda Holtnickera, zvaného též Konrádem Saským (XVI D 3), jiného františkána Bertranda de Turre (XIII E 9), Jana Kortze, zvaného *Contractus* (XIV D 5), a v obsáhlém sborníku, vzniklém kolem roku 1469 (XVI E 1), je také 17 kázání františkánských reformátorů 15. století sv. Bernardina Sienského, sv. Jakuba z Marchie a sv. Jana Kapistrána.

Z kazatelů českých či spjatých s českými zeměmi musíme uvést na prvním místě Konráda Waldhausera a Jana Milíče z Kroměříže. Od Waldhausera měl klášter jeho *Postilla studentium sanctae Pragensis universitatis*, a to dokonce třikrát (XII E 3, XV D 3, Mk 44). Z děl Milíčových se v klášterní knihovně nachází druhý díl jeho postily *Gratie Dei* (XV C 5), dále samostatná její součást *Quadragesimale* (XIII E 14) a výbor z Milíčových kázání (XII D 14); prvá Milíčova postila *Abortivus* se v dochovaných rukopisech nevyskytuje. Kromě toho vlastnil klášter i Milíčova synodní kázání (XIV C 6), jedno z nich (*Audite reges*) navíc najdeme i samostatně, připsané za Waldhauserovou postilou (XII E 3).

V klášterní knihovně nacházíme dále dvě postily Matouše z Krakova – *Corde creditur* (XIII E 6) a *Ambulans Iesus* (XIII E 9), první část postily Tomáška ze Strakonice (XVI D 15) a prothemata ke Zderazské postile Johlína z Vodňan (XVI D 15). Nesmíme opomenout ani jediné, pokud víme, původní dílo rokycanského řeholníka, postilu Václava Paška z Volyně (XII F 2) a mezi české autory patří snad i záhadný

Bernasandus (XV D 4).²¹⁷⁾ Nakonec uveďme ještě dvě sbírky kázání Petra ze Stupna, opsané Václavem Faulfišem, o kterých byla již řeč výše, a zjistíme, že o homiletickou literaturu českého původu projevovali rokycanští augustiniáni dosti značný zájem.

G. Polemická literatura

Je pochopitelné, že v dobách vášnivých theologických sporů se v knihovně rokycanského kláštera objevila také polemická, protiviklefovská a protihusitská díla jak českých, tak i cizích autorů. Opomineme-li dvě polemická díla protižidovská, výše uvedený traktát sv. Isidora Sevillekého a *Thalamut sive Disputatio contra Iudeos*, pravděpodobně dílo Theobalda Saského, jež se však nachází v rukopise nejistém (Mk 43), je nejstarším polemickým spisem v rokycanské knihovně krátký traktát Viléma a S. Amore *De periculis novissimorum temporum* z roku 1255 (XI A 27), jenž vešel v našich zemích ve známost hlavně díky tomu, že jej Matěj z Janova pojal do svého díla *Regulae Veteris et Novi Testamenti*. Je však zajímavé, jak se po uplynutí půl druhého století od doby vzniku tohoto traktátu zcela změnil způsob jeho chápání. Vilémovo dílo bylo, jak známo, zaměřeno proti žebrařským řádům, autor byl za ně také odsouzen a musil odejít z Paříže do vyhnanství. O tom, v jakých kruzích vznikl náš opis tohoto díla, pocházející z doby kolem roku 1414, svědčí výmluvně nadpis, kterým byl traktát opatřen: „*Liber magistri Wyhlhelmi scriptus Parisiis contra yppocritas ac falsos Wyglefistas*.“

Z cizí protiviklefovské literatury nacházíme ještě v rokycanské knihovně spis anglického františkána Viléma Woodforda z roku 1397 *Contra 18 articulos Iohannis Wykleff* (XVI C 4) a pak se již dostává ke slovu literatura protihusitská, z níž většina přišla do kláštera až v době pohusitské. Je zde traktát z Kostnice proti přijímání pod obojí způsobou, připisovaný jakémusi Michaelovi (XVI C 4), Ruperta de Gundancia *Sermo contra Hussitas de proprietatibus auge bonus* (XVI E 1), projev legátů basilejského koncilu v Praze roku 1433 (XII F 6), z českých autorů pak je zastoupen Šimon z Tišnova svým traktátem proti přijímání pod obojí (XII F 6) a snad se později dostal do klášterní knihovny i jeden list Ondřeje z Brodu.²¹⁸⁾ Z prací anonymních uveďme jen kratší protihusitskou polemiku, opsanou společně s husitskou odpovědí (XVI D 3),²¹⁹⁾ a traktáty o přijímání dětí, odpustcích, očištění, svatých obrazech a traktát o klíších (vše XVI C 4). Patří sem konečně i nejrůznější „*autoritates contra hereticos*“, výpisky o přijímání apod. Z polemických důvodů byl nepochybně opsán též úryvek z listu papeže sv. Řehoře VII. Vratislavovi II., jímž papež zakazuje slovanskou bohoslužbu.²²⁰⁾

217) Jeho postila je známa – kromě našeho exempláře – už jen z jednoho rukopisu třeboňského kláštera, Truhlář, J.: *Catalogus codicum manuscriptorum latinorum qui in c. r. Bibliotheca Publica atque Universitatis Pragensis asservantur* II., Pragae 1906, č. 2142). Šlo snad o příslušníka augustiniánského řádu?

218) O něm víme pouze ze soupisu Dobrovského, cit. v pozn. 15, č. 15.

219) Je příznačné, že je zde pořadí obou prací přehozeno – nejdříve husitská odpověď, až po ní protihusitská polemika, aby tak katolické straně zůstalo poslední slovo.

220) Tento list byl zřejmě v husitské době katolickou stranou připomínán častěji – srov. jeho další opisy např. v rukopisech třeboňských (Weber, J. – Tříška, J. – Spunar, P.: *Soupis rukopisů v Třeboni a v Českém Krumlově*, Praha 1958, č. 19, s. 184) či krumlovských (tamtéž, č. 90, s. 292).

H. Hagiografie

Hagiografická literatura nebyla v rokycanském klášteře příliš bohatě zastoupena. Nacházíme tu však alespoň základní dílo středověké hagiografie, Zlatou legendu Jakuba de Voragine (Mk 26), a neméně populární *Vitae patrum* (XII F 7). V témže rukopise XII F 7 je i známý životopis sv. Pavla poustevníka od sv. Jeronýma a život sv. Antonína Velikého od sv. Athanáše v latinském překladu Euagriově. Mezi hagiografické spisy pak můžeme klást rovněž životopis pražského arcibiskupa Jana z Jenštejna, napsaný neznámým roudnickým augustiniánem, snad Petrem Clarificatorem (XVI E 19). Nakonec lze uvést ještě excerpta z *Vitae patrum* (XVI F 12) a několik drobností – nedopsanou legendu o sv. Kateřině (XIV C 8), *Passio beati Iacobi*, připisované Klementovi Alexandrijskému (XVI E 1), a krátká excerpta ze sv. Jeronýma a Heraklida Eremity v nejistém rukopise Mk 5.

I. Církevní právo

Právní prameny, jež byly k dispozici v rokycanském klášteře, nepředstavují rovněž příliš velikou skupinu. Patří sem vlastně pouze několikrát statuta pražského arcibiskupa Arnošta z Pardubic (Mk 33, Mk 86 a nejisté rukopisy Mk 21, Mk 43)²²¹ a olomouckých biskupů Konráda I., Václava a Jana IX. (vše v rkp. Mk 86) a šestá kniha Dekretálek Bonifáce VIII. (Mk P 37). Mezi právní prameny můžeme řadit i řádové řehole a konstituce. V rokycanské knihovně se však nesetkáváme ani s textem řehole sv. Augustina, ani s roudnickými, případně roudnicko-vídeňskými statuty,²²² ačkoliv je nepochybné, že se bez těchto děl v klášteře obejít nemohli. Místo toho nacházíme v rokycanských rukopisech řehole užívané jinými řády – řeholi benediktinskou a františkánskou (obojí v XVI E 13).

Vyskytují se však v rokycanské knihovně dva komentáře k řeholi sv. Augustina – jeden od Hugona a S. Victore (XVI E 13), druhý z pera generála dominikánského řádu Humberta de Romanis (XII C 15). O významu, jaký byl v klášteře Humbertově komentáři příkládán, svědčí jak skutečnost, že je to jeden z mála pergamenových rukopisů klášterní knihovny, tak i výskyt excerpt z Humbertova díla (XVI E 19). Dalším titulem právní literatury je proslulá *Summa Pisana* dominikána Bartoloměje de Sancto Concordio (Mk 33). O dílech Štěpána z Roudnice, Jana od Boha a Innocence IV. jsme již mluvili v oddíle věnovaném spisům morálně-teologickým.

J. Filozofie

Filozofická literatura se v klášterní knihovně vyskytuje pouze ve třech rukopisech, získaných odkazem arcijáhna plzeňského Jana před rokem 1506 (X E 3, X E 4, X E 5), které jsou zato v celosti věnovány filozofické problematice. Nacházíme tu jak původní díla Aristotelova – Kategorie i s krátkým úvodem k nim, Porfýriovými Isagogami, *Peri hermenias*, První a Druhé

221) Jsou zde obsažena Arnoštova statuta z roku 1349 (Mk 33, Mk 86, Mk 21, Mk 43), z roku 1350 (Mk 21), statuta de matrimonio clandestino (Mk 33), statuta de iudicio fori pro clericis (Mk 33) a statuta z roku 1353 (Mk 43).

222) Ve druhé polovině 15. století totiž pronikala do českých augustiniánských konventů prostřednictvím kladským roudnicko – vídeňská statuta, tj. statuta roudnická upravená ve vídeňském klášteře sv. Doroty (srov. Matusík, L.: *Kontakty kanonikův regularnych w Kłodzku z klasztorem św. Doroty w Wiedniu w XV wieku*, Ślaski kwartalnik historyczny Sobótka 19, 1964, s. 70). Není vyloučeno, že roudnicko-vídeňská statuta byla přijata i v Rokycanech, i když o tom nic bližšího nevíme.

analytiky, tedy vesměs spisy logické (vše X E 3), tak i četné komentáře k Aristotelovým spisům. Jde tu opět především o díla logická – je tu komentováno celé Aristotelovo *Organon*, tj. Kategorie i s Porfýriovými Isagogami, *Peri hermenias*, První a Druhé analytiky, Topika a Elenchy (vše X E 4) – ale jsou zde také komentáře k Aristotelovým spisům přírodovědecko-psychologickým: k Fysikám, *De caelo et mundo*, *De generatione et corruptione*, Meteorologikám, *De anima* a k některým pojednáním z jeho díla *Parva naturalia* (vše X E 5). Tyto komentáře jsou vesměs dílem Jana Versora a mohou nám sloužit jako další doklad Versorova vlivu na pražské univerzitní prostředí kolem poloviny 15. století, kdy tyto rukopisy vznikly.

Z jiných filozofických děl tu nacházíme *Liber divisionum* od Boethia (X E 3) i s komentářem (X E 4) a pak již spisy autorů středověkých – dva komentáře k traktátu Gilberta de la Porrée *De sex principiis* (X E 3, X E 4), jenž v podstatě není rovněž ničím jiným než metafyzickou interpretací Aristotelových Kategorií, jednu z oficiálních příruček „*parva logicalia*“ ve 14. století *Speculum iuvenum* Richarda Billinghamy (X E 3), anonymní *Editio de universalibus* a *De ente et essentia* sv. Tomáše Akvinského (obojí X E 4).

K. Ostatní druhy literatury (literatura encyklopedická, historiografie, krásná literatura, hospodářství, přírodní vědy)

Encyklopedická literatura, tolik oblíbená ve středověku, je v rokycanské knihovně zastoupena pěti tituly. Jsou to jednak Defensorův *Scintillarius* (XV D 4), pocházející ještě z dob patristických, dále anonymní *Manipulus florum* (XIV C 8; nejde o známé dílo Tomáše de Hibernia, ale není vyloučeno, že je to výťah z Tomášova spisu), *Alphabetum narrationum* Arnolda Lutyšského (XI A 27), florilegium Berengara z Landore *Lumen animae* (XIII D 14) a anonymní *Annulus* (XVI D 12).

Z historiografické literatury se dochovala čtyři díla, všechna však v rukopisech o nejistém rokycanském původu. Jde o dva spisy Bernarda Guidonis *Chronica Imperatorum Romanorum* a *Catalogus Pontificum Romanorum* (obojí Mk 5), *Tractatus de translatione imperii* Landulfa z Colony a *Donatio Constantini* (obojí Mk 21). Víme však, že se v klášteře nacházela rovněž „*historia scholastica*“, odkázaná mu Adamem z Nežetic. Je pravděpodobné, že touto historií bylo známé dílo Comestorovo.

Krásná literatura je v rokycanské knihovně zastoupena dílem Petra Alfonsi *Disciplina clericalis* (XVI D 12), jež je vlastně nejstarší středověkou sbírkou novel, dále satirickými spisy *Vita Nemonis* (XIII E 6) a *Carmen satiricum*, pocházejícím od saského teologa a satirika Mikuláše z Bibry a známým též pod názvem *Occultus Erfordensis* (Mk 86), posléze kajícími žalmy Petrarkovými (Mk 86). Na tomto místě uvedme *Largum sero*, popis štedrovečerních zvyků od břevnovského benediktina Jana z Holešova (XI A 27).

Literatura o hospodářských problémech byla představována Godefridovým výtahem z Palladiovy příručky zemědělského hospodaření *De re rustica* (XIII D 14) a snad vlastnil klášter i modernější dílo obdobného obsahu, *Ruralium commodorum libri* Petra de Crescentiis (Mk 8). Posléze lékařská problematika je zastoupena několika anonymními lékařskými předpisy a dvěma kratšími dílky Havla ze Strahova (vše XI A 27).

7. Charakteristika rokycanské klášterní knihovny

První místo v rokycanské klášterní knihovně jak podle počtu děl, tak i podle jejich významu zaujímal, což je pro klášter pochopitelné, literatura teologická. Z ní však mají naprostou převahu díla morálně-teologická, asketická a samozřejmě také homiletická, mnohem hůře je zastoupena dogmatika, z níž chybějí nejdůležitější

středověké spisy tohoto oboru (např. Lombardovy *Sentence*, *Summa theologica* sv. Tomáše Akvinského), ještě méně je pak děl mystických. To vše ukazuje na praktické zaměření klášterní knihovny.

Kromě knih, jejichž účelem bylo napomáhat ke zvýšení úrovně řeholního života (různé příručky *De vita monachorum*, *De officiis religiosorum* apod.), se hojně vyskytuje i literatura rázu vyložené pastoračního, příručky pro zpovědníky aj. I z prací věroučných je většina věnována nauce o svátostech (je příznačné, že jediným dochovaným komentářem k Lombardovým Sentencím je právě komentář ke 4. dílu, pojednávajícímu o svátostech), hlavně ovšem o svátosti eucharistie, což je obzvlášť charakteristické pro dobu, jež byla zmítána eucharistickými spory a kontroverzemi. Polemická literatura vůbec byla v knihovně zastoupena zřejmě dosti hojně, značná část těchto děl se však dostala do knihovny až po husitských válkách.

Díla z neteologických vědních oborů se vyskytují v knihovně poměrně zřídka. Ještě nejlépe na tom byl klášter s literaturou kanonistickou, kterou však lze mnohdy těžko rozlišit od literatury morálně-teologické, a filozofickou, jejíž díla však klášterní knihovna získala až po husitství z jednorázového daru, takže z toho na žádný zájem rokycanských řeholníků o filozofickou problematiku usuzovat nemůžeme.

Rokycanský klášter zůstával zřejmě vzdálen i proudům humanistickým. Tomu nasvědčuje jak neúměrně malé – vzhledem k jeho významu – zastoupení sv. Augustina, jenž byl spolu se sv. Jeronýmem nejoblíbenějším církevním Otcem pro rané humanisty, tak zvláště takřka naprostá absence děl autorů antických a humanistických. Je opět charakteristické, že jediný antický autor, jehož spisy se dostaly do rokycanské knihovny, je největší scholastická filozofická autorita Aristoteles (k němu připojme i Porfýria, autora krátkého úvodu k Aristotelovým Kategoriím) a jediným humanistou, jenž je v knihovně zastoupen, je Petrarca – ovšem pouze jako autor kajících žalmů.

Příznačným rysem rokycanské klášterní knihovny je však jednak značné množství reformně zaměřených děl, jednak velký počet spisů českých (byť ne v českém jazyce psaných), případně bohemikálních – obě tyto skupiny spolu ostatně v naprosté většině případů splývají. Ať už jde o díla Jindřicha z Bitterfeldu, Jana z Marienwerderu a Matouše z Krakova, anebo o spisy Konráda Waldhausera, Jana Milíče z Kroměříže, Petra ze Stupna, Tomáška ze Strakonic, Mikuláše Bicipita či Johlína z Vodňan, pohybujeme se stále ve stejném kruhu přívrženců obrodních snah v církvi na sklonku 14. století. Paralelně s tím se projevuje i druhý směr, zaměřený spíše na větší intenzitu a zvroucnění náboženského života, za jehož české představitele mohou být považováni autor *Malogranata* a autor životopisu arcibiskupa Jana z Jenštejna.

Rozštěpení dotud jednotného reformního hnutí na dvě křídla, ortodoxně katolické a viklefovské, ke kterému došlo ke konci prvního desetiletí 15. století, se projevilo i v obsahu rokycanské klášterní knihovny. Vzhledem k protiviklefovskému postoji, který klášter zaujal, se v knihovně neobjevuje žádný spis některého z českých viklefovců. Zato v ní nacházíme četné traktáty protiviklefovské a protihusitské (nutno ovšem poznamenat, že značná část z nich se dostala do knihovny až po obnovení kláštera) ať už autorů cizích (Vilém Woodford, Rupert de Gundancia), nebo domácích (Šimon z Tišnova a snad i Ondřej z Brodu). Nicméně tento druh literatury, vznikající až ve druhém desetiletí 15. století, v době husitských válek i po jejich ukončení, není již v klášterní knihovně zastoupen příliš reprezentativně – chybí např. Štěpán z Pálče, Stanislav ze Znojma, v knihovně není ani jeden z katolických apologetů doby poděbradské. Je to však pochopitelné – v této době zřejmě již nebyla věnována knihovně taková pozornost jako v období předhusitském vzhledem k mnoha potížím, s nimiž se musil klášter potýkat.

Porovnáme-li obsah rokycanské klášterní knihovny s tím, co víme o knihovnách dalších dvou nejvýznamnějších (a v literatuře nejlépe zpracovaných) českých augustiniánských klášterů, Roudnice a Třeboně, zjišťujeme shody, ale i rozdíly. Jestliže F. M. Bartoš píše²²³ o rukopisech roudnické knihovny: „*Ne vynikají obsahem. Jediný obsahuje vzácné dílo předhusitského kazatelství domácího, postilu Mikuláše ze Stráže, jinak jsou to skoro veskrze přepisy mezinárodní literatury bohoslovecké, bohoslužebné a církevně-právní, nejeden ostatně koupen je z ciziny přímo. Mají však neobyčejný význam umělecký...*“, pak o knihovně kláštera rokycanského, založeného právě roudnickými řeholníky, nutno konstatovat pravý opak. Rokycanská knihovna obsahovala zřejmě (můžeme-li se odvážit tohoto soudu na základě dochovaného torza) zdaleka ne všechny potřebné tituly z mezinárodní teologické a církevně-právní literatury. Její rukopisy nevynikaly také uměleckým provedením. Co však je specifickým rysem této knihovny, je právě onen zmíněný již značný počet děl českých či v Čechách působících autorů. Tyto znaky zjevně sblíží rokycanskou knihovnu s knihovnou druhého z uvedených klášterů, kláštera treboňského,²²⁴ i když treboňská knihovna byla pravděpodobně rozsáhlejší.

8. Vztah rokycanského kláštera k viklefovství a husitství

Poznatky, jež jsme získali rozbořením rokycanské klášterní knihovny, nám při mlčení jiných pramenů pomohou zaujmout stanovisko i k diskutované otázce vztahu rokycanského kláštera k viklefovství a husitství.

Dřívější badatelé, kteří se zabývali tímto problémem (zvláště V. Flajšhans a F. Macháček), byli o negativním postoji kláštera k Husovi a jeho stoupencům plně přesvědčeni.²²⁵ Hlavním důvodem pro ně byl traktát napsaný údajně „*proti Rokycanským*“, jak jej nazval V. Flajšhans, připisovaný tehdy Husovi, pozdější literaturou však Jakoubkovi ze Stříbra.²²⁶ Vedlejší důvodem pro oba autory byla skutečnost, že augustiniáni u nás byli prý od počátku zásadními odpůrci reformního hnutí.

Názor, že zmíněný traktát byl napsán jako odpověď na protihusovské dílo rokycanských kanovníků, podrobil kritice ve svém základním díle o Husovi už Jan Sedlák,²²⁷ dokazuje, že z rokycanského kláštera bylo pouze posláno Husovi oněch 16 bludných článků, vybraných z jeho děl neznámým, a V. Novotný se dokonce klonil k názoru, že rokycanští řeholníci poslali Husovi tyto články v přátelském úmyslu. Novotný přitom také jako první upozornil na skutečnost, že proboštem kláštera byl v letech 1397–1405 Václav Faulfiš, bratr viklefovce Mikuláše Faulfiše.²²⁸

Vycházejíc mimo jiné i z těchto důvodů, vyslovila A. Schmidtová názor, že rokycanský klášter se stavěl k Husovi a jeho učení příznivě. Jako doklady pro toto tvrzení uvedla autorka „*reformní zaměření klášterů řeholních kanovníků sv. Augustina*

- 223) F. M. Bartoš, cit. v pozn. 16, s. 213.
- 224) I. Hlaváček, cit. v pozn. 148, s. 25–28.
- 225) Viz jejich práce citované v poznámkách 7 a 8.
- 226) Traktát připsal Jakoubkovi ze Stříbra F. M. Bartoš (Bartoš, F. M.: *M. J. Husii tractatus responsivus*, ČNM 101, 1927, s. 23–35) a tato atribuce je dnes obecně pokládána za nejpravděpodobnější. Pro posouzení vztahu rokycanského kláštera k husitství ovšem autorství traktátu nemá zásadní význam.
- 227) Sedlák, J.: *M. Jan Hus*, Praha 1915, s. 252.
- 228) Novotný, V.: *M. Jan Hus I. Život a dílo 2*, Praha 1921, s. 161–162.

v našich zemích, probošta Václava Faulfiše v Rokycanech, množství Husových děl v Třeboni ... citování Husovy postily rokycanským mnichem [sic!] Václavem Paškem“ a konečně pravděpodobnost, že „Husovi byly články doktorů poslány z kláštera rokycanského v úmyslu přátelském, aby se mohl o nich vyslovit.“²²⁹⁾

První důvod, reformní zaměření augustiniánského řádu, je ve zcela zjevném rozporu s tím, co psali ve svých pracích Flajšhans a Macháček. Je však nepochybné, že v tomto případě se oba autoři mylili. Schmidtová správně ukázala, že Flajšhans i Macháček zaměňovali řád augustiniánů-řeholních kanovníků s řádem augustiniánů-poustevníků a že důvody, jež oba uvádějí, se vztahují právě k tomuto řádu. Ani skutečnost, že rokycanský probošt Blažej byl roku 1374 přítomen jako svědek při Milíčově výslechu,²³⁰⁾ neznamená nutně, že by musil být Milíčovým odpůrcem, jak tomu chtěl Macháček.

O tom, že augustiniáni – řeholní kanovníci byli v počátcích oprávněnému hnutí a jeho tehdejšími hlavními představiteli Konrádu Waldhauserovi a Janu Milíčovi z Kroměříže příznivě nakloněni, svědčí jak hojný výskyt Waldhauserových a Milíčových prací v knihovnách některých augustiniánských klášterů, zvláště rokycanského, tak i jiné skutečnosti – např. v soudních aktech pražské konzistoře zaznamenaný případ augustiniána z jaroměřského kláštera, zastávce Milíčova,²³¹⁾ osoba šternberského probošta Bedřicha, autora postily, sepsané v Milíčově duchu,²³²⁾ anebo zápis v nekrologiu roudnického kláštera, kde je Milíč uveden jakožto „dominus Myliczius, confrater noster predicator.“²³³⁾ Zároveň ovšem reformní smýšlení augustiniánských kanovníků, jež bylo vždy v rámci církevní ortodoxie, není žádným důkazem pro jejich příznivý vztah k viklefovské větvi reformního hnutí.

Rokycanský probošt Václav Faulfiš byl vskutku bratrem viklefovců Mikuláše Faulfiše, ale zatím nás nic neopravňuje podezírat ho ze stejného smýšlení.²³⁴⁾ Co se pak týče množství Husových spisů v augustiniánském klášteře v Třeboni,²³⁵⁾ Schmidtová správně upozorňuje na Neumannovu poznámku,²³⁶⁾ že výskyt spisů Husových a jeho stoupenců v knihovnách klášterů neznamená, že příslušníci kláštera s obsahem těchto spisů souhlasili, nýbrž si je opatrovali z obranných důvodů. Třeboňské kodexy obsahující Husova díla vznikly opisovačskou činností Oldřicha Kříže z Telče, jehož nepříznivý vztah k husitství je sdostatek znám.²³⁷⁾ V knihovnách ostatních augustiniánských klášterů, tedy i rokycanského, se žádné Husovy spisy nenacházejí.

Uvedené důvody, mající podepřít názor o pozitivním vztahu rokycanských řeholníků k Husovu učení, se tedy nezdaří příliš přesvědčivé. Argument, týkající se zmíněné již postily Václava Paška, zakončené protiviklefovským kolofónem a obsahující útoky proti viklefistům i v textu, je pak ve skutečnosti silným argumentem proti tomuto názoru. Schmidtová zjistila, že částečným pramenem pro tuto postilu byla Paškovi Husova collecta

229) A. Schmidtová, cit. v pozn. 9, s. 79-80, 77. Stejně názory autorka zastává i ve své pozdější práci z roku 1981 (Vidmanová, A.: Stoupenci a protivníci Mistra Jana Husi, Husitský Tábor 4, 1981, s. 52-53).

230) F. Tadra, cit. v pozn. 176, s. 88.

231) Tamtéž, s. 81.

232) Neumann, A.: Výbor z předhusitských postil, Archiv literární 2, 1922, s. 98, 121-143, 184-189; též: Studie o době předhusitské II. Hierarchie 3. Bedřich, šternberský probošt, mluvčí utiskovaného kléru (1383-1401), Hlídka 43, 1926, s. 118.

233) NK, sign. XIX B 3, fol. 116v.

234) Ostatně i kdyby Václav Faulfiš vskutku byl přívržencem Viklefovým, v době sepsání Jakoubkova traktátu již nebyl proboštem a nepobýval snad ani v klášteře (viz výše).

235) Tyto rukopisy však pocházejí vesměs až z doby pohusitské.

236) Neumann, A.: Předhusitské kláštery a veřejné blaho, Praha 1939, s. 13.

237) J. Kadlec, cit. v pozn. 163, passim.

Ad te levavi. Ze 117 kázání Paškovy postily našla přímé stopy Husovy nedělní postily ve 29 kázáních, tj. ve více než jedné polovině všech kázání de tempore, přičemž ve 3 kázáních jde o značnou shodu, ve 26 zbývajících se shodují pouze kratší úseky. Autorka sama ovšem připustila, že je možné, „že Pašek čerpal z postily Ad te levavi, nevěda, že je to dílo Husovo (z deseti rukopisů, v nichž se tato postila zachovala, mají Husovo jméno jen tři)“, postila vznikla v samých počátcích Husovy kazatelské činnosti a „nijak nevybočuje z mezí opravných snah, církví uznávaných a v prvních letech 15. stol. značně rozšířených.“²³⁸⁾ Jelikož Pašek se v celé postile i v kolofónu projevuje jako rozhodný nepřítel viklefovství, můžeme vědomě přejímání Husových myšlenek vyloučit a přijmout za téměř jisté, že Pašek vskutku přejímal některé pasáže z Husovy postily, aniž věděl, kdo je jejím skutečným autorem. Paškovy výroky o viklefovciích dokazují pak spíše nepříznivý vztah rokycanských řeholníků k novému směru.

Jako další důkazy pro podepření názoru o záporném postoji kláštera k viklefovství můžeme navíc uvést ještě jinou skutečnost, a to výše zmíněná obdarování rokycanské klášterní knihovny dvěma odpůrci husitství, Adamem z Nežetic a Prokopem z Kladruhu. Závěť Adama z Nežetic, v níž testátor obdaroval rokycanský klášter a v níž zároveň projevil své protihusitské smýšlení, pochází z roku 1414, tedy z doby, kdy vrcholily náboženské spory v Čechách, a současně z doby nedlouho poté, kdy Jakoubek obdržel z rokycanského kláštera svrchu zmíněné články, jež mu měly být poslány údajně v přátelském úmyslu – závěť byla napsána 3. ledna 1414, Jakoubkův traktát pak pochází nejspíše z roku 1412.

Uvážíme-li shora uvedená fakta (protiviklefovskou postilu Václava Paška, obdarování klášterní knihovny odpůrcem viklefovství Adamem z Nežetic a zamýšlené, byť neuskutečněné obdarování téže knihovny Prokopem z Kladruhu, skutečnost, že v knihovně kláštera, v níž jsou tak bohatě zastoupeni reformní spisovatelé předhusovství, nebyl nalezen ani jeden spis ať samotného Husa, či nějakého stoupence smutně proslulého hereziarchy), a posoudíme-li jejich výpovědní váhu, můžeme uzavřít, že články doktorů, jež obdržel Jakoubek z Rokycan, mu zřejmě nebyly poslány v přátelském úmyslu²³⁹⁾ a že rokycanský klášter, stejně jako jiné kláštery augustiniánského řádu i řádů ostatních, zaujímal zjevně stanovisko protihusovské a protiviklefovské. Je samozřejmé, že naprosto stejný byl postoj rokycanských augustiniánů v době pohusitské. Jestliže tedy je zvykem v naší historiografii rozlišovat v reformním hnutí konce 14. století a století 15. jednak pravověrně katolický směr, jednak „pionýry nových myšlenek“, je nutno závěrem konstatovat, že rokycanský klášter náležel vždy k prvému směru, že pionýry „nových“ myšlenek se rokycanští řeholníci ke své chvále nikdy nestali.

238) A. Schmidtová, cit. v pozn. 9, s. 78.

239) J. Boubín vyslovuje dohad, že články mohl Jakoubkovi poslat tehdejší novic v rokycanském klášteře, pozdější husitský arcibiskup Jan Rokycana, jenž se v klášteře mohl cítit „ve svých prohusitských sympatiích izolován“ (J. Boubín, cit. v pozn. 14, s. 10).

Zusammenfassung:

Pavel Zahradník

Das Kloster der Augustiner-Chorherren in Rokycany und seine Bibliothek

Der erste, kürzere Teil der Arbeit befaßt sich mit der Geschichte des Klosters der Augustiner-Chorherren in Rokycany. Die Zeit seiner Existenz währte nicht einmal ganze zwei Jahrhunderte (das Kloster wurde von dem Prager Erzbischof Arnošt von Pardubice/Ernst von Pardubitz/ im Jahr 1363 gegründet und ist 1546 endgültig untergegangen), wobei seine Bedeutung in der zweiten Periode seines Bestehens – nach der durch die Hussitenkriege verursachten Zäsur – bereits starke Einbußen erlitten hat. In seinen Anfängen, d. h. in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts und am Anfang des 15. Jahrhunderts, erlebte dieses Kloster, wie auch weitere Klöster dieses Ordens, seine Blütezeit. Es erfreute sich der Gunst der Herrscher und der Prager Erzbischöfe und war auch erfolgreich auf dem Gebiet der Kultur, wie eben das erhaltene Torso der Klosterbibliothek bezeugt.

Im zweiten, umfangreicheren Teil der Arbeit gilt die Aufmerksamkeit der Geschichte dieser Klosterbibliothek und der Analyse ihrer erhaltenen 55 Handschriften (davon sind aber 7 unsicher) und der drei Wiegendrucke, was lediglich ein Torso ist, das etwa ein Viertel oder ein Fünftel der ursprünglichen Bestände darstellt. Es ist selbstverständlich, daß die theologische Literatur in der Rokycaner Bibliothek den ersten Platz einnahm, und zwar sowohl in der Anzahl der Werke als auch in deren Bedeutung.

In absoluter Mehrzahl sind moralisch-theologische, asketische und natürlich auch homiletische Werke vertreten, weit weniger schon die Dogmatik, von der die wichtigsten mitteleuropäischen

Schriften aus diesem Bereich fehlen (z. B. Lombards Sentenzen, die Summa theologica des hl. Thomas von Aquino), noch niedriger ist die Zahl mystischer Werke. Das alles läßt die praktische Orientierung der Klosterbibliothek erkennen.

Neben den Büchern, deren Sinn es war, zur Anhebung des Niveaus des Ordenslebens beizutragen (verschiedene Handbücher *De vita monachorum*, *De officiis religiosorum* usw.), ist hier auch zahlreich eine ausgesprochen pastorale Literatur, Handbücher für Beichtväter u.ä. vertreten. Auch aus der Glaubenslehre sind die meisten Arbeiten der Lehre über die Sakramente gewidmet (es ist kennzeichnend, daß der einzige erhaltene Kommentar zu Lombards Sentenzen eben der Kommentar zum 4. Teil ist, der sich mit den Heiligtümern befaßt), hauptsächlich allerdings mit dem Heiligtum der Eucharistie, was für die damalige von eucharistischen Streitigkeiten und Kontroversen erfüllte Zeit besonders charakteristisch ist. Polemische Literatur war in der Bibliothek offenbar ziemlich zahlreich vertreten, ein Großteil dieser Werke gelangte allerdings erst nach den Hussitenkriegen in die Bibliothek.

Werke aus den nichttheologischen Wissenszweigen sind in der Bibliothek verhältnismäßig selten. Das Kloster blieb offenbar auch den humanistischen Strömungen fern. Das deutet sowohl die unproportionell niedrige Vertretung des hl. Augustin an, der zusammen mit dem hl. Hieronymus für die Frühhumanisten den beliebtesten Kirchenvater darstellte, als auch die fast völlige Absenz der Werke antiker und huma-

nistischer Autoren. Es ist wiederum kennzeichnend, daß der einzige Autor der Antike, dessen Schriften bis in die Rokycaner Bibliothek gelangten, die größte scholastische philosophische Autorität Aristoteles ist (hier sollten wir auch Porphyrios, den Autoren der kurzen Einführung zu den Kategorien von Aristoteles nennen), und der einzige in der Bibliothek vertretene Humanist ist Petrarca – allerdings lediglich als Autor von reumütigen Psalmen.

Kennzeichnend für die Rokycaner Klosterbibliothek ist jedoch die große Anzahl von reformorientierten Werken, einmal die große Zahl von tschechischen (wenngleich nicht tschechisch geschriebenen), bzw. böhemikalen Schriften – beide diese Gruppen verschmelzen übrigens in der überwiegenden Mehrheit miteinander. Ob es sich nun um die Werke Heinrichs von Bitterfeld, des Johannes von Marienwerder oder Matthäus von Krakau, bzw. um die Schriften von Konrad Waldhauser, Jan Milič von Kroměříž, Peter von Stupno, Tomášek von Strakonice (Strakonitz) oder Johlin von Vodňany handelt, wir bewegen uns ständig im gleichen Kreis der Verfechter von Erneuerungsbestrebungen in der Kirche an der Neige des 14. Jahrhunderts. Parallel damit tritt auch die zweite Richtung in Erscheinung, die eher eine höhere Intensität und Verinnerlichung des religiösen Lebens anstrebte. Als tschechische Repräsentanten dieser Richtung kann man den Verfasser von *Malogranata* und den Verfasser des Lebenslaufs des Erzbischofs Jan z Jenštejna (Johann von Jenstein) betrachten.

Die Spaltung der bisher einheitlichen Reformbewegung in zwei Flügel, den orthodox-katholischen und den wiclifischen, zu der es Ende des ersten Jahrzehnts des 15. Jahrhunderts kam, mach-

te sich auch im Inhalt der Rokycaner Klosterbibliothek bemerkbar. Angesichts der antiwiclifischen Einstellung, die das Kloster einnahm, gibt es in der Bibliothek keine einzige Schrift eines der tschechischen Wiclifiten. Dafür sind hier zahlreiche antiwiclifische und antihussitische Traktate zu finden (es muß allerdings hinzugefügt werden, daß ein Großteil davon erst nach der Wiederherstellung des Klosters in die Bibliothek gelangte), sei es von ausländischen (Wilhelm Woodford, Rupert de Gundancia), oder von einheimischen Autoren (Šimon z Tišnova und vermutlich auch Ondřej z Brodu). Allerdings ist dieser Literaturtyp, der erst im zweiten Jahrzehnt des 15. Jahrhunderts entstand, in der Zeit der Hussitenkriege sowie nach deren Beendigung, in der Klosterbibliothek nicht mehr allzu repräsentativ vertreten – es fehlt z. B. Štěpán z Palče, Stanislav ze Znojma (von Znaim). In der Bibliothek befindet sich kein einziger der katholischen Apologeten aus der Zeit Georgs von Poděbrad. Offensichtlich wurde der Bibliothek zu dieser Zeit angesichts der Schwierigkeiten, mit denen sich das Kloster auseinandersetzen mußte, nicht mehr so große Aufmerksamkeit gewidmet wie in der vorhussitischen Zeit.

Die bei der Analyse der Rokycaner Klosterbibliothek gewonnenen Erkenntnisse halfen, als weitere Quellen schwiegen, auch einen Standpunkt zu der diskutierten Frage der Beziehung des Klosters in Rokycany zum Wiclifitentum und Hussitentum einzunehmen und führten zu der Schlußfolgerung, daß das Kloster Rokycany, ebenso wie andere Klöster des Augustinerordens sowie weiterer Orden, offensichtlich eine antihussitische und antiwiclifische Position vertrat.

Jednolisty v curyšské sbírce zvané Wickiana

Mirjam Bohatcová

Není to dlouho, co jsem ve svém článku „Výzkum jednolistových tisků raného novověku“¹⁾ informovala také o tom, že mnichovský profesor dr. Wolfgang Harms připravuje se svým spolupracovníckým kruhem komentovanou edici jednolistových tisků z 16. století v proslulé curyšské sbírce zvané Wickiana podle jejího sběratele, kanovníka Johanna Jakoba Wicka (Wika, 1522-1588). Dnes mohu doplnit, že jeden svazek této edice právě vyšel, v nakladatelství Max Niemeyer v Tübingen. Podle průběžného číslování obsahuje 179 jednolistů z let 1570-1588.²⁾

Harmsův projekt komentované edice jednolistů je organizován podle lokalit a institucí, v nichž se sbírky jednolistových tisků 16.-17. století dochovaly. Pro jejich komentáře byla vypracována metoda, jež platí pro všechny již realizované i v budoucnosti plánované sbírky, a celá řada těchto komentovaných edic je propojena číselným označením. Svazek první až třetí zahrnuje již vydanou sbírku wolfenbüttelskou,³⁾ svazek čtvrtý sbírku Zemské a vysokoškolské knihovny v Darmstadtu,⁴⁾ počítá se také se sbírkou J. Hermannova ve Štrasburku. Curyšská sbírka Wickiana obsahuje i jiné materiály, kresby, akvarely, rukopisy, letákové brožurky (Flugschriften) atd. Její sbírka jednolistů (Flugblätter) zabere tři svazky. Nejen zpracovatelská metoda, nýbrž i vstup do každé další sbírky je jednotný. Nejprve se k ní vydává svazek druhý, teprve po zkušenosti s tímto materiálem vyjde svazek první s obsáhlejším všestranným úvodem vydavatelů, a v posledním svazku sbírky jednolistů budou zařazeny rejstříky k celku. Takže svazek Wickiany, který nejdříve dostáváme do ruky, je de facto svazek sedmý,⁵⁾ a před ním bude umístěn svazek šestý (od roku 1560), toho času ještě nevydaný. Harmsovi komentátoři si rozdělují

- 1) Mirjam Bohatcová: Výzkum jednolistové publicistiky raného novověku. In: Knihy a dějiny 4, 1997, č.1, s. 69-90.
- 2) Mělo by to být de facto 180 jednolistů, protože za č. III/113 bylo (zřejmě dodatečně) zařazeno č. III/113a; krom toho jsou tu však ještě dvě neobsazená čísla, 37 a 52, byla vynechána, takže skutečný počet jednolistů v tomto svazku je 178. Aby nevznikl zmatek, budu ovšem používat toho číslování, které bylo realizováno.
- 3) *Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts*. Hg. von Wolfgang Harms. Band I-III. Die Sammlung der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel. Kommentierte Ausgabe. Hg. von Wolfgang Harms, Michael Schilling etc. Teil II: Verlag Kraus Intern. Publ., München 1980. – Teil I und III: Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1985 und 1989.
- 4) *Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts*. Hg. von Wolfgang Harms. Band IV. Die Sammlung der Hessischen Landes- und Hochschulbibliothek in Darmstadt. Kommentierte Ausgabe. Hg. von Wolfgang Harms und Cornelia Kemp. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1987.
- 5) *Deutsche illustrierte Flugblätter des 16. und 17. Jahrhunderts*. Hg. von Wolfgang Harms, Band VII. Die Sammlung der Zentralbibliothek Zürich. Kommentierte Ausgabe. Teil 2: Die Wickiana II (1570-1588). Hg. von Wolfgang Harms und Michael Schilling. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1997.

jednotlivé jednolisty svazků podle jejich tematiky a své odpovídající specializace. Záběr každého jednolistu (v běžném foliovém, řidčeji kvartovém formátu) zaplňuje jednu aperturu:⁶⁾ na levé straně je komentář a na pravé straně reprodukce daného jednolistu, ve formátu odpovídajícím originálu, tedy tak dobře čitelný, že jeho katalogizace není nutná. U průběžného čísla jednolistu ve svazku je uvedena také jeho signatura, a pokud jde o formát, uvádějí se rozměry jednolistu a rozměry jeho ilustrace.

Obsah curyšského sedmého svazku je po všech stránkách velmi rozmanitý, jak to bývá u takovýchto sbírek jednolistů, dnes vzácných a často již unikátních – překračovaly sice hranice států, ale netěšily se takovému pietnímu uchování jako knihy. O to významnější je zásluha jejich dobových sběratelů, mezi něž patří i náš Václav Dobřenský († 1595) se svou sbírkou 423 jednolistů, uchovanou v Strahovské knihovně premonstrátů v Praze.

Předmluvu k sedmému svazku napsali W. Harms a M. Schilling. Přináší základní informace, a posílání komentářů k edicím vidí tyto vydavatelé v pokračování a zintenzívnění výkladu předmětů patřících do rozličných publicistických oborů. Následuje jmenný seznam osmnácti komentátorů sedmého svazku, včetně vydavatelů. Většina jednolistů v tomto svazku je kolorována, reprodukce v edici jsou jen černobílé. Některé jednolisty jsou neúplné anebo v detailu poškozené, pokud to bylo možné, poskytuje edice v závažných případech zmenšenou reprodukci celku podle exempláře zachovaného v jiné knihovně. Jednou tu vypomohla i pražská sbírka Václava Dobřenského, k ilustraci čísla V/49. Řada těchto jednolistů se hlásí svým názvem k publicistickému útvaru „Neue Zeitung“, jenž byl předchůdcem periodických novin se sdruženými zprávami.⁷⁾

Můj referát nemohl jít tak daleko, aby poskytoval katalogizaci těchto jednolistů. Místo toho je tu vždy uvedena podstatná kauza, pro niž byly vytvořeny, publikovány a prodávány; pečlivě zaznamenávám údaje o roku a místě jejich vydání, jméno tiskaře nebo nakladatele, což byl většinou „Briefmaler“ nebo „Formschneider“, u něhož bylo také možno jednolist koupit; uvádím (podle edice) také grafickou techniku ilustrace (pokud to nebyl běžný dřevorez) a její hlavní námět, eventuálně jméno jejího autora. U průvodního textu uvádím jazyk (pokud není německý) a eventuálně jméno autora. Kromě těchto objektivních údajů poskytuje text jednolistů také velmi konkrétní údaje o tom, kde, kdy a komu se daný příběh přihodil, je ovšem nutno vzít na vědomí, že to bývaly i fiktivní doklady jejich věrohodnosti. Mám zato, že tímto způsobem jsem nejbarvitěji zachytila žen sběratele, který ve

- 6) Viz přílohu č. 1 na s. 86-87 mého článku citovaného v poznámce 1.
7) Situace v Polsku je zpracována v obsáhlé studii, která pokračuje téma jednolistů ve Wickianě, a zabývá se i rukopisnými a několikastránkovými tisky předchůdců novin v této curyšské sbírce: Jan Pirożyński: *Z dziejów obiegu informacji w Europie XVI wieku*. Nowiny z Polski w kolekcji Jana Jakuba Wicka w Zurychu z lat 1560-1587. (Studia ad nuntiorum litterarumque circuitum in Europa saeculi XVI pertinentia de rebus novis e Polonia ab Ioanne Iacobo Wickio Turici annis 1560-1587 collectis.) Nakładem Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1995, 361 str. (Zeszyty naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego, Prace Historyczne, Zeszyt 115.)

svém curyšském sídle shromáždil jednolisty nejen ze známých městských center tehdejších vydavatelů jednolistů, ale i početnou publikaci například ve Štrasburku, a ojedinelou publikaci v jiných netypických městech. Tím spíše, že Wickovo řazení sbírky je chronologické a pestrý obsah tohoto svazku se stal výmluvnějším právě seřazením jeho jednolistů do dvanácti zjištěných tematik:

I. Historické události:

č. 2, 3, 32, 33, 34, 36, 57, 58, 63, 64, 68, 79, 80, 81, 82, 85, 90, 97, 101, 102, 119, 120, 123, 124, 143, 149, 150, 151, 157, 159, 160, 161, 167, 173, 174, 175, 176 celkem 37 jednolistů.

II. Zázračné jevy a příběhy (memento mori):

4, 5, 15, 17, 18, 19, 20, 25, 26, 27, 29, 43, 44, 50, 51, 60, 61, 95, 105, 108, 121, 128, 129, 130, 132, 133, 136, 137, 139, 144, 145, 164, 165, 170, 171, celkem 35 jednolistů.

III. Monstra:

1, 7, 21, 62, 65, 69, 70, 71, 72, 96, 107, 109, 110, 111, 112, 113, 113a, 114, 115, 116, 117, 122, 126, 134, 138, 140, 141, 146, 178, celkem 29 jednolistů.

IV. Křesťanské náboženství a morálka:

31, 35, 73, 74, 75, 76, 83, 84, 125, 127, 142, 147, 152, 153, 158, 168, 169, 177, celkem 18 jednolistů.

V. Astronomie a astrologie:

45, 46, 47, 48, 49, 86, 87, 88, 89, 103, 104, 106, 131, celkem 13 jednolistů.

VI. Katastrofy:

6, 16, 28, 30, 38, 42, 67, 99, 100, 154, 172, celkem 11 jednolistů.

VII. Portréty:

8, 53, 54, 55, 56, 77, 78, 98, 118, 148, celkem 10 jednolistů.

VIII. Vraždy a popravy:

24, 39, 40, 41, 59, 135, 162, 163, celkem 8 jednolistů.

IX. Úlovky ryb, též podivných:

91, 92, 93, 94, 155, 179, celkem 6 jednolistů.

X. Námořní bitvy a lodi:

9, 10, 11, 12, 13, 14, celkem 6 jednolistů.

XI. Proroctví:

66, 156, 166, celkem 3 jednolisty.

XII. Bartolomějská noc 1572:

22, 23, celkem 2 jednolisty.

OBSAH SEDMÉHO SVAZKU

I. Historické události

2. Wilhelm Tell a duchovní rádce Bruder Claus (=Nikolaus von Flüe), Einsiedeln, před r. 1582, snad kolem 1560/80, bez tiskaře.
3. Tři první spříseženci ve Švýcarsku, před 1572, s. l. (= sine loco)
32. Zajetí a poprava 10. 9. 1573 piráta Hanse von Ersthause v Hamburku, 1573 Leipzig, nakl. Georg Benitsch, text M. I. P. I. F.
33. Zajetí a poprava 34 pirátů 10. 9. 1573 v Hamburku, 1573 Nürnberg, Hans Weigel d. Ä.
34. Poprava žida Lippolda původem z Prahy, 28. 1. 1573 v Berlíně, 1573 s. l. Mědiryt, německý text L. T. Z. T. (= Leonhard Thurneysser zum Thurn).
36. Poprava tří studentů – lupičů 25. 1. 1573 v Mülhausen, 1573 s. l.
57. Obležení a dobytí města Middeburg 19. 2. 1574 Vilémem Oranžským, 1574 s. l. Verše C. J. P. W.
58. Jiné vydání téhož, 1574, s. l.
63. Smrt sultána Selima II. a zavraždění pěti jeho synů nástupcem Muradem III., 1575 Praha, Michal Peterle s citací svého privilegia; ilustrace: stan s šesti rakvemi, veršovaný text německý.
64. Jiné vydání téhož, 1575 Straßburg, bez tiskaře, ilustrace zřejmě podle Peterleho, text prozaický.
68. Veduty města Biberachu a jeho dějiny, 1575/78 s. l., veršovaný text: Johann Georg Schinbain.
79. Výbuch skladiště prachu v turecké pevnosti Temešváru, způsobený zajatým křesťanem, 1576 Nürnberg, nakl. Leonhard Blümel.
80. Delegace cara Ivana IV. na říšský sněm v Regensburgu, 1576 Praha, Michal Peterle s citací svého privilegia, dřevořez ze tří štočků: Donath Hübschmann, text německý. Curyšský exemplář je rozstřížen a zabírá 3 strany edice.
81. Řecko – orthodoxní bohoslužba této delegace v Regensburgu, 1576 Praha, Michal Peterle s citací svého privilegia, dřevořez: Donath Hübschmann. Text německý.
82. Střelecké slavnosti ve Štrasburku, 1576 Straßburg, nakl. Bernhard Jobin, dřevořez: předloha i štoček: Tobias Stimmer; zachována je jen část rozstříženého jednolistu příčného formátu, zmenšenina celku podle exempláře braunschweigskeho.
85. Turecké přepadení 10. 11. 1577 tržiště Sixo u Kanischy (Nagykanisza), 1577 Nürnberg, nakl. Georg Mack d. Ä. Neúplný exemplář je rozstříhán a slepen v nepůvodním uspořádání.
90. Obnovené spojenectví 10. 2. 1577 mezi spříseženci měst Bernu a Solothurnu, (1577?) Bern, bez tiskaře, mědiryt, veršovaný text latinský podepsaný N. V. Gr., v třetím odstavci text německý.
97. Rodokmen předků falckrabě Johanna Casimira von Pfalz – Lautern, s erby rozvětvených příbuzenství, 1577 (Kurpfalz), bez tiskaře.

101. Smrt krále portugalského Sebastiana von Portugal při porážce v bitvě u El – Ksar el – Kebir v Maroku skrze marockého krále 4. 8. 1578, 1578 Augsburg, Philipp Ulhart d. J., dřevořez: Hans Rogel d. Ä. Příčné folio 29,1 x 39,9 cm zabírá dvě apertury edice.
102. Eskymácký pár – jako dokument etnografického významu –, který byl r. 1577 přivezen do Bristolu; celé postavy, muž též v pozadí jako lovec v lodce, žena s dítětem ve vaku na zádech, 1578 Straßburg, Bernhard Jobin, text: Johann Fischart.
119. Litavské obchodní město Polock získal zpět Stephan Bathory, 1579 Nürnberg, nakl. Georg Mack d. Ä.
120. Dvě porážky Turků, 1400 a 1578, 1579 Nürnberg, nakl. Hans Mack, dřevořez: Hans Mack?
123. Atentát na velvezíra Mohammeda Sokullu 11. 10. 1579 a 28. 11. 1579 v Konstantinopoli, 1580 Nürnberg, nakl. a dřevořez: Georg Mack d. Ä.
124. Dobytí Lisabonu Španěly v srpnu 1580, předpoklad anexe Portugalska, 1580 Nürnberg, nakl. Leonhart Blümel.
143. Schéma heraldického rodokmenu se všemi stupni příbuzenství, 2. třetina 16. století, s. l., text francouzský.
149. Zavraždění Viléma Oranžského 10. 7. 1584 Balthasarem Gérardem, 1584 (Köln), nakl. Franz Hogenberg, mědiryt, krátký veršovaný rytý text.
150. Poprava vraha Viléma Oranžského, 1584 (Köln), nakl. Franz Hogenberg, mědiryt, krátký veršovaný rytý text.
151. Simultánní vyobrazení zavraždění Viléma Oranžského a útěku i zadržení jeho vraha Gérarda, (1584/85) Nürnberg, nakl. Lucas Mayr.
157. Jezuitský hold Rudolfu II. k získání řádu zlatého rouna, 1585 Praha, Michal Peterle, alegorický lept s mnoha detaily, podle latinské předlohy Alexandra Voita (?), text: německé verše.
159. Blokáda Scheldy španělským vojskem během obléhání Antverp na jaře 1585, (1585) Augsburg, Michael Manger, Text: Hans Fritz.
160. Lodní most, obdivuhodná vojenská technika při obléhání Antverp 1585, (1585) Nürnberg, Georg Lang. Neúplný exemplář, chybí název a horní část jednolistu, z ilustrace zachováno jen torso.
161. Porážka Turků Peršany u Täbrisu na podzim 1585, (1586) Augsburg, Valentin Schönick.
167. „Kontrafaktur“ k jezuitskému holdu Rudolfu II., když získal řád zlatého rouna (srov. č. 157), která byla předlohou k dřevořezové ilustraci, ale veršovaný text podepsaný E. P. = Eusebius Philadelphus = pseudonym Georga Zigli ? je protijezuitský, protipapežský a proti španělským Habsburkům, (1585) (Straßburg), bez tiskaře.
173. Poprava Marie Stuartovny v únoru 1587, podnícená Alžbětou I., za přítomnosti královny, z katolického hlediska, 1587 München, Adam Berg d. Ä.
174. Obléhání Ruhrortu ležícího na řece Ruhr, 1587, 1587 (Köln), mědiryt: Franz Hogenberg, rytý text vysvětluje ilustraci.
175. Obléhání a dobytí města Mülhausen, spojeného se švýcarskými spříseženci, 25. 6. 1587 reformovanými městy Bernem, Basilejí, Curychem a Schaffhausem, 1587 Augsburg, nakl. Bartholomäus Käppler.

176. Pohraniční případy Canischy (Kanyže) za rakousko-tureckého míru od r. 1568, (1587) Augsburg, nakl. a autor dřevořezu Hans Rogel d. Ä. Ilustrace a veršovaný text jsou odděleny.

II. Zázračné jevy a příběhy (memento mori)

4. Déšť obilí 14. 6. 1570 v Rakousku a v Bavorsku, 1570 Zürich, Christoph Schweitzer.
5. Déšť obilí a krve 14. 6. 1570 v Rakousku, 1570 Augsburg, Michael Manger.
15. Pět sirotek nasyčených 5. a 20. ledna 1571 ve spánku na poli, (1571) Frankfurt/M., Nikolaus Basse.
17. Hrůzný noční průvod 29. 7. 1571 s očitými svědky na Novém Městě pražském, 1571 Ulm, Johann Anthon Ulhardt, druhotně, převzato od Jiřího Nigrina, Praha, Text německý.
18. Tentýž hrůzný průvod u kaple Božího těla, 1571 Praha, Georg Schwartz (=Nigrin), text německý.
19. Úkaz měsíce 29. 10. 1570 v Marburgu, se světelnými prsteny a dvěma měsíčními srpky, 1571 Augsburg, nakl. Hans Moser.
20. Podivná oblaka 11. 1. 1571 nad pevností Plassenburg u Kulmbachu, 1571 Erfurt, Georg Baumann.
25. Pět sirotek nasyčených ve spánku a vracejících se domů, 1572 Lauingen, Emanuel Saltzer.
26. Severní záře nad Norimberkem 17. 1. 1572, 1572 Nürnberg, nakl. Hermann Gall, dřevořez pravděpodobně: Jost Amman.
27. Tři kříže nad kostely v Konstantinopoli 16. 4. 1572 jako svědectví o rozšíření křesťanství, 1572 (Augsburg ?), (Hans Rogel d. Ä. ?), text: Daniel Holzmann.
29. Stotřicet klasů na jedné rostlině žita 23. 7. 1572 v Chur, 1572 s. l.
43. Nová hvězda 20. 1. 1573 v Cassiopei, 1573 Lauingen, Emanuel Saltzer. V ilustraci převládají pozorovatelé.
44. Svatozář (halo) 22. 12. 1572 na měsíci nad Schärmengy severně od Belfortu, 1573 Frankfurt/M., Wilhelm Berck.
50. Slunce s kapkami krve 30. 3. 1573 nad la Rochelle, očití svědkové, 1573 Schweinfurt, Johannes Frisch (= Valentin Kröner).
51. Svatozář na nebi 18. 11. 1573 etc. nad livländským Wenden (Cesis), 1574 s. l., (původní tisk v Lübecku, Aswer Kröger), text: pastor v Lübecku Georg Barth.
60. Dívka z města Unna u Dortmundu, bez potravy, krmená bílou holubicí, 1574 s. l., (původní tisk v Dortmundu).
61. Tři varovná nebeská znamení Božího trestu, spatřená 22., 24. a 26. 11. 1574 nad Eltzachem blízko Freiburgu in Bresgau: meč, hlad a mor (pohřební průvod), 1574 Straßburg, Nicolaus Faber.
95. Podivuhodná réva s 18 hroznů z jednoho oka, na vinici ve Frickenhausen ne daleko Ochsenfurtu, pozorovatelé: čtyři muži s koněm a chlapec, 1577 Nürnberg, Alexander Pfeiffer, dřevořez: Jost Amman.
105. Nad Altdorfem u Tübingen se 5. 12. 1577 na nebi objevil zástup jezdců a pacholků, z nebe padají na zem různobarevné klobouky, očití svědkové, 1578

- Straßburg, nakl. Bernhard Jobin, dřevořez: podle kresby Tobiae Stimmera, text: Johann Fischart ?
108. Tři rostliny pšenice nenormálních tvarů 1578 na poli vdovy Michelsovy v knížectví Büdingen, 1578 Frankfurt /M., Paul Reffeler, veršovaný text: místní protestantský pastor Wendelin Hel(l)bach.
 121. Neobvyklý vzrůst zlatého bodláku roku 1579 – znamení vysokomyslnosti a rozvratu stavů, 1579 Nürnberg, Leonhard Heußler.
 128. Z nebe přšlo žito na jaře 1580 v Brandenburg, lidé si je sbírají, 1580 Erfurt, Johann Beck, veršovaný text: Ambrosius Wetz.
 129. Na nebi slunce a dvě slunce vedlejší, čtyři duhy, bílý kříž etc. 12. 1. 1580 v okolí Norimberka, zejména v Altdorfu, očití svědkové: tři učenci altdorfské akademie a tři občané, v pozadí město, 1580 Nürnberg, nakl. Hans Mack.
 130. Na nebi dvě slunce a tři muži v brnění, spatření 16. 8. 1580 ve Starém Kmně u Prahy, šest svědků, z toho dvě ženy, v pozadí část města s kostelem, 1580 Praha, Burian Valda, text německý.
 132. Srnec s parukou z perí, majitel Hans Mair, 1580 Augsburg, Josias Wörli (Werli), veršovaný text: Samuel Reischlein. (Jiné znění s českým textem 17. 8. 1580 Praha, Jiřík Dačický, originál ve sbírce Václava Dobřenského č. 374, Knihopis č. 4747.)
 133. Dvě hrušně s plody, z nichž vznikají znovu květy, na dvou místech v Německu v červenci 1580, dva svědci, 1580 Augsburg, Valentin Schöningk. Na pravém okraji tohoto jednolistu je (podle vydavatelů) obsáhlý vlastnoruční přípisek Johanna Jakoba Wicka.
 136. Na nebi měsíc se světelným křížem, viděno 20. 1. 1581 v Norimberku a v mnoha jiných místech, 1581 Nürnberg, nakl. Leonhard Blümel.
 137. „Drey Neue Zeytung“: z Itálie 4. 1. 1581, druhá z Polska 22. 1. nad městem Margenburg, třetí rovněž nad městem Margenburg 1581: na nebi 1580-81 souboj dvou jízdy, tři slunce a kometa, na zemi pohřební průvod, šest postav zahalených do černých plášťů, sarkofágy nesou nahé postavy, vše jako předznamenání posledního soudu, 1581 s. l. Text na jednom místě poškozen.
 139. Severní záře 6. 3. 1582 nad Augsburgem, pět svědků, na pozadí město, (1582) Augsburg, nakl. Hans Schultes d. Ä.
 144. Na nebi souboj dvou vojsk, na zemi württemberské městečko Beilstein, podle něho v srpnu 1583 řeka zabarvená krví, na břehu 7 svědků, 1583 Lauingen, Leonhard Reinmichel, text: W. D. = Wolfgang Deyser.
 145. Na nebi slunce se svatozář, spatřené v dubnu 1583 nad Norimberkem a jeho okolím, na zemi vrcholy města, vpravo jako svědci muž, žena a dvě děti, 1583 Nürnberg, Matthias Rauch.
 164. Catharina Binder (narozena 1558) ze Schmidwiller (Schmidville) ve Falci, žila z Boží vůle sedm let bez potravy; je zobrazena na svém loži, s návštěvou spoluobčanů, nejbližší duchovní má v ruce knihu. 1585 Straßburg, nakl. Bernhard Jobin. Dřevořez menší, převládá prozaický text, podepsaný řadou autorit.
 165. Jako č. 164, ale s jinou ilustrací: na jednom štočku návštěva čtyř žen u Kateřinina lože, odděleně dívčini rodiče rozmlouvají s duchovním a třemi dalšími vznesenými muži, (1585) Augsburg, Valentin Schöningk.

170. Na nebi nad severočeským městem Tachau (sídlem Lobkoviců) dva zápasící koně, přihlíží lev s jedním ocasem (heraldická zvířata Lobkoviců), na zemi maličké město se šibenicí a fiktivní hebrejský nápis, jde o spor Lobkoviců s městem, 1587 Augsburg, Hans Schultes d. Ä., prozaický německý text: podepsán S. R. (= Samuel Reischlein?).
171. Monstrozní červ nalezený v srdci koně, ve skutečnosti posmrtná krevní sedlina, 1586 London, John Wolf, na příčném dřevorezu zvětšený „červ“, prozaický text francouzský.

III. Monstra (Mißgeburts, memento mori)

1. Hans de Moer z Brabantu, (1570), s. l.
7. Svině vrhla 23. 10. 1570 prase s jednou hlavou a dvěma srostlými těly, 1570 Zürich, Christoph Schweizer.
21. Srostlá dvojčata ženského pohlaví, narozená v Querfurtu u Magdeburku, 1571 Eisleben, Urban Gaubisch, text: Johannes Gambstad.
62. Papež jako monstrum, protože učinil víru tržním zbožím, 1568/1574 (Straßburg), nakl. Bernhard Jobin, dřevorez: Tobias Stimmer (hlava podle manýry Arcimboldovy, z ilustrace se však zachoval jen dolní okraj), veršovaný text: Johann Fischart.
65. Protižidovský pamflet: židovka porodila dvě podsvinčátka, 1575 Hof, Matthäus Pfeilschmid d. Ä., veršovaný text: Johann Fischart. Zachována jen dolní polovina jednolistu, ilustrace je zprostředkována malou postranní ilustrací vydání štrasburského.
69. Srostlá dvojčata porozená 26. 5. 1575 v Gettu u Benátek, mužského pohlaví, zobrazená z obou stran, 1575 (Venedig), krátký text italský.
70. Jiné vydání téhož, 1575 (Venedig), mědiryt, krátký text italský.
71. Jiné vydání téhož, 1575 (Venedig), krátký rytý text italský.
72. Jiné vydání téhož, 1575 Heidelberg, Michael Schirat, německá verze.
96. Lidské monstrum mužského pohlaví, narozené 27. 6. 1577 v Hoheneichen v Hessensku, z čela mu roste velký puchýř etc., 1577 Frankfurt/M., nakl. Jacob Weiß (z Kölnu), veršovaný text: Diethmar Merula. Jednolist byl rozstřižen na tři díly, s malou ztrátou textu.
107. Zrůda beránek s osmi nohama, 1578 s. l., snad nakl. s neznámými životopisnými údaji Friedrich Orttensberck.⁸⁾
109. Chlapec s telecí hlavou (memento) a tele s lidskou hlavou (použito protišpánělsky), porození v zemi Cleeff, ve vesnici Prast, 1578 (Emmerich ?), (Bernhard Peters ?).
110. Chlapec s kožními patvary na hlavě, narozen 20. 12. 1577 v Grevesmühlen v Meklenbursku, 1578 s. l., text: Simon Pauli. Ilustrace a text rozstřiženy a odděleny.

8) Bruno Weber: *Wunderzeichen und Winkeldrucker 1543-1586* (1972), na s. 34 a 37, v poznámce 104 zařazuje F. Ortenberka mezi výrobce štočků i možné nakladatele, kteří jsou známi pouze z exemplářů Wickiany. Josef Benzing: *Die deutschen Verleger des 16. und 17. Jahrhunderts*. Eine Neubearbeitung. In: *Archiv für Geschichte des Buchwesens*. Band XVIII, Lieferung 5-6, 1977, s. 1230 jej zaznamenává jen s odkazem na Strausse, s. 823/24, jako nakladatele.

111. Srostlá dívčí dvojčata a chlapec bez rukou a očí, porození v Nidrlandu, 1578 (Emmerich ?), (Bernhard Peters ?).
112. Chlapec se sedmi hlavami, prasecíma ušima, jedním okem a zvířecíma nohama, porozen 1578 v Nidrlandu, 1578 s. l.
113. Zrůdný porod italský, obdobný jako č. 112, 1578 s. l., mědiryt, rytý text německý.
- 113a. Obdobná ilustrace jako u č. 113, 1578 s. l., mědiryt, text italský.
114. Tři zrůdné porody a přírodní katastrofa ve městě Horb ve Württembersku (v pozadí), 1578 Straßburg, bez tiskaře. První zrůda navazuje svým vzezřením na zrůdu v č. 112-113 a, druhá na zrůdu v č. 115.
115. Chlapec s parohy a pytle na hlavě, porozený 1578 v Chieri v Piemontu, 1578 (Venedig), tiskař All'Arca di Noe, mědiryt, rytý text italský.
116. Dva srostlí chlapci porození 1578 ve Frankenlandu, 1578 Nürnberg, nakl. Matthias Rauch. Vyobrazení jsou zpředu i zezadu.
117. Chlapec, jemuž na prsou vyrostl zadek dítěte, a má tři levé ruce, porozen ve vesnici Chiras, 1578 Nürnberg, nakl. Lukas Mayer, dřevorez: Jost Amman.
122. Chlapec se dvěma spodními částmi těla a se čtyřma rukama etc., 1579 s. l.
126. Žena porodila ďábla, protože ji manžel proklínal, ve vesnici Arnheim v Gellerlandu, (1576?), s. l., mědiryt, krátký rytý veršovaný text.
134. Dva srostlí chlapci porození 25. 3. 1580 v Kesselstadt/M., 1580 Frankfurt/M., Anton Corthoys d. J., veršovaný německý a latinský text: luteránský farář Konrad Kleß.
138. Trup hrůzného ženského novorozeněte bez hlavy a rukou, 20. 6. 1581 v Alichu u Erfurtu, 1581 s. l. Zachována jen horní půlka jednolistu, text chybí.
140. Mrtvá rodička s otevřeným břichem, dítě v ní zkamenělé, anatomická rarita, (1582) (Sens), Jean Savine, dřevorez: I. C. = Jean Cousin d. J., text francouzský, podepsán I. A. M. = Joannes Albosius Medicus, tj. Jean d'Ailleboust (1532-1594).
141. Abnormálně tlustý chlapec, přesto živý a zdravý, umí skákat a tancovat, mluví anglicky a německy, skutečná osoba původem z Anglie, starý 7 let a 8 měsíců, (1582 ?) s. l. Podle Wickovy poznámky byl 28. 7. 1582 ukazován v Curychu jako atrakce, jménem Christoffel Tayler.
146. Zajíc s jednou hlavou a dvěma těly, chycen na lovu 28. 4. 1583 v Dürkheim (Türkheim), 1583 Heidelberg, Jakob Müller.
178. Dvě srostlá telata porozená 22. 6. v Meringu u Augsburgu, zobrazená na venkovském dvoře, s třemi svědky, 1587 Augsburg, nakl. Hans Schultes d. J., text podepsán S. R. (= Samuel Reischlein ?).

IV. Křesťanské náboženství a morálka

31. Torso jednolistu, obrys ruky s textem hlavních článků křesťanské víry na prstech, mnemotechnická pomůcka, s. l.
35. Píseň o mučednici luteránce Dorothee, popravené 1573, 1573 Basel, Samuel Apiarius. Předlohou byla báseň Nikolausa Hermanna z Jáchymova.
73. Přemýšlování o věčném životě s Bohem, proti pomíjejícím pozemským hodnotám, před 1576 ? s. l. (před 1576?), latinské verše.

74. Arcibiskup trierský píše své diecézi, aby si získala jubilejní odpustky ve svatém roce 1575, vyhlášené papežem Řehořem XIII., 1576 (Trier ?), latinský text.
75. Parodie oznámení jubilejních odpustků Řehořem XIII. pro arcibiskupství trierské. 1576 (Trier ?), text latinský.
76. Turečtí vojáci předhodili křesťanského zajatce lvu, ale ten rozsápal Turky, 1576 Nürnberg, (Hans Mack), lept: Jost Amman.
83. Satirické skulptury římskokatolické bohoslužby (bohoslužba zvířat) na sloupu štrasburského münsteru (do r. 1685), jako argument proti katolické výtce, že protestanté nemají žádnou tradici a proto jsou nevěrohodní, 1576 (Straßburg), nakl. Bernhard Jobin, dřevořez: Tobias Stimmer, veršovaný text: Johann Fischart. Poškození v 1. a 3. sloupci.
84. Kontroverze papeže a Petra: Petr se brání papežovi, který mu chce uzmout klíč, 1577 (Straßburg), nakl. Bernhard Jobin, veršovaný text Johann Fischart.
125. Nejstarší doklad křivé přísahy (zčernalá ruka) a její potrestání, 1580 Nürnberg, Leonhard Heußler. V textu umístěny tři malé štočky, vyobrazení přísahy a dvakrát zčernalá ruka.
127. Uzdravení ochrnuté dívky při pouti r. 1580 do Einsiedeln, 1580 Dillingen, Johann Mayer, text: Ulrich Wittwyler. Jednolist rozstřížen s částečnou poruchou textu.
142. Antverpská kupcova dcera, hrdopyšná a fintivá, zabita ďáblem, šest svědků, 1583 St. Gallen, Leonhard Straub.
147. Ilustrace jako u č. 142, text poněkud odlišný, 1584 Köln, Nikolaus Schreiber.
152. Detailní komentář na leptu s metaforickými zvířaty, k nábožensko-politickým poměrům ve Švýcarsku kolem r. 1585, zvláště v Bernu, (1585) s. 1. Text (popisky k jednotlivým zvířatům) je rytý.
153. Mše duchů v Livlandu jako znamení konce času a triumfující církve, protestantský propagační jednolist, (1584) (Augsburg), (Josias Werli), nakl. (Hans Schultes d. Ä.).
158. Otevřený dopis kardinála Marka Sitticha z Hohenemsu o jubilejních odpustcích 25. 5. 1585 při nástupu papeže Sixta V., 1585/86 s. 1., tři malé dřevořezy.
168. Satira: tučné zvíře (Bigorne), které požívá dobré manžely, a hubené zvíře (Chicheface), které požívá dobré manželky, 1586 s. 1., dřevořez, na jednom štočku odděleně obě zvířata v akci.
169. Novina o osudu pekaře z Florencie, který se jako hráč upsal ďáblu, 1586 Luzern, Ulrich Freyenberg. Zachován jen prozaický text.
177. V počátcích ornithologie byl kohout vycvičený ke kohoutím zápasům považován za znamení pýchy: v druhém sloupci veršovaného textu je umístěn dřevořez s kohoutem, jenž má kolem krku paruku z dlouhého perí, 1587 Frankfurt/M., Anthony Corthoys d. J.

V. Astronomie, astrologie

(viz též č. 43 a 44 v tematice II.)

45. Supernova v Cassiopei, pozorovaná od listopadu 1572 do ledna 1574, 1573 Straßburg, nakl. Bernhard Jobin, latinský text: Conrad Dasypodius.

46. Jiné vydání téhož, 1573 Straßburg, Bernhard Jobin, text: překlad latinského textu Conrada Dasypodia, verše: Johann Fischart.
47. Jiné vydání téhož, 1573 Magdeburg, nakl. Leonhard Gerhard, dřevořez podle předlohy Georga Busche.
48. Jiné vydání téhož, 1573 (Berlin), bez tiskaře, text Leonhart Thurneisser.
49. Jiné vydání téhož, na konci roku 1572, 1572? Praha, Michal Peterle, text český. Originál ve sbírce Václava Dobřenského č. 376, odkud byla převzata zmenšená ilustrace, neboť v curyšském exempláři se zachovala jen dolní část s pozorovateli. Reprodukce Pravoslav Kneidl: Česká lidová grafika, 1983, s. 67. Knihopis 17. 216.
86. Pozorování komety v listopadu 1577, jako memento, 1577 Nürnberg, nakl. Georg Mack d. Ä.
87. Pozorování komety spatřené „v úterý po sv. Martinu 1577“, 1577 Praha, Jiří Jakubův Dačický, text M. Petr Codicillus v německém znění. Kolorovaný originál s českým Codicillovým textem viz ve sbírce Václava Dobřenského č. 377, reprodukce: Pravoslav Kneidl, Česká lidová grafika, 1983, s. 68-69, Knihopis 4165.
88. Kometa nad Augsburgem, 13. a 14. 11. 1577 (beze svědků), 1577 Augsburg, Valentin Schönigk, nakl. Hans Schultes d. Ä.
89. Jiné vydání téhož, 1577 nebo 1578 Augsburg, nakl. Bartolomäus Käppeler, dřevořez podle předlohy z nakladatelství Valentin Schönigk a Hans Schultes d. Ä., ale jiný záběr města a v popředí čtyři svědkové.
103. Dráha komety od 9. 11.-22. 12. 1577, znázorněná Pavlem Fabriciem na hvězdné mapě, 1577 nebo 1578 (Wien), nakl. Michael Apffel, dřevořez hvězdy podle Albrechta Dürera, ryté nápisy: Paulus Fabricius.
104. Popis komety v č. 103, její dráhy a významu, 1578 Wien, Michael Apfel, text: asi Paulus Fabricius. Rozstřížený exemplář je neúplný, název chybí.
106. Na nebi nad Štrasburkem se 16. 5. 1578 objevily neobvyklé úkazy související s kometou z listopadu 1577, (1578) (Straßburg), ilustrace: tři malé dřevořezové štočky.
131. Zatmění slunce 10. 9. 1580, svědci: tři muži diskutují, žena a tři děti se děsí, v pozadí město, 1580 Augsburg, nakl. Bartholomäus Käppeler.

VI. Katastrofy

6. Záplava 1. 11. 1570 v Antdorffu v Nizozemsku, 1570/71 Augsburg, nakl. Hans Moser, autor textu: Daniel Holzmann.
16. Požár 6. 7. 1571 v Gniessen (Gniezdno) v Polsku, 1571 Straßburg, Christian Müller d. J.
28. Vichřice ve Steině v Hesensku etc., čtyři míle od Fuldy, 14. 12. 1572, 1572/73 Basel, Samuel Apiarius, dva malé dřevořezy.
30. Dopis španělského šlechtice Francisca de Mendosa o nepohodě a zemětřesení 5. 9. 1573 u Montpellier, 1573 Köln, Peter Hans (neznámá životní data).
38. Čtyři muži se tragicky utopili 31. 7. 1573 ve studni ve vsi Flonheim u Alzey, 1573 Mainz, nakl. a autor dřevořezu a textu Leonhard Lederer, příčný formát jednolistu.

42. Hladomor a kanibalismus na severu východní Evropy, 1571 Augsburg/München, (Liffland), Adam Berg, nakl. Hans Rogel d. Ä., dřevořez: Hans Rogel d. Ä., text podepsán D. H. (= Daniel Holzmänn).
67. Vichřice blízko biskupství (Bischofsheim am Main), v níž zahynulo pět žen, jedno dítě a zraněn byl jeden muž, 1575 Mainz, nakl. Leonhard Lederer.
99. Nepohoda počasí 19. 5. 1578 nad městy Pest a Ofen, která způsobila výbuch v budapeštském zámku, skázonosná oblaka nad dominantami měst, řeka, čtyři svědci, s. l., text chybí.
100. Jiné vydání téhož, záznam výbuchu nad zámkem, na pozadí město, v popředí zasažení a prchající lidé, 1578 Nürnberg, Leonhard Heußler.
154. Zemětřesení a sesuv půdy, 4. 3. 1584 ve fojtství Aigle, 1584 Basel, Samuel Apiarius, malý dřevořez s povodní a kácejícím se domem je převzatý z č. 28.
172. Bouře a povodeň 15. 8. 1586 v Gentu, (1586) Augsburg, Hans Schultes d. Ä., dřevořez: postižené město, ďábelští nosiči rozbourěných živlů.

VII. Portréty

8. Heinrich Bullinger, k jeho 40letému jubileu kazatele v Curychu, polopostava s knihou, 1571 Straßburg, nakl. Bernhard Jobin, dřevořez: Tobias Stimmer, text: Johann Fischart.
53. Jan Hus jako prorok Luthera, celá postava, s otevřenou knihou, v níž je text o huse a labuti, 2. třetina 16. století s. l., viz č. 54. Text německý.
54. Luther (1546) a jeho zásluhy, celá postava, labuť u jeho nohou poukazuje na Husův dopis, v němž se označil jako husa, která předchází labuť, kterou nebudou moci upéci. 1546/cca 1560 s. l., text německý.
55. Luther klečící a modlící se 1521 ve Wormsu během říšského sněmu, na nebi ho podporuje sv. Trojice, (cca 1550?) s. l.
56. Herzog Heinrich von Anjou, polopostava v brnění, král v Polsku, později francouzský král Heinrich III., 1574 Straßburg, nakl. Bernhard Jobin, dřevořez podle předlohy Tobiase Stimmera, latinský text – hexametrum Johann Fischart?
77. Stefan V. Bathory, polopostava téměř přes celé zrcadlo jednolistu, po 1. 5. 1576 Nürnberg, bez tiskaře.
78. Tentýž, celá postava na ploše 18,1 x 13,1 cm, 1576 (Nürnberg), bez tiskaře, lept: I. A. = Jost Amman.
98. Johann Casimir Pfalzgraf bei Rhein, polopostava v brnění, přes celou šíři jednolistu, s citací žalmu 139, 1578 Straßburg, Bernhard Jobin, předloha dřevořezu: Tobias Stimmer?
118. Arcikníže Matyáš Habsburský, budoucí císař Matyáš, celá postava, narozen 1557 ve Vídni, zde v době svého místodržitelství v Holandsku, 1579 nebo o málo později, s. l.
148. Augsburský superintendant Georg Mylius (Müller), poprsí, 1584 (Augsburg?). Ilustrace a veršovaný text se zachovaly odděleně.

VIII. Vraždy a poprav

24. Loupežná vražda v Halle/S. a její potrestání 30. 7. 1572, 1572 Magdeburg, Leonhard Gerhart.
39. Sexuální vrah 6. 1. 1573 v městě Tirschnreuth, Horní Falc, se svou rozsekanou obětí, 1573 Hof/an der Saale, Mathäus Pfeilschmidt d. Ä.
40. Jiné vydání téhož, s. l., doplněná ilustrace.
41. Jiné vydání téhož, (Augsburg), (Hans Moser), dřevořez: Hans Moser, opět jiná ilustrace.
59. Vražda křesťanského chlapce 13. 1. 1574 v Litomyšli (Čechy) dvěma židy z Ivančic, po 1574 s. l., text německý.
135. Zajetí a poprava masového vraha Christmena (Genipperteingu) 1580 blízko Mohuče, 1581 s. l., mědiryt, text: francouzský nadpis.
162. Hostinský Blasius Endres zavraždil ve Wangen v srpnu 1585 svou rodinu i sloužící a byl pro to v Biberachu popraven, (1585) Augsburg, nakl. Hans Rampf, dřevořez: na jednom štočku vražda i poprava, odděleny sloupem.
163. Jako č. 162 sedminásobná vražda B. Endresova, 1585 Lindau, nakl. David Uhl, dřevořez jiný, na jednom štočku pět políček vraždy.

IX. Úlovek ryb (též podivných)

91. Úlovek vorvaně u Antverp 2. 7. 1577, tři různé pozice úlovku, s. l., mědiryt s leptem, text: jen ryté popisky.
92. Jiné vydání téhož, více svědků, 1577 Antwerpen, Gerard Smits, mědiryt: Pieter Balten(s) podle kresby Willema van den Broecke (Guillaume Paludan), text: Hugo Favolius, holandský, latinský a francouzský.
93. Jiné vydání téhož, více svědků, 1577 Nürnberg, Hans Weigel d. Ä. Fragment jednolistu, zmenšený celek reprodukován podle exempláře berlínského.
94. Úlovek tří vorvaňů, 2. 7. 1577, zobrazen jen jeden ve dvou pozicích, ve vodě, svědkové jej měří, 1577 Augsburg, nakl. Hans Rogel, rovněž autor dřevořezu.
155. Úlovek mečouna loveného ve vodě, v pozadí město, 1584 Köln, (Nicolaus Schreiber ?). Po stranách dřevořezu dva štočky s tasenými hrůzovládými španělskými meči.
179. Úlovek sledě s podivnými nápisy, zobrazen z obou stran, 1588 Köln, Gottfried von Kempen. Komentář vysvětluje, že ve skutečnosti šlo o chorobu kůže. Odkazuje také na české zpracování tohoto námětu v pražské sbírce jednolistů Václava Dobřenského, č. 378, Praha, Jiří Nigrin, jehož předlohou k ilustraci bylo zřejmě toto č. 179. Knihopis č. 16.732.

X. Námořní bitvy a lodi

9. Vítězství Ligy 7. 10. 1571 u Lepanta, (1571) Wien, Blasius Eber, mědiryt.
10. Jiné vydání téhož, detailní pozice loďstva, 1571 Augsburg, nakl. Hans Rogel d. Ä., a rovněž autor dřevořezu.

11. Jiné vydání téhož, pozice loďstva, 1571 (Venedig), lept: Giacomo Franco (bytem Venedig).
12. Jiné vydání téhož, bitevní loď, (1571) s. l.
13. Jiné vydání téhož, plachetnice, (1571) s. l.
14. Jiné vydání téhož, turecký vojevůdce Ali Pascha, celá postava, postranní detail jeho uťatá hlava, 1571 Nürnberg, Martin Weigel.

XI. Prorocství

66. Parodie na Neue Zeitungen, které ohlašují příchod proroků, kolem 1575 Newthoren (=Straßburg), nakl. Bernhard Jobin, text: jednak próza, jednak verše Johanna Fischarta.
156. Prorocství údajně Johanna z Toleda (+1275) o katastrofách a politických změnách v letech 1585-1587, na nebi drak plivající oheň, etc., na zemi tři svědci, v pozadí islámské město, (konec r. 1584) Augsburg, Valentin Schöningk.
166. O proroku ze Štětína a jeho prognostice na rok 1587 a 1588, srov. č. 156, 1585 (Augsburg ?), (Hans Schultes d. Ä. ?), ilustrace: kopie dřevořezu v č. 156.

XII. Bartolomějská noc v Paříži 1572

22. Vraždy na ulici i v domech v srpnu 1572, (1572 ?) s. l., text: M. D. B. B.
23. Jiné vraždy na ulici a v domech, 22. 8. 1572, 1572 s. l., lept.

Bohemika v průřezu tematik:

- I. č. 34, 63, 80, 81, 157, 167. II. č. 17, 18, 130, 170. IV. č. 35. V. č. 49, 87. VII. č. 53, 54, 118. VIII. č. 59. Celkem 17 jednolistů.

Místa vydání a officiny jednolistů

- ANTWERPEN: Gerard Smits IX/92.
 AUGSBURG: Bartholomäus Käppeler I/175, V/89, 131. Michael Manger: I/159, II/5. Hans Moser: II/19, VI/6, VIII/41. Hans Rampf: VIII/162. Hans Rogel d. Ä.: I/176, II/27, IX/94, X/10. Valentin Schöningk: I/161, II/133, 165, V/88, XI/156. Hans Schultes d. Ä.: II/139, 170, IV/153, V/88, VI/172, XI/166. Hans Schultes d. J.: III/178. Philipp Ulhart: I/101. Josias Wörli (Werli): II/132, IV/153. Augsburg ? bez tiskaře VII/148.
 AUGSBURG – München: Adam Berg – Hans Rogel d. Ä.: VI/42.
 BASEL: Samuel Apiarius: IV/35, VI/28, 154.
 BERLIN: bez tiskaře: V/48.
 BERN: bez tiskaře: I/90.
 DILLINGEN: Johann Mayer: IV/127.
 EINSIEDELN: bez tiskaře: I/2.

- EISLEBEN: Urban Gaubisch: III/21.
 EMMERICH?: Bernhard Peters?: III/109, 111.
 ERFURT: Georg Baumann: II/20. Johann Beck: II/128.
 FRANKFURT/M.: Nikolaus Basse: II/15. Wilhelm Berck: II/44. Anthony Corthoys d. J.: III/134, IV/177. Paul Reffeler: II/108. Jacob Weiß (z Kölnu): III/96.
 HEIDELBERG: Jakob Müller: III/146. Michal Schirat: III/72.
 HOF: Matthäus Pfeilschmidt d. Ä.: III/65, VIII/39.
 KÖLN: Peter Hans: VI/30. Franz Hogenberg: I/149, 150, bez tiskaře: 174. Gottfried von Kempen: IX/179. Nikolaus Schreiber: IV/147, IX/155?
 KURPLATZ: bez tiskaře: I/97.
 LAUINGEN: Leonhard Reinmichel: II/144. Emanuel Saltzer: II/25, 43.
 LEIPZIG: Georg Benitsch: I/32.
 LINDAU: David Uhl: VIII/163.
 LONDON: John Wolf: II/171.
 LUTZERN: Ulrich Freyenberg: IV/169.
 MAGDEBURG: Leonhard Gerhard: V/47, VIII/24.
 MAINZ: Leonhard Lederer: VI/38, 67.
 MÜNCHEN: Adam Berg d. Ä.: I/173. Viz též Augsburg.
 NÜRNBERG: Leonhard Blümel: I/79, 124, II/136. Hermann Gall: II/26. Leonhard Heußler: II/121, IV/125, VI/100. Georg Lang: I/160. Georg Mack d. Ä.: I/85, 119, 123, V/86. Hans Mack: I/120, II/129, IV/76. Lucas Mayer: I/151, III/117. Alexander Pfeiffer: II/95. Matthias Rauch: II/145, III/116. Hans Weigel d. Ä.: I/33, IX/93. Martin Weigel: X/14. Bez tiskaře VII/77, 78.
 PRAHA: Jiří Jakubův Dačický: V/87. Michal Peterle: I/63, 80, 81, 157, V/49. Georg Schwartz (Jiří Nigrin): II/18. Burian Valda: II/130.
 SANKT GALLEN: Leonhard Straub: IV/142.
 SCHWEINFURT: Johannes Frisch (=Valentin Kröner): II/50.
 SENS: Jean Savine: III/140.
 STRAßBURG: Niclaus Faber: II/61. Bernhard Jobin: I/82, 102, II/105, 164, III/62, IV/83, 84, V/45, 46, VII/8, 56, 98, XI/66. Christian Müller d. J.: VI/16. Bez tiskaře: I/64, 167, III/114, V/106.
 TRIER?: bez tiskaře: IV/74, 75.
 ULM: Johann Anthon Ulhardt: II/17.
 VENEDIG: All' Arca di Noe: III/115. Bez tiskaře: III/69, 70, 71, 113a, X/11?
 WIEN: Michael Apffel: V/103, 104. Blasius Eber: X/9.
 ZÜRICH: Christoph Schweitzer: II/4, III/7.
 Bez místa tisku (s. l.): I/3, 34, 36, 57, 58, 68, 143. II/29, 51, 60, 137. III/1, 107 (snad nakl. Friderich Orttensberck), 110, 112, 113, 113a, 122, 126, 138, 141. IV/31, 73, 152, 158, 168. V/0. VI/99. VII/53, 54, 55, 118. VIII/40, 59, 135. IX/91. X/12, 13. XI/0. XII/22, 23.

Zusammenfassung:

Mirjam Bohatcová

Die Einblattdrucke in der Züricher Sammlung – Wickiana

Die Autorin knüpft an ihren Artikel über die Erforschung der Einblattdrucke des frühen Mittelalters (siehe Anmerk. 1) an, und stellt in ihrem sehr detaillierten Referat den ersten Band der Wickiana vor, der soeben erschienen ist, und Einblattdrucke aus den Jahren 1570-88 enthält. Diesem siebenten Band des achtunggebietenden Projektes von Wolfgang Harms, dh. der kommentierten Edition von Einblattdruckten der Sammlerkollektionen aus dem 16. und 17. Jahrhundert, wird der sechste Band der Züricher Sammlung, mit Einblattdruckten seit 1560 vorangehen. Ihr Sammler, der Züricher Kanoniker Johann Jakob Wick (Wick) lebte in den Jahren 1522-1588 und reihte seine Sammlung von Einblattdruckten chronologisch. Die Referentin hat sie jedoch in ihrem Referat nach dem Inhalt geordnet, und konnte so in dem siebenten Band zwölf verschiedene Themen feststellen, von denen die Themenkreise I-III (historische Begebenheiten, wundersame Erscheinungen und Schilderungen – memento mori – sowie ähnliche Monstra am zahlreichsten vertreten sind, während die Themenkreise IV-XII (Christliche Religion und Moral, Astronomie und Astrologie, Katastrophen, Porträts, Morde und Hinrichtungen, Fischfang, auch seltsame Fische, Seeschlachten und Schiffe, Prophezeiungen und die Barotolomäusnacht 1572 in Paris) in sinkender Anzahl folgen. Der Züricher

Sammler orientierte sich nicht allein auf die klassischen Städte der Produktion und des Vertriebs von Einblattdruckten, wie Augsburg, Frankfurt/M., Nürnberg, sondern insbesondere auch auf das protestantische Zentrum Straßburg, und andererseits auf eine Reihe ungewöhnlicher Herausgabeorte von Einblattdruckten, die nur mit einer einzigen oder einigen wenigen Nummern der Edition vertreten sind. Insgesamt sind hier 34 Städte angeführt, neben 39 Einblattdruckten, deren Ausgabeort unbekannt ist. In diesen Themenkreisen wurden 17 bohemistikalische Drucke festgestellt und ausgegliedert. M. Bohatcová führt nicht die Bezeichnungen dieser Einblattdrucke an, einige sind offenbar Vorgänger der „Neuen Zeitung“ und ihre Bezeichnungen sind ungenügend für eine Katalogisierung. Dafür verfolgt und erfaßt die Autorin sehr genau den Grund ihrer Herausgabe, Angaben über das Jahr und den Ort, den Drucker und den Verleger, die besondere graphische Technik der Illustrationen (Holzschnitte ausgenommen), besondere Sprachen (neben der deutschen) und event. auch die Autoren. Als Sachkundige auf dem Gebiet dieser Publizistik bemerkt sie allerdings auch, daß einige Angaben darüber, wo, wann und wem das Gegebene widerfahren ist, auch als fiktiver Glaubwürdigkeitsnachweis zu dienen pflegten.

Die Logikvorlesung Norbert Bratiz' am Schlägler Hausstudium (1638/39) in einer Strahover Handschrift*

Ulrich G. Leinsle

Die Handschrift *Strahovská knihovna DB VI 17* enthält die erste Logikvorlesung an dem 1633 von Propst Martin Greysing (reg. 1627-1665) installierten Hausstudium des Stiftes Schlägl (Drkolná), die der Wiltener Chorherr, spätere Propst von Pernegg und Abt von St. Vinzenz in Breslau, Dr. Norbert Bratiz, von November 1638 bis Juni 1639 gehalten hat.¹⁾ Sie ist ein nicht nur für die Geschichte dieser Studienanstalt, sondern auch für das prämonstratensische Denken in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts wichtiges Dokument; hatte doch das Schlägler Hausstudium in seiner Frühzeit eine bedeutende Ausstrahlung auf die Böhmisches Zirkarie.²⁾

1. Die Handschrift

Strahovská knihovna DB VI 17, Papier, 20 x 15 cm, Einband Pergament mit rundem Supralibros in Goldprägung: Wappen des Propstes Martin Greysing mit Umschrift „Martin Probst zum Schlegel 1628“. 247 fol., Manus unica (= Franziskus Frantz), Paginierung von derselben Hand in 3 Teilen von fol. 8r (= Teil 1 p. 1) bis fol. 244r (= Teil 3 p. 213).³⁾

Die Handschrift trägt nach sechs leeren Folien fol. 7r den ganzseitig gestalteten Titel:

ORGANVM LO= | GICUM, SIVE DIALECTI- | CVM | ARISTOTELIS PERIPATETICVM. | Ad doctrinam & scholam Angeli= | ci Doctoris D. THOMAE Aquinatis | concinnatum. | IN INCLITO CANDIDI ORDINIS | Pramonstratensis Coenobio Plagensi | Austriae superioris, Explicauit | & ad calamum dictauit | CLARISSIMUS ET DOCTISSIMUS Dnus PATER | NORBERTUS BRATIZ eiusde S. Ord: apud Wil- | thinenses Canonicus, SS. Theologia Doctor, Iuris | Canonici Licentiat. Exceptit | F. Franciscus Frantzius, Canonicus Montis Sion, 16. ia | annis Plaga incola, Aetatis anno 45. | Anno 1638, 22. 9bris | inceptu feliciter. (i. m. in Schnörkeln: Maria).

Die gut lesbare Handschrift ist als sorgfältige Reinschrift nach einer Diktatmitschrift gestaltet. Verschreibungen sind selten, ebenso Korrekturen derselben Hand. Gelegentlich

* Abkürzungen und Siglen (außer den gebräuchlichen): BBKL: Bautz, F. W. (Hg.): *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Bad Herzberg 1975ff; Goovaerts: *Goovaerts, L.: Ecrivains, Artistes et Savants de l'Ordre de Prémontré, I-IV*, Brüssel 1899-1909; PB: *Pichler, I. H.: Profeßbuch des Stiftes Schlägl*. (Schlägler Schriften 10), Schlägl 1992; StASchl. Sch. bzw. Hs.: *Stiftsarchiv Schlägl*, Schachtel bzw. Handschrift.

1) Zum Hausstudium vgl. *Pichler, I. H.: Die Klosterschulen Schlägls*, in: Ders. (Hg.): *AigenSchlägl. Porträt einer Kulturlandschaft* (Schlägler Schriften Bd. 6), Linz 1979, S. 178-183.

2) Vgl. *Leinsle, U. G.: Die Auseinandersetzung um Arriaga am Hausstudium der Pramonstratenserabtei Schlägl*, in: *Sousedik, St. (Hg.): Rodrigo de Arriaga, Philosoph und Theologe*, Prag 1998 (im Druck).

3) Inhalt vgl. Anhang!

fallen Fehler in der lateinischen Grammatik auf. Die Titel der einzelnen Traktate sind in Kapitale ganz- oder halbseitig gestaltet, die der Quästionen und Artikel mehrzeilig. Verzierung in Form von verschnörkelten Linien bzw. Bändern sind selten. Die Kopfzeile gibt außer der Paginierung verso die Zählung von Traktat, Quästio und Artikel, recto bis Tr. 1 q. 1 a. 3 verkürzt den Titel des Traktates, ab Tr. 1 q. 1 a. 4 aber des Artikels wieder, z. B. Teil 1 p. 12: *Tractatus I. Quaestio I. Art. II.* p. 13: *Summularum Logicarum*, dagegen Teil 1 p. 36: *Tractatus I Quaestio I Art. V.* p. 37: *Quid sit nomen?* Die gleichzeitige Paginierung verläuft in drei Teilen von fol. 8r (= Teil 1, p. 1) bis fol. 95r (= Teil 1, p. 173) für den Traktat 1 mit Einschluß des Titels von Traktat 2, von fol. 96r (= Teil 2, p. 1) bis fol. 137r (= Teil 2, p. 83) für den Traktat 2 mit Einschluß des Titels und Beginns von Traktat 3 sowie schließlich für die restlichen Traktate von fol. 137v (= Teil 3, p. 1) bis fol. 222v (= Teil 3, p. 170). fol. 89 wird ein nicht paginiertes Blatt eingefügt, das fol. 89r die *Reductio syllogismorum imperfectorum ad perfectos* anhand der Merkwörter schematisch darstellt. Fol. 187v wird als Rückseite zum ganzseitigen Titel von Traktat 4 in der Paginierung nicht gezählt. Die rezente Folierung wird, von Ausnahmen (meist Traktat- oder Quästionenanfänge) abgesehen, nur auf jedem zehnten Blatt verzeichnet. Am Rand vermerkt der Schreiber die Zählung der Lektionen und deren Datum, so daß wir, von einer kleinen Lücke zwischen dem 28. Mai und 4. Juni 1639 (fol. 222v-229r) den Verlauf des Kurses genau mitverfolgen können. Von besonderem Wert sind die persönlichen Bemerkungen, die der Schreiber gelegentlich am Ende eines Traktates oder einer Quästio anfügt.

Die Authentizität der Handschrift ist durch den Titel und die Angaben des Schreibers erwiesen. Da der Inhalt im Anhang differenzierter wiedergegeben wird, kann hier eine kurze Beschreibung des Inhalts genügen:

- fol. 7v: *Regulae pro studiosis philosophiae. Inc.: Primo. Qui utiliter philosophiae studere cupit . . . ; Expl.: semper philosophare (sic!) possit.*
- fol. 8r (p. 1): *Praefatio. Inc.: Peripateticorum siue Peripateticam aggredientes philosophiam . . . ; Expl. fol. 9r (p. 3): hic dicta cuique sufficiant.*
- fol. 9r (p. 3): *Tractatus I De Institutionibus ad Logicam Aristotelis, quas Summulas vocant. Inc.: Haec introductio ad Logicam nostram . . . ; Expl. fol. 95r (p. 173): . . . in honorem Matris Purificatae claudere et unicuique illum coronidis loco pro rei utilitate ulterius commendare uolui.*
- fol. 95r (p. 173): *Tractatus II. De natura Logicae. fol. 95v leer, nicht paginiert. Inc. fol. 96r (Teil 2, p. 1): Postquam in praecedenti tractatu . . . ; Expl. fol. 137 (p. 83): sat fuse dicta, unicuique sedulo speculanti sufficere possunt.*
- fol. 137r (p. 83): *Tractatus III. In Isagogen seu Introductionem Porphyrianam de Universali secundum se, et eius quinque Praedicabilibus in particulari. Inc.: Cum Grysaorius Patricius Romanus in Aristotelis Cathogorias siue Praedicamenta incidisset . . . ; Expl. fol. 186v (p. 99): . . . qui aliam mercedem non petit, nisi Te Domine. – i. m.: Idem et ego F. F. F. per eiusdem SS. Preces ad Dei gloriam. absolutus Sabbato Palmarum, 16. Aprilis, dum Ego Eques in Helffenberch dirigerer, nostris grauter in Saxonia cum hoste conflictantibus et misere dispersis, timenta Praga, trementa Austria, Imperatore Venante Viennae Anno 1639.*
- fol. 187 (p. 100) *Tractatus IV. In Cathogorias Aristotelis 1639. fol. 187v leer, nicht paginiert; Inc. fol. 188r (p. 101): Hunc librum, quem Aristoteles . . . ; Expl. fol. 222r (p. 169) . . . sat abunde et ex ipsis fundamentis, ut opinor explicata.*

- fol. 222v (p. 170) *Tractatus ultimus De Demonstratione. Inc. fol. 223r (p. 171): Praefatio summaria. Haec ultima pars totius Logicae iubet repetere verba nostra prima . . . Expl. fol. 244r (p. 213): . . . ad gloriam Angelici Doctoris acquirere possimus. i. m.: Absoluta in Vigilia Pentecostes 11. Junij 1639 Plagae, Tota Bohemia ardente bellis, Panirio duce Suedico tormentis Pragensium moenia pulsante. P. Melchior quondam Priore Plagensi, nunc Parocho in Kirchschlag Epileptico misere in Monasterio ad mortem usque decumbente. – fol. 244v leer.*
- fol. 245r: *Conclusiones siue Theses in singulos Logicae nostrae Tractatus disputari solitae in Auditorio Plagensi, durantibus studiis. D. O. M. De natura terminorum*
- fol. 246r: *M. V. M. De Nomine et Verbo*
- fol. 246v: *Expl.: Quas defendit die 30. Januarij F. Franciscus Freifleben 1639.*

Die Handschrift war wohl, wie Einband und Supralibros bezeugen, ursprünglich für die Stiftsbibliothek in Schlägl bestimmt. Möglicherweise hat sie der Schreiber nach seinem Weggang von Schlägl mit nach Pernegg und Iglau genommen, von wo sie nach seinem Tod nach Strahov gekommen sein dürfte.

2. Der Schreiber: Franziskus Frantz von Strahov

Als Schreiber der Handschrift weist sich bereits im Titel der Strahover Chorherr Franziskus Frantz aus. Er gibt an, schon 16 Jahre in Schlägl zu sein und im 45. Lebensjahr zu stehen. Franziskus Frantz⁴⁾ ist 1596 in Schwaben geboren. Die Bezeichnung „*Nericensis Suevus*“ läßt sich am ehesten auf Neresheim oder Nehren, beides im heutigen Württemberg deuten.⁵⁾ Er kommt am 14. Mai 1623 offenbar als Strafversetzung nach einer in jugendlichen Sturm und Drang begangenen Verfehlung gegenüber Abt Caspar Questenberg (reg. 1610-1640)⁶⁾ zur Aushilfe in das an extremem Personalmangel leidende Stift Schlägl. Zwar sieht er sich dort in der Rolle des verlorenen Sohnes bei den Schweinen,⁷⁾ doch dürfte diese biblische Selbststilisierung nicht ganz der Realität entsprochen haben. 1623 schreibt Frantz den prachtvoll gestalteten Cpl. 258.⁸⁾ 1624 wird er Pfarrer von Kirchschlag im Böhmerwald (Svĕtlík). Propst Martin Greysing ernannt ihn mangels eines Priors 1627/8 zum *Regens Conventus* und vermerkt dabei ausdrücklich, daß er bereits bisher der rangälteste Priester im Konvent war. Zugleich versieht er von 1626-1629 die Pfarre Aigen.⁹⁾ 1630-1632 ist er wieder Pfarrer in Kirchschlag. Anschließend scheint er im Stift gewesen zu sein.¹⁰⁾ 1637 wird er als Magister für die im Oktober aus Strahov zurück-

- 4) Zu den biographischen Angaben vgl. PB S. 548; Goo-varts III, S. 49.
- 5) Vgl. Plechl, H. (Hg.): *Orbis latinus*, Braunschweig⁴ 1971, S. 251.
- 6) Zu Questenberg vgl. Leinsle, U. G.: *Questenberg, Kaspar von*, in: BBKL VIII, S. 1107-1109.
- 7) *SÜA, RP Strahov*, kart. 341, Frantz an Questenberg, Schlägl 19. 11. 1624; *StASchl*, Sch. 69/1c/1: Frantz an Prior an Konvent von Strahov, Schlägl 1636, mit der Bitte um Rückkehr nach 13 Jahren: „... tumens iuuenili impetu [. . .] omnium, pro dolor, male viuendo iacturam feci, redactus Plagae ad haram porcorum, ubi pluribus iam annis ignominia grauique cordis desolatione, veluti quibusdam siliquis, continuo victitans, domum Patris suspiro. In ähnlichem biblisch überladenen Stil gleichzeitig an Abt Questenberg“.
- 8) *Vielhaber, G.: Catalogus Codicum Plagensium (Cpl.) manuscriptorum*, Linz 1918, S. 376. Pröll, L.: *Catalogus Canonorum Regularium Ord. Praem. Canoniae Plagensis (Schlägl)*, Linz 1887, S. 82 rühmt ihn als vir artis scribendi artificiose valde peritus.
- 9) *SÜA, RP Strahov*, kart. 341, Greysing an Questenberg, Schlägl 4. 1. 1628. Als Regens Conventus et Parochus Aigensis schreibt Frantz noch am 28. 11. 1629 an den Guardian der Franziskaner in Krumau: *StASchl*, Sch. 69/1c/1.
- 10) Eine Rückkehr nach Strahov, wie sie PB S. 548 vermutet wird, widerspricht dem Briefwechsel, in dem sich Frantz erst ab 1636 um eine Rückkehr oder wenigstens ein Wiedersehen mit Abt Questenberg vor dessen Tod bemüht vgl. Anm. 5 und *SÜA, RP Strahov*, kart. 314, Greysing an Questenberg 28. 12. 1637.

gekehrten Novizen Bernhard Vetting (PB 215), Benedikt Fischer (PB 216), Hermann Huetter (PB 217), Dominik Wirth (PB 218) und Franz Freisleben (PB 219) bestellt, die am 11. 11. 1637 bzw. am 23. 5. 1638 Profeß ablegen. 11 Als dann am¹¹ November 1638 der ehemalige Prior von Wilten Dr. Norbert Bratiz mit seinem philosophischen Kurs am Schläger Hausstudium beginnt, betätigt sich Frantz vom 22. November dieses Jahres bis zum 11. Juni 1639 als Schreiber der vorliegenden Handschrift. In der Zeit der Niederschrift der Logik hält er sich zweimal, um Weihnachten und vor Ostern, – möglicherweise zur Aushilfe – in Helfenberg auf.¹² Mit Interesse und Besorgnis verfolgt er das Vordringen der Schweden unter General Johan Banér (1596-1641) und die Kriegereignisse in Böhmen, besonders in Prag, und mischt sie in seine abschließenden Randbemerkungen ein.¹³ Konventereignisse werden dagegen kaum vermerkt.¹⁴ 1640 bemüht er sich, wenigstens zur Beerdigung von Abt Questenberg nach Strahov reisen zu können und denkt über einen Ortswechsel nach.¹⁵ 1642 wird Frantz der erste Prämonstratenser in der neu inkorporierten Pfarre Haslach, wo er bis 1644 wirkt.¹⁶ In diesem Jahr holt ihn der am 11. September 1642 zum Propst von Pernegg gewählte Norbert Bratiz in das niederösterreichische Stift.¹⁷ Von dort wird er 1648 als *Catechista*, *Concionator festivus* und *Cooperator* in die dem Stift Strahov inkorporierte Stadtpfarre Iglau (Jihlava) versetzt¹⁸, wo er bis zu seinem Tod am 2. Juli 1664 mit großem Eifer wirkt.

3. Der Autor: Dr. Norbert Bratiz von Wilten

Norbert Bratiz wurde um 1599 in Laibach (Ljubljana, Slowenien) geboren¹⁹. Er macht offenbar bereits seine humanistischen Vorstudien in Wilten. 1616 legt er Profeß ab. 1617 wird er zusammen mit Paulus Dax und Bernhard Faminger von Abt Simon Kammerlander (reg. 1605-1621), der selbst dort studiert hatte, nach

- 11) *StASchl*, Hs. 16 (Annales Plagenses), fol. 148v. In dieser Funktion schreibt er „*ex Musaeo meo*“ am 9. 4. 1630 an Martin Greysing nach Linz: *StASch.*, Sch. 69/1c/1.
- 12) Bratiz, *Organum*, fol. 43r: „*Post nativitatem Domini 2. Januarij Cum interim fuisssem in Helffenberch*“; f. 186v: „*absolutus Sabbato Palmarum, 16. Aprilis, dum Ego Eques in Helffenberch dirigerer*“.
- 13) Bitter z. B. ebd., fol. 186v: „*nostris grauiter in Saxonia cum hoste conflictantibus et misere dispersis, timenta Praga, tremante Austria, Imperatore Venante Vienna Anno 1639*“.
- 14) Nur fol. 244r: „*Absoluta in Vigilia Pentecostes 11. Junij 1639 Plague, Tota Bohemia ardente bellis, Panirio duce Suedico tormentis Pragensium moenia pulsante. P. Melchior quondam Priore Plagensi, nunc Parocho in Kirchschatl Epileptico misere in Monasterio ad mortem usque decumbente*“. Melchior Bernkopf (PB 203) starb am 28. Juni 1639.
- 15) *StASchl*, Sch. 69/1c/1: Frantz an Greysing, Schlägl 12. 7. 1640. Questenberg wird hier gerühmt als *Magnes ille affectus cordis mei, Magnus Dei amicus Casparus a Questenberg pijssimus Pater meus*.
- 16) Vgl. Groiss, W. H.: *Die Inhaber der Pfarre Haslach an der Mühl von der Übernahme durch das Stift Schlägl (1642) bis zum Ende des 18. Jahrhunderts*, Schlägl intern 13, 1987, S. 356f.
- 17) *StASchl*, Sch. 69/1c/1: Frantz an Greysing, Iglau 3. 2. 1649. In biblisch dramatischem Stil schildert Frantz hier seine Erlebnisse in Pernegg. Auf dem Donauschiff wird er, nur mit einem leichten Sommerhabit ausgerüstet, vom Wintereinbruch überrascht.
- 18) So die Selbstbezeichnung ebd.
- 19) Zur Biographie vgl. Leinsle, U. G.: *Der Wiltener Chorherr Norbert Bratiz als Philosophieprofessor in Schlägl (1638-1641)*, Schlägl intern 16, 1990, S. 1-40; PB S. 556; Haidacher, A.: *Studium und Wissenschaft im Stifte Wilten in Mittelalter und Neuzeit*. 1. Teil: Bis zur Gründung der Universität Innsbruck (1669), Veröffentlichungen des Museums Ferdinandeum in Innsbruck 36, 1956, S. 94f. 71. Goovaerts I, S. 87 läßt ihn in Wilten geboren sein. Žák, A.: *Das Chorherrenstift Pernegg. Sonderabdruck aus den Blättern des Vereines für Landeskunde von Niederösterreich*. Wien 1900, S. 61-88; ders.: *Die Totenbücher der Stifte Geras und Pernegg*, Jahrbuch für Landeskunde von Niederösterreich und Wien N. F. 11, 1912, S. 190; ders.: *Pernegg*, in: Vancsa, M. (Hg.): *Topographie von Niederösterreich*. Bd. 8, Wien 1913, S. 153f.

Ingolstadt geschickt. Am 17. 9. 1617 wird er als Student der Physik, d. h. des 2. Jahres der Philosophie, immatrikuliert.²⁰ Nimmt man den üblichen Kurs der Philosophie und Theologie als Grundlage, dürfte Bratiz seine Studien ca. 1621/22 beendet haben. 1623 finden wir ihn bereits als Professor der Philosophie, allerdings nicht in Wilten, sondern in Osterhofen. Von dort meldet er sich brieflich bei den in Schlägl weilenden Wiltener Mitbrüdern Gregor Maier und Carl Hörmann am 28. Mai 1623 und kündigt für die Pfingstferien seinen Besuch an.²¹ Nach dem üblichen zweijährigen Kurs der Philosophie dürfte sich Bratiz wieder dem Studium zugewendet haben. 1625 wird er als Alumne des Religiosenkollegs in Salzburg aufgenommen.²² Nach der Jesuitenuniversität Ingolstadt lernt Bratiz hier den Thomismus der Benediktiner kennen. Wie lange er in Salzburg war, wissen wir nicht. Nach Wilten zurückgekehrt, scheint er dort Professor geworden zu sein, versieht aber zugleich das Amt des Provisors und Kastners und ist 1627/28 Prior. 1628 macht sich Bratiz auf den Weg nach Rom, wo er etwa vom 1. November bis Anfang Februar 1629 an dem von Tongerlo gegründeten Collegium S. Norberti studiert.²³ Das Collegium S. Norberti hatte keinen großen Studienbetrieb; Bratiz wird sich hier vor allem auf seine Promotion vorbereitet haben. Diese erfolgte allerdings nicht in Rom, sondern an der Universität Perugia am 11. 2. 1629, wobei er eigens als „*tunc temporis procurator sui monasterii*“, d. h. als Provisor, bezeichnet wird.²⁴

Nach Wilten zurückgekehrt, geht Bratiz noch 1629 wieder auf Reisen. Er wird zusammen mit Kaspar Baumgartner und Joseph Starckl in das durch die Reformation verlorengegangene Tochterkloster Speinshart entsandt, das sich seit 1621 in den Händen des Kurfürsten Maximilian I. von Bayern befand. Da eine Restitution aber aus Gründen der Finanzpolitik des Kurfürsten nicht zustande kam, mußten die Prämonstratenser in die Pfarre Neunburg vorm Wald gehen, wo Bratiz bis 1633 als Pfarrer und als Kaplan der zugehörigen Wallfahrtskirche Katzdorf wirkte.²⁵ Nach seiner Rückkehr nach Wilten kann sich Bratiz wieder der Lehrtätigkeit in der Theologie am Hausstudium widmen, ist aber zumindest zeitweise auch Kastner und 1635-37 wieder Prior. Das Stift Wilten unter Abt Andreas Mayr (reg. 1621-1650) steht in diesen Jahren in schweren Auseinandersetzungen mit dem Brixener Fürstbischof Wilhelm von Welsberg (reg. 1629-1641), der die Exemption Wiltens nicht anerkennt.²⁶ Mit Hilfe des Landesfürsten wird am 10. 3. 1638 unter militärischer „Begleitung“ von 15 Musketieren von je einem bischöflichen und landesfürstlichen Kommissär eine Visitation durchgeführt, bei der Bratiz als Parteigänger des Abtes abgesetzt und aus dem Kloster vertrieben wird.²⁷

- 20) Pölnitz, G. Freih. v.: *Die Matrikel der Ludwig-Maximilians-Universität Ingolstadt – Landshut – München*. II, 1, München 1939, S. 336, 9-11.
- 21) *StASchl*, Sch. 71/4/5.
- 22) Haidacher, *Studium*, S. 76, Anm. 451.
- 23) Ebd. S. 71f.
- 24) Ebd. S. 71, Anm. 415; S. 74, Anm. 438.
- 25) Vgl. Schmid, A.: *Die Wiedererrichtung des Prämonstratenserklösters Speinshart durch die Abtei Steingaden*, in: 850 Jahre Prämonstratenserabtei Speinshart 1145-1995. Hg. v. d. Prämonstratenserabtei Speinshart (Speinshartensia 2), Pressath 1995, S. 79-86; Haidacher, *Studium*, S. 91.
- 26) Zum Exemptionsstreit vgl. Halder, K.: *Geschichte des Stiftes Wilten seit 1138*, in: 850 Jahre Prämonstratenser Chorherrenstift Wilten 1138-1988, Innsbruck 1988, S. 318.
- 27) Haidacher, *Studium*, S. 95; Lentze, H.: *Geschichte des Stiftes Wilten*, in: Ders.: *Studia Wiltensia*, Innsbruck 1964, S. 239; Szántó, St. H.: *Das Leben im Stift Wilten vom Spätmittelalter bis in die Barockzeit*, Diss. phil. Innsbruck 1954, I, S. 60-66.

In dieser tristen Situation wendet sich Bratiz nach Schlägl, das er wohl von Osterhofen aus einst besucht hat. Nach dem Begleitschreiben des Abtes Andreas Mayr vom 27. 3. 1638 ist es Bratiz' eigener Wunsch, nach Schlägl zu gehen. Da Wilten fast zu viele Leute hat, stimmt der Konvent dem Ansinnen Bratiz' zu. Die Ankunft in Schlägl möge den beiden Begleitern Sebastian Riedler und Ambros Salcher bestätigt werden. Abt, Prior, Subprior „et totus conventus“ unterfertigen das feierliche Schreiben, in dem von den Vorgängen des 10. 3. keine Rede ist.²⁸⁾ Am Karfreitag, dem 2. April, kommen die Wiltener in Schlägl an. Ambros Salcher und der Laienbruder Sebastian Riedler, der sich drei Jahre in Schlägl aufgehalten hatte, kehren nach Wilten zurück.²⁹⁾

Bratiz scheint sich zunächst in Schlägl auf verschiedene Weise im Dienst des Propstes nützlich gemacht zu haben. Er hatte in der Propstei eine eigene Schreibstube und zwei Konventknaben zur Bedienung. Freisleben schildert ihn als „vir Autoritate et scientia insignis“.³⁰⁾ Auf Wunsch Martin Greysings bereitet er sich nach längerem Widerstreben ein halbes Jahr auf die Übernahme eines Kurses in Philosophie vor. Am 11. November 1638 wird dieser nach der Vesper feierlich eröffnet.³¹⁾ Als Repetitor wird Bratiz der eben aus Prag zurückgekehrte Martin Spindler (PB 213) beigegeben, der aber wegen seiner skotistischen Ausbildung in Prag Schwierigkeiten hatte, die thomistische Doktrin Bratiz' zu übernehmen.³²⁾ Schüler Bratiz' sind Johannes Schlanger (PB 209), Hieremias Helderle (PB 211), der 1637 vorzeitig aus Prag zurückkehrte³³⁾, Benedikt Fischer (PB 216), Bernhard Vetting (PB 215), Hermann Huetter (PB 217), Dominik Wirth (PB 218), Franz Freisleben (PB 219) und wohl auch noch der am 12. 7. 1637 eingekleidete Johannes Kennerknecht (PB 220), der bereits in Prag den Grad eines Magisters der Philosophie erworben hatte. Am 24. Dezember 1638 erläßt Martin Greysing eine eigene Studien- und Tagesordnung für die Schlägler Studenten.³⁴⁾

Aus der Logikvorlesung Bratiz' sind zumindest drei Disputationen bezeugt, doch müssen es nach dem Programm der *Regulae* und der Studienordnung vom 24. Dezember 1638, die monatlich eine solche vorsah, sicher mehr gewesen sein.³⁵⁾ Die erste *De natura Terminorum* fand am Sonntag, dem 23. Januar 1639 nach der Vesper statt. Defendend war dabei Dominik Wirth. Eine Woche später defendierte Franz Freisleben *De nomine et verbo*. Die Thesen beider Disputationen überliefert Frantz im Anschluß an die Logikvorlesung in seiner Handschrift.³⁶⁾ Am 11. 7. 1639 fand eine weitere logische Disputation *De intentionibus secundis operationes intellectus dirigentibus* statt, bei der Hieremias Helderle und Benedikt Fischer als Defendenden auftraten. Opponenten waren alle Studenten, aber auch Graf Wolf Dietrich von Rödern, der Herr von Berg und Erbauer der Maria – Trost – Kirche, P. Wolfgang Hoci von Wilhering³⁷⁾ und zwei Studenten des

- 28) StASchl, Sch. 71/4/1.
 29) StASchl, Hs. 16, fol. 150v.
 30) Ebd.; vgl. Sch. 71/4/5.
 31) Pröll, L.: *Geschichte des Prämonstratenserstiftes Schlägl*, Linz 21980, S. 4.
 32) Vgl. Leinsle, U. G.: *Schlägler Studenten im Prager Universitätsstreit 1636-1638*, Schlägl intern 15, 1989, S. 471-476; StASchl, Hs. 16, fol. 151r.
 33) SÜA, RP Strahov, kart. 314: Briefwechsel Greysing – Questenberg in dieser Sache 20. 8. /6. 9. 1637.
 34) StASchl, Sch. 9/4/7: *Distributio temporis in gratiam inceptorum studiorum*; Vgl. Leinsle, U. G.: *Die Studienvorschriften Martin Greysings*, Schlägl intern 8, 1982, S. 34-37.
 35) StASchl, Sch. 9/4/7: *Distributio temporis* n. 15.
 36) Bratiz, *Organum*, fol. 245r-246v.
 37) Stiftsarchiv Wilhering, Profesbuch 1713, verzeichnet lediglich: P. Wolfgangus Hoci Monasteriensis/professus 1629. Freundliche Mitteilung von Herrn Stiftsarchivar P. Rainer Schraml.

Erzbischöflichen Seminars in Prag, die die Philosophie bereits absolviert hatten. Von den in Linz gedruckten Thesen besitzen wir allerdings kein Exemplar.³⁸⁾ In der Woche nach Martini desselben Jahres wurde noch eine Disputation über die 8 Bücher der Aristotelischen Physik abgehalten, bei der Dominik Wirth und Franz Freisleben die Defendenden waren. Das mit einem Emblem geschmückte Thesenblatt, das leider nicht erhalten ist, wurde diesmal nur handschriftlich dem Propst übergeben.³⁹⁾ Abgeschlossen wurde die Lehrtätigkeit Bratiz' mit der umfangreichen *Philosophia naturalis peripatetica*, die am 25. und 26. Juni 1641 mit Benedikt Fischer, Dominik Wirth und Franz Freisleben disputiert wurde.⁴⁰⁾ Auch diese Disputation wurde in feierlichem Rahmen in Anwesenheit bedeutender Persönlichkeiten gehalten.⁴¹⁾

In dieser Zeit erhält das Schlägler Studium zeitweiligen Zuzug von außen. Im Herbst 1639 kommen auf der Flucht vor Krieg und Pest der Präses der in Prag studierenden Prämonstratenser und Professor der Moraltheologie Alexius Perelcius (Perlowsky, † 1659) mit 5 Juniores nach Schlägl.⁴²⁾ Sie bleiben bis zum Mai 1640 in Schlägl und kehren dann auf Verlangen des greisen Abtes Kaspar von Questenberg, der noch im selben Jahr stirbt, nach Strahov zurück, nicht ohne völlig neue Habite, Andenken und Reiseverpflegung.⁴³⁾

Bratiz beendete nach einigen Wochen Krankheit, während der er seinen Schülern vom Bett aus diktierete, am Martins-tag 1640 den zweijährigen Kurs der Philosophie mit einer feierlichen Schlußvorlesung und dem Beifall des ganzen Konventes und bereitete für das Frühjahr 1641 die Drucklegung der *Philosophia naturalis peripatetica* vor.⁴⁴⁾

Bereits im Sommer 1640 suchte Greysing eine neue Aufgabe für den Professor und ließ ihn durch den Grafen Starhemberg „modo provisorio“ auf die vakante Pfarrstelle Gallneukirchen präsentieren. Diese Präsentation wurde allerdings in Passau verworfen.⁴⁵⁾ Wohl als Trostpflaster erhielt Bratiz von Papst Urban VIII. die Würde eines Apostolischen Protonotars.⁴⁶⁾ Wahrscheinlich auf Empfehlung Greysings an den beim Provinzialkapitel in Strahov (10.-20. 7. 1641) gewählten Generalvikar Benedikt Lachen von Klosterbruck (Louka)⁴⁷⁾ übersiedelt Bratiz Anfang September 1641 nach Klosterbruck, wo er als Sekretär des Generalvikars in die Streitigkeiten der böhmischen und mährischen Klöster mit Strahov verwickelt ist.⁴⁸⁾ Am 11. September 1642 wird Bratiz unter Vorsitz des Abtes von Geras und unter Assistenz der Äbte von Klosterbruck und Neureisch (Nová Říše) zum Propst von Pernegg postuliert.⁴⁹⁾ Das Wirken Bratiz' in Pernegg hat A. Žák ausführlich gewürdigt.⁵⁰⁾ Er stellt Gebäude und Kirche wieder her, erreicht 1644 beim Provinzialkapitel die Anerkennung

- 38) StASchl, Hs. 16, fol. 152v; Pröll, L. – Lang, C.: *Catalogus Canoniorum Regularium Plagensium*, Linz 1957, S. 16, Nr. 134; zu Graf Rödern: Pichler, I. H.: *Wallfahrtskirche Maria Trost am Berg bei Rohrbach*, Rohrbach 1972, S. 21f.
 39) StASchl, Hs. 16, fol. 153r.
 40) Bratiz, N.: *Philosophia naturalis peripatetica*, Salzburg 1641.
 41) Pröll, *Geschichte*, S. 268; Pröll-Lang, *Catalogus*, S. 16, Nr. 134.
 42) StASchl, Hs. 16, fol. 152v; vgl. Leinsle, Prag, S. 473. Perelcius hatte sich mit Juniores bereits 1632 in Schlägl aufgehalten: vgl. SÜA, RP Strahov, kart. 314: Greysing an Questenberg 10. 3. 1632. Zu Perelcius: Goovaerts II, S. 29; SK, Hs. DJ IV 1, (Annales Seminarii S. Norberti Pragae), fol. 15v. Ebd. f. 21r wird nicht zutreffend im Zusammenhang mit der Flucht der Studenten aus Prag nach Ostern 1639 von der Abreise der drei(!) ersten Schlägler Studenten aus Prag berichtet.
 43) StASchl, Hs. 16, fol. 153v.
 44) Ebd., fol. 154r.
 45) Briefwechsel in dieser Sache: StASchl., Sch. 71/4/5.
 46) Žák, *Totenbücher*, S. 190; Haidacher, *Studium*, S. 95.
 47) Protokoll: Valvekens J. B. (ed.): *Capitula Provincialia Provinciae Bohemiae, Moraviae, Austria ac Silesiae (1641-1727)*, Averbode 1960ff, S. 9-34.
 48) Begleitbrief v. 1. 9. 1641: StASchl, Sch. 67/1a/2. Briefwechsel: StASchl, Sch. 67/1a/2 (Lachen – Greysing); Schl. 71/4/5 (Bratiz); auch MZA, E 57 Louka 1386 A. O. 8 Karton 51.
 49) Žák, *Pernegg*, S. 153; ders.: *Totenbücher*, S. 190.
 50) Ders.: *Totenbücher*, S. 190; ders.: *Pernegg*, S. 153f.

der Autonomie seines Stiftes, die immer noch umstritten war. Er wird zum Kaiserlichen Rat und niederösterreichischen Kriegskommissär ernannt. 1645 flieht er beim Schwedeneinfall nach Linz, wo er im Schläger Haus wohnt. Auch um den inneren Ausbau ist „der Wiltener Löwe“ besorgt.⁵¹⁾ So holt er tüchtige Mitbrüder aus Strahov (u. a. Franziskus Frantz) und Wilten nach Pernegg. Am 30. Januar 1648 wird er zum Abt des verlassenen Stiftes St. Vinzenz in Breslau postuliert, um dessen Erhaltung er sich schon in Klosterbruck bemüht hatte, behält aber die Propstei Pernegg noch bis 1653. Erst am 22. 8. 1649 trifft er in Breslau ein und wird am 24. 10. 1649 als Abt installiert. Auch hier bemüht er sich um den inneren und äußeren Aufbau des Stiftes, stirbt aber bereits am 24. 1. 1656.

4. Der Verlauf des Kurses

Durch die der Niederschrift beigefügten Randbemerkungen sind wir in der Lage, den Logikvorlesung Bratiz' auch in seinem zeitlichen Verlauf fast lückenlos nachzuvollziehen. Die offizielle Eröffnung fand zwar am Namenstag des Propstes (11. 11. 1638) statt⁵²⁾, der reguläre Vorlesungsbetrieb begann aber erst am Montag, dem 22. November. Frantz verzeichnet für die Traktate 1-4 insgesamt 97 Vorlesungen, normalerweise zwei pro Tag, wie es sowohl die Statuten von 1630 als auch die Studienordnung von 1638 vorsahen.⁵³⁾ Die erste fand um 7. 45 Uhr statt, die zweite am Nachmittag nach der Vesper. Beide dauerten je eine Stunde. Der Donnerstag war vorlesungsfrei; am Dienstag finden wir öfters nur eine Vorlesung verzeichnet, gelegentlich auch am Freitag. Martin Greysing hatte den Professor ausdrücklich ermächtigt, bei gutem Verhalten der Studenten auch außerhalb des Donnerstags am Nachmittag frei zu geben. Frei waren zudem die Sonntage und höheren Feste, so sämtliche Apostelfeste, der Nikolaus-tag u. a. Am 29. November besucht der Prälat während der Vorlesung persönlich das Auditorium.⁵⁴⁾ Der sehr breit angelegte 1. Traktat über die summulistische Logik dauert bis zum 1. Februar 1639. Vor Weihnachten schließen die Vorlesungen am Mittwoch, dem 22. Dezember. Sie beginnen wieder am 3. Januar. Nach dem Ende des 1. Traktats sind der 2. bis 6. Februar vorlesungsfrei. Eine weitere, möglicherweise krankheitsbedingte Pause entsteht vom 15. bis 20. Februar. Vom Faschingssamstag bis zum Donnerstag nach dem Aschermittwoch entfallen gleichfalls die Vorlesungen. Den zweiten Traktat, die Theorie der Logik, schafft Bratiz in der Zeit vom 7. Februar bis zum 15. März und schließt vom 16. März bis 16. April, dem Samstag vor dem Palmsonntag, unmittelbar Traktat 3 über die Isagoge des Porphyrius an. Gegenüber der ursprünglich vorgesehenen Einteilung in 6 Traktate⁵⁵⁾ zieht Bratiz – wohl auch aus Zeitgründen – die ursprünglichen Traktate 3 (in *Isgogen Porphyrij in communi*) und 4 (De *Universalibus in specie*) in einen Traktat zusammen. Am Samstag in der

51) So Franciscus Frantz an Martin Greysing, Ig-lau 3. 4. 1649 (StASchl, Sch.69/1c/1): „Rugit post Leo Wilth. nptos at-tulos dolens“.

52) StASchl, Hs. 16, f. 150v; vgl. Sch. 71/4/5.

53) *Statuta Candidi et Canonici Ordinis Praemonstratensis* dist. 1 c. 8 §§9. 13, Paris 1632, S. 21; StASchl, Sch. 9/4/7 Distributio temporis n. 4. 11.

54) Bratiz, *Organum*, fol. 9v i. m.: „Hic ingreditur Praelatus Auditorium“.

55) Bratiz, *Organum*, Praefatio (fol. 8v/9r).

Osteroktav (29. April) wird der Unterricht mit Traktat 4, der Kategorienlehre, fortgesetzt; doch tritt sogleich eine Verzögerung bis zum 4. Mai ein, der eine längere Pause vom 10. bis 19. Mai folgt. Traktat 4 ist am 28. Mai beendet. Für die Zeit vom 30. Mai bis 3. Juni sind zwar keine Daten verzeichnet, doch setzt Bratiz offensichtlich sogleich mit dem letzten Traktat über den Beweis (*Analytica Posteriora*) fort, da er bis zum 4. Juni immerhin 17 Seiten diktiert hat. Den letzten Traktat, dem man die Eile anmerkt, schafft Bratiz in zwei Wochen und kann am Samstag vor Pfingsten, dem 11. Juni 1639 seine Logikvorlesung abschließen. Als Namen in Beispielsätzen verwendet Bratiz neben den üblichen 'Petrus, Paulus' auffallend oft 'Franciscus' und 'Joannes', was sich wohl auf seine beiden begabtesten Schüler Franz Freisleben und Johannes Kennerkecht beziehen dürfte.⁵⁶⁾

5. Quellen

Durch die genauen Quellenangaben ist es möglich, die benutzten Quellen Bratiz' weitgehend festzustellen. Selbstverständlich nennt er viele Autoren, die er nicht im Original eingesehen hat, sondern aus der Diskussion in anderen Quellen kennt. Die Quellenbenutzung läßt zudem das Wachsen des philosophischen Bestandes der Schläger Stiftsbibliothek in diesen Jahren erkennen. Für die thomistische Schule bedeutsam sind vor allem die *Cursus der Complutenses* (Lyon 1637) und des Johannes a S. Thoma O. P. (1589-1644), die Martin Greysing bereits für das Hausstudium angeschafft hatte.⁵⁷⁾ Bratiz zitiert Johannes a S. Thoma allerdings durchgängig nach dem Herausgeber der Ausgabe Köln 1638 als Thomas de Sarria oder Sarrias.⁵⁸⁾ Selbstverständlich benutzt er die logischen Schriften seines Salzburger Lehrers Matthäus Weiß (1589-1638), den er als *Matthaeus Albus* latinisiert.⁵⁹⁾ Für Bratiz' Kurs erworben wurden ferner der Aristoteleskommentar von Didacus Masius OP (1553-1608) in der Ausgabe Köln 1628⁶⁰⁾ und das *Apotelesma* des Iren Bernardus Morisani (Frankfurt 1625).⁶¹⁾ Häufig verwendet wird der Logikkommentar des polnischen Dominikaners Samuel de Lublino († ca. 1635).⁶²⁾ Auffallend ist dagegen die positive Einbeziehung des Dominikaners Blasius Verdu a Sans († ca. 1625).⁶³⁾ Möglicherweise hat Bratiz weitere Quellen vor Ort benutzt, die heute nicht mehr vorhanden sind, etwa den Logikkommentar (Madrid 1608) des Karmeliten Didacus a Jesu (1579-1621) oder des Domingo de Soto OP (1495-1560).⁶⁴⁾

An nicht – thomistischen Quellen ist an erster Stelle Duns Scotus zu nennen, dessen Sentenzenkommentar bereits in der Ausgabe von 1517 in Schlägl vertreten ist.⁶⁵⁾

56) Auffallend bes. Bratiz, *Organum* tr. 1 q. 1 a. 3 (fol. 22r/p. 27): „Joannes est magnus Logicus“.

57) Beide kamen nach den Besitzvermerken 1639 in die Stiftsbibliothek. Vgl. Kobler, G. – Leinsle, U. G.: Zur Geschichte der philosophischen Bestände der Schläger Stiftsbibliothek, Schlägl intern 13, 1987, S. 271f.

58) Zu Thomas de Sarria OP († 1683 als Erzbischof von Tarent) vgl. Lohr, G. M.: Die Kölner Dominikanerschule von 14. bis zum 16. Jahrhundert, Köln 1948, S. 25. 34.

59) Vgl. Bauer E. J.: *Thomistische Metaphysik an der alten Benediktineruniversität Salzburg. Darstellung und Interpretation einer philosophischen Schule des 17./18. Jahrhunderts*, Salzburger Theologische Studien 1, Innsbruck-Wien 1996, S. 18. Weiß, M.: *Introductio ad Logicam sive Organum Aristotelis*, Salzburg 1629, ist für die Stiftsbibliothek bezeugt, aber verschollen.

60) Vgl. Kobler – Leinsle, *Geschichte*, S. 271.

61) Vgl. Lohr, Ch.: *Latin Aristotle Commentaries. II. Renaissance*, Firenze 1988, S. 275.

62) Kobler – Leinsle, *Geschichte*, S. 271.

63) Vgl. Lohr, *Commentaries II*, S. 476. Sein kleines Werk *Quaestionis An detur quarta figura decisio*, Köln 1627, ist StBSchl. 409 108 an den Traktatus Summularum des Samuel de Lublino (Köln 1627) angebunden.

64) Vgl. Lohr, *Commentaries II*, S. 125; Leinsle, U. G.: *Das Ding und die Methode*, Augsburg 1985, S. 31-41.

65) Kobler – Leinsle, *Geschichte*, S. 301.

Die Jesuiten werden ausführlich herangezogen. Hier ist vor allem Pedro da Fonseca (1528-1599) zu nennen, dessen *Institutiones Dialecticae* mehrfach vorhanden sind.⁶⁶ Für den Kurs Bratiz' wird nun auch der Metaphysik-kommentar (Köln 1615) angeschafft. Hinzu kommt der bereits 1632 erworbene *Cursus der Conimbricenses* und der *Commentarius in Dialecticam* (Köln 1634) des Antonius Ruvius (Rubius, Ruvio) SJ.⁶⁷ Selbstverständlich verweist Bratiz auch auf die *Disputationes Metaphysicae* des Francisco Suárez (1548-1617), die aber in Schlägl nicht erhalten sind. Noch nicht bekannt ist Bratiz in der Logik die Philosophie des Prager Professors Rodrigo de Arriaga, mit dem er sich in der Naturphilosophie dann umso deutlicher auseinandersetzen wird.⁶⁸

6. Lehre

Methodisch stellt sich die Logikvorlesung Bratiz' als eine sehr genau gegliederte Abfolge der 5 Traktate dar. Diese sind in Quästionen und Artikel gegliedert, die nach Darlegung der aristotelisch-thomistischen Lehre und weiterer Voraussetzungen (oft numeriert mit *nota*, *notabis*, *observabis*) wieder in einzelnen Quästionen mit Angabe der *Ratio quaerendi*, der *opinion*es der Schulen und Autoren, in *Responsiones* (*Respondeo*) oder *Conclusiones* (*Dico*) gelöst werden. Darauf folgen meist noch weitere meist syllogistisch formulierte Einwände (*objicies*), die sogleich – oft *in forma* – gelöst werden. Wo Definitionen gegeben werden, werden deren einzelne Teile ausführlich diskutiert und bewiesen, wie es die *methodus definitiva* erforderte.⁶⁹ Durch diese Darlegungsart waren die Studenten für die Disputationen unmittelbar mit allen nötigen Argumenten ausgerüstet.⁷⁰

Diese Lehrmethode entspricht auch den *Regulae pro studio-sis philosophiae*, die Bratiz f. 7v zu Beginn seines Kurses angibt. Statt ausufernder und ungeordneter Lektüre wird auf das Verstehen des Diktates Wert gelegt. Dazu dient die unmittelbar an die Vorlesung sich anschließende private Repetition des Diktats. Bei schwierigeren Fragen wird langsames Durchdenken auch mit möglichen Einwänden gegen die *mens Docentis* empfohlen. Aufkommende Fragen sind für eine Anfrage an den Dozenten oder die Disputation ebenso zu notieren wie *pulchrae rationes*. Hierfür ist ein *promptuarium disputationum* anzulegen. Wöchentlich einmal soll der Student den gesamten Stoff der vergangenen Woche durchnehmen, ebenso einmal im Monat einen Tag lang die Lektionen des vergangenen Monats. All das dient neben der privaten Vervollkommen nicht zuletzt der mit Nachdruck empfohlenen Disputation.

Bratiz sieht sich, wie bereits im Titel des Werkes angegeben als Mitglied der *Schola Thomistica*. Seine Logik ist denn auch durchwegs der Thomistenschule, näherhin über seine Salzburger Herkunft hinaus vor allem ihrer spanischen Variante mit den *Complutenses* und Johannes a S. Thoma verpflichtet.⁷¹

66) Die Ausgabe Köln 1578 trägt den Einbanddruck ISP 1582, was möglicherweise auf Propst Johannes Steger zu deuten ist: Vgl. PB, S. 189-191. Eine weitere vielbenutzte Ausgabe (Köln 1616) mit Randbemerkungen kam 1623 an die Stiftsbibliothek (StBSchl, 409 103).

67) Vgl. Kobler – Leinsle, *Geschichte*, S. 271; Lohr, *Commentaries II*, S. 395f.

68) Vgl. Leinsle, *Auseinandersetzung*.

69) Vgl. Ders.: *Ding*, S. 37f.

70) Zur Methode vgl. Ders.: *Einführung in die scholastische Theologie*, Paderborn 1995, S. 278-280.

71) Vgl. Risse, W.: *Die Logik der Neuzeit*, Bd. I, Stuttgart-Bad Cannstatt 1964, S. 349.

Gemeingut ist auch seit Domingo de Soto die Aufteilung der Logik in die summulistische und die große (Aristotelische) Logik.⁷² Da hier nicht die gesamte Lehre widergegeben werden kann, sollen die markanten Felder der Auseinandersetzung mit anderen Autoren hervorgehoben werden, um das Profil der Logik Bratiz' genauer erheben zu können.

Die summulistische Logik wird sehr breit nach den drei Verstandesoperationen (Begriff, Urteil und Schluß) entfaltet, in deren Rahmen die Lehre von Terminus, Satz und Argumentation nach allgemein thomistischem Schema gegeben wird. Von Anfang an stehen aber neben den logischen Regeln spekulative Quästionen, in denen sich Bratiz mit den Ansichten anderer Autoren auseinandersetzt, während er selbst unentwegt auf die Lösungen der *Schola Thomistica* rekurriert und dafür Aristoteles und Thomas (meist als S. D. = *Sanctus Doctor* zitiert) anführt. Abgelehnt wird beispielsweise die Definition der Supposition als *acceptio nomionis pro re quam significat* bei Fonseca, da in ihr die *suppositio materialis* nicht enthalten sei.⁷³ Fonseca und die ihm folgenden Fonsecaeae werden auch kritisiert in ihrer Lehre, das 'est' sei bei Sätzen *de tertio adiacente* (z. B. *homo est animal*) nur eine an sich überflüssige Kopula, da dies der aristotelisch-thomistischen Doktrin voll widerspricht.⁷⁴ Doch wird sonst Fonsecas humanistisch-jesuitische Logik keineswegs rundweg verworfen.⁷⁵ Ausführlich setzt sich Bratiz mit Antonius Ruvius über die infinitierende Wirkung der zu einem Transzendente gesetzten Verneinung (z. B. *non-Ens*) auseinander, um dann doch der Mehrheit der Thomisten zu folgen.⁷⁶ Wo er mit abweichenden Meinungen in der Thomistenschule zu tun hat, sind zumeist Johannes a S. Thoma und die Complutenser maßgebend; entscheidend ist aber jeweils die Treue zu Thomas und Aristoteles.⁷⁷ Der Konsens der Thomisten ist Bratiz durchaus auch eine Instanz gegen seinen Salzburger Lehrer Matthäus Weiß, dem er sonst in vielem folgt.⁷⁸ In die summulistische Logik baut Bratiz auch bereits die gesamte Syllogistik (aus den *Analytica Priora*) mit den entsprechenden Regeln und Merkversen ein. Bemerkenswert ist hier die Rezeption des Dominikaners Blasius Verdu a Sans mit seiner Unterscheidung der Gültigkeit von Syllogismen im synthetischen bzw. analytischen Verfahren. Nach ihm ist auch die 4. Schlußfigur Galens im *ordo resolutionis*, wie ihn die Mediziner gebrauchen, nötig.⁷⁹

In der Logikauffassung bricht Bratiz mit der altaristotelisch-instrumentalistischen Sicht seines Lehrers Matthäus Weiß und schließt sich – noch bevor diese Richtung in Salzburg selbst voll zum Tragen kommt – der spanisch-thomistischen Schule an.⁸⁰ Wenig Probleme bereitet dabei

72) *Ebd.* I, S. 329-337.

73) Bratiz, *Organum*, tr. 1 q. 1 a. 3 (fol. 10r/p. 15); vgl. Fonseca, P. da: *Institutiones Dialecticae*, l. 8 c. 20 (Köln 1616, 501).

74) Bratiz, *Organum*, tr. 1 q. 1 a. 6 (fol. 31r-36r/p. 53-57); vgl. Fonseca, *Institutiones* l. 9 c. 14 (25f).

75) Positiv verweist Bratiz auf Fonseca z. B. bei der Definition und Einteilung der definitio und divisio: Bratiz, *Organum*, tr. 1 q. 2 a. 2 (fol. 41v-42r/p. 68f). Vgl. Risse, *Logik I*, S. 363-373.

76) Bratiz, *Organum*, tr. 1 q. 1 a. 5 (fol. 28v-30r/p. 42-45).

77) So z. B. in der Bestimmung des formalen Wesens des Satzes und in der analogen Art der Einteilung in kategorische und hypothetische Sätze: Hier mit Antonius Ruvius gegen Johannes a S. Thoma: Bratiz, *Organum*, tr. 1 q. 2 a. 3 (fol. 44v-46v-47r/p. 74. 78f).

78) Z. B. *ebd.* tr. 1 q. 2 a. 4 (fol. 50v-52r/p. 88-91) in der Lehre vom Gegensatz der Sätze: Hier beruft er sich sogar auf die Conimbricenses! Mit Matthäus Weiß und Johannes a S. Thoma lehnt Bratiz die von den Complutensern eingeführten regulativen Prinzipien für Syllogismen *Quaecumque sunt eadem uni tertio sunt eadem inter se und Quaecumque sunt eadem inter se, distinguuntur uni tertio seu ab uno tertio ab: Ebd.*, tr. 1 q. 3 a. 5 (fol. 80v-81r/p. 146f).

79) Bratiz, *Organum*, tr. 1 q. 3 a. 3 (fol. 74r/p. 133). a. 4 (fol. 76r-77r/p. 137-139) a. 5 (fol. 83r/p. 151). Vgl. Verdu a Sans, B.: *Quaestio-nis An detur quarta figura decisio*, Köln (1625) ben. 1627.

80) Vgl. Bauer, *Metaphysik*, S. 41-96.

die Unterscheidung von *logica naturalis* und *artificialis*; die *logica utens* dagegen ist nicht wie Matthäus Weiß im Gefolge Zabarellas will, die Philosophie insgesamt, sondern mit den Complutensern und Conimbricensern im strengen Sinne die Topik und Sophistik.⁸¹⁾ In einer ausführlichen Auseinandersetzung mit Matthäus Weiß legt Bratiz anhand von Ruvius und den Complutensern den Wissenschaftscharakter der Logik dar, in dem er sich auch mit Duns Scotus und manchen Jesuiten einig weiß.⁸²⁾ Gegenstand der Logik ist das *ens rationis* im Sinne der zweiten Intentionen, das im wesentlichen nach Ruvius, Didacus a Jesu und teilweise Suárez dargelegt wird. Ursache des *ens rationis* ist aber formal – auch bei Phantasiegebilden wie dem Schintapsus (hier als Mischung aus Ziege, Esel und Büffel)⁸³⁾ – der Intellekt, nicht etwa die Phantasie, wie es Suárez für möglich hält.⁸⁴⁾ Diametral gegen die Jesuitenschule, die in den realen Verstandesoperationen selbst den Gegenstand der Logik sieht, verteidigt Bratiz „*contra PP. catervam*“, bei denen er vor allem eine klare Bestimmung der *dirigibilitas operationum intellectus* vermißt, die thomistisch-skotistische Lehre, das *ens rationis* sei das Formalobjekt der Logik, *objectum attributionis* aber das *ens rationis Logicum* als zweite Intention bzw. als *modus sciendi* im weiten Sinne, während der Syllogismus nur *objectum principalitatis* ist.⁸⁵⁾ Gegen die praktische Logikauffassung der meisten Jesuiten und unabhängigen Philosophen (angeführt werden Fonseca, Murcia de Llana, Raphael Aversa, Morisanus und die *Conimbricenses*) und die Verfechter einer theoretisch-praktischen Logik (Vázquez, Suárez, Hurtado de Mendoza, Ruvius) besteht Bratiz mit den Complutensern und Johannes a S. Thoma auf dem schlechthin theoretischen Charakter der Logik.⁸⁶⁾ Ebenso hält er gegen die *Conimbricenses* an der Notwendigkeit der Logik zum vollkommenen Erwerb anderer Wissenschaften fest, lehnt aber eine solche – gegen Francisco Araujo u. a. – für den unvollkommenen Erwerb ab.⁸⁷⁾

Die Universalienlehre hält sich gut thomistisch zwischen nominalistischer Verflüchtigung und platonischem Ideenrealismus, argumentiert aber ausführlich gegen die von den Skotisten angenommene positive Unveränderlichkeit der Essenzen *secundum se* (und damit von ewigen Wahrheiten)⁸⁸⁾ und das von Pedro da Fonseca vertretene nur potentielle Gegebensein des *universale in re*. Demgegenüber hält Bratiz mit den Complutensern, Johannes a S. Thoma und Suárez an der Genese der Universalien durch Abstraktion fest.⁸⁹⁾ Durch Abstraktion (*praecisio*) wird entgegen der skotistischen Ansicht die in den Wesenheiten nur virtuell gegebene formale Einheit der Sache erfaßt. Die Universalität, metaphysisch als *aptitudo inessendi multis* im Sinne einer bloßen Nonrepugnanz bes-

81) Bratiz, *Organum*, tr. 2 q. 1 a. 2 (fol. 98r-101v/p. 5-12); vgl. Bauer, *Metaphysik*, S. 44-48; Leinsle, *Ding*, S. 44f.

82) Bratiz, *Organum*, tr. 2 q. 1 a. 3 (fol. 104v-108r/p. 18-25); vgl. Bauer, *Metaphysik*, S. 64-68.

83) Ansonsten steht 'schintapsus' bzw. σκιντάπος seit der stoischen Logik als Beispiel für eine vox non significativa: vgl. Kobusch, Th.: *Sein und Sprache. Historische Grundlegung einer Ontologie der Sprache*, Leiden 1987, S. 44-62. In der bei Bratiz gegebenen Bedeutung ist es aber in seinen Quellen nicht nachweisbar.

84) Bratiz, *Organum*, tr. 2 q. 2 a. 1 (fol. 110r-111v/p. 29-34); zur Diskussion vgl. Bauer, *Metaphysik*, S. 110-112.

85) Bratiz, *Organum*, tr. 2 q. 2 a. 2 (fol. 120r-127v/p. 51-64); vgl. Bauer, *Metaphysik*, S. 78-89; damit wendet sich Bratiz auch gegen den Salzburger Sebastian Rhoer: vgl. Rhoer, S.: *Exercitatio philosophica circa naturam Logices et syllogismis Logici obiecti*. Salzburg 1620.

86) Bratiz, *Organum*, tr. 2 q. 2 a. 3 (fol. 128r-133r/p. 65-75); vgl. Risse, *Logik I*, S. 329-331.

87) Bratiz, *Organum*, tr. 2 q. 2 a. 4 (fol. 134v-135v/p. 78-80); vgl. Bauer, *Metaphysik*, S. 75-78.

88) Bratiz, *Organum*, tr. 3 q. 1 a. 1 (fol. 140r-144r/p. 6-14); auch diese Lehre wird in Salzburg erst zur Jahrhundertmitte voll greifbar: Bauer, *Metaphysik*, S. 123-130.

89) Bratiz, *Organum*, tr. 3 q. 1 a. 2 (fol. 146v-148r/p. 19-22); vgl. Bauer, *Metaphysik*, S. 130-134.

timmt, ist folglich nicht in der Sache selbst gegeben, sondern Produkt der Abstraktion.⁹⁰⁾ Weniger spekulative Probleme bereitet die Lehre des Porphyrius von den fünf Prädikabilien (*genus, species, differentia, proprium, accedens*). Diese Einteilung ist ebenso wie weitere Unterscheidungen innerhalb der einzelnen Prädikabilien für Bratiz gegen Fonseca analogen Charakters; ihre Definitionen betreffen – gegen Morisanus und Ruvius – unmittelbar die zweiten Intentionen.⁹¹⁾ Die von den Skotisten und Jesuiten bestrittene Lehre des Thomas, daß jeder Engel eine eigene Art (*species*) bilde, verweist Bratiz an ihren genuine Ort in der Theologie. Rein logisch ist die Existenz einer Art in einem einzigen Individuum gegen die skotistische Ansicht keinesfalls ein Widerspruch.⁹²⁾

Die Kategorienlehre wird mit einer ausführlichen Darlegung der thomistischen Analogielehre eröffnet, hier durchaus im Anschluß an Matthäus Weiß. Die skotistische Auffassung von der Univocität des Seinsbegriffs wird klar abgelehnt, ebenso eine von Attributions- und Proportionalitätsanalogie verschiedene *analogia logica*, wie sie Bratiz vorsichtig Suárez und Ruvius zuschreibt.⁹³⁾ An der Zehnzahl der aristotelischen Kategorien auch nur zu zweifeln, ist *nefas* und *paradoxum*, womit auch die letzten sechs Kategorien als echte Kategorien ausgewiesen sind.⁹⁴⁾ Relativ ausführlich wird die Relationslehre behandelt, in der sich Bratiz durchgängig mit Suárez' Auffassung auseinandersetzt, die in ihren Neuerungen rundweg abgelehnt wird, z. B. die Identifikation von *relatio secundum esse* bzw. *secundum dici* mit der *relatio realis* bzw. *rationis*, die bloß verstandesmäßige Unterscheidung zwischen der kategorialen Relation und deren Fundament, die Unterscheidung zwischen *oppositio relativa* und *terminativa* und die Vervielfachung der Relationen in Abhängigkeit von ihrem Terminus anstatt von ihrem Subjekt. Angesichts der Uneinigkeit der Thomisten in der Frage, wie sich die Relation an sich von ihrem unmittelbaren und enfterneren Fundament unterscheidet, überläßt Bratiz allerdings die Entscheidung dem Leser.⁹⁵⁾

Wenig an Auseinandersetzungen, dafür mehr an positiver aristotelisch-thomistischer Doktrin bietet die abschließende und deutlich unter Zeitdruck entstandene Behandlung der *Analytica posteriora*, in der die Lehre vom Beweis und dessen Wirkung, der Wissenschaft bzw. dem Wissen erörtert wird. Auch der nicht mit dem aposteriorischen Beweis identischen *demonstratio quia* wird echter Beweischarakter zugeworfen, allerdings nur analog gegenüber der *demonstratio propter quid*. Gleichwohl erzeugt sie einen wirklichen und vollkommenen Wissenshabitus.⁹⁶⁾ Einheit und Unterscheidung der Wissenschaften werden in den natürlichen Wissenschaften nicht nur, wie Suárez und die meisten Jesuiten wollen, durch den verschiedenen Abstraktionsgrad, sondern auch durch den in der Abstraktion erreichten verschiedenen Grad an Immaterialität der Gegenstände begründet,⁹⁷⁾ in der übernatürlichen

90) Bratiz, *Organum*, tr. 3 q. 1 a. 3 (fol. 151r-159r/p. 28-44).

91) *Ebd.*, tr. 3 q. 2 (fol. 163r-164v/p. 52-55) a. 1 (fol. 165r-171v/p. 56-69); a. 4 (fol. 181v/p. 89).

92) *Ebd.*, tr. 3 q. 2 a. 2 (fol. 174r-v/p. 74f); vgl. Bauer, *Metaphysik*, S. 182-185; Leinsle, U. G.: *Delectus opinionum. Traditionsbildung durch Auswahl in der frühen Jesuitentheologie*, in: Schmuttermayr, G. (Hg.): *Im Spannungsfeld von Tradition und Innovation. Festschrift für Joseph Kardinal Ratzinger*, Regensburg 1997, S. 159-175.

93) Bratiz, *Organum*, tr. 4 q. 1 a. 1 (fol. 190r-194r/p. 105-113); a. 2 (fol. 197r/p. 119f). Zur Diskussion innerhalb der Thomisten vgl. Bauer, *Metaphysik*, S. 634-650.

94) Bratiz, *Organum*, tr. 4 q. 1 a. 2 (fol. 194v/p. 114); q. 2 a. 5 (fol. 218r-219v/p. 161-164).

95) *Ebd.*, tr. 4 q. 2 a. 3 (fol. 207r-214v/p. 139-154).

96) *Ebd.*, tr. 5 q. 1 a. 2 (fol. 234r-235v/p. 193-196).

97) Zur Diskussion vgl. Leinsle, *Ding*, S. 36 (Domingo de Soto).

Ordnung dagegen durch die verschiedene Teilhabe am Licht des göttlichen Wissens. Gegen Suárez und Fonseca, die sich hierfür auf Duns Scotus berufen, wird die Einheit der Wissenschaft nicht als Ordnungseinheit, sondern als schlechthinnige Einheit eines Habitus gedeutet.⁹⁸⁾ Nicht zuletzt wegen der Bedeutung für das thomanische Theologieverständnis wird die Lehre von der Subalternation der Wissenschaften klar nach Thomas dargelegt.⁹⁹⁾

Die thomistische Doktrin, die sich von der frühen altaristotelischen Salzburger Auffassung deutlich zu den spanischen Thomisten bewegt hat, schließt Bratiz, wo es die Umstände nahelegen, gern mit einem theologisch-frommen Ausblick ab. Begnügt er sich am Vigiltag von Mariä Lichtmeß noch damit, den 1. Traktat „in honorem Matris Purificatae“ zu beschließen, beendet er am Samstag vor dem Palmsonntag den 3. Traktat mit der Prädikabilienlehre, in der ja auch von der *species* gehandelt wird, recht biblisch-assoziativ mit dem Satz: „Ideo hic Isagoge Porphyrianæ in honorem eius, in quo nec speciem nec decorem, qui tamen speciosus erat prae filiis hominum, reliquerunt peccata nostra, acquiescere in pace in idipsum iubet noster S. D., qui aliam mercedem non petit nisi Te Domine.“¹⁰⁰⁾ Das Ende der gesamten Logik aber geht vom zuletzt erörterten Problem des Zugleichbestehens von *opinio* und *scientia* in Paulus, der einerseits den Glaubenshabitus hatte, andererseits aber die klare Gottschau, zurück auf den Status der Logik als theoretische Wissenschaft und beschreibt von hier aus das Ziel der Logik als die Erreichung des ewigen Glanzes (*candor*), in dem der *Candidus Ordo*, der *candidus amor* zu Christus und seiner Mutter, aber auch die Ehre des *Doctor Angelicus* nicht fehlen dürfen.¹⁰¹⁾

7. Die Disputationen

Gleichsam als Anhang gibt die Handschrift f. 245r-246v die Thesen der ersten beiden Disputationen wieder, die am 23. bzw. 30. Januar 1639 jeweils nach der Vesper gehalten wurden. Die erste mit Dominik Wirth als Defendenten, *Deo Optimo Maximo* gewidmet, handelt *de natura terminorum* und entspricht der in tr. 1 q. 1 a. 1-4 gebotenen Lehre von Definition, Einteilung, Eigenschaften und Bezeichnungsfunktion der Termini. Was Bratiz auf 30 Seiten in 17 Vorlesungen entfaltet hat, wird hier in sechs Thesen komprimiert, wobei die Suppositionslehre allein zwei Thesen einnimmt. Die zweite Disputation mit Franz Freisleben als Defendenten, *Mariae Virgini Matri* gewidmet, handelt wieder in sechs Thesen *de nomine et verbo*, entspricht also tr. 1 q. 1 a. 5-6, somit dem Umfang von 20 Seiten bzw. 10 Vorlesungsstunden. Die Thesen gehen nicht auf Auseinandersetzungen oder Quellen ein, sondern bringen einen Extrakt aus den Konklusionen der entsprechenden Quästionen. Gegenüber dem Vorlesungstext fällt hier in thesenartiger Verkürzung auch ein sehr gezwungenes, teilweise ungeglättetes

98) Bratiz, *Organum*, tr. 5 q. 2 a. 1 (fol. 237r-240v/p. 199-206); vgl. Leinsle, U. G.: *Die Einheit der Wissenschaft nach Johannes Duns Scotus*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 42, 1979, S. 157-176; ders.: *Die Einheit der Wissenschaft nach Wilhelm von Ockham*, *Wissenschaft und Weisheit* 43, 1980, S. 107-129.

99) Bratiz, *Organum*, tr. 5 q. 2 a. 1 (fol. 240v-241v/p. 206-208). Vgl. Leinsle, *Einführung*, S. 155-159.

100) Bratiz, *Organum*, tr. 1 q. 3 a. ult. (fol. 95r/p. 173); tr. 3 q. 2 a. 5 (fol. 186v/p. 99); vgl. Jes 53,2; Ps 44,3; Ps 4,9 Vg.

101) Bratiz, *Organum*, tr. 5 q. 2 a. ult. (fol. 244r/p. 213): „Hucusque itaque ad finem nostrae Logicae per diversas species Entium rationis nescio ad quam uisionem, si non claram saltem adhuc speculativam simus rapti, optemus ergo ut et Lumine scientiae supervenientis spiritus repente, et per hoc candorem aeternum in Candido sacro Ordine ex Candido amore Salvatoris, eiusdemque Matris Mariae ad gloriam Angelici Doctoris acquirere possimus“.

Latein auf. Dies dürfte nicht zuletzt den Grund darin haben, daß es gemäß der Studienordnung vom 24. 12. 1638 Aufgabe der Studenten war, die Thesen aus dem Vorlesungsdiktat des Professors zu Papier zu bringen.¹⁰²⁾

Durch das Vorliegen der Handschrift ist nun aber auch möglich, den Inhalt der feierlichen Disputation *De intentionibus secundis operationes intellectus dirigentibus* vom Norbertifest, dem 11. 7. 1639, zu rekonstruieren. Sie entspricht wohl tr. 2 q. 2 a. 1-2, also der Theorie des *Ens rationis* in Auseinandersetzung mit den Skotisten und Jesuiten und der Lehre vom Gegenstand der Logik. Als Opponenten fungierten u. a. zwei Studenten des Erzbi-schöflichen Seminars in Prag, die wohl die dort vor allem durch die Hiberner-Professoren heimische skotistische Richtung vertraten.¹⁰³⁾ Diskussionsstoff war somit genug gegeben.

8. Bedeutung

Die Handschrift Strahovská knihovna DB VI 17 gibt uns in der Logikvorlesung Norbert Bratiz' nicht nur die früheste erhaltene Nachschrift einer Vorlesung aus dem Hausstudium des Prämonstratenserstiftes Schlägl. Sie ist darüber hinaus durch die Person des Lehrenden und den vermittelten Inhalt von Bedeutung für die Verbreitung des Salzburger Thomismus. Die Ausstrahlung der Benediktineruniversität Salzburg auf die Prämonstratenser ist in ihrer Frühzeit eindeutig vermittelt durch Norbert Bratiz.¹⁰⁴⁾ Von Wilten finden wir nach Bratiz' Lehrtätigkeit 1635-1638 die Chorherren Wilhelm Bliemel, Franz Zeyr und Christoph Altstetter in Salzburg.¹⁰⁵⁾ Nach Beendigung des Kurses in Schlägl schickt Propst Martin Greysing drei Studenten zum Theologiestudium nach Salzburg, während er vorher 1636 drei nach Prag an das eben gegründete Collegium Norbertinum gesandt hatte.¹⁰⁶⁾ Unter dem 10. Juli 1641 finden wir mit Benedikt Fischer, Franz Freisleben und Dominik Wirth die ersten Prämonstratenser in der 1639 begonnenen Matrikel.¹⁰⁷⁾ Es ist wohl kein Zufall, daß sich in der Zeit der Tätigkeit Bratiz' in Klosterbruck (Louka) am 18. 2. 1642 auch der erste Mitbruder dieses Stiftes in der Person des späteren Professors, Abtes von Klosterbruck und St. Vinzenz in Breslau und Generalvikars der Böhmisches Zirkarie Dr. Matthäus Paul in Salzburg immatrikuliert.¹⁰⁸⁾ In den kriegerischen Jahren 1645 bis 1648 absolvieren die Kleriker und Novizen aus Klosterbruck ihre Studien zeitweise in Schlägl unter Franz Freisleben.¹⁰⁹⁾ Als Propst von Pernegg schickt Bratiz 1645 mit dem späteren Professor am dortigen Hausstudium Sebastian Hoefler (1654 zum

102) *StASchl*, Sch 9/4/7: „Distributio temporis n. 15: immo etiam ad decibendas Conclusiones ordinabuntur“.

103) Sousedík, St.: *Der Skotismus in den Böhmisches Ländern*, *Collectanea Franciscana* 60, 1990, S. 495-497; ders.: *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*, Praha 1997, S. 216-218.

104) Ausführlicher: Leinsle, U. G.: *Benediktinischer Thomismus bei den Prämonstratensern*. P. Otto Litsch als Professor in Louka/Klosterbruck 1656/57, *APraem* 75, 1998 (im Druck).

105) Haidacher, *Studium*, S. 76. 79; auch Franz Zayr wird Bratiz nach Pernegg holen.

106) Vgl. Leinsle, *Prag*, S. 471-476.

107) Redlich, V. (Hg.): *Die Matrikel der Universität Salzburg* (Salzburger Abhandlungen und Texte aus Wissenschaft und Kunst Bd. 5), Salzburg 1933, Nr. 301-303; zu den Personen: PB 216. 218. 219.

108) Redlich, *Matrikel*, Nr. 405.

109) *StASchl*, Hs. 16, fol. 165r-168r.

Nachfolger Bratiz' gewählt, aber nicht bestätigt) und Johannes Schaumberger die ersten Studenten nach Salzburg.¹¹⁰⁾ Auch in St. Vinzenz in Breslau errichtet er für die binnen kurzer Zeit eingetretenen 13 Kandidaten ein philosophisches Studium, für das er Matthäus Paul von Klosterbruck nach Breslau holt.¹¹¹⁾

Inhaltlich zeigt die Logikvorlesung Bratiz' aber eine deutliche Weiterentwicklung von der altaristotelischen, an Padua orientierten Logikauffassung der Salzburger Frühzeit zur Doktrin der spanischen Thomisten. Bemerkenswert ist dabei, daß diese Wendung vor ihrer Rezeption an der Universität Salzburg erfolgt. Hier wie an anderen Beispielen¹¹²⁾ kann gezeigt werden, daß Hausstudien die Universitätssphilosophie nicht nur rezipieren, sondern sie im besten Fall auch selbstständig weiterentwickeln und dadurch einen selbständigen Beitrag zur Lehrentwicklung leisten.

110) Redlich, *Matrikel*, Nr. 973, 974. zu Sebastian Hoefler: Pfiffig, A. J.: *Obitorium Canoniae Gerusanae*. Ein bisher nicht beachtetes Totenbuch des Stiftes Geras. (Studien und Forschungen aus dem Niederösterreichischen Institut für Landeskunde 1), Wien 1980, S. 107 (+ 7. 6. 1661); dagegen nicht verzeichnet Johannes Schaumberger; vgl. Zák, A.: *Die Beziehungen der niederösterreichischen Prämonstratenserstifte Geras und Pernegg zu Mähren*, Zeitschrift des deutschen Vereins für die Geschichte Mährens und Schlesiens 6, 1902, S. 34; ders., *Chorherrenstift Pernegg*, S. 86-96.

111) Dies geht hervor aus Litsch, O.: *Diphthera Thomaeo-Peripatetica*, Olmütz 1656, Widmung: „cursu Philosophico Luca uno emenso, altero Wratislavia jam jam ad finem perducto (nisi Pedum & Infula revocasset)“. – ders.: *Panoplia thomaeo-peripatetica*, Wien 1657, Widmung fol. (*): „Exemplo a te deducto, qui in duplici Tuo Cursu Philosophico, quorum unum Silesia vidit, alterum arrectis auribus Moravia audiuit, non alius, quam Thomista audire voluisti“.

112) Vgl. Leinsle, *Benediktinischer Thomismus*; ders., *Auseinandersetzung*.

Anhang

Inhalt der Handschrift Strahovská knihovna DB VI 17

fol. 7r: ORGANVM LO= | GICUM, SIVE DIALECTI- | CVM | ARISTOTELIS PERIPATETI- CVM. | Ad doctrinam & scholam Angeli= | ci Doctoris D. THOMAE Aquinatis | concinnatum. | In INCLITO CANDIDI ORDINIS | Pramonstratensis Coenobio Plagensi | Austriae superioris, Explicauit | & ad calamum dictauit | CLARISSIMUS ET DOCTISSIMUS Dnus PATER | NORBERTUS BRATIZ eiusde S. Ord: apud Wil- | thinenses Canonicus, SS. Theologia Doctor, Iuris | Canonici Licentiat. Excepit | F. Franciscus Frantzius, Canonicus Montis Sion, 16. ia | annis Plaga incola, Aetatis anno 45. | Anno 1638, 22. 9bris | inceptu feliciter. (i. m. in Schnörkeln: Maria).

fol. 7v Regulae pro studiosis philosophiae

fol. 8r (p. 1) Praefatio

fol. 9r (p. 3) TRACTATUS I. DE INSTITUTIONIBUS AD LOGICAM ARISTOTELIS, QUAS SUMMULAS VOCANT
fol. 9v (p. 4) q. 1 De his quae pertinent ad primam operationem intellectus, scilicet de vocibus simplicibus, id est terminis et eorum proprietatibus

fol. 10r (p. 5) a. 1 Quid sit Terminus

fol. 7v (p. 10) a. 2 Quotuplex sit terminus

fol. 9v (p. 14) a. 3 De Proprietatibus Terminorum

fol. 21r (p. 27) a. 4 De significatione Terminorum

fol. 25v (p. 36) a. 5 Quid sit nomen

fol. 31r (p. 47) a. 6 Quid sit Verbum

fol. 36r (p. 57) q. 2 De his quae pertinent ad secundam operationem intellectus scilicet de propositionibus, enunciationibus et earum proprietatibus

fol. 36v (p. 58) a. 1 Quid et quotuplex sit Oratio

fol. 39r (p. 63) a. 2 Qui et quid sint modi sciendi

fol. 43r (p. 71) a. 3 Quid et quotuplex sit Propositio siue Enunciatio

fol. 48v (p. 82) a. 4 De oppositione Propositionum siue Enunciationum simplicium Categoricarum

fol. 59r (p. 103) a. 5 De Aequipollentia et Conuersione Propositionum simplicium Categoricarum

fol. 60v (p. 106) a. 6 De propositionibus seu Enunciationibus cum Modo siue Modalibus Categoricis

fol. 65r (p. 115) q. 3 De his quae pertinent ad tertiam intellectus operationem scilicet de argumentatione et eius proprietatibus

fol. 65v (p. 116) a. 1 Quid et quotuplex sit argumentatio

fol. 68v (p. 122) a. 2 Quid et quotuplex sit syllogismus

fol. 73r (p. 131) a. 3 De principiis materialibus syllogismi

fol. 75r (p. 135) a. 4 De principiis formalibus syllogismi

fol. 79v (p. 144) a. 5 De principiis regulativis syllogismorum

fol. 84r (p. 153) a. 6 De principibus perficientibus syllogismorum imperfectorum, id est reducentibus ad perfectos

fol. 88v (p. 162) a. 7 De inventionem medii scilicet termini ad concludendas propositiones syllogistice

fol. 92r (p. 167) a. ultimus De quibusdam syllogismis in specie

fol. 95r (p. 173) TRACTATUS II. DE NATURA LOGICAE

fol. 96r (p. 1) q. 1 *Quid sit Logica*
 fol. 96r (p. 1) a. 1 An sit Logica et qualiter inventa
 fol. 98r (p. 5) a. 2 An Logica artificialis recte dividatur in Docentem et Utentem
 fol. 104v (p. 18) a. 3 An Habitus Logicae Docentis et Utentis sit scientia, vel Ars, vel aliqua tantum facultas.
 fol. 108r (p. 25) q. 2 *Qualis sit Logica artificialis habitualis?*
 fol. 108v (p. 26) a. 1 De natura Entis rationis et secundarum intentionum
 fol. 119v (p. 48) a. 2 Qualem Logica artificialis habitualis habeat obiectum, Reale vel Rationis, quod est intentio secunda obiectiva
 fol. 128r (p. 65) a. 3 Qualis sit scientia Logica artificialis habitualis, speculativane vel practica
 fol. 134r (p. 77) a. 4 Qualiter Logica Artificialis habitualis sit necessaria ad alias scientias perfecte acquirendas

fol. 137r (p. 83) TRACTATUS III. IN ISAGOGEN SEU INTRODUCTIONEM PORPHYRIANAM DE UNIVERSALI SECUNDUM SE, ET EIUS QUINQUE PRAEDICABILIBUS IN PARTICULARI

fol. 138r (p. 2) q. 1 *De Universali secundum se*
 fol. 138v (p. 3) a. 1 De ratione Universalis
 fol. 144v (p. 15) a. 2 De causa universalis
 fol. 150v (p. 27) a. 3 De Unitate et aptitudine Universalis
 fol. 159v (p. 45) a. 4 De Actu Universalis
 fol. 163r (p. 52) q. 2 *De Universalibus seu praedicabilibus in particulari*
 fol. 165r (p. 56) a. 1 De Genere ut primo praedicabili
 fol. 172r (p. 70) a. 2 De specie ut secundo Praedicabili
 fol. 176v (p. 79) a. 3 De differentia ut tertio Praedicabili
 fol. 181r (p. 88) a. 4 De Proprio ut quarto Praedicabili
 fol. 182v (p. 91) a. 5 De Accidenti ut quinto Praedicabili

fol. 187r (p. 100) TRACTATUS IV. IN CATHEGORIAS ARISTOTELIS 1639

fol. 189v (p. 104) q. 1 *De Antepredicamentis*
 fol. 190r (p. 105) a. 1 An non sub primo antepredicamento Aristoteles etiam intellexerit Analogiam
 fol. 194v (p. 114) a. 2 Qualis sit divisio entis in decem Praedicamenta Aristotelica
 fol. 199r (p. 123) q. 2 *De Praedicamentis*
 fol. 199r (p. 123) a. 1 De Praedicamento Substantiae
 fol. 204r (p. 133) a. 2 De Praedicamento Quantitatis
 fol. 207r (p. 139) a. 3 De Praedicamento Relationis
 fol. 215r (p. 155) a. 4 De Praedicamento Qualitatis
 fol. 218r (p. 161) a. 5 De ultimis sex praedicamentis
 fol. 220r (p. 165) q. 3 *De Postpraedicamentis*
 fol. 220r (p. 165) a. unicus: Explicatur doctrina ab Aristotele tradita circa Quinque Postpraedicamenta

fol. 222v (p. 170) TRACTATUS ULTIMUS DE DEMONSTRATIONE

fol. 223r (p. 171) Praefatio summaria
 fol. 223v (p. 172) q. 1 *De praerequisitis ad Demonstrationem*
 fol. 224r (p. 173) a. 1 De Praecognitionibus Aristotelis ad Demonstrationem requisitis
 fol. 227r (p. 179) a. 2 De praemissis seu principiis respectu Conclusionis Demonstrativae.
 fol. 229r (p. 183) q. 2 *De natura Demonstrationis*
 fol. 229v (p. 184) a. 1 Quid sit demonstratio

fol. 233v (p. 192) a. 2 Quotuplex sit demonstratio
 fol. 235v (p. 196) q. *ultima De effectu Demonstrationis, i. e. Scientia*
 fol. 236r (p. 197) a. 1 De Scientia secundum se
 fol. 242r (p. 209) a. ultimus De Scientia Comparative tam in Ordine ad habitus intellectuales evidentes quam inevidentes
 fol. 244r: p. 213 Expl.: *ad gloriam Angelici Doctoris acquirere possimus.*
i. m. Absoluta in Vigilia Pentecostes 11. Junij 1639 Plagae, Tota Bohemia ardente bellis, Panirio duce Suedico tormentis Pragensium moenia pulsante. P. Melchior quondam Priore Plagensi, nunc Parocho in Kirchsblach Epileptico misere in Monasterio ad mortem usque decumbente.
 fol. 244v leer

fol. 245r CONCLUSIONES SIUE THESES IN SINGULOS LOGICAE NOSTRAE TRACTATUS DISPUTARI SOLITAE IN AUDITORIO PLAGENSI, DURANTIBUS STUDIIS
 D. O. M.
 DE NATURA TERMINORUM

fol. 246r M. V. M.

DE NOMINE ET VERBO

fol. 246v: Expl.: *Quas defendit die 30. Januarij F. Franciscus Freisleben 1639.*

Resumé:

Ulrich G. Leinsle

Strahovský rukopis přednášek logiky Norberta Bratize z domácího studia ve Schläglu (1638/1639)

Ve Strahovské knihovně se dochoval rukopis přednášek logiky Norberta Bratize, řeholníka premonstrátského kláštera ve Wiltenu, později probošta v Perneggu a opata u sv. Vincence ve Vratislavi. Přednášky probíhaly na domácím studiu ve Schläglu od listopadu 1638 do června 1639. Zapsal si je strahovský premonstrát František Frantz, který byl do Schläglu poslán ze Strahova v roce 1623 a od roku 1648 až do smrti působil v Jihlavě.

Norbert Bratiz studoval na jezuitské univerzitě v Ingolstadtu a u benediktinů v Salcburku, později vyučoval na domácích studiích ve Wiltenu a Osterhofen. Jeho filozofického kursu ve Schläglu se zúčastnili mj. také premonstráti studující na arcibiskupském semináři v Praze, které válečné události přiměly opustit Čechy.

Časový průběh kursu je možné dobře rekonstruovat z marginálních poznámek. Co se týká použitých pramenů, najdeme v popředí autory tomistické školy (komplutenské komentáře, Joannes a S. Thoma, Didacus Masius, Bernardus Morisanus, Samuel de Lublino apod.). Z ostatních se často vyskytuje Jan Duns

Scotus a někteří jezuitští autoři. Bratizovo pojetí logiky vychází z tomistické školy, především z její španělské varianty. Ke španělské tomistické škole se také přiklání v polemice se svým salcburským učitelem Matthäusem Weissem. Proti praktickému pojetí logiky většiny jezuitských autorů a zastáncům teoreticko-praktické logiky obhazuje spolu se školou v Alcalá de Henares (Complutenses) a Joannem a S. Thoma její teoretický charakter. Rukopis obsahuje i teze disputací, které proběhly v rámci kursu.

Dochovaný rukopis svědčí o vlivu, který měla prostřednictvím Norberta Bratize salcburská tomistická škola na premonstráty, z nichž někteří v Salcburku během čtyřicátých let 17. století studovali. Obsahově dokazují přednášky posun od starého aristotelského pojetí logiky, orientovaného na padovskou školu, k doktríně španělských tomistů, a to ještě dříve, než se tento obrat uskutečnil na salcburské univerzitě. Na tomto příkladu lze dokázat, že domácí studia nejen přejímala filozofii pěstovanou na univerzitách, ale v nejlepším případě ji také samostatně rozvíjela.

Vitae sanctorum
1696^{*)}

Jan Linka

Tato práce by neexistovala bez podpory Rukověti rukopisů 17. a 18. století, již náleží mé poděkování.

Uvedení do problematiky

Když psal Zdeněk Kalista před několika desetiletími o legendistice českého baroka,¹⁾ neměl ještě k dispozici tak cennou pomůcku, jakou je Knihopis.²⁾ Přesto jsou závěry jeho pečlivých studií pozoruhodné a obecně platné i dnes. Nicméně protože se Kalista opíral především o údaje shromážděné Jungmannem,³⁾ nezbyvá, než některé údaje doplnit či poopravit podle dnes dostupných zdrojů. Nejprůpádnejším řešením se prozatím zdálo porovnat souborná vydání životů svatých v 17. a 18. století. Při porovnávání byl zvolen za hlavní měřítko nejčastěji vydávaný soubor životů (1696, 1742, 1759), který měl jistě i nejrozsáhlejší čtenářský dosah a který obsahuje také nejvíce textů. Jde o Vitae Sanctorum 1696,⁴⁾ o nichž Kalista píše: „*Vitae Sanctorum z r. 1696 [...] značí nejen kvalitou, ale i obsahovým bohatstvím životů, jež předvádějí v dlouhém a takřka nepřehledném průvodě před očima svého čtenáře, jakési vyvrcholení české legendy barokní ze XVII. věku [...]*“⁵⁾ A jinde: „*Vydavatelé Vitae Sanctorum z r. 1696 pojali v svůj soubor do značné míry celou dosavadní legendární produkci našeho baroka, jež vznikla knižně po roce 1625.*“⁶⁾

O vzorech a zdrojích píše Kalista v obou uvedených studiích, a tak jen pro naznačení problematiky dodáváme, že hlavním tehdejšími zdrojem životů svatých byl soubor kolínského kartuziána Vavřince Suria⁷⁾ z let 1570-1575. Jeho styl práce už je určitým krokem ke kritickému hodnocení textu jaké známe od bollandistů, Surius se snaží vyhledávat a citovat pouze nejstarší prameny, aby tak umlčel protestantskou kritiku kultu svatých. V 16. století se v latinské verzi objevuje značná část díla byzantského hagiografa Simeona Metafrasta,⁸⁾ kterou vzápětí Surius užívá pro svůj soubor, a Surius s Metafrastem se stávají na dlouhou dobu nejcitovanějšími a takřka bezkriticky přijímanými autoritami v žánrové oblasti životů svatých (a nejen tam). Ze Suriova díla čerpali další legendisté, kteří často kombinovali jeho

*) Otištění tohoto textu dělí od jeho vzniku čtyři roky. Autor mezitím rozšířil výzkum česky psaných životů svatých na celé 16.-18. století. Protože šíře materiálu umožní vydat alespoň trochu smysluplnou studii až za několik let, zatím se odvažuje předložit tuto pracovní verzi s nadějí, že reakce na ni pomohou v další práci.

1) Zdeněk Kalista, *Z legend českého baroka*, edice Krystal, Olomouc 1934. (Dále Kalista 1)

Zdeněk Kalista, *Na okraj legendických sbírek českého baroka*, LF 61, 1934, s. 293-300. (Dále Kalista 2)

2) Knihopis českých a slovenských tisků od doby nejstarší až do konce XVIII. století. Red. Z. Tobolka. Díl II. Komise pro knihopisný soupis českých a slovenských tisků až do konce XVIII. století, Praha 1939-1967. (Dále Knihopis)

3) Josef Jungmann, *Historie literatury české, aneb Soustavný přehled spisů českých s krátkou historií národu, osvícení a jazyka*. Druhé vydání, nákladem Českého muzeu v Praze 1849. (Dále Jungmann)

4) Plná citace titulu se nachází dále.

5) Kalista 1, s. 15.

6) Kalista 2, s. 300.

7) Laurentius Surius (Saur), 1522-1578.

8) Simeon Metafrastes (zv. Logothetes), zemřel ok. r. 1000. Jde spíš o velkou sbírku životů sepsanou tehdy moderním způsobem, kterou Metafrast redigoval a pro níž sepsal jen část z životů. Ne náhodou se jeho dílo latinsky objevilo v době, kdy Řím hledal způsob, jak znovuoobnovit tzv. florentskou unii, která měla smazat rozkol mezi katolíky a pravoslavnými.

údaje s jinými texty. Ze Suria, Metafrasta a dalších vzorů poté překládali čeští autoři životů svatých.

V terminologii se držíme dobového pojmu *život*. Opouštíme tak pojem *legenda* užívaný Kalistou a dalšími, neboť má dnes zavádějící konotace negativního charakteru. Snaha protireformačních autorů opřít se o nezpochybnitelné staré prameny totiž postupně prvky dnes označované jako legendické vytlačovala. Vhodnost pojmu *život* ilustruje rovněž jeden nadpis z Vitae Sanctorum 1696: „*Život o svatých dvou Eulaliích [...]*“⁹⁾ kde lze číst tento pojem jako žánrové označení, asi jako dnes *povídka* o apod.

Srovnáním se vynořilo mnoho nových podnětů. Práce nakonec vyústila v tabulku, ve které jsou abecedně podle jmen srovnáni světcí a výskyt jejich životů, případně filiace těchto životů.

Dodáváme, že tato srovnání měla být původně doplňkem jiné práce, která pojednává o českém překladu polských Životů svatých Petra Skargy, proto si tato práce všímá údajů k překladu podrobněji než jiných.¹⁰⁾

Česky psané zdroje Vitae Sanctorum 1696 v časové posloupnosti

Zmiňovaná časová posloupnost je míněna orientačně, jednotlivá vydání jsou spolu různě provázána a popisy titulů budou tedy často přecházet v komentář. Při porovnávání byla užita „odstavcová metoda“, tzn. kvůli rozsáhlosti materiálu bylo pouze sledováno, zda a které počátky (případně konce) odstavců jsou u porovnávaných textů shodné. Rozsáhlost materiálu neumožňuje věnovat se přesnějším popisům postupu práce jednotlivých redakcí v rámci této studie.

Jako první¹¹⁾ uvedeme spis jednoho z církevních Otců, sv. Řehoře, *Rozmlouvání* o životech a zázracích svatých z roku 1602.¹²⁾ Překladačem byl jezuita Šebestián Vojtěch Scipio, který v předmluvě uvádí, že už má také téměř dokončen překlad Životů svatých od polského jezuitu Petra Skargy. Snad jako doklad a inzerci své chystané práce otiskl Scipio na dalších stranách překlad Skargova života sv. Řehoře.¹³⁾ Po něm již následuje vlastní text čtyř knih Řehořových rozmlouvání. Název zde napovídá formu, kterou zvolil sv. Řehoř, tedy dialog, a to mezi ním a jeho žákem Petrem, jehož otázky či vstupy nejsou dlouhé a spíš zvyrazňují didaktičnost a živost textu. Kniha nebyla přímo sbírkou životů svatých, názorně je na ní vidět prolínání exempla a života. Jako zdroj pro souborné vydání byla použita nejprve redakci Vitae Sanctorum 1625, která přetiskla z Řehořova textu život sv. Školastiky (Scholastiky) a především užila Skargův život sv. Řehoře.¹⁴⁾ Významným zdrojem se kniha stala až pro redakci Vitae Sanctorum 1696, která ke zmiňovaným dvěma textům přidala ještě dalších 34 ze

9) Vitae Sanctorum 1696, díl I., s. 151. Podobně se v témž období vyskytují nadpisy a titulky jako: *modlitba o ...*, *kázání o ...*, *píseň o ...*.

10) Jan Linka, Scipio Berlička a Piotr Skarga: *dávné kořeny jazykové a literární kultury českého obrození*, in: *Odrodzenie narodne w Czechach i na Slowacji*, red. H. Mieczkowska a T. Z. Orłoś, Kraków 1999, s. 131-140.

11) Vynecháváme jako zvláštní problém životy ve formě modliteb Jiřího Bartolda Pontana Breitenberka z r. 1599, které převzal Jan Ignacius Dlouhoveský v r. 1673 (o nich viz: Antonín Škarka, *Fridrich Bridel nový a neznámý*, UK, Praha 1969, s. 77; Emblem, *Souvislosti* 1 (35), 1998, s. 25-37).

12) „*Rozmlouvání svatého papeže Řehoře o životech a zázracích svatých. Před tisíci léty latinsky sepsané, nyní pak k lepšímu a hojnějšímu všech, jak světských, tak duchovních, užítu a pohodlí z latiny na česko přeložené a schválením osvočeného knížete a pána, pana Františka kardinála z Dietrichštejna, biskupa holomouckého etc. na světlo vydané. V Holomouci u Jiříka Handle 1602.*“ (Dále *Rozmlouvání*)

13) Jde o jediný *Scipionem* otištěný život ze Skargovy sbírky. Další otiskl Tomáš Placalius (viz dále).

14) Ochudila jej ovšem o dvě výrazné složky typické pro životy pera Petra Skargy – „*Obrok duchovní*“, případně „*Naučení dnešním kacířům protivná*“ – , když jej podřizovala formě ostatních textů (viz dále: Obora).

zhruba 90 možných.¹⁵⁾ Co se týče práce s textem, redakce, které užívají Scipionova překladu, Petrovy vstupy vynechávají, aby podržily celku textovou stránku vybraných životů.

Následujícím vydáním životů je soubor *Tobiáše Mezeříckého* z roku 1616.¹⁶⁾ Po dedikaci Václavovi Františkovi Eusebiovi z Lobkovic následuje první část výstižně nadepsaná „*Životové některých známějších svatých, jak se v Římském breviáři latinsky čtou, česky sepsání.*“¹⁷⁾ Stačí porovnat text Mezeříckého překladu s kterýmkoli potridentským vydáním Breviarii Romani, aby byl určen text originálu.¹⁸⁾ Mezeřícký z breviáře přeložil 164 životů. Překlad životů z breviáře poukazuje na potřebu české adaptace tohoto druhu textu – zřejmě k užítu ženských klášterů a laiků. Druhá část je nadepsána „*Svatí české země vlastenci a patronové*“¹⁹⁾ a předjímá pobělohorské snahy zvýraznit kult domácích světců. Mezi patnácti kratičkými životy se mj. nachází také Jan Nepomucký, a to jako Jan Almužník!²⁰⁾ Mlada, Zdislava, Anežka, Hroznata, Vojslava, pět bratří Poláků. Mezeřícký není první, kdo se snaží jejich kult pěstovat, ale je zřejmě první, kdo jejich životy zvyrazňuje umístěním vedle životů z římského breviáře. Je to také další doklad vlastenectví ka-tolické strany v polemických dobách před vyhnáním nekatolíků. Jako poslední je v souboru otištěn „*Život svatého Ignacia Lojoly, řádu Tovaryšstva jména Ježíšova zakladatele. Od Petra Ribadil[!], neiry, učedlníka a tovaryše jeho, hodnověrně sepsanej.*“²¹⁾ Je výrazně delší než předešlé a jeho význam zvyšuje osoba autora, který byl jedním z prvních tovaryšů sv. Ignáce.²²⁾ Překlad tohoto života vyšel následujícího roku samostatně.²³⁾ Mezeříckého soubor je důležitý pro většinu dalších redakcí životů. Redakce Vitae Sanctorum 1625 přebírá život sv. Ignáce a téměř všechny životy měsíců ledna a února a několik životů z dalších měsíců. Celkově užila 23 životů ze souboru Mezeříckého. Patrně chtěla doplnit životy na každý den v roce²⁴⁾ a za základ a vzor použila Mezeříckého soubor, i když se jím neřídila důsledně, a tak se 49 životů nachází i titulárně, tedy postavou světců, pouze u Mezeříckého. Když se redaktorům znelíbily Mezeříckého překlady, začali překládat dále sami.²⁵⁾ Životy českých patronů z Mezeříckého knihy použil do svých souborů

15) Je skutečně těžké rozlišit, co lze ještě Zánrově považovat za exemplum a co už je život. Uvedený počet tvoří tedy texty, v nichž se nachází zmínka o osobě či osobách s pověstí svatosti.

16) „*Životové některých známějších svatých, jimž se přivhlí svatí české země vlastenci s životem sv. Ignacia, řádu Societatis Iesu zakladatele. Schválením vrchnosti vytačení v Praze u Tobiáše Leopolda léta 1616.*“ (Dále *Mezeřícký*) – Kniha se vyskytuje v jediném exempláři (konzultováno s dr. Bedřichou Wiždálkovou v Dodatcích ke Knihoписu pořádaných její péčí – tímto jí také děkujeme za poskytnutí informací) strahovské knihovny (FK III 125).

17) *Mezeřícký*, s. 1.

18) Tobolka (nebo někdo z jeho spolupracovníků) se nechal ovlivnit následným údajem o autorství třetí části Mezeříckého souboru a určil jako autora celé knihy španělského jezuitu Pedra de Ribadeneiru a knihu jako jeho Flos Sanctorum z r. 1599. Viz *Knihoпис* č. 14 837.

19) *Mezeřícký*, s. 364.

20) Jméno *Jan Almužník* náleží alexandrijskému patriarchovi, který zemřel r. 619 na rodném Kypru a jehož svátek připadá na 11. listopad (dříve 23. ledna).

21) *Mezeřícký*, s. 400.

22) Ribadeneirova Vita Ignatii Loyolae vyšlo již r. 1572, Flos Sanctorum (soubor) r. 1599. Soubor životů vydal nejprve ve španělštině a po Skargovi tak byl druhým, kdo začal psát soubor životů přímo ve své mateřštině.

23) „*Svatej svatého divy a zázraky schváleného obcování život Ignacia z Lojoly, řádu Tovaryšstva Ježíšova zakladatele, od Petra Ribadeneiry, učedlníka a tovaryše jeho, hodnověrně sepsanej a nejprve v češtině vydané v Praze léta vtělení věčného Slova 1617.*“ [Na s. 81:] „*Vytištěno v Starém Městě praském u Tobiáše Leopolda.*“ – *Jungmann IV.* 1797 a *Knihoпис* 13 917 uvádějí jako autora Jiřího Plachého-Fera.

24) Římské breviáře nemají na každý den život svatého, neboť přednost mají hlavní liturgické svátky a liturgická období.

25) Tuto hypotézu podporuje např. život sv. Pavla na s. 7, u nějž je až poslední třetina z Mezeříckého překladu. O tom, že redakce Vitae Sanctorum 1625 nepostupovala podle měřítek systematickosti naší doby, viz dále. Rozhodla-li se pořídit nové překlady, a přesto ponechat již převzaté životy, nevybočila tím nijak z dobové ediční praxe.

Jeronym Zikmund Fiala Budínský nejprve v roce 1629, o rok později k nim přidal i překlady z breviáře, které vyhovovaly jeho souboru především nevelkým rozsahem. Od Fialy se pak některé životy českých patronů dostaly do Vitae Sanctorum 1696.

V řadě souborů pokračovala redakce Vitae Sanctorum 1625.²⁶⁾ Autoři této redakce sestavili knihu ze dvou celků se zvláštním foliováním každé části, obě části pak vytiskli s identickým titulním listem. První celek tvoří, jak ukázalo srovnání, život Ježíše Krista a Panny Marie od sv. Bonaventury přeložený jezuitou Jakubem Kolensem z německé adaptace, kterou napsal Adam Walasser.²⁷⁾ Podle Jungmanna pochází překlad z roku 1603.²⁸⁾ Knihopis uvádí vydání z let 1674, 1689 (nezjištěno), 1693, 1713, 1728, 1748, 1754.²⁹⁾ Život Panny Marie vyšel pak sám s životy dalších světců v roce 1678 v Zrcadle.³⁰⁾ I s vydáním v roce 1625 by kniha vyšla osmkrát (když nepočítáme život Panny Marie ze Zrcadla).³¹⁾ Druhý celek ve Vitae Sanctorum 1625, čtyřnásobného rozsahu (přes 400 listů velkého formátu) než první, tvoří životy svatých. Redaktoři zde otiskli 368 životů. Na některé dny připadají dva životy, tam, kde život chybí, najde čtenář buď odkaz na text sv. Bonaventury, tedy na první část knihy (takové odkazy se týkají hlavních liturgických svátků), anebo odkaz na jméno, ke kterému je připsáno „Deest“, tedy „Chybí“. Srovnáním s římským breviářem, kde udaná místa odpovídají, se zde odhaluje jeden z úkolů knihy: podat českému čtenáři překlad důležité složky liturgické knihy, jakou je breviář – onou složkou jsou právě životy svatých.

Naznačili jsme postup práce redaktorů Vitae Sanctorum 1625 s překlady předchůdců, tj. Rozmlouváním (a jeho prostřednictvím i Skargou) a Mezeříckým, nyní zbývá vysvětlit, proč zde neustále hovoříme o redakční práci, když v titulu knihy je jako autor uveden slovatný misionář Albrecht Chanovský. Již Jungmann ve své Historii literatury české cituje Pelzela, který píše, že jezuita Jakub Beskovský

26) „VITAE SANCTORUM, to jest životové, skutkové, utrpení a smrt Pána Krista, blahoslavené Panny Marie a nejobzvláštnějších svatých ze všech pokolení, stavů, řádů, zemí a časů na všechny dny dvanácti měsíců přes celý rok pěkně sporádaní a rozdělení a předtím léta Páně 1610 od ctihodného Valentína Leuchtia, Svatých písem doktora, v německé řeči sepsané, nyní pak ke cti a chvále Pánu Bohu, Panně Marii a všem milým svatým, ku potěšení pak všech věrných katolických křesťanův na česko přeložení a pilně prohlédnutí a vlastním nákladem ku poctivosti urozeného vládky a statečného rytíře pana Kryštofa Chánovského z Dlouhé Vsi, na Sviraticích, Chánovicích a Oujezdci, J. M. rady a purkrabí kraje hradeckého etc. na světlo vydané. S povolením a schválením vrchnosti vytištěno v Starém Městě pražském u Pavla Sessia léta Páně 1625. Tato kniha najde se na Malé Straně v Saském domě u Kašpara Augšpurkera.“ (Vitae Sanctorum 1625)

27) Srovnávali jsme s vydáním, které je v Knihopise pod č. 1214 uvedeno jako třetí a jehož titul zní: „Život Pána a Spasitele našeho Ježíše Krista, též přebíhloshavené Panny a Matky jeho MARIE podle sepsání sv. Bonaventury všem pobožným křesťanům k spasitelnému uvažování představený. Několikrát před tím na světlo vydaný a nyní opět k většímu rozhojnění cti a slávy Boží cum Privilegio S. Caes. Regiaeque Majestatis vytištěn v Praze u sv. Klimenta blíž Mostu skrze Vojtěcha Jiřího Koniáše 1693.“ V tomto vydání je navíc přidáno apokryfní „Rozjímání čtyř tajemství života Panny Marie [...]“ na konci tisku, uvnitř textu jsou pod hlavami kapitol doplněny starozákonní texty uvedené jako „Figury [=předobrazy]“ a „Proroctví“. Rovněž kratičkový závěr s modlitbou je tu navíc. Knihopis dále uvádí jako druhé vydání téže knihy nám méně dostupný tisk (Vysoké Mýto) pod titulem „Vita Christi Domini & B. Virginis Mariae. To jest život Pána Ježíše Krista a Panny Marie. Podle vyprávění sv. Bonaventury někdy skrze Adama Walassera na německý jazyk přeložený, potom od ctihodného kněze P. Jakuba Kolensa Tova. Ježíšova na českou řeč přiveden, nyní znovu vytištěn s povolením duchovní vrchnosti v Starém Městě pražském u Daniele Michálka léta Páně 1674.“ Odtud bereme informace o zdrojích překladu.

28) Jungmann V. 1243, s. 322. Údaj se vztahuje k vydání z roku 1625.

29) Knihopis 1212 a dále.

30) O Zrcadle viz níže.

31) Pro srovnání je třeba zdůraznit, že třetí a poslední vydání Vitae Sanctorum konečné redakce (1696) vyšlo v roce 1759, takže obě knihy, které spolu úzce souvisejí v počátcích 17. století, tj. Život Krista a Panny Marie a Vitae Sanctorum, se naposledy dostávají do rukou čtenářů na počátku druhé poloviny století 18!

počal překládat z latiny životy svatých od Vavřince Suria, ale umřel r. 1624 nad tou prací.³²⁾ Práci minimálně dvou osob lze dokázat i z textu, kde se ocitl hrubý ediční omyl, jenž se objeví srovnáním životů na dny 14. března a 26. května, kdy se slaví svátky dvou různých svatých, které však spojuje jméno Zachariáš. První svátek náleží papeži, druhý zas biskupovi galiské Vídně (Vienne). Nedopatřením byl na těchto místech otištěn dvojí překlad téhož textu, který se týkal zmíněného biskupa.³³⁾ Tato zjevná chyba slouží jako doklad dobové ediční praxe, která nebyla pečlivá a přesná nejen v oblasti pravopisu – pokud ovšem chceme klást na tehdejší dobu dnešní přísná měřítka. Na konci knihy jsou přidány dvě kapitoly dobových antisemitik, které redakce Vitae Sanctorum 1696 vypouští. Tatáž redakce vypustila i text sv. Bonaventury. Vitae Sanctorum 1625 sloužily jako hlavní podklad pro redakci vydání z roku 1696. Redakce Vitae Sanctorum 1696 už jen přidává z jiných vydání texty další, případně nahrazuje některé překlady, které jí ve vydání z roku 1625 nevyhovovaly, jinými. Celkově jich převzala 350. Vitae Sanctorum 1625 použili i jiní redaktoři a autoři ve vydáních následujících let, tedy Fiala, Hussonius, Placalius i redaktor Zrcadla (Štajer); bližší údaje lze vyhledat dále v popisu jejich prací. Z výše uvedeného také vyplývá, že zdrojem pro životy nebyl pouze Valentin Leuchtius, jak je uvedeno v titulu, ani pouze Vavřinec Surius, jak je uvedeno ve vydání z roku 1696.

Výčet nyní může pokračovat prací umně skrytou mezi třetí a čtvrtou část druhého vydání překladu Postily polského jezuitu Jakuba Wujka z roku 1629. Vtištěn (ne vevázán) se zde ocitl soubor 25 listů otitulovaných „Život sv. patronů českých. Svatí české země vlastenci a patronové.“³⁴⁾ Tisk se však vyskytoval i samostatně.³⁵⁾ Soubor obsahuje tytéž zemské patrony, jaké nacházíme u Mezeříckého, přibyl jedině dobově aktuální sv. Norbert. Deset z nich i od Mezeříckého přebírá, jiné ovšem opravuje či nahrazuje, u známějších svatých doplňuje data, podle nichž pak celek řadí. Po srovnání s následujícím souborem Fialy Budínského z roku 1630 je zřejmé, že oba celky mají stejného autora.³⁶⁾ 13 z celkových 17 životů Fiala použil o rok později. Kratičkový život sv. Mladý, Vojslavy a Zdislavy doplněný o Amabilii přidal autor knihy „Život svaté Aněžky [...] vytištěný v Starém Městě pražském v impresi akademické léta Páně MDCXLIII.“ (zřejmě Jiří Plachý-Ferus, viz Knihopis 1607 a 13 916) na její konec.

Jako další soubor zde tedy můžeme uvést Dvanáctero řádu rytířův Božích Jeronýma Zikmunda Fialy Budínského z roku 1630.³⁷⁾ Obsah je strukturován tak, jak je uvedeno v titulu; Fiala poskládal vždy dvanáct životů od každého ze světec-kých stavů ve složení přibližně takovém, jak se v průběhu staleté tradice ustavily (apoštolové, mučedníci, církevní učitelé, biskupové, panovníci, čeští patroni, zakladatelé řádů,

32) Jungmann V. 1248, s. 323.

33) Viz Vitae Sanctorum 1625, f. 109a a 184b.

34) Tisk předchází poslední části Wujkovy Postily, která má titul „Postila aneb Kázání evangelická na neděle a svátky celého roku vedlé obyčejě církve svatě všeobecné křesťanské vydaná skrze Jakuba Wíl[!]/Jka z Wál[!]/growce etc., doktora Písma sv., v polské řeči a nyní zase na česko přeložená. [...] S povolením vrchnosti vytištěná u Pavla Sessia 1629.“ (Wujek 1629)

35) Tak je tomu u tisku z konvolutu strahovské knihovny se signaturou FK V 6.

36) V Knihopise jsou u hesla Jiřího Plachého-Fera pod číslem 13 920 (Jungmann V. 1254 f) uvedeny „Životové svatých patronů českých“.

37) „Dvanáctero řádu rytířův Božích obojího polí v rozličných státech, jmenovitě apoštolským, mučednickým, učitelským, biskupským, kazatelským, královským, kněžským, řeholním, poustevnickým, kajícím, světským, manželským, vdovským etc. rozdílné svatostí života a všelíkou chností v svaté církvi se stkvících etc. Vydaná s dovolením vrchnosti. Vytištěná nákladem [...] rytíře p. Přibíka Jeniška z Újezda, na Březnici a Štěpánovicích etc., J.M.C. rady, místodržícího, komorníka a podkomorního v Království českém etc. J. M. v Starém Městě pražském u Pavla Sessia léta Páně 1630.“ (Fiala 1630)

vyznavači, poustevníci, kajícíci, manželé, vdovy), jedinou výjimkou co do počtu jsou čeští patroni, jejichž životů je sice v obsahu uvedeno dvanáct, ale ve skutečnosti je jich patnáct. Odkud je Fiala bral, již bylo řečeno. Pro toto vydání se navíc objevují životy Guntýře (Vintíře) poustevníka a Podivína (Podivena). Životů se v tomto vydání nachází celkově 146. Od Mezeříckého přebral Fiala 36 životů a z Vitae Sanctorum 1625 tři životy. Dvanáct životů z Fialy použila redakce Vitae Sanctorum 1696, jeden z nich redakce Zrcadla z r. 1678. Na konci knihy je uveden údaj, který poněkud znejasňuje autorství následujícího titulu, Zahrady panenské: „Životy dvanácte panen světských, též tolik klášterních, přes to i dvanácti panicův najdeš v knize Daniele Solnického téhož roku také vydané a u Pavla Sessia vytištěné.“³⁸⁾

Zahrada panenská, jak zní pravděpodobný titul,³⁹⁾ vydaná r. 1630 je na konci předmluvy podepsána Danielem Hussoniem Pacovským. Původně zahrnovala 36 životů, nám se jich dochovalo pouze 25. Z poslední dvanáctky životů jediné zachovaná první strana dalšího textu uvádí začátek života sv. Vavřince. Hussonius použil v dochované části dvanáct životů z Vitae Sanctorum 1625.

Dalším tiskem z roku 1630 je na podobném principu stavěná kniha *Bohobojní a svatí cechové*,⁴⁰⁾ anonymní spis, který je důležitý pro redakci Vitae Sanctorum 1696, neboť zahrnuje typ životů-exempel, jaký se nachází u sv. Řehoře, a pro zmíněnou redakci působí jako vzor a signál, že lze sméle brát i z Rozmlouvání.⁴²⁾ Texty o řemeslnících, jejichž cechů je zde uvedeno 31,⁴³⁾ jsou především exempli, a navíc ve většině případů kratičky, takže jsme nezachytili jejich stopu v jiných vydáních. Na 24 listech uvádějí 62 životů, u 36 je zmiňována svatost osob, o nichž je psáno. Knížku zde zmiňujeme kvůli její vzorovosti, v tabulce pro ni nezbylo místo.

Velmi zajímavý je další soubor, *Obora panenská* z r. 1634.⁴⁴⁾ Pod předmluvu se podepsal alumnus Království českého⁴⁵⁾

- 38) Fiala 1630, s. 267. Fiala se mohl mýlit. Daniel Solnický vydal téhož roku knihu, ale se zcela odlišnou tematikou, totiž „Compendium, to jest kratičké, však těchto časů užitečné obsažení některých přednějších artikulův pravé víry a náboženství římského, katolického a samospasitelného, vydané od Daniele Solnického etc. a vytištěné v Starém Městě pražském u Pavla Sessia.“ Druhá částka se týká teologických otázek kultu svatých (s. A4b a dále), Solnický dále slibuje svým čtenářům další traktát, kde přiblíží přímlyvu k svatým (s. A6b).
- 39) Viz *Knihopis* 3 268 (Dále *Zahrada* 1630). – Jediný známý výtisk Zahrady (i podle údajů dr. Bedřišky Wižďalkové) se nachází v Národní knihovně pod signaturou 54 E 124 jako přírůbek za spisem „Rozkoš a zvuile panenská [...]“ od Adama Klementa Plzenského, vytištěná u Jana Stříbrského r. 1613. Adam Klement byl utrakvistický ženatý kněz, s jehož jiným spisem o ženitbě kněžích polemizoval již uvedený Sebastián Scipio. Podle provenienčního vlastnického zápisu na přideštit náleží tento konvolut sestře Bernardýně Vítové z konventu sv. Anny sester dominikánek v Praze. Sestry dominikánky ochudily soubor životů o titulní list a o třetí dvanáctku životů věnovanou svatým panicům (zmiňuje se o nich předmluva Zahrady i inzerce ve spisku Fialově).
- 40) „Bohobojní a svatí cechové, to jest ze všech cechův, řemesel a obchodův lidských vybrání bohobojní mužů. K potěšení všech řemeslníkův, zvláště těch, kteří v rozličných tovaryšstvech jsou, z německého na česko přeložený a vydaný. Vytištěno v Praze u Zikmunda Levy léta 1630.“ (Cechové 1630). Originál může pro hojnost náleží-exempel z nizozemského či belgického prostředí („nydrlandský“) být i jiný než podle dnešních měřítek německý.
- 41) *Knihopis* 1 461. Pod číslem 13 919 v *Knihopisu* a u *Jungmanna* V. 1254c je uveden jako autor Jiří Plachý-Ferus.
- 42) Nejpátrnější je Mnich zahradník (viz tabulka) z Rozmlouvání, který je pouze zde v Češích jmenován jako sv. Maurilius (s. C3b).
- 43) Pro zajímavost je uvádíme: Apatekáři, hospodáři, kameníci, kováři, koželuzi, krejčí, kupci, lékaři, malíři, mlynáři, nádeníci, pekaři, plavci, poslové, rybáři, sedláři, sládci, slejchýři, kteří stříbro dělají, ševci, stanů řemeslníci, tesaři, tkadlci, uhlíři, vinaři, valcháři, zahradníci, zámečníci, zedníci, zlatníci, zvoníci a kostelníci.
- 44) „Obora panenská, to jest životové slavnějších panen z rozličného stavu, věku, rodu etc. přes celý rok z Suria, Metafrasta etc. a jiných spisovatelův vybrání. S dovolením J. M. knížece pána pana Arnošta kardinála z Harrachu etc., arcibiskupa pražského v Praze vytištěná léta Páně 1634.“ (Obora 1634).
- 45) Tedy starší student – stipendista, v dnešní terminologii nejspíš perspektivní doktorand se státním stipendiem.

Tomáš Ignác Placalius, ten ale byl pouhým editorem, ať už přišel k otištěným textům jakýmkoliv způsobem. Srovnáním jsme zjistili, že ze 48 otištěných životů jich Placalius 45 vzal ze Scipionova překladu Životů svatých Petra Skargy,⁴⁶⁾ nejrozsáhlejší život, život sv. Kateřiny Senenské (Sien-ské), vzal z překladu Jana Sixta z Lerchenfelsu, vydaného v roce 1614⁴⁷⁾, který možná souvisí se starším překladem Daniele Kašpárka z Palatinu z r. 1596(!),⁴⁸⁾ život sv. Kateřiny Alexandrijské vzal z Vitae Sanctorum 1625, a pouze u života sv. Lidviny zatím nebyl nalezen vzor. Podle způsobu Placaliovy činnosti však soudíme, že jej Placalius nevytvořil. Z Obory přebírá už redaktor Zrcadla (tj. Štajer) v r. 1678 patnáct životů, redakce Vitae Sanctorum 1696 přebírá prostřednictvím Zrcadla 38 životů, tedy dost podstatnou část Obory.

Patří sem také zmínka o překladu *Martyrologia* z r. 1634 již známým Tomášem Ignácem Placaliem, a zvláště jeho druhé vydání z roku 1676, které je doplněno poznámkami k jednotlivým světcům, jejichž ostatky se nacházejí v metropolitním chrámu sv. Víta, doplněné z knihy Tomáše Pešiny z Čechorodu přeložené do češtiny Janem Ignaciem Dlouhoveským.⁴⁹⁾ V knize jsou zvlášť (i tiskově) uvedeni svatí, jejichž ostatky jsou v chrámu uchovávané. Je jich 336 a 119 z nich souvisí s Vitae Sanctorum 1696,⁵⁰⁾ což jistě není malé číslo. Svou roli mohla při výběru světců do životů sehrát i doložená přítomnost ostatků v zemi české, i když – nebo právě proto, že – drtivá většina z nich byla do Prahy přenesena za doby panování Karla IV. a výběr světců lze v Karlově době spíš přisuzovat vlivu Legendy aurey. Nepochybný význam však Martyrologium mělo pro verifikaci dat svátků, s nimiž zejména Fiala (1630) nakládal dost libovolně.

- 46) Srovnávali jsme s polským originálem „Żywoty świętych [...] Piotra Skargi [...]“ z r. 1601 a s rukopisem překladu, který je uchován v Národní knihovně pod signaturou XVII D 9 a který zahrnuje pouze životy měsíce ledna a února. Na první pohled je patná forma, kterou zavedl Skarga; u něho totiž následuje za životem kratičkový „Duchovní obrok“ (tak doslovně překládá Berlička a Placalius mění na „Duchovní naučení“), jenž je po odvyprávění života jakýmsi jeho shrnutím a aktualizací pro soudobé náboženské polemiky i soudobý duchovní život. Obrok se stává také místem, kde se vyprávění mění v koncentrovanou persvazi směřovanou od autora ke čtenáři. U životů církevních Otců se ještě navíc objevuje Skargovo podání výtahu z jejich učení, u něhož Skarga vyhledává místa vhodná pro polemiku s nekatolickými protivníky (viz život sv. Řehoře v Rozmlouvání). – Prvních deset a půl životů je pozdější opis z 30. let. Zbylých 44 a půl života je Scipionův rukopis. Z údajů v rukopise vyplývá, že projekt souboru s životy svatých panen vznikl už v letech 1608–1613; není vyloučeno, že vznikl kolem roku 1602. Viz pozn. 10.
- 47) Viz *Kalista* 1, s. 8. Placalius ke Kašpárkovu překladu ještě přidal ze Skargy (Scipiona) obvyklý Duchovní obrok. Na život sv. Kateřiny Senenské z Obory panenské upozorňuje tisk z r. 1642 s životem sv. Kateřiny Alexandrijské „Zrcadlo pravé udatnosti [...]“ v poznámkách o dalších svatých Kateřinách (fol. F4a).
- 48) V Národní knihovně pod signaturou XVII H 8 „Život blahoslavené panny Kateřiny Senenské řádu třetího kazatelův sv. Dominika, sepsaný od sv. Antonína, téhož řádu arcibiskupa florentského, a nyní z řeči latinské v jazyk český s pilností přeložený od Daniele Kašpárka z Palatinu léta Páně tisícého pětistého devadesátého šestého.“
- 49) „Podivín s Přibyslavou. Kdo se dívá, se podiví! Z toho hned přibude slávy. To jest všech kostí, těl svatých a reliquií významování a vypsání, nimiž slávu svou a podivení daleko vsudí i v cizích krajinách rozhláší a rozšíří svatý hlavní kostel pražský, tuto krátce zatím vyložené řeči vlastenskou svatováclavskou skrze Jana Ignacia Dlouhoveského, kazatele a kanovníka staršího na Hradě pražském léta 1673. Vytištěný v Praze u Jana Arnolta z Dobroslavína.“ Text, který nás zajímá, je obsažen ve druhé části vydané se samostatným titulem: „Svatých těl ostatků Reliquií, svatosti, které v kostele hlavním sv. Víta na Hradě pražském uctívají se chovali [...] V Praze u Jana Arnolta z Dobroslavína léta 1673.“
- 50) Vycházeli jsme z druhého zmiňovaného vydání, u něhož chybí titulní list: „[Martyrologium aneb pasionál svatě římské církve...],“ na konci tisku je uvedeno: „V Litomyšli vytištěno v impresi Jana Arnolta z Dobroslavína léta Páně 1676.“

Další soubor životů svatých, *Zrcadlo svaté*, pochází z r. 1678.⁵¹⁾ Za předmluvou je podepsána „Kolej T. J. na Novém Městě pražském“, Jungmann a po něm i Knihopis přisuzují autorství Matěji Václavu Štajerovi;⁵²⁾ i v tomto případě se jedná, jak naznačuje titul, o práci redakční. Ve srovnání s dosavadními životy dost exkluzivně vydaná knížka (vyzdobená ke každému měsíci mědirytinou s trojicí svetic a před životem Bohorodičky jejím vyobrazením) obsahuje delší život Panny Marie, převzatý z první části Vitae Sanctorum 1625, a 36 životů svatých panen. *Zrcadlo* je přístupní stanicí některých životů směrem k Vitae Sanctorum, zde se na životech vybraných ze starších vydání různě experimentuje, některá vydání jsou spolu kombinována, krácena apod. Nejvíce životů, patnáct, je převzato z Obory, což je logické, neboť tématem jsou tam i zde životy svatých panen. Redakce *Zrcadla* ještě ponechává (Vitae Sanctorum 1696 už nikoli) některá „*Duchovní naučení*“, Placalim přejmenované na „*Obroky duchovní*“ ze Scipionova překladu. „*Obroky-naučení*“ jsou charakteristickým prvkem Skargova stylu, a o to víc zaujme zcela nově utvořené „*Naučení*“ u života sv. Lidmily.⁵³⁾ U života sv. Barbory je Berličkův překlad Skargy výběrově doplněn zázraky z několik let starého vydání života této velmi ctěné svete.⁵⁴⁾ 12 životů má svůj původ ve Vitae Sanctorum 1625 (jeden z nich pochází původně od Mezeříckého), život sv. Zofie byl vzat od Fialy (1630). Život sv. Rozalie je převzat z vydání jejího života z roku 1649⁵⁵⁾ a je doplněn o zázraky z r. 1663 z neznámého zdroje. Původ sedmi životů je zatím nejasný; po podrobnější analýze Knihopisu nevykládáme možné další vztahy. Zbývá už jen zmínka o životě sv. Františky. V tisku jejího života se objevilo několik závažných tiskových chyb, které mohly zapříčinit, že život této důležité svete nebyl přijat do vydání Vitae Sanctorum 1696.⁵⁶⁾

Na řadu konečně přicházejí Vitae Sanctorum 1696, kde bylo shromážděno 489 životů.⁵⁷⁾ Proces vzniku tohoto souboru

- 51) „*Zrcadlo svaté, aneb Životové svetic milých Božích po třech na každý měsíc přes celý rok rozdělání a nyní novově k spasitelnému příkladu, k svatému potěšení a k duchovnímu užítu všech nábožných křesťanských duší z rozličných knih vybraní a na světlo vydání nastávajícího léta Páně 1678. Vytisťeno v Praze, v impresi Universit. Carolo-Ferdinandae v koleji Tovaryšstva Pána Ježíše u sv. Klimenta.*“ (Dále *Zrcadlo*)
- 52) Jungmann V. 1 290, Knihopis 15 950.
- 53) *Zrcadlo 1678*, s. 320.
- 54) „*Předrahý poklad pokladnice českého království, to jest Přemilá Pánu Bohu panna a mučednice sv. Barbora Hor Kol!* [Iten stříbrných po Bohu a Matce Boží nejlepší autočistě, nejmilejší patronka a orodovnice, jejížto život asi před dvouma sty let od jakéhos doktora sv. Písma v latinské řeči sepsaný a v bibliotéce koleje Tovaryšstva Ježíšova v Starém Městě pražském mezi starými rukou na pergameně psanými knihami nalezený, nyní pak novově na česko přeložený urozeným slovitně a mnohovzácně povstostí paním šefmistrům a panům spoluradním jako i celé obci svobodného horního města na Horách Kutných za dar nového šťastně nastávajícího 1670. léta s vinšováním od Pána Boha všeho dobrého připsaný a obětovaný všem sv. Barbory milovníkům a milovnicem k duchovnímu užítu a potěšení na světlo se vydává s povolením Jeho Vys. Osvíc. Kníž. Mil. P. P. Matthaei Ferdinandi arcibiskupa pražského etc. etc. Vytisťený v Praze v impresi Universit. Carolo-Ferd. v koleji S. J. sv. Klimenta. 1670.]“ Podle ústní informace dr. Jaromíra Lindy by autorem měl být jezuita Jan Scribanius, který byl v roce 1670 prefektem koleje v Kutné Hoře.
- 55) „*Život sv. panny Rozalie z rozličných autorův vytažený v čas morové rány ku potěšení obyvatelů měst pražských na světlo vydaný s povolením vrchnosti od impresi císařsko-akademické léta Páně 1649.*“
- 56) *Zrcadlo 1678*, mezi s. 128-129 jsou omylem s. 125-128 a svátek sv. Františky je mylně řazen pod duben. Nejvíce problematická je návaznost s. 124-125, kde se vyskytl chyby.
- 57) „*Vitae Sanctorum, to jest Životové, skutkové, mučednické, smrt a památka nejpřednějších svatých a svetic Božích ze všech národů, stavů, řádů, zemí a časů na všechny dni dvanácti měsíců přes celý rok pěkně spořádaný a rozdělání, předně od ctihodného kněze Vavřince Suria, kartuziána, v latinském jazyku složení, pak od velebného pátera Albrechta Chanovského z Tovaryšstva Pána Ježíše na česko přeložení a před sedumdesáti léty nákladem urozeného a statečného rytíře pána Kryštofa Chanovského z Dlouhé Vsi, pána na Seiraticích, Chanovicích a Oujezdci, J. Mil. Cís. rady a purkgrabího kraje hradeckého vydání, nyní k slavné památce tohoto vzácného rodu a k potěšení duchovnímu českého národu rozšíření a s přidáním mnohých životův novově vytlačených cum Gratia & Privilegio Sacrae Caes. Regiaeque Majestatis v Praze*

životů svatých už zde byl naznačen, proto uvedu jen stručné doplnění. Ze základní předlohy, z Vitae Sanctorum 1625, sice nepřebírá celou první část se životem Krista a Panny Marie, ale přesto z textu sv. Bonaventury otiskuje dvě kapitoly: na svátky Narození Ježíše a na Tři krále. Kromě těchto převzala redakce ještě 348 textů z druhé části knihy, kde se nacházejí životy svatých. 122 životů pochází z již zmíněných zdrojů, z toho 38 z Obory (z nichž 11 prostřednictvím *Zrcadla 1678*), dále 38 z Fialy 1630, přičemž prostřednictvím Fialy a Vitae Sanctorum 1625 se zde ocitlo 26 textů z Mezeříckého. Třicet textů je převzato z Rozmlouvání.⁵⁸⁾ Šest životů přechází přímo ze *Zrcadla 1678*. Život sv. Františka Borgiaše je zkrácenou verzí tisku z roku 1671.⁵⁹⁾ Populární život sv. Izidora se ve verzi, kterou ve zkrácené podobě převzala redakce Vitae Sanctorum 1696, objevil poprvé roku 1673.⁶⁰⁾ Zkrácená verze z Vitae Sanctorum byla vydána samostatně ještě roku 1762.⁶¹⁾ Život sv. Jana Kapistrána byl převzat z vydání životů dvou františkánů z r. 1691.⁶²⁾ Poslední z nalezených vzorů je Matěj Václav Štajer a jeho Postila,⁶³⁾ z níž se ve Vitae ocitlo 9 textů, týkajících se života Krista a Panny Marie, Jana Křtitele a Štěpána.⁶⁴⁾ U 20 životů⁶⁵⁾ není zatím jasné, zda měly nějaký vzor; není vyloučeno, že byly přeloženy zvlášť pro toto vydání. Opakující se styl

- v impresi Universitatis Carolo-Ferdinandae, v koleji Tovaryšstva Pána Ježíše u svatého Klimenta blíž Mostu za Vojtěcha Jiřího Koniáše faktora léta 1696.“ (Dále Vitae Sanctorum 1696). Dnes již můžeme říci, že jde o více než polovinu z asi 860 svetic či skupin svatých, jejichž život byl v 16.-18. stol. česky zpracován.
- 58) Zdůrazňujeme, že se tak dostalo do Vitae Sanctorum 1696 na 70 textů přeložených Scipionem, z nichž polovinu tvoří překlady Skargových životů.
- 59) „*Krátký vejťah života svatého Františka Borgia, třetího generála Tovaryšstva Ježíšova, knížete gandského, markraběte z Lombai, místokrále v Catalunii, kteréhožto sv. Svatost papežské Kliment Desátý léta 1671, 12. dne dubna za svatého vyhlásil. Vytlačeno v Praze, v impresi Universitatis Carolo-Ferdinandae v koleji sv. Klimenta blíž Mostu.*“
- 60) „*Život a zázrakové sv. Izidora, před časy na světě opovrženého sedláka, ale nyní od Boha oslaveného nebesťana, skrze dvojí cti hodného kněze Jana Euzebia de Niremberg z Tovaryšstva Ježíšova sepsaný v španělské řeči a potom od jednoho řeholníka téhož Tovaryšstva Ježíšova v slavném španihelském městě Madrytu na česko přeložený, nyní pak všem obecným pracovitým a lidem, zvláště pak těm, kteří v bratrstvě téhož Izidora od papežů římských pochválených a rozličnými hojnými odpustkami hojně obdařených horlivěji Pánu Bohu slouží, k duchovnímu prospěchu i potěšení na světlo vydání a za dar nového léta 1673 obětovaný z Dědictví svatého Václava. Vytisťeno v impresi Univer. Carol. Ferd. u sv. Klimenta.*“
- 61) „*Život sv. Izidora sedláka všem sprostým dělníkům a nádeníkům za příklad představený, jak by i oni uprostřed svých těžkých prací[!] mohli pobožně a věrně Bohu i lidem sloužiti, velikou slávu v nebi a věčně odpočinutí sobě zasloužiti, za dar nového léta všem pánům sodálům bratrstva svatého Izidora od téhož bratrstva obětovaný, vytisťený v Praze v Král. Dvoře u Jakuba Švejjera 1762.*“
- 62) „*Krátký vejťah života a zázrakův těch dvou svatých františkánů pravého a přísného zachování bosákův, totižto sv. Jana Kapistrána a sv. Paškála Bajlona, kteřížto od svátosti papežské Alexandra VIII. 16. dne měsíce října léta minulého 1690. mezi svaté přičleni byli. Složen s dovolením vrchnosti od jednoho dvojčtihodného kněze téhož svatého řádu u Matky Boží Sněžné. Vytisťený v Starém Městě pražském u Jana Karla Jerábka léta 1691.*“
- 63) „*Postila katolická na dvě částky rozdělená, nedělní a sváteční, aneb Vejskladové na evangelia, kteráž se podle řádu a obyčeje svaté římsko-katolické církve na každou neděli a na každý svátek v slavném českém království a markrabství moravském zasvěcený přes celý rok čítají a v chrámě Božím na kázáních předkládají sprostému křesťanskému lidu českého jazyka užívajícímu k spasitelnému naučení, duchovnímu prospěchu a potěšení na světlo vydání léta páně 1691. Vytisťeno v Praze v impresi Universit. Carolo-Ferdinandae v koleji Tovaryšstva Pána Ježíše u svatého Klimenta.*“ Jméno autora je pro dedikaci. Postila vyšla beze změn opět r. 1695, tohoto vydání jsme užívali.
- 64) Štajer je dvakrát skromě skryt za zdroj, ze kterého sám čerpal. Byl jím Ludovico de Ponte, v té době v Čechách oblíbený a Konstancem a Štajerem překládaný autor náboženských spisů. Nevykládáme ani zde další možné objevy. Důležité je i zpětné přebírání textů; Štajer např. použil ve své postile doslovně téměř celý život sv. Alexia z Vitae Sanctorum 1625.
- 65) Jedná se o následující životy: Aloize Gonzagy, Anastazie, Ethelolda, Františka Xaverského, Gertrudy, Jakuba (františkán umučený s dalšími křesťany v Japonsku), Joachyma, Longína, Mechtyldy, Menase, Pafnucia, Obrácení sv. Pavla, Petra Thomasia, Roberta, Severa, Stanislava Kostky, Thaidy, Theodula, Zefirína a text na den Obřezání Krista. – Většina z nich jsou dobové aktuální svete.

práce redakcí, který se silně podobá sestavování kancionálů, tomu však nenasvědčuje. Vydání Vitae Sanctorum se dostalo mezi čtenáře ještě dvakrát, v r. 1742 a 1759.⁶⁶⁾ Obě vydání z následujícího století jsou zajímavá svou staticností, nepřibírají už žádné další životy a jsou až na pár drobností vydána s téměř pietní přesností, včetně tiskových chyb a tápání např. v oblasti toponomastiky. Přiřadíme-li k těmto třem vydáním ještě ono méně rozsáhlé z roku 1625, zjistíme zajímavou skutečnost, že většina uvedených životů svatých působila na čtenáře v nezměnně jazykové i stylové podobě přinejmenším 134 let, některé i déle.⁶⁷⁾

Následující obsáhlé soubory uvádíme jen do počtu. Reprezentují produkci životů svatých v 18. stol. a poukazují na změny, jimiž vývoj žánru prošel. Anonymní překlad tří dílů konceptuálně upravených životů svatých Carla Gregoria Rosignoliho (1631-1707) **Zázrakové Boží v svatých jeho** z let 1718, 1720 a 1723⁶⁸⁾ je sice skvostnou ukázkou dobového slovesného umění, nicméně vztahů s *Vitae Sanctorum* se jako překlad nemohl účastnit. Kniha je však významná také velmi podrobnou citací užitých pramenů⁶⁹⁾ ke každému životu a svými předmluvami.

Důležitou knihou je **Zrcadlo duchovní** z r. 1723 premonstráta Milona Hubacia.⁷⁰⁾ Srovnáním se ukázalo, že kniha celá je zřejmě prací Hubaciovou, jenž nepřebírá žádné starší překlady, a ač se se staršími překlady často shodne ve zdroji, jeho překlad je jiný. Autor se snaží aktualizovat a obohatit počet svatých v českém prostředí, z 366 životů se 134 nevyskytuje ve *Vitae Sanctorum* a z uvedeného počtu se jen 12 objevuje v ostatních doposud zmíněných souborech. Hubacius pracuje s relativně modernějšími latinskými vzory.⁷¹⁾ Formálně zavádí do našeho žánrového prostředí novinku – za životem je vždy krátká modlitba k danému světcovi; zdůrazňuje také, čeho kdo je patronem, méně už ho zajímá datace života světců. Jeho řádová příslušnost se projevila hojným zástupem premonstrátských světců mezi životy, ale rozsahu života tehdy aktuálního sv. Jana Nepomuckého nedosahuje ani svatý Norbert. Rozsahy životů vůbec činily autorovi problém; první měsíc a poslední dva zhruba odpovídají stavu u *Vitae Sanctorum*, zbytek je až na výjimky rozsahu breviářovitěho. U hlavních liturgických svátků není uveden zdroj, dá se zde tedy předpokládat, že jsou to případně části Hubaciových kázání. Předností knihy je jediný autor, protože udržuje jednotu textu.

66) Titulní strany mění jen údaj o časové vzdálenosti prvního vydání (tedy onoho z r. 1625), když zde uvádějí číslouku „sto“, a samozřejmě jiné datum a tiskafe.

67) Nejde o jev ojedinělý, např. „Veliký život Krista Pána“ od Martina z Kochemu byl takto vydán mezi léty 1697 až 1902(!) nejméně sedmkrát (děkuji za informace mgr. Janu Kvapilovi a mgr. Lucii Hučinové).

68) „Zázrakové Boží v svatých jeho z jejich životů vytažení od dvojicthodného kněze Karla Řehoře Rosignoli z Tovaryšstva Ježíšova, nejprv v vlastním jazyku sepsání, potom pak v německy přeložení a teď k obzvláštnímu potěšení a duchovnímu užítí v český uvedení. První sto [I Druhý sto] Třetí sto]. Nákladem Dědictví svatého Václava. Vytisknuto v Praze, u Joachyma Jana Kamenického léta 1718 [1720] 1723].“

69) Mj. Bolland, Ribadeneira, Surius, Metaphrastes; Tanner, Crugerius, Balbín.

70) „Zrcadlo duchovní, aneb Životy svatých a světců Božích na každý den po celý rok spořádaný ke čtení i ctění pobožným těch svatých milovníkům pro potěšení představený, v nichž jejich ctnosti, skutky, zázraky, přetěžké muky i samá smrt se předstírá a po každém životě krátká modlitba o! I tom svatým se pokládá. Na světlo vydaný od velebného pátera Milona Hubacia svatého řádu praemonstrátského a kanovníka strahovského léta Páně 1723. Vytisknuto v Starém Městě pražském u Karla Josefa Jeřábka.“ Hubacius vydal ještě r. 1699 modlitební knihu o růženci a 1725 rozjímání o čtyřech posledních věcech člověka.

71) To jest užívá méně Suria, i když stále v hojně míře a často mezi jinými cituje Ribadeneiru a Andrease Brunnera. Bollandisty neuvádí (*Vitae Sanctorum* 1696 ano!).

Svým pojetím navazuje na Hubaciovo Zrcadlo neznámý autor⁷²⁾ **Životů** vydaných v Brně r. 1785.⁷³⁾ Autor začíná ostrou polemikou s dosavadním psaním životů svatých, v nichž podle něho vystupují literárně ztrnulé a neživotné osoby. S podobnou polemikou se v následujícím 19. století setkáme dosti často. Je zarážející, anebo spíše příznačné, že domácí kritika žánru se ozývá teprve nyní a tímto způsobem, který jakoby neodráží potřebu kriticky zpracovaných pramenů. Hojnou část věnuje autor úvodu, kde vysvětluje význam a liturgické slavení svátků. Je tu už cítit apologetický tón, kterým se bude církev v nadešlé rozumářské době vyjadřovat. Formálně rozšiřuje autor strukturu zavedenou Hubaciem a k životu a modlitbě přidává mravní naučení,⁷⁴⁾ které známe již od Skargy. Po zkusmém rozboru života sv. Školastiky a po srovnání s Rozmlouváním, kde je otištěn i Skargův život sv. Řehoře, soudíme, že autor čerpal také z Rozmlouvání.⁷⁵⁾ Životy jsou jinak zřejmě samostatné, autor přebíral jediné drobné pasáže, přebíral-li. Není známo, zda vyšel i druhý díl, v prvním je však ze 183 životů 95 neobsaženo ve *Vitae Sanctorum* 1696 a mnoho jich je společných s Hubaciovými. Pro novou formu a dobu je typické, že autor užívá poznámky pod čarou, v nichž vysvětluje historické reálie apod., u životů zdůrazňuje, že takový život světce byl možný, a snaží se to rozumově vyložit.

Předčasné závěry

Vývoj žánru životů svatých v průběhu 17. a 18. století v českých zemích zjevně odpovídá možnostem doby. V souborných vydáních životů nenajdeme žádné větší vzepětí, jaké můžeme pozorovat u našich sousedů. Sestavování souborů bylo po celé 17. století ovlivňováno spíše počtem existujících překladů, z nichž byly vybírány životy, svou roli sehrálo nepochybně i postavení katolicismu před a po stavovské vzpouře, válečné události a v souvislosti s tím také hospodářská situace. Zejména produkce v počátcích a v třicátých a sedmdesátých letech 17. století zdůrazňuje tehdejší potřebu povznést upadlý náboženský život a zaměřuje se především na ženské čtenářky.⁷⁶⁾ Knižní tituly v tomto období se snažily poukázat rovněž na vzory svatosti pro střední stav.⁷⁷⁾ Celkové zaměření na vkus lidu, zvláště když zbylá česká šlechta začala ekonomicky krachovat, je Kalistou označováno jako „vulgarizační proces literatury“.⁷⁸⁾ Na tematizování vlastenectví u katolických autorů již bylo mnohokrát upozorněno, i v tomto žánru se autoři snaží zdůraznit kontinuitu českých

72) Možná něco napoví, zjistí-li se autor knížky, na niž je čtenář odkazován na s. 219: „Abys tomu dobře porozuměl, [...] zjednej sobě malou knížku, která se jmenuje Naučení o pokání a odpustkách.“

73) „Život svatých na každý den celého roku s přidávanými cvičeními a modlitbou, ku konci jednoho každého života. Spolu i naučení o nedělích a svátcích mēnitelých, o vzývání svatých a ctění jejich ostatků a obrazů. Díl první. V Brně, vytisknuto a k dostání u Jana Silvestra Seidlera impresora. 1785.“

74) A dále v polovině 19. století užívá tuto strukturu (život, rozjímání, modlitba) např. známý autor životů, premonstrát Hugo Jan Karlík.

75) Život sv. Školastiky je otištěn na s. 242. Autor užívá dialog z Rozmlouvání a vyhýbá se i jedné logické chybě, která vznikla ve *Vitae Sanctorum*.

76) Tomu odpovídají odkazy v rukopise překladu Skargových životů, zaměření *Zahrady* 1630, *Obory* 1634 i *Zrcadla* 1678 a jejich předmluvy.

77) Fiala 1630 a Cechové 1630. U Fialy považujeme právě zdůrazňování skutečnosti, že svatí mohou být řazeni do různých hierarchicky uspořádaných skupin, za cílené ke střednímu stavu. I legendisté následujícího století, Hubacius a neznámý autor prvního dílu brněnského vydání životů svatých, neopomíjejí zdůraznit, jakého řemesla je ten který světec.

78) Zdeněk Kalista, *České legendy doby barokní*, nedatováno, vlastní strojopis z fondu Z. Kalisty uloženého v Literárním archivu Památníku národního písemnictví v Praze na Strahově, s. 41 (dále Kalista 3). – Jde o předmluvu nevydaného pokračování výboru legendistické prózy doby barokní (viz Kalista 1); tentokrát se měl týkat českých svatých (děkujeme dr. Milošovi Sládkovi a PNP za zpřístupnění).

katolických dějin v českých zemských patronech, ale i v těch svatých, jejichž ostatky k nám byly v průběhu staletí přeneseny.⁷⁹⁾ Hlavní souborná vydání 17. století se však prosazování kultu všech zemských světců vyhýbají. Kalista upozorňuje, že kultu některých obvyklých svatých se ve Vitae Sanctorum neodrážejí vůbec.⁸⁰⁾ V žádných souborných vydáních sledovaného období nenajdeme např. Arnošta z Pardubic, sv. Anežku Českou, ale ani sv. Floriána.

Příznačné je srovnání s Životy svatých Petra Skargy, které ač přeloženy do češtiny, nedočkaly se řádného vydání. Skarga vychází ze stejných zdrojů jako jiní, ale výrazně vnáší do díla nezaměnitelné rysy své osobnosti: uvádí mezi svaté celou řadu starozákonních proroků, do nichž se pak ve svých kázáních stylizuje a skrze kteroužto stylizaci dosahuje velkého patosu a bouřlivého útočného výrazu, tematizuje společné svaté pro křesťanský Východ i Západ, sleduje aktuální mučedníky na Dálném Východě a jako jeden z prvních o nich a o exotických krajinách v takovém rozsahu informuje, sleduje i mučedníky v protestantských zemích. Skargovy životy jsou značně samostatným dílem s charakteristickým jednotným výrazem, avšak nic takového nenalzáme ani u Hubacia, který sice dosahuje poměrně jednotného celku, ale ničeho víc.

Produkce souborných vydání životů svatých v 17. století se podobá skládání kancionálů z dostupného materiálu s koncepcním přáním zaplnit kalendář alespoň jedním životem na každý den roku.⁸¹⁾

Nikoli nepodstatná je také otázka, zda se pod jmény Mezeřícký, Fiala, Hussonius, Placalius neskrývá postava jezuity Jiřího Plachého-Feruse, neboť autorské vztahy mezi jím připisovanými díly jsou velmi zmatené, ale nepochybně propojené.⁸²⁾

Ve Vitae Sanctorum 1696 se uzavírá překladatelská a tvůrčí činnost několika desetiletí a vydávání této knihy až přes polovinu 18. století (v tomto století ale už v ustrnulé podobě) ohraničuje určitou fázi vývoje žánru. Ani další generace však plně neporozuměly trendům vědecké kritičnosti, přicházejícím zejména z Belgie od bollandistů, a směřovaly proměnu žánru opět „pouze“ na masového čtenáře,⁸³⁾ ostatně těžko si lze představit jiný vývoj. I přes tento pohled se domníváme, že životy měly velký význam pro celé sledované období, o čemž jistě více ukáže např. porovnávání postil a kázání na svátky s životy svatých a rovněž porovnávání tematiky s výtvarným uměním apod. „[...] Nejde zřejmě jen o záležitost venkoncem literární. Česká legenda barokní ukazuje zároveň, jak žil český člověk XVII.-XVIII. věku v ohledu náboženském, dává ve svých rysech pronikati znakům barokní religiozity, jež rozhodně nebyla tak jednoznačná a tak snadno vysvětlitelná, jako by se podle valné části našich vyprávění, dotýkajících se duchovných dějin českých doby barokní, snad mohla zdáti. A konečně i vlastní život národa jako takového odráží se v tomto literárním útvaru [...].“⁸⁴⁾

79) Mezeřícký 1616 a po něm Wujek 1629 a Fiala 1630.

80) Kalista 1, s. 14.

81) Podle údajů Knihopisu se u samostatných vydání jednotlivých životů, kterými jsme se zatím podrobně nezabývali, objevují obvyklí svatí, dále „exkluzivní“ světci – patroni různých řádů a konečně světci čerstvě beatifikovaní nebo kanonizovaní. Obě poslední zmíněné podskupiny, patroni a noví svatí, jsou často identické.

82) Viz Jungmann V. 1254, V. 1259, IV. 1796-7; též Anna Fechtnerová, Jiří Ferus a Jiří Plachý, in: Pocta dr. Emmě Urbánkové, red. Pavel R. Pokorný, Státní knihovna ČSR, Praha 1979, s. 427-448.

83) Činnost Balbínova okruhu, Tannerů atd. lze v tomto kontextu označit za elitní.

84) Kalista 3, s. 4.

Jak se vyznat v tabulce?

Tabulka srovnává jednotlivá vydání s vydáním klíčovým, s Vitae Sanctorum 1696, první sloupec náleží tedy jím. Uvedené údaje až na minimum výjimek odpovídají i u vydání z r. 1742 a 1759, která zachovávají i mnohé tiskové chyby a nejasnosti. První údaj tvoří jméno, které se snažíme zachytit i v jeho povětšinou rozkolísané podobě, dalším údajem je rok umučení, smrti (označeno +) či orientační datace života světce (bez +), tak jak je datuje vydání 1696.⁸⁵⁾ Další údaj je datum v kalendáři. To se může v jiných sloupcích u jiných vydání měnit. Následuje díl a strana, kde je život otištěn, u některých vydání se držíme archových signatur, listy označujeme a, b. Další, tučně otištěné datum poukazuje na zdroj, odkud byl život převzat (většinou 1625, v některých zmíněných případech i jiný zdroj než v tabulce obsažená souborná vydání – bližší informace jsou výše v úvodním textu). Pokud je tučně vytištěno jméno, znamená to, že zatím není znám zdroj, je-li vůbec jaký. Tam, kde není uveden žádný rok, nejde podle dosavadního zjištění o přejatý text, může to však být zdroj, a to se pozná až srovnáním v rámci řádku. Kurzívou vytištěná kalendářní data na konci údajů vždy v prvním sloupci znamenají údaj z Martyrologia o ostatcích toho kterého světce v chrámu sv. Víta. Pro lepší orientaci v tabulce použijeme příklad:

Život sv. Kateřiny Senenské, která zemřela roku 1380 a jejíž svátek připadá na 30. dubna, najdeme v prvním díle Vitae Sanctorum na straně 414. Redakce vydání převzala text ze Zrcadla 1678, kde text najdeme na straně 141., v Zrcadle se objevil z Obory 1634. Do Obory byl převzat text překladu Jana Sixta z Lerchenfeldu z roku 1614, který v tabulce samé nemá vlastní kolonku, neboť nepochází ze souborného vydání životů. Ostatky v metropolitním chrámu nejsou.

85) Ověřování jmen, datací etc. bude součástí zmiňované větší práce; přiznáváme, že v současnosti by i pro tuto tabulku bylo značně neúplné.

VITAE SANCTORUM	ROZ-MLOUVÁNÍ	MEZEŘICKÝ	VITAE SANCTORUM	WUJEK	FIALA	ZAHRA-DA	OBORA	ZRCA-DLO
1696, 1742, 1759	1602	1616	1625	1629	1630	1630*	1634	1678
Kateřina Senenská, +1380, 30.IV., I/414 1678 (1634, 1614)							31.IV. 117, 1614	30.IV. 141 1634 (1614)

Další příklad již jen stručně k filiaci: Život sv. Agáty převzala redakce vydání r. 1696 z Obory, nejspíš bez zprostředkování Zrcadlem, které z Obory také přebírá. Vitae Sanctorum 1625 mají ještě starý text od Mezeříckého. – Některé ostatky se nacházejí v chrámu sv. Víta.

VITAE SANCTORUM	ROZ- MLOU- VÁNÍ	MEZE- ŘICKÝ	VITAE SANC- TORUM	WUJEK	FIALA	ZAHRA- DA	OBORA	ZRCA- DLO
1696, 1742, 1759	1602	1616	1625	1629	1630	1630*	1634	1678
Agata (Háta), +254, 5.II., I/114 1634 5.II.		5.II., 49	5.II., 39a 1616				5.II., 33	4. II., 84 1634

Opět stručně: Text na svátek sv. Tří králů pochází z první části Vitae Sanctorum 1625, tedy ze života Ježíše Krista a Panny Marie. – Některé ostatky se nacházejí v chrámu sv. Víta.

VITAE SANCTORUM	ROZ- MLOU- VÁNÍ	MEZE- ŘICKÝ	VITAE SANC- TORUM	WUJEK	FIALA	ZAHRA- DA	OBORA	ZRCA- DLO
1696, 1742, 1759	1602	1616	1625	1629	1630	1630*	1634	1678
Tři králové), +54, 6.I., I/33 1625/1 6.I.			1. část 7. kap. 7a					

VITAE SANCTORUM	ROZ- MLOU- VÁNÍ	MEZE- ŘICKÝ	VITAE SANC- TORUM	WUJEK	FIALA	ZAHRA- DA	OBORA	ZRCA- DLO
1696, 1742, 1759	1602	1616	1625	1629	1630	1630*	1634	1678
Abdonus a Sennesus, +252, 30.VII., II/97 1625		199	30.VII. 253b					
Abramius, 337, 16.III., I/290 1630					16.III., 189			
Abundius, +400, 14.IV., I/371 1602	203							
Adelhard, +842, 2.I., I/16 1625			2.I., 3a					
Afra, +302, 5.VIII., II/140 1630 5.VIII.					4.VIII., 201			
Agata (Háta), +254, 5.II., I/114 1634 5.II.		5.II., 49	5.II., 39a 1616				5.II., 33	5.II., 84 1634
Aidanus, +642, 31.VIII., II/214 1625			31. VIII., 305a					
Aigulf, +660, 3.IX., II/223 1625			Aidulf 3.IX., 307b					
Aichardus, +693, 14.IX., II/266 1625			Alichar- dus, 14.IX., 320b					
Akvilina, +306, 13.VI., I/558 1634							10.VI., 223	
Albanus, +425, 21.VI., I/590 1625 21.VI.			Albán, 21.VI., 217a					
Albert, +1292, 7.VIII., II/143 1625			7.VIII., 275b					
Albin, +580, 1.III., I/209 1625			Albín, 1.III., 76a					
Albrik, +794, 14.XI., II/475 1625			14.XI., 396b					
Aldegunda, +662, 30.I., I/90 1625 30.I.			30.I., 32a			Ba 1625		
Alexius, +410, 17.VII., II/51 1625 17.VII.		18.VII., 178	17.VII., 243b		Aleš, 17. VII., 220			
Alferius, +1094, 12.IV., I/362 1625			12.IV., 141a					
Aloizius Ludvik Gonzaga, +1591, 21.VI., I/592								

VITAE SANCTORUM	ROZ- MLOU- VÁNÍ	MEZE- ŘICKÝ	VITAE SANC- TORUM	WUJEK	FIALA	ZAHRA- DA	OBORA	ZRCA- DLO
1696, 1742, 1759	1602	1616	1625	1629	1630	1630*	1634	1678
Alžběta, +1231, 19.XI., II/489 1625 19.XI.			19.XI., 401b		19.XI., 253			
Alžběta, +1336, 5.VII., II/15 1630					261			
Amancius, +540, 24.IX., II/297 1602	223							
Amatus, +685, 13.IX., II/262 1625			13.IX., 318b					
Ambrož, +318, 7.XII., II/548 1625 3.IV.		7.XII., 342	4.IV., 133a		7.XII., 33 1616			
Amelberga, +650, 10.VII., II/26 1625			10. VII., 234a		10. VII., 247			
Anastazie, 260, 28.X., II/416 1678(1634)						28.X., 332		28. XII., 415 1634
Anastazie, +390, 25.XII., II/584 28.XII.								
Anastazius, +627, 22.I., I/76 1625(1616)		22.I., 35	22.I., 26a 1616					
Andronik a Athanasie, +395, 27.II., I/203 1625			27.II., 73a		9.X., 223			
Anián, +493, 17.XI., II/482 1625			17.XI., 399a					
Aněžka, 21.I., I/70 1678(1634) 21.I.		21.I., 26, 28.I., 31	Aněška 21.I., 25a, 28.I., 31a 1616			21.I., Fa	Aneška 21.I.,	23 I., 65 1634
Aněžka de Monte Politano, +1317, 20.IV., I/381 1625			20.IV., 150a			C8b 1625		
Anna, 26.VII., II/87 1625 26.VII.		26.VII., 188	26. VII., 251b					26. VII., 215 1625
Anselmus, +1109, 21.IV., I/383 1625 21.VII.			Anshel- mus 21. IV., 151b					
Antonýna, +200, 3.V., I/432 1634 3.V.							16.V., 202	
Antoň, +357, 17.I., I/66 1625(1616) 17.I.		17.I., 15	17.I., 23b 1616		17.I., 179 1616			
Antoň z Padue, +1281, 13.VI., I/555 1625		Antonín, 13.VI., 151	13.VI., 205b		13.VI., 155 1616			

VITAE SANCTORUM	ROZ- MLOU- VÁNÍ	MEZE- ŘICKÝ	VITAE SANC- TORUM	WUJEK	FIALA	ZAHRA- DA	OBORA	ZRCA- DLO
1696, 1742, 1759	1602	1616	1625	1629	1630	1630*	1634	1678
Apollinariš, +72, 23.VII., II/72 1625 Apollinariš, 23.VII.	Apollinář, 23.VII., 183	23. VII., 250b						
Apollinariš, +520, 5.X., II/329 1625			5.X., 354b					
Apollinára, 5.I., I/28 1634							5.I., 15	
Apolona, +252, 9.II., I/139 1625 (1616)		9.II., 56	9.II., 44b 1616					9.II., 96 1625 (1616)
Aquilin, +537, 19.X., II/389 1625			19.X., 370a					
Arkadius, +437, 12.I., I/60 1625			12.I., 20b					
Arsenius, +440, 19.VII., II/59 1625			19. VII., 246a		19. VII., 187			
Athanasius, +371, 2.V., I/430 1630(1616)		2.V., 102			2.V., 42 1616			
Attala, 615, 10.III., I/261 1625			10.III., 101b					
Audomar, +685, 9.IX., II/252 1625			9.IX., 314a					
Augustýn, +430, 28.VIII., II/207 1625 28.VIII.		28. VIII., 241	29. VIII., 302b		28.VIII. 37 1616			
Austreberta, +638, 10.II., I/146 1634							4.III., 76	
Auxibius, 100, 19.II., I/169 1625			19.II., 56a					
Avitus, +501, 18.VI., I/583 1625			18.VI., 213b					
Bademus, +348, 8.IV., I/352 1625			8.IV., 137b					
Barbora, 4.XII., II/543 1625 4.XII.			4.XII., 415b			4.XII., 14b	4.XII., 368	4.XII., 361 1634 +1670
Barnabáš, +62, 11.VI., I/547 1625 11.VI.		11.VI., 146	11.VI., 202b					
Bartoloměj, +71, 24.VIII., II/199 1625 24.VIII.		24. VIII., 236	24. VIII., 298b		24. VIII., 4			
Bazilius, +378, 14.VI., I/560 1625 14.VI.		14.VI., 153	14.VI., 207a		14.VI., 47 1616			
Beda, +733, 27.V., I/510 1630					8.XI., 51			

VITAE SANCTORUM	ROZ- MLOU- VÁNÍ	MEZE- ŘICKÝ	VITAE SANC- TORUM	WUJEK	FIALA	ZAHRA- DA	OBORA	ZRCA- DLO
1696, 1742, 1759	1602	1616	1625	1629	1630	1630*	1634	1678
Benedikt, +543, 21.III., I/303 1625 21.III.	85	21.III., 74	21.III., 117a	21.III., 134 1616				
Benedikt (Beneš), 560, 23.III., I/312 1602	192							
Bennon, +1106, 16.VI., I/570 1630					16.VI., 61			
Bernard, +1020, 20.XI., II/492 1625			20.XI., 403b					
Bernard, +1135, 20.VIII., II/188 1625		Bernart 20. VIII., 230	Bernhard, 20. VIII., 293a		20. VII., 137 1616			
Bernardýn, +1444, 20.V., I/492 1625			20.V., 178b		20.V., 158			
Berta, +689, 3.VII., II/10 1625			4.VII., 228a			Ea 1625		
Bertin, +689, 5.IX., II/242 1625			5.IX., 310b					
Birgita, +1375, 8.X., II/338 1678 8.X.					Brigida 31.VII., 256			8.X., 321
Blažej, +200, 3.II., I/109 1625 3.II.		3.II., 47	3.II., 36b					
Bonaventura, +1275, 14.VII., II/40 1625			(Dobro- host), 14. VII., 176	14. VII., 138b	14. VII., 69			
Bonifacius, 14.V., I/482 1630 (1616)		14.V., 130			14.V., 196 1616			
Bonifacius, +537, 5.V., I/445 1602	63							
Bonifacius, +754, 5.VI., I/525 1625			5.VI., 192b		5.VI., 17			
Botulf a Adolf, 650, 17.VI., I/582 1625			17.VI., 213a					
Brigida, 500, 1.II., I/101 1634			1.II., 35b				7.II., 49	
Brikci, +444, 13.XI., II/461 1625 13.XI.			13.XI., 395b					
Bruno, +1104, 6.X., II/332 1625			6.X., 355a		6.X., 141			
Burghard, +791, 14.X., II/371 1625			14.X., 364b					
Burchard, 14.X.								
Ceadda, 664, 2.III., I/211 1625			2.III., 77a					
Cecilie, +230, 22.XI., II/498 1678(1634) 22.XI.		22.XI., 319	22.XI., 405b			20.XI., H7a	22.XI., 355	XI., 344 1634

VITAE SANCTORUM	ROZ- MLOU- VÁNÍ	MEZE- ŘICKÝ	VITAE SANC- TORUM	WUJEK	FIALA	ZAHRA- DA	OBORA	ZRCA- DLO
1696, 1742, 1759	1602	1616	1625	1629	1630	1630*	1634	1678
Cerbonius, +510, 11.X., II/364 1602	166							
Cezarius, +510, 27.VIII., II/204 1625			27. VIII., 300b					
Cyprián, +90, 26.IX., II/298 1625		26.IX., 276	26.IX., 341a					
Cyriák, +300, 8.VIII., II/146 1625 8.VIII.		8. VIII., 219	8.VIII., 277a					
Cyrill, +251, 9.VII., II/24 1625			9.VII., 233b					
Cyrillus, +381, 18.III., I/298 1625			18. III., 114b		18.III., 49			
Crha a Strachota, 880, 9.III., I/252 1625 9.III.		(Cyril a Metudius), 392	9.III., 97a	9.III., Aa	9.III., 94 1629			
Dalmacius, +300, 5.XII., II/544 1625			5.XII., 416a					
Damazus, +384, 11.XII., II/559 1625		Damaz, 10.XII., 346	11. XII., 419b					
Daniel..., +1221, 13.X., II/368 1625			13.X., 363b					
Desiderius, +612, 23.V., I/498 1625			23.V., 181b					
Diviš Areopagita, +119, 9.X., II/343 1625 9.X.		9.X., 291	9.X., 359b					
Domicián, +560, 7.V., I/450 1625			7.V., 168a					
Dominik, +1221, 4.VIII., II/135 1625		4. VIII., 210	4.VIII., 272b		4.VIII., 142 1616			
Domnolus, +580, 1.XII., II/521 1625			1.XII., 412b					
Donaciánus a Rogaciánus, +303, 24.V., I/502 1625			24.V., 182					
Donát, Hilarin, +362, 7.VIII., II/145 1625		7.VIII., 218	9. VIII., 279a					
Hyláryn, 7.VIII.								
Dorota, +230, 6.II., I/124 1678(1634) 6.II.		6.II., 52	6.II., 40a 1616				6.II., 41	II., 97 1634
Dympna, +600, 15.V., I/483 1625 15.V.			15.V., 175a			15.V., G3b	26.V., 208	

VITAE SANCTORUM	ROZ- MLOU- VÁNÍ	MEZE- ŘICKÝ	VITAE SANC- TORUM	WUJEK	FIALA	ZAHRA- DA	OBORA	ZRCA- DLO
1696, 1742, 1759	1602	1616	1625	1629	1630	1630*	1634	1678
Ediltruda, 600, 23.VI., I/600 1625			23.VI., 218b					
Edita, +984, 15.IX., II/271 1630						18. XII., 376		
Eduard, +1060, 13.X., II/370 1630					6.I., 83			
Edvard, 5.I.								
Efrázie, 590, 13.III., I/275 1630					5.III., 81			
Evfrázie, 13.III.								
Efrem, +370, 1.II., I/100 1630					9.II., 183			
Ekvicius, +573, 9.VIII., II/151 1602	43							
Eleuterius, +590, 29.V., I/514 1602	218	26.V., 135						
Eloquius, +670, 3.XII., II/542 1625			3.XII., 415a					
Elzearius, +1327, 27.IX., II/300 1630					Eleazar 27.IX., 224			
Emerenciána, +379, 23.I., I/80 1625(1616)		Emeren- ciana, 23.I., 36	23.I., 26b 1616					I., 65 1625
Emerik, +1032, 4.XI., II/435 1625			4.XI., 384b		4.XI., 90			
Emmeram, +704, 22.IX., II/294 1630 22.IX.					22.IX., 22			
Erazmus, +303, 2.VI., I/518 1625 2.VI.		Erazmus, 2.VI., 143	2.VI., 189a					
Ermelenda, +500, 29.X., II/419 1625			29.X., 378a					
Erminus, +737, 25.IV., I/400 1625			26.IV., 158b					
Ethelvold, +984, 30.VIII., II/213								
Eufemie, +260, 15.IX., II/270 1634 16.IX.		Evfimíá, 16.IX., 265				16.IX., 320		
Eufrozina, +480, 1.I., I/11 1634						Efrozina, 2.I., 1		
Eugenie, +200, 15.XII., II/565 1634						24. XII., 388		
Eucherius, +727, 20.II., I/173 1625			20.II., 58b					
Eusebie, +685, 16.III., I/291 1625			22.III., 99a			C7a 1625		

VITAE SANCTORUM	ROZ- MLOU- VÁNÍ	MEZE- ŘICKÝ	VITAE SANC- TORUM	WUJEK	FIALA	ZAHRA- DA	OBORA	ZRCA- DLO
1696, 1742, 1759	1602	1616	1625	1629	1630	1630*	1634	1678
Eustachius a Theopista, +120, 20.IX., II/290 1625 20.IX.			20.IX., 328a		20.IX., 24			
Eustachius, +639, 29.III., I/328 1625			29.III., 125b					
Eutichius a Florencius, 530, 23.V., I/500 1602	177							
Evergislus, +410, 24.X., II/406 1625			24.X., 374a					
Everhard, +855, 16.XII., II/569 1625			16. XII., 422a					
Evlalie, +300, 10.XII., II/557 1625			10. XII., 418a					
Evlalie, +304, 12.II., I/151 1625			12.II., 48b					
Fabián, +253, 20.I., I/68 1625 (1616)		20.I., 22	20.I., 24b 1616					
Fausta..., 300, 6.II., I/129 1634							27.II., 63	
Faustýn a Jovita, +122, 15.II., I/160 1625 (1616) 15.II.		F. a Jovita, 11.II., 57	15.II., 52 1616					
Febronie, +303, 25.VI., I/613 1678 (1634)							16.VI., 241	VI., 185 1634
Felix, Adaukt (Šťastný, Přibík), +302, 30.VIII., II/214 1625 30.VIII.		Šťastný 30.VIII. 247	30.VIII., 304b					
Ferreolus, +300, 18.IX., II/286 1625			Fereolus, 18.IX., 326b					
Filastrinus, +367, 18.VII., II/54 1625			18.VII., 245b					
Filemon..., +130, 8.III., I/244 1625			8.III., 93a					
Filip, +54, 1.V., I/427 1625 1.V.		1.V., 98	1.V., 163a		1.V., 4			
Filip Nerus, +1595, 26.V., I/508 1630					152			
Filogonius, +319, 20.XII., II/572 1625			20. XII., 423b					
Firmián, +300, 25.IX., II/298 1625 Firmín 25.IX.			25.IX., 341a					

VITAE SANCTORUM	ROZ-MLOU-VÁNÍ	MEZE-ŘICKÝ	VITAE SANCTORUM	WUJEK	FIALA	ZAHRA-DA	OBORA	ZRCA-DLO
1696, 1742, 1759	1602	1616	1625	1629	1630	1630*	1634	1678
Flavia Domitilla, +96, 7.V., I/451 1634 7.V.		Domicilla, 12.V., 127					13.V., 195	
Fokáš, +99, 5.III., I/227 1625			5.III., 83b					
Foronnanus, +982, 30.IV., I/414 1625			30.IV., 162b					
Fortunatus, +500, 14.X., II/373 1602 14.X.	72							
František, +1229, 4.X., II/324 1625 (1616)		4.X., 285	4.X., 353a 1616		4.X., 144 1616			
František z Pauly, +1507, 2.IV., I/341 1630 (1616)		2.IV., 78			2.IV., 146 1616			
František Xaverius, +1552, 3.XII., II/526					2.XII., 175			
František Borgiáš, +1572, 10.X., II/347 1671					F. Borgia, 233			
Fridrich, +856, 18.VII., II/56 1630					18. VII., 13			
Fridrich, +1125, 27.V., I/509 1625			27.V., 185b					
Fulgencius, +523, 1.I., I/7 1625	168		1.I., 1a					
Gacianus, +280, 18.XII., II/570 1625			18. XII., 423a					
Galla, +504, 5.X., II/330 1602	257							
Gaugerikus, 11.VIII., II/157 1625			11. VIII., 280a					
Gereon..., +102, 10.X., II/343 1625			10.X., 360a					
Gerhard, +958, 3.X., II/321 1625			3.X., 350b					
German, +575, 28.V., I/510 1625			28.V., 185b					
Germánus, +435, 27.VII., II/89 1625			31. VII., 254a					
Gervázius a Protázius, +169, 19.VI., I/584 1625 19.VI.		19.VI., 158	19.VI., 214a					
Gervinus, +1117, 17.IV., I/376 1625			17.IV., 147a					

VITAE SANCTORUM	ROZ-MLOU-VÁNÍ	MEZE-ŘICKÝ	VITAE SANCTORUM	WUJEK	FIALA	ZAHRA-DA	OBORA	ZRCA-DLO
1696, 1742, 1759	1602	1616	1625	1629	1630	1630*	1634	1678
Gertruda (Kedruta), +1291, 17.III., II/295 1678 (1634+ 1625) 17.III.			17.III., 113			C3a 1625	20.III., 93	17.III., 109 1634+ 1625
Gertruda, +1291, 17.XI., II/483								
Godoleva, +1070, 6.VII., II/16 1625			6.VII., 229b					
Gordián, +362, 10.V., I/462 1625 10.V.		Gordian, 10.V., 125	10.V., 171b					
Gottard, 4.V., I/438 1625 4.V.			5.V., 166b					
Gudula (Gudila), +700, 8.I., I/41 1625			8.I., 11b					
Gvidon, +1046, 31.III., I/333 1625			31.III., 127b					
Gvidon, +1112, 12.IX., II/259 1625			12.IX., 317b					
Hadrián, +302, 4.III., I/217 1625 4.III.		Adrian 8.IX. 250	4.III., 80b					
Havel, +640, 16.X., II/383 1625 16.X.			16.X., 367b		16.X., 177			
Hedvika, +1243, 15.X., II/377 1625 16.X.			15.X., 365b		15.X., 238			
Helena (Alena), +328, 18.VIII., II/183 1678(1625) Aléna, 18.VIII.			18. VIII., 291a		18. VIII., 251			18. VIII., 152 1625
Heribertus, +1021, 16.III., I/286 1625 Herebertus, 16.III.			15.III., 109b					
Herkulán, +260, 7.XI., II/450 1602	170							
Hermenegildus, +584, 13.IV., I/365 1625	213		Ermigildus, 13.IV., 142b		13.IV., 89			
Heřman, +1230, 7.IV., I/351 1625			7.IV., 137a					
Hilarion, +372, 20.X., II/391 1630 (1616)		21.X., 298			21.X., 181 1616			
Hilarion, +379, 13.I., I/61 1625(1616) 13.I.		14.I., 1	14.I., 21a 1616		13.I., 40 1616			
Hildulf, +770, 11.VII., II/30 1625			11. VII., 235a					

VITAE SANCTORUM	ROZ- MLOU- VÁNÍ	MEZE- ŘICKÝ	VITAE SANC- TORUM	WUJEK	FIALA	ZAHRA- DA	OBORA	ZRCA- DLO
1696, 1742, 1759	1602	1616	1625	1629	1630	1630*	1634	1678
Hippolit, +259, 13.VIII., II/175 1625 13.VIII.		13. VIII., 228	13. VIII., 288b					
Homobonus, +1197, 14.XI., II/475 1630					231			
Honorátus, +440, 15.IV., I/372 1602	33							
Hospicius, +585, 21.V., I/496 1625			21.V., 180b					
Hroznata, +1217, 14.VII., II/43 1630 (1629, 1616)		396		F3b 1616	131 1629 (1616)			
Hubert, +371, 3.XI., II/429 1625			3.XI., 383					
Hugo, +720, 9.IV., I/354 1625			9.IV., 138b					
Hugo, +1132, 1.IV., I/337 1625 9.IV.			1.IV., 129a					
Humbert, +660, 6.IX., II/244 1625			6.IX., 311b					
Hunger, +860, 22.XII., II/574 1625			22. XII., 425a					
Chrysogonus, +300, 24.XI., II/507 1625 24.XI.		Chryzo- gon, 24. XI., 327	24.XI., 407a					
Ida, +810, 4.IX., II/227 1625			4.IX., 309b					
Ignác z Loyoly, +1556, 31.VII., II/98 1625(1616)		400 (též 1617)	31. VII., 254 1616		31. VII., 150			
Ignácus, +109, 1.II., I/98 1625 1.II.		(Ohníček) 1.II., 44	1.II., 34b					
Ilidius, +385, 7.VII., II/20 1625			7.VII., 231a					
Itisberga, +790, 22.V., I/497 1625			22.V., 181b					
Ivan, +900, 24.VI., I/608 1625		389	24.VI., 220a	Ca 1616	195 1629 (1616)			
Ivo, +1303, 19.V., I/491 1630					19.V., 164			
Izák Spolitéanský, 550, 11.IV., I/359 1602	171							
Izidor, +637, 4.IV., I/345 1625			15.IV., 145b					
Izidor, 1150, 10.V., I/462 1673								

VITAE SANCTORUM	ROZ- MLOU- VÁNÍ	MEZE- ŘICKÝ	VITAE SANC- TORUM	WUJEK	FIALA	ZAHRA- DA	OBORA	ZRCA- DLO
1696, 1742, 1759	1602	1616	1625	1629	1630	1630*	1634	1678
Jakub, +40, 25.VII., II/85 1625 25.VII.		25.VII., 186	25. VII., 251a		25. VII., 3			
Jakub, +62, 1.V., I/427 1625 1.V.		1.V., 100	1.V., 163a		1.V., 6			
Jakub z Niziku, +340, 15.VII., II/44 1625			15. VII., 240b		J. Nizibit- ský, 15. VII., 72			
Jakub, +400, 27.XI., II/511 1630					27.XI., 209			
Jakub, +530, 28.I., I/89 1630					28.I., 207			
Jakub..., +1597, 5.II., I/119								
Jan Křtitel, +31, 24.VI., I/603 Štajer 1691 24.VI.								
Jan v oleji, 96, 6.V., I/449 1625		6.V., 112	6.V., 168a					
Jan, +101, 27.XII., II/588 1625 27.XII.		27.XII., 354, 355	27. XII., 428a		27. XII., 3			
Jan Zlatoustý, +407, 27.I., I/86 1625(1616) 27.I.		27.I., 40	27.I., 29a 1616		27.I., 44 1625 (1616)			
Jan Kalibita, +450, 15.I., I/64 1630					15.I., 172			
Jan Almužník, +625, 23.I., I/76 1625			23.I., 26b		13.I., 66			
Jan Damascenský, +749, 6.V., I/449 1630					11.V., 50			
Jan Gvalbert, +1073, 12.VII., II/32 1625			12. VII., 236a		12. VII., 148			
Jan Kapistrán, +1450, 23.X., II/398 1691					166			
Januaris, +300, 19.IX., II/289 1625 19.IX.		Januaris, 19.IX., 267	19.IX., 327b					
Jenovéfa, +500, 3.I., I/20 1625 3.I.			3.I., 5a					
Jeronym, +420, 30.IX., II/309 1625 30.IX.		Jarolim 30.IX., 280	30.IX., 345a		Jarolim 30.IX., 39 1616			
Jiljí, +528, 1.IX., II/217 1625 1.IX.		Egidius, 1.IX., 249	1.IX., 306a		Egidius 1.IX., 194 1616			

VITAE SANCTORUM	ROZ-MLOUVÁNÍ	MEZE-ŘICKÝ	VITAE SANCTORUM	WUJEK	FIALA	ZAHRA-DA	OBORA	ZRCA-DLO
1696, 1742, 1759	1602	1616	1625	1629	1630	1630*	1634	1678
Jindřich, +1024, 14.VII., II/39 1625 13.VII.			13.VII., 238a		79			
Jiří, +295, 24.IV., I/398 1625 24.IV.			24.IV., 158a					
Joachym, +1305, 15.IV., I/372								
Jordán, +1218, 13.II., I/153 1625			13.II., 49b					
Jozafat, +129, 27.XI., II/512 1630					17.XI., 91			
Jozef, +30, 19.III., I/299 1625			19.III., 115b					
Julián a Bazilissa, +311, 9.I., I/45 1625			9.I., 13b					
Juliána, +290, 16.II., I/162 1625 16.II.			16.II., 52b			16.II., F3b	16.II., 56	
Juliána, 1251, 5.IV., I/346 1625			5.IV., 135a			C8a 1625		
Just (Jošt), +380, 2.IX., II/219 1625			2.IX., 306a					
Kaprazius, +445, 1.VI., I/517 1625			1.VI., 188a					
Karel Veliký, +814, 28.I., I/87 1625 28.I.			28.I., 31a					
Karel Boromejský, +1584, 4.XI., II/438 1630					4.XI., 71			
Kassius, +558, 28.VI., I/621 1625	158, (329)		28.VI., 223a					
Kateřina, +307, 25.XI., II/507 1625 25.XI.		25.XI., 328	25.XI., 407a			25.XI., H8a	25.XI., 366 1625	25.XI., 337 1625
Kateřina, 1378, 22.III., I/307 1634			24.III., 120a				23.III., 99	
Kateřina Senenská, +1380, 30.IV., I/414 1678 (1634, 1614)							31.IV., 117 1614	30.IV., 141 1634 (1614)
Kazimír, +1484, 5.III., I/227 1630					4.III., 88			
Kilián, +689, 8.VII., II/21 1625 8.VII.			8.VII., 232a		8.VII., 11			
Klára, +1252, 12.VIII., II/166 1634		12. VIII., 226	12. VIII., 281b			E2a 1625	12. VIII., 306	12. VIII., 238 1634
Klaudius, +781, 6.VI., I/530 1625			6.VI., 194b					

VITAE SANCTORUM	ROZ-MLOUVÁNÍ	MEZE-ŘICKÝ	VITAE SANCTORUM	WUJEK	FIALA	ZAHRA-DA	OBORA	ZRCA-DLO
1696, 1742, 1759	1602	1616	1625	1629	1630	1630*	1634	1678
Kliment, +107, 23.XI., II/506 1625 23.XI.		Kliment, 23.XI., 322	23.XI., 407b		Kliment, 23.IX., 28 1616			
Kodrát..., +254, 10.III., I/258 1625			10.III., 100b					
Koléta, +1447, 6.III., I/228 1625			6.III., 85a			B5b 1625		
Konstancius, +550, 1.IX., II/217 1602	53							
Konstancius, +592, 1.IX., II/218 1602	163							
Konrád (Kundrát), +976, 26.XI., II/508 1625 26.XI.			26.XI., 407b					
Kordula, +453, 22.X., II/396 1625 22.X.			22.X., 372b					
Kozmas a Damián, +300, 27.IX., II/300 1625 27.XI.		Kosmas a Damian, 27.IX., 278	27.IX., 342a					
Kristýna Divná, +1200, 24.VII., II/78 1634 24.VII.							24. VII., 276	
Kristýna, +300, 24.VII., II/76 1634			24. VII., 251a				24. VII., 273	
Křišpin a Křišpi-nián, +300, 25.X., II/411 1625			25.X., 375b					
Křištof, +252, 25.VII., II/86 1625 27.VII.			27. VII., 252a					
Kudbertus, +685, 20.III., I/300 1625			20.III., 115b					
Kunegunda (Kun-hota), 1030, 3.III., I/214 1625 3.III.			3.III., 78b		3.III., 252	3.III., F4a	7.XI., 344	3.III., 116 1625
Kvintýn, +300, 30.X., II/421 1625 30.X.			30.X., 379a					
Kvirín, +131, 30.III., I/333 1625 30.III.			30.III., 127a					
Lambert, +698, 17.IX., II/282 1625 17.IX.			17.IX., 324a		17.IX., 20			
Leodegarius, +685, 2.X., II/319 1625 2.X.			2.X., 349b					
Leokadie, +301, 9.XII., II/557 1625			9.XII., 418a					

VITAE SANCTORUM	ROZ- MLOU- VÁNÍ	MEZE- ŘICKÝ	VITAE SANC- TORUM	WUJEK	FIALA	ZAHRA- DA	OBORA	ZRCA- DLO
1696, 1742, 1759	1602	1616	1625	1629	1630	1630*	1634	1678
Leopold, +1136, 15.XI., II/476 1625			15.XI., 396b		15.I., 84			
Lev a Paregorius, +330, 18.II., I/167 1625			18.II., 55b					
Lev, +461, 11.IV., I/358 1625		11.IV., 80	11.IV., 140b					
Lidmila, +920, 16.IX., II/273 1678(1625) 16.IX.		385	16.IX., 222b	16.IX., Ea, F2a	16.IX., 119 1629			16.IX., 298 část 1625
Libertin, +500, 10.XI., II/452 1602	36							
Lidvina, +1433, 14.IV., I/367 1634			14.IV., 143b		14.IV., F7a 1625	25. XII., 379		
Linhart, +559, 6.XI., II/443 1625 6.XI.			6.XI., 388a					
Liphardus, +550, 4.VI., I/523 1625			4.VI., 191b					
Longin, +34, 15.III., I/285 15.III.								
Lucie, +300, 13.XII., II/561 1625 13.XII.		Lucia, 13. XII., 349	13. XII., 420a		13. XII., Kb	13. XII., 371	13. XII., 412 1625	
Ludgerus, +809, 26.III., I/321 1625 26.III.			26.III., 122a					
Ludvík, +1270, 25.VIII., II/199 1625 25.VIII.		25. VIII., 237	25. VIII., 298b		25. VIII., 85			
Ludvík, +1297, 19.VIII., II/185 1625			19. VIII., 292a					
Lukáš, +90, 18.X., II/388 1625 18.X.		18.X., 295	18.X., 369b					
Lullus, +787, 17.X., II/387 1625			17.X., 369a					
Lupicin a Romá- nus (Říman), 565, 28.II., I/205 1625			28.II., 74b					
Lutgarda, +1246, 16.VI., I/572 1678(1634)			16.VI., 212a		D6b 1625	14.VI., 227	VI., 163 1634	
Makarius, +1022, 10.IV., I/354 1625			10.IV., 138b					
Makrýna, 19.VII., II/62 1634						21. VII., 264		
Malachiáš, +1148, 5.XI., II/439 1625			5.XI., 386a					

VITAE SANCTORUM	ROZ- MLOU- VÁNÍ	MEZE- ŘICKÝ	VITAE SANC- TORUM	WUJEK	FIALA	ZAHRA- DA	OBORA	ZRCA- DLO
1696, 1742, 1759	1602	1616	1625	1629	1630	1630*	1634	1678
Malchus, 372, 20.X., II/392 1630					21.X., 192			
Mamas, +273, 17.VIII., II/182 1625			17.VIII., 290a					
Mamertus, 468, 11.V., I/476 1625			11.V., 172a					
Marcell, +309, 16.I., I/65 1625(1616) 16.I.		16.I., 12	16.I., 23 1616					
Marcella, +411, 31.I., I/96 1625			31.I., 33b					
Marcellinus a Petr, +330, 2.VI., I/519 1625 2.VI.		2.VI., 141	3.VI., 189a					
Marcus, +520, 24.X., II/409 1602	184							
Marek, +61, 25.IV., I/400 1625 25.IV.		25.IV., 89	25.IV., 158b					
Marie Egyptská, 520, 2.IV., I/340 1625			2.IV., 131a		2.IV., 204			2.IV., 131 1625
Marie z Ogníaku, 1213, 23.VI., I/602 1630					M. z Oeg- niaku, 23. VI., 228			
Marina a Eugenius, +804, 8.II., I/135 1634			8.II., 42b				29.II., 70	
Marius..., 19.I., I/68 1625(1616)		19.I., 20	19.I., 24a 1616					
Markéta, +261, 13.VII., II/36 1634 20.VII., 13.VII.			13. VII., 238b			13. VII., G6b	20. VII., 259	
Markéta, +1100, 10.VI., I/545 1625			10.VI., 201a		10. VII., 259			10.VI., 198
Marta, +30, 29.VII., II/94 1678(1634) 29.VII.		29.VII., 197	29.VII., 253a				29.VII., 289	29.VII., 207 1634
Marta, +251, 23.II., I/181 1625			23.II., 62b					
Martin, +397, 11.XI., 392b 1625 II. XI.		11.XI., 309	11.XI., 392b		11.XI., 53 1616			
Martýna, 228, 30.I., I/94 1678(1634)							4.I., 11	I., 78 1634

VITAE SANCTORUM	ROZ- MLOU- VÁNÍ	MEZE- ŘICKÝ	VITAE SANC- TORUM	WUJEK	FIALA	ZAHRA- DA	OBORA	ZRCA- DLO
1696, 1742, 1759	1602	1616	1625	1629	1630	1630*	1634	1678
Maří Magdaléna, +80, 22.VII., II/70 1625 Maří-Magda- léna 22.VII.			22. VII., 249a					21. VII., 218 1625
Matěj, +60, 24.II., I/182 1625 24.II.			24.II., 45b		24.II., 7			
Matthouš, +90, 21.IX., II/293 1625 Mathouš, 21.IX.		21.IX., 270	21.IX., 339b		21.IX., 5			
Matouš... (6 bratři Poláků) +1010, 12.XI., II/460 1625 12.XI.		394	12.XI., 394b	F3a 1616				
Maur, +565, 15.I., I/63 1625(1616) 15.I.		15.I., 10	15.I., 22b 1616					
Mauricius, +297, 22.IX., II/293 1625		22.IX., 272	22.IX., 340a					
Maxim, +378, 18.XI., II/486 1625			18.XI., 400a					
Maximián, +596, 9.VI., I/543 1602 9.VI.	225							
Maximin, +850, 29.V., I/512 1625 29.V.			29.V., 186b					
Maximus, +480, 27.XI., II/509 1625			27.XI., 408a					
Medardus, +556, 8.VI., I/535 1625 8.VI.			8.VI., 197a					
Megengosus, +1001, 19.XII., II/571 1625			19. XII., 423a					
Mechtylda, +973, 14.III., I/284								
Mechtylda, +1197, 21.XI., II/496 1678								22.XI., 339
Menas, 500, 11.XI., II/459		Mennas, 11.XI., 312						
Mikoláš, +643, 6.XII., II/545 1625 6.XII.		Mikoláš, 6.XII., 338	6.XII., 416b		Mikoláš, 6.XII., 54 1616			
Mikuláš, +1306, 10.IX., II/254 1625		10.IX., 253	10.IX., 315a		10.IX., 156 1616			
Monika, +359, 4.V., I/435 1625		6.V., 110	4.V., 165a		4.V., 250 1616			4.V., 149
Montanus..., +259, 24.II., I/183 1625			24.II., 62b					
Naděje, 540, 29.III., I/332 1602	253							

VITAE SANCTORUM	ROZ- MLOU- VÁNÍ	MEZE- ŘICKÝ	VITAE SANC- TORUM	WUJEK	FIALA	ZAHRA- DA	OBORA	ZRCA- DLO
1696, 1742, 1759	1602	1616	1625	1629	1630	1630*	1634	1678
Nazarius a Celsus, +70, 28.VII., II/93 1625 28.VII.		28.VII., 192	28. VII., 253a					
Nicefor, +827, 13.III., I/273 1625			13.III., 108a					
Nicetas, +823, 3.IV., I/342 1625			3.IV., 81b					
Nikazius, +453, 14.XII., II/563 1625 14.XII.			14. XII., 420b					
Nonnoz, +500, 30.IX., II/313 1602	57							
Norbert, +1134, 6.VI., I/529 1630 6.VI.				11. VII., Da	139			
Oda, +713, 28.XI., II/513 1625			28.XI., 409a					
Odulf, +850, 12.VI., I/551 1625			12.VI., 204a					
Ondřej, +70, 30.XI., II/519 1625 30.XI.		30.XI., 333	30.XI., 411b		30.IX., 2			
Onesimus, 16.II., +110, I/161 1625			Onesim 16.II., 52b					
Onesimus, 380, 30.V., I/516 1625			30.V., 187b					
Onufrius, +380, 12.VI., I/554 1630 12.VI.					12.VI., 182			
Opportuna, +770, 22.IV., I/389 1625			22.IV., 154b			D4a 1625		
Ositha, +753, 7.X., II/336 1625			7.X., 357b				5.X., 329	
Osvald, +642, 6.VIII., II/142 1630 5.VIII.					5.VIII., 237			
Othmar, +758, 16.XI., II/478 1625			16.XI., 397b					
Othilie, +760, 13.XII., II/562 1625 13.XII.			Othilie, 13. XII., 420b					
Pafnucius, 350, 29.XI., II/518								
Pachomius, +404, 14.V., I/480 1625			14.V., 174a		14.V., 185			
Pankrácius, +304, 12.V., I/477 1625 12.V.		Pangra- cius, 12.V., 127	12.V., 172b					
Paternus, +570, 16.IV., I/373 1625			16.IV., 144b					

VITAE SANCTORUM	ROZ- MLOU- VÁNÍ	MEZE- ŘICKÝ	VITAE SANC- TORUM	WUJEK	FIALA	ZAHRA- DA	OBORA	ZRCA- DLO
1696, 1742, 1759	1602	1616	1625	1629	1630	1630*	1634	1678
Patricius, +458, 17.III., 1/292 1625			16.III., 111a					
Paula, +404, 27.I., 1/83 1625 26.I.			27.I., 29b		28. VIII., 244			
Paulinus, +431, 22.VI., 1/597 1602	149	Paulín, 22.VI., 161			Paulin, 22.III., 56 1616			
Obrácení sv. Pavla, 37, 25.I., 1/80								
Pavel, +342, 10.I., 1/50 1625(1616)		15.I., 7	15.I., 22a 1616		15.I., 178 1616			
Pavel, +355, 7.VI., 1/532 1625			7.VI., 195b					
Pelagie, +280, 5.V., 1/441 1634							29.V., 213	
Pelagie, +430, 8.X., II/340 1625			8.X., 358b		8.IX., 197			
Petr a Pavel, +68, 29.VI., 1/622 1625 29. a 30.VI.			29.VI., 223b		29.VI., 1			
Okovy sv. Petra, 440, 1.VIII., II/121 1625 1.VIII.		1.VIII., 202	1.VIII., 266b					
Štolování sv. Petra, 40, 22.II., 1/177 1625 22.II.			22.II., 60b					
Petr Chrysolog, +461, 2.XII., II/524 1625			2.XII., 414a					
Petr, +1252, 29.IV., 1/410 1625 29.IV.		29.IV., 95	29.IV., 160b					
Petr Thomasius, +1366, 29.I., 1/90								
Petronilla, +60, 31.V., 1/516 1625			31.V., 187b				31.V., 219	31.V., 158 1634
Pipin, +647, 21.II., 1/175 1625			21.II., 59b					
Polichronius, +254, 17.II., 1/165 1625			17.II., 54b					
Polikarp, +168, 26.I., 1/82 1625(1616)		26.I., 38	26.I., 28b 1616		26.I., 8 1616			
Porfirius, +420, 26.II., 1/195 1625			26.II., 69a					
Praxeda, +177, 21.VII., II/70 1625 Praxedis, 21.VII.		21.VII., 181	21. VII., 249a					
Primus a Felician, +300, 9.VI., 1/538 1625		9.VI., 144	9.VI., 198b					

VITAE SANCTORUM	ROZ- MLOU- VÁNÍ	MEZE- ŘICKÝ	VITAE SANC- TORUM	WUJEK	FIALA	ZAHRA- DA	OBORA	ZRCA- DLO
1696, 1742, 1759	1602	1616	1625	1629	1630	1630*	1634	1678
Přiška, 18.I., 1/67 1625(1616) Priscilla, 16.I.		18.I., 19	18.I., 24a 1616					
Přiškus..., +257, 28.III., 1/328 1625			28.III., 125a					
Probus, +550, 15.III., 1/285 1602 10.XI.	256							
Prokop, +1053, 4.VII., II/11 1630(1629) 4.VII.			3.VII., 227a	4.VII., C2a	4.VII., 113 1629			
Prosper, +466, 25.VI., 1/610 1625			25.VI., 221a					
Pudenciána, +460, 19.V., 1/490 1625 19.V.		19.V., 132	19.V., 178b				Potenciá- na, 19.V., 207	
Quiriák, +532, 29.IX., II/308 1630 29.XI.					29.IX., 191			
Quirín, +118, 11.X., II/363 1625			11.X., 361b					
Radbon, +179, 29.XI., II/515 1625			29.XI., 410a					
Rajmundus, +1275, 7.I., 1/35 1625			6.I., 9a					
Reinelda, +680, 16.VII., II/48 1625			16. VII., 242a					
Remigius, +545, 1.X., II/315 1625		(Remes), 1.X., 284	1.X., 347b					
Rigobert, +733, 4.I., 1/23 1625			4.I., 6b					
Robert, +1117, 30.VIII., II/213								
Rogacián..., +787, 26.X., II/412 1625			26.X., 376a					
Rochus, +1327, 16.VIII., II/181 1625 16.VIII.			16. VIII., 290a		Roch, 16. VII., 164			
Romualdus, +1027, 20.VI., 1/588 1625		7.II., 53	20.VI., 216a		7.II., 149 1616			
Romula, +560, 23.VII., II/73 1634	261						25.VI., 251	
Rozalie, +1159, 4.IX., II/229 1678(1649)								IX., 264 1649
Rufina a Sekunda, +251, 10.VII., II/28 1634		11.VI., 172					11.VII., 255	

VITAE SANCTORUM	ROZ- MLOU- VÁNÍ	MEZE- ŘICKÝ	VITAE SANC- TORUM	WUJEK	FIALA	ZAHRA- DA	OBORA	ZRCA- DLO
1696, 1742, 1759	1602	1616	1625	1629	1630	1630*	1634	1678
Rupert, +730, 27.III., I/325 1625 27.III.			27.III., 124a		27.III., 57			
Richarius, +675, 27.IV., I/404 1625			27.IV., 159a					
Řehoř Spoletán- ský, +300, 24.XII., II/577 1625			24. XII., 426a					
Řehoř Nazianský, +384, 9.V., I/459 1625		9.V., 122	9.V., 170a		9.V., 46 1616			
Řehoř Veliký, 590, 12.III., I/265 1625(1602) 12.III.	1 Piotr Skarga	12.III., 68	12.III., 103b 1602		12.III., 34 1616			
Sabina, +119, 29.VIII., II/212 1630		Sabína 29. VIII 246			29. VIII., 246			
Sabinus, +301, 30.XII., II/595 1625	156		30. XII., 431a					
Sadoth..., +344, 20.II., I/172 1625			20.II., 57b					
Sanktulus, 550, 26.IV., I/401 1602	227							
Servacius, +270, 13.V., I/478 1625 13.V.			13.V., 173b					
Servulus, 500, 12.XII., II/560 1602	259							
Severus, 451, 8.XI., II/451 1625			8.XI., 391b					
Severus, +320, 15.II., I/160								
Severin, +400, 23.X., II/396 1625			23.X., 373a					
Severin, +512, 11.II., I/149 1625			11.II., 48a					
Severin, 430, 8.I., I/38 1625			7.I., 10a					
Sixt, +259, 6.VIII., II/142 1625 6.VIII.		6. VIII., 216	6. VIII., 275b					
Sidonius, +484, 23.VIII., II/197 1625			23. VIII., 297b					
Silvestr, +335, 31.XII., II/596 1625 31.XII.		31.XII., 359	31. XII., 431b					
Simeon, +110, 18.II., I/168 1625		18.II., 59	18.II., 56a					

VITAE SANCTORUM	ROZ- MLOU- VÁNÍ	MEZE- ŘICKÝ	VITAE SANC- TORUM	WUJEK	FIALA	ZAHRA- DA	OBORA	ZRCA- DLO
1696, 1742, 1759	1602	1616	1625	1629	1630	1630*	1634	1678
Simeon Stylita, +460, 5.I., I/25 1625			5.I., 7b					
Simeon, +1475, 24.III., I/313 1625			23.III., 119a					
Speciozus, 560, 15.III., I/284 1602	251							
Stanislav, +1080, 8.V., I/455 1625 7.V.		7.V., 116	8.V., 168b		7.V., 10 1616			
Stanislav Kostka, +1567, 13.XI., II/464								
Symforián, +271, 22.VIII., II/193 1625			22. VIII., 295b					
Sebestián, +300, 20.I., I/69 1625(1616) 20.I.		20.I., 24	20.I., 24b 1616					
Šimon a Jůda, +80, 28.X., II/416 1625 28.X.		Jůdas, 28.X., 303	28.X., 377b		28.X., 7			
Školastika, +335, 10.II., I/140 1625(1602) 10.II.	138		9.II., 45a 1602			E7b		
Štěpán, +24, 26.XII., II/586 Štajer 1691 26.XII.								
Štěpán, +258, 2.VIII., II/123 1625 2.VIII.		2. VIII., 204	2. VIII., 267a					
Nalezení sv. Štěpána..., 415, 3.VIII., II/129 1625		3. VIII., 207, 209	3. VIII., 269b					
Štěpán, +1034, 2.IX., II/221 1630 2.IX.					20. VIII., 81			
Štěpán, +1213, 7.IX., II/246 1625			7.IX., 312b					
Šťastný, +310, 14.I., I/62 1625(1616)		14.I., 5	13.I., 21a 1616					
Tarasius, +306, 25.II., I/189 1625			25.II., 66b					
Tarsilla, +500, 24.XII., II/580 1602	263							
Teodora a Dydy- mos, +303, 28.IV., I/407 1678(1634)							19.IV., 113	19.IV., 135 1634

VITAE SANCTORUM	ROZ- MLOU- VÁNÍ	MEZE- ŘICKÝ	VITAE SANC- TORUM	WUJEK	FIALA	ZAHRA- DA	OBORA	ZRCA- DLO
1696, 1742, 1759	1602	1616	1625	1629	1630	1630*	1634	1678
Terezie, +1582, 15.X., II/381 1678					154			15.X., 325
Termesa a Ferbuta, +349, 22.IV., I/394 1634							8.IV., 110	
Thaída, +300, 8.X., II/342								
Thekla, +80, 23.IX., II/295 1625 23.IX.		Tekla, 23.IX., 275	23.IX., 340a				23.IX., 324	23.IX., 261
Theobaldus, +1067, 30.VI., I/624 1625			30.VI., 224b					
Theodor, +300, 9.XI., II/451 1625		Teodor, 9.XI., 307	9.XI., 392a					
Theodor, +310, 7.II., I/132 1625 7.II.			7.II., 41a					
Theodora, +485, 11.IX., II/258 1630					10.IX., 202			
Theodorikus, +520, 1.VII., II/1 1625			1.VII., 226a					
Theodozius, +340, 11.I., I/56 1625			11.I., 18b		74			
Theodul, 21.VIII., II/193								
Theofil, +530, 4.II., I/110 1625			4.II., 37a					
Thomáš, 21.XII., II/574 1625 21.XII.		Tomáš 21.XII., 352	21.XII., 424a		21.XII., 5			
Timotheus, +90, 24.I., I/80 1625(1616) 24.I.		24.I., 37	24.I., 28a 1616					
Tomáš, +1171, 29.XII., II/593 1625 29.XII.		29.XII., 356	29.XII., 429b		29.XII., 29 1616			
Tomáš Aquinen- ský, +1274, 7.III., I/233 1625 7.III.		Akvinský, 7.III., 60	Aquinat- ský, 7.III., 87b		7.III., 162 1616			
Torquatus, 100, 15.V., I/486 1625			15.V., 175a					
Ubalduš, +257, 16.V., I/486 1625			16.V., 176b					
Urban, +212, 25.V., I/506 1625		25.V., 134	25.V., 234b					
Ursmarus, +713, 18.IV., I/377 1625			18.IV., 148a					
Václav, +939, 28.IX., II/303 1625 28.IX.		367	28.IX., 342b	28.IX., E2a	28.IX., 102			

VITAE SANCTORUM	ROZ- MLOU- VÁNÍ	MEZE- ŘICKÝ	VITAE SANC- TORUM	WUJEK	FIALA	ZAHRA- DA	OBORA	ZRCA- DLO
1696, 1742, 1759	1602	1616	1625	1629	1630	1630*	1634	1678
Přenesení sv. Václava, 932, 4.III., I/224 1625			5.III., 84a					
Přenešení sv. Valentina, +120, 4.VIII., II/134 1625			4.VIII., 272a					
Valentýn, +362, 14.II., I/158 1625 14.II.			14.II., 51a					
Vavřinec, +259, 10.VIII., II/156 1625 10.VIII.		10. VIII., 220	10. VIII., 279b			8.I., K1b		
Venancius, +770, 18.V., I/490 1625 17.V.			17.V., 178a					
Venefrida, +994, 3.XI., II/433 1634							29.X., 336	
Verenfrýd, +730, 14.VIII., II/175 1625			14. VIII., 289a					
Vernher, +1287, 19.IV., I/379 1625			19.IV., 149a					
Viktoria, +252, 23.XII., II/575 1625			23. XII., 425a					
Vilém, +1202, 6.IV., I/348 1625			6.IV., 135b					
Vilfrid, +709, 12.X., II/365 1625			12.X., 362a					
Vilím, +1136, 10.I., I/52 1625			10.I., 16a					
Vilím, +1156, 10.II., I/141 1625			10.II., 45b		10.II., 206			
Villibrord, +376, 7.XI., II/446 1625			7.XI., 389b					
Vincenc, +283, 22.I., I/75 1625(1616) 22.I.		22.I., 32	22.I., 26a 1616		22.I., 31 1616			
Vincenc Fererías, +1425, 5.IV., I/347 1630					5.IV., 160			
Vincencius..., +300, 27.X., II/415 1625			27.X., 377b					
Vinciána, +663, 11.IX., II/258 1625			11.IX., 317a					
Vindicián, 685, 11.III., I/263 1625			11.III., 102b					
Virgilius, +500, 26.VI., I/619 1625			26.VI., 222a					

VITAE SANCTORUM	ROZ- MLOU- VÁNÍ	MEZE- ŘICKÝ	VITAE SANC- TORUM	WUJEK	FIALA	ZAHRA- DA	OBORA	ZRCA- DLO
1696, 1742, 1759	1602	1616	1625	1629	1630	1630*	1634	1678
Vit..., +305, 15.VI., I/561 1625 15.VI.		365	15.VI., 207b	15.VI., B3b	15.VI., 97 1629			
Vitališ a Valerie, +150, 28.IV., I/406 1625 Vitališ, 28.IV.		28.IV., 94	28.IV., 160a		20.IV., 218			
Vivina, +1170, 17.XII., II/569 1625			17.XII., 422b			E6b 1625		
Vojtěch, +997, 23.IV., I/394 1625 23.IV.		375	23.IV., 155b	23.IV., A2b 1616	23.IV., 104 1629 (1616)			
Voldřich, +973, 3.VII., II/6 1625 4.VII.			4.VII., 227a		4.VII., 64			
Volfgang, +994, 31.X., II/422 1625			31.X., 379b		31.X., 58			
Volmarus, +690, 20.VII., II/67 1625			20. VII., 247b					
Voršila, +453, 21.X., II/393 1625 21.X.			21.X., 371b			21.X., H4b		21.X., 331 1625
Zachariáš, +110, 26.V., I/506 1625			14.III., 109a, 26. V., 184b					
Zefirín, +221, 26.VIII., II/204		Zeferin, 26. VIII., 240						
Zikmund, +516, 2.V., I/428 1625 2.V.		380	2.V., 163b	2.V., B3a	2.V., 101 1629			
Zoilus, +300, 27.VI., I/620 1625			27.VI., 223a					
Zuzana, +295, 11.VIII., II/160 1678(1634) 11.VIII.						1.VIII., Hb	11. VIII., 296	VIII., 223 1634
Žofie, 105, 1.VIII., II/121 1678(1630) 30.IX.					10.V., 248			VIII., 257 1630
Mnich zahradník, 17.V., I/489 1602	42							
Mnich z Stříbrné hory, 500, 31.X., II/423 1602	188							
Dva mniši vale- rienští a jáhen církve marsenské, +560, 14.III., I/283 1602	269, 271							
Deset tisíc sv. mučedlníků, +130, 22.VI., I/596 1625 22.VI.			22.VI., 218a					

VITAE SANCTORUM	ROZ- MLOU- VÁNÍ	MEZE- ŘICKÝ	VITAE SANC- TORUM	WUJEK	FIALA	ZAHRA- DA	OBORA	ZRCA- DLO
1696, 1742, 1759	1602	1616	1625	1629	1630	1630*	1634	1678
Čtyřicet mučedl- níků, +316, 9.III., I/248 1625		9.III., 65	9.III., 95b		9.III., 8 1616			
Narození Ježíše Krista, 25.XII., II/581 1625/1 25.XII.			1. část, 5. kap., 4b					
O dání Kristu Pánu jména Ježíš, 1.I., I/1								
Početí Panny Marie, 8.XII., II/553 Štajer 1691								
Narození Panny Marie, 8.IX., II/250 Štajer 1691 8.IX.								
Zvěstování Panně Marii, 25.III., I/314 Štajer 1691								
Navštívení Alžběty, 2.VII., II/3 Štajer 1691								
Očišťování Panny Marie, 2.II., I/105 Štajer 1691 2.II.								
Nanebevzetí Panny Marie, 15.VIII., II/177 Štajer 1691 15.VIII.								
Tři králové, +54, 6.I., I/33 1625/1 6.I.			1. část, 7. kap., 7a					
Mládátka, 28.XII., II/591 Štajer 1691 28.XII.								
Michael archanjel, 29.IX., II/307 1625		8.V., 120	29.IX., 344a					
Nalezení sv. Kříže, 3.V., I/431 1625 3.V.		3.V., 106	3.V., 164b					
Povýšení sv. Kříže, 629, 14.IX., II/264 1625		14.IX., 258	14.IX., 320a					
Posvěcení chrámu Matky Boží Sněžné, 5.VIII., II/140 1625		5. VIII., 213	5.VIII., 275a					
Všech svatých, 1.XI., II/425 1625			1.XI., 380b					
Dušíček, 2.XI., II/427 1625			2.XI., 381b					

Zusammenfassung:

Jan Linka

Vitae sanctorum 1696.

In dem Beitrag wird über Zusammensetzung der meistherausgegebenen und umfangreichsten hagiographischen Kollektion der Barockzeit in den böhmischen Ländern, die Vitae sanctorum, geforscht. Die ursprüngliche Version des Buches erschien 1625, die endliche Gestalt erwarb es mit der zweiten Auflage 1696. Diese Version wurde noch zweimal gedruckt: 1742 und 1759. Im Vergleich mit anderen Gesamtausgaben der Leben der Heiligen wurde festgestellt, dass die Bücher ähnlich als Gesangbücher zusammengesetzt worden waren: aus schon benutzten Über-

setzungen, eventuell mit Ergänzung um einige neue Übersetzungen. Autorausfassung erscheint erst im 18. Jahrhundert, aber in der Hälfte dieses Jahrhunderts beginnt die Krise des hagiographischen Genre sich bemerkbar zu machen. Die Tabelle dokumentiert, welche damals vorhandene Übersetzungen von der Redaktion der Vitae sanctorum 1696 für die Zusammensetzung der Kollektion benutzt wurden. Die Kollektion wurde am Titelblatt als die Übersetzung von dem bekannten Hoagiographen Laurentius Surius vorgestellt.

K rozdělení české
nepomucenské homiletiky
do skupin¹⁾

Michaela Horáková

Počít barokních svatonepomucenských kázání se zdá být na první pohled obrovský a neurčitelný. Situace je však podstatně přehlednější u produkce česky psané. Zde pomáhá do jisté míry Knihopis²⁾ a vyhledání jedné bibliografické položky s sebou zpravidla přináší další česky psaná svatonepomucenská kázání, která byla, jak se převážně jeví, soustředěvaná do konvolutů obsahujících většinou tuto (stejnou nebo analogickou) produkci. Přitom se jména týchž autorů a též kázání do značné míry v knihovních fondech opakují. Zdá se tak, že základní repertoár všech česky psaných samostatných (stranou teď ponecháme produkci postilografickou) neanonymních svatonepomucenských kázání nedosahuje většího počtu, než je sedmdesát textů.³⁾

Složitější situace než u produkce česky psané je v bibliografii svatonepomucenských kázání psaných latinsky a německy. Jednak tato produkce z našeho území není podchycena (na rozdíl od německy psaných kázání vzniklých na teritoriu rakouském a německém) v Knihopise systematicky, jednak není soustředěna v takové míře v tiscích stejného charakteru, jak je tomu u produkce české, a především se tolik neopakují shodné knihovní fondy. Studium v knihovnách (srovnání části fondů olomouckých, brněnských a pražských – z Klementina, Národního muzea a Kláštera premonstrátů) mně přesto dovoluje

- 1) Článek vychází ze širšího materiálu habilitační práce. Ta vznikla s podporou RSS. – „This work was supported by the Research Support Scheme of the Higher Education Support Programme, grant No.: 96/1995“.
- 2) Srov. Knihopis českých a slovenských tisků, díl II, část I-IX, Praha 1939 (Písm.A) – 1967 (Písm.W-Z), 1995 (Dodatky).
- 3) Autorka shromáždila v této souvislosti v Brně, Olomouci a Praze šedesát pět textů (pracovala přitom především se strahovskými fondy, které jsou ve vztahu k této produkci nejpočetnější). – Kromě více než tří desítek autorů z Kalistových výčtů a jmen uvedených v další „pramenné“ nepomucenské literatuře zasahující homiletiku (tj. Oehm, Lifka) připojila ještě jako nové autory česky psaných nepomucenských kázání J. Birhela, V. J. Dobrohlava, I. Knoblocha, J. A. Svobodu (z postilografické tvorby Ch. X. I. Táborského a O. de Waldta). V Knihopise nejsou z nepomucenských textů zaznamenána právě kázání Anonymů. Srov. Knihopis českých a slovenských tisků, díl II, část I (A), Praha 1939. – Navíc není např. v Knihopise uvedena první verze kázání Hollanova: našla jsem ji pod signaturou SK, BP II 45/1 jeho kázání, které není naprosto totožné s textem uvedeným v Knihopise pod č. 3136. Srov. Knihopis českých a slovenských tisků, díl II, část III (D-J), Praha 1946, s. 385. Dále se např. v Knihopise vůbec neobjevuje v souvislosti s Janem Kraslem nepomucenský text Kazatel prorocký z r. 1730, který mu přiřkl Jungmann. Srov. Knihopis českých a slovenských tisků, díl II, část IV (K-L), Praha 1948, s. 183. Tento text se nachází např. ve strahovských fondech pod sign. AB XII 18/32 nebo BS I 59/35. Celkově lze ještě ke Knihopisu konstatovat, že u řady textů je pochopitelně zaznamenána jen část signatur, pod kterými lze dochované (stejně) tisky najít. Srov. např. údaje o žďárském cyklu, uvedené Lifkou, 1964, na s. 70-76. Např. kázání Fritzo se dle Knihopisu vyskytuje ve třech exempláři, dle Lifky se nachází sedm výtisků (navíc proti Knihopisu, srov. Knihopis českých a slovenských tisků, díl II, část III (D-J), Praha 1946, s. 233, Lifka uvádí dva exempláře v Brně a dva v Rajhradě). – Také autorka této práce našla několik dalších „nových“ signatur, především díky strahovským fondům.

formulovat hypotézu o tom, že počet jinojazyčné homiletické produkce je o něco nižší než v případě produkce česky psané. Pro naše zkoumání jsem si z ní (na rozdíl od textů česky psaných, kde usiluji o úplné studium všech uvedených kázání) vybrala základní modelový vzorek – celkem třináct textů.

Tento vzorek zahrnuje po desetiletích tvorbu předkanonizační, kanonizační a postkanonizační, a to jak kazatelů pražských, tak mimopražských, z různých řádů, ale i světských kazatelů. Jejich kázání, vydaná tiskem samostatně, byla zpravidla též pronesená (stranou stále ponecháváme produkci zahrnutou do postil, jejichž svatonepomucenská kázání mohla být také jen zapsána), především na církevní půdě – pochopitelně v kostelích, ale i před nimi (v případě žďárských a skaleckých festivalů). Existují však i případy (nalezla jsem je zatím jen v produkci jinojazyčné) pronesení těchto textů i v prostředí světském – univerzitním.

Ke vztahu mezi proslovením kázání a jeho tiskem zmiňuji pouze, že na titulních listech nepomucenských kázání se často objevuje údaj o obojím, přičemž se rok proslovení a vytištění většinou kryje. Zvláště v případě nejpřednější produkce kanonizační (r. 1729) dochází někdy k ročnímu zpoždění tisku (konkrétně jako datum proslovení je zmíněn rok 1729 a jako rok tisku rok 1730). Datace jsou přitom mnohdy zašifrovány chronogramy, kterých bývá už jen na titulní stránce několik, navíc se jedno kázání nachází v několika verzích a jeden autor mohl napsat několik nepomucenských kázání.⁴⁾

V našem výčtu patří k časově prvním textům Hedlův, Dobrohlavovy, Reismanův, Khünburgův, Pelišotovy, Pacherův, Valcerův, Černého a Bednářův, vesměs proslovené v češtině.⁵⁾

Kázání *Vox clamantis sine voce* z r. 1717 plzeňského kaplana Františka Josefa Hedla⁶⁾ je vůbec prvním svatonepomucenským kázáním, které jsem objevila. Bylo proneseno v kapli na Novém Městě pražském (Skalka není výslovně uvedena). Tento text nám dokládá existenci skaleckých kázání už v období předkanonizačním (což by nepřímě potvrzoval i fakt, že svatojanské bratrstvo zde bylo založeno již v 90. letech). Navíc Hedlův text dovoluje vyslovit hypotézu, že počet skaleckých kázání byl rozhodně v tomto období větší než jedno, nemusely však být fixovány tiskem, případně se nedochovaly.

Kázání *Quaestio de voce* tehdy ještě libštatského faráře a od r. 1723 kanovníka v Hradci Králové Vojtěcha Jiřího Dobrohlava († 1733), pronesené 7. září

- 4) Proto se objevují drobné chyby či neshody v datacích těchto kázání počínaje Jungmannem a Krausem přes Bitnara, Kalistu a Vašicu. – Autorka se sama v první sondě do početného materiálu dopustila několika datačních chyb, které nyní uvádí na správnou míru.
- 5) Kázání Františka Josefa Hedla z r. 1717 *Vox clamantis sine voce*, SK, EM XII 39; Vojtěcha Jiřího Dobrohlava z r. 1721 *Quaestio de voce*, ZUK Praha, 54 C 73 přív.; text Ferdinanda z Khünburgu z r. 1722 *Dokonalost slávy*, MK Praha, 40 A 13 přív.; kázání Ferdinanda Karla Reismana z r. 1722 *Nejjasnější oheň lásky*, edice *Nádocha zapálená*, Horáková a kol., 2000, s. 81-92, MK Praha, 39 C přív. 15; kázání Vojtěcha Jiřího Dobrohlava z r. 1723 *Cti ochránce*, MK Praha, 39 C 15; kázání Jana Michala Pelišoty z r. 1723 *Svatý Jan Nepomucký* a z r. 1728 *Jazyk boží, obojí* MK Praha, 30 C 5 přív.; kázání Jakuba Felixe Jana Pachera z r. 1722 *Slavnostní řeč*, tisk 1723, ed. Plichta, 1968, nově, edice *Nádocha zapálená*, Horáková a kol., 2000, s. 31-51, MZK Brno, 617.865; kázání Zdeňka Valcera-Walcera z r. 1726 *Veliko-svatý Jan Nepomucký*, tisk 1727 nebo 1738, edice *Medotekoucí sláva...*, Lifka, 1995, s. 31-53, SVK Olomouc, II 32. 359; kázání Karla Václava Černého z r. 1727, ed. *Medotekoucí sláva...*, Lifka, 1995, s. 13-30, SVK Olomouc, II 32. 355; kázání Gerarda Bednáře z r. 1728 *Svatý Jan Nepomucký v podobnosti studnice*, ed. *Medotekoucí sláva*, Lifka, 1995, s. 54-65. – Uvádím-li jedinou dataci, týká se vždy tisku kázání. Přitom zmiňuji pouze ty signatury tisků, s nimiž jsem pracovala.
- 6) Církevní charakteristiku autorů přebírám po její kontrole dle titulních listů kázání z Knihopisu, datace úmrtí jsou převzata též z Knihopisu. – U autorů či textů do Knihopisu nezařazených to v poznámce uvádím a charakteristiku vyvozují na základě označení autorů na titulních listech kázání.

roku 1721 v Hradci Králové, jsem vyhledala jako druhý text této beatifikační skupiny. Do ní z hlediska časové posloupnosti – tj. do roku 1722 – dále patří kázání člena kláštera kanovníků lateránských na Karlově v Praze Ferdinanda Karla Reismana († 1728) a první text (*Dokonalost...*) Ferdinanda z Khünburgu († 1731), v té době pražského arcibiskupa, majícího značné zásluhy o Janovo svatořečení.

Letopočet pronesení Reismanova kázání je přitom sdělen nepřímě, jako 16. máje, kdy se konala první veřejná odpustková slavnost; nepřímě je datován i text Khünburgův, konkrétně jako „*uvedená léta od šťastnějšího narození, to jest slavného skonání sv. Jana třetího třicátého devátého*“.⁷⁾ K roku 1723 se řadí další kázání Dobrohlavovo (*Cti ochránce*) a první nám známé svatonepomucenské kázání (*Svatý Jan Nepomucký*, kanovník pražský) Jana Michala Pelišoty († 1747), minority, v té době pražského. K předkanonizační, respektive beatifikační skupině náleží i Pelišotův text z r. 1728 (*Jazyk boží*).

Z mimopražských kázání lze k r. 1723 zařadit také první kázání tzv. žďárského cyklu, a to od Jakuba Felixe Jana Pachera († 1731), které však bylo prosloveno již r. 1722 (27. září, opakovaná datace chronogramy) a právě r. 1723 zpřístupněno ve sborníku *Risus Sarae* (brněnským tiskařem Svobodou). V žďárském cyklu náleží předkanonizační skupině – pokud jde o české texty – ještě kázání cisterciáka Zdeňka Valcera-Walcera († 17??), proslovené zřejmě r. 1726, tiskem vyšlé buď roku 1727 nebo 1738 (datace chronogramy)⁸⁾, a první kázání od světského kněze z Čáslavi Karla Václava Černého († 1739), a to z r. 1727 (datace chronogramy, u tisku explicitně). O rok mladší – z r. 1728 – je z této podskupiny kázání žďárského cisterciáka Gerarda Bednáře († 1732).

Z celé této skupiny se svým žánrem vyděluje text Khünburgův, který má sice mnohé znaky s ostatními uvedenými kázáními společné (např. vazbu na Balbínovu legendu), ale primárně je popisem beatifikační slavnosti, včetně děl výtvarného umění a nápisů k nim, vysvětlujících jejich alegorii. Té následující nepomucenská produkce hojně využívala, stejně jako jiných motivů v Khünburgově textu obsažených.

Z analýzy této první abstrahované skupiny vyplývá jako dominantní diferenční charakteristika výraznější výskyt motivů konkrétních reálií souvisejících s Janovou beatifikací (31. 5. papežem Inocencem XIII.), přičemž autoři těchto kázání pochopitelně mluví o Janovi jako o svatém, a to i Hedl, jehož kázání jako jedině z výše uvedených Janovu beatifikaci předběhlo. Zmiňují současně motivy z beatifikační buly (i v odkazech na ni, např. *Dobrohlav In actis Process. summa*, totiž svědkové v procesu kanonizace) a zdůrazňují Janovu mezinárodnost (tj. je to svatý nejen celého katolického světa, ale vůbec všech).

V tomto smyslu se hovoří také o Janových zázracích, které se daly mimo české země (v kázáních se v této souvislosti

- 7) K tomuto číslu nutno připočíst jako letopočet Janovy smrti historii neodpovídající číslo 1383, srov. předchozí pasáže o vztahu Hájkových údajů a následující produkce.
- 8) K problému datace tisku Valcerova kázání srov. Lifka, *Medotekoucí sláva*, s. 258.

opakuje pasáž o Vlaších a Španělsku), ve výčtu zemí oslavujících Nepomuka se objevují navíc především země polská, německé, uherská, francouzská (Pelišot 1728 a dále Dobrohlav), ale i moravská, lužická a slezská (u Pelišota 1723), ba dokonce čtyři světadíly (Pelišot 1723, v návaznosti na Khünburga).

Texty dále obsahují konstatování, že se na Janovu beatifikaci dlouho čekalo (sám beatifikační proces trval šest let), a opět se v nich předbývá historie v tom smyslu, že Jan bude brzy prohlášen za svatého (u Pelišota 1723). V uvedených kázáních se ještě opakují motivy o tom, že se Janovi prokazovala úcta od nepaměti (dokonce o něm dobře píše i nekatoликтi kronikáři, u Dobrohlava z r. 1723). O motivech všeobecné úcty k Janovi se dozvídáme ovšem i z pozdější produkce, pro tento první celek je však typická větší míra „obranářství“, respektive zvýrazňování těch již zmíněných nadnárodních motivů, ale i motivů vztahujících se k biblí a k české historii, které měly za cíl přispět k urychlení procesu kanonizace.

Toto úsilí se pohybuje až na samé hranici hereze v případě kázání Dobrohlavova z r. 1723, v němž je Jan nejen hodnocen jako největší ze všech svatých, ale je dokonce v paralele Ježíš-Jan stavěn výš než Ježíš, protože Jan může jako jediný ochránit čest člověka před utrhačnými a zlými jazyky (nejsilnější lidskou zbraní), což sám Ježíš nedokázal.⁹⁾

Dobrohlavovy texty nás navíc vedou k vyslovení poněkud překvapivé hypotézy, že totiž Hradec Králové (kde byly oba nepomucenské Dobrohlavovy texty jak prosloveny, tak i vytištěny) v jedinečném fenoménu svatonepomucenské produkce sehrál výraznou roli. To snad souvisí jak se specifikou typu kazatelova, respektive s jeho jistou výlučností a samostatností (je jedním z nemnohých, kteří se téměř vůbec neopírají o Balbínův text), tak i s církevní autoritou s Hradcem spojenou, pravděpodobně i s těsnými církevními vazbami mezi Prahou a Hradcem.¹⁰⁾

Ale i ve vztahu ke Starému Městu pražskému nebyl Khünburgův text první, který do beatifikační skupiny patří. Pomпézní svatojanskou slavnost konanou dne 4. července na počest Janova blahorečení před sv. Vítem r. 1722,¹¹⁾ kterou Khünburgův text zachycuje a který lze zařadit do podskupiny spojené se svatovítskou katedrálou, předběhly také oslavy v chrámě křižovníků s červeným srdcem (cyriaků). Ze dne 16. máje, tradicí považovaného za den Janovy mučednické smrti,¹²⁾ tam – tedy u křižovníků s červeným srdcem – bylo r. 1722 prosloveno již zmíněné kázání Reismanovo.

Chrám sv. Kříže měl ve svatojanské literární tradici výjimečné místo. Už ve zpracování Václava Hájky z Libočan se v souvislosti s r. 1383 objevuje údaj o tom, že tělo Jana Nepomuckého našlo svůj první úkryt právě u sv. Kříže.¹³⁾ Tam také mohli návštěvníci údajný první Janův hrob zhlédnout již od

9) Dobrohlav svým víjádřením snad dokonce hranici hereze nebo spíše konvenčnosti překračuje: „Které sou skutky větší než učinil Kristus? (...) Ale utrhačné jazyky skrotiti, bezbožné usta zavřiti (...), jest víc učiniti než učinit Kristus.“ Srov. V. J. Dobrohlav z r. 1723, k. „wý“.

10) V Khünburgově textu z r. 1723 se dočteme kladnou charakteristiku Jana Fridricha Valdštejna, vedeného jako 49. pražský arcibiskup, který byl předtím biskupem královéhradeckým a současně mistrem křižovníckého řádu. Je možné, že vliv Valdštejnův souvisel i se zvláštním církevním postavením Hradce. – Nutno přitom zdůraznit, že Hradec Králové sloužil jako katolické „protiheretické“ centrum.

11) Chrám sv. Víta měl vždy ve svatojanském kultu výsadní postavení už jen z hlediska své církevní prestiže, ale i pro fakt se svatojanskými reáliemi spojený. Zde umístěný Janův hrob byl předmětem svatojanské úcty, viz Vlnas, 1993, s. 157.

12) Takový chybný údaj se objevil z literárních zpracování zřejmě poprvé u Dlouhoveského, po něm u Balbína a poté dalších, viz též Vlnas, s. 91.

13) Srov. Kolárovo vydání Hájkovy kroniky, 1981, s. 469.

r. 1700.¹⁴⁾ O kázáních spojených s tímto chrámem a Reismanem pravděpodobně po beatifikaci (o níž se též autor zmiňuje) zahájených se dá také hovořit jako o samostatné podskupině, jejíž texty se objevují i v dalších desetiletích. Pro tuto křižovníckou podskupinu je typické zvýraznění motiviky křižovníků, a to především v rámcových částech kázání (v meritorní pasáži tuto motiviku obsahuje pochopitelně v návaznosti na Balbínovu legendu mnoho textů).

Více stejnorodá než křižovnícká skupina se jeví skupina žďárského cyklu, opožděná za prvním nalezeným homiletickým centrálním pražským beatifikačním textem (Reismanovým) svým vstupem do kazatelských nepomucenských aktivit (textem Pachero-vým) pouze o 4 měsíce a 11 dní. Její vznik má na svatojanské literární reálie volnější vazbu, než je tomu u podskupiny svatovítské a křižovnícké. Poutní kostel u Žďáru, který byl díky aktivitám žďárského neobyčejně schopného a vzdělaného opata cisterciáckého kláštera Václava Vejmluvy (+ 1738) v r. 1722 dostavěn, byl totiž oslaven 25. září Pachero-vým svatojanským kázáním, Vejmluvou záměrně určeným jako zahájení svatojanského kazatelského celku. Součástí této Vejmluvovy koncepce bylo pojmenování kostela jako zelenohorského (respektive přejmenování místního názvu kopce, na němž byl kostel postaven, z původní Černé nebo Strmé hory na Zelenou horu), a to v návaznosti na Janův kult – konkrétně jeho údajné první vzdělání u cisterciáků na Zelené Hoře u Nepomuku.¹⁵⁾ K uvedenému svatojanskému kázání patřil dále především významný moment architektonický (stavbu realizoval Jan Blažej Santini-Aichl), totiž půdorys zelenohorského kostela ve tvaru hvězdy, přičemž tento symbol ve výzdobě dominuje.

V souvislosti se zmíněnými fakty se už v prvních kázáních, která do této beatifikační skupiny patří, objevuje idea o návaznosti nového cisterciáckého zelenohorského kláštera na Janovo duchovní dědictví. Tak lze potažmo vysvětlit i fakt tohoto poměrně jednotného svatojanského homiletického žďárského celku, odlišujícího se od ostatních především vazbou na žďárské cisterciácké reálie s výraznou motivikou Vejmluvovy osobnosti. Z hlediska naší tematiky je podstatné, že Vejmluva je (v Pachero-vě kázání) mj. charakterizován jako Janův ctitel, který dal zhotovit „Janův obraz skvostnej na sloupě kamenným hned při cestě, kde nyní na horu Zelenou se sstupuje“, dodávám, že asi r. 1703.¹⁶⁾

Kromě uvedených specifik tzv. žďárského cyklu lze ještě v jeho rámci především uvažovat i o něco větší frekvenci přírodních motivů s umístěním poutního kostela snad také souvisejících i o vlivu kabaly. Z beatifikačních textů přírodní motivy obsahuje zvláště text Černého z „nepomucenského“ 16. máje (1727), vliv kabaly můžeme pozorovat u Pachera.¹⁷⁾

Pokud jde o druhou abstrahovanou skupinu – kanonizační, kam zařazujeme texty proslovené v r. 1729 a 1730 (výjimečně

14) Viz např. Vlnas, 1993, s. 81.

15) Tato koncepce byla vysvětlena ve sborníku *Risus Sarae* (tiskem 1723) opatovým sekretářem Bonifácem Procházkou. Srov. např. Plichtův úvod k novodobému vydání Pachero-vu textu, 1968.

16) Takovou dataci uvádí Plichta, 1968, viz též jeho monografii *Řehoř Théný a Žďár nad Sázavou*, 1960. Plichta též vysvětluje, že slovem „obraz“ Pacher označil pojem „socha“. Každopádně Vejmluva potvrdil svůj zájem o Janův kult více než čtvrtstoletí před vlastní Janovou kanonizací.

17) O kabale ve vztahu k Pachero-vu textu srov. Plichta, 1968.

proslovením nebo tiskem i r. 1731), je její počet pochopitelně větší než u skupiny beatifikační. Patří sem asi třináct samostatných česky psaných textů: rozhodně text Khünburgův; kázání J. J. Libertina, Chřepického a Hollanova; Khoppovo; Fritzovo, Černého, Noskovo, Khellovo a F. A. Du-bravia; Bartysovo, Linkovo, Anonyma z r. 1730, Ritterovo, Malcovo, Auspitzerovo, Norbertovo, Blovskeho, Pelišotovo, Schönpflugovo; Rebmannovo, J. Libertina a V. Burgera.

Z nečeských textů byl do kanonizační skupiny vybrán pro modelový vzorek z latinských kázání proslov Kajetána Burgera,¹⁸ kázání Dreserovo a text Dreyhausenův; z německých textů Fridrichův a Schusterův. Z postilografické tvorby byla zvolena dvě latinská kázání Waldtova.

Kanonizační řadu zahajuje tentokrát pravděpodobně text Agnus Dei již zmíněného arcibiskupa Ferdinanda Khünburga,¹⁹ analogický textu beatifikačnímu. (Na titulním listě je uvedeno datum pronesení chronogramem, rok tisku však ne. Přitom je velmi pravděpodobné, že v případě zmíněného prestižního textu se rok proslovení a vytištění kryje.) Khünburgův text je tedy opět primárně popisem slavnosti, ale tentokrát ještě honosnější, zřejmě vůbec nejvelkolepější a nejnákladnější barokní slavnosti na našem území. Text byl před sv. Vítem na lešení snad i prosloven. (Tak alespoň uvažujeme podle analogie s textem z r. 1722, na titulním listu takový údaj nenajdeme.)

V jisté motivické návaznosti na Khünburga jsou brzy na to proslovena kázání jak v centru, tak mimo ně. Ke svatovítské podskupině z r. 1729, kdy zde bylo předneseno, se řadí kázání J. J. Libertina, Chřepického a Hollanova.²⁰ Titulní listy jejich kázání (viz dále) svědčí o tom, že se u sv. Víta konaly opakované svatojanské slavnosti, respektive jedna závažnější, které však svatonepomucké kázání ve stejném prostředí a roce předcházelo – dle mého zjištění Libertinovo kázání předcházelo pozdější dvoudenní (?) slavnost, na níž vystoupil Chřepický a Hollan.

Jako první tedy – 2. října 1729 – u sv. Víta proslovil své kázání Jiří Jan Libertin († 1732),²¹ původně (od r. 1713) děkan v Rakovnici, v době kázání (od r. 1722) již metropolitní pražský kanovník (na titulním listě představený jako kanovník hlavního kostela sv. Víta a německý kazatel). Zdeněk Jiří Chřepický († 1755), pišící i latinsky, byl také osobností výrazné církevní kariéry a navíc jistě i zajímavých osudů. Dosáhl r. 1743 hodnosti světcího pražského biskupa, i když byl v té době jako probošt (od r. 1734) a císařský tajný rada (od r. 1737) potrestán (r. 1743) vyhnáním mimo Prahu za to, že holdoval bavorskému kurfiřtu Karlovi jako králi českému.²² V době proslovení svého kázání – 9. října 1729, uvedeného jako první den svatojanské slavnosti,²³ je Chřepický titlován „pouze“ ještě jako bakalář bohosloví, kanovník litoměřický, metropolitní pražský kanovník a děkan u sv. Apolináře

18) Tento autor napsal několik latinských svatonepomucenských textů. Ve strahovských fondech jsem je (z r. 1717, 1722, 1724 a 1729) našla pod signaturou BP VI 53. Do latinských proslovů patří též kázání spojené se jménem G. Wunschwitze, proslovené ve svatovítském chrámě. Objevila jsem je až v závěrečné fázi práce ve strahovských fondech pod sign. BB I 20.

19) Ferdinand Khünburg z r. 1729, *Agnus Dei*, tisk 1729?, MK Praha, 40 A 13 přív.

20) Jiří Jan Libertin z r. 1729 *Jan celého světa...*, tisk 1729?, MK Praha, 40 A 13 přív., SK, BQ I 72 přív.; Zdeněk Jiří Chřepický z r. 1729 *Ctnosti a svatosti...*, SK, AB XII 18; Jan Matěj Hollan z r. 1729 *Znamení na pravé ruce, edice Ná-doba zapálená, Horáková a kol.*, 2000, s. 93-100, na exempláři SK, BP III 45/1, tisk neuveden, dle *Knihopisu 1729*, SK, BP III 45/1.

21) Údaj o Libertinově svatonepomucenském kázání a vůbec o jeho tvorbě viz též *Podlaha, Series...*, 1912, s. 253.

22) Srov. *Knihopis, díl II, část III*, 1946, s. 433.

23) Tento údaj se nachází jen na jedné z verzí kázání pod sign. SK, BP III 45, tisk u Rosenmüllera.

(od r. 1717), apoštolský protonotář (od r. 1718), kanovník staroboleslavský a asessor arcibiskupské konzistoře. Konečně Jan Matěj Hollan († 1743), kanovník téhož chrámu (stejně jako Libertin a Chřepický), u sv. Víta kázal 10. října 1729, a to v druhý den svatojanské slavnosti.²⁴

V křižovnické podskupině jsem našla z kanonizačního roku 1729 roku jen kázání člena jejího řádu (křižovníka s červenou hvězdou) a jejího knihovníka Jana Jiřího Vilíma Khoppa († 1740).²⁵

Ze žďárské podskupiny kázal v kanonizačním roce 1729 Henrik František Fritz († 1762), člen premonstrátského řádu.²⁶ V roce 1730 zde na výroční slavnosti proslovili svá kázání Černý, Nosek, Khell a Dubravius.²⁷

Karel Černý, nám známý (z beatifikační skupiny), v té době již navíc s hodností vyše-hradského kanovníka, osmidenní slavnost zahájil (svým celkově druhým známým žďárským textem nazvaným *Nejčistší hvězda jitřní*) dne 16. máje (tj. ve stejný nepomucenský den jako kázal v r. 1727). Václav Antonín Nosek († 1764), o němž víme, že byl v té době farářem v Bohdalově u Žďaru, na Zelené hoře kázal (česky) 18. máje (na téma *Pretiosus Lapis Adiutorii*). Jan Josef Khell († 1748), uvedený na titulním listě jako loucký farář, nejpłodnější kazatel tzv. žďárského cyklu (připravil pro něj čtyři kázání), zde svůj první text (*Nový Elyzeus*) proslovil 21. máje. Antonín Ferdinand Dubravius († 1756) patřil ke kulturnímu kruhu kolem hraběte Questenberga v Jaroměřicích, pro něhož skládal libreta, zhudebňovaná skladelem Františkem Antonínem Mířou.²⁸ Dubravius vystoupil vůbec s posledním kázáním (*Echo...*) na závěr osmidenní slavnosti 23. máje 1730.

Jako nová podskupina se v tomto období vytváří celek spojený s pražskou skaleckou svatonepomucenskou kaplí; z let 1729 a 1730 bylo nalezeno deset česky proslovených textů.²⁹ (Ve skutečnosti však zde byla kázání pronášena už v období beatifikačním, jak o tom svědčí již uvedené kázání Hedlovo.) První kanonizační texty jsem objevila právě z roku 1729, konkrétně text Bartysův.

24) Takový údaj, tj. o druhém dni slavnosti u sv. Víta, je uveden – podobně jako v případě Chřepického – v jedné verzi tisku kázání. Objevila jsem ji pod signaturou SK, BP III 45/1, stejný údaj však chybí na titulním listě tisku, který je zapsán jako jediný u Hollana v *Knihopise*, tj. pod signaturou SK, BQ I 78 přív.

25) Jan Jiří Vilím Khopp z r. 1729 *Svatý Jan Nepomucký, příkladná sůl, datace chronogramem, tisk 1729, SK, BP III 45/2*; tato signatura není uvedena v *Knihopise*.

26) Henrik František Fritz z r. 1729 *Duchovní hádka*, MZK Brno, St 3-433.691, edice *Medetokoucí sláva...*, Lifka, 1995, s. 65-78. Oehmem je tento autor označen jen jako premonstrátský kanovník, což odpovídá titulnímu listu, jméno je však uvedeno iniciálami na dedikaci, srov. Lifka, 1964, s. 71.

27) Karel Černý z r. 1730 *Nejčistší hvězda jitřní*, SVK Olomouc, II 32.357, edice *Medetokoucí sláva...*, Lifka, 1995, s. 79-93; Václav Antonín Nosek z r. 1730 *Pretiosus Lapis, Rajhradská knihovna benediktinů, C.II.dd.13*, přív. 18, edice *Medetokoucí sláva...*, Lifka, 1995, s. 113-129; Jan Josef Khell z r. 1730 *Nový Elyzeus*, SVK Olomouc, II 32.355, edice *Medetokoucí sláva...*, Lifka, 1995, s. 94-112; Antonín Ferdinand Dubravius z r. 1730 *Echo*, MZK Brno, St 3-433, edice *Medetokoucí sláva...*, Lifka, 1995, s. 129-142.

28) Srov. Lifka, 1964, s. 71. – Hudební činnosti Dubraviovou se zabývala Ludmila Sochorová. Srov. Sochorová, L.: *Stopy českého divadelnictví 17. a začátku 18. století*, in: Bohuslav Balbín a kultura jeho doby v Čechách (edd. Z. Pokorná a M. Svatoš), Praha 1982, s. 235-236.

29) Náš počet „kanonizačních“ autorů odpovídá Oehmově studii. Z jeho výčtu (deseti členů) vybral Vlnas (s. 174) čtyři autory, konkrétně „*Lymka, Pelišota, Krapla a Bartyse*“, a to se dvěma chybami a jednou nepřesností v uvedení jmen, konkrétně Linek jako Lymek stejně jako Oehm, na rozdíl od Oehma ještě Krapl místo Krasl a s nepřesností Michael místo Michal (Pelišot).

Matěj Bartys,³⁰ mj. člen svatojanského bratrstva, činný i latinsky, tedy pravděpodobně Na Skalce zahájil tradici svatojanských kanonizačních kázání.

Do r. 1730, kdy se konala Na Skalce velkolepá osmidenní slavnost,³¹ patřil kázání devíti autorů.³² Prvním byl Matěj Vojtěch Linek († 1747), v té době – proslovení textu 14. máje – titulovaný jen jako farář u sv. Vojtěcha (do r. 1734) v Praze (od r. 1730 byl již kanovníkem u Věch svatých a od r. 1735 metropolitním kanovníkem na Hradčanech). Do dne 15. máje se řadí kázání Anonyma, který se sám označuje jako „jeden kněz církevní“.³³

Následující den, 16. máje 1730, kázal staroboleslavský kanovník (a od r. 1737 metropolitní kanovník) Jan Ritter († 1743), píšící též latinsky, 17. máje proslovil svůj text Jan Alexandr Malec († 1748), křižovník s červenou hvězdou a farář u sv. Petra v Praze na Poříčí, 19. máje vystoupil Michael Patricius Auspitzer († 1739), v té době kanovník řehole lateránské.³⁴ Dále Na Skalce pronesl svůj text na osmidenní slavnosti karmelitán Norbert od sv. Ludmily († ?), a to pravděpodobně v r. 1730,³⁵ autor činný též latinsky.³⁶ Na předposlední den slavnosti – 22. máje – byl vybrán jako kazatel Václav Ignác Blovský († kolem 1737), od r. 1727 děkan v Českém Dubu a potom čestný kanovník v Litoměřicích, v té době již (od 1729) také doktor bohosloví. V poslední den skalecké slavnosti, jak vyplývá z data 23. máje, vystoupil se svým kázáním Michal Pelišot (autor již zmíněných dvou kázání z r. 1723 a 1728). Jako závěrečný řečník byl zvolen (na titulním listě je uvedena „zavírka... svatovyhlášení“) kanovník ve St. Boleslavi Josef Benedikt Schönpflug († 1742), od r. 1719 farář u sv. Jindřicha v Praze, apoštolský pronotář a staroboleslavský kanovník.

30) Matěj Bartys: *Růže nad potoky vod vsazená* z r. 1729 (tisk 1733), edice *Nádoba zapálená*, Horáková a kol., 2000, s. 113-129. – V souvislosti s řádovým zařazením Bartys se objevují difference, Bitnar o něm mluví jako o cisterciákově, Knihopis ho zmiňuje jako člena jezuitského řádu, který byl od r. 1735 převorem velehradského cisterciáckého kláštera. – Nejednotnost se objevuje i při časovém zařazení Bartysova svatojanského kázání. Bitnar je datuje do r. 1728, Kalista do r. 1729, Knihopis dokonce až do r. 1733. Ve skutečnosti jde zřejmě o rozdíl mezi proslovením (1729) a tiskem (1733). Text kázání, uvedeného v Knihopise, jsem vyhledala pod sign. II 32.358, SVK Olomouc a sign. BV II.6, SK.

31) Podle dat kázání trvala však devět dní, počítáme-li jako první kázání Linkovo ze 14. máje, na jehož titulním listě se ještě o osmidenní slavnosti nemluví. Linkovo kázání mohlo teoreticky vlastní osmidenní slavnosti ve dnech 15. – 23. máje 1730, kterou nám data kázání potvrzují, předcházet.

32) Matěj Vojtěch Linek z r. 1730 *V tisících letech...*, SVK Olomouc, III 23.286, MK, Praha, 40 A 13 přív., SK, BS I 59 přív., edice *Nádoba zapálená*, Horáková a kol., 2000, s. 141-150; Anonym z r. 1730 *Kazatel prorocký*, SK, AB XII 18/32 nebo BS I 59/35; Jan Ritter z r. 1730 *Růže zlatá*, edice *Nádoba zapálená*, Horáková a kol., 2000, s. 131-140, SK, BS I 59/36; Jan Alexandr Malec z r. 1730 *Podivné pozdvižení...*, MK Praha, 40 A 13 přív., SK, BS I 59; Michael Patricius Auspitzer z r. 1730 *Hortus conclusus*, SK, BS I 59; Norbert od sv. Ludmily z r. 1730 *Svatý Jan Nepomucký, Zlatý agnusko*, SK, BS I 59 přív.; Václav Ignác Blovský z r. 1730 *Vigilie Joannae...*, SVK Olomouc, II 630.100; Jan Michal Pelišot z r. 1730 *Hvězda ranní*, SK, AB XII 18 přív.; Josef Benedikt Schönpflug z r. 1730 *Grunlovní kámen*, SK, BQ 178/2.

33) Obsahový titul jeho kázání uvádí – ve shodě s Oehm – též Vlnas na s. 174 své monografie a spojuje je s Janem Kraslem. Připsání uvedeného textu Kraslovi provedl Jungmann, na což upozornil Oehm ve své studii. Sám Oehm však jako autora textu Kazatele prorockého Krasla neoznačil. Dodávám, že tato informace není ani na titulním listě, ba ani v textu kázání nikde obsažena. Jméno Jana Krasla jako jednoho z autorů nepomucenských kázání, ale bez názvu textu, má též Kalista, 1941. Knihopis v souvislosti s Kraslem žádný nepomucenský text neuvádí.

34) U Kalisty chybně jako Petr, srov. 1941, s. 322.

35) Dle textu titulního listu Norbertova kázání by bylo možné uvažovat i o r. 1729 jako roku jeho proslovení. Z charakteristiky autora na titulním listě však současně vyplývá, že už byl v době proslovení textu Norbert podpřevorem u sv. Havla. Pokud je přesný údaj Knihopisu o tom, že tomu bylo až od r. 1730, nabííz se zařadit kázání nejen tiskem, ale i proslovením do r. 1730.

36) O Norbertovi psal A. Podlaha v ČČM, 1892, s. 340. Počinaje Jungmannem, viz *Historie literatury české*, 962 b, je tento autor chybně pojmenováván jako Robert, což uvádí i Knihopis. Tuto chybu převzal Kalista ve svém *Českém baroku*, 1941, s. 322.

Z dalších česky napsaných kázání patřících do kanonizační skupiny (kam řadím zčásti tisky do r. 1731) byly zatím mimo dosud uvedené celky ještě nalezeny tři texty – Rebmannův, Libertinův a Burgerův.³⁷

Z nich přímo do roku 1729 spadá pouze kázání zbraslavského cisterciáka Alberika Rebmanna († 1743), tiskem vyšlé roku 1730. Už z údaje na titulním listě Rebmanna kázání je zjevné, že několikadenní slavnosti svatořečení probíhaly i v jiných chrámech mimo pražské centrum, konkrétně Rebmannovo kázání bylo prosloveno na třidenní slavnosti v jeho domovském chrámě u cisterciáků (na Zbraslavi). Z dalších mimopražských kázání do r. 1730 patří text Jana (Hynka) Libertina († 1756), v té době (dle titulního listu) apoštolského notáře a „vejstského“ faráře. Z pražských kázání se do r. 1730 ještě řadí kázání Vojtěcha Burgera († 1732), v té době administrátora ve venkovských Jirnách (již od r. 1715), který však svůj text přednesl v pražském chrámu sv. Jiljí.

Pokud jde o německy a latinsky napsané texty (z jejich počtu jsem na rozdíl od produkce vytvořené v domácím jazyce vybrala vzorek), totiž Kajetána Burgera, Fridrichův, Schusterův, Dreyhausenův, Dreserův a Waldtovy,³⁸ patří také jak do již zmíněných podskupin, tak mimo ně. Z nich časově prvním latinsky psaným textem je kázání převora konventu u sv. Egidia na Starém Městě pražském a kazatele z řádu cisterciáckého Kajetána Burgera, které náleží do svatovítské podskupiny. Chronogram na titulním listě kázání udává sice letopočet proslovení i tisku textu rok 1727, ale podle uvedených reálií – mluví se o Janově kanonizaci Benediktem XIII., muselo být toto kázání prosloveno až r. 1729. Do žďarské podskupiny, a to do r. 1730, kdy bylo předneseno, patří německé kázání jihlavského dominikána Alberta Schustera. Mimo dosud zmíněné podskupiny bylo nalezeno německé kázání olomouckého kanovníka hraběte Leopolda Fridricha von Egkh a Hungersbach, proslovené r. 1729 na osmidenní slavnosti v Kroměříži (explicitně je na titulním listě uvedeno: na slavnosti v roce svatořečení, tisk 1731).

Z r. 1730 je Waldtova postila Conciones. 14. kázání celku je zajímavé především faktem, že v něm autor nejvíce spojil postavu Jana s jazykovým vlastenectvím. Nutno zvýraznit, že tento text je jedním z celkem jednatřiceti kázání postily, která jsou Nepomukovi vesměs věnována. Pozornost si zasluhuje též 15. kázání tohoto celku, tematicky analogické textu Bartysovu – se symbolikou světců jako květin. O rok pozdější, tedy z roku 1731, je latinský text olomouckého jezuita a profesora rétoriky Jana Dreyhausena (rok tisku kázání neveden). Dreyhausenův text má ve sledovaném celku výjimečné postavení v tom smyslu, že byl prosloven též na půdě světské – na olomoucké univerzitě. Ze stejného roku pochází konečně i latinské kázání Antonína Josefa Dresera (přesně ze

37) Alberik Rebmann z r. 1729 *Všechno troje dokonale*, tisk 1730, edice *Nádoba zapálená*, Horáková a kol., 2000, s. 151-166, SK, BU II 101 přív.; Jan (Hynek) Libertin z r. 1730, *Svatý Jan Nepomucký, muž silný...*, tisk 1730? (dle Knihopisu), MK Praha, 39 C 15 přív., SK, FK II 54 přív. neúpl.; Vojtěch Burger z r. 1730 *Vlast strdí...*, tisk 1730?, MK Praha, 39 C 16 přív.

38) Kajetán Burger z r. 1729 *Sacra lingua*, SK, BC I 95; Leopold Fridrich z r. 1729, tisk 1731 *Be-redssames Stillschweigen...*, SVK Olomouc, II 33.987; Albert Schuster z r. 1730 *Das von dem Grünen Berg...*, edice *Žena krásná náramně Kopecký a kol.*, 1998, s. 178-197; Jan Dreyhausen z r. 1731 *Factum est...*, SVK Olomouc, II 33.982; Antonín Josef Dreser z r. 1731, *Divus Joannes...*, SVK Olomouc, II 33.981; Ondřej de Waldt z r. 1730, 14. a 15. kázání postily *Conciones... věnované celé Nepomuckému* – celkem 31 řečí, SK, BR IV 18.

17.6. 1731), pronesené na závěr osmidenní nepomucenské slavnosti, a to v olomoucké svatováclavské kapitule.³⁹⁾

Ke vztahu mezi proslovením uvedených nečesky psaných kázání a jejich tisky zde shrnuji, že na titulních listech se údaj o obojím objevuje méně často než u produkce české (u Burgera a Fridricha). Více se uvádí buď jen datum tisku, nebo datum proslovení (Dreyhausen, Schuster). Zajímavý je v dané souvislosti případ Fridrichův – rozdíl mezi proslovením a tiskem byl dle titulního listu dvouletý (na něm jsou obě data). K celku kanonizační skupiny lze souhrnem konstatovat, že se v ní objevují výrazné motivy jásohu nad kanonizací, které se konečně dočkaly nejen české země, ale i všechny katolické země a vůbec celý svět. Exemplární je v tom smyslu text Norbertův: „*Buď Bohu věčná chvála, že již naše tak dlouhá a horlivá prosba vyslyšená, tak mnohých císařských a královských milostí, knížatův a potentátův, kardinálův, arcibiskupův, biskupův, prelátův, kteří její svátosti papežské mnoho ponížených proseb k nohám kladli a s velikou horlivostí žádali, aby Jan Nepomucký za svatého vyhlášen byl.*“⁴⁰⁾ Kanonizační motivy se vyskytují už na titulních listech nepomucenských textů, za všechny lze citovat Khünburga (z textu Agnus Dei): mluví se zde o svatovylášení, „*po kterém již dávno horlivě toužila obec křesťanská*“.

Dále autoři citují z kanonizační buly, více a více rozvíjejí motivy Balbínovy legendy, využívané z hlediska jejího celku s větší či menší úplností. V porovnání s beatifikačními texty vůbec pozorujeme výraznější motivické košatění a častější projevy vrcholné barokní poetiky s příkrými kontrasty, zatímco kazatelé beatifikační skupiny kontrasty tolik neuplatňovali a pracovali spíše s paralelami. Tento moment lze dobře dokázat na motivu jazyka, pro svatojanskou produkci stěžejním. Zatímco v textu Dobrohlavově i Pelišotově je jazyka využíváno primárně v jedné základní poloze – jako svatého jazyka kazatelova, v textech kanonizační skupiny převažuje rozvíjení kontrastu mluvící-mlčící (např. u Anonyma z r. 1730).

K charakteristice nové podskupiny spojené se svatonepomucenskou kaplí (založenou již 1691), totiž s kaplí Na Skalce (blízko Emauz) na Novém Městě pražském, nutno říci, že se zde v souvislosti se svatonepomucenskými kázáními započala v r. 1729 tradice trvající více než půlstoletí.⁴¹⁾ Pro skaleckou podskupinu je typická zřetelnější vazba na svatojanské bratrstvo, které bylo v kapli založeno r. 1696 a mívalo prý až 1 100 členů, jak se dozvídáme např. z kázání Malcova.⁴²⁾ Motiv svatojanského bratrstva se objevují především na titulních listech (např. v kázání Norbertově se dočteme, že dle šesté regule svatojanského bratrstva má každý jeho člen při sobě nosit obraz sv. Jana Nepomuckého). V závěru některých těchto kázání se vyskytuje výčet nových členů bratrstva či členů zemřelých (avšak ten nacházíme i u textů jiných, např. u textů svatovítské podskupiny nebo žďárského cyklu). Kázání skaleckého celku se vyznačují také prestižním charakterem

39) Antonín Josef Dreser psal latinsky, německy i česky. Je autorem celkem osmi nalezených kázání, z nichž dvě mají jak českou, tak německou verzi, dvě jsou pouze latinská a dvě pouze česká. Srov. *Soupis starých tisků ve fondech státní vědecké knihovny v Olomouci* (I. Tisky vydané na území Čech a Moravy v letech 1501-1800, V. Půmpřila, Olomouc 1975, sv. 3, D-F, s. 532-535).

40) Norbert od sv. Ludmily z r. 1730 *Svatý Jan Nepomucký, Zlatý agnusko*, SK, BS I 59 přív., kustod „6“.

41) Jako poslední skalecký text jsem našla Raymundovo kázání z r. 1780, na jehož titulním listě se mluví o padesáté jubilejní skalecké slavnosti. – Dle Vlnase, 1993, existovala tradice těchto svatonepomucenských aktivit do r. 1783.

42) Tento fakt potvrzuje i historická literatura, srov. Vlnas, 1993, s. 174.

analogickým žďárskému cyklu: na několikadenních slavnostech (Na Skalce i na Zelené hoře v r. 1730 trvaly osm dní) autoři vlastně ve svém řečnickém umění soutěžili a měli možnost tam bezprostředně vyslechnout a hodnotit kazatele na stejné téma. V dané souvislosti se nabízí hypotéza, že v porovnání se žďárským cyklem (kde bylo téma určeno nejen Nepomukem, ale i výročím kláštera) bylo téma skaleckých proslovů někdy ještě dále specifikováno. Lze však uvažovat pouze o květinové tematice (dle Bitnara), jak by potvrzoval název kázání Bartysova a Ritterova (i Auspitzerova). Jako pravděpodobnější se nám ovšem jeví, že analogický název byl záležitostí volby kazatelů, kteří i takovým způsobem o jistě prvenství usilovali.

Pokud jde o další zmíněné podskupiny, pokládáme v křížovníckém celku za nejvýraznější ve vztahu k již uvedené charakteristice (zdůraznění křížovníckých reálií) kázání Jana Jiřího Viléma Khoppa. Autor vysvětluje, že Jan musel najít u křížovníků své první odpočinutí, protože: „*oni nejlépe S. Jana obcování vyobrazili. Neboť skrze svůj rád SS. Martyrum de poenitentia, SS. mučedníkův od pokání vyobrazili svatého Jana časté kázání o svatém pokání: skrze svůj kostel Svatýho kříže vyobrazili jeho muka a kříže podstoupené, skrze svůj bílý oděv vyobrazili jeho ctný, čistý a šlechetný život, skrze své červené srdce na prsích vyobrazili jeho prutkou lásku k Bohu a bližnímu, skrze svůj černý plášť vyobrazili královny Johanny a měst pražských truchlost nad jeho smrtí, skrze svou tichost jeho nepřemožitelnou mlčenlivost.*“⁴³⁾

Ve svatovítské podskupině hodnotíme vzhledem k jejím reáliím (církevním dějinám) jako dominantní latinské kázání Kajetána Burgera. To je v dedikaci věnované představeným svatovítské kapituly, v meritorním textu je zdůrazněn nejen nabízející se motiv svatovítského ostatku, ale i zajímavá citace z elogia Ferdinanda I. V něm se mluví o věrnosti a stálosti svatovítské kapituly Bohu, církvi i králi.

Do skupiny třetí – postkanonizační – zařazujeme po desetiletích prozatím celkem třicet textů, a to od r. 1731 (zčásti byl rok 1731 ještě začleněn i do skupiny kanonizační) do počátku obrození. Ze 30. let sem ještě patří česká kázání Khellova (z r. 1731 a dvě z r. 1735), Magetovo (1731), Grimova (1732 a 1734), Hennemova (obě 1734); Birhelovo (1734); Zourkovo, Rebmannovo a Borromeovo (vše 1735); Krátkého (1735); Radlovo

43) Jan Jiří Vilém Khopp z r. 1729 *Svatý Jan Nepomucký, příkladná sůl, datace chronogramem*, tisk 1729, SK, BP III 45/2, k. „sam“.

a Procházko (1735); Eligio (1736); Svobodovo (1736); Hloupovo a Knoblochovo (1737). Z latinsky napsaných textů třicátých let byl vybrán nehomiletický text připisovaný Bonifáci Procházkovu (1735). O tři roky mladší (1738) je tisk kázání Táborského, zvolené jako reprezentant tvorby postilografické.⁴⁴⁾

Do 40. let řadím pouze tři anonymy.⁴⁵⁾ Z 50. let nebylo kupodivu dosud objeveno žádné české kázání, jen svatonepomucenské texty německé a latinské, z nichž jsem vybrala latinské kázání Jana Nepomuka Prokopa Martínka.⁴⁶⁾ Ze 60. let jsem našla pouze dva česky proslovené texty – nám již z kanonizační skupiny známého Matěje Krátkého, v té době faráře u sv. Štěpána v Praze, a Anonyma; z latinských textů bylo zvoleno kázání od Jana Nepomuka Grünera.⁴⁷⁾ Konečně ze 70. let se v česky psaných projevech podařilo objevit také jen dva texty, a to anonymních autorů,⁴⁸⁾ a dále texty německé a latinské. Z nich jsem vybrala německé kázání Johanna Nepomuka Johna⁴⁹⁾ a latinský text Karla Rafaela Ungara; z 80. let jsem zvolila německé kázání Johanna Raymunda.⁵⁰⁾

Provedeme-li nyní utřídění postkanonizační produkce do podskupin, uvědomujeme si, že jsou v ní obsaženy všechny již zmíněné celky z kanonizačního období, nejpočetněji tzv. žďárský cyklus.

Ze žďárských kazatelů vystoupili v tomto (postkanonizačním) období kromě nám již známého Khella,

- 44) Jan Josef Khell z r. 1731 *Manna nebeská*, edice *Medotekoucí sláva*, Lifka, 1995, s. 143-162, též SVK Olomouc, II 33.984; Karel Mačet z r. 1731 *Triumpfal Silentium*, SK, BU II 101/10, edice *Nádoba zaplavená*, Horáková a kol., 2000, s. 167-183; Ferdinand Antonín Grim z r. 1732 *Svatý Jan Nepomucký, pražský kanovník*, ed. *Medotekoucí sláva*, Lifka, 1995, s. 163-180, též SVK Olomouc, II 33.983; Ferdinand Antonín Grim z r. 1734 *Divus Ioannes*, edice *Medotekoucí sláva*, Lifka, 1995, s. 181-195, též SVK Olomouc, II 33.988; Václav Henet z r. 1734 *Zed slavná*, ed. *Medotekoucí sláva*, Lifka, 1995, s. 198-214; Václav Henet z r. 1734 *Hic datus*, edice *Žena krásná náramně*, Kopecký a kol., 1998, s. 197-223; Jan Birhel z r. 1734 *Jan jménem i skutkem*, SVK Olomouc, II 33.989; Jan Josef Khell z r. 1735 *Nepomucena Mater*, edice *Žena krásná náramně*, Kopecký a kol., 1998, v tisku, s. 63-73, též SVK Olomouc, II 32.364; Jan Josef Khell z r. 1735 *Novus virgineus*, ed. *Žena krásná náramně*, Kopecký a kol., 1998, s. 73-100, též SVK Olomouc, II 32.365; Matěj Zourek z r. 1735 *Nejvyšší cedr*, ed. *Medotekoucí sláva*, Lifka, 1995, s. 216-231, též SVK Olomouc, II 33.985; Alberik Rebmann z r. 1735 *Sára...*, MZK Brno, B.A.B. 24. přív., též ed. *Žena krásná náramně*, Kopecký a kol., 1998, s. 141-178; Karel Borromeus z r. 1735 *Žena...*, MZK Brno, B.24 přív. 10, též ed. *Žena krásná náramně*, Kopecký a kol., 1998, v tisku, s. 100-141; Matěj Jan Krátký z r. 1735, *Místo ohně...*, SK, CQ VII 2/26, tato sign. není v Knihopise; Eugenius Radl z r. 1735 *Prátelecký echo*, NUK Praha, 54 D 18 přív., edice *Nádoba zaplavená*, Horáková a kol., 2000, s. 185-196; Jiří Procházka de Lauro z r. 1735 *Svatýho Jana Nepomuckýho...*, NUK Praha, 54 D 25 přív.; Eligius od sv. Jiří z r. 1736 *Nebeský vůdce*, edice *Medotekoucí sláva*, Lifka, 1995, s. 232-251, též SVK Olomouc, II 32.362; Jan Adam Svoboda z r. 1736 *Novus cruciger...*, ed. *Sládek*, 1995, SK, EM XII 39/k; Joachim Hloup z r. 1737 *Lucerna mezi vodmi mořskými plující*, ed. *Žena krásná náramně*, Kopecký a kol., 1998, s. 223-248; Ivan Knobloch z r. 1737 *Dvě jasné světlé*, MK Praha, 39 C 16 přív.; Bonifác Procházka z r. 1735 *Saara...* (nejde o kázání), ed. *Žena krásná náramně*, Kopecký a kol., 1998, s. 23-45; Chrysostom Xaver Ignác Táborský, *Jan jest jméno jeho*, in: *Postila Táborského Triu tabernacula* z r. 1738, *Ústřední knihovna FF MU Brno*, S 9527, s. 262-277.

- 45) Anonym z r. 1741 *Jasně se třpytící diamant*, SK; Anonym z r. 1743 *Svatý Jan v mladosti*, SK, CQ VIII 1/5; Anonym z r. 1748 *Zvítězující boj*, SK.

- 46) Joannes Nepomucenus Procopius Martineck z r. 1752, datum tisku neuvedeno, *Innocentia...*, SK, BV II 5.

- 47) Matěj Krátký z r. 1761 *Memoriale tempo*, MK Praha, 46 A 5 přív.; Anonym z r. 1763 *Pravý čas k mlčení a pravý čas k mluvení*, SK, CQ VIII 3/3; Jan Nepomuk Grüner z r. 1760 *Divus Ioannes Nepomucenus*, SK, BV II 5.

- 48) Anonym z r. 1770 *Jan v ouřadu*, SK, CQ VII 16/61; Anonym z r. 1771 *Svatý Jan ohněm lásky*, SK, CQ VIII 1/15.

- 49) Ve strahovských fondech jsem vyhledala celkem šest Johnových svatonepomucenských kázání (čtyři latinská a dvě německá), a to z r. 1767 (BR I 22), z r. 1770 (CQ VIII 9/17), z r. 1771 (BQ II.76), z r. 1772 (Perpetuum... – BQ I 76 a Die unwurste Zunge – CQ VII 13/55) a z r. 1773 (CQ VII 13/36).

- 50) Johann Nepomuk John z r. 1773 *Der herrliche Sieg*, SK, CQ VII 13/36; Johannes Raymund z r. 1780 *Reč přednesená*, SK, CQ VII 2/37; Karel Rafael Ungar z r. 1776, *De commodis...*, SK, FK II.54.

proslovivšího na výroční zelenohorské slavnosti 16. máje 1731 kázání nazvané *Manna nebeská* a potom ještě promluvivšího podvkráte tamtéž v r. 1735, jako „noví“ kazatelé Grim, Henet (oba se dvěma kázáními), Zourek, Borromeus, Rebmann a Eligius. Od Ferdinanda Antonína Grima († 1748), v letech 1730-1734 faráře v Přelouči, uslyšeli posluchači na výročních slavnostech dne 16. máje 1732 jeho zde první známé kázání nazvané *Aureus oeconomus* a v r. 1734 druhý text *Divus Ioannes*. Dalším autorem dvou nepomucenských textů v tomto období byl krchlebský farář Václav Henet († 1738?), který proslovil své kázání 16. máje r. 1734,⁵¹⁾ a to s názvem *Zed slavná*.

Další Henetovo kázání *Hic datus* z roku 1734 už do žďárského cyklu nepatří, neboť bylo proneseno v Chrámu sv. kříže, řadíme je tedy do podskupiny křížovnické. Do žďárského cyklu však náleží všechny ostatní texty z r. 1735, nejprve Nejvyšší cedr od Matěje Zourka († 1754), v té době děkana v Telči, jehož text byl prosloven na květnové nepomucké pouti na Zelené hoře.

Zourkovo kázání předcházelo jubileu pětistých oslav žďárského kláštera s nepomucenským tématem volně souvisejícím. To sice připadlo na rok 1734 (jak to dosvědčuje titulní list jednoho z těchto textů – Rebmannův), ale vlastní oslavy byly konány na přelomu srpna a září 1735. Na této osmidení slavnosti vystoupili nám již známý (dvěma kázáními) Khell a dále také již uvedení Borromeus a Rebmann. J. J. Khell pronesl česky dva texty – *Nepomucena Mater* a *Novus virgineus* – ve stejný den 28. srpna. Nám již též známý (z kanonizační skupiny) cisterciák Alberik Rebmann byl tentokrát autorem kázání *Sara* pět set let stará. „Nový“ kazatel Karel Borromeus od sv. Remigia († 17??) z bosáckého řádu sv. Augustina „řečnický festival“ ukončil 4. září 1735 textem *Žena krásná náramně*. Zelenohorská slavnost byla popsána v latinském textu *Saara...* Bonifáce Procházky (Vejmluvova sekretáře), nejde tedy v daném (Procházkově) případě zánově o kázání, ale o typ textu analogický již zmíněným projevům Khünburgovým (beatifikačnímu a kanonizačnímu).

Konečně do 30. let – do r. 1736 (opět do 16. máje), k oslavám kláštera se už primárně nevztahující, patří ze žďárského cyklu ještě text Eligia od sv. Jiří († 17??), také z řádu bosých augustiniánů (*Nebeský vůdce* hvězda). Na rozdíl od Eligiova kázání se žďárským cyklem pouze volně souvisí vzhledem k osobnosti kazatele, kterým byl žďárský cisterciák Johann Joachim Hloup († 1742), ještě jeden nám známý text – Hloupovo kázání *Lucerna mezi vodmi mořskými plující*. Hloup byl v r. 1737 auditorem u sv. Vojtěcha v Praze a uveden kázání neproslovil na Zelené hoře, ale v nepomucké kapli na Chloumku („Chloumečku“) u Mělníka.⁵²⁾

Kromě žďárského cyklu byly nalezeny již dříve zmíněné podskupiny – křížovnická, skalecká a svatovítská – jako méně

- 51) V Lifkově seznamu z r. 1964, s. 73, je titulní list Henetova kázání přepsán s vrocením 1733. V edici *Medotekoucí sláva*, Lifka, 1995, je již toto kázání uváděno s datací 1734, která je však na tam zveřejněné xerokopii titulního listu nečitelná. Dle chronogramu na titulním listu (in: *Soupis starých tisků ve fondech Státní vědecké knihovny v Olomouci I. Tisky vydané na území Čech a Moravy v letech 1501-1800*, V. Pumprla, Olomouc 1976, sv. 4 G-J, s. 832) patří text se signaturou II 630.245 jednoznačně do roku 1734 (Pumprla jej však datuje do r. 1733), to je však text jiné signatury, než se kterou pracoval Lifka.

- 52) Srov. Kopecký M. a kol., úvod k edici *Žena krásná náramně*, 1998.

početně zastoupené. Do křížovnické podskupiny se řadí – kromě již uvedeného kázání Hennetova – nejprve text bakaláře bohosloví Matěje Jana Krátkého († 1768), v chrámě sv. kříže proslovený výročního 16. máje 1735. Přesně o rok později (16. máje 1736) zde – u křížovníků – promluvil Jan Adam Svoboda († 1761), zlonický farář (od r. 1723).

Do stejného výročního dne (16. máje), ale o rok dříve (1735, tedy ve stejný rok a den jako v případě Krátkého), patří kázání zbraslavského cisterciáka Eugenia Radla († 1732),⁵³⁾ které jsem v tomto (postkanonizačním) období našla jako jediný česky proslovený text ze skalecké podskupiny. Ze skalecké podskupiny jsem zato objevila více latinských a německých textů, z nichž jsem jako reprezentanty vybrala latinské kázání Jana Nepomuka Prokopa Martínka (Joannes Nepomucenus Procopius Marttineck) z 50. let, konkrétně s datací 1752 (datum tisku neuvedeno), a ze 60. let bylo zvoleno latinské kázání Jana Nepomuka Grünera (datace proslovení neuvedena, tisk 1760). Konečně do skalecké podskupiny patří časově nejmladší vyhledané texty, a to latinské kázání z r. 1776 od Karla Rafaela Ungara a německé kázání rytíře řádu Jeruzalémského Johanna Raymunda, pronesené r. 1780, dle titulního listu na padesáté jubilejní skalecké slavnosti.

Svatovítskou podskupinu zastupuje celkem pět textů, přičemž jazykově české jsou čtyři. Ve třech případech jde o anonymy (autorství neuvedeno ani iniciálou nikde v textu), a to dvakrát ze 40. let (z r. 1741 a 1748) a jedenkrát ze 60. let (z r. 1763); ze 60. let pochází také kázání Matěje Krátkého. Z latinských textů sem patří kázání z r. 1773, a to od pražského kanovníka Johanna Nepomuka Johna, přednesené u sv. Víta svatojanskému bratrstvu.

Konečně máme v tomto (postkanonizačním) období také několik kázání stojících mimo zmíněné početnější podskupiny (v zásadě celek pražský a žďárský) a zveřejněných v kostelích menších měst či venkova. Z těchto kázání jsem objevila ze 30. let nejprve kázání Karla Mageta z r. 1731, proslovené v Těšíně, a Jana Birhela († 1756), v té době faráře v Prostějově, tam i prezentované, které pochází z r. 1734. Ze 30. let je dále kázání od Jiřího Františka Procházky de Lauro († 1750), představené v litenském kostele r. 1735, a ještě kázání Ivana Knoblocha († 1747) z r. 1737, v té době kazatele u sv. Jakuba v Praze, slyšené však v Pičíně. Posledním textem stojícím mimo abstrahované skupiny je text Chrysostoma Xavera Ignáce Táborského z postily r. 1738, který byl pravděpodobně pronesen dříve (neznámo kde) a jeho verze mohla jistě být pro tištěnou podobu postily znovu upravena.

Z reálií uvedených autorů a textů je přitom zajímavé, že např. Procházka, který byl berounským děkanem a od r. 1730 již i arcibiskupským vikářem, získal šlechtický přídomek za výborný prospěch.⁵⁴⁾ V souvislosti s Knoblochovým kázáním stojí zase za zmínku, že je tento kazatel, mj. člen řádu

53) Autor je u Kalisty, 1941, s. 322 uveden jako Eugen Rádl.

54) Srov. *Knihopis, díl II*, část VII/2, (P-Ř), 1961, s. 320.

sv. Františka bratří menších konventuálních a autor více svátečních kázání než většina z předchozích zmíněných spisovatelů (totiž osmi textů), pronesl na výroční slavnosti sv. Antonína Paduánského. S tímto světcem, jenž je ostatně hlavním tématem jeho dvou předchozích kázání, Knobloch také vytváří Janovu paralelu.

K celkové charakteristice postkanonizační skupiny shrnujeme, že se nám potvrzují specifika podskupin uvedená u skupiny beatifikační a kanonizační. Autoři opakují v reminiscencích zdůraznění významného dne, kdy byl Jan svatořečen, nejzřetelněji je tomu v případě německého textu Raymundova: „Zajisté si ještě s blažeností a potěšením svého srdce vzpomínáme, jak velký byl přitom přítel cizinců, jak vroucí zbožnost lidí a jak radostné a horlivé bylo úsilí všech, aby při této příležitosti měli podíl na pokladu milostí, který jí církev nabízela.“⁵⁵⁾ Navíc se v postkanonizačních kázáních objevuje motiv rozšíření Janova kultu, opět nejvýraznější u Raymunda (vypočítává římskou říši, Polsko, Litvu, Alsasko, Lotrinsko, Itálii a Francii, Portugalsko a Španělsko, končí Mexikem).

Dále v postkanonizační skupině najdeme především zřejmě aktualizace křížovnického celku ve vztahu k tomuto řádu odvozené od již zmíněného pojetí svatojanských reálií (Janova prvního hrobu, např. v názorné a na první pohled nelogické koncepci Jana jako „nového křížovníka“ – konkrétně takto u Svobody). Na rozdíl od skupiny křížovnické se nám v české produkci svatovítská ani skalecká podskupina neprojevily tak „čitelně“, což souvisí do značné míry s menším počtem textů z ní nalezených.

Ve skalecké podskupině máme zato ve vztahu k jejím reáliím vůbec obsahově nejbohatší text, a to Raymundův, informující o tradici nepomucenských oslav. V kázání se mluví např. o zásluhách šlechtických rodů Böttingů, Michnů a Schafgotschů, na jejichž náklady byl kostel pořízen, a uvádějí se i počty členů svatojanského bratrstva (ke dni pronesení kázání „rozmmnoženého o tři sta osob mužského a tři sta osob ženského pohlaví a poté o pět set kněží“).⁵⁶⁾

Jistý nový rys v porovnání s předchozími charakteristikami podskupin konečně nacházíme pouze u kázání žďárského cyklu. Je jím motivicky nové rozšíření (vedle nepomucenského tématu) související s tradovaným pětistým výročním kláštera a s jeho oslavami.

Ve vztahu k poetice kázání se nám spíše její charakteristika pouze kvantitativně rozšiřuje dalšími a dalšími nespočetnými příklady, a proto se ukazuje ještě jako názornější. Ve velkém počtu všech nepomucenských kázání lépe sledujeme mnohé konkretizace práce s emblematickou, kontrasty, paralelami apod., zčásti analogické celkové produkci barokního kázání, zčásti diferenční – související s Janovou ústřední postavou, jejíž pojetí se opírá o motiviku Balbínovy legendy. V svatojanské homiletické produkci je také navíc patrné názornější

55) Johannes Raymund z r. 1780 – *Rede...*, SK, CQ VII 2/37, k. „ihm“.

56) Johannes Raymund z r. 1780 – *Rede...*, SK, CQ VII 2/37, k. „In“.

zastoupení lyrizace (vytváření zejména verši jako součástí kázání i přírodními motivy), epizace (v linii Balbí-novy legendy i exempel) a dramatizace (převážně prostředky řečnického stylu).⁵⁷⁾

Jako charakteristický rys postkanonizační produkce lze úhrnem označit jistý manýrismus ve vztahu k období předchozímu, jde tedy o rozměňování již známých a zažitých obsahových schémat přinášející současně i jisté obohacení literárního jazyka. Taková cesta se z hlediska vývojového již vyčerpala, proto lze současně konstatovat jako projev nové vývojové tendence zjednodušení barokní poetiky, eliminování její košatosti k relativní střídmosti, a to již na příkladu anonymního textu ze 60. let.

Jím se jako reprezentantem, bez ohledu na to, že se dále převážně píše svatojanské (a vůbec homiletické) texty manýristické (konkrétně např. Ungarův) „opaku-jící“ projevy vrcholné barokní poetiky, celá produkce v uchopení tématu jako by vrací. Vrací se zdánlivě – a to je pohled novodobý, protože je sama zřejmě minimálně zná – k prvním nepomucenským kázáním beatifikačním typu Dobrohlavova a Pelišotova, v nichž ještě nebyla barokní poetika tak vyhraněná a kde se ještě uměleckými prostředky tolik „nehýřilo“.

Nepomucenská tematika se z české homiletiky (stejně jako z jiných žánrů) úplně nevytrácí, nestojí však už v popředí kazatelského zájmu. Štafetu uměleckosti literatury asi po půlstoletí specifického nadžánrového postavení homiletiky konečně zase přebírají samostatné, homiletikou nesubsumované žánry, a to opět mimoliterární. Takový stav v české literatuře zbortil, jak známo, až Máchův Máj, který by bez inspirace barokem (a potažmo jeho homiletikou s uměleckým centrem svatojanským) nebyl evropský.

57) K lyrizaci, epizaci a dramatizaci barokního kázání, převážně tvorby Karla Račina, srov. Horáková, M., *Sondy do barokní homiletiky*, ČL 4, 1995, s. 415-421. – Z hlediska dramatizace pozorujeme zajímavý příklad v kázání autora, kterého označují jako Anonyma z r. 1730. V uvedeném textu je mlčení i faktem mimoliterárním, do kázání vstupujícím, jak o tom svědčí následující citace: „Dobře jste soudili, lask. p. p., dobře! jestliže vezmou za důvod soudu mě, poněkud prodloužil jsem zamlčení při počátku řeči, v sebe jste myslili (v pozn. pod hvězdičkou: skladatel této řeči při začátku za dlouhou chvíli mlčel).“

58) Uvedeny jsou pouze ty signatury textů, s nimiž autorka pracovala. – Do přehledu v tomto článku uvedeného nebyla zahrnuta některá česká kázání (především muzejních fondů) z tzv. Krausova seznamu (1918, s. 79-106, s řadou nepřesností) převážně německých textů, která autorka původně opomněla. Jde ještě o 11 textů autorských a 22 anonymních (kratších a výročních). Tyto texty rozšiřují uvedené počty českých kázání ve skupině kanonizační o 3 - autorů I. J. Hubatky, F. J. Sosnovského z Vlkánova (nezjištěn žádný výtisk; u Krause citován jako F. J. z Vlkánova, z r. 1729) a J. M. Čecha, vesměs tiskem r. 1730 (u Krause z r. 1729; tedy celkem by potom bylo v této skupině textů 26), a především ve skupině postkanonizační, a to o 8 textů autorských - P. J. Schucknechta, 1740, F. Menšího, 1744 (nezjištěn žádný výtisk), J. A. Horníka, 1748, J. V. Čermáka, 1754 (u Krause 1753), J. Koukala, 1754, 1757 a J. A. Málka (u Krause nenaležitě citováno jako Malík), 1766 - a 22 anonymních po dvou až desíti textech z každého desetiletí (celkem by tato skupina obsahovala 56 česky psaných nepomucenských kázání).

Seznam literatury

I. Prameny⁵⁸⁾

a/ beatifikační skupina

- Gerard Bednář z r. 1728, Svatý Jan Nepomucký v podobenství studnice. Ed. Medotekoucí sláva na hůře Libánu, B. Lifka, Kostelní Vydří 1995, s. 54-65.
Karel Václav Černý z r. 1727, Medotekoucí sláva... Ed. Medotekoucí sláva, B. Lifka, Kostelní Vydří 1995, s. 13-30, též SVK Olomouc, II. 32. 355.
Vojtěch Jiří Dobrohlav z r. 1723, Cti ochránce. MK Praha, sign. 39 C 15.
Vojtěch Jiří Dobrohlav z r. 1721, Quaestio de voce. ZUK Praha, sign. 54 C 73 přív.
František Josef Hedl z r. 1717, Vox clamantis sine voce. Klášter premonstrátů Strahov, sign. EM XII 39.
Ferdinand z Khünburgu z r. 1722, Dokonalost slávy. MK Praha, sign. 40 A 13 přív.
Jakub Felix Jan Pacher z r. 1722, Slavnostní řeč. Ed. J. Plichta, Brno, 1968; nově M. Horáková a kol., Nádoba zapálená, Žďár nad Sázavou 2000, s. 31-51, MZK Brno, sign. 1-617.865.
Jan Michal Pelišot z r. 1723, Svatý Jan Nepomucký. MK Praha, sign. 30 C 5 přív.
Jan Michal Pelišot z r. 1728, Jazyk boží. MK Praha, sign. 30 C 5 přív.
Ferdinand Karel Reisman z r. 1722, Nejjasnější oheň lásky. Edice Nádoba zapálená, Horáková a kol., Žďár nad Sázavou 2000, s. 81-92, MK Praha, sign. 39 C přív. 15.
Zdenko Valcer-Walcer z r. 1726, Veliko-svatý Jan Nepomucký. Ed. Medotekoucí sláva..., B. Lifka, Kostelní Vydří 1995, s. 31-53, též SVK Olomouc, sign. II 32. 359.

b/ kanonizační skupina

- Michael Patricius Auspitzer z r. 1730, Hortus conclusus. SK, sign. BS I 59 č. 41.
Matěj Bartys z r. 1729, Růže vsazená nad potoky vod. Výběr z textu in: České baroko, Z. Kalista, Praha 1941, s. 228-232; celek edice Nádoba zapálená, Horáková a kol., Žďár nad Sázavou 2000, s. 113-129 SVK Olomouc, sign. II 33.986 a SK, sign. BV II 6.
Václav Ignác Blovský z r. 1730, Vigiliae Joanneae. SVK Olomouc, sign. II 630.100.
Kajetán Burger z r. 1729, Sacra lingua. SK, sign. BS I 59.
Vojtěch Burger z r. 1730, Vlast strdí... MK Praha, sign. 39 C 16 přív.
Karel Černý z r. 1730, Nejčistší hvězda jitřní. Ed. Medotekoucí sláva..., B. Lifka, Kostelní Vydří 1995, s. 79-93, též SVK Olomouc, sign. II 32.357.
Antonín Josef Dreser z r. 1731, Divus Joannes. SVK Olomouc, sign. II 33.981.
Jan Dreyhausen z r. 1731, Factum est. SVK Olomouc, sign. II 33.982.
Antonín Ferdinand Dubravius z r. 1730, Echo. Ed. Medotekoucí sláva..., B. Lifka, Kostelní Vydří 1995, s. 129-142, též MZK Brno, sign. St 3-433.
Leopold Fridrich z r. 1729, tisk 1731 Bederssames Stillschweigen. SVK Olomouc, sign. II 33.987.
Henrik František Fritz z r. 1729, Duchovní hádka. Ed. Medotekoucí sláva..., B. Lifka, Kostelní Vydří 1995, s. 65-78, též MZK Brno, sign. St 3-433.691.
Jan Matěj Hollan z r. 1729, Znamení na pravé ruce (na exempláři Knihovny premonstrátů Strahov, sign. BP III 45/1 rok tisku neuveden, dle Knihopisu 1729). Edice Nádoba zapálená, Horáková a kol., Žďár nad Sázavou 2000, s. 93-100, SK, sign. BP III 45/1.

- Zdeněk Jiří Chřepický z r. 1729, Ctnosti a svatosti... SK, sign. AB XII 18.
 Jan Josef Khell z r. 1731, Manna nebeská. Ed. Medotekoucí sláva..., B. Lifka, Kostelní Vydří 1995, s. 143-162, též SVK Olomouc, sign. II 33.984.
 Jan Josef Khell z r. 1730, Nový Elyzeus. Ed. Medotekoucí sláva..., B. Lifka, Kostelní Vydří 1995, s. 94-112, též SVK Olomouc, sign. II 32.355.
 Jan Jiří Vilím Khopp z r. 1729, Svatý Jan Nepomucký, příkladná sůl. SK, sign. BP III 45/2.
 Ferdinand Khünburg z r. 1729, Agnus Dei. MK Praha, sign. 40 A 13 přív.
 Jan Krasl z r. 1730, Kazatel prorocký. SK, sign. AB XII 18/32 nebo BS I 59/35.
 Jan (Hynek) Libertin z r. 1730, Svatý Jan Nepomucký, muž silný. MK Praha, sign. 39 C 15 přív., též SK, sign. FK II 54 přív.
 Jiří Jan Libertin z r. 1729, Jan celého světa... MK Praha, sign. 40 A 13 přív., též SK, sign. BQ I 72 přív.
 Matěj Vojtěch Linek z r. 1730, V tisících letech... Edice Nádoba zapálená, Horáková a kol., Žďár nad Sázavou 2000, s. 141-150, SVK Olomouc, sign. III 23.286, též MK. Praha, sign. 40 A 13 přív., též SK, sign. BS I 59 přív.
 Karel Mačet z r. 1731, Triumphale Silentium. Edice Nádoba zapálená, Horáková a kol., Žďár nad Sázavou 2000, s. 167-183, SK, sign. BU II 101/10.
 Jan Alexandr Malec z r. 1730, Podivné pozdvižení. MK Praha, sign. 40 A 13 přív., též SK, sign. BS I 59.
 Norbert od sv. Ludmily z r. 1730, Svatý Jan Nepomucký, Zlatý agnusko. SK, sign. BS I 59 přív.
 Václav Antonín Nosek z r. 1730, Pretiosus Lapis. Ed. Medotekoucí sláva..., B. Lifka, Kostelní Vydří 1995, s. 113-129, též Rajhradská knihovna benediktinů, sign. C.II.dd.13, přív. 18.
 Jan Michal Pelišot z r. 1730, Hvězda ranní. SK, sign. AB XII 18 přív.
 Alberik Rebmman z r. 1729, Všecko troje dokonalé. Edice Nádoba zapálená, Horáková a kol., Žďár nad Sázavou 2000, s. 151-166, SK, sign. BU II 101 přív.
 Jan Ritter z r. 1730, Růže zlatá. Edice Nádoba zapálená, Horáková a kol., Žďár nad Sázavou 2000, s. 131-140, SK, sign. BS I 59/36.
 Josef Benedikt Schönplug z r. 1730, Gruntovní kámen. SK, sign. BQ I 78/2.
 Albert Schuster z r. 1730, Das von dem Grünen Berg... Ed. Žena krásná náramně, Kopecký a kol., Žďár nad Sázavou 1998, s. 178-197.
 Ondřej de Waldt z r. 1730, 14. a 15. kázání postily Conciones, věnované zcela Nepomuckému – celkem 31 kázání. SK, sign. BR IV 18.

c/ postkanonizační skupina

- Anonym z r. 1741, Jasně se třpytící diamant. SK.
 Anonym z r. 1743, Svatý Jan v mladosti. SK, sign. CQ VIII 1/5.
 Anonym z r. 1748, Zvítězující boj. SK.
 Anonym z r. 1763, Pravý čas k mlčení a pravý čas k mluvení. SK, sign. CQ VIII 3/3.
 Anonym z r. 1770, Jan v ouřadu. SK, sign. CQ VII 16/61.
 Anonym z r. 1771, Svatý Jan ohněm lásky. SK, sign. CQ VIII 1/15.
 Jan Birhel z r. 1734, Jan jménem i skutkem. SVK Olomouc, sign. II 33.989.
 Karel Borromeus od sv. Remigia z r. 1735, Žena krásná náramně. Ed. Žena krásná náramně, M. Kopecký a kol., Žďár nad Sázavou 1998, s. 100-141, též MZK Brno, sign. B.24 přív. 10.
 Eligius od sv. Jiří z r. 1736, Nebeský vůdce. Ed. Medotekoucí sláva..., B. Lifka, Kostelní Vydří 1995, s. 232-251, též SVK Olomouc, sign. II 32.362.

- Ferdinand Antonín Grim z r. 1734, Divus Ioannes. Ed. Medotekoucí sláva..., B. Lifka, Kostelní Vydří 1995, s. 181-195, též SVK Olomouc, sign. II 33.988.
 Ferdinand Antonín Grim z r. 1732, Svatý Jan Nepomucký, pražský kanovník. Ed. Medotekoucí sláva..., B. Lifka, Kostelní Vydří 1995, s. 163-180, též SVK Olomouc, sign. II 33.983.
 Jan Nepomuk Grüner z r. 1760, Divus Ioannes Nepomucenus. SK, sign. BV II 5.
 Václav Henet z r. 1734, Hic datus. Ed. Žena krásná náramně, M. Kopecký a kol., Žďár nad Sázavou 1998, s. 197-223.
 Václav Henet z r. 1734, Zed slavná. Ed. Medotekoucí sláva..., B. Lifka, Kostelní Vydří 1995, s. 198-214.
 Joachim Hloupa z r. 1737, Lucerna mezi vodmi mořskými plující. Ed. Žena krásná náramně, M. Kopecký a kol., Žďár nad Sázavou 1998, s. 223-248.
 Johann Nepomuk John z r. 1773, Der herrliche Sieg. SK, sign. CQ VII 13/36.
 Jan Josef Khell z r. 1735, Nepomucena Mater. Ed. Žena krásná náramně, M. Kopecký a kol., Žďár nad Sázavou 1998, s. 63-73, též SVK Olomouc, sign. II 32.364.
 Jan Josef Khell z r. 1735, Novus virgineus. Ed. Žena krásná náramně, M. Kopecký a kol., Žďár nad Sázavou 1998, s. 73-100, též SVK Olomouc, sign. II 32.365.
 Ivan Knobloch z r. 1737, Dvě jasné světlá. MK Praha, sign. 39 C 16 přív.
 Matěj Krátký z r. 1761, Memoriale tempo. MK Praha, sign. 46 A 5 přív.
 Matěj Jan Krátký z r. 1735, Místo ohně... SK, sign. CQ VII 2/26 (tato sign. není v Knihopise).
 Jan Nepomuk Prokop Martínek z r. 1752, Innocentia... SK, sign. BV II 5.
 Bonifác Procházka z r. 1735, Sára... Ed. Žena krásná náramně, M. Kopecký a kol., Žďár nad Sázavou 1998, s. 23-45.
 Jiří Procházka de Lauro z r. 1735, Svatýho Jana Nepomuckýho... NUK Praha, sign. 54 D 25 přív.
 Eugenius Radl z r. 1735, Přátelský echo. Edice Nádoba zapálená, Horáková a kol., Žďár nad Sázavou 2000, s. 185-196, NUK Praha, sign. 54 D 18 přív.
 Johannes Raymund z r. 1780, Rede. SK, sign. CQ VII 2/37.
 Alberik Rebmman z r. 1735, Sára... Ed. Žena krásná náramně, M. Kopecký a kol., Žďár nad Sázavou 1998, s. 141-178, též MZK Brno, sign. BA.B 24. přív.
 Jan Adam Svoboda z r. 1736, Novus cruciger. Ed. M. Sládek, Kladno 1995, SK, sign. EM XII 39/k.
 Chrysostom Xaver Ignác Táborský z r. 1738?, Jan jest jméno jeho. In: postila Táborského Tria tabernacula z r. 1738. Ústřední knihovna FF MU Brno, sign. S 9527, s. 262-277.
 Karel Rafael Ungar z r. 1776, De commodis... SK, sign. FK II.54.
 Matěj Zourek z r. 1735, Nejvyšší cedr. Ed. Medotekoucí sláva..., B. Lifka, Kostelní Vydří 1995, s. 216-231, též SVK Olomouc, sign. II 33.985.

II. Sekundární literatura

- Horáková, M.: *Sondy do barokní homiletiky*. Česká literatura 42, 1995, č. 4, s. 415-421.
 Kraus, A.: *Husitství v literatuře barokní a osvícenské*. Praha 1918.
 Pumprla, V.: *Soupis starých tisků ve fondech Státní vědecké knihovny v Olomouci*. I. Tisky vydané na území Čech a Moravy v letech 1501-1800, 10 svazků, Olomouc 1974-1978.

- Sochorová, L.: *Stopy českého divadlnictví 17. a začátku 18. století*. In: Bohuslav Balbín a kultura jeho doby v Čechách (edd. Z. Pokorná a M. Svatoš). Praha 1982, s. 235-236.
- Tobolka, Z. – Horák, F. (red.): *Knihopis českých a slovenských tisků od doby nejstarší až do konce XVIII. století*, Praha 1925-1967.

S poděkováním Mgr. Hedvice Kuchařové za pomoc při vyhledávání textů ze strahovských fondů.

Zusammenfassung:

Michaela Horáková

Zur Einteilung der Nepomukschen Homiletik in Gruppen

In dem Aufsatz werden 74 Barocktexte über den heiligen Johann von Pomuk (vorwiegend in den Strahov-Beständen studiert), bis auf drei Ausnahmen Genre-Predigten (60 in tschechischer Sprache, offenbar fast die komplette Produktion, und 13 aus unserem Milieu stammende, jedoch fremdsprachige Predigten, konkret 9 lateinische und 4 deutsche) in drei Gruppen eingeteilt.

Die Beatifikationsgruppe schließt 11 tschechische Texte bis zum Jahr 1729 ein (als zeitlich erste wurde die Predigt von Hedl von 1717 gefunden und die letzte ist Pelišots Text von 1728). Die Kanonisationsgruppe enthält 31 Predigten (davon 5 lateinische und 2 deutsche) aus dem Zeitraum 1729-1731 (Druck). In der Postkanonisationsgruppe (seit 1731) wurden insgesamt 32 Texte studiert (davon 4 lateinische und 2 deutsche), als letzten Text fand die Autorin eine Predigt aus dem Jahr 1780 (von Raymund).

Die Einteilung in die angeführten Gruppen richtet sich nicht allein nach dem zeitlichen Gesichtspunkt, sondern der Spezifik der einzelnen Gruppen entspricht auch die analoge formalinhaltliche Grundcharakteristik.

In der Beatifikationsgruppe tauchen Motive des Jubels über die Beatifikation im Jahr 1721 (am intensivsten im gleichen Jahr bei Dobrohlav; in älteren Texten – Hedl – deren Erwartung) und Begründungen einer baldigen Heiligsprechung Johanns auf. In der Poetik der Texte überwiegen in der Regel die Parallelen über dem Kontrast (z. B. Pelišot 1728).

Die Kanonisationsgruppe bringt die Freude über den eigentlichen Akt zum Ausdruck. In ihren Texten kommt die Hochbarockpoetik zum Tragen – der Kontrast wird zum vorherrschenden Element der Predigt und durchdringt den ganzen Aufbau (z.B. Fritz 1729).

Bei den Autoren der Postkanonisationsgruppe ist eine markantere Verbindung zwischen den Motiven aus dem Leben des Heiligen mit Aktualisierungen zu beobachten, die sich auf das Leben der Zeitgenossen des Predigers beziehen. Wir finden hier Elemente des Manierismus, die die frühere Poetik wiederholen und zermürben (z. B. die Texte von Krátký 1761 und Ungar 1776); für die neue Literaturrichtung ist bereits eine Vereinfachung der früheren reichverzweigten Poetik kennzeichnend, die als eine gewisse Besinnung auf die Beatifikationspoetik erscheinen kann (Grüner 1760).

In den 80. Jahren des 18. Jahrhunderts verschwinden die barocken Nepomukpredigten (und die barocken Predigten überhaupt) aus dem Schrifttum, und in den Mittelpunkt des genealogischen Systems rücken Genres mit einer anderen außerliterarischen Funktion. Diesen Zustand durchbrach erst – der gleichfalls vom Barock inspirierte Text – die endlich künstlerisch autonome Dichtung Máchas Máj (Mai).

Nepomuksche Predigten wurden in 3 Editionen (14 – „Der honigfließende Ruhm auf dem Berg Liban“, Ed. B. Lifka, 1995; 7 – „Die blendend schöne Frau“, Ed. M. Kopecký, 1998; 8 – „Das angezündete Gefäß“, Ed. M. Horáková, 2000) herausgegeben.

•III•

MISCELLANEA

Drobnosti

Ještě ke konsekračním soudkům

Pavel R. Pokorný

V předešlém čísle Bibliotheca Strahoviensis jsem se zabýval konsekračním soudkem ze sbírek muzea baroka v Salzburku. Tento exemplář se ukazuje být svým stářím pro české poměry ojedinělým, i když nelze pochybovat o tom, že soudky byly literou liturgických předpisů vyžadovány již podstatně dříve. Zajímavý doklad jejich existence v prostředí českých klášterů přináší poslední list šestého svazku kreseb Jana Rudolfa hr. Sporcka, dochovaný ve fondech Strahovské knihovny.¹⁾ Jejich původce se narodil roku 1695 jako poslední syn Ferdinanda Leopolda hr. Sporcka a Apolonie Rosalie rozené Vratislavové z Mitrovic. Od mládí byl předurčen k duchovnímu stavu. Po studiích v Praze a Římě byl počátkem srpna 1719 vysvěcen na kněze. Ještě před tím zřídil ze svých prostředků nový kanonikát v Metropolitní kapitule u sv. Víta s tím, že bude jeho prvním nositelem a v budoucnu bude při obsazování přihlíženo k případným kandidátům z rodiny Sporcků nebo Vratislavů. Po dočasných rozporech mezi kapitulou a arcibiskupem byl nakonec Jan Rudolf Sporck 15. března zvolen a 19. března 1720 instalován jako svatovítský kanovník. Vymohl si dispens od sídelní povinnosti a žil ve svém paláci v Panské ulici na Novém Městě pražském. V letech 1722-1729 byl kapitulou vyslán do Říma ve věci kanonizace sv. Jana Nepomuckého. Na sklonku svého římského pobytu byl 3. ledna 1729 vysvěcen osobně papežem Benediktem XIII. jako titulární biskup adratský a působil nadále jako světící biskup pražský.²⁾ Konečně dne 18. 3. 1741 se stal proboštem kolegiální kapituly ve Staré Boleslavi. Ke konci života zcela oslepl a žil nadále v klášteře benediktinů u sv. Mikuláše, i když i tehdy se nechával o velkých svátcích vodit do katedrály, aby se mohl s ostatními kanovníky účastnit chóru. Zemřel 21. ledna 1759.

K jeho zálibám patřilo kreslení. Zanechal po sobě sedm svazků perokreseb z let 1717-1741 a zachytil v nich portréty svých současníků, příslušníků vlastní rodiny, kresby rodových zámků, místností svého paláce, kopie obrazů a rytin i kresby nejrozumnějších kuriozit většinou ze svých sbírek.³⁾ Na již řečeném foliu jsou zřejmě zachyceny soudky se znaky pod souhrnným označením Memoriae Co(nsecrationum) de B(ohemia). V horní části kresby leží dva soudky, levý se znakem papeže Benedikta XIII., pravý s biskupským znakem Sporckovým a nad nimi nápis ROMA. Jsou to tedy konsekrační soudky Sporcka samotného. Pod nimi leží vlevo soudek znakem i nápisem určený jako doksanský. Vzhledem k tomu, že doksanský probošt získal rozhodnutím řádové generální kapituly ze 7. května 1738 titul opata⁴⁾ a soudek Winkelburgův, kde je opatský znak alianční, známe, je možné nakreslený soudek jednoznačně přiřknout prvnímu ze zdejších opatů. Tím byl Benedikt Jan Bayer narozený 2. 11. 1686 v Plané. Do premonstrátského řádu vstoupil na Strahově 16. 12. 1707,

1) SK, DE III 23, f. 77.

2) Podlaha, A.: *Hammerschmiedova Historia Pragensis*, VKČSN 1891, s. 210.

3) O kresbách srv. Dlabač, B. J.: *Allgemeines historisches Künstler Lexikon*. Theil 3. Prag 1815, s. 142-176. Podlaha, A.: *Hrabě Jan Rudolf Sporck a jeho kresby*, PA 20, 1902-1903, s. 451-466; týž: *Kresby hraběte Jana Rudolfa Sporcka*. PA 21, 1904-1905, s. 59-79, 98-126; Kneidl, P.: *Šporkiána kreseb hraběte Jana Rudolfa Sporcka*, StK 20-21, 1985-1986, s. 183-213.

4) *Acta et decreta Capitulum generalium Ordinis Praemonstratensis*. Tomus V. 1657-1738. APraem 60, 1984, s. 364.

řádové sliby složil 2. 2. 1709 a roku 1714 byl vysvěcen na kněze. Přednášel na arcibiskupském semináři a 10. 12. 1733 byl zvolen doksanským proboštem.⁵⁾ Na opata byl benedikován Janem Rudolfem Sporckem 2. května 1734 za přítomnosti opatů ze Strahova a z Oseka.⁶⁾ Zemřel 2. února 1754. Další, tentokrát postavenou dvojicí soudků je možné i přes drobné poškození identifikovat jako treboňskou. Znak je zde naznačen aliancí na plášti prvního z nich a na druhém je v těchže místech určující nápis. Znak světitele lze sice více tušit než bezpečně rozeznat, ale i zde je možné situaci odjinud doložit. Treboňský probošt Vojtěch Prechtl získal jako první po obnovení kanonie znovu titul opata a jako takový byl benedikován 6. září 1733 v treboňském kostele sv. Jiljí právě Janem Rudolfem Sporckem. Posledním v této řadě je na kresbě znakem i nápisem situovaný do kláštera benediktinů u sv. Mikuláše na Starém Městě pražském. Litery A M vedle mitry nad štítem přisuzují znak opatu Antonínu Merklovi, instalovanému 21. 12. 1735 v kostele P. Marie před Týnem.⁷⁾ Dole uzavírá skupinu soudků jeden mezi chleby, znakem trojích paroží a nápisem určený do Chotěšova. Zdejší probošt Kryštof František Schmidt byl 26. ledna 1738 benedikován na opata rovněž Janem Rudolfem Sporckem za přítomnosti opata tepelského a probošta doksanského.⁸⁾

Kresba tedy představuje soudky spojené s činností biskupa Sporcka. Fakt, že zachycuje i soudky, které on sám věnoval svému světiteli, mne vede k závěru, že je spíše rekonstrukcí jeho aktivit, než reálným zachycením dochovaných artefaktů.

© Pavel R. Pokorný



Konsekrační soudky na kresbě Jana Rudolfa Sporcka (Strahovská knihovna, sign. DE III 23).

5) SK, DT I 8b, p. 94.

6) SK, DA II 37, f. 38.

7) Podlaha, *Hammerschmiedova Historia Pragensis*, s. 244.

8) Ekert, F.: *Posvátná místa král. hl. města Prahy II*, Praha 1884, s. 360.

9) SK, DG V 15, f. 46 v. Pověření arcibiskupem viz ANM, Sporck kart. I., sv. 1, decreta op. 98 (14. 1. 1738).

Kopie slovenské Miraculosity u Weissenau

Daniela Vokolková

(Poznámka ke sborníku *Weissenau. 850 Jahre Prämonstratensensabtei 1145-1995*, Hrsg. von Helmut Binder, Sigmaringen 1995)

S publikací se již v roce 1996 vypořádali recenzenti Hedvika Kuchařová a Jan Pařez.¹⁾ Pochvalně – a právem. Jestliže se k ní opožděně ještě vracím, tak proto, že přece jen pokládám za užitečné přičinit poznámku k jediné stati: „*Die Altar- und Bildausstattung*“ Reinera Jensch.²⁾

Autor textu o mobiliářích klášterního chrámu i příležitostných zmínek o okolních svatyních mezi jiným také zmiňuje snahu opata Antonína I. Unolda o získání kopie milostného mariánského obrazu, prý z Ettalu. Opat vskutku opatřil mariánský obraz, který roku 1757 slavnostně umístil na hlavní oltář hřbitovní kaple v Mariatalu u Weissenau. R. Jensch zároveň cituje nápis na opatově portrétu, který jej zpodobňuje s kýženým obrazem: IMAGO BEATAE VIRGINIS MARIAE TALENSIS MIRACULIS CLARA. Ze znění nápisu R. Jensch dovozuje, že kopírovaný originál se nalézá v Ettalu a že opata Unolda inspirovala podobnost názvů obou míst. Vzápětí poznamenává, že „podobným postupem se podařilo o generaci dříve čile vedenou propagandou v Bergatreute rozvinout pouti ke kopii milostného obrazu z Re.“

Dříve než se zaměříme na skutečný vzor milostného obrazu v Mariatalu, již na tomto místě upřesněme, že v Bergatreute je uctívána kopie obrazu P. Marie Klatovské. Mariánský obraz z Klatov je sice modifikací milostného obrazu z Re, ale volnou a tak se oba obrazy na první pohled nezaměnitelně liší.³⁾

Zato mariánský obraz z hlavního oltáře hřbitovní kaple v Mariatalu (do r. 1632 Maisental, pak po určité době Marienthal)⁴⁾ nemá s milostným zobrazením z Ettalu ani společné východisko, natož podobu. Reprodukce doprovázející Jenschův text na s. 460 totiž představuje jedno z nejuctívanějších milostných zobrazení na Slovensku, chované v poutním kostele Narození P. Marie v Mariance nedaleko Bratislavy. V tehdejších Horních Uhrách ovšem převažovaly názvy Mariavölgy, Maria Thal, Marienthal. Předmětem úcty však v Mariance není obraz, ale drobná, jen 42 cm vysoká soška, pocházející z první poloviny 13. století.⁵⁾

Jako některé další sošky trůnicích Madon byla milostná soška z Marianky kopírována výlučně oblečená v slavnostní roucha, takže činí dojem postavy stojící, s charakteristickou zvoncovitou siluetou. Rovněž Ježíšek je oděn tímto schématickým způsobem, a proto nejsou vidět jeho ručky, v nichž gotická soška drží knihu. K Madonině plášti je „neviditelně“ připojen na jeho levé straně. Dolní okraj Ježíškova zvoncovitého pláště splývá s Matčiným pláštěm a právě toto místo nese výrazný

1) BS 2, 1996, s. 179-182.

2) Stať R. Jensch, *Die Altar- und Bildausstattung* je ve sborníku otištěna na s. 439-46.

3) *Marienlexikon*. Hrsg. R. Bäumer u. L. Scheffczyk, Erzabtei St. Ottilien 1988-1994, díl 5, s. 579; heslo Rottenburg- Stuttgart: Bergatreute – typ krvácejícího obrazu. Klatovský purkmistr věnoval roku 1686 kopii klatovského obrazu svému švagrovi, faráři Janu Michalovi Mietingerovi.

4) Historii tohoto bývalého sídla premostrátek v bezprostřední blízkosti mužského kláštera ve Weissenau, do r. 1632 zvaného Maisental, se zabývá stať téhož sborníku – Wieland, G.: *Prämonstratenserinnen in Maisental. Über 200 Jahre Frauenkonvent bei Weissenau*, s. 73-96.

5) Bakoš, J.: *Koncepcie dejín stredovekého dreveného sochárstva Slovenska do polovice 15. storočia I*, Umění XX-VII (1979), s. 322-345.

V. Štajnoch v katalogu k mariánské výstavě v Sandlu, *Die Wundertätige Maria, Mariendarstellungen aus europäischen Wallfahrtsorten. Aus der Sammlung der Ethnographischen Abteilung des National-museums in Prag*, Sandl 1995, s. 50, mylně datuje originál milostné sošky do 1. půle 18. století.

mariánský monogram. Zlatá písmena monogramu vroubí srpek měsíce s nápisem „VIRGO“, od něhož se ornamentálně vinou tři pásy obsahující poslední antifonu *Salve regina*: O, CLEMENS-O, PIA-O, DULCIS. Nadsazena bývá vesměs velikost jablka, které svírá P. Maria v pravici. Některé obrazy a rytiny Madoninu stojící postavu umísťují nad roubení studny v aluzi na jednu z variant legendy.

Podle ní sošku vyřezal jistý poustevník již roku 1030 a ukryl ve studni, nebo podle jiné verze, v dutině stromu. Později sošku objevil slepý žebrák, nabyt zrakou po umytí očí zázračnou studniční vodou, sošku postavil na sloup a svůj život zasvětil Bohu.⁶⁾

Zda opat Antonín I. Unold z Weissenau navštívil Horní Uhry a poznal tam proslulou sošku, nevíme. Její podobu mu snadno mohly zprostředkovat grafické i malířské kopie.⁷⁾ Volba právě na ni zajisté padla pro podobně znějící jména Mariánských údolí.

Proslulá slovenská soška kupodivu v sousedních českých zemích nedoznala zvláštního ohlasu, i když jsme se s ní právě setkali ve vzdáleném Weissenau. Neobjevuje se ani v cyklech mariánských zobrazení pravidelně zdobících ambity (eventuálně jiná exponovaná místa) slavných poutních míst v Čechách a na Moravě.

Jediné zapomenuté poutní místo se sochou P. Marie z Marianky, reprodukcí v kameni rovněž obrazovou, nikoliv tedy původní sochařskou podobu gotické trůnicí Madony, se nachází na jižní Moravě, v kapli P. Marie „Na Štěpnici“ v Telči. Kaple aspirovala na vznik nového poutního místa, když ji Ondřej Hanusík, obchodník cestující často i do horních Uher, roku 1719 založil.⁸⁾ Úcta však nepřekročila lokální charakter a josefinské zrušení v roce 1786 ji zastihlo jako nepříliš známou. Ke zboření však naštěstí nedošlo, zachránil ji tehdy měšťan Matěj Drdác, který ji zakoupil. O oživení tradice se pokusil „soused Štěpnický“ Josef Tomášek. Roku 1866 dal kapli rozšířit o nynější loď a věž, ale oživená úcta⁹⁾ po jeho brzké smrti zase pohasla.

„Na hlavním oltáři jest neokusné nápodobení Panny Marie z poutnického místa Maríidolu (Marienthal) v Uhrách“, píše roku 1896 tehdejší duchovní správce a autor řady historických prací P. Alois Hrudíčka do „Hausprotokollu“ telčského děkanství. „*Sloužívá se tu mše sv. asi 16 kráté do roka*“, dodává.¹⁰⁾ V roce 1904 pak uspokojeně zapisuje: „*Opravena*

6) Jordánszky, A.: *Krátki Opis milostivých obrazov blahoslavenéj Panny Maria Matki Božej...*, Bratislava 1838, s. 16-18; s rytinou; Čík, P. Xaver Stan: *Dejiny Mariatálu*, Marianka 1942; *Marianka, pútnické miesto*, Bratislava 1991; Buganová, K.: *Panna Mária v ikonografii*, in: *Světi v lidové tradici*, sborník Slováckého muzea v redakci Ludmily Tarcalové, Uherské Hradiště 1995, s. 96-97; Mrázová, M.: *Drevené a kamenné sochy s mariánskou tematikou v zbierkovom fonde historického múzea SNM v Bratislave*, in: *Světi v lidové tradici*, sborník Slováckého muzea v redakci Ludmily Tarcalové, Uherské Hradiště 1995, s. 106-108; též: *S nehou a mocou. O mariánských drevených ľudových sochách zo zbierok Slovenského národného múzea – Historického múzea*, in: *Pamiatky a múzeá 3*, Bratislava 1999.

7) G. Wieland ve stati citované v poznámce 4 přinesl i snímek interiéru hřbitovní kaple s milostným obrazem na s. 96. Zároveň se o obraze zmínil na s. 90 a jeho namalování klade do roku 1728. Odvolává se přitom na příslušný svazek umělecko topografické řady, kterou vydávali Buchheit, H. – Schmidt, R.: *Die Kunst- und Altertums- Denkmale im ehem. Donaukreis, Oberamt Ravensburg*, Stuttgart/Berlin 1931, s. 118. Zde se uvádí, že pořízení obrazu *Mariae Talensis* roku 1728 zprostředkoval ravenšburský karmelit přeložený do města Stuhlweissenburg. Vědomí o původu obrazu se tedy zachovalo. Nebylo jen důsledně vnímáno a interpretováno zdůrazněním, že Stuhlweissenburg je uherské město Székesfehérvár, ležící jihozápadně od Budapešti, a že Maria Thal – Marianka se nachází nedaleko Bratislavy. Vznikl tak prostor pro nepravděpodobná hledání místa prvozvoru.

8) *Haus Protokoll bei der PFARRE TELTSCHE* (Děkanství úřad v Telči) na s. 26 zaznamenává podrobnosti o tomto titulu sochy z Marianky i o založení kaple.

9) Z tohoto krátkého období rozkvětu úcty pochází anonymní brožurka vydaná roku 1869 v Jihlavě: *Štěpnice rozkoše duchovní aneb nábožné vzývání Panny Marie obzvláštně před jejím obrazem na předměstí Teleckým, Štěpnice řečeným, v kapli ku počestnosti královny nebes. Obsahuje dva obrázky Madony původem z Marianky i historii poutní kaple Na Štěpnici a modlitby k P. Marii Štěpnické.*

kaple na Štěpnici a místo nevkusné sochy mariánské na hlavním oltáři opatřena velmi sličná socha Královny nebes s Ježíškem v Tyrolsku. Slavnostně umístěna a posvěcena byla o slavnosti Jména Panny Marie...¹⁰⁾

P. Alois Hruďička naprosto nebyl mezi historiky osamocen v nevlídném vztahu k baroknímu umění, který přímo či nepřímo vedl k nahrazování původních děl sličnými sochami z řemeslných dílen ponejvíce z Tyrol a puristickým úpravám všeho druhu. Obecný vkus zatím ještě barokní umění neakceptoval a četné doklady netřeba citovat.

Historii kaple Na štěpnici i odsudek milostné sochy z vlastního zápisu do Hausprotokolu zopakoval P. Hruďička ještě v publikaci z roku 1899 o telčských památkách¹²⁾ téměř stejnými slovy. Pouze nečekaně změnil jméno poutního místa chovajícího originál Miraculoso – namísto o Mařidolu (Marienthal) v Uhrách nyní mluví o poutním místě Maria-Brunn (bez uvedení země). Tak se stalo, že slovenská Marianka se postupně změnila v rakouské poutní místo Maria-Brunn.¹³⁾

Nejasnosti a svízele v identifikaci slovenského milostného obrazu se tedy mohou projevit nejen na geograficky velmi vzdáleném místě, jako je Weissenau, ale dokonce i u nás, blízkých sousedů.

© Daniela Vokolková

10) Haus Protokol, cit. v pozn. 8, s. 26.

11) Tamtéž, s. 78.

12) Hruďička, A.: *Kostel Matky Boží a jiné církevní památky města Telče*, Telč 1899, s. 72-3.

13) H. Koutecká (Stručný místopis mariánské úcty v Čechách a na Moravě, Praha 1992, s. 53) přejala problematické Hruďičkovo označení, stále však bez doplnění země. Již v druhém vydání je věc uvedena na správnou míru. F. Odehnal (Poutní místa Moravy a Slezska, Praha 1995, s. 117-8) lokalizoval mylně poutní místo s prvovovozem pro štěpnickou kapli do Rakouska.



Mědiryt P. Marie Ettalské od C. Stengela („Hodoeporicum Mariano Benedictinum“, 1659).



Madona z Marianky, nejčastěji nazývaná Mariatálská či Tálenská. Ocelorytina z knihy A. Jordánského z r. 1838.



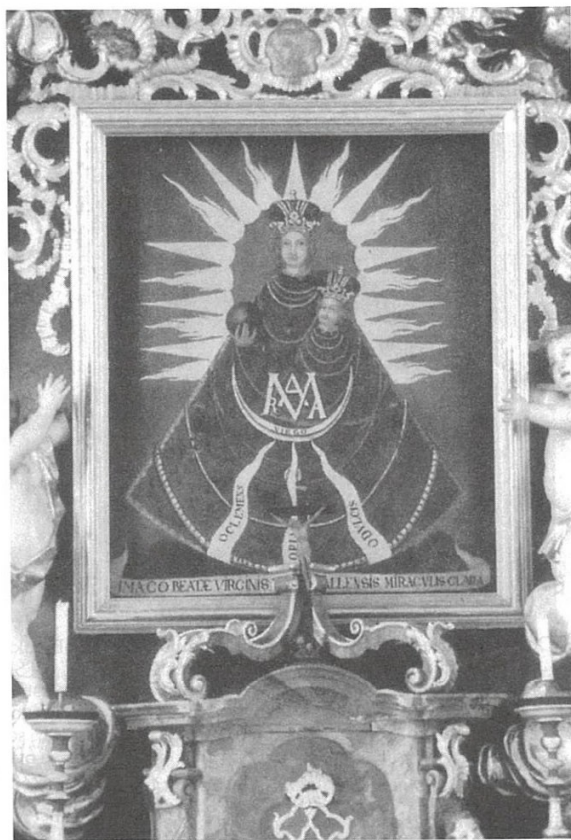
Obraz P. Marie Tálenské signovaný Georgius Slovack. Původní proveniencie neznámá. Obraz pohyblivý se na uměleckém trhu je prohlášen za kulturní památku. Olej na plátně (90 x 75 cm, 1759).



Barokní kamenná socha P. Marie v kapli Na Štěpnici v Telči transformuje obraz milostné sochy z Marianky opět do platické podoby. Socha určená pro hlavní oltář se ocitla v r. 1904 v Podkrutí. Dnes je ovšem z bezpečnostních důvodů uložena v Centrálním církevním depozitáři.



Barokní kamenná socha P. Marie v kapli Na Štěpnici v Telči – detail s citací poslední antifyony Salve Regina.



Oltář s milostným obrazem P. Marie Tálenské na hlavním oltáři hřbitovní kaple v Mariatal (do r. 1632 Maisental) jižně od Weissenau (převzato z knihy 850 Jahre Prämonstratenserabtei Weissenau 1145-1995, Sigmaringen 1995).

Kaple sv. Norberta v Ochozi u Brna

Jana Severinová
– Karel Severin

Na severním okraji obce Ochoz v trati Skalka stojí na svahu nad silnicí do Hostěnic malá neorientovaná kaple. Její zasvěcení v době našeho výzkumu nebylo známo a také o stáří této památky neexistovaly žádné doklady.¹⁾ Plášť stavby byl v posledních desetiletích poničen neodbornou opravou, původní vzhled se ale zachoval na fotografii (obr. 1).²⁾

V interiéru kaple zaklenuté českou plackou je centrálně umístěna pískovcová deska rozměru 100 x 67 cm s reliéfem světce, pokrytá několika vrstvami polychromie. Po obou stranách reliéfu jsou ve hmotě zdívka dva mělké výklenky, určené dříve zřejmě pro plastiky. Pod deskou probíhá po celé šíři stěny římsa, snad náznak menzy, a v její ose je vyzděno do výše 70 cm hranolový sloupek se soklem a římsou.

Reliéf zobrazuje světce s atributy monstrance, mitry a svatozáře, patriarchálního kříže, pallia a palmové ratolesti, knihy a dvou postav u nohou (obr. 2). V horní části je deska opatřena písmeny BW AZ, po stranách iniciál jsou dva erby rámované kartušemi závitovitého tvaru – v levém erbu je klobouk s chocholem a šňůrami, v pravém vyrůstající kamzík ve skoku. Svatozář zobrazené postavy dosvědčuje, že byla kanonizovaným světce, pallium, mitra a patriarchální kříž jsou zase atributy arcibiskupa. Společně s monstrancí tyto motivy jednoznačně určují, že světce je sv. Norbert, zakladatel řehole kanovníckých augustiniánů, nazývaných později premonstráty.³⁾

Interpretace námětu reliéfu jako zobrazení nejvýznamnějšího premonstrátského světce uvádí tuto památku do souvislosti s premonstrátským klášterem v Brně – Zábřdovicích. První historická zpráva o vsi Ochoz se váže k roku 1237, kdy je jmenována v seznamu majetku kláštera, založeného před rokem 1209 Lvem z Klobouk.⁴⁾ Klášter vedle oficiálního znaku vyrůstajícího jednorožce s třemi růžemi tradičně používal jako své označení také erb zakladatele Lva z Klobouk – klobouk se šňůrami a chocholem. Předpokladu, že donátorem reliéfu a kaple byl církevní hodnostář zábrdovického kláštera, nasvědčuje rovněž tvar erbů, které nejsou umístěny na štítech, ale v kartuších, čímž bylo naznačeno, že jejich nositelem není bojovník.

Průzkumem literatury a archivních pramenů jsme zjistili, že iniciály BW AZ a erb kamzíka lze spojit s osobou opata Benedikta Waltenbergera. Erbovní znamení Waltenbergera – kamzík ve skoku vyrůstající ze skály – jsme našli na přitištěné

- 1) Podkladem této studie je stavebněhistorický průzkum, podniknutý v říjnu 1998 na objednávku Obecního úřadu v Ochozi. Viz Severin, K.: *Stavebněhistorický průzkum kaple sv. Norberta, Ochoz u Brna, okr. Brno-venkov*, Brno 1998. Rukopis je uložen v archivu Památkového ústavu v Brně.
- 2) Viz foto i. č. 7545 v archivu Památkového ústavu v Brně.
- 3) Sv. Norbert se narodil mezi léty 1080-1085 v Xanten, byl arcibiskupem v Magdeburku, kde zemřel roku 1134 a kanonizován byl roku 1582. K ikonografii a životu sv. Norberta srovnej: Čermák, D. K.: *Svatý Norbert, arcibiskup Magdeburský, patriarcha a zakladatel řádu premonstrátského, patron Český*, Praha 1877; *Život svatého Norberta arcibiskupa magdeburského a zakladatele řádu premonstrátského, bratrem téhož řádu a věku, jak se podobá, opatem Hugonem, jeho ve správě řádu nástupcem, věrně vypsáný*, Praha 1927; Řehák, Z.: *Svatý Norbert*. In: *Bohemia Sancta. Životopisy českých světců a přátel božích*, Praha 1989, s. 231-235; Braunfels, W. (edit.): *Lexikon der christlichen Ikonographie*. Sv. 8, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1990, s. 68-71; Schaubert, N. – Schindler, H. M.: *Rok se svatými*, Kostelní Vydří 1994, s. 277-278.
- 4) Hurt, R.: *Kostel Nanebevzetí Panny Marie v Brně – Zábřdovicích*. Příloha 1. čísla Vlastivědného věstníku moravského 21, 1969, s. 4, 6; Hromek, M. a kol.: *750 let Ochoz u Brna, Ochoz u Brna 1987*, s. 4. Z další literatury o zábrdovickém klášteře srovnej: Pospěch, J.: *Krátký dějepis bývalého kláštera premonstrátek, nynější farnosti a chrámu Páně v Zábřdovicích*, Brno 1869; Čermák, D. K.: *Premonstráti v Čechách a na Moravě*, Praha 1877, s. 435-458; Šujan, F.: *Dějepis Brna*, Brno 1928, s. 87-88 a dále; Tenora, J.: *Zábřdovice*, Brno 1935; Bílek J., *Brněnské kostely*, Brno 1985, s. 115-123.

pečeti vlastnoručně psaného listu z 23. 4. 1610. Erbovní štít je sice setřen, v klenotu lze však rozpoznat kamzíka a po stranách štítu jsou umístěny iniciály BW. Nově zvolený opat pravděpodobně tehdy ještě nevlastnil oficiální opatskou pečeť, proto použil rodovou pečeť s erbem.⁵⁾ Krásný otisk opatské pečeti pod papírovým krytem je na listu z 19. 8. 1636. Oválný štít je obkroužen perlovcem a nápisem *Benedictus Waltenberger Abbas Zaberovicensis*. Štít je polcen a navíc opatřen středním štítkem se znakem Lva z Klobouk. V pravém poli štítu je vyrůstající jednorozec ve skoku s třemi růžemi a v levém poli kamzík ve skoku vyrůstající ze skály.⁶⁾ Jinou kompozici za použití stejných figur na štítu děleném špicí má opatský erb Waltenbergera nakreslený v análech zábrdovického kláštera (obr. 3).⁷⁾ Stejně je koncipován další opatský erb, který jsme našli na čelní straně fragmentu mramorového lavaba, umístěného dnes po pravé straně hlavního oltáře zábrdovického kostela. Z těchto souvislostí plyne, že erb pánů z Klobouk byl jako čestné znamení kláštera používán souběžně s oficiálním znakem jednorozce a kamzík byl rodovým erbem Waltenbergera.⁸⁾

Iniciály ochozského reliéfu proto můžeme číst jako *Benedictus Waltenberger Abbas Zaberovicensis*. Tento dvacátý devátý opat byl v dějinách zábrdovického kláštera velmi významnou postavou. Narodil se roku 1583 v Olomouci v luteránské nobilitované rodině a studoval v brněnské jezuitské koleji, kde se rozhodl pro konverzi a vstup do zábrdovického kláštera. Jistou dobu pobýval ve strahovském klášteře a roku 1610 po sesazení předchozího opata Farkaše byl zvolen opatem zábrdovickým. Uplatnil se zde jako reformátor řeholního života, zdatný hospodář a neúnavný stavitel.

Po svém nástupu do funkce se snažil především obnovit vnitřní kázeň kláštera a stabilizovat jeho ekonomiku, zatíženou předchozími dluhy. Za stavovského povstání byl však majetek kláštera konfiskován, řeholníci byli vypuzeni a Waltenberger byl několik měsíců vězněn. Podle některých autorů byl tehdy klášter zcela vydrancován. Opat ale již v roce 1624 dokázal opravit klášterní chrám, splatit část dluhů a připravoval se na zásadní přestavbu kláštera, zdůvodněnou nevyhovujícím hygienickým stavem starých budov. Roku 1629 byla stavba nového konventu vyvedena nad základy a v roce 1635 zde mohli být znovu ubytováni řeholníci. Následujícího roku však vyhořel celý hospodářský trakt kláštera včetně nového opatství. Waltenberger musel přednostně obnovit hospodářské budovy a teprve v roce 1642 vystavěl opět budovu opatství. Další činnost zastavil švédský vpád na Moravu roku 1643 a objekty kláštera byly znovu poničeny při obléhání Brna v roce 1645. Opat Waltenberger obležen přezil v Brně, odkud odešel do Vídně a zde 1. října 1645 zemřel. Navzdory velmi obtížným podmínkám se mu podařilo rozvíjet řeholní život v Zábrdovicích a získat nové řeholníky. Významně se podílel také na osazení kláštera v Nové Říši, který byl od r. 1631 přeměněn v klášter mužský.⁹⁾ Jeho zásluhy ocenili panovníci Ferdinand II. v roce 1636 jmenováním radou a Ferdinand III. v roce 1638 jmenováním skutečným radou.¹⁰⁾ Waltenbergerovy ostatky byly přeneseny v roce 1782

5) MZA, fond E 59 Premonstráti Zábrdovice, č. 37.

6) MZA, fond E 6 Benediktini Rajhrad, karton 64 Ca 7.

7) *Annales Monasterii Zaberovicensis*. Liber I, fol 245 v. Rukopis uložen v MZA, fond G 10, i. č. 296.

8) **Hurt**, *Kostel Nanebevzetí Panny Marie*, s. 26 uvádí, že Waltenberger používal ve své opatské pečeť obraz rodového znaku Lva z Klobouk, kterým údajně byl jednorozec ve skoku a klobouk. Takovou pečeť jsme nezjistili a informaci pokládáme za omyl.

9) K životu a dílu Benedikta Waltenbergera srovnej **Čermák**, *Premonstráti*, s. 452-454; **Tenora**, *Zábrdovice*, s. 4; **Pospěch**, *Krátký dějepis*, s. 29-31; **Hurt**, *Kostel Nanebevzetí Panny Marie*, s. 24-27; *Annales Monasterii Zaberovicensis*, ff. 190v-245v. O okolnostech volby Waltenbergera opatem srovnej **Tenora**, J.: *Resignace opata zábrdovského Šimona Farkaše roku 1610*, Hlídka 35, 1918, s. 10-15, 73-78, 150-155, 227-232, 285-293.

10) MZA, fond E 59 Premonstráti Zábrdovice, č. 45, č. 47.

z Vídně do Zábrdovic, o čemž v minulosti svědčil nápis na kamenné desce umístěné zvenčí na kostelní zdi.¹¹⁾

Přímým podnětem ke stavbě ochozské kaple nepochybně bylo přenesení ostatků sv. Norberta z Magdeburku do Strahovského kláštera v Praze, které se uskutečnilo 2. 5. 1627 zásluhou strahovského opata Kašpara Questenberka. Krátce předtím byl kardinálem Harrachem sv. Norbert prohlášen dalším zemským patronem.¹²⁾ Slavnosti přenesení ostatků se vedle jiných prelátů zúčastnil také opat Waltenberger¹³⁾, lze proto soudit, že ke stavbě ochozské kaple zasvěcené sv. Norbertovi mohlo dojít v těsné návaznosti na rok 1627. V úvahu by však mohl připadnout také rok 1628, kdy byla v Praze uskutečněna velkolepá výroční oslava přenesení ostatků sv. Norberta za přítomnosti císaře Ferdinanda II.¹⁴⁾

Pokládáme za pravděpodobné, že předlohou pro sochařské ztvárnění desky byl grafický list. Nejblížešší ikonografickými doklady, které jsme zjistili, jsou dřevorezy sv. Norberta od Jana Willenberga, opakující se v louských tiscích v letech 1597 a 1608 (obr. 4).¹⁵⁾ Další drobný medailon se sv. Norbertem jsme našli jako jeden z motivů ozdobné lišty, použité k zarámování několika vyobrazení v louském tisku z roku 1603 (obr. 5).¹⁶⁾ Podle rukopisu a výtvarných detailů shodných s předchozím vyobrazením soudíme, že také tento dřevorez je dílem Willenberga. Polopostava sv. Norberta je rovněž na pamětní ražbě z roku 1627, jejímž autorem je rytec Donat Starckh (obr. 6).¹⁷⁾ Tato výtvarná díla včetně ochozského reliéfu v podstatě souhlasně vypovídají o jistém dobovém standartu ikonografického zobrazování svatého Norberta. Willenbergovy dřevorezy jsou nadto pomůckou k interpretaci výjevů ve spodní části reliéfu.

Patriarchální kříž opřený o otevřenou knihu a postava vlevo zobrazují potření antverpského kacíře Tanchelma (Tanchelina) a jeho bludů¹⁸⁾ Willenberg na dřevorezu z roku 1597 zachytil přímo pod nohama sv. Norberta figuru zvedající v ruce knihu s nápisem Tanchelinus. Druhá postava ochozského reliéfu bude asi ďábel, protože na Willenbergově grafice na jejím místě je ďábel spoutaný řetězem. Tento symbol je dalším obecně užívaným atributem sv. Norberta a vztahuje se k norbertské legendě o vymítání ďábla z posedlého člověka¹⁹⁾ Stejná ikonografická skladba se opakuje v medailonu z roku 1603.

Obdobné ikonografické schéma bylo využito při výzdobě kaple, vybudované v roce 1628 na Strahově nad hrobem svätce, kde byly symbolizovány hlavní události jeho života. Prvním motivem byla svátost oltářní s nápisem „*Svatý Norbert, nejsvětější svátosti ochránce*“. Hned za ním následovalo vyobrazení sv. Norberta, nohou potírajícího kacíře Tanchelma, opatřené nápisem „*Krotitel kacířů a rozkolnictví*“. Mezi dalšími obrazy byl také motiv „*Krotitel zlých duchů*“.²⁰⁾ Tato dobová koncepce je v plném

11) **Pospěch**, *Krátký dějepis*, s. 32.

12) **Čermák**, *Svatý Norbert*, s. 66-72; **Straka**, C.: *Přenesení ostatků sv. Norberta z Magdeburku na Strahov* (1626-1628). Praha 1927.

13) **Čermák**, *Svatý Norbert*, s. 70; **Straka**, *Přenesení*, s. 84.

14) **Čermák**, *Svatý Norbert*, s. 72.

15) *Srovnej Breviarium* (Louka 1597) a *Praemonstratensis ordinis nonnullorum parum vitae* (Louka 1608).

16) *Postill Georgii Scherers oder die Sontäglichen Evangelia durch des ganze Jahr* (Louka 1603).

17) **Čermák**, *Svatý Norbert*, s. 72; **Straka**, *Přenesení*, s. 87; **Příbyl**, B.: *Soupis československých svatostek, katolických medailů a jetonů*. II, s. 13-14, Praha 1937-1938 (zvl. otisk z Numismatického časopisu československého). K reprodukcí jsme použili ražbu uloženou ve sbírkách numismatického oddělení Národního muzea v Praze, i. č. 57 874.

18) O Tanchelmovi in: **Čermák**, *Svatý Norbert*, s. 30-31; *Život svatého Norberta arcibiskupa magdeburského*, s. 43-45.

19) *Život svatého Norberta arcibiskupa magdeburského*, s. 42; **Čermák**, *Svatý Norbert*, s. 34.

20) **Čermák**, *Svatý Norbert*, s. 67.

souladu s ikonopisným výkladem ochozského reliéfu. Pouze palmová ratolest v ruce světce, který nebyl mučedníkem, je prvkem poněkud nejasným a pokládáme za možné, že byla použita místo olivové ratolesti. Na Willenbergových dřevorezech tento atribut chybí, olivová ratolest je pouze na pamětní ražbě z roku 1627. Při výročních slavnostech roku 1628 byl v symbolických výjevech sv. Norbert zobrazován s olivovou ratolestí²¹⁾ a není bez zajímavosti, že Theodor Galle v rozsáhlém cyklu mědirytin z roku 1622 dokumentujících život sv. Norberta několikrát použil stejný motiv.²²⁾ Olivová ratolest by pak mohla být atributem mírotvorce; zobrazení sv. Norberta jako smiřovatele svářících se stran bylo ostatně jedním z prvků výzdoby strahovské pohřební kaple.²³⁾

Kardinál Harrach při prohlášení sv. Norberta patronem Čech vyzval patentem faráře a kazatele, aby při kázání doporučili nového zemského světce všeobecně uctě.²⁴⁾ Přes všechna očekávání byl však kult sv. Norberta nadále rozvíjen především v duchovní sféře premonstrátských kanonií. Jeho většímu rozšíření asi zabránily neblahé okolnosti dlouhodobé zhoubné války. Kaple v Ochozi u Brna je proto podle všeho ojedinělým případem zasvěcení drobné venkovské sakrální stavby sv. Norbertovi. Její umístění právě v Ochozi snad nebylo zcela náhodné. Waltenberger zde již v roce 1610 nově vystavěl nebo obnovil kostel sv. Václava.²⁵⁾ Zbudování kaple je obrazem osobní úcty opata Waltenbergera k nejvýznamnějšímu řádovému světci, a současně také dokladem tehdejšího rekatolizačního úsilí církve.

Z hlediska uměleckohistorického pokládáme reliéf se zobrazením sv. Norberta za charakteristické dílo sochařství raného baroka na Moravě, které se dochovalo v malém počtu, zvláště pokud jde o brněnský region.²⁶⁾ Ve srovnání s Willenbergovými dřevorezy, provedenými ještě v renesanční výtvarné tradici, pozorujeme v modelaci postavy sv. Norberta výraznou změnu. Kompozičně má reliéf shodné rysy s pamětní ražbou z roku 1627. V tvarování kartuší erbů však lze rozpoznat ještě doznívání předchozích slohových tendencí. Podrobnější vyhodnocení tohoto výjimečného nálezu bude možné až po sejmutí recentních polychromních vrstev a celkovém restaurování desky.²⁷⁾

© Jana Severinová, Karel Severin

21) Straka, *Přenešení*, s. 101, 104.

22) Cyklus *Vita S. Norberti* byl vytištěn v Antverpách 1622. Přetištěn in: Godefroid, R. P.: *Vie illustrée de S. Norbert*, Paris 1900.

23) Čermák, *Svatý Norbert*, s. 67.

24) Straka, *Přenešení*, s. 77.

25) Čermák, *Svatý Norbert*, s. 452.

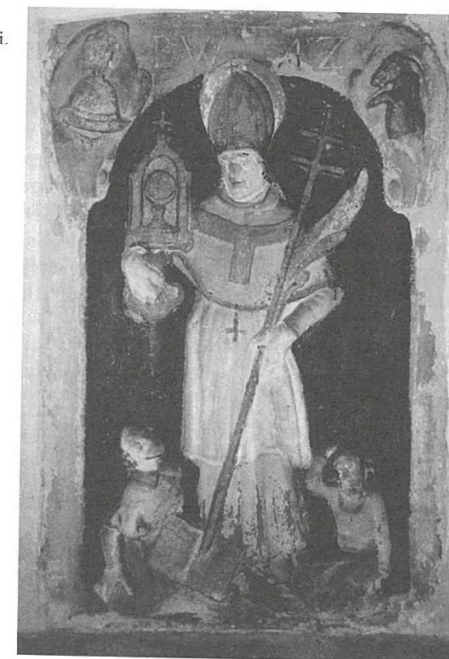
26) O barokním sochařství na Moravě srovnej stať prof. Stehlíka in: Krsek, I. – Kudělka, Z. – Stehlík, M. – Válka, J.: *Umění baroka na Moravě a ve Slezku*, Praha 1996.

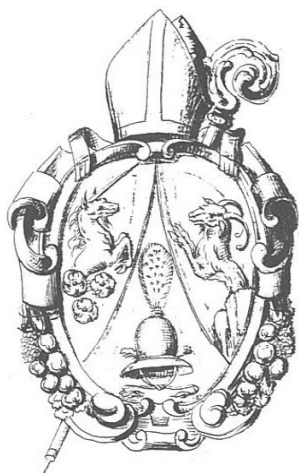
27) Za radu a pomoc při přípravě této studie děkujeme prof. PhDr. Miloši Stehlíkovi z filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně, Mgr. Hedvice Kuchařové a PhDr. Pavlu R. Pokornému z knihovny Strahovského kláštera v Praze.



obr. 1
Kaple sv. Norberta v Ochozi u Brna.

obr. 2
Reliéf sv. Norberta v kapli v Ochozi.





obr. 3
Znak zábrdovického opata Benedikta
Waltenbergera, 1. pol. 17. stol.
(MZA, fond 6, 10, i.č. 296).



obr. 4
Sv. Norbert v louckém Breviaru, 1597.
Dřevořez Jana Willenberga.



obr. 5
Sv. Norbert, dřevořez od Jana Willenberga
(Postill Georgii Scherer..., Louka 1603).



obr. 6
Sv. Norbert na pamětní ražbě z r. 1627.
Autor Donát Starekh.
Národní muzeum v Praze,
numizmatické oddělení, i.č. 57 854.

200. výročí úmrtí astronoma Antonína Strnada (1746-1799)

Jan Munzar

23. září 1999 uplynulo 200 let od úmrtí královského astronoma Antonína Strnada, univerzitního profesora a ředitele pražské hvězdárny v Klementinu, později také děkana filozofické fakulty i rektora Karlovy univerzity. Není nutné na tomto místě blíže hodnotit jeho význam a dílo, neboť to je předmětem jiných příspěvků z posledních let¹⁾; pro knihovědu je důležité, že profesor Strnad za svého života vytvořil unikátní dobový soubor vědeckých knih ve své soukromé knihovně, jehož podstatnou část po jeho smrti zakoupila a do svých fondů převzala Strahovská knihovna premonstrátské kanonie v Praze. Během posledních šedesáti let se Strnadova knihovna stala předmětem zájmu tří studií²⁾⁻⁴⁾.

Místem Strnadova posledního odpočinku je hřbitov u kostela sv. Klimenta v Chrástě (okr. Kladno), přesné místo jeho hrobu je však po tamních stavebních úpravách obtížně identifikovatelné. Letošní návštěva této lokality ukázala, že na venkovní zdi kostela se až do našich dnů dochovala kovová deska s věrnou kopií nápisu z původního náhrobku. Na pamětní desce, zhotovené z podnětu dr. Schustera z Krajinského muzea v Kralupech nad Vltavou a zasazené v roce 193⁵⁾, čteme:

„Odlečení v nemoci hledaje věčné odpočínutí nalezl tuto 23. září 1799 Pan Antonín Strnad, královský hvězdář a učitel na vysokých školách pražských, rozličných učených společností oud, horlivý křesťan, laskavý manžel, otec pečlivý a pravý vlastenec, narozený v Náchodě 14. srpna 1746. Na důkaz lásky postavit dala manželka.“ Český nápis doplňuje latinské dvojverší, připomínající Strnadovo povolání: „TE CAPIUNT LAETO VENIENTEM SIDERA VULTU/AST, QUAE TE GENUIT, PATRIA TERRA DOLET“, ve volném překladu:

S radostnou tváří přijímají hvězdy tvůj příchod, truchlí však zem, která tě zrodila.

Letopočet na pomníku je jedním z dokladů, že A. Strnad se nenarodil v roce 1749, jak vytrvale opakují české encyklopedie počínaje Riegrovým slovníkem, i když pro tento rok neexistuje žádný doklad. Tento omyl uvedly znovu Dějiny Karlovy univerzity II⁶⁾ i nový Pražský uličník⁷⁾, v němž se píše: „Antonín Strnad (1749-1799), astronom a matematik, od roku 1781 ředitel hvězdárny v Klementinu“, tedy navíc beze zmínky o jeho působení v meteorologii – oboru, kterému věnoval přinejmenším polovinu svých pojednání.⁸⁾ Naopak první encyklopedií, která uvádí správný letopočet Strnadova narození – 1746 – je čtyřsvazkový Diderot⁹⁾.

V jinak důkladných pracích M. Kouklové 3, 4) je s odvoláním na několik uvedených pramenů uvedeno datum narození astronoma Strnada 13. srpen 1746. Jenže jeden z nich z r. 1931 netvrdí uvedený den kategoricky, předznamenává ho slůvkem „snad“.¹⁰⁾

1) Munzar, J.: Antonín Strnad (1746-1799), průkopník české meteorologie, Meteorologické zprávy 49, 1996, č. 6, s. 161-166, též: Antonín Strnad (1746-1799) jako popularizátor Giuseppe Toalda (1719-1797) v Čechách., Knihy a dějiny 5, 1998, č. 1-2, s. 1-13.

2) Seydl, O.: Knihovna astronoma Antonína Strnada, ředitele pražské hvězdárny (1746-1799., Praha 1939, 78 s.

3) Kouklová, M.: Knihovna Antonína Strnada (Strahovská lokalita), StK, 20/21, 1985/1986, s. 239-264.

4) Kouklová, M.: Knihovna Antonína Strnada, AÚ ČSAV Ondřejov 1989, 312 s.

5) Schuster, F.: Krajinské muzeum v Kralupech n. Vlt. památce českého astronoma univ. profesora dr. Antonína Strnada, rodáka Náchodského, Společnost Kraj. muzea v Kralupech n. Vlt. 1935, s. 1-13.

6) Beránek, K. et al.: Dějiny univerzity Karlovy II (1622-1802), UK Praha 1996, s. 132.

7) Laštovka, M. et al.: Pražský uličník II, Libri Praha 1998, s. 219.

8) Munzar, J. – Kakos, V.: Meteorologické publikace královského astronoma Antonína Strnada (1746-1799). Meteorologické zprávy 52, 1999, č. 6 (v tisku).

9) Encyklopedie Diderot: Všeobecná encyklopedie ve čtyřech svazcích, díl 4, Praha 1998, s. 246.

V témže duchu postupovali později i autoři hesla v Knihopisu, kteří spojují 13. srpen s dodatkem „pravděpodobně“.¹⁰⁾ Pochyby byly na místě: toto srpnové datum totiž není dnem narození, nýbrž dnem křtu. To se podařilo aktuálně letos ověřit ve Státním oblastním archivu v Zámruku, chovajícím náchodské matriky.

Katolická matrika farního úřadu Náchod, č. 105-5 z let 1739-1760 na str. 188 uvádí: „13. srpna 1746, z Náchoda: Pokřtěno jest dítě Antonín Josef Václav Jan, od vševelebného dvojčítihodného P. Jana Strnada, děkana. Otec: pan Antonín Strnad, matka Terezie. Levans: dvojčítihodný p. P. Václav Kuttich, ten čas kaplan kostelecký. Testes: p. P. Jan Tichý, kaplan náchodský a paní Josefa, manželka pana Josefa Mohra, ten čas dobře zasloužilého purkrabího knížecího panství náchodského.“ (obr. 1)

Je tedy datum 14. srpna na náhrobku zavádějící¹²⁾, protože stěží mohl být náš protagonista pokřtěn den před narozením. Jak se ale mohlo dostat na pomník? Patrně proto, že rok se tehdy čínil podle hlavních církevních svátků a v srpnu se slavilo Narození P. Marie (15. 8.). Paní Kateřina si tedy manželovy narozeniny pravděpodobně fixovala jako událost před tímto svátkem a později už jí data poněkud splývala.

Přesný den narození profesora Strnada se už zjistí jen stěží. Jeho křest byl nepochybně slavný – za přítomnosti tří kněží (z toho jednoho přespolního) a rodiny purkrabího, proto musel být připravován pár dní předem. Proč proto nevěřit datu 10. srpna, které uvedl F. M. Pelcl v biografii učenců z řad jezuitů v roce 1786¹³⁾, vyšle ještě za Strnadova života? Jinou věcí je, že Pelcl spojil tento den s jinak nepodloženým rokem 1747, který byl později převzat do astronomova oficiálního nekrologu.¹⁴⁾

Datum 10. srpen 1746 se pak poprvé objevilo v pojednání F. Schustera z r. 1935⁵⁾, které chybí v dokumentaci M. Koucké (jde o téhož autora, který čtyři roky předtím zpochybnil 13. srpen). Jedním z posledních badatelů, který už „nové“ datum narození akceptoval, byl K. Pejml v publikaci, která byla uvedené autorce známá.¹⁵⁾

Zamýšlíme-li se nad tím, jak se dostal zcela nepodložený rok narození našeho „královského“ astronoma – 1749 – do Riegrova slovníku v roce 1870,¹⁶⁾ jedná se téměř určitě o dílo tiskařského šotka, který způsobil při ruční sazbě otočení litery 6 na 9 a které korektor v záplavě jiných encyklopedických dat přehlédl. A tento druhý chybný letopočet (vedle roku 1747) je už automaticky přebírán bezmála 130 let. Lze si proto jen přát, aby tato jubilejní glosa mj. přispěla k likvidaci přežívající staré tiskařské chyby v novodobých publikacích.

Strnadův odkaz dnešku nespočívá jen v jeho dochované knihovně nebo souboru odborných meteorologických a astronomických pojednání. Je rovněž zakladatelem pražské sekulární řady teplot vzduchu, dovršující letos už 225 let, kterou nám zahraniční odborníci, zabývající se kolísáním klimatu, nepochybně závidí. Zasloužil se také o zapojení klementinské observatoře do velkolepé sítě pozorování tzv. Mannheimské meteorologické společnosti (Societas meteorologica Palatina) v letech 1781-

10) Schuster, F.: Život a dílo astronoma Antonína Strnada, Říše hvězd 12, 1931, č. 6, s. 97-107.

11) Horák, F., ed.: Knihopis českých a slovenských tisků od doby nejstarších až do konce 18. století. Díl II, část 8, NČSAV Praha 1965, s. 162-164.

12) Přesto je 14. srpen 1746 podle sdělení PhDr. O. Polišenského jedním ze dvou údajů narození v kartotéce Archivu univerzity Karlovy, druhým je 10. 8. 1749.

13) Pelzel, F. M.: Böhmische, mährische und schlesische Gelehrte und Schriftsteller aus dem Orden der Jesuiten, Prag 1786, s. 291.

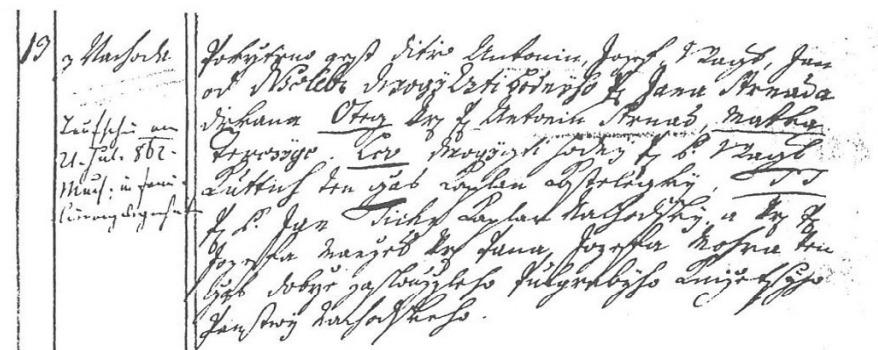
14) Anton Strnad, k. Astronom. Abh. d. königl. Böhm. Ges. d. Wiss., 1802-1804, Prag 1804, s. 42.

15) Pejml, K.: 200 let meteorologické observatoře v pražském Klementinu, Hydrometeorologický ústav Praha 1975, s. 37-42.

16) Slovník naučný, red. F. L. Rieger a J. Malý, díl 8, Praha 1870, s. 1073.

1792. Tím se česká meteorologie rázem dostala z provinciální na mezinárodní úroveň¹⁷⁾; z celé rakouské monarchie spolupracovala kromě Prahy jen observatoř v Ofenu (dnešní Budapešť), když samotná Vídeň na výzvu z Mannheimu neodpověděla.

A pouze díky profesorovi Strnadovi se můžeme obdivovat staroměstskému orloji, který měl koncem 18. století skončit z popudu nepřiliš osvěcených pražských radních ve šrotu.



Fotokopie z matriky farního úřadu v Náchodě se zápisem o křtu Antonína Strnada 13. 8. 1746 (SOA Zámruks)

17) Kington, J.: The value of historical weather data from Bohemia in reconstructing circular patterns of the late 18th century over Europe. In: Contemporary climatology, ed R. Brázdil and M. Kolář, Masaryk University Brno 1994, s. 306-313.

Zprávy

Výstava 900 let cisterciáckého řádu

18. 7. 1998 byla v jedné z místností zamýšlené „gotické galerie“ vyšebrodského opatství otevřena informativní výstava k devítisetletému jubileu trvání řádu cisterciáků, tohoto „*potomka benediktinů, udržujícího obnovu prostého života dřívějších časů*“, jak je uvedeno v záhlaví tamního úvodního textu. Péčí vyšebrodského opata Albericha, generálního opata Mauruse Estevy z Říma a řádových historiků ve Francii i za účasti domácích odborníků zde tak byl naší veřejnosti zpřístupněn základní průřez evropskou historií tohoto slavného a o evropskou civilizaci značně zasloužilého řádu. Ten vznikl z reformního hnutí benediktinů roku 1098 v Cîteaux, latinsky Cistercium, ve Francii (odtud jeho název). Řád ovlivnil kulturní a duchovní vývoj v celé Evropě, kde zaváděl progresivní zemědělské metody přetvářející nehostinné kraje v úrodnou zem. Jeho působení dodnes trvale pozitivně poznamenalo tvářnost staveb a krajiny přilehlého okolí jeho klášterů.

Rozsahem neveliká, tím však pro dnešního člověka stravitelná, výstava sestává z textových panelů s anglickým, francouzským a českým textem, jenž komentuje barevná vyobrazení z dějin řádu.

Velmi vhodný je vlastní vklad vyšebrodského kláštera, který zde prezentuje všednodenní činnost cisterciáckých mnichů, tedy modlitbu a manuální práci, jak na polích, tak uvnitř sakrálních i hospodářských staveb, prostřednictvím několika menších barokních olejomalb. Soubor obrazů tak působivě zvyšuje autenticitu prezentované problematiky.

Páteří výstavy jsou plakáty s bohatou obrazovou dokumentací, vytištěné ve Francii pro účely takovýchto výstav ve více lokalitách. Znázorňují život zakladatelů řádu, sv. Roberta z Molesme a sv. Bernarda z Clairvaux, prvního opata stejnojmenného filiačního kláštera.

Za pozoruhodně aktuální je u posledně jmenovaného možno považovat akcentaci jeho boje proti antisemitismu, v rámci jeho západoevropských misijních cest, propagujících křížové výpravy. Při setkáních s pogromisty je ostře káral za napadání židů, neboť „napadají tělo a kosti Kristovy“. Tento moment je třeba považovat za zvláště cenný, jako protějšek různých odstínů primitivního výkladu křesťanství, jako antisemitského fenoménu.

Jeden panel je věnován cisterciáckým skriptoriím, jejichž význam snad není nutno připomínat a zvláště ne ve Vyšším Brodě.

Několik panelů uprostřed místnosti je pak věnováno současným podobám nejvýznamnějších cisterciáckých klášterů v celé Evropě a našim třem žijícím klášterům: Osekou, Vyššímu Brodu a Tišnovu. Ze zrušených je připomenut nejvýznamnější Sedlec.

22. 8. pak oslavy vyvrcholily, za účasti vratislavského kardinála Gulbinoviče a zástupců ostatních řádů, vysvěcením nových věžních hodin a nově upraveného barokního konventu, který poslouží důstojnému ubytování řeholníků, kteří zatím obývali starou „chodbu bratří“, jež neskýtala dostatečný standard pro bydlení, ani klausurní klid. Ta bude využita pro noviciát a pracovní knihovníka spolu s badatelou.

Světským završením oslav se pak stane třídní vědecká konference ve dnech 28.-30. 9. v pražském břevnovském arcioopatství. Lze jen litovat, že se z technických důvodů nerealizuje v autentickém prostředí některého ze tří jmenovaných českých

žijících cisterciáckých klášterů. Připravovaný sborník z konference, který bude obsahovat více jak 30 referátů by měl však toto mírné zklamání brzy eliminovat.

© Milan Hlinomaz

Výstava „Kultura opatství St. Gallen“ na Strahově

Na konci léta roku 1998 byla ve románských sálech Strahovského kláštera prezentována výstava o kultuře jednoho z nejslavnějších a nejvýznamnějších klášterů všech dob, benediktinského opatství sv. Havla. Expozici, pořádnou svatohavelským klášterním archivem (Stiftsarchiv St. Gallen) a Švýcarským velvyslanectvím v Praze ve spolupráci s Královskou kanonií premonstrátů na Strahově, zahájil Dr. Werner Vogler, archivář kláštera a autor výstavy (návrh a texty) 8. srpna. Výstava trvala až do 13. září.

Za zakladatele kláštera je považován Havel, který doprovázel Kolumbana, zakladatele neméně pověstných klášterů v Bobbiu a Luxeuil. Poustevník Havel kvůli nemoci zůstal v Arbonském lese na jih od Bodamského jezera a po uzdravení tu založil poustevnu, z níž se 719 stal díky Otmarovi klášter, v němž byla zavedena r. 747 benediktinská řehole. Klášter se stal jedním z kulturních center tehdejšího světa, zvláště pak od 9. století, kdy se zbavil závislosti na Kostnici. Do tohoto období lze umístit „zlatý věk“ svatohavelského písemnictví, ať už v souvislosti s iluminátorským uměním místního skriptoria či s počátky písemnictví v německém jazyku. Úpadek pozdního středověku byl vystřídán až v druhé polovině 15. století počínajícím rozkvětem za obnovitele opata Ulricha Rösche. Poté byl ovšem klášter za reformace zrušen. Druhého vrcholu se opatství dočkalo v barokní době. Tehdy se díky zavedení oficialátu stal klášter centrem knížecího opatství, byl přestavěn do současné podoby a vybudována také knihovna. Po francouzském vpádu bylo v r. 1805 opatství definitivně zrušeno. Dnes fungují bývalý klášterní archiv i knihovna jako samostatné instituce. Tolik stručný přehled událostí.¹⁾

Vůbec nezáleželo na tom, že se výstava zakládala pouze na fotografiích, diapozitivech a faksimilích, neboť i ty poskytly divákům zcela nevšední zážitky. Už počátky opatství jsou z našeho „českého“ pohledu natolik utopené v dávnověku, že si leckdy jen těžce zařazujeme události do domácího kontextu. Celá první půle výstavy se nesla v duchu středověké vzdělanosti. Ideální plán svatohavelského opatství z přelomu první a druhé čtvrtiny 9. století poskytuje pohled do mikrosvěta kláštera, ve kterém nechyběly dvě školy, jedna interní, druhá externí. Pro širší publikum (a nejen pro ně) je užitečný výklad o systému klášterního – tehdy ovšem v podstatě jediného – školství. K tomuto obecnému výkladu o triviu (gramatika, rétorika, dialektika) a kvadriviu (aritmetika, geometrie, hudba a astronomie), samozřejmě demonstrováném ukázkami učebnic z klášterní knihovny, se pojí i další rukopisy, např. lékařské. S obdobím vrcholného středověku souvisí i jméno učitele Notkera Němce, který překládal texty antických autorů do němčiny, stejně jako vznik neumového notového záznamu. Svatohavelské skriptorium bylo ve své době pověstné po celé Evropě a knihovna, která vznikla jak jeho činností, tak ziskem dalších, především insulárních rukopisů, se nachází již na zmíněném plánu kláštera z 1. pol. 9. stol.

1) Základní informace z publikace B. Anderese, *The Abbey of St. Gall. The Ancient Ecclesiastical Precinct, St. Gallen 1990.*

Úzké spojení kláštera u Bodamského jezera se „zeleným ostrovem“ se projevilo především během 9. století, kdy s sebou irští mniši přinesli řadu rukopisů z domova, ale i později. Vliv irské knižní malby se projevil i v původních kodexech svatohavelského skriptoria, samozřejmě i se stopami dalších výtvarných zdrojů. Z nejslavnějších jmenujme alespoň Folchartův žaltář, Zlatý žaltář a „Evangelium longum“, evangelistář z doby kol. 895. Svatohavelská cimelia byla výpravně popsána v nejnovější publikaci z r. 1998 K. Schmukim, P. Ochsenbeinem a C. Dorou.²⁾ Ke knižnímu umění ovšem nepatří jen rafinované propracované iniciály a iluminace, ale také zpracování vazby. Zvláště efektně působí řezby do slonovinové tabulky z doby kolem r. 900, zobrazující výjevy z života sv. Havla, umístěné na deskách jednoho z kodexů, nebo evangelijní výjevy též v podobě řezby do slonoviny na vazbě již zmíněného Evangelia longa, pořízené mnichem Tuotilem.

Stejně jako byli svatohavelští benediktini tvůrci knih po stránce výtvarné, byli i jejich písaři. Autoři výstavy nás nechali nahlédnout do „literární kuchyně“ středověkého kláštera. Od původních hagiografických prací o dvou zakladatelích, Havlovi a Otmarovi, klášterních příběhů, a básnických děl liturgické povahy (pochoptelně v latině) se přeneseme k překladům antických autorů do staroněmčiny, u jejichž kořenů jakožto vědeckého jazyka stál Notker Němec.

Tím končí nejzajímavější část výstavy, v našich zemích neobvyklá exkurse do středověkého písemnictví, knižní kultury a vzdělanosti vůbec. Zbývající část expozice byla věnována renesanční a barokní periodě kláštera. Tam vystupuje do popředí nejen zajímavá postava opata Ulricha Rösche, který nejen vybudoval klášterní stát, ale také podporoval knihovnu. Za jeho úřadu vznikla v St. Gallen celá řada iluminovaných rukopisů, především zpěvníků. Po přestávce během reformace se opatství dočkalo posledního rozkvětu v 18. století. Benediktini se soustředili na pedagogickou činnost, s čímž souvisel i další rozvoj umění, zvláště divadla a literatury. V té době také došlo k poslední a úplné přestavbě kláštera včetně kostela. Ostatní bylo již řečeno v úvodu a tak zbývá dodat poslední informaci, totiž že v r. 1983 byl svatohavelský klášterní obvod připočten k dalším světovým památkám v katalogu UNESCO.

Z mého referátu by se mohlo zdát, že výstava byla poněkud nevyvážená, ale ve skutečnosti je opak pravdou. Výstava byla uspořádána do jednotlivých bloků z pohledu specialistů i laické veřejnosti velmi přehledně, to jen já se poněkud více soustředil na tematiku, která mi je bližší a která je bezpochyby atraktivnější i ve svém evropském rozměru.

Poněkud nešťastně zvolená doba výstavy – uprostřed letní sezóny – se bohužel značně podepsala na návštěvnosti. Kdo se ale nenechal letním počasím lákat k jiným aktivitám a výstavu navštívil, neprohloupil.

© Jan Pařez

2) Schmuki, K. – Ochsenbein, P. – Dora, C.: *Cimelia Sangallensis. Hundert Kostbarkeiten aus der Stiftsbibliothek St. Gallen*, St. Gallen 1998. Zpráva o této publikaci srv. níže.

Konference Středověké kláštery v zemích Koruny české

Ve dnech 24. a 25. května 2001 se v prostorách zámku a Zadní synagogy v Třebíči uskutečnila konference věnovaná problematice středověkých klášterů v českých zemích, organizovaná Západomoravským muzeem v Třebíči. Podnětem k jejímu uspořádání bylo devítisetleté výročí založení zdejšího benediktinského opatství, zaniklého v patnáctém století, ale přednesené příspěvky se zdaleka neomezily jenom na jeho dějiny. Přes široce požímané zaměření, proklamované v názvu, nepůsobila konference roztříštěným dojmem; jednak proto, že většina referátů se týkala monasteriologické problematiky na Moravě, často se zvláštním ohledem na benediktiny, a pak z toho důvodu, že pořadatelům se povedlo velmi dobře rozdělit příspěvky do dvou dnů tak, aby v úvodu převládala „místní“ problematika a její začlenění do širšího dobového kontextu, zatímco druhý den byl vyhrazen ostatním referátům, v jejichž celku byl patrný důraz na rytířské a žebravé řády.

Zahajovací příspěvek Aleše Vandrovce, benediktina z břevnovsko-broumovského arcipopatství, s názvem *Dialogy Řehoře Velikého* ukázal účastníkům některé aspekty řádového myšlení a spirituality. Lze jenom konstatovat, že je dobře, když se na konferencích věnovaných dějinám řeholních institucí takové referáty objevují (byť většinou zůstávají v rámci jednání osamělými), a upozorňují na otázky, jimž není (a často vzhledem k dosavadním znalostem ani nemůže být) věnována dostatečná badatelská pozornost. Luděk Galuška z Moravského zemského muzea v Brně vystoupil s příspěvkem nazvaným *Nejstarší církevní architektura - kostely v Sadech a Modré* a Josef Žemlička z Historického ústavu AV ČR pojednal v příspěvku *Přemyslovci a kláštery o přemyslovských fundacích* a jeho referát poskytl velmi kvalitní rámec pro polemiky a úvahy nad založením trebičského opatství. V širších ohledech se tímto založením zabýval Zdeněk Měřinský z Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně v příspěvku *Církevní instituce na Moravě a historické pozadí vzniku trebičského opatství*.

Zakládací listina pro Třebíč se nedochovala. Je znám pouze opis z 15. století, pokládáný za opis falza o několik desítek let mladšího, než vlastní založení. Listinou a jejím opisem se zabývaly dva referáty. Marie Bláhová z Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze pojednala o vzniku tohoto textu v příspěvku *Funkce a hodnota pamětních zápisů středověkých církevních institucí na pozadí málo rozvinutých diplomatických písemností v českých zemích první poloviny 12. století*. Za dobu vzniku listiny lze pokládat až druhou polovinu 12. století, nejspíše 70. léta, podkladem byly patrně pamětní zápisy, hypoteticky je možno uvažovat o závislosti na listině pro klášter Hradisko u Olomouce, kterou mohli do Třebíče přinést hradistiští benediktini poté, co byli vystřídáni na Hradisku premonstráty. Spíše než o falzum v dnešním slova smyslu se jedná o konstatování stavu majetkové základny v určité době, jejíž integritu by chránil panovník. Druhý z referujících na toto téma, Rudolf Fišer z Gymnasia Třebíč v příspěvku *Počátky trebičského opatství* zastával značně odlišné stanovisko a podle jeho hypotézy se opis skládá dílem z narativního textu, dílem z částí skutečně zakládací listiny vydané Přemyslovcem Oldřichem. Přestože na diskusi nad těmito odlišnými stanovisky bohužel zbylo jenom málo času, přiklonili se účastníci spíše k precizní argumentaci Bláhové. Dalším velmi zajímavým referátem byl příspěvek Libora Jana z Filozofické fakulty Masarykovy univerzity v Brně *Počátky benediktinů na Moravě a rajhradský klášter*. Autor v něm rozebíral počátky benediktinského kláštera Rajhrad a načrtl hypotézu, že benediktinské založení mohlo být původně koncipováno jako kapitula. Dopolední blok ukončil příspěvek Tomáše Borovského rovněž z FF MU Brno *Moravské kláštery a lucemburská markrabata*.

Odpolední příspěvky patřily vesměs třebíčskému opatství – o archeologickém výzkumu referoval Petr Obšusta ze Západomoravského muzea v Třebíči v příspěvku Archeologické výzkumy třebíčského opatství, podrobný uměleckohistorický rozbor baziliky poskytl Jiří Uhlíř v příspěvku Architektura třebíčského opatství a o hudbě pěstované u benediktinů hovořil Otmar Urban v referátu Hudební život v klášteřech a žaltář třebíčského mnicha Petra Freytaga.

Jednání druhého dne zahájil Martin Wihoda z FF MU v Brně brilantním příspěvkem Benediktinská kapitola v dějinách kláštera Hradisko u Olomouce pojednávajícím i o možném politickém pozadí vyhnání benediktinů a jejich nahrazení premonstráty. Skutečnost, že nejenom písemné, ale i archeologické památky na hradištský benediktinský počátek jsou velice skrovné, konstatoval na základě provedených archeologických výzkumů Jiří Kohoutek z UAPP v Brně v příspěvku Výzkum kláštera Hradisko u Olomouce. Následující blok patřil problematice rytířských řádů: Miroslav Svoboda ze Státního okresního archivu v Mikulově přednesl příspěvek Johanitská komenda ve Strakonici, johanitům se věnovali také Lukáš Peška z FF MU v Brně a Rudolf Procházka z Archaie Brno v příspěvku Johanitská komenda sv. Duha na Starém Brně a o problematiku řádu německých rytířů obohatil tento blok Martin Čapský z Filozofické fakulty Slezské univerzity v Opavě příspěvkem Komenda řádu německých rytířů v Drobovicích. Jednotlivé aspekty založení a existence konventů žebavých řádů na základě archeologických výzkumů osvětlovali Richard Zatloukal z Památkového ústavu v Olomouci a David Zimola z MV Jihlava v příspěvku Výzkum mendikantských klášterů v Jihlavě, Marek Peška z Archaie Brno v příspěvku Dominikánský klášter v Brně, David Merta rovněž z Archaie Brno v příspěvku Augustiniánský klášter sv. Tomáše v Brně a Dalibor Prix z Ústavu dějin umění AV ČR v Praze a Michal Zezula ze SPÚ v Ostravě se společným příspěvkem Ke středověkým dějinám minoritského kláštera v Opavě. Galerii středověkých řádů působících v českých zemích pak vhodně doplnil přehledovým příspěvkem Kláštery premonstrátů Teplá a Chotěšov Milan Hlinomaz z Kláštera premonstrátů Teplá a referátem Založení a počátky cisterciáckého kláštera Žďár n. Sázavou, zásadně měnícím některé dosud přijímané názory na vznik a vývoj klášterního areálu, Zdeněk Chudárek ze Státního ústavu památkové péče v Praze. Konferenci uzavřel Miroslav Novotný z Historického ústavu Jihočeské univerzity v Českých Budějovicích s příspěvkem Páni z Hradce a kláštery v Jindřichově Hradci.

Celkově lze konferenci hodnotit jako zdařilou a na budoucí sborník je možno čekat s netrpělivostí. Jedinou podstatnější vadou na krásu, na konferencích podobného typu nikoli ojedinelou, byla nedůslednost (a jak se později zdálo, i rezignace) pořadatelů na dodržování délky příspěvků přednášejícími. V důsledku nejvíce utrpěla diskuse, na niž už nezbýval čas, ačkoli některé příspěvky k ní přímo vyzývaly.

© Hedvika Kuchařová

Recenze

Encyclopedia of Monasticism.

Edited by William M. Johnston, Chicago – London 2000. 2 vol.

Jen dvě velká světová náboženství vytvořila pro své věřící takový systém, který umožňuje kolektivní sdílení společenského i duchovního života v uzavřeném společenství: křesťanství a buddhismus.

Encyklopedie monasticismu přináší v jakési komparativní podobě základní informace o řádech a klášteřích v obou věroučných systémech (z nichž křesťanský se z tohoto pohledu ještě rozpadá na západní a východní větev). To je patřičně demonstrováno na obálce, kdy první díl nese křesťanský, druhý buddhistický motiv. Přesto, že pro Středoevropu je buddhistický klášter v lepším případě exotickou záležitostí, v horším si jej spojuje s bojovými uměními čínského kláštera Shaolin, nelze si nepovšimnout celé řady rysů i principů, které jsou společné oběma náboženským okruhům, respektive třem okruhům monasticismu. Právě to zřejmě vedlo editora k takovému přístupu ke zpracování, jaký zvolil a podle jeho slov se také jedná o první velkou práci v jakémkoliv jazyku vůbec s takto profilovanou tematikou (s. ix). Snahou editora a jím oslovených spolupracovníků, jejichž počet dosahuje bezmála třiset osob z 25 zemí, bylo také pokusit se využít a uvést do rovnováhy metodologie křesťanských a buddhistických monasteriologických studií.

Tematickou strukturu encyklopedie můžeme přehledněnout na úvodních stranách. Prozrazuje nám hlediska, z kterých byla práce na encyklopedii koncipována, což by nebylo z abecedně uváděných hesel snadno patrné. Celý obsah encyklopedie byl z tohoto pohledu rozdělen na 5 základních skupin. První z nich, Tradice, obsahuje především základní směry monasticismu (např. čínský buddhismus, japonský buddhismus, řády západního křesťanství, apod.). Tematický oddíl Osoby sleduje zakladatelské osobnosti institucí a řádů, učence, ženský prvek v monasticismu a hlavní osoby monasticismu 20. století. Z hlediska geografického jsou hesla věnována větším či menším teritoriálním celkům, vybraným buď podle regionálního (Skotsko), státního (Švýcarsko) či geografického principu (Skandinávie). Tam jsou některé mimořádně významné nebo rozsáhlé oblasti (např. Irsko, Tibet) rozděleny ještě na dvě části, dějiny a lokality. Města a lokality, stejně jako nejvýznamnější kláštery, byly samozřejmě zařazeny jako zvláštní hesla. Čtvrtá hlavní skupina byla zaměřena na instituce. Obsahuje hesla o řeholích a řízení klášterů (včetně jurisdikce či řízení ekonomických záležitostí, apod.). Poslední hlavní téma se týká praktikování obřadů a činnosti klášterů a má následující podskupiny: liturgie, hudba, spiritualita, askeze, teologie, učnost, umění a architektura, hospodářská činnost.

Po základní části hesel následuje v případě regionů seznam klášterů či jejich pozůstatků, které lze navštívit, odkazy na další hesla v encyklopedii, která s tématem souvisejí a bibliografická část.

Je příznačné, že z České republiky nepochází žádný autor hesla, neboť jak známo, neexistuje u nás jakékoliv centrum monasteriologických bádání. Heslo Česká republika zpracoval renomovaný znalec z Polska, prof. M. Derwich z vratislavské university. Výhrady, které bych mohl mít k uvedené základní literatuře (pro kterou nebylo obecně vyčleněno mnoho prostoru), však budou patrně mít souvislost s jistou časovou prodlevou mezi zpracováním a vydáním. Historik B. L. Venarde z university v Pittsburghu, který zpracovával heslo o premonstrátech, se dle svého profesního zaměření na středověk soustředil na počátky řádu, takže ve stručném závěru

nezbylo místo na novější a dějiny a současnost. Proto tu nenajdeme ani zmínku o významném postavení české cirkárie v minulém a na počátku tohoto století. Marně jsem se snažil najít v encyklopedii v heslech o knihovnách a architektuře alespoň zmínku o Strahovské knihovně, která nepochybně zaujímá mezi novověkými klášterními knihovnami jedno z předních míst. Ale není se co divit, encyklopedie s celosvětovým záběrem by musela mít ještě několik dalších svazků, aby se do ní vešlo víc než základní informace. Jistou zajímavostí je i heslo o monasteriologii na internetu, kde lze najít i strukturu klášterního web situ, mnoho odkazů na prameny s internetovými adresami a také informace o postojích klášterů k tomuto nejnovějšímu celosvětovému informačnímu fenoménu.

Shrnuji: Johnstonem uspořádaná encyklopedie o kláštřích je nepochybně dílem, které poskytne základní informace širší veřejnosti, odborníkům pak základní bibliografické údaje a poučení pro geograficky a kulturně odlehlejších oblastí. Její cena je i v možnostech porovnání vývoje některých monastických jevů v odlišných církvích při vcelku jasném definování terminologie. Při konkrétním zpracování témat, týkajících se českých či evropských klášterů však jistě sáhnou po speciálnějších encyklopedických dílech.

© Jan Pařez

České církevní dějiny ve druhé polovině 20. století.

Ed. Libor Jan. Sborník příspěvků ze sekce církevních dějin na VIII. sjezdu českých historiků v Hradci Králové ve dnech 10.-12. září 1999, Brno 2000, 120 s.

Podtitul poměrně útlého sborníku vysvětluje téměř vše o podstatě příspěvků. Jeho editor Libor Jan se postaral o vydání protokolu sekce církevních dějin na VIII. sjezdu českých historiků, který se odehrál v Hradci Králové na konci léta 1999. Kontroverzní příspěvky, jež na sjezdu zazněly v hlavní diskusi, se sekce církevních dějin nijak nedotkly, ale musím konstatovat, že od počátku poněkud zvláštní okolnosti související především s pořádáním sjezdu se negativně odrazily i zde. Protože došlo k tomu, že někteří historici ani nebyli na sjezd pozváni, je možné, ba pravděpodobné, že mohlo být předneseno více rekapitulujících příspěvků.

Paulán František J. Holeček, který působí na olomoucké theologické fakultě, podal v příspěvku „Církevní dějiny a dějinná církev“ řadu poznámek ke vztahu theologické reflexe a studia církevních dějin. Přes vynikající shrnutí problematiky (podtitul přednášky zní „K metodologii theologické introspekce na poli církevních dějin“), objektivní postoj k úrovni eklesiální historiografie na našich theologických učilištích a nespornou literární hodnotu se bohužel jedná jen o marginální příspěvek, a to ke škodě všem. Ovšem při stavu české církevní historiografie budme rádi, že se takové projevy vůbec objevují. Václav Babička, který dnes zaujímá post ředitele Archivní správy, se ve své úvaze zabýval často diskutovanou, málokdy však objektivně traktovanou otázkou vzájemných pozic konfesní, ekumenické a sekulární historiografie. Při tom dospěl k názoru, že měřítkem kvality historiografické práce není příslušnost k té či oné skupině historiků (konfesních, ekumenických a sekulárních), resp. proudu v historiografii, ale užití objektivních vědeckých metod, které jsou pro

všechny tři směry metodickým základem. V závěru ocenil přínos všech tří pojetí a vyjádřil naději, že právě jejich prolínání dokáže vytvářet objektivní obraz minulosti.

K nesporným vrcholům sborníku patří bilanční stať prof. Zdenky Hledíkové, ředitelky Českého historického ústavu v Římě a bezpochyby jedné z nejvýznamnějších postav českého církevního dějepisectví současnosti („České církevní dějiny středověku od r. 1945“). Politické události v posledním padesátiletí jí poskytly přirozenou (i když vlastně ve skutečnosti značně nepřírozenou) periodizaci české církevní historiografie, a to schematicky řečeno do února, od února do listopadu, a po listopadu. Krok po kroku autorka mapuje kvalitu i kvantitu učiněného na poli ediční práce i historiografie. Na závěr vznáší požadavek odborné úrovně církevních dějin, neboť jejich nepřilíš vysoká kvalita brání jejich užší integraci do obecného dějepisu.

Podobně shrnuje bádání o církevních dějinách, tentokrát na Moravě, Libor Jan z Masarykovy university v Brně, a příspěvkem pod názvem „K některým problémům středověkých církevních dějin na Moravě“ vytváří tak pandán k předcházející přednášce. Na ještě užší výsek moravských církevních dějin, totiž na historii olomoucké arcidiecéze, se zaměřil Miloš Kouřil.

Trojice autorů Ondřej Bastl, Jiří Hanuš a Rudolf Vévoda zdařile mapuje v našich zemích nepřilíš systematicky studované téma, totiž církevní dějiny od josefinismu k modernismu. Tematika je shrnuta ve stěch okruzích: Církev a stát, stát versus církev, dále Terminologický labyrint, poznámky k literatuře a konečně Problémy, prameny, perspektivy a autoři se jejího traktování zhostili s důkladným všeobecným přehledem.

Obdobím tzv. První republiky se zabýval Jaroslav Šebek z Historického ústavu AV ČR a nutno poznamenat, že jeho programový příspěvek se netýkal toho, co bylo učiněno ve výzkumu, ale především toho, před čím čeští historici v této oblasti stojí a co je ještě čeká.

Nejdelsí stať pochází z pera viceprezidenta České křesťanské akademie Jana Štříbrného a rekapituluje pozici a postoje české katolické církve během německé okupace a komunistické diktatury („Katolická církev v českých zemích v čase dvou totalit“). Pokud jsem schopen posoudit, autor dosti zevrubně pojedal o celé problematice, včetně přehledu pramenné základny (archivních fondů) a přehledu pracovišť a institucionální i grantové podpory.

Pro pisatele těchto řádků by měl být velmi slibný příspěvek Václava Bartůška ze Státního ústředního archivu v Praze, publikovaný pod názvem „Několik postřehů k vývoji a možnostem naší monasteriologické historiografie. Ač je situován uprostřed sborníku, nechal jsem si zprávu o něm až na konec. Palčivý problém neexistence pracoviště, které by se věnovalo studiu klášterů, tu vyvstává, jak se obávám, zcela zřetelně. Nahodilost a příležitostnost monasteriologického bádání, které vždy vyniknou při nejrůznějších konferencích a seminářích, se projevila i v Bartůškově příspěvku. A to i přes to, že autor se již před delším časem etabloval na české historiografické scéně jako odborník na piaristy.

Naprosto nedostatečný stav české monasteriologie je patrný především z pohledu zahraničních odborníků. Před časem podal souhrn současné české monasteriologické literatury Marek Derwich, ale je čím dál víc zřejmé, že od té doby soustavný výzkum v Čechách neprobíhá, ač jsou mezinárodní monasteriologické konference pořádány M. Derwichem hojně navštěvované českými historiky (pohříchu však jen těmi, kteří v recenzovaném sborníku s výjimkami chybí). Není se proto co divit, že M. Derwich se stal autorem hesla o českých kláštřích v souborném díle *Encyclopedia of Monasticism*. V Čechách totiž nebylo koho oslovit, rozumějme historika,

který by snad považoval monasteriologii za svůj hlavní obor, natož aby si na tomto poli vydobyl renomé v mezinárodním měřítku. Základní potíž je také v tom, že ač mnozí mladí absolventi historických a PVH učilišť zpracovali monasteriologické téma, nemají šanci se jím posléze zabývat na specializovaném pracovišti, a ti, kteří tak činí, si svůj prostor musí vydobýt či jsou závislí na dobré vůli vedení ústavu.

Ale dosti úvah o stavu české monasteriologie, ke kterému mne přimělo Bartůškovo shrnutí, jaksi neúplné a jaksi nesoustavné. Zmíním se stručně, co mne na jeho příspěvku zarazilo nejvíce. Bádání o premonstrátech odbyl výrazem „ani starší či novější dějiny premonstrátů nezůstanou bez povšimnutí“ bez jakéhokoli odkazu na literaturu. Stejně tak se jsou vágní a obávám se, že i zavádějící formulace, týkající se dalších řádů („Pro benediktiny je významný katalog z výstavy k milénium řádu“ – zde se jedná patrně o výstavu k milénium řádu v Čechách, apod.).

Chybí tu průkopnická studie Cinkeova, kterou ovšem Z. Hledíková ve výše zmíněném příspěvku cituje. Poněkud zavádějící je tvrzení o důležitosti „map a mapek“ Zdeňka Boháče; V. Bartůšek zcela pominul řadu jeho studií.¹⁾ Také literární produkci Stanislava Sousedíka nelze spojit jen s kapucíny; jeho zájem se dotýká raněnovověké katolické filosofie, která byla ovšem vázána především na některé další řády, např. františkány. V tomto směru také Sousedík publikoval další monografie.²⁾ Přes ekonomický směr badatelského úsilí autora měly být zcela jistě zmíněny četné studie Rostislava Nového³⁾ a Jaroslava Čechury.⁴⁾

Ani informace o soupisu rukopisných sbírek klášterních knihoven není zcela korektní. Místo konkrétních titulů se autor omezil jen na dva (Rybův Strahov, u něhož navíc neuvedl správný počet zamýšlených svazků, a z jistého pohledu v těchto souvislostech nepříliš relevantní průvodce Tošnerové), o tehdy v konečné fázi přípravy se nacházejícím soupisu knihovny kláštera v Teplé se vůbec nezminil.

O Bibliotheca Strahoviensis, jediném českém odborném časopisu, který se převážně a systematicky věnuje monasteriologii, není v Bartůškově příspěvku ani zmínka, nenajdeme ani bibliografickou citaci, ostatně jako v celém sborníku, stejně tu není zmíněno žádné jméno badatelů z knihovny na Strahově, kde se již delší dobu provádí výzkum klášterů v celé řadě aspektů.

© Jan Pařez

- 1) Např. Boháč, Z.: *Hospodářské zázemí emauzského kláštera*, MHB 3, 1993, s. 237-241; též, *Středověké kláštery v Čechách a na Moravě v době předhusitské*, HG 28, 1995, s. 137-153.
- 2) Sousedík, S.: *Jan Duns Scotus doctor subtilis a jeho čeští žáci*, Praha 1989; Stanislav Sousedík, *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*, Praha 1997.
- 3) Nový, R.: *Nejstarší český urbář*, ČSCH 8, 1960, s. 210-227; též, *Ostrovské urbáře z let 1388 a 1390*, Sborník NM, řada A, č. 15, 1961; též, *Strahovský urbář z roku 1410*, Zápisky katedry čs. dějin a arch. studia 7, 1963, s. 39-70; též, *Studie o předhusitských urbářích I*, SH 13, 1965, s. 5-64; též, *Finanční písemnosti předhusitského velkostatku v Čechách*, AUC, Phil. et hist. 5, 1975, s. 45-88; též, *Urbář encovanského statku chotěšovského kláštera – Poznámky k chotěšovskému urbáři z r. 1367*, Litoměřicko 17-20, 1981-1984, s. 71-77.
- 4) Čechura, J.: *Die Struktur der Grundherrschaften im mittelalterlichen Böhmen unter besonderer Berücksichtigung der Klosterherrschaften*, Stuttgart 1994 (tam viz i další literaturu, z níž uvádím především *Nejstarší český urbář kláštera ve Vyšším Brodě z konce sedmdesátých let 13. století*, PHS 27, 1986, s. 5-26. Kromě toho srv. Čechura, J. – Ryantová, M.: *Urbář kláštera Břevnov z roku 1406*, ČNM – řada hist. 161, 1992, s. 79-107, a ČECHURA, J.: *Urbář kláštera Strahov z r. 1410*, BS 1, 1995, s. 25-43.

Břevnov v českých dějinách.

Sborník z konference pořádané ve dnech 14. a 15. září 1993 Filozofickou fakultou Univerzity Karlovy u příležitosti milénia břevnovského kláštera. Uspořádali Marie Bláhová a Ivan Hlaváček. Filozofická fakulta UK, Praha 1997. 144 s.

V roce 1998 vydala katedra pomocných věd historických a archivního studia FF UK s pětiletým zpožděním protokol koonference (resp. jeho část), která se konala v r. 1993 k výročí tisíciletí prvního mužského kláštera na našem území. Útlý svazek – přes všechny konkurenční publikace vydané k břevnovskému milénium – však obsahuje řadu příspěvků, které významně přispívají k interpretaci dějinného významu kláštera v Břevnově.

Sborník je zahájen přehledovou statí Zdeňky Hledíkové *„Benediktini v českých zemích ve středověku“*, v případě autorky tradičně skvělým pojednáním po stránce bibliografické a v neposlední řadě i stylistické. V širším záběru vylíčila dějiny českého benediktinského mnišství od vlivu gorzského reformního okruhu na první vlnu fundací až k posledním dvěma Karlovým založením na Novém Městě Pražském (Emauzy, sv. Ambrož). Jich se ovšem dotkla jen okrajově, napsala o nich jinou vynikající studii.¹⁾ Z. Hledíková si povšimla i některých jevů, dosahujících až k historické geografii klášterů: počtu řeholníků v jednotlivých domech, povahy a rozptýlu probostství a inkorporovaných far v souvislosti s duchovním a intelektuálním vlivem těchto „tykadél“ jednotlivých klášterů na široké okolí. To pak doložila přehledem benediktinských skriptorií v našich zemích (Břevnov, Ostrov, sv. Jiří, Opatovice, Sázava, Podlažice). Drhou část věnovala exempci řádu a snahám o předhusitské reformy ustupujícího benediktinského mnišství.

Petr Sommer porovnal ve svém příspěvku *„Břevnov a české benediktinské konventy ve středověku“* obecné rysy hmotné kultury, nalezené jednak v řeholi, jednak v ideálních či idealizujících představách o podobě konventů (např. svatohavelský plán), a skutečné konkrétní podobu břevnovského kláštera na základě nových archeologických výzkumů.

Vladimír Píša předložil polemiku s pojetím raných dějin břevnovského klášterního objektu Z. Dragouna, A. Merhautové a P. Sommera na základě vlastní interpretace nálezu a stavebního vývoje krypty. Především nejnovější dějiny archivu břevnovského kláštera, dnes uložené jako fond Archiv břevnovského kláštera v I. oddělení Státního ústředního archivu v Praze, shrnula J. Křečková ve statí *„Péče SÚA o archiv břevnovského kláštera“*; zabývala se jeho přebráním po násilném zrušení kláštera v r. 1950, jeho následným uspořádáním a konzervátorské pozornosti.

V kratičkém, ale velice hutném příspěvku *„Břevnov, Codex gigas a jeho martyrologium“* poukázal Petr Charvát na původ dnes v Královské knihovně ve Stockholmu uchovávaného obřího rukopisu. Kodex vznikl v podlažickém klášteře, ale pouze nekrologium v něm obsažené bylo převzato z Břevnova; martyrologium tohoto kodexu bylo sestaveno sloučením domácího a italského, z kuriálního prostředí pocházejícího vlivu. Marek Derwich z vřatislavské university se zabýval rozbořením zlomku rukopisu, vzniklého počátkem 16. století snad ve Vřatislavi, popisujícího příchod českých benediktinských mnichů do Slezska. V souvislosti s tím i se zamyslel nad vlivem českého duchovenstva na christianizaci Polska.

Zdeněk Boháč svou statí *„Hospodářské zázemí břevnovského kláštera v době předhusitské“* přispěl nejen ke svému historickogeografickému průzkumu českých klášterů, ale také z poněkud jiného pohledu doplnil nepublikovaný příspěvek J. Čechury

1) Hledíková, Z.: *Fundace českých králů ve 14. století*, SH 28, 1982, s. 5-51.

a M. Ryantové. V jejich případě šlo ovšem o strukturální analýzu urbáře a výklad vývoje klášterního velkostatku²⁾

Pak už následuje pobělohorské období. Obecné poznámky k církevní politice Josefa I. podal Valentin Urfus, významem opata Štěpána Rautenstraucha v souvislosti se školstvím se zabýval Josef Hanzal, Broumovsko viděla ve světle historicko-demografické analýzy Eliška Čáňová.

Barokní literatuře, respektive dvěma břevnovským autorům Josefovi Bonaventurovi Pitrovi a Aemilianovi Malhovi, se věnoval Alexandr Stich (Dvě benediktinské modlicí knížky z 18. století) i Jaromír Linda, který vedle zprávy o nálezech konceptů Pitrových kázání z let 1735-1752 podal soupis břevnovských kazatelů (1710-1781). Další umělecké fenomény našly své zpracování v příspěvcích Jana Royta (Příspěvek k ikonografii sv. Vojtěcha v 17. a 18. století) a Markéty Kabelkové (Hudba v břevnovském klášteře).

Osudy klášetra v tomto století se staly tématem článků Václava Babičky a Tomáše Kaliny, kteří využili sčítacích archů z let 1930 a 1950 ke zjištění počtu řeholníků, jejich národnosti, míst narození a dalších statistických údajů, a benediktinského historika³⁾ Johannese Zeschicka, který přehlédl padesátiletí 1939-1989 v příspěvku „*Das Schicksal der Benediktinerabtei Braunau von 1939 bis Heute*“. K této poslední části je ještě připojena úvaha Čestmíra Brandejse o metodologii výuky regionální historie v souvislosti s dějinami klášterů na Vysoké škole pedagogické v Hradci Králové.

Předmluva I. Hlaváčka a M. Bláhové mapuje všechny, i ve sborníku nepublikované příspěvky a jejich případné uveřejnění v odborné literatuře. Pro úplnost obrazu konference tedy zmiňme alespoň ty, které se jistě staly jejími úhelnými kameny: již jmenovaný příspěvek J. Čechury a M. Ryantové, Středověký Břevnov a Řezno Petra Sommera⁴⁾ a Kryštof Dientzenhofer jako stavitel břevnovského kláštera Petra Vlčka.

Je jen škoda, že byl tento sborník vydán jako torso a s takovou časovou prodlevou. V době konference při oslavách břevnovského milénia by se jistě mohl stát důstojným (když ne po stránce technické, tak zcela jistě po odborné stránce) doplňkem tématicky stejných sborníků, které tehdy spatřily světlo světa.

© Jan Pařez

Waldbesitz und Forstverwaltung des Stiftes Schlägl.

Geschichtliche Darstellung mit besonderer Berücksichtigung der Personalsituation. Redigiert von Isfried H. Pichler. Kleinzell und Schlägl 1997. 168 s.

Na první pohled by se mohlo zdát, že se na těchto stránkách ocitá zpráva o lesích kláštera Schlägl (česky Drkolná) a jejich správě spíše omylem; opak je však pravdou. Téma má tolik společného s českými dějinami (a nejen jihočeského pohraničí), že by bylo chybou se o to knize nezmínit, zvláště, byla-li redigována drkolenským

2) Viz Čechura, J. – Ryantová, M.: *Urbář kláštera Břevnov z roku 1406*, ČNM 161, 1992, s. 79-107.

3) Srv. např. jeho přehledový stať *Die Benediktiner in Böhmen und Mähren*, *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien* 6, 1982, s. 38-102.

4) Řezno a středověký Břevnov, ČČH 93, 1995, s. 25-36.

archivářem Isfriedem H. Pichlerem.¹⁾ Druhým důvodem pro zařazení této krátké zprávy je i skutečnost, že klášter patřil po staletí k české cirkárii, takže i jeho kolonizační úsilí má přímou souvislost s českým prostředím.

Knihy je členěna do dvou hlavních oddílů. První z nich sepisuje lesní personál kláštera v minulosti i současnosti. Na vrcholu správní hierarchie lesního hospodářství stojí pochopitelně opat, který si ovšem pro jeho praktické vedení pořídil kvalifikované spolupracovníky. Těmi byli a jsou lesní inspektori (Forstinspektoren), kteří jsou rekrutováni z členů řeholní komunity. Zpočátku jim instančně podléhali hutní mistři (Hüttenmeister) skelných hutí, do jejichž pracovní náplně lesy zprvu spadaly, později byl však vytvořen úřad lesmistra (Forstmeister) a lesních správců (Forstverwalter). Klášter vlastnil celkem 12 lesních revírů, často v blízkosti dnešní česko-rakouské hranice. Do roku 1920 mu patřil i revír Cerhonice, který byl tehdy prodán kvůli národnostním problémům. Revír Sarau (bei Untermoldau) připadl roku 1945 i s hájovnou (Forsthaus), zemědělským zázemím a rybníkem do státního pozemkového fondu Československé republiky, stejně jako fary Frymburk (Friedberg) a Světlík (Kirchschlag). Pak následuje abecedně uspořádaná biografická část, věnovaná zemřelým revírním (Revierförster). Hesla jsou vybavena bibliografickými odkazy, založenými v případě řeholníků na Pichlerově vynikající knize profesů, jedna na regionální literatuře.²⁾

Druhý oddíl se týká materiálům k dějinám lesů a lesní správy. Jeho první část obsahuje regestář či lépe řečeno historický heslář počínaje ještě cisterciáckým obdobím Schläglu (1202/1203) a 20. stoletím konče, opět s odkazy na prameny a literaturu. Zde jsou excerповány důležité kontrakty či nabyvací listiny, týkající se lesní pozemkové držby. Zmiňme darovací listinu Budivoje ze Skalice a Berty z Falkenštejna z r. 1264, darovací listinu Jindřichem z Rožmberka vydanou v Českém Krumlově r. 1308, kterou věnoval Drkolné les mezi Iglbachem a Rothbachem, nebo listinu z r. 1457, již Jan z Rožmberka potvrdil premonstrátům veškeré donace, které jim darovali jeho předkové, abychom dokumentovali, nakolik klášterní dějiny souvisely s Čechami. Druhá část nazvaná „*Materiály k dějinám lesů kláštera Drkolná*“ je věnovaná některým písemnostem, souvisejícím se správou lesů, např. je tu „*Lesní řád*“ z r. 1754, zápis ze zkoušky znalosti dřevin (Examen von Holzarten, kol. 1810) a některé další spíše zajímavé než důležité dokumenty, např. inventář myslivny ve Schwarzenbergu z r. 1839. Třetí část je otisk pojednání o lesním hospodářství kláštera v letech 1818-1918, přetisk z díla „*Das Wirken des Prämonstratenserstiftes Schlägl im letzten Jahrhundert (1818-1918)*“.

Knihy odráží to, co u nás bohužel ztratilo během komunistické éry smysl: vědomí kontinuity a tradice, pocit odpovědnosti za vlastnictví lesů, péči o ně na pozadí historického povědomí, vše doloženo pramennými odkazy, ocenění práce zaměstnanců (z nichž mimochodem značná část pocházela z Čech a Moravy a nikoliv jen z etnických Němců), kteří jsou vnímáni jako součást mnohageneračního díla.

© Jan Pařez

1) Srv. jeho stať *Stift Schlägl und Böhmen. Kulturelle, kirchliche und menschliche Beziehungen des Stiftes Schlägl zum südböhmischen Raum*, *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien* 7, 1985, s. 189-210.

2) Pichler, I. H.: *Profesbuch des Stiftes Schlägl*, Schlägl 1992.

A. J. Pfiffig: Handschriftenkatalog der Stiftsbibliothek Geras. Die Wiegendrucke der Bibliothek des Stiftes Geras. Die Frühdrucke der Bibliothek des Praemonstratenserchorherren-Stiftes Geras.

Geraser Hefte Nr. 33, Geras 1994. 54 s.

Se zpožděním šesti let od vydání se mi do rukou dostal útlý sešit, vydaný premonstrátským klášterem v Jeruši, jak se dříve česky říkalo rakouskému Gerasu. Vztah této kanonie k české církvi byl vždy blízký, ať už se jednalo o přímé začlenění do ní či o personální vztahy.

V třiatřicátém čísle klášterních „Sešitů“ byly k počtě šedesátiletí kněžství a k nadcházejícím 85. narozeninám seniora kláštera universitního profesora Ambrože Josefa Pfiffiga, knihovníka, otištěny tři jeho soupisy, týkající se jerušské knihovny. Pokud je mi známo, v české literatuře se žádná zpráva neobjevila a tak doufám, že zmíněné šestileté prodlení příliš následujícímu textu neuškodí.

Zastavme se ještě u několika mezníků v dějinách knihovny. V roce 1620 zničil oheň tehdejší klášterní knihovnu a obrátil v popel i liturgické knihy v kostele. Opětne budovaná sbírka byla ke konci 18. století rozmnožena o přírůstky z privátní knihovny Jana Nepomuka Marcuse von Putzen (1779), v roce 1784 byly převzaty některé svazky ze zrušeného kláštera v Perneggu. Během 18. a 19. století sem byly zařazeny rukopisy povahy filosofické a theologické, jejichž autoři byli místní klerikové, kteří studovali na universitách v Praze, Olomouci i Vídni.

Na s. 5-23 se jedná o soupis rukopisů, na s. 25-32 o soupis prvotisků a na zbytku o soupis „raných tisků“, t. j. tisků od r. 1501 do r. 1550. Jednotlivé oddíly byly sepsány k r. 1980, 1959 a opět 1980. Rukopisná sbírka obsahuje 168 svazků (166 pořadových čísel, přičemž běžnou řadu porušují č. 42a a 43a) v časovém rozpětí od 14. do 20. století.

V případě prvním, tedy co se rukopisů týče, nejde o katalogová hesla ve striktním slova smyslu, ale o zkrácené, svým způsobem dosti svérázné citace názvů rukopisů a jejich částí, doplněné nejzákladnějšími údaji fyzického popisu. Svůj úkol však splňují a zpřístupňují tak knižní fond, což některé jiné klášterní knihovny badatelům neumožňují. Například Strahovská knihovna.

Mezi autory i písaři rukopisů se vyskytuje řada osob z Čech a Moravy, např. hradčanský kapitulár Mikuláš Dirig (rkp. č. 41 z r. 1693) či Ambrož Sumický ze Slavkova, který byl v Jeruši podpřevorem (např. rkp. č. 44 z r. 1694-5, č. 52 z r. 1697). Jsou tu i další bohémika, zvláště mariánské officium od strahovského kanovníka Fridérica z r. 1626 (rkp. č. 19) a německý překlad českých městských práv ze 17. století (rkp. č. 57). Mezi literárně činné Čechy můžeme započíst i místního kanovníka Hermána Ignáce Řečického původem z Jindřichova Hradce (rkp. HS 132 z r. 1861) či hořažďovického rodáka Alfonse Žáka, také jerušského premonstráta, který byl literárně činný především v počátečním čtvrtstoletí 20. století, a mnoho dalších.

Provenienčně polské a v Polsku přitom neznámé – alespoň podle mých zpráv soudě – praemonstratensium představuje soupis svátků svěcených v klášteře sv. Vincence ve Vratislavi z období před 1650 (Festa in canonia s. Vincentii Wratislaviae celebranda – rkp. č. 23). Mezi zajímavé kusy patří nepochybně cestopis o Africe a Asii z r. 1628 (rkp. č. 20). Geografický horizont pedagogické činnosti lektorů theologie z okruhu františkánů přísné observance irské provincie, kteří v Praze sídlili v koleji Neposkvrněného početí Panny Marie a vyučovali v arcibiskupském semináři, dokumentuje rukopis č. 27 z r. 1656, jehož autorství (z hlediska obsahu) náleží

nejvýznamnějšímu skotistickému filosofovi pražského okruhu Antonínovi Bruodinovi (Tractatus de summulis logicae ad mentem doctoris subtilis Scoti).

Katalog prvotisků nese – z hlediska zpracování – podobné rysy jako soupis rukopisů, na konci je však navíc vybaven soupisem literatury, autorským rejstříkem a rejstříkem tiskařů.

Jedná se o nevelký soubor inkunábulí, celkem 65 kusů, z nichž nejstarší je datovaný 1472 (Breviloquium od sv. Bonaventury, vydaný v Norimberku, č. 39). Identifikace je provedena osvědčenou metodou, tedy srovnáním se soupisovými pracemi, především Hainem (a Copingerem) a Proctorem, ale i další zhruba desítkou podobných pomůcek. Mezi jinými si autor soupisu považuje slavnou Světovou kroniku Hartmanna Schedela. Sbírká se pochopitelně skládá především z titulů náboženských, ale lze tu najít i Ovidia (č. 59) a proslulé astronomické tabulky kastilského krále Alfonse (č. 61).

Poslední část je věnovaná raným tiskům. Tuto část zmiňuji již jen okrajově, ačkoliv sám soupis může být pro badatele v oblasti kulturních dějin 16. století užitečným průvodcem. Najdeme tu i tisky nevýznamné pro české dějiny, např. olomoucký misál z roku 1505, dále tradiční sbírky antických autorů (např. Caesar, Cicero, Horatius, Plinius), církevních veličin (Augustin, Tomáš Akvinský, Bernard z Clairvaux, atd.) i renesančních autorů (Erasmus, Cochlaeus, Hogenbergovo Theatrum urbium praecipuarum mundi).

© Jan Pařez

Ulrich G. Leinsle, Studium im Kloster. Das philosophisch-theologische Hausstudium des Stiftes Schlögl 1633-1783.

Averbode 2000, 455 s.

V důkladně zpracované monografii děkana a prorektora řezenské univerzity Ulricha G. Leinsleho dostává čtenář do ruky dílo týkající se problematiky v českých zemích poněkud opomíjené. Dějinám barokní filozofie a teologie jsou u nás věnovány vynikající práce Stanislava Sousedíka, jejichž prostřednictvím je možné nahlédnout do domácích řádových škol, z nichž výrazní představitelé různých theologických směrů pocházeli a v nichž často působili. Leinsle si stanovil jako úkol zmapovat působení právě takového, spíše průměrného domácího studia v premonstrátském klášteře Schlögl, který patřil do české premonstrátské církve. Monografii předcházela řada drobnějších článků, týkající se vesměs činnosti jednotlivých profesorů. Je třeba říci, že vzhledem ke stavu bádání o českých a moravských řeholních institucích v novověku se s podobnou prací v nejbližších letech u nás asi nesetkáme (výjimkou jsou pochopitelně jezuité a piaristé a jejich veřejné pedagogické působení). Případný zájemce o tuto problematiku by měl sice rezignovat na převratné objevy, ale zato se dostává k jen málo zpracovanému tématu, v některých případech bohatě pramenně doloženému. Leinsleho monografie mu při práci může sloužit jako velmi dobrá metodická pomůcka.

Klášter ve Schlöglu, založený roku 1218 jako probošství a roku 1657 povýšený na opatství, patřil v rámci církve k těm skromnějším. Údaje o studiu v klášteře ve středověku jsou velice sporé. Za datum vzniku novověkého domácího studia lze

pokládat rok 1633. V té době byla domácí výuka upravena příslušnými předpisy v řádových statutech a precizována výroky generálních i provinciálních kapitul, byť v porovnání s některými jinými řády byly instrukce pro vzdělávání vlastního řádového dorostu poměrně velmi všeobecné. Kromě domácích studií v jednotlivých kláštěrech předpokládaly generální kapituly rovněž vznik řádových kolejí pro jednotlivé cirkárie, pro Schlägl pak byla nejbližší kolej v Praze.

V druhé části se autor zabývá uspořádáním a personálním obsazením domácího studia. V chronologickém pořadí probírá jednotlivé profesory, kteří ve Schläglu působili. Uvádí jejich životní data, předchozí vzdělání, dobu a oblast působnosti (filozofie, teologie, církevní právo), počet studentů (někdy i jmenovitě) a tam, kde je to možné, bližší okolnosti nástupu profesorů do funkce, poměry během jejich výuky, jejich odchod, případně i další osudy. Objevy často překvapivých souvislostí jsou výsledkem mravenčí práce a maximálního vytěžení klášterních kronik, opatské korespondence, univerzitních matrik a dalších materiálů. Zpočátku se profesori soustředili především na výuku filozofie a morální teologie, ve "zlatých časech" domácího studia, za které autor pokládá 60. léta 17. století, se vyučovala i spekulativní teologie a církevní právo. Většinou ovšem nikoli zároveň, protože na domácím studiu vyučoval jen zřídka více než jeden profesor. V druhé polovině 18. století se studium ocitá pod stále silnějším tlakem různých státních nařízení a jeho obsahová náplň se posouvá směrem k pozitivní teologii s akcenty na Písmo, církevní otce, církevní dějiny a právo.

Třetí část je věnovaná obsahu a metodě výuky a běžnému studijnímu provozu. Filozofický kurs se přednášel podle aristotelských spisů. Účelem nebylo vyučovat nějakou vlastní filozofii, ale takovou filozofii, kterou bylo možné najít v tehdy často vydávaných kursech; premonstráti ovšem žádný zvláštní řádový kurs nesestavili. Scholastická teologie byla spjatá se sentencemi Petra Lombarda nebo Summou Tomáše Akvinského, někdy se v jejím rámci vyučovalo i církevní právo. Autorova pozornost dále patří předchozímu vzdělání posluchačů, disputacím uskutečněným v klášteře, zkouškám před udělením kněžského svěcení, jimž se museli řeholníci podrobit, a dalším aspektům souvisejícím se spojením studií a klášterního života. Na posledním, ale nikoli méně důležitém místě nalezneme rozbor klášterní knihovny i dochovaných privátních knižních sbírek některých profesorů, dokumentující rozvoj domácího studia.

Domácí studium bylo pochopitelně provázáno také se vzdělávacími institucemi v zahraničí (už z toho důvodu, že jeho absolvování neumožňovalo získat akademické grady). K navštěvovaným studijním místům patřila premonstrátská kolej Norbertinum v Praze propojená s arcibiskupským seminářem, salcburská univerzita, univerzita v Olomouci (ve spojení s velmi rozvitým domácím studiem v premonstrátském klášteře Hradisko), universita v Innsbrucku a v menším rozsahu i domácí studium v Louce, kolej Germanicum v Římě, univerzity ve Vratislavi, Štýrském Hradci, Ingolstadtu a Vídní.

V jistém smyslu vrchol tvoří pátá část monografie, zabývající se konkrétním obsahem jednotlivých filozofických a teologických kursů. Jsou to ovšem výšiny, které si může dovolit ztéci jenom fundovaný filozof a teolog, protože i pro částečně poučeného laika zůstávají stránky barokních teologických přednášek většinou změtí, v níž se dokáže stěží orientovat, natožpak určit její kvalitu. Leinsle tu nicméně brilantně rozebírá směry a vlivy, k nimž se jednotliví profesori hlásili a zařazuje je do širšího kontextu. Zprvu ovlivňoval domácí studium ve Schläglu tomismus salcburské univerzity, s jehož vývojem držel klášter v době profesorského působení Norberta Bratize obdivuhodně krok. Na přelomu 50. a 60. let 17. století se tu krátce

setkáváme s jezuitskou teologií, vystřídanou záhy opět tomismem. V druhé polovině osmnáctého století je patrný, jak už bylo řečeno, posun k pozitivní teologii. Bádání navíc nesmírně ztěžuje torzovitost dochovaných materiálů – někde musel autor vystačit jenom s tezemi, dochovanými ve formě jednotlivých výroků.

Monografie se uzavírá kapitolou věnovanou přesahům schlägelského studia, totiž studiu cizích studentů v klášteře a naopak působení zdejších profesorů nebo absolventů v kláštěrech jiných. Přestože podle autora zůstávalo domácí studium ve Schläglu vždy skromným podnikem, zpracování jeho historie je pro čtenáře poučným pohledem do oblasti ne zcela známé. Četba knihy navíc skýtá i potěšení ze skvěle odvedené autorovy práce a maximálního využití dostupných materiálů. Samozřejmostí pak je bohatý soupis literatury, rejstřík a edice nejdůležitějších dobových dokumentů.

© Hedvika Kuchařová

K. Charvátová: Dějiny cisterckého řádu v Čechách 1142-1420. 1. svazek. Fundace 12. století.

Praha 1998, 367 s.

Řád cisterciáků a jeho fundace na českém území rozhodně nestál posledních deset let stranou pozornosti, jistě ne však pouze kvůli tomu, že se naskytlo několik kulatých výročí.¹⁾ Z tohoto pohledu se vydání prvního dílu souborných dějin řádu v Čechách od příchodu mnichů do husitských válek jeví jako logické vyústění tohoto vývoje. Nelze ovšem přehlédnout, že tak závažná monografie nemůže být výsledkem zájmu několika uplynulých let – především je výsledkem mnohaleté práce prvotřídní znalkyně českých cisterciáků Kateřiny Charvátové.

Z hlediska dějin řeholních institucí je vydání této práce bez nadsázky událostí desetiletí. V případě cisterciáků byli zájemci odkázáni na zpracování dějin jednotlivých klášterů s nejrůznějším datem vydání a podle toho také s různou mírou překonanosti uváděných údajů. Během let se pochopitelně otevřela další pole pro výzkum aspektů, které byly dříve opomíjeny, výsledky těchto prací byly publikovány jako dílčí studie. Syntetizující zpracování však chybělo. Na četnosti a zaměření prací se také podepsala komunistická ideologie – lze si jen obtížně představit, že by bylo možno publikovat pro českou odbornou veřejnost např. statě zabývající se seriózně cisterciáckou spiritualitou nebo liturgickými zvyklostmi. Monografie tedy nejenom splácí dluh české historiografie tomuto významnému řádu, ale posouvá dál bádání na poli řeholních institucí jako celku; od jednotlivých analyzujících prací

1) K vydaným publikacím patří sborník z kolokvia k výročí příchodu cisterciáků do Čech *Cisterciáci ve středověkém českém státě, Sborník z kolokvia v Kutné Hoře, Cîteaux 1996*, dále sborníky k výročí plaského kláštera 850 let *plaského kláštera (1145-1995). Sborník příspěvků semináře „Vývoj a význam plaského kláštera pro české dějiny pořádaného v Mariánské Týnici ve dnech 31.5.-2.6. 1995“*, *Mariánská Týnice 1995*, a *Řád cisterciáků v českých zemích ve středověku. Sborník vydaný k 850. výročí založení kláštera v Plasech, Praha 1994*, publikace vydané k výročí osekého kláštera 800 let *kláštera Osek. Jubilejní sborník. 800 Jahre Kloster Ossegg. Festschrift. Osek 1996*, a stejnojmenný katalog výstavy, z poslední doby sborník *900 let cisterciáckého řádu, Praha 2000*. Z publikací věnovaných jednotlivým domům je možné jmenovat *Plichtův Klášter na hranicích z roku 1995*.

ke souhrnným zpracováním, dovolujícím na základě širokého srovnání upřesňovat nebo opravovat „zavedené“ domněnky.

Kniha má přehlednou strukturu: po oddílu věnovaném cisterciáckému řádu v Evropě, jeho počátkům a vývoji až do 14. století, význačným osobnostem, organizací, životu v klášteře, liturgii, architektuře, ekonomickému modelu a s ním souvisejícímu vztahu cisterciáků ke krajině a ženské větvi řádu následuje nárys poměrů v české církvi ve 12. století, okolnosti příchodu cisterciáků do Čech a obecnější poznatky týkající se vývoje řádových fundací na českém území. Druhému oddílu je možné vytknout jedinou chybičku na kráse, a to v podobě nepříliš šťastné formulace týkající se premonstrátů na s. 61. Počátky strahovské komunity nejsou příliš jasné, příchod premonstrátů je ale nutno klást až do roku 1142.²⁾ Poté následuje část věnovaná studiu cisterciáckého řádu v Čechách a oddíly týkající se jednotlivých klášterů.

Možnosti, které poskytují prameny, jsou dosti omezené. V případě písemných pramenů byly archivy některých klášterů úplně ztraceny, ale ani u těch, kde se alespoň částečně dochovaly, není situace pro středověké období nijak skvělá – už vzhledem k dobovým místním zvyklostem. Jako příklad uvádí autorka francouzské kláštery; zatímco v českých poměrech lze pokládat za velmi příznivé, pokud se dochované listiny jednoho kláštera počítají na desítky, ve Francii jsou to stovky! Nelze se spoléhat zcela ani na archeologické prameny, protože v oblasti výzkumů českých cisterciáckých klášterů stojí archeologie teprve na počátku. Při výčtu ostatních zdrojů se autorka soustředila především na rukopisy z klášterních knihoven, snadno zachytitelné díky existujícím soupisům. Oddíl uzavírá část věnovaná dosavadnímu vývoji bádání o cisterciáckém řádu u nás a jeho současnému stavu.

Dějiny jednotlivých chronologicky seřazených fundací mají jednotnou strukturu: založení kláštera a jeho dějiny do husitských válek, zhodnocení dochovaných písemných pramenů včetně pokusu o alespoň přibližnou rekonstrukci předpokládaného archivního fondu, vztah kláštera ke kurii, k cisterciáckému řádu a k českým panovníkům, případné filiace, opati kláštera v daném období, majetková držba, kolonizace kláštera a další ekonomické otázky, architektura, další hmotné památky (rukopisy z klášterní knihovny apod.). Nemá asi smysl zabývat se jednotlivými fundacemi, je možné jenom zmínit řešení některých neobjasněných nebo sporných otázek. V případě neznámého zakladatele kláštera v Pomuku pokládá autorka za pravděpodobnější, že fundátorem byl někdo z panovníkových příbuzných, nejspíše možnou osobou se jeví mladší bratr Vladislava II. Jindřich. Ve sporné dataci založení kláštera Hradiště se jednoznačně přiklání k druhé polovině 70. let 12. století.

Recenzent Dějin cisterckého řádu v Čechách nemá na vybranou – může totiž jenom chválit, případně převyprávět obsah knihy, což lze pokládat za zbytečné. K bezvadnému provedení přispívají i skvělé černobílé fotografie, přehledné mapky a samozřejmé rejstříky. Nezbyvá než si přát, aby další dva slíbené díly vyšly co nejdříve.

© Hedvika Kuchařová

800 let kláštera Osek. Jubilejní sborník. 800 Jahre Kloster Ossegg.

Osek 1996, 332 s. + 8 s. bar. obr. příl.

Vzhledem ke stavu monasteriologického bádání v naší republice se zatím nejlepším způsobem, jak sestavit v průřezu historii jednotlivých řeholních institucí a jejich domů na našem území, jeví uspořádat konferenci a vydat sborník. Výsledkem je shromáždění často velmi pestré řady příspěvků nejrůznějšího zaměření, od informativních článků adresovaných spíše čtenářům, kteří se v této oblasti církevních dějin začínají teprve orientovat, přes práce soupisové a statistické nebo úzce specializované příspěvky až – řidčeji – k syntetickým zpracováním určitých období klášterních dějin. Je jasné, že úkolem těchto sborníků není suplovat přehledné dějiny instituce, ačkoli řada článků jistě poslouží jako východisko dalších prací; čtenář si však může v té záplavě připadat trochu ztracen.

Sborník k výročí oseckého kláštera zůstal věrný této pestrosti; orientace ve čtyřech hlavních oddílech je bohužel trochu ztížena grafickou úpravou. První část, duchovně náboženskou, tvoří poměrně odlišné příspěvky – seznámení s cisterciáckým řádem od Sigharda Kleinera, přehled současných klášterů české cisterciácké kongregace od současného oseckého opata (?) Bernharda Thebese a od téhož Příspěvek kláštera Osek k duchovní obnově regionu by čtenář na tomto místě očekával, přehled opatů kláštera se tu však zdá být trochu nelogický – zvláště když se ve stručnější formě opakuje v příspěvku Jaroslava Macka o několik stránek dál. Stať o Mariánských Radčicích, poutním místě oseckých cisterciáků, od Norberta Krutského, se tu oclá zřejmě kvůli své obtížné zařaditelnosti do některého z dalších oddílů. Redaktoři upozorňují na to, že příspěvky v první části nejsou chápány jako odborné práce a nemají tedy citace pramenů.

V druhé, historické části, se autorům ve složení Kateřina Charvátová, Jaroslav Macek, František Skřivánek a Alois Seidl podařilo poskytnout solidní přehled oseckých dějin od založení až do současnosti. Je pochopitelné, že pohusitský nebo barokní Osek čeká na další bádání – řada dílčích otázek je řešena právě v dalších příspěvcích sborníku. Po faktografické stránce je zajímavý Skřivánkuv příspěvek o osudech kláštera od roku 1950 až do návratu cisterciáků, mapující nejnovější historii objektu jako internačního kláštera a později charitního domova pro řeholnice. Ze stejného důvodu zaujme i popis osudů po válce odsunutě německé cisterciácké komunity a neúspěšného pokusu pokračovat v řeholním životě v Raitenhaslachu v pasovské diecézi. Oddíl je doplněn článkem o inkorporovaných farnostech oseckého kláštera od Ludomíra Kocourka a zprávou o současném stavu a výhledech objektu kláštera Jarmily Antošové.

Nejobsažnějším oddílem sborníku je kulturněhistorická část. Architektura je zastoupena články Heinze Willi Peusera (o cisterciáckém stavebnictví obecně), Dobroslava Líbala (středověký architektonický vývoj Oseku) a Petra Macka (barokní vývoj klášterních staveb). Tyto tři hlavní statě doplňují příspěvky o klášterních zahradách v Oseku a zpráva o historickém vodohospodářském systému (Pavel Hušek, Josef Řehák) a několik drobnějších příspěvků zabývajících se dílčími otázkami (kult sv. Jana Křtitele v klášteře apod.).

Zájemce, kteří se chtějí hlouběji zabývat jednotlivými aspekty dějin kláštera, jistě potěší následující příspěvky: základní přehled oseckého archivu od Jaroslava Macka, článek o klášterní knihovně spolu s informativním přehledem prvotisků od Jany Michlové, příspěvek k dějinám obrazové galerie (Bohuslava Chleborádová),

2) K problému se naposledy vyjádřili Anežka Merhautová a Petr Sommer v článku *Strahovský klášter. Jeho založení a románská bazilika*, *Umění* 47 (1999), s. 154–168, kde rovněž shrnují názory uváděné v dosavadní literatuře.

pečetím a pečeti dluhů kláštera (Dana Stehlíková). Oddíl uzavírají články věnované hudebnímu životu v klášteře a intelektuálním aktivitám mnichů (alespoň přibližný přehled jejich teologických, vědeckých a literárních prací a působení na chomutovském gymnáziu).

Poměrně chudě je obsazena poslední, hospodářská část. Větší pozornost je věnována jenom některým významným hospodářským činnostem kláštera – textilním manufakturám a hornictví. Celková ekonomická situace je zpracována jenom pro středověk (příspěvek Kateřiny Charvátové).

Snaha redaktorů sborníku poskytnout čtenářům dvojjazyčný text byla jistě vedena chvályhodným úmyslem, výsledek je však na některých místech pochybený. Všechny příspěvky mají rozsáhlá resumé, někde se jedná o zkrácenou verzi původního textu. V případě překladů do češtiny však došlo kvůli neznalosti odpovídající terminologie k přehmatům, které znění textu pořádně zatemňují a neodborníka zmatou. Alespoň dva nejkřiklavější: na s. 10 v překladu stati Sigharda Kleinerja Základy cisterciáckého řádu se můžeme dočíst, že „v každém klášteře přináležejí komunitě vlastních profesí právo poradní ...“ a na s. 127 v české verzi článku H. W. Peusera se mluví o „kostelu bratří laiků a konverzů“. Výraz *professus* a odtud „*der Profess*“ znamená člověka s profesí (*professio*), tedy připojeného svými sliby k nějaké klášterní komunitě (srv. např. *Lexikon für Theologie und Kirche* VIII., sl. 783-784); do češtiny by se převešlo jedním slovem jako profes. Pro německé slovo „*der Konverse*“ existuje v češtině termín „konvrš“. Kromě těchto omylů však lze osecký sborník přidat s potěšením k řadě dalších publikací posledních let věnovaných cisterciáckému řádu u nás.

© Hedvika Kuchařová

Unanimité et diversité cisterciennes. Filiations-Réseaux-Relectures du XIIe au XVIIe siècle.

Actes du Quatrième Colloque International du C.E.R.C.O.R. Dijon, 23-25 Septembre 1998, ed. N. Bouter. C.E.R.C.O.R. Travaux et Recherches XII. Publications de l'Université de Saint-Étienne, Saint-Étienne 2000. 715 p., 61 ilustrací.

Výroční rok 1998, kdy si celý křesťanský svět připomínal 900 let od založení cisterciáckého řádu, byl naplněn četnými konferencemi, věnovanými různým aspektům působení cisterciáků v průběhu věků. Konference, jejichž počet dosáhl několika desítek, vydávají své plody v podobě sborníků, které v současné době vycházejí. Díky nim mají čtenáři možnost seznamovat se jak s regionálními pohledy na řád v jednotlivých zemích, tak i se speciálně zaměřenými celky sledujícími dílčí problematiku, např. otázku ženských klášterů. V plejádě nových souborů orientovaných především na detailní výzkum, vyniká sborník *Unanimité et diversité cisterciennes* z konference v Dijonu, jenž se od většiny ostatních liší syntetickým zaměřením. Konferenci i stejnojmenný sborník připravilo centrum zaměřené na výzkum řeholních institucí (C.E.R.C.O.R.), působící v rámci univerzity v Saint-Étienne ve Francii. Autorsky se na publikaci podílela řada renomovaných odborníků i mladých specialistů na dějiny

cisterciáckého řádu z deseti evropských a amerických zemí. Kniha je věnována památce zakladatele CERCORu, Pierru-Rogeru Gaussinovi, zesnulému v roce 1999.

Rozsáhlý sborník o více než 700 stranách je rozdělen do čtyř částí: Úvod, oddíly *Familles cisterciennes*, *Choix cisterciens* a závěrečné shrnutí. Souhrnná sdělení najdeme především v úvodní části, kde vyniká článek profesora Freie Universität Berlin K. Elma, *Mythos oder Realität? Fragestellungen und Ergebnisse der Zisterzienserforschung*. Elm shrnuje dosavadní výsledky výzkumu řádu od 19. století, sleduje změny názorů, jak vyplývaly z postupujícího bádání, vysvětluje vznik různých mýtů spjatých s působením řádu a vysvětluje, kde a proč se skutečnost od ideálů, jež si řád kladl za cíl, odlišovala. Autorova vynikající erudice, jež propojuje hlubokou znalost cisterciácké problematiky s porozuměním době, ve které se řád vyvíjel, umožňuje prof. Elmovi mimořádný nadhled. Jeho text reflektuje současný stav poznání a zároveň naznačuje směry, jakými se bude studium cisterciáckého řádu vyvíjet v dalších letech.

Po úvodních textech následuje první oddíl, věnovaný cisterciáckým filiacím. Obsahuje celkem čtyři referáty zaměřené na územní rozvoj cisterciáckého řádu. Příspěvek R. Locatelliho (*Les cisterciens dans l'espace français: filiations et réseaux*) mapuje rozšíření řádu šedých mnichů na území dnešní Francie. Četné tabulky, mapy a grafy, jež text doplňují, připomínají mnohaleté působení dnes již emeritního profesora university v Besanconu v oblasti cisterciácké historie a geografie. Českého čtenáře jistě zaujme článek věnovaný počátkům morimondské větve řádu (M. Parisse, *La formation de la branche de Morimond*). Lze jen litovat, že autor nepokročil za vznik klášterů na území dnešního Německa. Text tak končí na úrovni mateřských domů našich opatství (Ebrach, Langheim, Waldsassen), lokacemi na území České republiky se již nezabývá. Další dva referáty této části sborníku se zaměřují na kláštery odvozené od opatství Bonnevaux (H. Morin-Sauvade, *La filiation de l'abbaye de Bonnevaux*) a na filiace v Bretani (A. Dufief, *Filiations des abbayes cisterciennes bretonnes*).

Největší prostor v rámci recenzované knihy zabírá oddíl *Choix cisterciens*, členěný na pět pododdílů. Přes svůj skromný název naznačující pestrost obsahu, směřuje většina zde obsažených textů k hlavnímu tématu konference, prostorovému rozšíření cisterciáckého řádu. Čtyři z pododdílů jsou věnovány vývoji řádu v jednotlivých částech Evropy (celkem 22 článků), pátý se zaměřuje na změny cisterciáckého hnutí v novověku (5 referátů). Vzhledem k tomu, že pro velký rozsah tohoto oddílu není možné pojednat o všech příspěvcích, zmíním se pouze o těch, které přinášejí poznatky obecné povahy, nebo o textech, jež mají vztah k českému prostoru.

Mezi pododdíly orientovanými zeměpisně se nejvíce příspěvků (celkem 10) zabývá územím Francie. Zde najdeme vedle teritoriálně zaměřených i články věnované obecným tématům spjatým s raným vývojem řádu. K nim patří např. článek M. Pacauta, *Fidélité aux principes, adaptations, accommodations: quelques témoignages (v. 1190-v. 1240)* vycházející ze svědectví dobových autorů, např. Jáchyma de Fiore či Konráda z Eberbachu, nebo studii C. H. Bermanové, *Diversité et unanimité des cisterciens du XIIIe siècle*, v níž autorka dochází k závěru, že o jednotě cisterciáckého hnutí lze hovořit nejdříve od poloviny 12. století, kdy vstoupila v platnost právní ustanovení řádu. Starší období (1. polovinu 12. století) Bermanová hodnotí jako fázi protocisterciáckou. K referátům obecného charakteru, které se však dotýkají také české problematiky můžeme zařadit příspěvek E. Dabrowské, *Le rite funéraire propre à l'ordre de Cîteaux. Son développement, sa réception, ses filiations*, věnovaný vývoji pohledu řádu na pohřbívání, od naprostého odmítání laických pohřbů až po jejich přijetí. Mezi oblastmi, kde se prosadily pohřby zakladatelů, zařazuje Dabrowska i Čechy a Moravu. Také studie, kterou napsal T. Falmagne, *Le réseau des bibliothèques cisterciennes aux*

XIIe et XIIIe siècles. Perspectives de recherche, a jež se zabývá se výzkumem raných cisterciáckých knihovních souborů do konce 13. století, pojednává v rámci evropských knihoven i o sbírkách českých. Oceňuji obsáhlou a přitom přehlednou práci K. Woltenberga, *Die deutschen Zisterzienserkloster zwischen Rein und Elbe*, podávající nástin rozšíření řádu ve sledovaném prostoru od 12. do 17. století. Text doplňují tabulky, grafy a mapy názorně ukazující rozvoj morimondské větve řádu i filií Clairvaux na území Německa. Podobně, v souhrnném duchu, zaměřuje svůj článek také F. J. Felten, *Zisterzienserinnen in Deutschland. Beobachtungen und Überlegungen zu Ausbreitung und Ordenszugehörigkeit* a doplňuje předchozí text věnovaný mužským klášterům o širokou rodinu ženských ústavů. Obě studie se dotýkají nepřímo českých klášterů, neboť pojednávají o mateřských domech mužských řádových domů či poskytují prostorově blízké analogie v případě obou větví řádu. Přímo českou tematiku zahrnuje souhrnný příspěvek o cisterciáckých ve střední Evropě z pera známého polského specialisty v oblasti církevních dějin J. Kloczowskeho (*Les cisterciens en Europe du Centre-Est au Moyen Age*) zabývající se Čechami, Polskem a Uhrami ve 12.-15. věku. Na nestejnost rozšíření cisterciáckého řádu ve střední Evropě poukazuje práce Z. Pilata, *Le réseau des cisterciens en Europe de Centre-Est du XII e au Xve siècle*.

Pátý pododdíl sborníku je věnován novověkému vývoji cisterciáckého řádu od 16. do 19. století. Vedle tematiky zaměřené na reformu cisterciáckého řádu sleduje též vývoj ve střední Evropě (H. Gapsky, *Le réseau des couvents cisterciens en Europe du Centre-Est aux XVIe – XVIIe siècles*). Autor na několika stránkách stručně podává výčet opatství, která existovala ve sledovaném období v jednotlivých zemích Polska, Slezska, Čech, Moravy, Lužice, Branibor a Uher.

Závěr celého sborníku patří shrnutí M. Parisse (*Conclusions*), v němž tento známý profesor Sorbonny hodnotí význam cisterciáckého řádu v uplynulých devíti stoletích. V souladu s celou konferencí se věnuje zejména otázce rozšíření řádu a problematice filií.

Sborník zaměřený na shrnující studie v oblasti prostorového vývoje řádu poukázal, jak potřebná jsou v dnešní době zahlcené roztříštěnými informacemi monotematicky orientovaná odborná setkávání. Ne pestré příspěvky z celé širší působení řádu, ale tematicky zaměřené celky, umožňující syntetický pohled, se zřejmě stanou trendem příštích let. Jen tak bude možné pokročit v celkovém vývoji bádání. Do širšího rozpjatý výzkum jednotlivých aspektů dějin cisterciáckého řádu přinesl již řadu pozoruhodných analýz. Soustředit a utřídit jejich výsledky by mělo být dalším předstupněm jejich syntetického vyhodnocení. Sborník *Unanimité et diversité cisterciennes* je v tomto směrem průkopníkem, který by si zasloužil následování. Vzhledem k tomu, že podobný přístup vyžaduje spolupráci mnoha specialistů z různých pracovišť, uvědomuji si obtížnost podobného úkolu. O to větší úctu cítím před zdařilým dílem, jakým sborník *Unanimité et diversité cisterciennes* bezesporu je.

© Kateřina Charvátová

Monasticon Cisterciense Poloniae.

Tom I. Dzieje i kultura meskich klasztorów cysterskich na ziemiach polskich i dawnej Rzeczypospolitej od średniowiecza do czasów współczesnych.

Ed. Andrzej Marek Wyrwa, Jerzy Strzelczyk, Krzysztof Kaczmarek, 298 stran, 69 ilustrací.

Tom II. Katalog meskich klasztorów cysterskich na ziemiach polskich i dawnej Rzeczypospolitej.

560 stran, 285 ilustrací. Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 1999.

Ambiciosní dílo polských historiků zpracované u příležitosti 900. výročí cisterciáckého řádu zahrnující přes 850 stran textu a cca 350 fotografií, map, plánů, tabulek a dalších doprovodných ilustrací. *Monasticon cisterciense Poloniae* vznikl v rámci vědeckého programu Komitету Badań naukowych, který poskytl na projekt grant a zčásti financoval i publikaci dvousvazkové knihy. Náročné práce se ujal kolektiv autorů pod vedením známého odborníka na dějiny cisterciáckého řádu A. M. Wyrwy, vedoucího *Zespolu do Badań nad Historia i Kultura Cystersów w Polsce*, centra pro výzkum cisterciáckého řádu, které existuje od roku 1983 při Univerzitě A. Mickiewicze v Poznani. Z hlediska časového *Monasticon* sleduje období od příchodu šedých mnichů na území Polska v polovině 12. století po současný život polských cisterciáckých klášterů, z pohledu zeměpisného se věnuje jak území dnešního Polska, tak také historickým oblastem středověkého a novověkého polského státu.

První svazek prezentuje aktuální stav bádání o základních etapách dějin cisterciáckého řádu na území Polska (A. M. Wyrwa, *Powstanie zakonu cystersów i jego rozwój na ziemiach polskich w średniowieczu*; H. Gapski, *Cystersi w Rzeczypospolitej i na Śląsku w XVI-XVIII wieku*; P. P. Gach, *Cystersi na ziemiach dawnej Rzeczypospolitej i Śląska w latach 1772-1914*; A. M. Wyrwa, *Najnowsze dzieje zakonu cystersów na ziemiach polskich*) a dále články věnované některým zásadním otázkám souvisejícím s působením cisterciáků. Text I. *Kolodziejczyka Duchowość cysterska* se zaměřuje na cisterciáckou spiritualitu, kterou vyvozuje ze spirituality benediktinské, přičemž za specificky cisterciáckou inovaci pokládá důraz na Ježíšovo lidství a obzvláštní mariánskou úctu zavedené již sv. Bernardem z Clairvaux. Třetí oddíl s podtitulem *Działalność kulturowa cystersów na ziemiach polskich i dawnej Rzeczypospolitej* obsahuje studie věnované jak intelektuálním aktivitám cisterciáků na území Polska (J. Dobosz, *Badania nad dokumentami i skryptoriemi polskich cystersów*; R. Witkowski, *Biblioteki klasztorne opactw cysterskich na ziemiach polskich i dawnej Rzeczypospolitej*; K. Kaczmarek, *Szkoly i studia w polskich klasztorach cysterskich*), tak i jejich činností hospodářským a stavebním (J. Dobosz, A. M. Wyrwa, *Działalność gospodarcza cystersów na ziemiach polskich*, L. Wętesko, *Średniowieczna architektura i sztuka w kregu zakonu cystersów w Polsce*). První svazek doplňují dva příležitostné přídatky, vymykající se předchozím koncepčně pojatým článkům (E. Luzyniecka, *Studia nad kolorystyką i fakturą architektury średniowiecznych klasztorów cysterskich w Polsce* a M. Poksińska, P. Niemcewicz, *Polichromia wystroju architektoniczno-rzeźbiarskiego kościołów cysterskich w świetle badań nad polichromii kościoła Cystersów w Sulejowie*).

Cisterciáci přišli na polské území v době největšího rozmachu řádu za papeže Eugena III. (1145-1153), zřejmě jen o několik let později, než zakotvili v českém prostoru. Není jednoznačné, který z klášterů se stal první řádovou dcerou, kandidáty

prvenství jsou slezský klášter Jendrzejów a velkopolské Lekno. V Polsku vzniklo v průběhu středověku mnohem více řádových domů: ve srovnání s 10 českými, mluvíme-li pouze o mužských opatstvích, 26 polských, které na rozdíl od českého území, jež bylo napojeno výhradně na morimondskou větev řádu, pocházely též z linie Clairvaux (byť filiace Clairvaux tvořily menšinu prostorově omezenou pouze na Pomořany). V době reformace, kdy ve větší části Evropy byly rušeny kláštery, oblast Polska zůstala ušetřena a dokonce zde v této době vznikly nové dvě řádové dcery. Kláštery však byly postiženy systémem komendatorních opatů, v Evropě běžným, v českém prostředí však díky specifickému vývoji, kdy kláštery neměly takřka žádný majetek, neznámém. Komendatorní systém předpokládal rozdělení klášterního zboží na tři části, z nichž největší spravoval tzv. komendatorní opat, osoba dosazená, která často neměla s řádem nic společného, malá část statků zůstala pak klášteru na výživu mnichů a potřeby konventuálního opata. Po rozdělení Polska se vývoj cisterciáckých klášterů v každé části ubíral vlastní cestou. V pruském Slezsku a ruské části Polska byly kláštery zrušeny, v rakouské části bývalého Polska přežila dvě opatství, Mogila a Sczyczyc. Po obnovení samostatného polského státu po první světové válce došlo k novému rozvoji řádového hnutí, které pokračuje dodnes. V současné době existuje na území Polska sedm cisterciáckých domů, přičemž Polská kongregace zahrnuje i jednu dceru na území USA (opatství Argo). V roce 1998 žilo v rámci Polské kongregace 109 mnichů se stálými sliby a 130 bratrů se sliby dočasnými.

Český čtenář najde v prvním svazku *Monasticonu* mnoho nového o dějinách cisterciáckého řádu na území Polska i o kulturním působení šedých mnichů. Podobně jako v českém bádání jsou nejvíce známy děje související s hospodářskou a architektonickou činností řádu, méně jsou zpracovány kapitoly z oblasti intelektuálního působení cisterciáků. Zde se badatelé na jedné straně potýkají s nedostatkem pramenů, na straně druhé pak s náročností práce, kde výsledky vyžadují dlouhodobý systematický výzkum (např. v oblasti kodikologie), který ani v Polsku ani v Čechách dosud nepokročil natolik, aby jeho závěry byly něčím více než jen vytyčením úkolů a začáteční fází jejich plnění.

Obecně pasáže, týkající se základních otázek řádu, ať již v době jeho zrodu, či v čase středověkého působení, však, podle mého názoru, poněkud zaostávají za nejnovějším stavem poznání. Dobře zachycují výsledky prací do 80. let 20. století, ve srovnání se zcela recentním pojednáním K. Elma, *Mythos oder Realitat? Fragestellungen und Ergebnisse der Zisterzienserforschung*, In: *Unanimité et diversité cisterciennes, Saint -Étienne 2000*, s. 17-48, nedosahují však stejné hloubky badatelské reflexe.

Druhý svazek *Monasticonu Cisterciense Poloniae* tvoří katalog klášterů, které existovaly či existují na území historického Polska od 12. století po současnost. Katalog zahrnuje 30 abecedně řazených hesel zpracovaných různými autory, převážně známými badateli, z nichž někteří se autorsky podíleli i na vzniku prvního svazku.

Katalogová hesla mají jednotnou strukturu:

1. Název kláštera v písemných pramenech.
2. Lokalizace kláštera.
3. Mateřský klášter.
4. Název kláštera.
5. Případná translokace. Odkud, či kam byl klášter přenesen.
6. Nástin dějin od počátku do současnosti, případně do ukončení existence kláštera (obvykle 3-10 stran).
7. Vývoj architektury.

8. Popis kostela, kláštera.
9. Další objekty spojené s existencí kláštera.
10. Klášterní filiace.
11. Datum zrušení kláštera.
12. Prameny a literatura.

Katalog obsahuje hesla různě rozsáhlá v závislosti na závažnosti jednotlivých institucí. Textové části jsou podle možnosti doplněny mapkami a plány. Hesla doplňuje rozsáhlý konvolut černobílých i barevných fotografií zčásti speciálně pořízených pro tuto publikaci, který je zařazený na konci knihy. Součástí druhého svazku *Monasticonu* tvoří účtyhodný seznam pramenů a literatury (celkem 109 stran).

Takto pojatý katalog splňuje nároky kvalitní příručky, v níž případný zájemce nalezne základní data o zkoumané lokalitě, včetně stručného nárysu historie a vývoji architektury. Nenahrazuje však monografické zpracování dějin jednotlivých institucí, jež ani nebylo záměrem projektu.

Jako celek představují oba svazky díla *Monasticon Cisterciense Poloniae* zdařilé dílo, které bude sloužit badatelům v následujících desetiletích. Zejména druhý, katalogový, svazek, si dlouhodobě zachová svou hodnotu, zatímco studie zaměřené k aktuálnímu stavu poznání budou časem patrně překonány. V každém případě si monumentální práce polských badatelů zaslouží náš obdiv a můžeme jen litovat, že ostatní řády se dosud nedočkal takto velkorysého zpracování.

© Kateřina Charvátová

Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej.

Materialy z konferencji naukowej odbytej w klasztorze oo. Cystersów w Krakowie Mogile z okazji 900 rocznicy powstania Zakonu Ojców Cystersów, Poznań – Kraków-Mogila 5-10 października 1998, ed. A. M. Wyrwa, J. Dobosz, 826 stran, 147 ilustrací, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2000.

Další ze sborníků s tematikou cisterciáckého řádu, jež vycházejí v souvislosti s jubilejním rokem 1998. Sborník *Cystersi w społeczeństwie Europy Środkowej* publikuje materiály z mezinárodní konference, jež se konala v říjnu 1998 v cisterciáckém klášteru Mogila, ležícím dnes na předměstí Krakova. Většina z referátů bohatě obsazené konference je nyní předkládána ve svazku o 826 stranách, v němž čtenář najde 53 příspěvků, převážně polských autorů. Dvěma texty jsou zastoupeni badatelé čeští, jeden příspěvek (*Ch. Gahlbeck, Zisterzienser und Zisterzienserinnen in der politischen Geschichte des Raumes zwischen Oder /Odra/ und Drage /Drawa/ vor der Gründung der Neumark*) vychází z disertace, jež vznikla na Freie Universität v Berlíně.

Sborník jeho autoři rozdělili do sedmi částí. Po obecně laděném prvním oddíle, který zahrnuje středověkou i novověkou etapu existence cisterciáckého řádu v Polsku, se další díly věnují převážně středověkým dějinám řádu.

Část II. *Duchowość i działalność misyjna cystersów* se zaměřuje na pojetí spirituality v duchu sv. Bernarda a na misijní práci řádu, v případě polských cisterciáků na misie v oblasti Pruska. III. část popisuje fundace některých polských ženských i mužských filií, IV. kapitola pojednává o cisterciáckém písemnictví, a to vesměs ve slezských

klášterech. Nejobsáhleji je zastoupen V. díl *Archeologia, architektura, sztuka, muzyka*, zabývající se převážně uměleckými projevy spojenými s působením řádu.

VI. část se zaměřuje na propojení řádu s prostředím, v němž cisterciáci působili. I poslední VII. oddíl *Varia* má své vedoucí téma, za něž můžeme označit kontakty cisterciáků s jinými řády.

Co vybrat z tak objemného svazku? Vzhledem k tomu, že anotace je určena především českému publiku, lze předpokládat zvýšený zájem o domácí problematiku na konferenci zastoupenou a dále o texty věnující se slezským klášterům, neboť Slezsko patřilo dlouhodobě do svazku Zemí koruny České. Navíc kontakty mezi slezskými opatstvími a českomoravským prostorem můžeme sledovat již od 13. století, od doby největšího rozvoje cisterciáckých ústavů ve středoevropském prostoru.

Českou tematiku prezentují příspěvky K. Charvátové, *Evropský rozměr času v českých cisterciáckých klášterech* věnovaný recepci cisterciácké liturgie a P. Sommera, *Rekonstrukce středověké podoby cisterciáckého opatství v klášteře Hradišti nad Jizerou*. Oba zmíněné texty se shodou okolností týkají nepříliš často zmiňovaného opatství v Hradišti nad Jizerou a připomínají jeho místo ve středověkém obraze českých a moravských cisterciáckých fundací.

Referátů se slezskou problematikou najdeme ve sborníku výrazně více. Pět článků se zabývá slezskými archivy knihovnami a skriptorii. Nalezneme zde jak studie pojednávající souhrnně o všech slezských opatstvích, tak detailní příspěvky věnované opatstvím Henryków, Lubiaz a Rudy. Architekturu slezských klášterů sledují texty E. Luzyniecké, *Okresy rozkviu architektury cysterskiej na Śląsku*, dále A. Andrzejewského, L. Kajzera a J. Pietrzaka, *Cystersi jedrzejowscy w Rudach i Jelmielnicy na Górnym Śląsku* a B. Kwiatkowské-Kopky, *Rezultaty badań archeologiczno-architektonicznych nad klasztorem cysterskim w Jendrzejowie*. Pro dějiny osídlení má velký význam příspěvek M. Cetwińskiego, *Klasztor w oczach sasiadów. Ze studiów nad Księga henykowska*. České vazby, a to zejména s přemyslovskou dynastií, nalezneme ve studii P. Wiszewského, *Cysterki trzebnickie w społeczeństwie Śląskim (czwarta ćwierć XIII wieku-pierwsza połowa XIV wieku)*. O slovanském předkřesťanském duchovním obzoru vypovídá známý *Katalog magii Rudolfa*, pocházející z kláštera Rudy. Jeho novějšímu zhodnocení věnoval svůj příspěvek K. Bracha.

Polský sborník přináší vedle zmíněných textů řadu dalších referátů, v nichž se odráží vývoj cisterciáckých klášterů na území dnešního Polska z nejrůznějších úhlů pohledu. Objemný svazek tak rozmnožuje naše poznání především středověké etapy působení šedých mnichů ve střední Evropě.

© Kateřina Charvátová

750 Jahre Zisterzienserinnenabtei Rathausen – Thyrnau. 1245 – 1995. Thyrnau 1995, 262 s.

Klášter cisterciáček založený původně v blízkosti švýcarského Luzernu, jehož komunita přesídlila na začátku 20. století do bavorského Thyrnau u Pasova, si vydání této publikace ke svému výročí rozhodně zasloužil: je totiž s podivem, že přes všechny krize, otřesy, pokusy o zrušení a dočasná odloučení od cisterciáckého řádu

přetrvala komunita bez přerušení od třináctého do dvacátého století. Jeho historie je přesvědčivou ilustrací toho, jak těsně jsou dějiny konkrétních jednotek „nadanárodních“ řeholních institucí provázány s národními a regionálními dějinami, a naopak, že historie církevních řádů jako celků je vždy historií řádů v konkrétním prostředí.

Podstatnou část knihy zaujímají přehledné dějiny kláštera (kromě nich tu najdeme pouze úvodní pozdravy a krátký komentář k dějinám a spiritualitě cisterciáků od P. Albericha Martina Altermatta, přetištěný ze sborníku věnovanému osmi stem letům bývalého kláštera v St. Urban), jejichž autorkou je Mechthild Bernartová, členka řeholního společenství Rathausen – Thyrnau. V úvodu vysvětluje, že práce nebyla zamýšlena jako vědecké pojednání. Pokud čtenář vezme tuto skutečnost na vědomí a akceptuje místy spíše kronikářský, vyprávěcí charakter a občas až drobnohledné soustředění na život sester, stejně jako absenci rejstříku a příloh obvyklých u odborných publikací tohoto druhu (např. samostatný seznam abatyší), čeká ho velmi zajímavý exkurs do historie jedné švýcarské komunity a v malém výseku i do církevních dějin Švýcarska. Bylo zvoleno přísně chronologické hledisko; pasáže týkající se např. stavebního vývoje kláštera nebo umělecky cenných předmětů z jeho majetku byly vřazeny do příslušných časových celků. Zájemce o hlubší a širší studium tématu je odkázán na bohatý soupis pramenů (nacházejících se zčásti přímo v Thyrnau, zčásti ve státním archivu v Luzernu), edic a literatury. Pokračováním má být další díl, v němž budou představeny jednotlivé sestry, které kdy byly členkami komunity. Vzhledem k malé dostupnosti publikace nebude od věci dějiny kláštera alespoň v krátkosti nastínit.

Počátky cisterciáckého kláštera v Rathausenu jsou spjaty se společenstvím beky-ní, zmiňovaným v roce 1241. V roce 1245 se bekyne přestěhovaly do místa Reitholz (nebo Riedholz) vzdáleného 5 km od Luzernu a v témže roce jej obdržely jako donaci od Petera Schnydera z Luzernu. Aby byla kupní smlouva lépe zajištěna, převedl ji donátor na cisterciácké opatství v Kappelu a sestry zároveň získaly řeholi, podle níž se měly řídit; založení bylo potvrzeno kostnickým biskupem roku 1251. Úsilí řeholnic o přivtělení k cisterciáckému řádu však bylo naplněno až roku 1261, rok po vysvěcení kostela. Po neshodách zakladatele s opatstvím v Kappelu byly od roku 1266 podřízeny klášteru v St. Urban. První představené měly titul magistry, titulu abatyše se začalo používat až po inkorporaci cisterciáckému řádu. Ve 13. a 14. století jsou v klášteře doloženy konvrši, patrně posílání z mužských řeholních domů. V druhé polovině 14. století byl přebudován do té doby nejspíše dřevěný kostel.

Období reformace zastihlo klášter ve značném úpadku. Velkou část viny nesli podle všeho opati ze St. Urban, kteří zanedbávali své povinnosti vůči cisterciáckám, neprováděli vizitace a málo se o sestry starali. Vzhledem k tomu, že se krize nevyhnula ani třem dalším ženským klášterům v blízkosti Luzernu, bylo roku 1588 rozhodnuto i přes odlišnou řádovou příslušnost (v Rathausenu a Eberseckenu byly cisterciáčky, v Neuenkirchu dominikánky, Eschenbach patřil ženské odnoži řádu augustiniánů) kláštery sloučit do dvou komunit, z nichž jedna – v Rathausenu – se měla stát jádrem nového, reformovaného konventu. Rozhodnutí bylo uskutečněno součinností papežského nuncia Paraviciniho a rady města Luzernu, která vzhledem k nemožnosti příspěví z kláštera St. Urban vzala nápravu sama do rukou. Rovněž z iniciativy rady byl klášter přestavěn. Význačnými památkami z konce 16. století jsou chórové lavice (dnes v Thyrnau) a malby na skle ve výplních okenních oblouků v křížové chodbě (poslední byla dokončena ve 20. letech 17. století, dnes v Historisches Museum v Luzernu).

Protože klášter v St. Urban musel být reformován, ujali se cisterciáček papežští nunciové a rada města Luzernu. Tak se stalo, že duchovní správa řeholnic byla

svěřena jezuitům; avšak od roku 1598, kdy papež Klement VIII. jezuity tímto úkolem dočasně pověřil, bylo toto prozatímní řešení přes změny proběhnoucí v St. Urban stále prodlužováno. Klášteru to příliš neprospívalo, protože komunita se rozpadala na dvě části: jedna si přála duchovní správu v souladu s cisterciáckými řádovými pravidly, druhé vyhovovali jezuiti, podporovaní nunciem a luzernskou radou. Po neshodách, které vyvrcholily ve 40. let 17. století za nuncia Girolama Farnese a jeho nástupců, byl Rathausen spolu s klášterem v Eschenbachu roku 1649 eximován řádu a podřízen bezprostředně nunciatuře. Bohužel tu hrály roli podstatně širší zájmy než jenom přání řeholnic, které v dalších desetiletích neopomenuly jedinou příležitost k pokusu o návrat do cisterciácké řeholní rodiny. Vztahy s nuncií, zpočátku značně napjaté, se časem stabilizovaly; od 70. let 17. století delegovali nunciové k vizitacím, slibům a obláčkám benediktinské opaty (např. z Einsiedeln), což sestrám lépe vyhovovalo. V roce 1694 bylo vizitační právo přeneseno po prosbách ze strany sester znovu na cisterciácké opaty a v roce 1699 byly kláštery Rathausen a Eschenbach opět uznány cisterciáckým řádem.

Osmnácté století znamenalo pro klášter dobu poměrně nerušeného rozvoje. Francouzská revoluce a vznik na Francii závislé republiky v roce 1798 však přinesly řeholním institucím obtíže jak hospodářského (sekvestr), tak personálního rázu (velké omezení nebo naprostý zákaz přijímání nových členů). Ačkoli plánované zrušení kláštera v roce 1806 se nekonalo, i po pádu Napoleona a obnovení spolkového státu se stále přirostoval dohled a kontrola státní správy, zvláště ve 30. letech 19. století. Postavení Rathausenu se stávalo závislé na tom, zdali v Luzernu byli právě u moci konzervativci nebo liberálové.

Po válce v roce 1847 (Sonderbundkrieg), v níž zvítězilo liberální křídlo, byl osud kláštera zpečetěn. Jeho zrušení v dubnu roku 1848 mělo přispět k likvidaci válečných dluhů, přestože toto rozhodnutí rady odporovalo ústavě, zaručující každé státu uznané světské i duchovní korporaci právo na majetek. Sestrám byla vyměřena penze a z větší části se odebraly do kláštera v Eschenbachu. Státní moc by si byla přála sloučení obou komunit, narazila však na odpor abatyše Benedikty Muffové, která se nevzdávala naděje na návrat do Rathausenu. V roce 1855 si sestry pronajaly bývalý kapucínský klášter sv. Josefa v kantonu Schwyz a odtud usilovaly o znovuzískání Rathausenu (po zrušení učitelského semináře, který v klášteře fungoval v letech 1849-1867, byly budovy nevyužité). Jejich nadějem udělala konec nová spolková ústava z roku 1874 se zákazem zakládání nových a obnovování zrušených klášterů na území Švýcarska.

Další domov našly cisterciáčky v bývalém kapucínském klášteře ve Vézelize (ve Francii, jižně od Nancy), kde se usadily roku 1876, po hledání vhodného místa (mezi navrhovanými byl také klášter Porta Coeli v Předklášteří u Tišnova). Komunita se potýkala s nedostatkem materiálních prostředků i s jazykovými bariérami – o tom, že ve Francii příliš nezdolala, svědčí skutečnost, že do kláštera během čtvrtstoletí nevstoupila ani jedna Francouzka. Tato uzavřenost byla však také nevýhodná, zvláště po roce 1901, kdy francouzská vláda schválila zákon o spolcích, na jehož základě mohly být zrušeny všechny společnosti, v nichž většinu členů tvořili cizinci. Před násilným vyhnáním daly sestry přednost dobrovolnému odchodu a dočasně se uchýlily do zámku Hahnberg u Bodamského jezera. Byly zde však na švýcarské půdě a stále jim hrozily sankce vzhledem k zmíněnému zákazu švýcarské ústavy.

S pomocí probošta pasovského domu Franze Pichlera získaly bývalý lovecký zámek pasovských biskupů v Thyrnau (po sekularizaci roku 1803 státní, potom v soukromých rukách) a na jaře roku 1902 také povolení bavorské vlády k usazení se v Bavorsku. Dům byl zřízen jako priorát pod jurisdikcí pasovského biskupa. Na

opatství byl povýšen roku 1925, kdy byl také plně přičleněn k cisterciáckému řádu, zařazen do kongregace Mehrerau a jako otec opat byl jmenován opat z Marienstatu. Sestry však nemohly skládat slavné sliby, protože kvůli aktivitám, udržujícím klášter po ekonomické stránce (zemědělství, práce s dětmi), nedodržovaly předepsanou klauzuru. Ke změně tohoto stavu došlo až v roce 1955, jednak díky postupnému omezování některých pracovních činností, jednak díky papežskému indultu, který tzv. velkou klauzuru nahradil klauzurou mírnější. K dalším aktivitám kláštera Thyrnau ve 20. století patří účast na misii v Bolívii (klášter cisterciáček v Apolo). Práci uzavírají životopisné medailony současných sester, z nichž některé pocházejí z Čech.

© Hedvika Kuchařová

K. Schmuki – P. Ochsenbein – C. Dora: *Cimelia Sangallensia*.

Hundert Kostbarkeiten aus der Stiftsbibliothek St. Gallen, St. Gallen 1998. 230 s. Barevné ilustrace.

S benediktinským opatstvím sv. Havla jsme se mohli blíže seznámit na pražské výstavě v srpnu až září 1998.¹⁾ Tento slavný klášter vlastnil, mimo jiné díky svým středověkým kontaktům s Irskem, patrně největší sbírku středověkého insulárního knižního umění. Po jeho zániku v r. 1805 se stala klášterní knihovna svěbytnou institucí, která dodnes opatruje neobyčejné kodexy mimořádné ceny.

Tři švýcarští odborníci si vybrali sto dle jejich mínění nejceněnějších věcí v knihovně do reprezentativní publikace. Těchto sto vzácností pokrývá časový úsek od čtvrtého, resp. pátého století n. l. až do r. 1770. Z nich je 98 rukopisů, 1 starý tisk a kabinet kuriosit. 72 kusů pocházející z období do r. 1300 výmluvně svědčí o starobylosti sbírky.

Tomu odpovídá i kvalita zpracování. Každému exempláři je věnována dvojstrana. Levá strana obsahuje text, pravá vynikající barevnou reprodukcí jedné strany, to vše na stopadesátigramovém matném papíru. Text je vysvětlující a to co možno nejbližší Terentiovu (zkrácenému) rčení „*habent fata sua libelli*“, fyzický popis je omezen na nejstručnější informace (sihnatura, psací látka, paginace či foliace, rozměr, provenience, datace). Na závěr knihy je připojena bibliografie k jednotlivým rukopisům a rejstříky.

Je těžké vybrat z této stovky některé významnější. Zastavme se u několika, které mne zaujaly, aniž bych si tímto činil nárok na jiné než toto hodnotící hledisko.

Jakožto svým způsobem irská mise podílel se svatohavelský klášter na uchování antického písemnictví a vědy a tak hned na počátku najdeme nejstarší rukopis v knihovně, pergamenový jedenáctifoliový pozdně antický (4. nebo poč. 5. stol.) zlomek Vergiliovy Aeneidy (č. 1394). Jiným klasickým autorem je Marcus Annaeus Lucanus a jeho *De bello civili* v opisu z 10. stol. (č. 863). Byť pouhé torso, velmi důležitý je i jeden z nejstarších opisů Jeronýmova překladu Vulgaty z let 410-420.

V klášterní knihovně byla ovšem i díla středověkých autorů; Isidor ze Sevilly tu má zlomek svých „*Etymologií*“ z období kolem r. 650 (č. 1399a) i první mapu světa z téhož díla, ovšem až z 2. pol. 9. století (č. 236), a na papyru „*Synonyma*“ po r. 650 (č. 226), Cassiodor „*Institutiones saecularium litterarum*“ z počátku 9. století (č. 855), Beda Ctihodný „*Historia ecclesiastica gentis Anglorum*“ z doby kolem r. 860 (č. 247)

1) Viz moje zpráva v tomto čísle.

a Boethiova „*Útěcha filosofie*“ ve staroněmeckém překladu známého svatohavelského učitele Notkera Němce z první pol. 11. století (č. 825).

Z rukopisů majících přímou souvislost s opatstvím mne zaujal textově nejdůležitější exemplář řehole sv. Benedikta asi z r. 820 (č. 914), z první poloviny 9. století pocházející ideální plán kláštera (č. 1092), nejstarší knihovní katalog z let 844-888 (č. 728), velmi významný pramen k dějinám gregoriánského zpěvu, tzv. „*Cantato-rium*“ z poč. 10. století (č. 359), armoriál opata Rösche z r. 1470 (č. 1084) a konečně inventář klášterního pokladu z r. 1693 (č. 1718a).

Díky starobylosti knihovních fondů se mezi kodexy nachází díla, která představují významné prameny k dějinám národních jazyků. Tak je tu uložena nejstarší německá kniha s překladem „*Otče náš*“ z jihozápadního Německa zhruba z r. 790, misionářský slovník z téhož období (č. 913), latinsko-staroněmecká řehole sv. Benedikta z poč. 9. století (č. 916), nejstarší evangelium v němčině z 2. čtvrtiny 9. století (č. 56), ale i traktát o runové abecedě z poloviny téhož století (č. 270), a sbírka „*Nibelungian*“ (mezi nimi též Píseň o Nibelunzích) z 2. třetiny 13. století (č. 857). Také máme možnost spatřit irský opis latinských „*Institutiones grammaticae*“ od Prisciana de Caesarea (opis kol. r. 845), které jsou díky glosám a poznámkám nejdůležitějším pramenem k rekonstrukci staroirštiny (č. 904), a dokonce prameny ke staré angličtině v díle Bedy Ctihodného (č. 254).

Jinou oblast představují přírodní vědy, z níž vybírám medicínský rukopis potulného lékaře ze severní Itálie z konce 8. století (č. 217) či o století mladší astrologické dílo (č. 250).

Knížní umění tu je zastoupeno mimořádně bohatě a ostatně téměř všechna zmíněná díla jsou i skvosty v tomto ohledu. Jmenuji tedy pro zajímavost irský rukopis s nejstarším vyobrazením písaře ve fondu, pocházející z konce 8. století (č. 1395), „*Zlatý žaltář*“ z 2. poloviny 8. století (č. 22), „*Folchartův žaltář*“ z období mezi lety 864 až 883 (č. 23), „*Evangelium longum*“ s řezbou ve slonové kosti z r. 894 (č. 53) a nádhernou emaillem zdobenou vazbu původem z Limoges z let 1210-1239 (č. 216).

Nejkuriozněji působí svatohavelský rukopis o hrůzných činech transylvánského vojvody Vlada IV. Dracula, který vznikl kolem r. 1500 (č. 806).

Uvedený přehled snad nepotřebuje další komentář.

© Jan Pařez

Seznam zkratek

AČ	Archiv český
AH	Archaeologia historica
AMR	Archiv města Rokycan
ANM	Archiv Národního muzea
APMK	Archiv pražské metropolitní kapituly
APMK II	Archiv pražské metropolitní kapituly II., Katalog listin a listů
APraem	Analecta Praemonstratensia
AUC	Acta Universitatis Carolinae
AUC-HUCP	Acta Universitatis Carolinae - Historia Universitatis Carolinae Pragensis
BS	Bibliotheca Strahoviensis
CDB	Codex diplomaticus et epistolaris Regni Bohemiae
CIM	Codex iuris municipalis
ČČH	Český časopis historický
ČČM	Časopis Českého museum
ČNM	Časopis Národního musea
ČSČH	Československý časopis historický
FRB	Fontes rerum Bohemicarum
FRB	Fontes rerum Bohemicarum
HG	Historická geografie
KNM	Knihovna Národního musea
LC	Libri confirmationum
LC	Libri confirmationum
MVB	Monumenta Vaticana res gestas Bohemicas illustrantia
LF	Listy filologické
MHB	Mediaevalia historica Bohemica
MVB	Monumenta Vaticana res gestas Bohemicas illustrantia
MZA	Moravský zemský archiv
NK	Národní knihovna
PA	Památky archaeologické
PHS	Právně historické studie
RBM	Regesta Bohemiae et Moraviae
RBMV	Regesta Bohemiae et Moraviae aetatis Venceslai IV.
RBM	Regesta diplomatica Bohemiae et Moraviae
SAI	Soudní akta konsistoře pražské
Sedláček A.	Sedláček, Českomoravská heraldika
SH	Sborník historický
SK	Strahovská knihovna
SNM	Sborník Národního muzea
SOBA	Státní oblastní archiv
Vs	Velkostatek
SOKA	Státní okresní archiv
SÚA	Státní ústřední archiv
APA	Archiv pražského arcibiskupství
AZK	Archivy zrušených klášterů
ŘA	Řád augustiniánů
ŘP	Řád premonstrátů (premonstrátek)
VČA	Věstník České akademie
VKČSN	Věstník České královské akademie nauk

Adresy autorů:

Mgr. Jan Adámek
Prácheňské muzeum v Písku
Velké náměstí 114
397 01 Písek
jan.n.adamek@quick.cz

Mirjam Bohatcová
Železná 14
110 00 Praha 1

Michaela Horáková
Ústav české literatury
Filozofická fakulta Masarykovy univerzity
Arna Nováka 1
660 88 Brno
michaela@phil.muni.cz

Ignác A. Hrdina
Královská kanonie premonstrátů na Strahově
Strahovské nádvoří 1/132
118 00 Praha 1

Jana Chržová
Český helsinský výbor
P.O.Box 4
119 01 Praha-Hrad
chrzova@helsincz.anet.cz

Prof. DDr. Ulrich G. Leinsle
Lehrstuhl für Phil.-theol. Propädeutik
Katholisch-Theologische Fakultät
Universität Regensburg
Universitätstrasse 31
D - 93051 Regensburg

Jan Linka
Zahradní 142
Lázně Toušeň

PhDr. Pavel Zahradník
Střekovská 1346
Praha 8