

# Z PROBLEMATIKY ČESKÉHO GOTICKÉHO BÁSNICTVÍ

## VERŠOVANÁ MYSTICKÁ HOMILIE PLÁČ MARIE MAGDALENY Z HRADECKÉHO RUKOPISU

### 1. Místo Pláče Marie Magdaleny mezi skladbami Hradeckého rukopisu a stav jeho dochování. Datování PMM podle jeho jazyka

Ze skladeb zapsaných v tzv. *Hradeckém rukopise (RH)*, jak jej byl takto málo vhodně a oprávněně pokřtil Václav Hanka, největší pozornosti se těšily zejména *Legenda o sv. Prokopu*, *Desatero kázanie božie*, *Satiry* a bajka *O lišče a o čbánu*.<sup>1</sup> Jim byla už od samého počátku, kdy Dobrovský rukopis získal a zpřístupňoval literárněhistorickému a jazykozpytnému bádání i čtenářskému zájmu, buď sám v dopisech i tiskem,<sup>2</sup> anebo prostřednictvím svých přátel a žáků,<sup>3</sup> věnována největší

<sup>1</sup> Příslušnou literaturu zaznamenává Adolf Patera v úvodě k vydání *Hradeckého rukopisu* (Památky staré literatury české vydávané Maticí českou VIII, 1881) a Jan Jakubec v *Dějinnách literatury české* 1, 1929, str. 118, 130, 134n., 148n., 150, 166n. K tomu ještě třeba dodatí důležité poznámky ke kritice textu od M. Opatrného, *Příspěvky ke kritice a výkladu textů staročeských (k rukopisu Hradeckému...)* v LF 11, 1884, str. 412n. a LF 12, 1885, str. 287n.; článek M. Weingarta *Datierung und Ursprung der altschechischen Königrätzer Handschrift* ze *Slavische Rundschau* 10, 1938, seš. 6., str. 45n.; zprávu J. Vilikovského *Nová verze bajky o lišce a čbánu*, LF 56, 1929, str. 246n. a zejména jeho ostatní stati, usilující o nové hodnocení staročeské literatury a také o nový pohled na *RH*: *O staročeské poezii*, Řád 2, 1934, str. 122n.; *Kazatelství a počátky české prózy*, Řád 6, 1940, str. 285n.; úvodní poučení ke knižnímu vydání *Staročeských satir*, vydaných jako 11. sv. Národní knihovny (nakl. Vyšehrad) 1942. K verši a metrice básni *RH* přihlíží také R. Jakobson v stati *Verš staročeský*, otiskně v *Československé vlastivědě* 3, 1934, str. 429n.; též autor napsal ještě studii *Glosy k legendě o sv. Prokopu*, otiskněnou ve sborníku *Živý Vrchlický* (ročenka Chudým dětem 49), Brno 1937, str. 65n. Pro úplnost jmenuji ještě brožuru *Raná gotika v českém básnictví* (Knihovny Náboženské revue církve českomoravské sv. 5), 1940 od Fr. Tichého, bohužel plnou zmatených, ukvapených a nedomyšlených výkladů, v nichž se autor také dotýká některých skladeb z *RH*, mezi nimi také *PMM*. Znovu vydal *Desatero a Satiry* J. Hrabák, *Staročeské satiry*, v obnovených Památkách staré literatury české vydávaných Maticí českou, r. 1947.

<sup>2</sup> V korespondenci Dobrovského hojně zmínky o *RH* nacházíme zejména v dopisování s F. Durychem (ve vydání Paterově, *Korespondence J. Dobrovského* I, 1895, str. 80, 114n., 124n., 134, 162n., 167, 185, 189, 191, 212, 213, 232, 237, 284, 288n., 291), s J. V. Zlobickým (vydání Paterova, *Kor. J. D. III*, 1908, str. 7, 70, 72, 74n., 77) a s Jiřím Ribayem (vydání Paterova, *Kor. J. D. IV*, 1913, str. 66, 180, 233). Na *RH*, tehdy ještě nezvěstný, upozornil Dobrovský v *Literarisches Magazin von Böhmen u. Mähren* 2, 1786, str. 75 při posudku Procházkovy monografie *De saecularibus liberalium artium in Bohemia et Moravia*

pozornost odborně pracujících vědců i po zábavě toužících čtenářů. U *Legendy o sv. Prokopu*, která nejvíce poutala samého Dobrovského, byl to hlavně zřetel k rázovité osobě svěťce a k jeho dějinnému významu jako pěstitele slovanské liturgie a zakladatele slovanského kláštera a nověji také látkový a slovesný vztah této básně k modernímu zpracování téhož tématu v „mýtu“ Vrchlického. V bajce *O lišče a o čbánu* zajímala především předpokládaná originálnost tematická a svěžest podání. *Desatero a Satiry* soustřeďovaly pak pozornost pro živě a humorně vykreslené scény ze života středověkého měšťanstva a řemeslnictva, pro dřevorytově názorné typizace a stylizace některých představitelů těchto vrstev středověké společnosti a pro literární vztah těchto drobných povídek k tzv. exemplům, sbírkám kazatelských příkladů. V těchto skladbách se zpravidla také v literárních dějinách spatřuje hlavní cena a význam *RH* a pro ně především bývá tento sborník uváděn a podle nich charakterizován.

Ostatní skladby v *RH* zapsané bývají přitom odsouvány do pozadí a připomínány co nejstručněji a jakoby mimochodem. Jednou z těchto pozapomenutých a odstrkovaných skladeb je také báseň zapsaná v rukopise jako druhá skladba sborníku (na I. 29a až 51b); není opatřena zvláštním nadpisem a teprv Dobrovský ji ve všech třech redakcích *Geschichte der böhmischen Sprache u. Literatur* pojmenoval *Die weinende Magdalena am Grabe Jesu*.<sup>4</sup> Hanka, který poprvé tuto báseň otiskl v 2. díle *Starobylych skládání* (1818, str. 1 až 47), opatřil ji titulem *Maria Magdalena*. Toto pojmenování přejal od svého prvního kritického vydání *RH* také A. Patera (1881, str. 76n.) a označil jím vlastní otisk básně, kdežto v úvodních výkladech (str. X n.) vymyslel pro ni název *Pláč Marie Magdalény*, zčásti jistě s příklonem k starému označení Dobrovského, zčásti nápodobou původního titulu následující skladby *RH*, pojmenované *Pláč svatě Marie*. Oba tyto názvy žijí v literárních dějinách vedle sebe.

Tato báseň se nám v *RH* zachovala v zápise a ve stavu dosti poru-

*fatis commentarius*, 1782; zejména však ve všech redakcích své *Geschichte der böhmischen Sprache u. Literatur*: 1791, str. 331n.; 1792, str. 91n. a 1818, str. 124n. a 390n.

<sup>3</sup> Nejstarší ukázkou z *RH*, nehledíme-li arci ke dvěma stručným citátům z *Legendy o sv. Prokopu* v Durychově *Bibliotheca Slavica*, 1795, str. 16n. a 46n., otiskl první Puchmajerův almanach *Sebrání básní a zpěvů* r. 1795, uveřejniv celou bajku *O lišče a o čbánu* (str. 147n.). Potom až r. 1805 vydal Fr. Tomsa *Satiry a bajku v Čechische Chrestomathie*, přidané ke spisu *Über die Veränderungen der českischen Sprache* (str. 67–84). V. Hanka uveřejnil pak konečně celý *RH*, ale nesoustavně, nedodrží pořadí básní v rukopisu, v 1., 2. a 3. díle *Starobylych skládání* r. 1817 a 1818. Odkazy na další otisky a vydání básni *RH* hledej v literatuře uvedené v pozn. 1.

<sup>4</sup> V listě zaslaném V. F. Durychovi 17. června 1789 (ve vyd. Paterově str. 125) uvádí Dobrovský doklady pro sloveso *ždāti* z této básně a nepřímou ji takto označuje: „In poemate seu cantione de *M. Magdalena Jesum in sepulcro quaerenti et conquerenti...*“

šeném: její původní podobu zkrsluje nám písař RH jednak bezděčně svou nepozorností a neumělostí, která zanechala stopy v četných opisovačských přehmatech, jednak úmyslnými zásahy do původního znění, které poněkud jazykově omlazuje.<sup>5</sup>

Písařské chyby, nejčastěji přepsání, výpustky i přídavky písmen a slov, přesmyknutí veršů, lze skoro všude snadno opravit a původní znění obnovit. Hodně nám při této rekonstrukční práci napomáhá veršový rozměr skladby, pravidelný 8slabičný verš, takže se těch několik málo (11) veršů 9, 7 a 6slabičných, asi 1,09% z celkového počtu 1008 veršů, projevuje jako zřejmá nepravidelnost a chyba v celkovém systému. Na poruchu v nich ukazuje také rytmický výšin z obvyklého schématu a chodu ostatních veršů.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> Vydání Paterovo, jak jsem se přesvědčil srovnáním s originálem (nyní v Národní a univerzitní knihovně v Praze — dále zkracuji UK — Lobk. 334), je přesné a správné v části, kde se otiskuje text paleograficky věrně napodobený. Zjistil jsem jediný poklesek ve v. 271, kde třeba čísti, arci bez nějakého důsledku pro změnu původního smyslu a tvaru, *tie* místo *tye*. Sporné je v rkp. ve v. 308 slovo *iedwa*, jak je tiskne Patera; bylo by je možno čísti také *ledua* a asi pravděpodobněji, srovnáme-li je s grafikou nepochybného *iedwa* v bajce *O liščě a o čbánu* ve v. 24. Pochybné a sporné bývá také v rkp. psaní velikých písmen, takže mnohde by bylo možno čísti majuskulní písmeno, kde Patera tiskne minuskulní, např. v. 356 *Pruwe*, v. 360 *Zeno*, v. 614 *Zeno* atp., a nezřetelné a pochybné bývá spojování slov ve větší grafické celky.

<sup>6</sup> Většinu těchto písařských chyb opravil už Patera v své chybné transkripci RH, přidané k paleograficky věrnému otisku; na jiné pak upozornil a opravy navrhl M. Opatrný v LF 1884. Tyto chyby se vyskytují v těchto verších: 50, 140, 149, 178, 199, 221, 276, 293, 319, 329, 336, 347, 388, 427, 461, 487, 546, 582, 598, 610, 683, 716, 732, 785, 787, 799, 832, 847, 866, 929, 956, 993, 1003. Nejsou však chybné tyto tvary, a proto je Patera zbytečně opravuje: *v tem* (717), *žene* (916), a snad i *podzbude* (716).

Mezi verše rytmicky porušené nesmíme ovšem počítati takové, kde větší počet slabik vzniká novočeskou spisovnou výslovností *r* a *l* jako hlásek slabikotvorných, např. ve slovech: *mysl* (762), *úmysl* (664), *smysl* (864), *blsket* (638), *slzy* (341, 419, 851), *slzami* (588), *modlbú* (985), *mistr* (115, 218, 856, 861), *Petr* (79), *slzivú* (226), *umrlého* (662), *řekl* (331), *navykl* (856) atd., kdežto v staré češtině zde bylo *r* a *l* neslabičné, rovněž jako bylo neslabičné *n* v slově *bázn* (765). Ve v. 134 vyslovoval básník slovo *Maria* (psáno: *maria*) dvojslabičně jako *Marja*, ačkoliv všude jinde je vyslovuje trojslabičně.

Chybný není v. 610, v němž třeba čísti „cěle sđí sě“ a ne „cěle i sđí sě“, jak upozornil M. Opatrný v LF 11, 1884, str. 425; písař tu něco opravoval, ale nevyškrabal a nezrušil prvý tah původně napsaného písmene, které pak přepsal na *f*.

Mezi vadné verše nezapočteme ani verše 7slabičné, kde písař zapomněl napsati nějakou slabiku nebo hlásku: *zaponula* (140) místo *zapomanula*, *zaponul* (799) místo *zapomanul*, *vzvoli* (293) místo *vzvolila*, *odpovědě* (388) místo *odpověděla*, *oběsného* (582) místo *oběšeného* a *jedno* (785) místo *jednoho*. Zde všude jde o zřejmé písařské chyby a obnova původního stavu nevyžaduje zvláštního důvtipu.

Za přesmyknuté pokládá M. Opatrný tyto verše: 139—140, 177—178, které prý podle myšlenkové souvislosti i syntaktické formulace žádají opačné pořadí, totiž 140—139 a 178—177.

Jestliže lze tyto verše s nadměrným nebo s nedostačujícím počtem slabik napravit s větším nebo menším zdarem<sup>7</sup> a jestliže lze s větším nebo s menší pravděpodobností rekonstruovati původní znění i takových míst a veršů, které sice rytmicky a metricky vyhovují, ale zase smyslem jsou nejasné a vadné, tedy zase jinak porušené,<sup>8</sup> hůře je tomu s rekonstrukcí původního jazyka po stránce hláskoslovné a tvaroslovné. Opisovač této básně, jak vidíme z rýmových dvojic typu *milující/hledající* (verš 269—270), *jsúci/plačící* (689—690), *zbuđi/ľidi* (949 až 950), básně jazykově omlazoval. Zjistiti pak původní stav a podobu

<sup>7</sup> Verše 9slabičné, rytmicky úchylné, lze takto napravit: 40 „jakž dřiev v Šimeonově domu / nohy živého mazala“ (totiž M. Magdalena) třeba shodně s evangelním zněním (Mat. 26,6; Mk. 14,3) opravit: „jakž dřiev v Šimonově domu“. Tak je tento farizej nazýván také ve v. 202: „i ot Šimona vzbránieval“. V. 256 „i jakž bylo, jistě rozkáža“ třeba čísti: „i jakž bylo, *jim* rozkáža“. V. 678 „ež takéhož tebe hledala“ má nejspíš zníti: „ež takéhož *tě* hledala“. Nepoddajnější k opravě jsou v. 158 a 798. V. 158 sice zní: „I těch slov pamět shladila, / jež ot mistra slyšala byla“, ale patrně je takto původní, tedy už samým básníkem o slabiku rozšířený. Ve v. 798 „Ó Ježúši milostivý, / tobú utěšen veš svět živý“ třeba u v slovech *tobú utěšen* vysloviti splývavě *tobútěšen*, jako by šlo o jeden slovný celek.

Snadněji se opravují verše 7slabičné: ve v. 80 „Petr a Jan s ňú jidú spieše / tam, kdež pohřben bieše“ buď třeba čísti *tamo*, nebo *kdežto*. V. 276 „Jáz miluji vóbec také / ty, již miluji všaké“ (rkp.: Ty gez milugy wlake) bylo by možno opravovati „ty, *jižto* miluji všaké“, ale spíše musíme podle smyslu i podle biblického textu, Přísl. 8, 17 (Ego diligentes me diligo), jež zde toto místo cituje, dosaditi: „ty, *již* mě miluji všaké“. V. 777 opravili již Patera i Opatrný, a to místo zapsaného „v němž se svatý ohřieval“ na žádané „v němž se svatý *Petr* ohřieval“. V. 803 „viera a tvoji čini, / ta tě již zdrávu učiní“ snad zněl původně „viera a tvoji *čni čini*...“, kde podobná grafika slov *czny* a *czyny* svedla asi k vynechávce. V. 840 „jinakt vše zdravie rúšie“ opravil už Opatrný: „jinakt *sě* vše zdravie rúšie“.

O nápravu jediného verše 6slabičného 942 „otluč tieži všie tvrdosti, / vzdvihni ješutnosti / ot tvého srdečka dveří“ pokusil se Patera, dosazuje slovo *kámen ješutnosti*; lépe tuším opravuje toto místo Opatrný, který, opíraje se o latinskou předlohu básně (Tolle omnem concupiscenciam mundi a corde tuo), navrhuje čísti „vzdvihni *žádost ješutnosti*“. Tuto opravu přijal též Gebauer do *Slovníku staročeského* (heslo *ješutnost*).

<sup>8</sup> Místa takto porušená se vzpírají houževnatěji nápravě nežli verše vadné rytmicky. Takovým tvrdým oříškem jsou např. v. 31—36, totiž vlastně jenom 34—35: „A když mrtva nenadje [totiž M. Magdalena Krista], / všě jejé útěcha snide, / toho sě silně bojěše, / By ta miloft giz knyeg gmieffe, / Protuzenye gyz neymieľa, / pro niž srdečně hořěľa.“ Patera četl v rkp. *protuzonye*, ale vskutku je tam spíše napsáno *e* a ne *o*, tedy *Protuzenye*, a transkriboval: „... by t(u) milost, již k něj jmieše, *pro túž(e)nie* již nejměľa“. Ale tato úprava nedává dobrý smysl a neodpovídá ani plně latinské přeloze, která zní: „Nunc autem de illo dolore se consolari non poterat, quia corpus defuncti non inveniebat metuebatque, ne amor magistri sui in pectore suo tepesceret, si corpus eius non inveniret, quo viso recalesceret.“ Navrhují čísti tak, jak je psáno: „... by ta milost, již k něj jmieše, *protuzenie* již nejměľa...“, tj. že by její láska pozbyla utužení, upevnění, utvrzení, opory.

Jiné, ještě svizelnější místo, v. 809—849, pokusil se opravit a upravit M. Opatrný v LF 11, 1884, 428n.

jazyka básně mělo by podstatný význam nejen pro její datování, ale také pro její posouzení a zhodnocení po stránce eufonické a skladebné.

Z jazykových jevů, které mají průkaznou sílu pro zjištění data vzniku básně, je to především přehláska 'u > i'. Podle zkoumání Paterova (v úvodě k vydání *RH*, str. XXVI) je číselný poměr tvarů nepřehlasovaných a přehlasovaných v naší básni asi 64 : 127. Ovšem po rekonstrukci zcela nepochybných a rýmem požadovaných nepřehlasovaných tvarů v rýmových dvojicích s přehláskou v jednom členu se počet tvarů nepřehlasovaných poněkud zvýší.<sup>9</sup>

Zdali jsme však oprávněni podle těchto nepřehlasovaných tvarů dosazovati je analogicky i tam, kde nejsou kryty rýmem, zdá se mi velmi pochybné. Výskyt tvarů nepřehlasovaných vedle přehlasovaných, a to v týchž slovech a gramatických formách, dosvědčuje totiž, že básně vznikla nejspíš v době, kdy tato přehláska byla v pohybu, kdy ještě nebyla důsledně provedena, takže se ještě nepřehlasované tvary necítily jako nemožné archaismy. Jako takové je nevnímal a nepociťoval ani písař *RH*, takže nepokládal za vhodné veskrze je vymycovati a omlazovati. Nepřehlasované tvary nahradil přehlasovanými — i v rýmech, kde se to přece nejvíce pocíťovalo a kde tím dokonce vznikla zvuková porucha — patrně tam, kde už tyto tvary nežily a kde se jich už ani v hovorové řeči, ani v knižním a básnickém jazyku neužívalo.<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Dvojslabičný rým, v básni téměř závazný, žádá dosaditi nepřehlasované tvary do těchto rýmových dvojic: *milujícíe* / *hledajícíe* (269—270; 901—902), *jsúci* / *plačící* (689—690), *zbudí* / *lidí* (949—950); snad sem náleží i trojslabičný rým *obklíčily* / *otlučily* (431—432).

Analogicky podle rýmové dvojice *po její vzvolení* / *k utěšení* (313—314) třeba asi zavést i rýmové dvojici *k utěšení* / *na jich vidění* (323—324) nepřehlasovaný tvar *na jich vidění*. Stejně tvořené lok. sg. střed. *vjo-* kmenů vyskytují se totiž v básni ještě jinde: *v sprosteství* (909), *v založení* (949). Proti tomu jsou však doloženy tvary i s původní a vlastní koncovkou na *-i*: *při poslužení* (59), *v milosrdí* (946) a rekonstruovaný tvar *v založení* (896).

Poněvadž však dat. sg. *vjo-* kmenů je v této básni doložen jenom s původní nepřehlasovanou koncovkou, a to právě u substantiva *utěšení* (*k utěšení* 78, 314), je pravděpodobnější předpoklad, že také ve v. 323 užil básník tohoto nepřehlasovaného tvaru a že tedy tvar *na vidění* v rýmu následujícího v. 324 je nepůvodní, oprava písařova.

<sup>10</sup> Z nepřehlasovaných tvarů nejvíce dokladů je pro jméno *Ježúš* (rkp. *Giezus*, *giezus*; 570, 572, 573, 649, 841, 862, 865) nebo ve formě *Ježíuš* (rkp. *Giezus*, *giezus*; 657, 945, 1002), gen. *Ježíšé* (rkp. *giezufye*, *giezufie*; 656, 934) nebo *Ježíušé* (rkp. *Giezufie*; 669), ak. *Ježíšé* (rkp. *Giezufye*; *giezufye*, *giezufyfe*, *Giezufyfe*, *Giezufie*; 645, 671, 884, 929, 975) nebo *Ježíušé* (rkp. *giezufye*, *giezufie*; 937, 990), vok. *Ježíši* (rkp. *giezufly*, *Giezufy*; 797, 809). Proti těmto dokladům jsou v menšině tvary přehlasované: nom. *Ježíš* (rkp. *iezis*; 947), gen. *Ježíšé* (rkp. *giezufyfe*; 670) a ak. *Ježíšé* (rkp. *giezufie*; 996). Jistě tu působila známá konzervativnost v liturgických textech, v náboženské terminologii a ve jménech světců (srovnej dnešní nepřehlasované *Ludmila*) i nevyvételalá ještě síla starého evangelního překladu a biblické řeči. Hojnější jsou také doklady pro adv. *vnuž* (84, 366, 611, 633, 872) nežli *vniž* (72, 169) a pro zájmené tvary *s ní* (79, 86, 316, 918), *pro níž* (665) a *duál ot níž* (584) než *pro níž* (36) a *pro ni* (224). Ale bez

Jinde však zase naproti tomu svůj opis mírně archaizuje, buď zmaten svou starobylejší předlohou a pod tlakem jejího staršího jazyko-

předložky je ak. sg. fem. doložen jenom ve formě *ji* (9, 82, 223, 225, 228, 285, 287, 596, 729), *již* (34, 265, 728) a *jižto* (727). Nad nepřehlasovaným adverbem *juž* (200, 591, 663) rovněž převažuje přehlasované *jíž* (35, 237, 477, 503, 611, 651, 734, 804, 858, 884).

Ve sklonění kmenů na *-i* ustupují do pozadí původní nepřehlasované tvary před přehlasovanými novotvory: instr. sg. *milostí* (547, 642), *bolestí* (548, 632), *myslí* (601), ale *maší* (207), *žalostí* (268), *bolestí* (27, 365, 581, 596, 685), *smrtí* (150), *sladkostí* (830); výjimkou je gen. sg. *smrtu* (8). U ženských kmenů na *-ja* je tento poměr: ak. sg. *voňu* (833), *pro duši* (50), *duši* (700, 756), *Mariji* (11), *chvíli* (868), *tieži* (941); instr. sg. *myslci* (73), *duši* (602), *nad Mariji* (107).

Přehlasované i nepřehlasované tvary jsou doloženy u střed. kmenů: na *-vjo-* dat. sg. *k utěšení* (78, 314, 323), lok. sg. *po vzvolení* (313), *v sprosteství* (909), *v založení* (949); rovněž 896, ale rým zde žádá rekonstruovat: *v založení*, *na vidění* (324, ale pro rým třeba opravit: *na vidění*).

Jenom přehlasované tvary jsou doloženy v těchto případech: dat. sg. *k kříži* (589); gen. *duálu s očí* (319); lok. *duálu v uši obů* (558); ak. sg. *všichnu* (209, 832), *nad vši krásu* (309), *vši* (363, 965); instr. sg. *vši silu* (603); ak. sg. fem. *svoji* (363), *toji* (364); ak. sg. *v nynější dobu* (454), *najvětší bolest* (25), *vlaščí sladkost* (859).

U slovesných tvarů rovněž mají převahu tvary přehlasované nad nepřehlasovanými. Jakési kolísání pozorujeme jenom v participiu prez. akt. *-nt* a v adjektivních tvarech z něho odvozených: *tiežící* (737); ak. pl. *milujícíe* (269, 901); nom. sg. mask. *milující* (410); gen. sg. fem. *mne plačícíe* (514), *jsúcie* (921), *hledajícíe* (922). Ale naproti tomu hojnější jsou doklady pro part. prez. akt. *plačící* (7), *truchlejší* (8), *žádající* (616), *čakající* (509), *nejmajíc* (110), *čijící* (111), *plačící* (118, 165, 307, 568), *tiežící* (359), *chovající* (482), *hledající* (505), *zkušije* (576), *uzdravující* (890); ak. sg. fem. *plačice* (11); ak. pl. *hledajícíe* (702, 902, ale rým poobakrát žádá opravit: *na hledajícíe*); ak. sg. mask. *milující* (702); dat. pl. *žádajícím* (834).

Jenom přehlasované tvary má ind. prez. akt.: 1. os. sg. *miluji* (275), *věti* (353), *nechci* (381), *chci* (415, 447), *nevizi* (402), *sději* (407, 535), *uměji* (536), *neuměji* (408, 675), *pláči* (522, 524, 616), *mdleji* (547), *truchleji* (548), *směji* (676, 987), *hledají* (377, 392), *netbají* (378, 391); 3. os. pl. *milují* (276), *hledají* (272, 897), *ufají* (898), *nalezají* (271). Sem vlastně náleží do jisté míry novotvary *vložím se* (628) a *neprím se* (262), vzniklé z pův. *vložu se* a *přu*.

Vedle sebe se vyskytuje adv. *točúž* (319) i *točíž* (971) a nepřehlasované samohlásky v kmeni slov, jichž je však méně nežli hlásek přehlasovaných: *nečujěše* (111), *litostivý* (892), *ješutnosti*, *ješutnosti* (942, 960), ale *lidí* (950, kde však rým žádá *čisti lidí*), *klidu* (188), *klid* (328), *čije tě* (326), *litoval* (342, podepřené snad rýmem *miloval*), *obklíčily* (431 v rýmu na *otlučily*), *slibuje* (788), *slibiti* (987).

Zcela náležité a původní jsou naproti tomu tyto tvary nepřehlasované: *osvěcuje* (502 podepřeno rýmem *přístupuje*, *neobrácuj se* (731), v nichž se za vítězící přehlásky zratnou analogii rovněž vyskytuje *i* (viz *zkušije* 576), takže tyto tvary nepřímou potvrzují, že básně byla složena a zapsána v době, kdy se přehláska v jazyce ještě neustálila. Nesprávný a afektovaný je zdánlivý archaismus *mistr přezádícíu* (861).

Původní a náležité jsou však také některé tvary s *i*, kde je toto *i* střídnicí za psl. stav, ale kam v době ještě probíhající změny 'u > i' proniká zase *u*: *v srdci* (320, 971), *v pláči* (322), *u pláči* (370), *při poslužení* (59), *na kříži* (582), *v milosrdí* (946), *v založení* (896, pro rým rekonstruováno ze zapsaného *založení*). Těchto tvarů nesměla by se proto dotknouti ani nejradikálnější rekonstrukce, usilující puritánsky o obnovu původního jazykového stavu naší básně.



O málo později, někdy v letech 1319–1328, opisuje tuto homilii pisatel a nejspíš i skladatel latinské legendy o blahoslavené Anežce, deeri krále Přemysla Otakara I., zesnulé r. 1282, a předesílá ji ještě s jinou homilií, připisovanou sv. Bernardu, jako úvod k životopisu bl. Anežky. Tento vzácný rukopis, který zachoval nejstarší znění legendy o bl. Anežce a náležel někdy pražským františkánům anebo klariskám, je nyní majetkem Ambrosiánské knihovny v Miláně.<sup>15</sup>

Na slohových a myšlenkových hodnotách této homilie nemůže nic ubrati ani moderní vědecká skepse a kritika, která ji odmítá uznati za dílo „otce homilie“ Origena (asi 184–253)<sup>16</sup> a zjišťuje v ní výtvar o mnoho století pozdější, vzniklý teprve v 11. nebo 12. století z mystické zbožnosti a nálady středověkého klášterního prostředí a dotčený už rytířským kultem ženy a související tím s milostnou poezií, zde arci mysticky předpodstatněnou a přeloženou do oblasti duchovní erotiky.<sup>17</sup>

Ze starších vydání tiskem připomínám namátkou tato vydání: *Sermones luculentissimi beati Zenonis Veronensis episcopi*, Venetiis 1508 (UK 29 L 16), kde jsou otištěny ještě jiné homilie a řeči a mezi nimi jako závěrečná *Omelia devota Origenis de beatissima Maria Magdalena*; *Origenis Adamantii Opera III* (list CXXIX n.), Paříž 1512 (UK 28 E 36) a nové vydání z r. 1522 (UK 28 F 11); *Origenis Adamantii Opera II*, Basileae 1557 (UK 28 E 13); *Origenis Adamantii Opera II*, Parisiis 1604 (UK 28 C 8); Fr. Combeffis, *Bibliotheca Patrum concionatoria IV*, Parisiis 1662, str. 186n. (UK 28 E 9) a jiné vydání v Benátkách 1749, str. 580n. (UK 28 E 8).

<sup>15</sup> Viz monografii Jana Kapistrana Vyskočila *Legenda blahoslavené Anežky a čtyři listy sv. Kláry*, 1932, str. 15n.

<sup>16</sup> O Origenovi je velmi rozsáhlá literatura. Z ní vytýkám např. poučný úvod, který předesílá svým vybraným překladům z Origena Paul Koetschau v I. svazku *Des Origenes ausgewählte Schriften* (Bibliothek der Kirchenväter sv. 48, 52, 53, 1926–1927), a třísvazkovou monografii *Origène, sa vie, son œuvre, sa pensée*, kterou napsal Eugène de Faye. Hutně informuje A. v. Harnack v *Die Religion in Geschichte u. Gegenwart* 4, 1930, str. 779n.

<sup>17</sup> Zevrubného kritického prozkoumání a zhodnocení se tomuto dílu ještě nedostalo, zejména pokud se týče zařazení této homilie do ostatní homiletické literatury, přesnějšího určení doby a místa vzniku a zjištění jejího autora. Většinou se přestává na pouhém odmítnutí středověké tradice (např. J. P. Migne, *Patrologia graeca* 13, 1862, sl. 984, pozn. 3), že jde o práci Origenovu, a na zběžném odůvodnění tohoto popíravého stanoviska. Tato skepse má kořeny dosti staré. Už Robertus Bellarminus S. J. ve spise *De scriptoribus ecclesiasticis*, Lugduni 1613 ve zprávě o Origenovi uvádí mezi jeho „Opera dubia vel supposititia“ (str. 45) též „In Homilia de S. Maria Magdalena, super illud ‚Maria stabat ad monumentum foris plorans‘, stilus est planè latinus“. Tradici o autorství Origenově zamítá také, dovolává se Bellarmina, Fr. Combeffis v *Bibliotheca Patrum concionatoria IV*, Parisiis 1662 (str. 186) i v benátském vydání 1749 (V, str. 580) touto kritickou poznámkou: „Abhorret planè à stylo atque doctrinà Origenis. Planè scriptoris Latini opus, nec adeò antiqui; de quo Belarm. etc.“

Proti autorství Origenovu u této homilie svědčí Combeffimu také pojetí osoby Magdaleniny: u Pseudo-Origena je už splynutí tří různých postav z evangelí provedeno, kdežto Origenes v svých pravých spisech, jak podotýká okrajová poznámka u Combeffis, tyto osoby liší jako rozdílné, spolu nesouvisející. „At Origenes facit has mulieres diversas inter se, neutraque forsitan illi est

Předchůdce měla tato homilie Pseudo-Origenova v 25. homilii paapeže Řehoře Velikého (†604), rovněž určené ke dni velikonočního čtvrtku a vykládající touž perikopu Jan 20, 11–18, homilii literárně důležité jako východisko a vzor milostných pláčů Marie Magdaleny, která slovy a ohlasy Velepísně touží po svém nepřítomném duchovním milenci a ženichu Kristu u jeho prázdného hrobu.<sup>18</sup>

Znalost homilie Řehořovy musíme u Pseudo-Origena předpokládati, kdežto jiný proslulý „sermo in veneratione Sanctae Mariae Magdalenae“ opata Odon z Cluny (†941) nezanechal v ní hlubších stop, a pokud tu jsou nějaké vzájemné podobnosti, vyplynuly zase z téhož prázvoru, 25. homilie Řehořovy.<sup>19</sup>

Ioannis Maria Magdal. Proto také v úvodním rejstříku je pak tato homilie označena jako práce „Origenis Presbyteri; sed falsò adscripta“.

Combeffis se patrně domníval, že je na stopě vlastního původci homilie. Otiskuje (sv. IV, 1662, str. 220n.) jiné kázání o též velikonočním čtvrtku, „Sermo, ubi post resurrectionem Christus in horto Mariae apparuit Magdalenae“, pokládáné, ale též mylně, za dílo sv. Fulgentia Ruspického (†533), poznamenává k jeho otisku: „Stylus affinis homiliae Origeni adscriptae eodem argumento, sive prodierint ab eadem venà, sive alterius auctor, alterius auctori exemplò fuerit.“ (Tuto řeč vydal také J. P. Migne v *Patrologia latina* 65, 1847, sl. 908n., ale jako dílo sv. Fulgentiovi nesprávně připsané.) Mezi Pseudo-Fulgentiem a Pseudo-Origenem není však podle mého přesvědčení takových shod, abychom obě kázání přiřkli jednomu původci. Také Pseudo-Fulgentius vychází z perikopy Jan, 20, 11–18 a také ústřední částí jeho kázání (rozsahem asi o něco více nežli čtvrtiny Pseudo-Origena) je nářek Magdalenin („Mariae querellae“). Ale jsou tu i značné rozdíly. Proti Pseudo-Origenovi je kompozičně i slohově prostší, v tónu klidnější. Zejména chybí mystické pojetí perikopy a slovní hříčky a myšlenkové paradoxy. Pseudo-Origena připomíná poněkud vloženým pláčem a několikerým oslovením, apostrofofou Marie Magdaleny, k níž se kazatel přímo obračí. Přímých slovních shod mezi Pseudo-Origenem a Pseudo-Fulgentiem není. I v detailech, kde se při výkladu téže perikopy musejí obě řeči stýkat, jsou podstatné odchylky: tak např. andělé sedící v hrobě u hlav a nohou, kde bylo položeno tělo Kristovo, označují zde symbolicky („mysticè“) ne život dělný a duchovní, rozjímavý, nýbrž „hoc procul dubio figurabant, quia ab oriente usque ad occidentem Christi resurrectio praedicata, tanquam à capite usque ad pedes universum orbem fuerat impleta“. A konečně: v Pseudo-Fulgentiovi se hlásí k slovu i tón polemický, a to v závěru zaostřeném proti manichejským.

<sup>18</sup> Nejpřístupnější je nyní text otištěný v Mignově *Patrologia latina* 76, 1849, sl. 1188n. Tam (sl. 1238n.) je také otištěna jiná homilie Řehořova (33), rovněž o Maří Magdaleně, ale na text Luk. 7, 36–50, prosloušená o pátku Suchých dnů v září. Spolehlivější je kritické vydání H. Hurtera S. J. *XL Homiliarum in Evangelia libri duo* (Opuscula SS. Patrum series II, 6), Innsbruck 1892. Do češtiny všech *Čtyřicet homilií na evangelia* přeložil Timotheus Vodička a vydal je v I. svazku *Patristické knihovny*, edice Krystal v Olomouci, 1946.

<sup>19</sup> Kázání Odon z Cluny („Quaquam per quatuor mundi climata X te annuente, qui vivis etc.“) najdeš nejpohodlněji u J. P. Migne, *Patrologia latina* 133, 1853, sl. 713n. Porozšířeno o legendární přídavky čte se také ve spise Boninus Mombritius, *Sanctuarium seu Vitae sanctorum*, nové vyd. sv. 2, Paříž 1910, str. 181n. (pozn. na str. 690).

Starší významnější vydání jsou v *Maxima bibliotheca veterum patrum*, tom. XVII, Lugduni 1677, str. 260n. a v *bollandistických Acta sanctorum*, mensis Julius, tom. V, 1727, str. 218n.

S Řehořem Velikým a ovšem se všeobecným přesvědčením středověkých teologických autorit latinské církve, otřeseným teprve exegetickým sporem, který na Sorbonně r. 1517 rozvířil Jacques Lefèvre (Faber Stapulensis), shoduje se Pseudo-Origenes také v pojetí magdalenské otázky: v osobě Maří Magdaleny, vystupující pod tímto jménem v evangeliu Lukášově 8, 2 a Markově 16, 9 jako žena posedlá sedmi démony a ve všech evangeliích jako svědkyně a účastnice Kristova ukřižování a vzkříšení, sloučeny jsou ještě postava Marie z Bethanie, sestry Martiny a Lazarovy, a nejmenované galilejské hřišnice z evangelia Lukášova 7, 36—50, která se při hostině v domě farizeje Šimona veřejně před Kristem pokoří a kaje. Z tohoto pojetí vyrůstá také homilie Pseudo-Origenova a vyplývají narážky na dřívější život Mariin v ní roztroušené, narážky na hřišnici, kající, Kristovu učednici a sestru Martinu a Lazarovu.<sup>20</sup>

Homilie Pseudo-Origenova podržuje a zachovává všechny vnější znaky řeči skutečně proslovené, a to, soudíc podle oslovování posluchačů slovem *fratres*, nejspíš v některém mužském klášteře. Musíme ovšem připustit i možnost, že snad jde o pouhou fikei řeči, jenom o vytvoření knižní. Knižně, již jenom ve funkci traktátu nebo rozjímání určeného především ke čtení, žije homilie najisto v pozdějších přepisech a tiscích.

Jako skutečné kázání začíná se naše homilie čtením biblického textu, v našem případě evangelia Janova 20, 11—18.<sup>21</sup> Je tu tedy zvolena podle nejběžnější církevní praxe perikopa předepsaná v liturgii, v našem případě na velikonoční čtvrtek. Její výklad není zaměřen čistě exegeticky, nýbrž tematicky podle přesně promyšlené a učené osnovy, jejímž vůdčím motivem je úvodní věta perikopy „*Maria stabat ad monumentum foris plorans*“, jak přímo vytyká sám autor homilie, když zdůrazňuje „*Prosit nobis et illius stare, prosit nobis et illius plorare*“.

<sup>20</sup> O těchto problémech viz tyto monografie, stati a rozpravy Hanse Hansela, který měl v úmyslu vysledovati magdalenský motiv v světovém písemnictví: *Die Maria-Magdalena-Legende. Eine Quellen-Untersuchung I* (Greifswalder Beiträge zur Literatur- und Stülforschung, seš. 16, 1, 1937); *Neue Quellen zur mittelalterlichen Legende*, Zeitschrift f. deutsche Philologie 60, 1935, str. 390n.; *Die Quelle der bayrischen Magdalenenklage*, Zeitschrift f. d. Phil. 62, 1937, str. 363n.; *Maria Magdalena im Wandel der Zeiten*, Forschungen u. Fortschritte 11, 1935, str. 157n.; *Zur Geschichte der Magdalenenverehrung in Deutschland*, Volk u. Volkstum, Jahrbuch f. Volkskunde 1, 1936, str. 269n.; *Magdalenenkult und Magdalenenlegende*, Zweite Vereinschrift der Görres-Gesellschaft 1936, str. 45n.; shrnující stat *Maria Magdalena* v Stammelerově a Langoschově *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon* 3, 1943, sl. 232n. Tam jsou odkazy na další odbornou literaturu pojednávající o magdalenských otázkách z nejrozmanitějších hledisk a oborů. Viz také monografii Eisovu, kterou uvádím v poznámce 22.

<sup>21</sup> V rukopisech i tiscích bývá ovšem z této perikopy citován jenom začátek verše 11, na ostatek se odkazuje slovy „*Et reliqua*“.

Zajímavý je přitom autorův vnější i vnitřní postoj k zvolené látce: pojal totiž výklad perikopy dramaticky a takto pojatý evangelní text si rozvrhl do šesti skupin, lze říci scén. Jejich změna a nástup jsou signalizovány vždycky citátem z perikopy, těch evangelních veršů a vět, které budou právě vykládány, v našem případě lze spíše říci, na jejichž slova bude navázáno kazatelovo rozjímání a mystické veřívání do biblického textu a dění. Myšlenkový a dějový postup evangelního příběhu je při tom zachován.

Po úvodní četbě perikopy, po stručné *captatio benevolentiae* posluchačstva a po stručné rekapitulaci úvodní situace přechází kazatel k prvé scéně, k úvaze o slovech „*Maria stabat ad monumentum foris plorans*“ (Jan 20, 11). Vysvětliv příčiny a pohnutky jejího bolu a prodlévání u prázdného hrobu Kristova, ohlašuje citováním veršů (11—13) „*dum flebat, inclinavit se et respexit in monumentum et vidit duos angelos in albis sedentes, unum ad pedes et unum ad caput. Dicunt ei illi: Mulier, quid ploras?*“ druhý výjev z tohoto dramatu Magdaleny lásky ke Kristu a toužení po něm. Novým opakováním verše „*Dicunt ei: Mulier, quid ploras?*“ (13), jehož pokračování, odpověď Mariina „*Tulerunt dominum meum...; nescio, ubi posuerunt eum*“, se ozve teprv o několik myšlenkových a větných pasáží později, začíná se třetí scéna, hořekování Maří Magdaleny, její milostný pláč pro nepřítomného milence Krista. Stručný čtvrtý výjev je založen na textu (v. 14—15) „*cum hec dixisset, conversa est retrorsum et vidit Iesum stantem et nesciebat, quia Iesus est. Dicit ei Iesus: Mulier, quid ploras, quem queris?*“ a brzy je vystřídán scénou pátou, úvahou a rozjímáním na slova (v. 15) „*illa existimans, quia ortulanus esset, dixit ad eum: Domine, si tu sustulisti eum, dicito michi, ubi posuisti eum, et ego eum tollam*“. Poslední, šestý výjev, vyvrcholení a rozuzlení tohoto lyrického dramatu hledání a nalezení Krista, je podložen slovy evangelia (v. 16—17) „*Dicit ei Iesus: Maria! Conversa illa dicit ei: Rabboni, quod dicitur magister. Dicit ei Iesus: Noli me tangere*“. Tímto výjevem vlastně kazatel svůj výklad dovršuje a končí; ostatní evangelní text už nechává nepovšimnut a nevyložen a jenom na samém závěru moralistní aplikace na hřišníka, vyvozené z tohoto biblického příběhu, že se má totiž od Maří Magdaleny učit pro Krista v svém srdci nepřítomného plakati, jej hledati a z jeho nalezení a přítomnosti se radovati, cituje ještě před konečným doxologickým uzavřením své promluvy část v. 18 „*nuncians...: Quia vidi dominum et hec dixit michi*“.

Tyto jednotlivé scény-úvahy nejsou ani stejně dlouhé, ani stejně podány a zpracovány, takže se tím kazatel vyhnul šablonovitosti a jednotvárnosti. Nejdelší jsou scéna druhá s třetí, které tvoří myšlenkovou a do jisté míry i formální jednotku, a scéna pátá; zcela krátký je výjev čtvrtý.

V tomto duševním dramate Magdaleny lásky ke Kristu, jak nám

je kazatel sestavil a předvedl, byl by zajímavý a nezvyklý poměr jednotlivých jednajících osob a úloh jim přidělených, kdybychom chtěli toto drama přenést na skutečné jeviště. Hlavní osobou by tu totiž nebyla ani Marie Magdalena, ani Kristus, nýbrž sám autor díla, sám kazatel.

Nejkratší a zároveň psychologicky nejjednodušší úlohy připadly v tomto „dramatě“ Kristu a oběma andělům. Jejich vystoupení a řeči přestávají vlastně na tom, co kazatel cituje z perikopy. Jenom když ještě jednou opakuje v 3. scéně otázku andělů, rozšiřuje ji o několik vět, které příliš skoupou a skoro chladnou otázku evangelního podání („Mulier, quid ploras?“) proteplují slovy soucitu a účastenství v jejím duševním utrpení („Que est causa tanti doloris tui? Non abscondas a nobis lacrimas tuas, aperi nobis animum tuum, et nos indicabimus tibi desiderium tuum“). Kazatel potřeboval tu arci tohoto rozšíření také z důvodů kompozičních, aby si takto stylizovanými otázkami zjednal logický přechod k dlouhému nářku Mariinu, který hned potom následuje, a jeho odůvodnění.

Tímto planktem se dostává Maří Magdaleně z osob v dramatu přímo zúčastněných úlohy ústřední a nejvýznamnější a také psychologicky velmi složité, v níž by musel skutečný herec i přednášec a kazatel rozehráti a uplatnit všechny své charakterizační, mimické a hlasové schopnosti, aby vystihl celou tu šíři citových stupňů a poloh, jimiž se tento pláč zachvívá a vlní. Do tohoto nářku začleněna jsou také slova Magdalenina, jimiž odpovídá andělům v evangeliu („Tulerunt atd.“). Její druhý dotaz ke Kristu, kterého zprvu pokládá za zahradníka, kazatel už nerozvedl a spokojil se pouhým citátem z perikopy.

Ale jak jsem se již byl zmínil, hlavní úloha připadá samému kazateli, a to nejen rozsahem, nýbrž také pro její psychologickou složitost. Vyplývá totiž z dvojí funkce, v níž autor homilie vystupuje: především jako kazatel teolog, který perikopy předčítá, vysvětluje a vyvozené z ní poučení na posluchače aplikuje. Ale kromě toho ještě jako osoba v „dramatě“ přímo zúčastněná a také do děje zasahující, ne arci svými činy, které by měly vliv na průběh děje, neboť ten byl nezměnitelně určen posvátným a nedotknutelným textem evangelia, ale jako jakýsi antický chór, který svými poznámkami a úvahami stále se vměšuje do předváděného děje a neustále komentuje chování, činy a řeči jednajících osob, odhaluje jejich duševní hnutí, city a myšlenky, radí jim, jak si mají počínat, přemlouvá je, čeho by se měly varovat, nabádá, napomíná a kárá je a bere na sebe úkol jakéhosi zprostředkovatele mezi Maří Magdalenou, anděly a Kristem.

V této úloze a funkci hlásí se někde chtěná naivita, jako by byl náš učený kazatel prostým nezasvěceným pozorovatelem a nahodilým divákem, který není obeznámen s předváděnými událostmi, totiž s evangeliem, a netuší, co bude následovat. V tomto postoji je arci rafinovanost, založená na rozumu i citu vysoce překultivovaném,

a hluboká znalost lidského nitra. A právě na těchto složkách je vybudováno dramatické pásmo úvah, v nichž je skrovný epický děj evangelního podání přenesen z vnějšku do nitra, takže se tu vlastně předvádí jakési duševní drama nabité vnitřní dynamikou, bohaté citovostí a složitými krizemi a peripetiemi, drama, které by skutečně trojrozměrné jeviště a divadlo nemohlo ztělesnit a zahrát. A právě z těchto složek vytěžil autor homilie také překvapivé slovní hříčky a myšlenkové paradoxy, možné a působivé právě proto, že i on, i jeho posluchači nebo čtenáři znají dopodrobna děj a příběh, který jim vysvětluje a sám hraje, takže z konfrontace toho, co slyší, s tím, co vědí a co si zdánlivě navzájem odporuje, mohou vychutnávat všechnu tu složitou a rafinovanou stavbu i hru myšlenek, vět a slov.

Tato homilie Pseudo-Origenova je vlastně, máme-li na mysli její kompozici, střídáním kratších nebo delších oslovení a apostrof Maří Magdaleny a Krista a prosluvů a promluv, jimiž se k nim kazatel přímo obrací (užívaje při tom i náležitě mluvnické formulace v 2. osobě sg.), s daleko stručnějšími výklady, poučkami a aplikacemi určenými a adresovanými přímo posluchačům.

Ale všechn ten děj, jak jej vypravuje evangelium a jak si jej upravil Pseudo-Origines, je vlastně jenom příměr, podobenství a symbol jiného, hlubšího a skrytějšího děje duchovního. Na příběhu Magdalenině u hrobu Kristova předvádí nám kazatel současně symbolicky mystickou cestu duše, která se vydala hledat Krista a která jej konečně také nalézá, procházejíc při tom rozličnými fázemi a stupni mystické zkušenosti a mystického poznání.<sup>22</sup>

Přes to, že Pseudo-Origenes nepřejímá žádného systému známého z rozličných mystických nauk, aby vyjádřil tuto cestu duše k Bohu, přece můžeme v jeho kázání tyto fáze vystopovat a podle mystické terminologie označiti.

Nejméně výrazně je v kázání vyjádřen a představen prvý stupeň mystického života, procitnutí jáství k uvědomění božské skutečnosti. Tomuto stupni snad by odpovídalo u Magdaleny její pokání v domě Šimonově při pomazání nohou Spasitelových, arci jenom epizodicky připomenuté na počátku kázání (v české básni, na niž dále poukazují, verš 40n., 205n.).

<sup>22</sup> Přejímám tu vlastně výsledky, k nimž svými rozbory došel Gerhard Eis v knize *Beiträge zur mittelhochdeutschen Legende und Mystik. Untersuchungen u. Texte* (Germanische Studien, seš. 161, 1935), str. 221n. Eis v této práci vlastně nepřímou a nevědomky rozebral a charakterizoval po této stránce nejen Pseudo-Origena, kterého neznal, ale i naši českou báseň, o níž se nezmiňuje, když zkoumal bavorskou báseň *Magdalenenklage* z doby okolo r. 1300 nevěda o ní, že přebásňuje Pseudo-Origena. O této monografii Eisově kriticky pojednal a důležité doplňky, namnoze zvracející tvrzení a vývody Eisovy, otiskl Hans Hansel v *Zeitschrift für deutsche Philologie* 60, 1935, str. 390n. (*Neue Quellen zur mittelalterlichen Legende*) a zejména 62, 1937, str. 363n. (*Die Quelle der bayerischen Magdalenenklage*).

Druhému stadiu, očišťování, „via purgativa“, počátku osvětlení, odpovídá první až třetí část kázání (tj. část až po verš 566); v ní si Maria Magdalena uvědomuje své hříchy a přičítá jim, že nemůže vidět Krista, a proto přichází k jeho hrobu, aby se skutkem lásky a milosrdenství, projeveným v zamýšleném pomazání umřelého těla, ze svých vin očistila. V tomto přesvědčení o vlastní hříšnosti, jež potřebuje očištění, utvrzuje ji také autor, když otázkami adresovanými Kristu (v. 237—269) se snaží vypátrati a odhaliti její předpokládané, ale nezjištěné hříchy.

V tomto druhém stupni je zároveň také zahrnuto třetí stadium mystického poznávání Boha, totiž osvětlení, zprostředkované Marií Magdaleně andělským zjevením.

Spatřením Krista, který se jí zjeví v podobě zahradníka, ale jehož ještě nepoznává (scéna 4. a první půle 5.; v. 567—724), ocitá se Magdalena-duše ve čtvrté fázi mystické cesty, „via illuminativa“ nebo spíše „visio beatifica“, které by v jiném čtyřstupňovém mystickém systému Richarda a Sancto Victore († 1173), jak jej byl popsal v traktátu *De quattuor gradibus violente charitatis* (desponsacio, nuptiae, copula, puerperium), odpovídaly do jisté míry „nuptiae“.

Fázi, která předchází podle některých mystiků před konečným splnutím s Bohem a vyznačuje se pocitem opuštěnosti, bezradnosti a skoro zoufalství a proto bývá jimi nazývána „mystická smrt“, „mystická bolest“ nebo „božská temnota“, zpodobňuje náladu druhé poloviny 5. části kázání (v. 725—840), kde Maria marně a zoufale vyzvídá na zahradníku-Kristu, kam se podělo tělo jejího milovaného mistra.

Když se jí konečně dává Kristus poznati (první třetina 6. scény; v. 841—914), nastává vytožená chvíle spojení, blaženého stavu vytržení, stupeň „via unitiva“ nebo „copula“, kdy se lidská osobnost rozplývá v božství.

Závěr kázání (v. 915—1008) lze označiti jako „puerperium“, neboť se shoduje s praxí většiny mystiků, že svou cestu vedoucí ke spojení s Bohem svým bližním oznamují (Bernard z Clairvaux) anebo dokonce jako Richard a Sancto Victore vidí cíl mystického života a vytržení ne ve spojení s Bohem (copula), nýbrž v sdělení, zpřístupnění a zveřejnění svých mystických zkušeností a v dalším rozšiřování přijatých milostí a zjevení pro povzbuzení a vzor spolubližním.

Mystické stavy, představy, pojmy, obrazy, výrazy a způsob řeči jsou v tomto kázání časté a běžné a shodují se s ostatní mystickou praxí a literaturou. Téměř úplně jsou potlačeny úvahy čistě rozumové a spekulativně teologické a zdůrazňují a uplatňují se stránky a projevy citové, jak už je vidět na samém příběhu, který je v podstatě epický, ale zde se zlyrictuje a přenáší do nitra jednajících osob.

Maria Magdalena je zde symbolem církve, rovněž usilující o spojení U Odonu z Cluny je zase symbolem církve, rovněž usilující o spojení

s Kristem.<sup>23</sup> Na osobě Magdalenině popsal a zobrazil autor kázání zkušenosti a stavy vytržení a pohroužení při mystické kontemplaci, které patrně sám na sobě prožíval, když takto vylíčil její tělesný a duševní stav: „Facta erat exanimis, facta erat insensibilis, sciens non sciebat, videns non videbat, audiens non audiebat; sed neque ibi erat, ubi erat, quia tota ibi erat, ubi magister suus erat, de quo tamen, ubi esset, nesciebat“ (= v. 109—116).

Na Magdaleně uplatňuje kazatel mínění mystiků, že se jenom čistým a hříchy neposkvrněným duším může dostatí milosti viděti a procítiti Boha, který se ubytuje v jejich srdcích. Proto přichází Maria k hrobu Kristovu, aby se pomazáním jeho těla očistila ze svých hříchů, a proto s takovou houževnatostí pátrá kazatel po její domnělé vině, když se jí Ježíš tak dlouho nezjevuje. Její kajenost a pokání má býti vzorem těm, kteří touží po spojení s Bohem. K němu vede a je usnadňuje odklon od světa, mrtvení těla, skutky milosrdenství a lásky k bližnímu. Tohoto naprostého umrtvení tělesných žádostí bude vlastně dosaženo teprv při smrti těla. Proto dává kazatel Marii uvažovati o tom, že by tělesnou smrtí, ne ovšem násilnou, sebevraždou, nejsnáze dosáhla spojení s Bohem (v. 99n., 447n.), a to věčného, které — a ne jediné přechodné vytržení — je cílem mystiky. Proto se Maří Magdalena obírá představou, že by se její duše stala blaženou, kdyby aspoň její mrtvé tělo a duše z něho uvolněná spočinuly v posvátném hrobě spasitelově (v. 447n.). Proto připomíná kazatel v jedné ze svých apostrof Kristu, že v hrobě, kam byl Josef z Arimatie pohřbil jeho tělo, pohřbila Marie Magdalena také svého ducha a tak nerozlučně jej sloučila s mrtvým tělem Kristovým, že se s ním stala jedinou bytostí, takže nyní nemá ani své vlastní duše, a proto ani moci nad svými smysly a duševními schopnostmi, dokud jí Kristus nenavráti její duši, která je nyní v jeho těle (v. 693n.).

S mystickými představami a naukami souhlasí také myšlenka, že Kristus, zdánlivě smyslům vzdálený a nedostupný, je ve skutečnosti co nejbližší, ale musí býti nalezen; že nejen Maria-duše hledá Krista, nýbrž také Kristus, sám Bůh, hledá duši-Magdalenu (v. 649n.). Mystický okamžik, kdy Bůh vstupuje do duše, je obrazně zachycen představou slunečních paprsků pronikajících ušima do domu srdce (v. 635).

Mystické jsou i pojmy „vita activa“ a „vita contemplativa“, symbolizované v závěrečných úvahách oběma anděly sedícími v hrobě Kristově. „Vitae contemplativae“ se dává arci zřejmě přednost silným zdůrazňováním a doporučením vytrvalosti v modlitbě, v prosbě a v pláči (v. 919n., 946n., 979n., 987n.). „Vita activa“ je poněkud odsunuta do pozadí a přizpůsobena mystickému pojetí přihrobní scény:

<sup>23</sup> Je to arci výklad v středověké teologii dosti běžný, častý už u sv. Augustina, u něhož rovněž Maria Magdalena je symbolem církve (viz J. P. Migne, *Patrologia latina* 35, 1845, sl. 1957; 38, 1845, sl. 58, 1144, 1153 atp.).



je naznačena postojem Maří Magdaleny, která neočekává Krista v tiché a nehybné touze, nýbrž chce jítí prohledat všechna místa, plna jsou nekľidu, spěchu a výmluvnosti, kterou chce Krista sobě zrovna vynutit a přemluvit, aby k ní přišel. Mariino aktivní hledání je vyjádřeno také obrazně tím, že Maria sama tluče a klepe na dveře, symbol hledání a mystických námluv, ale Kristus nedbá a neotvírá jí dveří svého příbytku (v. 194n).

Z mystického hlediska bylo by konečně také možno chápati celé kázání a jeho jednotlivé výjevy jako děje odehrávající se a probíhající před duchovním zrakem — zde by bylo skoro vhodnější říci sluchem, neboť v celém kázání převládá prvek sluchový nad zrakovým, a proto se v něm více uplatňuje řeč nežli popis a líčení — osoby mysticky rozjímací a vytržené, která při tom slyší svým vnitřním sluchem rozmanité hlasy, radící i varující, pochybující i povzbuzující, napomínající i přemlouvající, hlasy, které jsme byli při jiném výkladu přisoudili samému kazateli-chóru.

Tomuto mystickému pojetí, citovému založení a dramatickému rázu naší homilie odpovídají také stylistické prostředky, jimiž její autor své náboženské představy a literární záměry uskutečňuje.

Obrazně vyjadřování tropické, zejména metafora, je v ní celkem řídké, a pokud se takové metaforické výrazy vyskytnou, nejsou tvořeny nijak směle: většinou jde o běžná a vžitá literární nebo biblická rčení.<sup>24</sup> Ještě vzácnější je přirovnání,<sup>25</sup> a ani epiteta nejsou častá a také ona jsou ustálené automatizované obraty a představy.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> Např. „Maria Magdalena ... veri amoris igne succensa, nimio ardens desiderio...“; „metuebatque, ne amor magistri sui in pectore suo tepesceret, si corpus eius non inveniret, quo viso recalesceret“ (= v. 33–36); „lacrimis suis pedes eius rigaverat pro morte anime sue“ (= v. 48–50); „dolor crevit lugenti“ (= v. 57); „Perdiderat vitam anime sue“ (= v. 97n.); „custos hominum“, tj. Kristus (= v. 311); „non es ablatas [sc. Christe] de corde eius“ (= v. 320); „O quam felix anima mea, que egrediens de fragili vase corporis mei, mox poterit ingredi sepulchrum domini mei!“ (= v. 455–458); „non videbat solem [sc. Christum], qui mane surgens iam irradiabat per fenestras eius, qui per aures corporis sui iam intrabat domum cordis sui“ (= v. 635–640); „isto languore sic oculi cordis eius caligabant“ (= v. 644); „Est enim Iesus, est et ortulanus, quia ipse seminat omne semen bonum in orto anime tue et in cordibus fidelium suorum“ (= v. 657–660); „Maria ... sepelivit spiritum suum“ (= v. 695n.); „apostolorum princeps“, tj. sv. Petr.; „unde possit esurientem animam suam reficere, nisi tu [sc. Christe] manifestando porrigas illi panem corporis tui et de fragmentis eius repleas cophinum cordis sui“ (= v. 814–824); „refrigera et conforta viscera anime sue dulcedine saporis tui“ (= v. 827–830); „Tu es enim panis vivus, qui habes in te omne delectamentum et omnem saporem suavitatis“ (= v. 831–834); „monumentum cordis“ (v. 938, 989).

<sup>25</sup> „Mulier ista quasi densa nube doloris oblecta non videbat solem...“ (= v. 631–634).

<sup>26</sup> Např. „O vere magister et testis fidelis“ (= v. 289n.); „O dulcissime magister“ (= v. 237); „O dulcis, o pie magister“ (= v. 673); „O piissime domine et dulcissime magister“ (= v. 891n.); „densa nube doloris oblecta“ (= v. 632n.) atp.

Ovšem při mystickém výkladu a pojetí příhrobní scény z evangelia Janova nabývají jiného ozáření a jiné zduchovnělé perspektivy i ta slova, rčení, věty a výjevy, které by jinak bylo možno chápat zcela realisticky. Teprv mystické chápání a zření vykládaného příběhu přetváří je na symboly a obrazy duchovního života, na symboly a obrazy ovšem podle poetiky mystického a ne světského písemnictví.

Proti chudosti básnického slovníku, jak se nám jeví, jestliže si nevšimáme mystického smyslu homilie, rozmanitější a bohatší je její básnická skladba.

Je vytvořena v duchu a slohu podobných mystických literárních projevů. Z mystického postoje k zpracovávanému tématu vzešlo také jeho dramatické pojetí, zejména snaha a touha kazatelova neustále se do biblického děje vměšovat a v něm se uplatňovat. S tím souvisí oživování příběhu prostředky, které jsou vlastní dramatu, divadelnímu projevu, totiž používání přímých řečí, navazujících na sebe a střídajících se jako na skutečném jevišti bez nějakých upozornění a vysvětlivek, kdo mluví a ke komu se mluví.

Citové zaujetí a mystické nazírání prozrazuje také záliba v otázkách, přímých i řečnických, v exklamacích a apostrofách, které jsou téměř veskrze stylizovány v 2. os. sg., ačkoliv by i při tomto pojetí a zpracování tématu tytéž apostrofy, exklamace a otázky leckde mohly býti formulovány v 3. os. sg. v tónu a způsobu vypravovacím; byly by tím arci oslabeny životnost a zpřítomnění líčeného příběhu a také výsledný dojem a účinek na posluchačstvo. I ze stylizace těchto oslovení promlouvá mystická láska: „O dulcissime magister“, „O desiderium anime sue“, „Dulcis magister“, „O dulcis, o pie magister“, „O piissime domine et dulcissime magister“. Ještě výrazněji tam, kde Maří Magdalena oslovuje Krista: „Ubi est dulcedo mea?“, „Revertere, dilecte mi, revertere, dilecte votorum meorum. O admirabilis, o desiderabilis...“

K mystickému pojetí se přimyká také oslovování věcí neživých, součástí našeho těla v pláči Magdalenině, když se obrací k svým očím a nohám s těmito výzvami: „Effundite lacrimas, oculi mei, plorate et nolite deficere. Ambulate, pedes mei, discurrite et nolite quiescere“ (v. 419n.).

Tak nabývá pláč vzrušeného charakteru, patrného už z hojných citoslovcí (o, heu, proh, ecce), z opakování těchž slov a slovních skupin na začátku nebo uvnitř několika po sobě jdoucích vět, leckde i s umělou kombinací a se zdvojením tohoto opakování,<sup>27</sup> a z myšlenkového stupňování (klimax, gradace).<sup>28</sup>

<sup>27</sup> Např. „Oblita erat [sc. Maria] timere, oblita erat gaudere, oblita erat semetipsam, oblita erat denique omnia preter illum, quem diligebat super omnia; et quod mirabile est, sic erat oblita, ut etiam ipsum non cognosceret“ (= v. 137–147); „O desiderium anime sue, cur interrogas eam; quid ploras? et quem

O zálibě vyjadřovati se rytmicky a v rýmech už jsem se zmínil.<sup>29</sup>

Nejcharakterističtější stylistickým znakem pro tuto homilii jsou však hojně slovní hříčky a myšlenkové paradoxy, které prozrazují nejen vytříbeného stylistu, ale také ducha složitého ústrojenství, libujícího si ve filozofické spekulaci, myšlenkové subtilnosti a ducha-plné dialektice, podepřené přesnou logickou kázní a scholastickou průpravou. Proto vedle skutečných slovních hříček, záležitých ve zvukové podobnosti slov rozličného významu, pohrává si kazatel také s kategoriemi mluvnickými, využíváje současně akustické podobnosti anebo totožnosti mluvnických tvarů a jejich rozličné platnosti vztahové a významové, a ještě častěji těží z protikladného napětí, navozeného kontrastními představami a pojmy kladenými záměrně v těsné sousedství.<sup>30</sup> Ale při všech těchto slovních hříčkách a myšlenkových

queris? Ipsa paulo ante coram oculis suis eum magno dolore cordis sui viderat te, spem suam, suspendi in ligno, et tu nunc dicis, quid ploras? Ipsa die tertia viderat manus tuas, quibus benedicta sepe erat, et pedes tuos, quos deosculata fuerat et lacrimis rigaverat, cruce clavici affigi, et tu, dolor eius, nunc dicis, quid ploras? Viderat te exspirantem spiritum tuum, et tu dicis, quid ploras? Nunc insuper corpus tuum sublatum existimat, ad quod ugendum, ut se quodammodo consolaretur, veniebat, et tu nunc dicis, quid ploras, quem queris? Tu scis, quia te solum querit, te solum diligit, pro te omnia contempnit, et tu dicis, quid queris? (= v. 575–596); „Disce, peccator homo, a peccatrice muliere, cui tamen dimissa sunt peccata sua, disce plorare Dei absenciam et amare Dei presenciam. Disce a Maria Iesum amare et in Iesum sperare et in querendo Iesum perseverare, nulla adversa formidare, nullam consolacionem extra Iesum recipere, omnia propter Iesum contempnere. Disce a Maria et quere(re) Iesum in monumento cordis tui“ (= v. 923–938).

<sup>28</sup> Např. „O Maria, ecce multam consolacionem invenisti, et forsitan melius tibi contigit, quam sperasti. Nam tu querebas unum, et duos invenisti, querebas hominem, et angelos invenisti, querebas mortuum, et viventes reperisti“ (= v. 173–183); „Tota [sc. Maria] pendet a te [sc. Christo] et tota manet in te et tota sperat de te et tota desperat de se“ (= v. 601–604).

<sup>29</sup> Uvádím příklady několika takových rýmových seskupení: „Audivimus, fratres, Mariam ad monumentum foris stantem, / audivimus et Mariam plorantem“ (= v. 9–12); „Prosit nobis et illius stare, / prosit nobis et illum plorare“; „Stabat et circumspiciebat, / si forte videret, quem diligebat“ (= v. 17–20); „sed de hoc dolore consolacionem aliquantulum habebat, / quia mortuum se retinere credebat“ (= v. 29n.); „labor perit unguenti, / sed dolor crevit lugenti“ (= v. 56–58); „Credite michi, si ipsum cognosceret, / in monumento eum non quereret“ (= v. 147); „nimius dolor cor eius repleverat / et memoriam horum verborum deleverat“ (= v. 155–157); „Melius est autem michi sepulchrum domini mei custodire, / quam ab eo longius abire“ (= v. 440–442); „Ne attendas ad mulieris errorem, / sed ad discipule amorem“ (= v. 731–733).

<sup>30</sup> Např. „Maria autem stabat ad monumentum foris plorans et quasi desperando sperans et sperando perseverans“ (= v. 83n.); „Olim querebat te, cum adesses, vocabat te, cum abesses (= v. 211); „Certe Maria nichil aliud querit, nisi quod elegit et propter hoc solum plorare non desinit, quia, quod elegit, nunc perdidit“ (= v. 304–310); „Ego enim quero Creatorem et ideo gravis est michi ad videndum omnis creatura“ (= v. 377–380); „O Maria, si queris Iesum, cur non cognoscis Iesum? Et si non cognoscis Iesum, cur queris Iesum? Ecce Iesus

paradoxech dbá přesného smyslu každého slova a logické platnosti pojmů slovy vyjadřovaných.

Je to jazyk a sloh vzdělance a učence, poučeného důkladně o teorii řečnického umění a na ní také vyškolený i praxí patrně vytříbený, je to mluva mystika citově vzrušeného. I tam, kde usiluje o jakousi naivitu a prostotu, zejména v pláči Magdalenině, nejsou to vždy slova a věty lidsky a žensky prosté a nelíčené, nýbrž úvahy řízené složitými logickými a teologickými myšlenkovými pochody,<sup>31</sup> úsudky a závěry, úvahy zabočující někde i na pole teologické a filologické exegeze a interpretace Písem.<sup>32</sup>

venit ad te, et, quem queris, querit te, et tu eum ortulanum existimas?“ (= v. 647–652); „Cur enim tibi appareret, quem non querebas? Tu certe querebas, qui non erat, et non querebas, qui erat. Tu querendo Iesum nesciebas Iesum“ (= v. 667–672); „Maria pariter ibi [tj. v hrobě Kristově] sepelivit spiritum suum et ita indissolubiliter iunxit et quodammodo univit eum cum corpore tuo, ut facilius posset separare animam se vivificantem a vivente corpore suo, quam spiritum suum te diligentem a defuncto corpore tuo. Spiritus enim Marie magis erat in corpore tuo, quam in corpore suo; cumque requirebat corpus tuum, requirebat pariter et spiritum suum, et ubi perdidit corpus tuum, perdidit et eum eo spiritum suum. Quid igitur mirum, si sensum non habebat, que spiritum amiserat? Quid mirum, si te nesciebat, que non habebat spiritum, quo scire debebat? Redde itaque ei spiritum suum, quem in se habet corpus tuum“ (= v. 695–714); „Igitur misericors et iuste iudex, amor, quem habet in te, et dolor, quem habet pro te, excuset eam apud te, si forsitan errat de te“ (= v. 725–730); „O quam scienter nescit et quam docte errat!“ (= v. 743n.); „Non enim arbitrabatur se indigere verbis, que invenerat Verbum, et longe utilius fore existimabat tangere Verbum, quam audire auribus verbum“ (= v. 873 až 880); „Sperabat in te et non est derelicta a te, sed plus est consecuta per te, quam expectabat a te. Sequamur igitur, fratres, huius mulieris affectum, ut perveniamus ad effectum“ (= v. 911–918); „Cum autem non invenisset corpus in monumento, labor perit unguenti, sed dolor crevit lugenti, defuit obsequio, qui non defuit dolori, defuit, quem condiret, sed non defuit, quem ploraret, eoque magis plorabat, quo ille magis deerat. Plorabat enim vehementer Maria, quoniam additus erat dolor super dolorem eius, duosque dolores eximios uno gestabat in corde, quos mitigare lacrimis volebat, sed non valebat“ (= v. 55–70). Viz také pasus „Facta erat exanimis . . .“, který jsem citoval na str. 63, a jiný „Tota pendet . . .“, připomenutý v pozn. 28.

<sup>31</sup> Srovnej např. „Sed, prohdolor, ego volui observare legem et dimisi dominum legis. Legi obedivi et eum, cui lex obedit, non custodivi, quamvis cum ipso manere non fuisset legem transgredi, sed adimplere. Pascha enim ab isto defuncto non contaminatur, sed renovatur. Mortuus ille non polluit mundos, sed mundat imundos. Sanat omnes se tangentes et illuminat omnes ad se accedentes“ (= v. 481–502).

<sup>32</sup> Takovou filologicko-teologickou spekulací a dialektikou je např. pasus „Non enim arbitrabatur se indigere verbis . . .“, citovaný v pozn. 30, nebo toto místo: „O quam scienter nescit et quam docte errat! Angelis dixit: tulerunt et posuerunt, et non dixit: tulistis et posuistis, quoniam angeli neque de monumento te tulerant, neque in alio loco te posuerunt. Tibi vero dicit: Si tu sustulisti eum, et ubi posuisti? quia revera tu te ipsum de monumento sustulisti et in loco, ubi es, te posuisti. Angelis tuis non dixit: dicite michi, quoniam angeli non poterant ex toto dicere, quod de te factum fuerat et ut factum fuerat. Tibi vero dicit: dicito michi, quia non est impossibile tibi dicere, quod possibile erat tibi

Přítom nemůžeme arci jako chyby vytýkati anachronismy, které bývají v středověké literatuře tohoto druhu běžné a pro moderního čtenáře nejsou dokonce bez půvabu, neboť je podle svého citění a poetického školení chápe a vnímá jako složky skladbu aktualizující. Středověký posluchač nebo čtenář je však nepostřehoval a s povděkem a s uspokojením jistě přijal např. poučení v pláči Magdalenině, že „Pascha enim ab isto defuncto [sc. Christo] non contaminatur, sed renovatur. Mortuus ille non polluit mundos, sed mundat imundos. Sanat omnes se tangentes et illuminat omnes ad se accedentes“. Tak arci mohl uvažovati a mluvití teprve teologicky poučený křesťan pozdějších věků a ne prostá svědkyně Kristova zmrtvýchvstání. Té už spíše a bez námitek se hodí citovati anebo parafrázovati žalmy, Velepíseň, Pláč Jeremiášův, jak to zaslechneme v jejím nářku.

Citace Písem v naší homilii je střídá: citáty nejsou hromaděny a není jimi plýtváno; spíše mají mluvu homilie biblicky a básnicky zabarvovat nežli vývody kazatelovy učeně dotvrzovat. Proto se nikde přesně nedokládá, co a odkud se cituje, a kazatel se většinou spokojuje parafrází a ne doslovnou citací bible.<sup>33</sup>

Toto homiletické dílko se řadí k vynikajícím projevům středověké mystické zbožnosti, k mystice stojící již pod vlivem zduchovnělé erotiky Velepíseň, jejíž ohlasy se v naší homilii na nejednom místě vynořily.<sup>34</sup> Tato erotika nemá tu však tvárnost té duchovní „myslnosti“, která si přímo vypůjčuje představy, pojmy, obrazy a výrazy z oblasti skutečné pohlavní lásky, ať už milenecké, nebo snoubenecké a manželské, jak to nacházíme v leckterém výtvoru tohoto nábožen-

facere. Tu enim virtute tua surrexeras et quod de te factum fuerat et ut factum fuerat, tu ipse feceras“ (= v. 743–760).

<sup>33</sup> Uvádím aspoň v poznámce nejdůležitější citace nebo slovné ohlasy Písem v české básni, které jsou arci přejaty z latinského vzoru: v. 5–7 = Jan 20, 11; 20 = Luk. 7, 49; 37n. = Luk. 24, 1; 44 = Mk. 16, 1; 79–82 = Jan 20, 3, 10; 105n. = Velep. 8, 6; 151n. = Mat. 16, 21; 26, 32, Mk. 8, 31, Luk. 9, 22; 24, 7, 46; 165–173 = Jan 20, 11–13; 217–229 = Jan 11, 28–34; 247 = Mk. 16, 2; 249 = Jan 20, 1; 254 = Jan 20, 2; 255 = Mk. 16, 10; 258–260 = Jan 20, 10, 11; 269–271 = Přísl. 8, 17; 275–278 = Přísl. 8, 17 (jiná stylizace); 293n. = Luk. 20, 13; 333–336 = Luk. 23, 28; 360 = Jan 20, 13; 399n. = Jan 20, 13; 409 až 10, 42; 333–336 = Luk. 23, 28; 360 = Jan 20, 13; 399n. = Jan 20, 13; 409 až 418 = Velep. 5, 17, 6 a 3, 1–2; 429–431 = Žalm 18, 5; 116, 3; 525 = Jan 20, 13; 542 = Velep. 3, 3–4; 547 = Velep. 5, 8; 549n. = Pláč 1, 12; 551 = Velep. 2, 17; 555n. = Žalm 51, 13, 14; 557 = Žalm 80, 4, 8; 558–560 = Velep. 2, 14; 561n. = Žalm 65, 6 a velmi často i v jiných žalmech a v jiných biblických knihách; 563 = Žalm 119, 116; 567–577 = Jan 20, 14, 15; 623–627 = Jan 20, 15; 738–741 = Jan 20, 15; 747n. = Jan 20, 13; 789–792 = Jan 20, 15; 795 = Mat. 15, 28; 801–804 = Mat. 9, 22, Mk. 5, 34, Luk. 8, 48; 813–815 = Mk. 8, 2; 831n. = Moudr. 16, 20, Jan 6, 51; 841–846 = Jan 20, 16, 17; 847n. = Žalm 76, 11; 871n. = Jan 20, 16; 888–890 = Luk. 6, 19; 893n. = Žalm 73, 1; 901n. = Přísl. 8, 17; 1006 = Jan 20, 18.

<sup>34</sup> V české básni verš 105n. = Velep. 8, 6; 409–418 = Velep. 5, 17, 6 a 3, 1–2; 542 = Velep. 3, 3–4; 547 = Velep. 5, 8; 551 = Velep. 2, 17; 558–560 = Velep. 2, 14.

ského a literárního směru, nýbrž projevila se jenom motivem hledání nepřítomného milence, toužením po jeho přítomnosti a snahou jenom se ho směti dotknout.

Všechny tyto vlastnosti latinské předlohy, ať už by je dogmatická estetika shledala a nazvala vadami, nebo přednostmi, zachovala také česká báseň. Souvisí to se způsobem překladatelské práce českého básníka, který sice svůj latinský vzor nepřekládal a ani nemohl překládati doslova věrně, ale přece zase pracoval tak závisle a tak se večiřoval v ducha originálu, že tímto přebásněním neporušil ani kompozici, ani myšlenkovou osnovu a výstavbu homilie Pseudo-Origenovy, ba nesetřel ani celkový ráz její mluvy a její vyjadřovací způsoby, přestože výpustky a přídavky nejsou mizivé. Výpustky a přídavky jsou asi v rovnováze: míst z latinského originálu nepřeložených anebo skoro k nepoznání parafrázovaných je asi jedna pětina a asi právě tolik je též veršů a míst v české básni, které nemají přímého vzoru a opory v Pseudo-Origenovi a jsou tedy přídavky českého skladatele.

Mnohá z těchto výpustek a mnohá z těchto přídavků jsou arci nutný důsledek toho, že se přebásňuje předloha prozaická. Ani nejdůležitější překladatel nemohl by v tomto případě ponechat ve veršovaném zpracování každé slovo, každý obrat a výraz a každou myšlenku originálu. Tím méně byl povinen vázat se jím básník, který nejen překládal, ale zároveň tvořil, tedy i měnil svůj vzor. Ostatně ani nemůžeme s konečnou jistotou rozhodnouti, co náš básník přeložil a co vynechal, neboť středověké opisy homilie Pseudo-Origenovy nebývají textově shodny a sjednoceny, takže nevíme, zdali už to nebo ono slovo a místo nechybělo v předloze, podle níž český básník překládal.

Předpokládejme však, že měl po ruce text nejúplnější. Ale i kdyby byl býval text ten nějak zkrácen, nemohlo v něm chyběti dvoje místo, které český básník nepřeložil: Především úvodní oslovení a captatio benevolentiae posluchačstva s nastíněním tématu kázání<sup>35</sup> i předcházející perikopa. Ta se mu asi zdála málo vhodná k přebásnění, když šlo o text liturgický, autentické slovo boží. Druhá větší vypustka je filologicko-teologická úvaha (v 5. části homilie), proč Maří Magdalena, vyzvídajíc, kde je mrtvé tělo Ježíšovo, zvěstovala dříve apoštolům „nescimus, ubi posuerunt eum“, a dotazovala se pak andělů rovněž „ubi posuerunt eum“, kdežto Krista se otázala „ubi posuisti eum“. Prý – rozřešil si tento problém náš homiletik – z lásky ke Kristu si vštíplila v paměť všechna jeho slova a také to, jak se byl ptal na místo, kam byl pohřben její mrtvý bratr Lazar, „Ubi posuistis eum?“ (Jan 11, 34), a opakovala je po něm.<sup>36</sup> Český básník vynechal toto místo snad

<sup>35</sup> Část: „De presenti sollempnitate locuturus X a monumento non recedebat“ (v otisku Paterově str. 438, list 239a, sl. 2 a 239b, sl. 1).

<sup>36</sup> Část: „Tu enim virtute tua surrexeras X que tam libenter loquitur sermones tuos“ (u Patery str. 446n., list 248a, sl. 1, 2 a list 248b, sl. 1).

proto, že se už v předcházejících výkladech trochu o této filologicko-teologické subtilnosti mluvilo, a proto se mu nezdálo užitečné ještě déle tyto problémy rozprádati.

Za mnohem významnější a pro našeho básníka příznačnější pokládám však, že vynechal a nepřeložil zcela krátkou větu, vysvětlivku vloženou do závěrečných úvah, zmínku o životě činném, dělném (vita activa) a duchovním, rozjímavém (vita contemplativa) z této pasáže: „Et iterum prospice in monumentum Dei, quod est in te, et si videris ibi angelos, unum ad caput et unum ad pedes, id est si cognoscis esse in corde tuo quasi celestia desideria, tam ad activam quam ad contemplativam vitam pertinencia, per que tamen adhuc non possis videre et habere Iesum, noli hiis contentus esse, noli adhuc deficiendo quiescere, sed plora Iesum et quere in te, donec invenias.“

Nuže, celou tuto vysvětlující větu „tam ad activam quam ad contemplativam vitam pertinencia“, obsahující pojmy pro mystiku a asketiku tak důležité, ze svého přebásnění český básník vyškrtl. Nezrušil tím sice platnost symbolického pojetí andělů obrazně ztělesňujících „nebeské žádosti“, ale přece oslabil tento obraz a nenaplnil ho duchem mystického nazírání, které si tu žádalo, aby počtu dvou andělů, nebo jindy zase dvojici sester Marie a Marty, nebo dvěma ženám Jakubovým, Ráchel a Lii, anebo apoštolům Petrovi a Janovi odpovídaly rovněž dvě konkrétní představy, aby jedna osoba z této dvojice symbolizovala „vitalitativam“ a druhá „vitalitativam“ a ne nějaký neurčitý a neomezený počet „nebeských žádostí“. Nejspíš se tu našemu básníkovi nedostávalo výrazů, jimiž by vhodně a básničky zčeštil tyto teologické pojmy a termíny. Vždyť ještě o málo let později zápasí o jejich slovní zachycení a pojmové vystižení překladatel a upravovatel mysticko-asketického sborníku zvaného *Ráj duše Alberta Velikého i Štítův*, tvořící ještě o několik desítek let později.<sup>37</sup>

Ostatní výpustky nejsou již tak podstatné a důležité: něco se prostě nehodilo básníkovi do verše, nechť-li báseň zbytečně rozřeďovati. Nebyl

<sup>37</sup> Viz článek J. Menšíka *Poměr Albertova Ráje duše k Štítůvemu*, ČČM 92, 1918, str. 22, 24–26, 134–137 a 141–143.

Ostatně s těmito termíny si nevěděl rady ani německý básník bavorské *Magdalenenklage*, který kolem r. 1300 rovněž zpracoval tuto homilii Pseudo-Origenovu, a ponechal je nepřeloženy v jejich latinském znění (v. 987–992): „Sist du zwen engel in deins hertzen grabe, / daz erheb dich nicht vil vaste aver. / Zwen engel sind gird zwager leben, / den got guten leuten hat gegeben. / Daz ain haizt contemplativa, / so haizt das ander leben activa...“ O této dvojici pojmů a mystických symbolů viz také uvedené už Eisovy *Beiträge zur mittelhochdeutschen Legende u. Mystik*, str. 180n., 220n., 228n. a 233; tam je také otištěna *Magdalenenklage* na str. 348.

Symbolická dvojice Petr (vita activa) a Jan (vita contemplativa) je poměrně řídká. Nacházím ji např. v jednom kázání na velikonoční čtvrtek, které otiskl Fr. Combefis v *Bibliotheca Patrum concionatoria IV*, Parisiis 1662 (str. 205) a připsal ochridskému arcibiskupovi a proslulému byzantskému teologovi Theofylaktovi (žil v druhé pol. století 11. a na poč. 12.).

totiž bez smyslu pro úměrnost myšlenkovou i slovní, pro stylizaci i kompozici a uvědomoval si nebezpečí pro skladbu, kdyby ji přílišně a nad míru pro každé slovo a pro každou větu originálu, které se zrovna nepoddávaly veršovému přetlumočení, zatížil planými výplněmi a nástavkami pro verš a rým.<sup>38</sup> Mnohé z těchto vynechaných vět a slov jsou ostatně obměnami myšlenek již dříve vyslovených, tautologiemi a pleonasmy, jenom novou a jinou stylizací toho, co bylo právě řečeno, jak bývá zvykem u duchů příliš kultivovaných a složitých, kterým nestačí jediná formulace slovní a větná a kteří hledají její nové vyjádření a odstínění v nových slovních a větných obměnách.<sup>39</sup>

Skoro ve všech případech, kde krátí originál, byl již předtím verš a rým přinutil básníka, aby se od své předlohy uchýlil a přidal vlastní výplně. Projevuje se v tom tedy také smysl pro hospodárnost a úměrnost, aby báseň příliš nenarostla a zachovala si zhruba rozsah originálu.

Proto ani přídavky, o nichž se ještě zmíním, ani výpustkami neutrpěl původní rozvrh díla, sled jeho myšlenek, nebyla porušena ani vnitřní souměrnost, ani vnější rozloha jednotlivých úvah-scén původní předlohy: verše 1–8 jsou stručný úvod, 9–162 uvádějí prvou úvahu, 163–358 zabírají úvahu druhou, 359–566 třetí, 567–622 čtvrtou, 623–839 pátou a 840–1008 poslední, šestou, takže i v českém přebásnění nejkratší je část čtvrtá, nejdelší pátá, pak třetí a druhá, a jenom závěrečná část šestá narostla poněkud proti originálu nad scénu prvou.

Pro Čecha a pro české prostředí, z něhož báseň vyšla a pro něž byla určena, je myslím charakteristické i to, že český básník vypustil přídavek, jímž Pseudo-Origenes v své výmluvnosti a v mystickém rozletu

<sup>38</sup> Tohoto druhu jsou např. tyto výpustky (upozorňuji na ně kurzívou): „Plorabat vero, quia sublatum estimabat, quem querebat“ (v. 21); „Credite michi, si ipsum cognosceret, in monumento eum non quereret“ (145–147); „recordare testimonii, quod olim de Maria reddidisti Marthe, sorori eius“ (291n.); „Ego certe credo, quia ipsi ad hoc venerunt, ut testimonium de illo perhibeant, et credo, quod ipse, quem ploras, misit illos pro se et pro te...“ (353–356); „Maria nimio dolore confecta“ (365); „O quam felix anima mea, que egrediens de fragili vase corporis mei...“ (455n.); „Queso, non hec michi suadeant, non hec moeant, alioquin me interficient. Quid plura?“ (529n.); „Sed quomodo errabat, que sic pro te dolebat et sic te amabat?“ (717n.); „Et ne forte erecta cervice repellas eum a te, humiliando inclina te“ (966).

<sup>39</sup> Tak nepřeložil např. tato místa (označuji je kurzívou): „Reperisti eos, qui de te videntur curam habere, et qui volunt dolorem tuum lenire“ (185n.); „Timeo, ne plorando ipsum offendas, pro quo sic incessanter ploras“ (339n.); „Maria nimio dolore confecta, tota in excessu mentis posita, nullam recipit consolationem et ad nullum tendit consolatorem...“ (365–368); „Quo me vertam, ad quem ibo...“ (537); „Est enim Iesus, est et ortulanus, quia ipse seminat omne semen bonum in orto anime tue et in cordibus fidelium suorum. Ipse omne olus bonum plantat et rigat in animabus sanctorum, et ipse est Iesus et qui tecum loquitur“ (657–660); „Revolve lapidem ab ostio monumenti Dei, amove omnem duriciam et repelle omne obstaculum a fide tua“ (939–941).

rozvedl a doplnil jeden výrok z Písma,<sup>40</sup> kdežto český básník chtěl dílo míti čisté i v básnickém podání a v přebásnění.

Při upravovatelské práci tohoto druhu není možné, aby se básník vyhnul veršům myšlenkově planým a vlastním přídavkům. Nejdělsí vložku vsunul do závěrečné aplikace, když se rozhorlil proti hříšníkovu a vypočítává mu sedm hlavních hříchů, jichž se má vystříhat a nepopouzet Boha „k věčnému hněvu“ proti sobě (v. 957—965).

Pomineme-li pouhé veršové doplňky, které si vynutil rým,<sup>41</sup> zase pro Čecha a pro české prostředí charakteristická je snaha biblické nápovědi originálně dopovědět a biblické citáty a děje uvádět, pokud je to v básni a ve verších možno, co nejuplněji.<sup>42</sup> Jiné z těchto přídavků rozvádějí a dokreslují situaci, širše opisují a dotvářejí, komentují a vysvětlují některá slova a některé výrazy a myšlenky předlohy.<sup>43</sup>

Tvrdým oříškem byly pro našeho přebásňovatele hojné slovní a myšlenkové hříčky. Ty, které se mohou uplatnit jenom v latině, ale ztrácejí svůj půvab a působivost v českém vyjádření, nemohl arci vystihnout a ani se o to nepokoušel;<sup>44</sup> ale mnohé přesto zachoval a napodobil.<sup>45</sup>

<sup>40</sup> „Surgam certe et circuib omnia loca, que potero, non dabo sompnum oculis meis, non dabo requiem pedibus meis, donec inveniam illum, quem diligit anima mea“ (415—418) = Velep. 3, 2.

<sup>41</sup> Např. ve verši 12, 14, 18, 38, 49, 72, 90, 96, 103, 107n., 128, 133, 139, 146, 153n., 158, 162, 167, 176, 182, 184n., 188, 242, 248, 256, 274, 280, 289, 294, 295, 308, 312, 318, 328, 342, 346, 352, 359, 378, 394, 396, 406, 408, 410, 431, 454, 472, 496, 512, 565, 590, 600, 627n., 634, 700, 704, 726, 734, 741n., 746, 762, 764, 768, 770, 791n., 796, 798, 811n., 840, 850, 854, 857n., 862, 867n., 878, 908, 920, 928, 936, 946, 953n., 968, 976n., 991, 998, 1002.

<sup>42</sup> Např. v. 40, 42, 150n., 202, 234, 333 a 335n., 561n., 778, 871n. Pro datování básně i pro charakteristiku básníkovu nebylo by bez významu, kdyby se nám podařilo zjistit, které redakce staročeského biblického překladu se básník při svém zpracování přidržel. Ovšem v básni, která nemůže citovati věrně, nýbrž většinou parafrázuje, a při povaze citátů, které zrovna neobsahují rčení a slova nějak zvlášť výrazná, nedá se tento vzor přesně určit. Pokud se lze přesvědčit hlavně srovnáním perikopy Jan 20, 11—18, která je nejdělsí biblický text do básně vložený, arci na rozličná místa roztrhaný, vykazuje tato evangelní parafráze více shod s mladší recenzí evangelního překladu, jak je zachycena ve *Čtení zimního času* a ve *Čtení kněží Beneše* (v. 167, 169, 399n., 567n., 627, 1006), i s kompilačním zpracováním evangelního překladu, jak je např. zapsán v evangeliáři Olomouckém (v. 44, 627, 747n.), nežli s nejstarším zněním, dochovaným v evangeliáři Vídeňském (v. 567n. zčásti; 623—626, 739n.).

<sup>43</sup> Např. v. 8, 51n., 267n., 370, 374—376, 424n., 525n., 689—692, 722—724, 755n., 816—818, 876, 905n.

<sup>44</sup> Např. „Maria autem stabat ad monumentum foris plorans et quasi desperando sperans et sperando perseverans“ (v. 83n.); „et si verba eius corde retineret, non de mortuo doleret, sed de vivente gauderet nec de sublato ploraret, sed de resurgente exultaret“ (148n.); „Quare ego tunc non propexi, quando dominum meum sepeliri conspexi?“ (471n.); „Olim querebat te, cum adesses, vocabat te, cum abesses“ (211); „Sed, proh dolor X sed renovatur“, viz pozn. 31 (481—496); „Si consolari me vellent, causam, pro qua ploro, non ignorarent; si enim non ignorarent, quid ploro, cur dicunt michi, quid ploras?“ (521—526);

Rovněž pregnantnost a plnost latinského originálu není všude dostižena,<sup>46</sup> ačkoliv český básník nebyl bez vlohy a schopnosti sevřítí myšlenku v hutnou gnómu, jak dokazuje např. tato zdařilá parafráze známé sentence z Velepísně 8, 6: „Milost pravá, v srdci pilná, / jest právě jako smrt silná“ (105—106).<sup>47</sup>

Přes některou výrazovou drsnost, myšlenkovou nejasnost, nápodobu latinských vazeb a rčení<sup>48</sup> i topornost přetlumočení, v němž je patrný úporný zápas o překlad i stylizaci, takže nám tu k pravému pochopení pomáhá proniknouti latinský originál, zčeštuje náš básník svůj vzor celkem obratně a s porozuměním a smyslem pro vyjadřovací schopnosti

„Maria pariter ibi sepelivit spiritum suum etc.“, viz pozn. 30 (695—714); „Cur igitur non dicis ei, ubi posuisti te, ut ipsa tollat te super cor suum et portet te in corpore suo et annunciet te discipulis tuis?“ (805—808); „Non enim arbitratur se indignere verbis etc.“, viz pozn. 30 (873—880); „Sequamur igitur, fratres, huius mulieris affectum, ut perveniamus ad effectum“ (915—918); pasus „Facta erat exanimis etc.“, citovaný na str. 63 (v. 113—116).

<sup>45</sup> Např. „Mortuus ille non polluit mundos, sed mundat imundos. Sanat omnes se tangentes et illuminat omnes ad se accedentes (v. 497—502); „Tota pendet a te et tota manet in te et tota sperat de te et tota desperat de se“ (601—604); „Igitur misericors et iuste iudex, amor, quem habet in te, et dolor, quem habet pro te, excuset eam apud te, si forsan errat de te“ (725—730).

<sup>46</sup> Např. „Dolor renovatus erat, quia, quem prius doluerat defunctum, nunc dolebat ablatum“ (22—24); „Nam tu querebas unum et duos invenisti, querebas hominem et angelos invenisti, querebas mortuum et viventes reperisti. Reperisti eos, qui de te videntur curam habere et qui volunt dolorem tuum lenire“ (177—186); „Illi venerunt, viderunt et abierunt; hec autem stabat et plorabat“ (257—260); „Ergo, o custos hominum, aut tu partem, quam elegit, custodi in ea, aut ego nescio, quomodo verum sit: que non auferetur ab ea“ (311—316); „Denique ego non quero angelos, sed eum, qui et me fecit et angelos. Non quero angelos, sed eum et angelorum dominum“ (391—398); „Sed quid recolo dolorem meum? Abii, redii, monumentum apertum inveni; ipsum, quem querebam, non inveni“ (503—508).

<sup>47</sup> Podobně: „Ó nádeje má jediná / v světě a ižádná jiná“ (561n.), do jisté míry velmi volný ohlas časté biblické myšlenky (např. Žalm 65, 6), zde arci více přenesené do oblasti milenecké erotiky, verše, které nám připomínají nápis na proslulém královhradeckém pásu, mylně a legendárně připisovaném královně Elišce, „Na tom světě žádná jiná“. Poznámka Havlíkova (ČČM 79, 1905, str. 254, pozn. 1), že tato shoda, která je „nahodilá snad, ale vzhledem k nalezišti rkp. Hrad. není bez zajímavosti“, pozbyla oprávnění těmito zjištěnými skutečnostmi: RH nemá vztah k Hradci Králové, nevznikl tam ani tam nebyl v staré době chován, nýbrž zabloudil tam náhodou až po r. 1773, a tzv. Eliščin pás byl zhotoven teprv kolem r. 1500. (Viz články J. Volfa, *Takzvaný Hradecký rukopis*, Časopis čl. knihovníků 5, 1926, str. 25n. a 144n. a K. B. Mádl, *Pás královny Elišky*, ČČH 14, 1908, str. 34n. a popisy M. Lüssnera, *Sbírka starožitných památek obce královhradecké*, Památky archeologické 2, 1857, str. 180n. a A. Cechnera, *Soupis památek historických a uměleckých v politickém okrese královhradeckém*, Praha 1904, str. 75n.).

<sup>48</sup> Např. „Nunc certe non plorarem sublatum“ — „Již bych vzata neplakala“ (477); „Nunc insuper corpus tuum sublatum existimat“ — „A juž mní také za célo / z hrobu tvé vyňato tělo“ (591n.); „dum sic eum ortulanum existimas“ — „ač tak zahradníka jho mníš“ (655).

češtiny.<sup>49</sup> Někde překládá až příliš věrně (např. i výrazy příslovecně, jako forte, forsitan, saltem, enim, ergo, quippe, vero, antea) a s nejtěsnějším přimknutím k originálu, zachovává je např. i charakteristická rétorická opakování slov na počátku a uvnitř vět,<sup>50</sup> a přece přitom rytmicky a česky správně.

Rozumí se arci samo sebou, že se při své básnické práci svou latinskou předlohu všude neváže: její syntaktické celky si člení a upravuje po svém a jejich části přeskupuje podle svých tvárných záměrů a veršových potřeb, takže leckde ruší myšlenkové a větné vazby a vytváří nové, mění druhy vět<sup>51</sup> i souvětí (např. parataktické spojení v hypotaktické), nepřejímá slovesné rody a časy,<sup>52</sup> místo slovesnou dvojici se vyjádří substantivem a slovesem<sup>53</sup> atp.

Celkový tón latinského kázání Pseudo-Origenova lze označiti jako procítěný a vřelý, ale v českém zpracování ještě více zdůvěrněl a zvrouc-

<sup>49</sup> Např. „Perdiderat enim magistrum suum, quem ita singulariter diligebat. . .“ — „Ztratila bieš mistra svého, / jehož viece z světa všeho / vším svým srdcem milováš“ (91—93); „Certe nichil modo sapiebat Maria non nisi diligere et pro dilecto dolere. Oblita erat timere, oblita erat gaudere. . .“ — „. . . A tak v téj milostnéj strázi / zapomanula bieš bázni. . .“ (137n.); „Si ceperint michi multa narrare et si volueró eis ad omnia respondere, timeo, ne amorem meum magis impediatur, quam expediatur“ — „Ač by počeli ot toho / mně praviti přieliš mnoho / a jáz budu-li jim chtiet / ke všemu otověděti, / strach mě, by viece nezmohli / mé milosti než pomohli“ (385—390); srovnej pasus „Discedere a monumento X destructum sepulchrum“ (vyd. Paterova str. 443) s verši 437—446; „ut se quodammodo consolaretur“ — „by se jakž takž utěšila“ (594); „O quam scienter nescit et quam docte errat!“ — „Ó kak vědmo nevědieš / a tak učené blúdieš“ (743n.); „mutate sunt lacrimae doloris in lacrimas amoris“ — „a slzy jeje bolestivé / změnichu se v milostivé“ (851n.); „Verum certe est et indubitanter verum est“ — „neb to pravda bez omyla / jest, bude i vešdy byla“ (899n.) atp.

<sup>50</sup> Srovnej např. pasus „Iste enim est Iesus X ut ad se venires“ (ve vyd. Paterově str. 440) s verši 201—214. Viz také příklady uváděné v pozn. 27, zejména poslední z nich.

<sup>51</sup> Tak např. přímou řeč promění v nepřímou (v. 171n., 574), místo větou tázací se vyjádří zvolací (v. 321n. = „Sed, o Maria, quid iam amplius moraris, quid turbaris, quid ploras?“) a naopak zase změni větu oznamovací v tázací (v. 337n. = „Ipsé prohibuit flere et tamen tu flere non desinis“).

<sup>52</sup> Např. „ille vero, quem querebas, videtur dolore tuum negligere“ — „Ten mním, jehožto ty hledáš / a proň sobě klidu nedáš, / snad nechce tvých sléz hledati“ (v. 187n.); „Nisi et hoc ita intelligatur“ — „kromě ač tak rozuměti / chcemy“ (317n.); „Quesivi eum in monumento et non inveni, vocavi et non respondit michi“ — „Hledám, niž naleznu v rově, / volám, an mi neotpovie“ (411n.); „ego sum, quem ploras et quem queris“ — „Jáf sem, jehožs ty plakala, / jáf sem, jehožs ty žádala“ (619n.).

<sup>53</sup> Např. „Sed, o Maria, quid iam amplius moraris, quid turbaris, quid ploras?“ — „Protož, ó Maria, nedli / v takém pláči, ni srdce mdli!“ (321n.); „ille, quem queris, quem ploras“ — „Snad ten, jehož hledáš s pláčem“ (325); „Dum Maria sic doleret et fleret“ — „Když Maria tak povědě, / plačíc u bolestnéj biedě“ (567n.); „Ioseph timuit et non fuit ausus tollere corpus tuum“ — „Jozef pro bázn nesměl vzieti / tvého těla“ (765n.); „sed interroga illum et ora“ — „kromě těž ho modlbú v sobě“ (985).

něl. Projevuje se to nejen v syntaktickém uspořádání a složení vět, ale také v básníkově slovníku, a to přidáváním epitet, většinou s přízvukem hypokoristickým, tam, kde jich originál nemá, a použitím a výběrem výrazů a představ citově zabarvených a deminutivních jako např. „plakala mistra milého“ (54); „tu, kdež jeje milý mistr byl“ (115); „ó zmilelý Jezukristel!“ (222); „Ach, auvech, by kto milému / vzkázal to mistrovi mému“ (545n.); „nemóžeš ani viděti / Ježúše milostivého“ (974n.); „Najmilejší Pane, rkúci“ (738); „Ztratila bieše zacelo / své milé dušiče tělo“ (97n.); „Protož, milý lidský strážě, / zjev svú pravdu. . .“ (311n.); „navrať mi své utěšenie, / tvé milé tváři viděnie“ (555n.); „a bolest srdečná vznide“ (57); „prosiž jeho z všie snažnosti / s pláčem v srdečnéj žádosti“ (953n.); „Proč neutěšiš sléz jeje, / jež tak mile pro te leže“ (283n.); „Ó žádúci milovaný, / milostníče přezádaný“ (553n.); „Ó kak milostivě hledě, / těše ji, tako povědě“ (227n.); „Pro tak silné milovanie, / jež jmáš k němu. . .“ (231n.); „tvá přěvěrná učennice / i tvá silná milovnicé“ (239n.); „Tato jistá smutná žena“ (631); „ni otjinovad pošel byl / než z srdce, z milosti pravé / a z bolesti přěnezdravé“ (722n.); „Ó milost jeje přěsilná, / netrpělivá a pilná“ (881n.); „Ó Pane přemilostivý, / mistře věrný, lúostivý!“ (891n.); „Následujmyž u milosti / pokorné žene žádosti“ (915n.); „myslci i živótkem mdléše“ (73); „pokoj věčný dušici méj“ (466); „mé srdečko v túhách pěšie“ (376); „s bolestí srdečka svého“ (581); „. . . by ty svým duchem / řekl v jeje srdečku sluchem“ (617n.).

V tomto duchu jsou hlavně sestylizovány a upraveny řeči, jimiž se k slovu hlásí Magdalena, když pláče pro Krista a vyznává se ze své lásky k němu, i oslovení a promluvy, jimiž se básník k Maří Magdaleně obrací nebo jimiž se za ni přimlouvá u Krista, zdánlivě necitelného k projevům lásky Magdaleniny.

Podobá se pravdě, že tu kromě strhující síly, která na tyto verše vyzářovala z Velepísně, nebyla bez vlivu ani milostná poezie světská českého domácího původu, z jejíhož slovníku a z jejíž frazeologie je, zdá se, vypůjčen ne jeden výraz a obrat. Po milostné lyrice chutnají zejména častější výrazy *túha*, *túžiti*, *žádost* apod., např. v těchto verších: „a proč tehdy kryješ sebe, / dača jéj tu túhu jmieti, / jež žalostí chce umřieti?“ (266n.); „Těžci jsú utěšitelé / mně všichni, také přietelé, / viece tiežie nežli těšie, / mé srdečko v túhách pěšie“ (373—376); „Ach, bolesti, ach, všě nůžě, / nestrpělné v silnéj túžě, / mě se všech stran obklíčily“ (429n.); „ach co mi zdieta túžě méj?“ (512); „Milý mistře, ty, jenž vše vieš, / proč tvé ženy duch pripravieš / k takéj túžě a k žalosti, / jenž tak hledá tvé milosti?“ (597—600); „pakli jéj v tom hříecha nenie, / nežli milosti znamenie / a žádost, již jmá do tebe, / a proč tehdy kryješ sebe?“ (263—266); „Následujmyž u milosti / pokorné žene žádosti“ (915n.); „prosiž jeho z všie snažnosti / s pláčem v srdečnéj žádosti“ (953n.); „nohy, choďte a běhajte, / ani kdy upočívajte, / donidž ve mně která žila, / jenž mi po něm nenie mila“ (421—424).

Kromě veršů 265 a 916, které mají oporu a vzor v latinské předloze, jsou to vesměs přídavky českého básníka a tedy projevy jeho citovosti a jeho vnitřního založení a napětí.

Úplným vlastnictvím českého autora, v němž se nemohlo nic objeviti jako dědictví z jeho předlohy, je veršovaná forma básně. Ovšem i tady souvisí český básník se svými současníky a předchůdci, závisí na nich i odechyluje se od nich. Ale tyto metrické a rýmové rozbor, pro něž dosud nebylo vykonáno tolik přípravných prací, abychom se mohli odvážit bez dlouhých odboček vyšetření těchto složitých problémů, ponechávám úmyslně stranou, chtěje naši báseň rozbírat i hodnotiti po jiné stránce.

### 3. Magdalenské téma v českém písemnictví a v jeho jednotlivých druzích (legendě, hymnografii, euchografii, homiletice, dramate)

Avšak nejtěžší a nejsložitější problémy ponechal jsem si na konec svých rozborů a úvah: totiž zjistit látkovou a druhovou příslušnost naší básně, zařadit ji do literárního proudu a dění, vytknout a určit jí místo ve vývoji našeho písemnictví a teprv podle tohoto začlenění a podle její literární funkce vysvětlit ji a zhodnotit, neboť naše literární příručky a články, pokud se o ní zmiňují, zřejmě si s ní nevědí rady a nepřikládají jí většinou valného významu ani jako skladbě posuzované samé o sobě, ani v celkovém prostředí naší literární tvorby. S těmito otázkami souvisí do jisté míry i pokus zjistiti skladatele *PMM* nebo aspoň okruh literárních vlivů, které na něho působily, a literární a duchovní prostředí, v němž se náš básník pohyboval a tvořil.

Tematicky náleží báseň *PMM* do skupiny skladeb o sv. Maří Magdaleně, která je v světovém krásném písemnictví i ve výtvarném umění zastoupena nepřehledným téměř počtem výtvorů. Neméně hojná je také odborná vědecká literatura pojednávající o tomto předmětu ze stanoviska teologického, literárněhistorického, národopisného a uměleckohistorického.<sup>54</sup>

S postavou této světice a s jejími životními osudy, pojatými buď synteticky jako uzavřený životní příběh, anebo rozloženými epizodicky do jejich dílčích úseků, setkáváme se v našem písemnictví často, ač ne zase tak často jako v sousedním písemnictví německém a zejména francouzském, kde kult světice, vyvěrající z jihofrancouzských a provensálských poutních míst Vézelay a Sainte-Baume, rozkvetl do neobyčejné šíře i mohutnosti literárních výtvorů.

Maří Magdalena vystupuje u nás téměř ve všech druzích literárních

<sup>54</sup> Podrobnější data a poučení o příslušné literatuře hledej v pracích Hanselových citovaných v pozn. 20.

projevů: nepřihlížíme-li k liturgickým textům (jako evangeliím a perikopám, mešním knihám, církevním hodinkám a breviářům), z nichž některé byly už v staré době zčeštěny, tedy hlavně v legendě, v kázání, v traktátě, v duchovní písni, v modlitbě a v dramate.

Z legend nejstarších období českého písemnictví zachovala se nám sice jenom prozaická zpracování jejich osudů, ale jistě s právem můžeme předpokládati, že se také tato „apostolorum apostola“ (*Legenda aurea*), tato první „apoštolnicě a kazatedlnicě“ Kristova vzkříšení (stě. *Pasionál*) a oblíbená učednice Kristova dostala do galerie apoštolů, kterou veršem vportrétoval neznámý staročeský básník v svém legendárním apoštolském cyklu na zlomu století třináctého a čtrnáctého, ale z které se bohužel velká část těchto básnických podobizen ztratila a nedochovala a mezi nimi také, jak se domnívám, příběh naší světice.

Z doby nejméně o půl století mladší máme dochovanu nejstarší prozaickou legendu o Maří Magdaleně zapsanou v *Pasionále*, který podle latinské *Legenda aurea* Jakuba de Voragine česky upravil nějaký český dominikán. Z nejstarších rukopisů, v nichž se nám tento překlad dochoval (KNM III D 44 nedatovaný a III D 45 z r. 1379; UK XVII C 52 z r. 1395, XVII D 8 z r. 1476 a nedatovaný z 15. století XVII F 6), přešel text legendy po menších jazykových proměnách také do prvotisků *Pasionálu*, jednoho nedatovaného před r. 1487 a druhého z r. 1495.<sup>55</sup>

Legendou však nelze nazvat epizodu *O obrácení svatě Maří Mandaleny* pojatou do staročeského *Života Krista Pána*,<sup>56</sup> a to pro nedostatek prvků básnivých a pro její těsný příklon k evangeliu Lukášovu (7, 36—50), které jenom mírně a střídme neznámý staročeský autor domýšlí, docíňuje a dokresluje. Autor pracoval v době Karlově a byl to patrně týž dominikán, který přeložil staročeský *Pasionál*; pro *Život* se inspiroval proslulými *Meditaciones vite Christi*, sotva dílem sv. Bonaventury, jak mu bývaly dříve *Meditaciones* připisovány, nýbrž nějakého neznámého italského františkánského mystika.

Pozdější vkus a literární směry opouštějí většinou *Zlatou legendu*

<sup>55</sup> Příslušnou literaturu o stě. *Pasionále* hledej u J. Jakubce, *Dějiny literatury české I*, 1929, str. 170, ale jeho literárněhistorické výklady oprav a doplň článkem Jana Vilikovského *Staročeský Pasionál a Život Krista Pána*, Řád 6, 1940, str. 407n. a 464n. Citované rukopisy popisují F. M. Bartoš v *Soupis rukopisů Národního muzea v Praze* a J. Truhlář v *Katalogu českých rukopisů*. O prvotiscích viz poučení u Zd. Tobolky, *Český slovník bibliografický I, České prvotisky* (ČA 1910), str. 47n. a 66; *Knihopis československých tisků I*, 1925, č. 9, 10; *Dějiny československého knihtisku v době nejstarší*, 1930, str. 24n. a 28; fotomechanická reprodukce *Pasionálu* z r. 1495 v *Monumenta Bohemiae typographica 2*, 1926. Legendu o Maří Magdaleně otiskl z muzejního rkp. III D 44 Jan Gebauer v příloze k LF 5, 1878, str. 8n.

<sup>56</sup> Rkp. UK XVII A 9, list 47a—48b. Literaturu viz v dílech citovaných v pozn. 55.

i náš *Pasionál*, prameny zakalené příliš fantaziemi, a čerpají ze zdrojů jiných anebo se aspoň snaží přílišnou fantastičnost *Zlaté legendy* Jakubovy zmírniti a nahraditi střizlivějším výkladem.

S hojnějšími legendami o Maří Magdaleně se opět setkáváme až v době barokní, neboť století po husitských válkách ani věk šestnáctý, zasažený novými proudy náboženské reformace luterské a hnutí s ní spřízněných, nenalézal potěšení a záliby v četbě a tvoření legend ani v zázračném uctívání svatých a světic. Nový zájem o ně probouzí katolické baroko. Na samém jeho prahu překládá u nás jezuita Vojtěch Šebestián Scipio-Berlička v letech 1608 až 1613 životy svatých slavného polského jezuita, kazatele Petra Skargy, uspořádané v pořadí římského kalendáře; ale jeho práce nevyšla tiskem, neboť Scipio svůj překlad nedokončil, uváznuv v rukopise u měsíce března, takže nemohl už zpracovati ani život Maří Magdaleny.<sup>57</sup>

Život Maří Magdaleny zůstal kupodivu nepovšimnut Tobiášem Mezeříckým, který vydal r. 1616 v Praze u Tobiáše Leopolda knihu *Životové některých známějších svatých. Jimž se přivrhli svatí České země vlastenci, s životem sv. Ignacia, řádu Societatis Iesu zakladatele*. Tato snůška legend, připravující půdu pozdějším objemným a umělejšími legendárním sbírkám českého katolického baroka, má jenom legendu *O svaté Martě panně* (str. 197n.), sestře Maří Magdaleny, a v ní jenom stručnou zmínku o tom, jak Marie Magdalena žila v Massilii jako poustevnice v jeskyni.<sup>58</sup>

Brzy potom r. 1625 vyšla u Pavla Sessia naše první barokní sbírka legend, objemná kniha *Vita Sanctorum, to jest: Životové, skutkové, utrpení a smrt Pána Krista, blahoslavené Panny Marie a nejobzvláštějších svatých* . . ., samostatně a volně vzdělávající kompilaci legend, kterou pořídil Němec Valentin Leuchtius podle proslulé snůšky legend kartuziána Vavřince Suria *De probatis sanctorum vitis*. Mezi těmito legendami, které začal překládati český jezuita Jakub Beskovský-Bescovius (1579—1624) a snad dokončil jeho známější a slavnější řeholní spolubratr Albrecht Chanovský (1581—1643) a které se těšily takovému čtenářskému zájmu, že vyšly v novém a jinak upraveném vydání ještě r. 1696 a 1759 jako *Vitae Sanctorum, to jest: Životové, skutkové, mučedlnictví, smrt a památka nejpřednějších svatých a světic božích* . . .,<sup>59</sup> nemohla ovšem chyběti ani legenda o Marii Magdaleně.

Poznámka „Na díle z Radulfa Ardensa, na díle z historie Marthy,

<sup>57</sup> Rkp. UK XVII D 9. O Berličkově viz Jirečkovu *Rukověť* 2, 1876, str. 210.  
<sup>58</sup> Exemplář knížky na Strahově FK III 125. Viz článek Zd. Kalisty *Ještě poznámky na okraj legendické tvorby českého baroka*, LF 70, 1946, str. 31n., bohužel ne vždy přesný a zejména v citátech nespolehlivý.

<sup>59</sup> Viz článek Zd. Kalisty *Na okraj legendárních sbírek českého baroka*, LF 61, 1934, str. 293n. Kniha, kterou v článku Kalista popisuje, není však tak vzácná a dokonce ne unikát. Pěkný exemplář má např. v Praze UK 65 C 333 (viz *Knihopis* č. 4822).

kteřáž jest v breviáři římském, vzato“, vložená do nadpisu legendy v českém vydání *Životů* z r. 1625 a v pozdějších vydáních zredukovaná na závěrečnou glosu), Ex Radulpho Ardente“, odkazuje nás na prameny, odkud je tento životopis vzat. Kromě breviáře je to především starobylý a nebarokní Radulfus Ardens, totiž jedna z početných homilií tohoto teologa. Radulfus pocházel z Beaulieu v Pikardii, kde se narodil někdy v polovině 11. století, a později žil jako duchovní na dvoře vévody Viléma IV. Akvitánského. S ním se zúčastnil také křížové výpravy do Palestiny r. 1101 a tam patrně zahynul. Kromě hojných kázání, která byla častěji tištěna v druhé polovině 16. století (zejména r. 1564, 1567, 1571, 1573 atd.) a poznovu v obnoveném barokním zájmu o kazatelství r. 1675, zachovalo se v rukopise také jeho obsáhlé vylíčení křesťanské věrouky a mravouky, důležité tím, že připravuje nové způsoby scholastického myšlení.<sup>60</sup>

Tento homiletický původ je na legendě patrný: není to vlastně legenda v pravém smyslu slova, nýbrž kázání, které příkladem a vzorem kajícího života této světičky, v promluvě jenom nastíněného, usiluje přiměti zatvrzelé hříšníky ke včasnému pokání. Takto stručné je jenom české zpracování, kdežto původní kázání Radulfovo, proslovené o památce Maří Magdaleny na příslušnou perikopu, evangelium Lukášovo 7, 36—50, je mnohem obsírnější, ale stejně nevyšperkované fantastickou zázračností jako české zpracování.

Znovu tuto legendu-homilii přetiskl r. 1678 Matěj Václav Šteyer (1630—1692) v kompilačním výboru legend, které mají býti jakýmsi zrcadlem etností ženám, *Zrcadlo svaté aneb Životové světic milých božích*,<sup>61</sup> bez udání pramene.

Legenda magdalenská se octla epizodicky také ve dvou *Velikých životech pána a spasitele našeho Krista Ježíše*, a to ne jenom její část jako v stě. *Životě Krista Pána*, kde je jedním z příkladů misijní činnosti Kristovy a jeho podmanivé síly a moci na hříšníky, nýbrž rozšířena o prvky nebiblické, fabulační. Obsírněji pojednal o Mariině původu, předchozím hříšném životě, obrácení a pokání, o zjevení Kristově po vzkříšení u hrobu a pro úplnost i o dalších osudech po Kristově nanebevstoupení, totiž o vyhnání na loď, o přistání v Marseilli, o apoštolském hlásání křesťanského učení potvrzeném divotvůrstvím, o kajícím poustevnickém úteku do samoty a o smrti zázračně oslavené, německý kapucín Martin z Kochemu (1634—1712), jehož spis přeložil do češtiny jeho řeholní spolubratr Edelbert Nymburský a dal vytisknouti r. 1698. Tyto kapitoly jeho oblíbené knihy (85, 148 a 169), u níž si čtenářská poptávka vynutila ještě nová vydání z r. 1729 a 1759,

<sup>60</sup> Viz Max Manitius, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters* 3, München 1931, str. 87n. Homilie *In festo B. Marie Magdalene* nyní nejpřístupněji v *Patrologia latina* 155, 1854, sl. 1397n.

<sup>61</sup> UK 54 F 125.



silně připomínají starou Jakubovu *Zlatou legendu*, i když ji Kochem mezi svými prameny přímo nejmenuje a aspoň její přílišnou zázračnost přitlumuje, ale místo vynechaných zázraků přidává také jiné nové.

Kochemův *Veliký život pána a spasitele našeho Krista Ježíše* stal se vzorem českému jezuitovi Janu Nepomuku Grohovi (také Kroh zvanému; 1730—1786) pro jeho stejně rozsáhlé i pojmenované a také podobně pojaté vylíčení života spasitelova, vydané r. 1779. Kochemův vliv a přímo české zpracování Edelberta Nymburského prozrazuje nejen kompozice díla, které epické pásmo, opřené většinou o evangelní harmonii, prokládá lyrickými a didaktickými vložkami, jako úvahami a dogmatickými a asketickými rozjímáními, kazatelským horlením a modlitbami, vyvozenými z předchozího vyprávění, nýbrž i slovní přejatky a táž stylizace a formulace myšlenek.

Proti Kochemovi je však Groh ještě strážlivější posuzovatel legendárního tvoření, patrně už dotčený osvícenským kriticismem, takže dokonce vložil do předmluvy k svému spisu polemický výpad proti takovému druhu náboženské literatury, která obsahuje „marné přídavky, podezřelé příběhy, nejisté divy a zázraky a všeliké básně“, i proti čtenářům, kteří si čtení takových „povětrných řečí a smyšlených básní“ oblibují. Proto při výjevu, kde „Maří Magdaléna maže nohy Kristové a nabývá hříchů odpuštění“ (díl 2, kap. 24, str. 398n.), jenom stručně nastínil její původ a pravděpodobný hříšný život před pokáním a sotva se dotkl, nepřihlížíme-li k jejím setkáním s Kristem po vzkrášení (díl 4, kap. 4, str. 936n.), jejich pozdějších osudů, které se legendistům staly vítanou záminkou k rozprávění nejbujnějších divů a fantazií.

Také někteří kazatelé, např. autor rukopisné sbírky kázání z r. 1453 v moravském zem. archívu v Brně (M VIII 8) nebo Chrysostom Xav. Ignác Tábořský v postile *Tria tabernacula*, vydané 1738, učinili legendární příběh Magdalenin předmětem svých kázání, tu více, tu méně ponechávající nebo porušující legendu a přizpůsobující ji stylistickým i kompozičním zákonům mluvené řeči a pravidlům o stavbě kázání.

Veršovaná legenda o Maří Magdaleně, větší rozsahem i významem, se nám ze starší doby našeho písemnictví nezachovala. Teprv Šimon Lomnický z Budče složil píseň „*Svatá Maří Magdaléna, / přešťastná hříšnice žena, / od hradu své jméno měla, / na kterémž někdy bydlela*“, kterou sám označil jako „historickou“, tj. podle naší terminologie epickou. Její umístění v *Kancionále aneb: Písních nových historických na dni obzvláštní sváteční*, vytištěných r. 1595 (str. 272n.), i odkaz na nápěv písně *Ó přemilostivý Pane, etc.*, podle níž ji lze zpívat, přidává sice tuto skladbu k písním duchovním, ale její přílišná délka (109 sloh schématu 8a 8a 8b 8b, tj. 436 veršů) i celá její kompozice a povaha vylučují ji vlastně z písní duchovních, jak si pro ně měřítko a pravidla vytvořila doba stará i naše současná. Proto spíše nežli pro zpěv, který

by unavil i vytrvalého zpěváka, hodí se tato píseň — a vlastně celý Lomnického *Kancionál* — pro zbožné čtení a pro náboženské rozjímání. Je to celkem suchý zveršovaný výpis hlavních dat z *Legenda aurea* nebo ze stě. *Pasionálu*, jejichž fantastické příběhy a zázraky Lomnický zhušťuje na stručné jádro, leckde téměř heslovitě naznačené. Byla přetištěna ještě v obou vydáních *Českého dekanátu* (1642, 1669), ale pak zapadla. Neobnovil ji ani Fr. Tomsa v novém výboru a v nové úpravě *Kancionálu* Šimona Lomnického z r. 1808.

Také hymnografi a duchovní písní poskytoval magdalenský příběh dostatek látky i motivů, aby jich bylo využito pro liturgické projevy v mezinárodní církevní latině anebo pro písně v národních jazycích, určené ke kostelním i soukromým pobožnostem.

Latinská hymnografie se může pochlubiti hezkou řadou takových výtvorů, vedle anonymních také těch, které jsou spjaty (někdy arci jenom dohadem a tradicí) se jmény předních ozdob latinské církve. Tak např. Herimannus Contractus († 1054), mnich reichenauského kláštera, složil sekvenci *Exsurgat totus almiphonus supercelestium chorus*; jiná známější sekvence, *Laus tibi, Christe, qui es creator et redemptor, idem et salvator*, se připisuje mnichu Gottschalkovi z Limburgu († 1098), proboštu cášskému.

Marbod († 1123), biskup města Rennes, se pokládá za skladatele hymnů *Peccatrix quondam femina, ecclesie notissima, Maria, mater Domini, Maria, soror Lazari a Omnes immundi, currite, fons patet indulgentie*; Petr Ctihodný, opat kláštera v Cluny († 1156), je autorem hymnu *Magdalene Marie meritis magna dies micat et celebris*. Pod jménem Alana ab Insulis († 1202) dochován máme dvojí hymnus *Lauda, mater ecclesia, lauda Christi clemenciam a Eterni Patris unice, nos pio vultu respice*, který se vyskytuje také v breviáři v silně přepracované podobě jako hymnus ad laudes *Summi parentis unice, vultu pio nos respice*. Několik skladeb o Maří Magdaleně, např. píseň *Voluptatum sitim sedat fervor ignis*, složil Alexander Neckam († 1217), opat cirenterského kláštera. Nejpoetičtější hymny o Marii Magdaleně napsal pařížský kancléř Philippe de Grève-Grevius († 1236), *Pange, lingua, Magdalene lacrimas et gaudium, Estimavit hortulanum a O Maria, noli flere, iam non queras alium*, okouzující myšlenkami i slohem. Je ovšem i hodně anonymních výtvorů, z nichž některé jsou pravými skvosty básnického umění, např. hymnus *Pone luctum, Magdalena*, který nadchl Fr. Sušila, aby jej přebánil.<sup>62</sup>

Tyto výtvořky latinské hymnologie, nehledíc ani k liturgickým textům v mešních knihách a v oficiích, u nichž stránka hudební bývá cennější nežli slovní formulace, byly známy také v Čechách: tak např.

<sup>62</sup> Jiné početné hymnologické skladby o M. Magdaleně zaznamenává U. Chevalier v *Repertorium hymnologicum*; viz sv. 6, 1920, podle rejstříku na str. 54 (heslo: Magdalena seu mulier peccatrix) a 56n. (heslo: Maria Magdalena).

sekvence Gottschalka Limburského, kterou do svého repertoáru zařadil sekvenciář Arnošta z Pardubic z r. 1363; nebo pozdější skladba Roberta Bellarmina (1542–1621) *Pater superni luminis cum Magdalenam respicias*, pojatá do breviářů, čte se v *Novae agendae Olomucensis directorium chori*, vyt. r. 1695.

Na naší půdě vznikly také nové latinské hymny. Z nich zejména byla oblíbena píseň *Felici peccatrici Christique amatrici*, která je v našich rukopisech dosvědčena velmi hojně: byla zapsána např. už r. 1410 vyšebrodským mnichem Přibíkem a r. 1417 Mikulášem Kozlem, byla pojata též do latinského graduálu *Jistebnického*, zařaděna do tzv. *kancionálu Franusova* z r. 1505 a r. 1512 přepsána Martinem Bakalářem z Vyskytné do latinského graduálu (KNM XII A 2); r. 1601 ji otiskl Jan Rozenplut v *Kancionále* jím sestaveném.<sup>63</sup>

Rozenplut otiskuje ještě jiné latinské hymny, patrně rovněž domáciho původu: *Nunc omnes jubilemus, Magdalenae decantemus a O Maria Magdalena, alleluia, maerentium apostola, alleluia*, zapsanou už v lat. graduálu *Jistebnickém*.<sup>64</sup>

České hymny, písně a oficia o Marii Magdaleně můžeme sledovat od počátku 15. století, kdy se u nás začíná prudce rozvíjet tvorba duchovních písní v jazyce národním, až do století devatenáctého, kdy hymnografická tvořivost začíná upadat a ustupovat světské lyrice.<sup>65</sup>

<sup>63</sup> Viz G. M. Dreves, *Analecta hymnica I (Cantiones bohemicae)*, 1886, str. 108, č. 81; Zd. Nejedlý, *Počátky husitského zpěvu*, 1907, str. 346, 357n. Jiné rukopisy uvádí D. Orel v monografii *Kancionál Franusův*, 1922, str. 112.

<sup>64</sup> Dreves, *Cant. bohem.*, str. 161, č. 171.

<sup>65</sup> U písní, které dále cituji, jde mi o doklad, ne o vyčerpávající bibliografii; proto přihlédnuto jenom k hlavním kancionálům. Užívám pro ně těchto zkratk: *Bartoš 1889* = Fr. Bartoš, *Národní písně moravské*, Brno 1889. *Bartoš-Janáček 1899* = Fr. Bartoš, *Národní písně moravské*, Praha (nákl. ČA) 1899. *Božan* = Slaviček rájský, 1719. *Cithara 1737* = Cithara Sanctorum... aneb *Kancionál na deset dílův... rozdělený*, 1. vyd. z 1642, 2. z 1669. *Habr.* = kancionál bez titul. listu a vzadu kusý, pocházející ze sekty bratří habrovan-ských, UK 54 E 430. *Hartman 1685* = Kancionál aneb *Zpěvové poet a chval božských... V Žitavě u M. Hartmana 1685*. *Hloh. 1622* = Písně katolické k výročním slavnostem, vyd. 1622 Jiříkem Hlohovským. *Holan* = Capella regia musicalis. Kaple královská zpěvní a muzikální, uspořádal V. K. Holan 1694. *Kamarýt* = J. V. Kamarýt, *České národní duchovní písně* 1, 1813 a 2, 1832. *Kanc. 1559* = Kancionál český. Písně roční, vyt. 1559. *Kanc. 1620* = Kancionál anebo *Zpěvové církve evangelitské*, vyt. u Daniela Karla z Karlsperka 1620. *Kanc. 1631* = Kancionál, to jest *Sebrání zpěvův pobožných*, vytiskl Pavel Sessius r. 1631. *Kleych 1722* = *Evanjelický kancionál*, vyd. V. Kleychem 1722. *Kom. 1659* = Kancionál. Tj. *Kniha žalmů a písní duchovních*, vyd. Komen-ským v Amsterdamě 1659. *Koniáš 1738* = *Cithara Nového zákona*, vyd. 1738. *Koruna 1640* = *Koruna česká*, to jest: *Modlitebná vděčnost k svatým milým českého království patronům...*, 1640. *Miř. 1522* = *Kněze Václava Miřinského Písně staré gruntovní a velmi utěšené*, vyt. 1522. *Miř. 1531* = *Miřinského Písně*, vyd. r. 1531 u P. Severina. *Myller* = *Poklad spěvů duchovních*, které 1710

Nejstarším projevem úcty k svätici Magdaleně v českém jazyce je „officium misse“ z husitského *kancionálu Jistebnického*, zčeštující arci latinské liturgické texty, mezi kterými je také prosa *Laus tibi, Christe, qui es creator et redemptor* (*Chvála tobě, Kriste, jenž jsi stvořitel i vykupitel*), za jejíhož autora se pokládá Gottschalk z Limburka.<sup>66</sup>

Jiné zpracování officia pro tento svátek určeného a v podstatě shodného s *Jistebnickým kancionálem* otiskl Tobiáš Závorka Lipenský v *Písních chval božských*, dotištěných r. 1606. Jeho překlady nesouvisí s husitskými texty *Jistebnického kancionálu*, nýbrž jsou pořizovány znova: prosa *Laus tibi, Christe* zní tady *Chvála buď, Kriste, jenž jsi stvořitel*. Navíc přidal Závorka kromě antifony dva hymny a písně. Jeden z hymnů, *Chvaliž církev Krista Ježíše, jsouc zemlená*, je překladem latinského hymnu Alanova *Lauda, mater ecclesia*. Druhý hymnus, označený monogramem *G. F.*, asi skladatelským, *Následující světa zlosti, jeho zlých mrzkých žádostí*, je nejspíš českého původu; téhož je nepochybně i poslední píseň určená Závorkou pro tento den, *Otče nebeský, rač pomoc dáti, bychom se mohli statečně (srdečně) káti*, skladba velmi oblíbená; její nejstarší otisk známe z *Písní V. Miřinského*, vydaných r. 1522, a tisknou ji ještě kancionály 19. století (*Miř. 1531* se začátkem *Přešastní jsou to všickni hříšníci, Písně 1541, 1561 až 1618, Kom. 1659, Třanovský 1653, Kleych 1722, Cithara 1737, Cithara 1820*).

Starobylé jsou, ale nenašly rozšíření a pokračování také tyto písně: *Všeho světa stvořitele pochvalmež žádostivě* (*Piesničky* z r. 1501), *Pane Kriste, chvála tobě, miluješ ty, kteříž tebe v pravdě milují před smrtí* (*Miř. 1522*), *Pane Ježíši, králi náš, kterýž všech daruov hojně máš* (*Miř. 1531*) a *Jezu Kriste, tobě chvála, že tvá milost jest nemalá* (*Piesničky 1529*).

Jenom z *Kancionálu českého* Jakuba Kunvaldského z r. 1576 známe a v něm patrně i uvízly dvě veršované parafráze evangelních textů, v nichž je zmínka o Maří Magdaleně, *Z mrtvých vstání Krista Pána jest slavnost radostná* (Jan 20, 11–18) a *Ježíše zákoník žádal, aby s ním obědval* (Luk. 7, 36–50).

S povahou naší i cizí reformace souvisí, že většina písní o Maří

vydal Johannes Myller. *Nigrin 1593* = Písně roční, vyt. 1593 Jiříkem Nigrinem. *Piesničky 1529* = *Piesničky* velmi pěkné a příkladné na nedělní čtení, vyd. 1529. *Písně 1541* = *Piesně chval božských*, vyd. za redakce br. Jana Roha u P. Severina 1541. *Písně 1561 ad.* = *Piesně chval božských*. Písně duchovní evangelistské, vyt. v Šamotulech 1561 a další vydání. *Písně nové 1588* = Písně nové, krátké naučení křesťanského náboženství v sobě obsahující, vyt. Burian Valda 1588. *Písně o vzkříšení 1607* = Písně o slavném a radostném vzkříšení a z mrtvých vstání pána našeho Ježíše Krista. Vytiskl Daniel Sedláčanský 1607. *Rozenplut 1601* = Kancionál, to jest: *Sebrání spěvův pobožných*, obstaraný Janem Rozenplutem 1601. *Svatoj. kanc.* = Kancionál čili *Kniha duchovních zpěvů* I, 1863, II, 1864, nákl. Svatojanského dědiectví. *Šteyer 1863 ad.* = Kancionál český, vyd. r. 1683 ad. *Třanovský 1653* = *Cithara Sanctorum*, 4. vyd., levočské, z r. 1653.

<sup>66</sup> Viz Zd. Nejedlý, *Dějiny husitského zpěvu*, 1913, str. 426, 446n., 463n., 708n.

Magdaleně mohla vlastně vzniknouti v prostředí katolickém. Proto pozorujeme u nekatolíků jistou zdrženlivost i chudobu v těchto výtvorech. Z nekatolických písní nejbásničtější je skladba *Kdež mám hledat Ježíše, jehož jsem ztratila?* (Kleych 1722, Cithara 1737, Cithara 1820), kterou podle tradice složil Joachym Kalinka (1602—1678). Přivlastnily si ji též katolické zpěvníky (Šteyer 1712, Božan, Konιάš 1738, Svatoj. kanc.) a dokonce zlidověla (Kamarýt, Bartoš 1889, jarmareční tisk „v Skalici u Skarnicla dědičů“ 1875).

Několik písní s motivy magdalenskými uvádí k nám Jan Rozenplut v *Kancionále* 1601 a většinou přecházejí do nových zpěvníků, jako např. *Magdaléna, krásná paní, o níž činí zmínku Čtení* (Hloh. 1622, Kanc. 1631, Dekakord), *Milosrdného srdce boží synu* (Kanc. 1631, Dekakord) a starší výtvar *Všickni Bohu ke cti, chvále s pobožností dnešek slavme* (Písně nové 1588, Kanc. 1631, Dekakord, Šteyer 1683, 1687, 1712). Bez odezvy zůstal překlad hymnu *Laus tibi, Christe — Chvála tobě, stvořiteli, Kriste, náš vykupiteli*. Stejně se neujalo přebásnění hymnu *Felici peccatrici*, píseň *Ej, přešťastné hříšnici a Krista milovnici*, poprvé a snad i naposled otištěná v Hlohovského *Písních katolických* z r. 1622.

Písně básnicky velmi hodnotné, v nichž motiv magdalenský byl umělecky snad nejdokonaleji vyjádřen, vytvořili Fridrich Bridel (1619—1680) a Adam Michna z Otradovic (†1676?). Bridel do *Stolu Páně*, vydaného r. 1659, zařadil také píseň o pokání, jak „kající Magdaléna u noh Krista Pána“ oplakává své hříchy, *Ach, já jsem ta zmrhaná, jak se vidím, hned se stydím* (též u Šteyera 1712). Michna pak zpracoval tento námět třikrát, vesměs v písních otištěných ve *Svato-roční muzice* r. 1661: ve velikonoční písní *Neruč se víc, Magdaléno, setři slzy z svých očí* (Holan, Šteyer 1683 ad., silně pozměněná v *Svatoj. kanc.*), pro kajícíny určil píseň *Patřte, ó všickni hříšníci, na Magdalénu kající* a více epicky pro den její památky je laděna skladba *Někdy veliká hříšnice Magdaléna, nyní boží milovnice učiněná* (Šteyer 1683 ad., Svatoj. kanc.).

Umělejší a citově i myšlenkově složitější je německý originál Friedricha Speea (1591—1635), z něhož *Zrcadlo lásky, na Maří Magdaléně... představené*, básnický ohlas homilie Pseudo-Origenovy, přeložil a v *Zdoroslavičku* r. 1665 otiskl Felix Kadlinský v básni-písní *Ještě krásné sluněčko, včera unavené, pozůstalo maličko ve tmách*.

Václav Karel Holan Rovenský (1644—1718) otiskl v svém kancionálu *Capella regia musicalis*, 1693 píseň, spíš přejatou odjinud nežli vlastní skladbu, *Maria Magdaléna, veliká hříšnice, milovala jsem příliš světa darebnice* (Božan, která se udržela v moravském lidu ještě v 19. století (Bartoš—Janáček 1899). Jenom u Holana, máme-li na mysli jenom naše významnější kancionály, se čte jiná píseň, *Jak tvůj hlas uslyšela, Kriste, Magdaléna*, která příběhem hříšnice má povzbuzovat k pokání.

Zato častěji se otiskuje a také se dlouho mezi lidem zpívala epická píseň *Maria Magdaléna v světě se kochala, hříšnice, všetečnice dlouhý čas trvala* (Koruna 1640, Šteyer 1687 ad., Božan, Konιάš 1738, Svatoj. kanc., Bartoš 1889).

Fr. Sušil překládá oba breviářové hymny *Pater superni luminis — O světla králi! tvé oči když k Magdaléně se vztočí a Summi parentis unice — Jenž trůnuješ nad oblaky a zvlášť velmi zdařile latinský středověký hymnus *Pone luctum, Magdalena — Odlož smutek, Magdaléno, pošla smutku příčina* (Hymny církevní, 1846); tento překlad otiskl také *Svatojanský kancionál*, 1863, který zařadil mezi písně o Maří Magdaleně ještě oslavný hymnus *Plesej, svatá Magdaleno, velké je ti dáno věno* a překlad z breviáře *Summi Parentis unice — Synu otce nebeského, schyl k nám mile zraku svého*.*

Z hojných pouťových a jarmarečních písní jmenuji aspoň jednu, „vytištěnou v Těšíně“, *Ó hříšníku zarmoucený, copak sobě naříkáš*, doporučující putovati do jeskyně sv. Maří Magdaleny v „Mišku“ u Prahy a podávající návod, jakými slovy světicí vzývat.

Přehojný je počet písní, v nichž se Maří Magdalena připomíná jenom epizodicky, někdy šíře, jindy jenom jménem, jako vzor, zejména v písních velikonočních o vzkříšení a v písních o pokání. Z těchto skladeb jmenuji aspoň některé nejtypičtější: z latinské hymnografie je z nich nejproslulejší sekvence *Victimae paschali laudes immolent, christiani*, snad Wipoova († po 1048), jejíž české překlady plynou hojně už od 14. století, kdy se zpívala v česko-latinských velikonočních oficiích a hrách, až po dnešek. Českého původu je latinská píseň *Christus surrexit, mala nostra texit*, zapsaná v lat. *graduálu Jistebnickém*.<sup>67</sup> Z českých písní, z nichž arci některé měly latinské vzory, uvádím aspoň tyto: *Vstall jest nyní Ježíš z mrtvých* (*Jisteb. kanc.*),<sup>68</sup> *Vstall jest této chvíle ctný vykupitel*, píseň dosvědčená zápisy už z pol. 15. století a tištěná skoro v každém kancionálu (poprvé *Miř. 1522*) a ještě dnes zpívaná, *Spasitel náš, Pán Bůh všemohúci, Ježíš Kristus Nazaretský síkvúci, vstal z mrtvých nyní, obveselil lidské pokolení* (*Miř. 1522 a 1531, Kanc. 1559, Nigrin 1593, Kanc. 1620, Hloh. 1622, Hartman 1685, Šteyer 1683 ad., Myller atd.*), *Zpuosobmež se všickni k tomu hodu* (*Miř. 1522, Habr., Kanc. 1559, Nigrin 1593*), *Již se všecko vyplnilo, což o Kristu prorokováno bylo* (*Písně o vzkříšení 1607, Šteyer 1683 ad.*), *Kristus Bůh všemohoucí vstal z mrtvých svou mocí* (*Písně o vzkříšení 1607, Kanc. 1631, Dekakord, Šteyer 1683 ad., Božan*), *Ó Beránku nevinný, Pane Jezu Kriste, odpustiž nám naše viny* (*Kanc. 1620, Hartman 1685, Šteyer 1683 ad., Myller, Cithara 1737*), *Ó králi nebeské slávy, jenž jsi duši našich zdraví* (*Kanc. 1620, Třanovský 1653, Hartman 1685, Šteyer 1683 ad., Kleych 1722, Cithara 1737, Konιάš 1738*) atd.

<sup>67</sup> Dreves, *Cant. Bohem.*, str. 99n., č. 65.

<sup>68</sup> Viz Zd. Nejedlý, *Dějiny husitského zpěvu*, 1913, str. 587n., 644n., 790n., 899n.

Ani euchografie, druhá mohutná ratolest na kmeni duchovní lyriky, nezůstává pozadu za hymnografií a vyrovná se jí nejen počtem, ale i stářím a slovesnou hodnotou svých výtvorů. Už od druhé půle 14. století můžeme sledovati nepřetržitý tok českých modliteb, které se buď přímo obracejí k svätici Magdaleně, aby se za nás přimlouvala u Boha a vyprošovala nám u něho dar pokání a odpuštění hříchů, nebo které vzývají Krista, aby se pro zásluhy Maří Magdaleny smiloval nad námi hříšníky a udělil nám její ctnosti, anebo které chtějí příkladem kající hříšnice pohnouti hříšníky k pokání, k oplakávání hříchů a k důvěře v boží milosrdenství.

Několik takových modliteb, většinou přeložených podle latinských liturgických vzorů a pramenů nebo upravených podle nich, obsahuje už známý *milíčovský klementinský sborník Modliteb* (UK XVII F 30): 1. *Milý Jezukriste, poňovadž si svatěj Mařiej Magdaleně takú milost v její srdce ráčil dáti* (list 63a n., č. XLVII); 2. *Svatá Maria Magdaleno, kteráž jsi jakžto studnici slez k studnici milosrdenstvie k Kristu přišla. . .* (list 174b n., č. CLXXXV), prvá část 74. modlitby z *Oraciones* sv. Anselma Canterburského (1033—1109); v jiných jsou buď obsírnější, nebo stručnější připomínky Maří Magdaleny, např. 3. *Všeho mocný Bože, daj mi zjevné znamení lásky tvé* (list 114a n., č. CXLIX); 4. *Ó najmilostivější a najslajší Pane Jezukriste, prosimí tvé milosti, vzezři na mě hubeného hříšníka* (list 74a n., č. LXVI); 5. *Pane, uslyš modlitbu mů, neb již poznávám, že blízko jest čas můj* (list 121a n., č. CLI), označená jako „Modlitba sv. Řehoře papeže“.

Odtud a patrně ještě z jiných pramenů stěhují se pak tyto modlitby i do jiných sbírek modliteb anebo časem mizejí a jsou nahrazovány novými překlady a novými výtvoři podle měnivého vkusu doby a literárních směrů.<sup>69</sup>

Rozličné modlitby o Maří Magdaleně stávají se arci součástí i přehojných tištěných modliteb a pobožností a neobejde se bez nich zejména žádná větší katolická modlitební kniha, jaké u nás vytvořila barokní doba, např. přecetné a přerozmanité *Nebesklíče*. Celé *Hodinky o sv. Maří Magdaleně, kající poustevníci* (s veršovaným lyrickoepickým

<sup>69</sup> Tak např. č. 1—5 přejal také rukopisný sborník modliteb, napsaný v první polovině 15. století, UK XVII E 7; č. 2 a 4 se čtou zapsána v modlitbách, které přepsal r. 1511 Tomášek z Netolic, UK XVII J 7; jiný překlad č. 2 je v českých modlitbách a meditacích z r. 1521, chovaných v knihovně metropol. kap. pražské, sign. B XI (vydal je Jan N. Sedlák jako *České modlitby a meditace z r. 1521* v Editiones archivii et bibliothecae s. f. metropol. capituli Pragensis VIII, 1909, str. 48n.). V UK XVII E 7 (l. 126b n.) a UK XVII J 7 (l. 43a n. a 59) jsou zapsány také jiné modlitby, v nichž se připomíná Maří Magdalena; v UK XVII J 9 ze stol. 15.—16. (l. 115b—118a) jsou zase zapsány antifony a modlitby o M. Magdaleně. Modlitby z UK XVII F 30 vydal V. Flajshans, *Nejstarší rukopis staročeských Modliteb*, České muzeum filologické 4, 1898, str. 194 a 5, 1899, str. 348n., 323n., 111, 326n.

hymnem *Magdalena prv hříšnice, dnes horlivá milovnice*) otiskuje např. modlitební příručka *Koruna česká* z r. 1640.

Nejčastěji se však magdalenské téma ozývalo v kázáních. Jemu se nemohl vyhnouti žádný kazatel, který vystupoval na kazatelnu v den Magdaleniny památky, pro niž církev určila za perikopu úryvek z evangelia Lukášova 7, 36—50 o jejím pokání v domě Šimona malomocného. Táž perikopa se četla také ve čtvrtek po 5. neděli postní, zv. *Judica* nebo *Smrtná*, jak je i nyní zvykem, ale častěji nacházíme v starší době pro liturgii tohoto čtvrtku perikopu Jan 7, 40—53<sup>70</sup> a poznovu ji slyšeli věřící o pátku Suchých dnů v září. Lásku Magdaleninu ke Kristu nemohl nechat bez povšimnutí kazatel o velikonočním čtvrtku, kdy se čte perikopa Jan 20, 11—18, jak se Kristus zjevil Maří Magdaleně v podobě zahradníka, když jej marně v jeho hrobě hledala. Konečně mohl se o ní kazatel zmíniti také o svátku Nanebevzetí P. Marie (15. srpna), pro jehož liturgii vybrala církev perikopu Lukáš 10, 38—42, proslulou idylou z domu pečlivé hospodyně Marty a její sestry Marie, rozjímající u nohou Kristových o jeho učení.

Přesto, že nespočetně větší množství těchto kázání s magdalenským motivem a tématem bylo proslaveno, nežli perem zachyceno, přece jest i počet zapsaných výtvorů tohoto druhu velmi značný. Museli bychom proto vypočítavati téměř všechny naše rukopisné a tištěné sbírky kázání, české i latinské, pokud arci nezpracovávají jenom nedělní, kdybychom chtěli zachytit tento magdalenský motiv a toto téma v celé šíři a složitosti. Budme však střídmější a spokojme se jenom připomínkami nejstarších a nejvýznačnějších kázání, která si zvolila Maří Magdalenu za ústřední téma.

Jedním z nejstarších kázání o sv. Maří Magdaleně, které se nám zachovalo zápisem v jednom rukopise knihovny metropolitní kapitoly pražské (E LXXV, list 79a n.), je asi kázání, které na téma „Non est talis mulier super terram. . .“ (Judit 11, 19) proslavil r. 1346 dominikán „Frater Martinus, cursor Brunensis“, patrně latinsky k svým řádovým spolubratřím. Od něho máme ještě v témž rukopise dochována dvě jiná kázání, jedno o narození Páně z r. 1355, kdy byl frater Martinus „lector Brunensis“, a druhé zelenočtvrteční o večeri Páně z r. 1356, kdy už byl „existens prior Brunensis“.<sup>71</sup>

Jenom v latinském znění jsou dochována také kázání o Marii Magdaleně nebo s magdalenským motivem, která proslavil Jan Milíč z Kroměříže (†1374) v letech své kazatelské činnosti (1364—1374) a z nichž některá, patrně vrcholná, pojal do svých obou kazatelských souborů, postil *Gracie Dei* a *Abortivus*. Ta, která jsou tam zapsána, byla jistě

<sup>70</sup> Viz J. Vašica, *Staročeské evangeliáře*, 1931, str. 112n.

<sup>71</sup> Viz Paterův a Podlahův *Soupis rukopisů knihovny metropolitní kapituly pražské I*, č. 836. Tam jsou zaznamenána ještě jiná latinská kázání o Marii Magdaleně (č. 858, 879, 947, 964, 1631), o nichž je těžko bez zevrubného srovnávání rozhodnouti, zdali mají české původce, anebo jsou přejata z cizích sbírek.

proslovena latinsky; ale u Milíče máme jistotu, že o témž tématě kázal také česky. Možná že při tom použil nejen osnovy těchto latinských řečí, nýbrž je přímo česky zpracoval, neuchýluje se podstatně od jejich latinského znění a zachovává jejich myšlenkové obrysy. K těmto Milíčovým kázáním se vrátím ještě v svých dalších výkladech. Magdalenské téma zpracoval několikrát v svých kázáních také M. Jan Hus. I jeho řeči se nám zachovaly jenom v latinské jazykové podobě, ačkoliv ani u nich nemáme pochybnosti, že byly prosloveny česky. Kázání *In die S. Marie Magdalene* na text Luk. 7, 36—50 nacházíme zapsáno už v *Sermones de sanctis*, jedné z nejstarších sbírek Husových kázání,<sup>72</sup> a tamtéž jinou řeč o její památce na slova epistol, Velepiseň 3, 1—4.<sup>73</sup> Perikopa o Martě pečlivé a o Marii, která nejlepší stránku vyvolila (Luk. 10, 38—42), byla Husovi v týchž *Sermones* východiskem pro čtyři kázání v den Nanebevzetí P. Marie.<sup>74</sup> Znovu a ve vyspělejší řečnické a slohové formě vrátil se Hus k těmto tématům také v svých památných *Betlémských kázáních* z r. 1410 až 1411: o svátku Maří Magdaleny dne 22. července r. 1411 opět si zvolil za předmět své promluvy perikopu Luk. 7, 36—50;<sup>75</sup> kázání na touž perikopu, které proslovil téhož roku ve čtvrtek po neděli Smrtné (2. dubna 1411), v opise *Betlémských kázání* chybí, ale čte se v jeho *Quadragesimale*.<sup>76</sup> O velikonočním čtvrtku dne 16. dubna 1411 proslovil Hus tradiční kázání na perikopu Jan, 20, 11—18 s příbráním také míst z evangelia Lukášova 24, 15 a 39, aby vyložil evangelní text mysticky, a to že se Kristovo zjevení v podobě zahradníka vztahuje „ad incipientes“, v podobě poutníka „ad proficientes“ a v jeho vlastní tělesné podobě „ad perfectos“. Na závěr se znovu vrací k perikopě z liturgie tohoto dne a vysvětluje ji tropologicky, Marii Magdalenu jako symbol kající duše.<sup>77</sup> Jiný obrazný tradiční výklad Marty a Marie jako podobenství života dělného a duchovního (*vita activa et contemplativa*) vložil Hus do kázání o Nanebevzetí P. Marie z r. 1411 opět na obvyklé téma Luk. 10, 38—42.<sup>78</sup>

Jedním z nejstarších dochovaných kázání o Maří Magdalence v českém jazyce je nejspíš řeč zapsaná v tzv. *sborníku Dzikovských kázání*, pocházejícím asi z 20. let 15. století, ale zaznamenávajícím promluvy o několik desíteklet starší.<sup>79</sup>

<sup>72</sup> Vydal V. Flajšhans ve *Spisech M. J. Husi* č. 7—8, 1907 (Sbírka pramenů českého náboženského ve 14. a 15. století), str. 110n.

<sup>73</sup> Str. 67n.

<sup>74</sup> Str. 17n., 41n., 129n., 131n.

<sup>75</sup> Viz Flajšhansovo vydání *Betlémských kázání*, *Mag. Io. Hus Sermones in capella Bethlehem*, Věstník KČSN, 1941, č. I, str. 285n.

<sup>76</sup> Flajšhans, Věstník KČSN, 1940, str. 192.

<sup>77</sup> Flajšhans, Věstník KČSN, 1941, str. 37n.

<sup>78</sup> Flajšhans, Věstník KČSN, 1941, str. 333n. Týž symbolický výklad najde se u Husa i jinde, např. ve dvou vzpomenutých kázáních o Nanebevzetí P. Marie ze *Sermones de sanctis* č. V. a č. XXXIII.

Konečně vystupuje Marie Magdalena také ve skladbách dramatických. Je jednou ze tří Marií, které se ubírají k hrobu Kristovu, aby pomazaly Kristovo tělo vonnými mastmi. Už ve velikonočních oficiích svatojiřských, sahajících svým vznikem do 12. století, je jí přisouzena úloha nejvýznamnější, totiž přímo samostatný výstup a ne jenom zpěv ve sboru tří Marií. Její úloha pak roste ve velikonočních hrách zbavených funkce liturgické a hraných mimo posvátnou oblast chrámovou; v zachované části muzejního zlomku *Mastičkáře* sice se ještě ztrácí v souhře s ostatními Mariemi, ale v zlomku Drkolenském se nám zachoval vzácný výjev o veselém životě hříšné Magdaleny, tzv. „*Maria Magdalena in gaudio*“.

Lépe můžeme úlohu Magdalenu ve velikonočních hrách sledovat v úplně zachovaných latinsko-českých *Hrách tří Marií* (*Ordo trium personarum*), v nichž pozorujeme, jak se poněkud zájem skladatelů i diváků soustřeďuje na příhrobní scéně s Marií Magdalenou a Kristem zahradníkem, postupem doby od století čtrnáctého do počátku šestnáctého stále narůstající a rozměrnější.

Od této tradice, která skoro ustrnula v šablonu, se neuchýlil ani Šimon Lomnický z Budče ve hře o vzkříšení Páně, kterou složil nejspíš r. 1580 a která se nám zachovala jenom zlomkovitě v pozdějším opise z r. 1707 (UK XVII H 25),<sup>80</sup> ani v obnoveném *Ordo trium personarum*, kterým je hra *Marie o navštívení hrobu Krista Pána*, vytištěná r. 1582. V obou těchto hrách se Lomnický vlastně pokusil vzkřísiti středověké velikonoční hry, ponechávaje v podstatě jejich dějovou konstrukci, motivaci i účinkující osoby nedotčeny a nepozměňují tedy ani tradiční motiv magdalenský, jak jej v těchto hrách vytvořil a ustálil středověk.

O starší dramatickou tradici se sice opírá také *Komedie o vzkříšení Páně*, kterou r. 1656 složil Jindřich Khintzer Příbyslavský, ale vypouští hlavní magdalenskou scénu příhrobní a ponechává jenom výstup tří Marií, v němž připadá Marii Magdaleně jenom dílčí úloha.

Prvky středověkého dramatu gotického i silný vliv barokního di-

<sup>79</sup> Viz Władysław Wisłocki, *Kazania niedzielne i świąteczne w języku łacińskim i czeskim z początku XVgo wieku, podług kodeksu biblioteki hr. Tarnowskich w Dzikowie*, Rozprawy i sprawozdania z posiedzeń wydziału filologicznego Akademii umijetności III, Kraków 1875, str. 256n.

<sup>80</sup> Složením této hry, v zachovaném rukopisném unikátě nedatované, můžeme myslím s jistotou položit do r. 1580 nebo ještě 1581. V závěrečné řeči, v které Kristus vybízí Magdalenu, aby všude hlásala jeho vzkříšení, a posílá jí s tímto zvěstováním do některých českých měst, jsou připomenuty také Klatovy: „Nad to i v městě Klatovech / po jejich nešťastných hodech / vzaž jim, ať jsou potěšení / pro mé radostné vzkříšení.“ Těmito verši naráží Lomnický na zhoubný požár, který zničil jedno klatovské předměstí právě o Božím hodu svatodušním dne 22. května 1580. Právě pro tuto zmínku o „nešťastných hodech“ nehodí se datovati tuto hru r. 1579, kdy dne 12. května bylo město zničeno ještě hroznějším požárem. (Viz Jindřich Vančura, *Dějiny někdejšího královského města Klatov I, I*, 1927, str. 407n., 412.)

vadla, barokní literatury a barokního vkusu a cítění uhnětly obšírný děj prostonárodních pašijových her, které se u nás někde provozovaly ještě na konci 19. století. V nich, ale ne ve všech stejně, bývají umístěny scény zobrazující hlavně hříšný život Maří Magdaleny a její obrácení, idylu v domě Martině, účast při vzkříšení Lazarově, pomazání Ježíše vonnou masťou v Bethanii, účast při Kristově umučení a vzkříšení.

Ve všech těchto hrách je však Maří Magdalena jenom součástí a účastnicí jiného velikého dramatu, totiž vykupitelského díla a poslání Kristova, a není postavou ústřední, není vlastním předmětem dramatického děje a jeho nositelkou. Tou se teprve stává v dramatech barokním, u nás především jezuitským, jak dosvědčují aspoň tituly magdalenských her, které se nám přímo nedochovaly, a zprávy o jejich provozování v jezuitských kolejích.<sup>81</sup>

#### 4. PMM jako útvar planktu. Jednotlivé druhy magdalenských planktů a místo PMM mezi nimi

Nuže, do které z těchto tematických a druhových skupin zařadíme tedy naši báseň z *RH* a ke kterému literárnímu rodokmenu ji zapojíme? Máme-li na mysli jenom samo téma básně a jeho formulaci, vidíme, že jejím krystalizačním jádrem, kolem něhož se shlukují a k němuž směřují všechny ostatní motivy, je nářek Magdalenin pro nenašelzeného a marně hledaného Krista (v. 371—566).

Pro tento motiv pláče, který je pro naši báseň i pro její latinskou předlohu konstruktivní složkou, musíme obě skladby zařadit mezi pláče, plankty Maří Magdaleny. Ty podle povahy oplakávaného předmětu a podle pohnutek a příčin nářku jsou pláči kajícími, útrpnými a milostnými.

Pro pláče kající je inspiračním východiskem Lukáš 7, 36—50, totiž scéna v domě Šimonově, kam přichází veřejná hříšnice, aby se před Kristem pokořila a oplakávala své hříchy. Maří Magdalena, ztotožňovaná středověkou tradicí s touto bezejmennou hříšnicí, nařká v těchto pláčích v mocném hnutí nad poznáním své hříšnosti, které propuká v prudké sebeponížení, v sebeobžalobu a v touhu po nápravě. Tyto kající pláče nejhlubšího účinku a uplatnění dosahovaly v pašijových

<sup>81</sup> Viz Jan Máchal, *Staročeské skladby dramatické původu liturgického*, 1908 a *stať Staročeské velikonoční slavnosti dramatické*, Věstník KČSN, 1906; Jan Vilikovský, *K dějinám staročeského dramatu* (otištěno v knížce *Hrst studií a vzpomínek. Prof. dr. A. Beerovi jeho žáci*, str. 110n.) a *Latinské kořeny staročeského dramatu*, Řád 7, 1941, str. 353n.; F. Menčík, *Příspěvky k dějinám čes. divadla*, 1895 (podle rejstříku na str. 158, heslo Marie Magdalena); Josef Svátek, *Šimon Lomnický z Budče*, ČČM 34, 1860, str. 350n.; J. J. Hanuš, *Zpěvohry Šimonem Lomnickým sepsané*, ČČM 38, 1864, str. 36n.; J. Truhlář, *O staročeských dramatech velikonočních*, ČČM 65, 1891, str. 3n. a 165n.; Zd. Kalista, *Selské čili sousedské hry českého baroka*, 1942, str. 71n.

hrách. Intimnější vyjádření propůjčovaly jim duchovní písně o pokání a lidské hříšnosti, v nichž se arci Marie Magdalena stávala věřícím jakýmsi symbolickým prostředníkem pro vyznání z vlastních hříchů.

Útrpné pláče vycházejí z Jana 19, 25—27, ze zmínky, že M. Magdalena stála u Kristova kříže na Golgotě. Domýšlení tohoto výjevu a veitřování do duševních stavů této učednice Kristovy, která vidí svého mistra ztýraného a bez pomoci potupně umírat, dochází vyjádření v tklivém nářku Magdalenině, nejčastěji zase v pašijových hrách, jakémsi protějšku obvyklejších a hojnějších planktů P. Marie.

Milostné pláče inspirují se pak evangeliem Janovým 20, 11—18, zmínkou, že Maří Magdalena stála venku před hrobem Kristovým a plakala. Tento pláč, o němž není v evangeliu podrobností, vytváří pak básníková fantazie v toužebné lkání po nepřítomném Kristu, pro jehož vztah k Maří Magdaleně zdá se arci nejpřípadnějším slovní vyjádření Velepísně, takže je tento duchovní poměr do jisté míry přemístěn do oblastí světské erotiky. Scénou „Noli me tangere“ se obyčejně tento milostný pláč končí.

V našem písemnictví máme zastoupeny všechny typy těchto pláčů.

Pro pláče kající, pojaté jako součást dramatického projevu, nemáme ze starší doby dokladů, neboť se nám nezachoval žádný rozměrnější cyklus pašijové hry, který by se mohl srovnávat s tzv. mysteriemi. Ale některé dochované zlomky (např. Drk., Div. Vít.) napovídají, že jsme oprávněni předpokládat nějaký takový ztracený výjev kající Magdaleny v domě Šimonově. Zachovaly se nám však tyto výjevy i pláče (stručné) v pozdějších prostonárodních hrách, např. v bozkovské *Komedii o umučení pána a spasitele našeho Ježíše Krista* a v lastibořském *Umučení Páně*.<sup>82</sup>

Takový zcela stručný kající pláč, arci v próze, upravený podle *Meditaciones vite Christi*, doplňuje evangelní vyprávění o obrácení hříšné Magdaleny v staročeském *Životě Krista Pána*, zpracovaném v době Karlově.<sup>83</sup>

Formu kajícího pláče Magdaleninina zvolila si také duchovní píseň pro skladbu o pokání, v nichž situace z domu Šimonova a pokání Magdaleninino je symbolem pro hříšnost a pokání věřících. Takového rázu je např. píseň Bridelova *Ach, já jsem ta zmrhaná, jak se vidím, hned se stydím (Stůl Páně, 1659, Šteyer 1712)* a Michnova *Patřte, ó všickni hříšníci, na Magdalénu kající (Svatořeční muzika, 1661)*, v níž pláč Magdalenin je vložen do epicko-didaktického rámce. Jinou situací, méně obvyklou, zvolila píseň *Maria Magdaléna, veliká hříšnice, milovala jsem příliš světa darebnice (Holan, Božan, Bartoš—Janáček 1899)*;

<sup>82</sup> F. Menčík, *Prostonárodní hry divadelní 2 (Velikonoční hry)*, 1895, str. 13n. a 104n.

<sup>83</sup> Jan Vilikovský, *Staročeský Pasionál a Život Krista Pána*, Řád 6, 1940, str. 466, kde se toto místo cituje. Nyní v knize *Písemnictví českého středověku*, 1948, str. 150.

v ní Maří Magdalena naříká už jako legendární kajícnice, žijící jako poustevnice na poušti v jeskyni, kde koná přísné pokání za své minulé hříchy.

Útrpné pláče jsou poměrně velmi řídké, i v světovém písemnictví, a nejčastěji se vyskytují v pašijových hrách. Ze staré doby naší literatury nezachovala se nám však žádná hra se scénou Kristova ukřižování, při níž jedině se mohl tento nářek plně uplatnit, nýbrž zase jej máme doložen až z pozdních prstonárodních her, např. z lastibořského *Umučení*.<sup>84</sup>

Ale vzácný a starobylý doklad, a patrně českého původu, třebaš je to výtvar latinský, máme v *Pasionále abatyše Kunhuty* (UK XIV A 17), v němž jako poslední práce je zapsán (34b—36b) takový pláč Magdalenin, prozaický, ale rýmů užívající, tematicky zajímavý tím, že je jakýmsi přechodným stadiem k pláčům milostným a míšencem epiky s lyrikou, totiž současně také legendou o Maří Magdalence.<sup>85</sup> V tomto pláčku, nejspíš projevu literatury kazatelské a snad práci dominikána Koldy, nenaříká Maří Magdalena pod křížem Kristovým, nýbrž nad Kristem již pohřbeným. Trochu neurčitou vnější situaci tohoto pláče máme si nejspíš představit tak, že Magdalena, vybidnuta jsouc doma Pannou Marií k oplakávání Krista, opouští pak příbytek a ubírá se k hrobu Kristovu a je svědkem jeho vzkříšení. Toto zjevení Kristovo, podané jenom náznakově, není už vlastní součástí pláče, nýbrž dovětkem, který připojuje skladatel, aby se aspoň přehledně dotkl také dalších životních osudů M. Magdaleny po Kristově smrti a tak vlastně uzavřel epické pásmo jejich životních událostí rozvíjené podle evangelií v pláči Magdalenině. Magdalena si totiž v svém pláči retrospektivně zpřítomňuje všechna svá setkání s Kristem, aby si těmito vzpomínkami, v nichž se s půvabnou naivitou a s anachronismem dovolává svědectví evangelií, znovu oživila lásku a milosrdenství, která jí, hříšnici, Kristus projevil, a tím motivovala a vybičovala svou bolest a své zoufalství nad jeho ztrátou.

Duchovní píseň tento motiv nezpracovává, neboť není produktivní. Maria Magdalena kvílící pod křížem Kristovým nemůže nikdy zapůsobit a uchvátit tou citovou silou, která strhuje a zrovna drtí, když v téže situaci vystupuje matka Kristova, neboť jenom tím je dána tomuto nářku žádoucí psychologická základna a citová motivace, tkvějící už v samých pojmech a představách matka — syn.

Nejplněji se však mohl citový vztah mezi Magdalencou a Kristem vyjádřit a uplatnit v milostných pláčích. Jejich zárodky obsahují

<sup>84</sup> F. Menčík, *cit. vyd.*, str. 217.

<sup>85</sup> Začátek: „Cum virgo beata mortem dolorosissimam unigeniti sui lamentabiliter deplanxisset, donec desinerent in ea lacrimae, Magdalenam ad planctum verbis huiuscemodi invitabat dicens: Eya, soror Magdalena, attende nunc et vide dolorem meum...“ (Srov. také J. Vilikovský, *Abatyše Kunhuta*, Řád 5, 1939, str. 161n.)

už latinská velikonoční officia, doložená u nás starobylými liturgickými hrami svatojiřskými, které jsou vlastně naroubovány na slova evangelia Janova 20, 11—18, schopná právě dalšího vývoje a rozvití.

Na latinsko-českých hrách tří Marií zřetelně můžeme sledovat, jak tento pláč postupně roste, jak příhrobní scéně přibývá dramatickosti a pláči Mariinu lyričnosti. Největší patetičnosti i šíře dosáhl, pokud můžeme ze zachovaných zbytků soudit, ve hře *Ordo trium personarum in die resurreccionis Domini sepulcrum visitantium*, zapsané sice v klementinském latinsko-českém antifonáři z první čtvrti 16. století (UK XVII E 1), ale sahající svým vznikem do druhé poloviny 14. století. Ta patetičnost není asi veskrze původní, neboť právě verše nejvzrušenější a citově nejvypjatější jsou vypůjčeny z planktů P. Marie a některé nám zase připomínají milostnou světskou lyriku, erotický patos *Závišovy písně*, s níž jsou formální i slovně shody.<sup>86</sup>

Lomnického hra o vzkříšení z r. 1580, známá jenom z rukopisného zlomku UK XVII H 25, i pozdější prstonárodní hry, např. lastibořské *Vzkříšení Pána Ježíše*, jsou citově vlnnější a stylisticky i básnický prostší.<sup>87</sup>

Také duchovní píseň použila tohoto motivu hledající Magdaleny, aby jejími ústy vyjádřila touhu věřících po nalezení Krista a po duchovním spojení s ním. Takto motivovány a zpracovány jsou např. tyto písně: *Kdež mám hledat Ježíše, jehož jsem ztratila?* (*Šteyer 1712*, *Božan, Kleych 1722*, *Koniáš 1738*, *Cithara 1737*, *Cithara 1820*, *Kamarýt, Svatoj. kanc.*, jarmareční tisk ze skalické tiskárny Škarnicelovy, 1875, *Bartoš 1889*), připisovaná slovenskému superintendentovi Joachymu Kalinkovi (1602—1678), Michnova *Neruč se víc, Magdaleno, setři slzy z svých očí* (*Svatoroční muzika*, 1661, *Holan, Šteyer 1683 ad.*, silně změněná v *Svatoj. kanc.*), Speeova báseň, zčeštěná Felixem Kadlinským, *Ještě krásné slunéčko, včera unavené, pozůstalo maličko ve tmách zakuklené* (*Zdoroslaviček*, 1665). Sem můžeme zařadit také Sušilův překlad lat. hymnu *Pone luctum, Magdalena — Odlož smutek, Magdaleno, pošla smutku příčina*, který je motivován jako domluva naříkající Magdalence, ale v podstatě je rovněž milostným nářkem u hrobu Kristova.

<sup>86</sup> Viz J. Máchal, *Stě. skladby dramatické*, str. 156n., a Zd. Nejedlý, *Dějiny předhusitského zpěvu*, 1904 (podle rejstříku: pláče Marie Magdaleny).

<sup>87</sup> Vyd. Menčíkova str. 250n.

5. Je *PMM* veršovanou homilií? Veršovaná kázání v cizích středověkých literaturách. Objev veršovaných kázání v našem písemnictví.

Důvody a důkazy, proč je *PMM* veršovanou homilií

Formulací tématu náleží *PMM* z *RH* i kázání Pseudo-Origenovo mezi milostné pláče magdalenské a je to výtvar ze všech magdalenských pláčů v naší literatuře nejvýznamnější a také umělecky nejvyzrálejší. Nermalou zásluhu o to má ovšem také vysoká literární a umělecká hodnota a úroveň jeho předlohy.

Ale do které druhové skupiny zařadíme naši báseň? Odpověď na tuto otázku je mnohem složitější a možná že moje řešení vzbudí i námitky a pochybnosti.

Kdyby byla homilie Pseudo-Origenova přeložena prózou a zachovávala přitom všechny podstatné znaky a vlastnosti originálu, neváhali bychom asi dlouho označit ji za dílo literatury kazatelské, určené buď skutečně k tomu, aby bylo prosloveno z kazatelny, nebo aby sloužilo kazatelům jako homiletická pomůcka a návod při vypracování vlastních kázání anebo aby v ní čtenáři našli náhradu za živé slovo kazatelovo a pramen zbožného rozjímání při soukromé pobožnosti.

Okolnost, že próza inspiruje k básnickému zpracování a vyjádření téhož tématu, není zjev neznámý a vzácný, zejména v středověkém písemnictví, kdy funkční možnosti verše zabíraly mnohem širší oblasti literárního projevu a neomezovaly se jenom na literaturu krásnou. A právě v starším období naší literatury jsme často svědky toho, že téma poznávané, vnímané a prožívané skladatelem v prozaickém podání a vyjádření inspiruje ho k stylizaci a formulaci ve verších jako např. básníka legendárního cyklu o apoštolicích z prahu 14. století, autora *Legendy o sv. Prokopu (RH)*, *Umučení Páně (RH)*, *Alana (Rukopis Svatovítský)*, *Nanebevzetí P. Marie (RSv)*, *Stockholmské legendy o sv. Kateřině*, legendy o sv. Alexiu, o sv. Markétě, staršího *Dětinství Ježíšova* a mladších *Knih o božiem narození a o boží mladosti; Život Mariin*, hlásící se k starému cyklu legend o apoštolicích, a apokryfy o Pilátovi a Jidášovi měly asi současně vzory prozaické i veršové. Jindy zase táž prozaická předloha podnítila k zpracování prózou i veršem, jako např. *Ezop* a *Anselmus*.

Při tomto převodu prózy do veršů změnil se sice autorův poměr a postoj k látce, která se mu stává problémem po stránce formální, jak totiž vyjádřit a ztvárnit totéž téma podle jiných skladebných zákonů, ale původní platnost tématu a jeho poetičtější zpracování ve funkci určitého literárního druhu zůstávají přitom nedotčeny: legenda se zase uplatňuje jako legenda, bajka jako bajka, didaxe a vědecké poučení opět jako projev naukový.

Je tomu tak i v našem případě? Zůstává také naše báseň homilií, kázáním, ale ve formě veršové?

Tu třeba arci nejdřív rozřešit základní a zásadní otázku: mělo české

písemnictví také veršovaná kázání, jak je známe z literatur cizích, zejména anglické, francouzské a německé? Lze je i u nás jenom analogicky předpokládat, anebo je můžeme dokázat a doložit přímo na dochovaných literárních výtvorech nebo z jiných svědectví?

Hledáme-li nejprve poučení v cizím písemnictví, zjistíme, že veršovaná kázání nejsou v něm výjimkou a vzácností, i když zase nejsou zjevem všeobecně rozšířeným a literární odrůdou, která by byla ve všech obdobích literárního tvoření stejně pěstována a uplatňována.

Některá z těchto veršovaných kázání jsou arci také pouhé fikce: nebyla totiž vskutku proslovena, nýbrž určena pro čtení. Ale to nijak nevyvrací existenci veršovaných kázání; právě naopak. Okolnost, že mohl skladatel knižních kázání zvolit pro ně veršovou formu, dosvědčuje, že se v nich tato forma nepociťovala jako něco protichůdného a nemožného. Ostatně je-li jednou nějaká řeč zachycena písmem, stává se tím vždycky výtvozem povahy knižní, určeným především ke čtení, a je pak skoro nemožno rozhodovat, zdali byla původně určena jenom pro přednes a v jaké podobě byla původně proslovena.

Zejména v starších obdobích, která lze pokládat do jisté míry za přípravná pro určité literární druhy teprv se postupně rodící a formující, a právě v literárních a kulturních oblastech, s nimiž měly naše země čilejší politické a osvětové styky, máme pro veršovaná kázání hojnější doklady a příklady. Největší obliby dosáhla snad ve Francii, hlavně ve století dvanáctém a třináctém, kde se rozmohla tou měrou, že pozorujeme dva protichůdné směry: jeden z nich je zamítá a někteří kazatelé i teoretikové kazatelského umění přímo vystupují a brojí „contra illos, qui faciunt sermones rimatos“; druhý z nich se jich zase zastává a jsou teoretikové, kteří přímo doporučují uživateli „versus coloratos“ aspoň v záhlavích kázání, a vyskytnou se také kazatelé, kteří se svým posluchačům omlouvají, že neprosloví básnické a veršované kázání. Tato veršovaná kázání, z nichž jedním z nejstarších a nejpůvabnějších je řeč *Grand mal fist Adam*, jsou jaksi mimoliturgická, obvyčejně rázu didaktického.

Zejména Velký pátek a ostatní dny svatého týdne velikonočního byly vhodnou příležitostí, kdy kněží přednášeli takové veršované proslovy, jakési epepeje Kristova umučení. Jinak bývala tato veršovaná kázání komentářem k evangeliu a k epistole a říkala se po nich. Skládají a recitují je pro jejich oblibu také truvěři i skladatelé divadelních her, dokud si ještě mysteria uchovávala svůj původní liturgický ráz a nebyla vypuzena z kostelů. Veršovaná řeč mající charakter kázání bývala obvyklé prologem k dramatu.<sup>88</sup>

Z anglického písemnictví připomínám např. rytmickou a aliterující

<sup>88</sup> Viz A. Lecoy de la Marche, *La chaire française au moyen-âge*, Paris 1868, str. 187n., 256—264; také Otakar Šimek, *Dějiny francouzské literatury v obrysech 1*, 1947, str. 154, 156, 157.



prózu homilií Aelfricových († kolem 1020) a *Strážce duše* z první pol. 13. století. Ale ještě v druhé půli století čtrnáctého brojí John Wyclif (\* asi 1328, † 1384) v jednom svém kázání na text Luk. 8, 4—15, v řeči určené právě kazatelům, proti kázáním vypracovaným rytmicky a ve verších jako básně a proti nadužívání řečnických ozdob a příkras.<sup>89</sup>

V sousední literární oblasti německého jazyka nepronikl sice verš do kázání tou měrou jako ve Francii, ale přece se nám zachovalo dosti památek tohoto druhu, hlavně ze století jedenáctého až čtrnáctého a především z nářeční oblasti bavorsko-rakouské (z Rakous, Korutan, Bavor). Verš v německém kázání se omezuje hlavně na kázání mravokárná, mravoučná a o pokání. I tato kázání jsou více projevy soukromými nežli oficiálními a snad nebyla ani všechna proslouhena v kostele před shromážděnou obcí věřících, nýbrž kázávalo se také v přírodě, u kaple, u kříže, u božích muk; tak kázával např. františkán Berthold Rezenský († 1272), který navštívil také naše moravské a české kraje, tak u nás později kázával také M. Jan Hus.<sup>90</sup>

Poněkud zdrženlivěji a strídměji nežli literatury v národních jazycích užívá veršů a rýmů v svých kazatelských projevech mezinárodní církevní latina. Ponejvíce, dbají-li skladatelé kázání o tyto ozdoby řeči a nepropíleťají-li svou řeč citáty z některého básnického díla, lze tu mluvit o rýmované próze, jak jsme ji zjistili také v homilií Pseudo-Origenově anebo jak se vyskytuje hojně v jedné sbírce mariánských kázání z kláštera Prüfening. Celá kázání skládaná v pravidelných rýmovaných verších jsou však výjimkou a vzácností, jako např. „sermones nulli parcentes“, ostré invectivy na jednotlivé stavy středověké společnosti — počínaje papežem a končíc řemeslníky, vojáky a sedlá-

<sup>89</sup> Některé z těchto staroanglických veršovaných homilií vydal Richard Morris v *Old English Homilies and Homiletic Treatises of the Twelfth and Thirteenth Centuries*, London 1867, 1907. Viz také V. Mathesius, *Dějiny literatury anglické 1*, 1910, str. 147n. a 2, 1915, str. 67n. a 124n. O Wyclifovi viz G. Lechler, *Johann von Wiclif 1*, 1873, str. 399 a 2, str. 580n. (otisk vzpomenutého kázání); také Zd. Nejedlý, *Počátky husitského zpěvu*, 1907, str. 164.

<sup>90</sup> Významnější památky německých veršovaných kázání jsou zejména tato díla: *Memento mori* okolo 1070; dvě básně Heinricha von Melk z pol. 12. století, *Erinnerung an den Tod* a *Priesterleben*; *Die Wahrheit* okolo 1150; *Trost in Verzweiflung* okolo 1180; *Vom Rechte* z 1130—1150; *Die Hochzeit* okolo 1130—1150; „Schwarzwälder Prediger“ působící v druhé půli 13. století, který obyčejně rýmuje dispozičně svých kázání; *Die Warnung* okolo pol. 13. století; *Das Buch der Rügen* okolo 1276—77. Výjimečně se vyskytne rýmované kázání i u proslulého dominikána, mystika Heinricha Suso († 1366). Podrobné poučení o těchto dílech hledej u G. Ehrismanna, *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters II*, 1, 1922, str. 184—206; II. *Schlussband*, 1935, str. 330—332, 411 až 420, 591—594, 678. Všeobecné poučení o německých veršovaných kázáních najdeš v monografiích: R. Cruel, *Geschichte der deutschen Predigt im Mittelalter*, 1879, str. 325n.; Anton Linsenmeyer, *Geschichte der Predigt in Deutschland*, 1886, str. 155n., 194, 245, 435n.; F. R. Albert, *Die Geschichte der Predigt in Deutschland 2*, 1893, str. 126n., 182n., 191n.; 3, 1896, str. 93.

ky — skládané nejspíš v druhé čtvrtině století třináctého v monorytmických čtyřveršových slokách schématu 8a 8a 8a 8a (někde nedodržěného), celkem 1088 veršů (tj. 272 slok). Byly určeny k přednesu i ke čtení. Zajímavě odůvodňuje jejich autor, proč pro ně zvolil veršovou formu: „Rigmice autem idecirco composui, ut tam lector quam auditores eo minus tedio afficiantur.“<sup>91</sup>

Kratší (34 sl., 10a 10a 10a 10a) a starší, snad ze samého počátku 13. století, je rytmické kázání *Lingua rudis, hebes ingenio, viri docti, sermonem facio*, promluva ke kněžstvu nabádající k ctnostnému životu a k štedrosti k chudým. Bylo-li toto kázání určeno ke čtení, nebo skutečně přednášeno, nelze rozhodnout.<sup>92</sup>

Obraťme se nyní po této letmé odbočce do cizích literatur k našemu domácímu písemnictví. Náš starší literární dějepis nevěnoval ani kazatelské literatuře, ani formálním jemnostem a problémům, které zde řešíme, valné pozornosti: pro něj vlastně veršovaná a rýmovaná kázání neexistovala. Jenom jako svéráznou kuriozitu propíleťati prózu kazatelského výkladu veršů zdůrazňuje J. Vlček v *Dějínách české literatury 3* (1941, str. 20n.) tuto zálibu a formální zvláštnost u barokního kazatele františkána Damascena Marka, který r. 1727 a 1728 uspořádal a vydal svá kázání knižně s názvem *Trojí chléb nebeský pro lačný lid český*. Najdeme ovšem tento zvyk i u jiných barokních kazatelů, např. u Bohumíra Hynka Bílovského, Ondřeje Fr. de Waldta aj. Teprv Jan Viličkovský upozornil před několika lety na některé z těchto problémů ve dvou podnětných statích: *O staročeské poezii* (Řád 2, 1934, str. 122n.) a *Kazatelství a počátky české prózy* (Řád 6, 1940, str. 285n.).<sup>93</sup> V první z nich odvážněji, v druhé opatrněji určuje a charakterizuje některé staročeské básně jako výtvořky kazatelské anebo aspoň pro přednes, pro vnímání sluchem určené.

Pohlédneme se nejprve po svědectvích a dokladech, že se veršovaná kázání v naší literatuře vyskytovala. Bez průkazné síly pro jejich existenci jsou výroky básníků, úryvky z jejich děl, v kázáních zhusta citované, tu častěji, tu řídkěji podle osobního vkusu řečníkova i podle zálib doby a posluchačstva. Způsob užívání v kázáních veršů zastihujeme v starší době např. i u Husa, který v svých kázáních cizí verše cituje nebo sám je skládá a rád své věty člení podle rytmických pravidel. Nejvíce snad pronikla tato záliba ve verších u luteránského kazatele Martina Philadelphu Zámrského (1550—1592), který dokonce

<sup>91</sup> Tyto „sermones“ byly předlohou německé básni *Das Buch der Rügen*. Vydal je Theodor v. Karajan v *Zeitschrift für deutsches Altertum* (vydáváném Moritzem Hauptem) 2, 1842, str. 6n.

<sup>92</sup> Otiskl je G. M. Dreves v *Analecta hymnica 15*, 1893, str. 237n. a znovu s Cl. Blumem v antologii *Ein Jahrtausend lateinischer Hymnendichtung 2*, 1909, str. 429n.

<sup>93</sup> Obě statí jsou nyní pojaty do knihy *Písemnictví českého středověku*, 1948, str. 13n. a 109n.

skoro každé své kázání shrne ještě v závěrečnou píseň. V tom se mu podobá jezuitský kazatel Šebestián Vojtěch Berlička-Scipio Plzeňský v své *Postile* z r. 1618.

Jiného druhu, ale přece jakýmiis náběhy k veršovaným kázáním, jakýmiis jejich zárodky, jsou homilie užívající rýmované prózy. Tento stylistický prostředek, zdůrazňovaný ještě rytmickým frázováním vět, vyskytuje se např. ve svatováclavském kázání *Oportet nos, fratres*, nejspíš z první poloviny 11. století, výtvaru sice cizího, asi italského prostředí, ale u nás zdomácněném a oblíbeném, jak dosvědčují zachované rukopisy, hlavně u pražských svatojiřských benediktinek. Tendence po uplatnění rýmů a rytmických prvků i citování a přejímání cizích veršů (antifon a responsorií) proniká také v svatoludmilské homilii *Factum est*, složené a pronesené rovněž pro svatojiřský klášter asi na rozmezí století jedenáctého a dvanáctého, anebo v některých kazatelských dílech dominikána Koldy, dochovaných v tzv. *Pasionále abatyše Kunhuty* z druhého desetiletí století čtrnáctého.

Rovněž poměrně často můžeme doložit zvyk a způsob kázání verši, jakýmiis mottem, začínat a verši, jakousi shrnující gnómou a pointou, končit. Zejména doba barokní si v tom libovala, jak nás poučí i zběžný pohled do barokních postil a kázání.

Ale najdeme tento způsob i v době starší. Celé delší zveršované proemium ke kázání nebo spíše jenom předslov k němu i se závěrečným vzýváním sv. Ducha zachoval se nám ve sborníku admontského kláštera č. 138, nyní UK XX A 3 (list 150b), obsahujícím většinou latinská nedělní a sváteční kázání českého původu z druhé poloviny 14. století. Podle úvodních slov „Sine me nichil potestis facere“ z evangelia Janova 15, 5, vyňatých z perikopy, která se dříve čítala o památce sv. Vojtěcha (23. dubna), Zikmunda (2. května), ve svatvečer svátku apoštola anebo jako Commune martyrum, je to úvod k tematickému kázání o některém z těchto svátků, snad právě sv. Vojtěcha.<sup>94</sup> Zdali po tomto veršovaném úvodu následovalo vlastní téma ve verších nebo v próze, nedovoluje nám záznam v admontském rukopise rozhodnout.

Ani zlomkem, ani celým kázáním s dvouveršovým vstupním mottem a s trojími závěrečnými dvouveršími „Benediccionis in Epiphania“ nejsou však dva kratičké texty určené pro svátek Obřezání Páně, které zachoval kodex mixtus UK VII H 18 (14a–b). Za kázání je pokládal J. Truhlář, který na ně upozornil (v LF 5, 1878, str. 227n.), a po něm

<sup>94</sup> Nynější liturgie má tu někde odchýlný perikopní systém. Tyto verše otiskl F. Menčík v LF 9, 1882, str. 147n. a připojil popis rukopisu. Znovu a lépe rukopis popsal a verše vydal V. Tille a Jan Vilikovský v stati *Rukopisná bohemika v Admontě*, Čas. arch. školy 11, 1934, str. 81n. a 111n. Menčík pokládá tyto verše a následující modlitbu mylnou jejich interpretací za písně, Zd. Nejedlý pak v *Počátcích husitského zpěvu*, 1907, str. 121, pozn. 4 za modlitby o smrti, které byly snad určeny umírajícím. Vilikovský a Tille je blíže necharakterizují a neurčují.

také J. Vilikovský (*Kazatelství a počátky české prózy*, Řád 6, 1940, str. 295). Jsou to vskutku, jak ukazují jejich označení „leccio prima“ a „leccio secunda“ a především připojené veršované „Benediccionis“, překlady z kněžských nebo řádových hodin, texty breviářové.<sup>95</sup>

Můžeme však ze staršího období našeho písemnictví doložit nějaké celé veršované kázání? Zkoumáme-li kriticky naše básnické památky po této stránce, zjišťujeme u mnohých z nich, že vskutku vyhovují požadavkům kladeným na kázání a že jsou také jako kázání komponovány a užívají obrátů a rčení právě promluvě a řeči nejvlastnějších a nejpřípadnějších. Ovšem u mnohých z nich jsou přesné hranice mezi kázáním a dílem určeným především pro přednes setřeny nebo zastřeny výběrem témat a jejich zpracováním. Nesmíme arci zapomínat, že kázání dovovalo velkou druhovou a tematickou rozmanitost, že se nekázalo jenom v kostele a jenom při mších, nýbrž také při jiných pobožnostech i mimo kostel, že povahu kázání mívají také klášterní collationes, že vkus předreformačního středověku byl tu značně odchýlný od našeho vkusu a postoje k věcem náboženským a že jsme po této stránce mnohem bližší reformaci, která u nás takové veršované promluvy z chrámů vytlačila a jejich další pěstování skoro znemožnila.

Někdy nám tyto skladby jako veršovaná kázání pomůže odhalit a zjistit sám jejich autor, když je sám nějak označuje a svůj výtvar i výkon a básnickou činnost blíže specifikuje. Bohužel vadí nám při tomto určování nedostatky průpravných prací o naší středověké básnické literární teorii, zejména neznalost přesné české básnické a literární terminologie. Nevíme ovšem také namnoze, do jaké míry smíme tuto terminologii, již je v některých básních užito, brát přísně doslovně a do jaké míry se již původní významy některých výrazů časem oťřely, takže se jich pak užívá tradičně mechanicky a metaforicky, jako i my např. často píšeme v svých pojednáních určených ke čtení, že jsme o něčem *mluvili*, že jsme něco *řekli*, že jsme o tom *slyšeli* atp., kdežto přesně a správně měli bychom se vyjadřovati, že jsme o tom *psali*, že jsme to *čtli* nebo *viděli* atp.

S těmito pojmovými a logickými nepřesnostmi setkáváme se již v některých výtvorech našeho starého písemnictví. Tak např. v poučení o dvojím rytířství, světském a duchovním, jak se čte přidáno k *legendě o 10 000 rytířích* v rukopise kremsmünsterském<sup>96</sup> a které se ničím neliší od kazatelského proslovu, vyskytují se hned vedle sebe termíny z činnosti písařské, zprostředkující vnímání literárních děl

<sup>95</sup> Jako kázání charakterizuje tyto texty Truhlář také v *Catalogus codicum manu scriptorum latinorum*. Truhlář tyto veršiky v LF otiskuje (kromě douverší k „leccio secunda“), ale nejasná a skoupá stylizace jeho výkladů o těchto textech (podle něho arci „kázání“) mohla by snadno vést ke klamnému mínění, že jsou celé zveršovány.

<sup>96</sup> Kriticky ji vydal V. Vondrák v LF 16, 1889, str. 21n.; před ním méně přesně F. Menčík v *Rozmanitostech I*, 1880, str. 47n.

zrakem, a řečnické, zprostředkující vnímání literatury sluchem: „Pros-  
te Boha za mě za písaře, / a já za vás, ktož poslouchati bude. / Co vám  
chci praviti, toho míle posluchajte, / k Bohu pravým srdcem vzdychaj-  
te, / by. . . / dal slyšeti to pravenie / vašim duším na spasenie / a mně  
také, bych, vám pravě, / dobyl své duši zdravie. / Neb ktož toho rád  
posluchá / s pomocí svatého Ducha, / jmá to, což na Boze prosí, / ktož  
ten list při sobě nosí, / na němžto pravenie jest psáno, / . . . Mnoho  
dobrého potom / k konci chci vem praviti o tom. / Psal sém tuto o ry-  
tierství / . . . Ale já jim to povědi / o rytieřství, což já vědě. . .“  
(v. 1—26). Podobně nerozlišují a neodvažují přesně tyto pojmy a term-  
íny ani skladatelé veršovaného *Ezopa* (v. 1, 15, 171, 185, 3227 atd.)  
a *bázně o vévodovi Arnoštovi*, kterou explicit v rukopise nazývá „pře-  
velmi pěknou řečí“ (v. 81, 53n., 59, 118, 2386—91, 4092—103, 5967).

Přesto myslím, že je u většiny staročeských básní užito těchto vý-  
razů ještě v jejich původní platnosti a že tedy má pravdu Vilikovský  
(Řád 2, 1934, str. 122n.), který na tyto problémy poukázal, že většina  
staročeských básní byla původně skládána a určena pro přednes a ne  
k tichému knižnímu čtení. Ovšem přednášet se nemuselo z paměti,  
zejména u rozměrnějších skladeb, nýbrž také z poznámek, z listu,  
„na němžto pravenie jest psáno“, z knih.

Z tohoto předpokladu, že je terminologie užíváno přesně a že je  
při tom dbáno původního a vlastního významu jednotlivých termínů  
(zejména v skladbách, v nichž se nevyskytuje míšení představ a term-  
ínů), vycházím také při zjištění našeho nejstaršího veršovaného ká-  
zání, neboť je nám zachoval, bohužel necelé, jenom delší citát z něho,  
spisovatel, který se vycvičil v tuhé kázni scholastického myšlení a filo-  
zofování a který byl dobrý a dbalý stylist a i myslitel, přesně odvažující  
svá slova i myšlenky — Tomáš ze Štítného.

V svých *Řečech nedělních a svátečních* pojal Štítný do výkladu o Květ-  
né neděli také delší úryvek (68 veršů) z básně citované v literárním  
dějepisě jako *Umučení* nebo *legenda o umučení Páně* a dochované ještě  
v tzv. zlomku Kynského. Podle slohu, veršové a básnické techniky  
a podle jazyka hlásí se tato skladba do první poloviny 14. století.<sup>97</sup>

Štítný citát z ní uvádí touto poznámkou: „I muži v kratochvíl,  
dne tohoto jednoho starého skladače rýmem knih českých řeč o dni  
tomto pověděti. Ten takto die: . . .“ Literární terminologie, jíž tu  
Štítný tuto veršovou vložku charakterizuje, nenechává na pochybách,  
jaká byla původní funkce veršů sem zařazených a jak je také vycitoval  
a chápal sám Štítný. Jsou mu dílem básníka, to znamená termín „skla-  
dač rýmem“, a tedy také dílem básnickým, ale ne básní jakoukoliv,

<sup>97</sup> Ve vyd. *Řeči nedělních a svátečních* obstaraném J. Strakou 1929, str. 274n.  
Viz také V. Flajšhans, *Nejstarší památky jazyka i písemnictví českého*, 1903,  
str. 100n. a 192n. a článek V. S. *Předloha legendy o Umučení*, LF 40, 1913, str.  
258n.

nýbrž „řečí o dni tomto“, totiž kázáním, promluvou proslovenou  
o Květné neděli. Přihlédneme-li blíže k terminologii, jíž Štítný v *Ře-  
čech nedělních a svátečních* užívá, vidíme, že slovo a pojem „řeč“ zna-  
mená u něho vždycky homilia, sermo, tedy dílo kazatelské, kdežto  
pro traktát nebo rozjímání užívá slova „knížky“. Ze slova „die“,  
kterým citát uvozuje, nelze však už rozpoznat a určit, zdali Štítný  
myslí řeč, kázání, promluvu, anebo pojednání, knižní rozjímání, trak-  
tát. Tímto slovem „die“ nebo synonymními výrazy „rekl“, „praví“,  
„pravieše“ apod. uvádí Štítný každý cizí výrok i přímou řeč a citáty  
z Písma i z církevních spisovatelů, nerozlišuje při tom, zdali jde o ká-  
zání nebo o traktát. Pro citáty vybrané z legend a z traktátů má však  
Štítný také označení „čte se“, „píše v svých knížkách“, „knížky čísti“  
atp.

Ostatně rozebíráme-li pozorně verše Štítným citované, vidíme, že  
se na ně nehodí označení legenda a že vůbec nejsou epickou básní, jak  
je charakterizují naše literární příručky a dějiny, nýbrž kázáním ko-  
mentujícím a vykládajícím perikopu, která se čte na Květnou neděli  
při svěcení ratolestí a při průvodu s nimi (Mat. 21, 1—9). Tato báseň,  
která není zachována celá, užívá obrátů typických právě pro kázání;  
např. obrací se přímo na shromážděné posluchače a oslovuje je „Viz,  
člověče bohobojný“, hromadí věty zvolací a řečnické otázky, jejichž  
začátky se na počátku několika veršů anaforicky opakují, obrací se  
apostrofičtými exklamacemi a otázkami na Krista. Sám básník zdů-  
razňuje na svém básnickém projevu právě jeho mluvní charakter, jeho  
řečnickou stránku: „i musím to *řeči* pilně“ (v. 54), „i *řku* brž, ežš  
milost sama“ (57).

Okolnost pak, že Štítný použil této básně jako citátu pro svou fik-  
tivní řeč, která podle jeho záměrů měla arci býti hlasitě předčítána,  
takže je vlastně také jakýmsi kázáním, lépe řečeno náhradou za kněž-  
ské kázání, je mi rovněž nepřímým svědectvím o tom, že veršovaná  
kázání nebyla v naší staré literatuře ničím neobvyklým. Štítný totiž  
nikde jinde v svých *Řečech* veršů necituje, ačkoliv jinak cituje velmi  
hojně a také obsírně. Verše vložené do řeči na Květnou neděli zabírají  
asi 12 % z celé promluvy. Tak dlouhý citát pocífoval by se jistě pro  
své odlišné formální vyjádření v ostatním prozaickém okolí jako cizo-  
rodé těleso, jako výšín z formy, kdyby nebyli bývali čeští posluchači  
zvyklí slyšati také veršovaná kázání a kdyby se nebylo bývalo možno  
uplatnit verši také v tomto druhu literárního projevu.

Velmi blízká tematicky je tomuto nejstaršímu veršovanému kázání  
naší literatury jiná skladba tohoto druhu, vzniklá ještě také v první  
polovině 14. století, tzv. *Umučení Rajhradské*.<sup>98</sup> Na kazatelskou po-  
vahu této básně poukázal už Jan Vilikovský (Řád 2, 1934, str. 127;  
6, 1940, str. 294n.), který také objevil její latinskou předlohu, rovněž

<sup>98</sup> Vydal je A. Patera, *O božiem umučení*, ČČM 60, 1886, str. 582n.

kázání,<sup>99</sup> ale později od svého určení této skladby jako veršovaného kázání ucouvl. Myslím, že couvl zbytečně, neboť termínů „skládati“ a „skládanie“, jichž básník o své činnosti a o svém výtvoru užil a které Vilikovskému vadily, je tu podle mého mínění a cítění užito s právem a přiléhavě i o kázání, především o kázání veršovaném. To se přece do jisté míry pocítovalo jako odchylka od běžné praxe a vnímalo se nejenom jako výtvor řečnický, ale také — a možná že ve funkci kázání tím více — jako básnický. Veršované kázání nebylo možno teprv na kazatelně improvizovat ani podle promyšlené a připravené dispozice vytvářet a dotvářet, jak bývá zvykem při řečnických projevech, které se nemají číst. U veršovaného kázání musela býti připravena nejen jeho osnova, ale také jeho znění muselo být do posledního verše vypracováno a snad i namemorováno. Proto pocítoval tvůrce takového kázání více jeho složku skladatelskou nežli řečnickou, a chtěje svou práci a svůj výtvor charakterizovat, nemohl se o tom opravdu vyjádřit přiléhavějšími slovy nežli „skládanie“ a „skládati“.<sup>100</sup> Ale kromě těchto dvou slov nenajdeme v básni nic, co by svědčilo proti ní jako dílu kazatelskému. Stejně jako jeho latinská prozaická předloha, která je jenom náčrtem a ne hotovým kázáním, takže ji básník *RU* volně zpracovává, přidržuje se více dispozice a formulace myšlenkové nežli slovní, je *RU* kázáním o Kristově umučení, pracovaným na téma „Respice in me et miserere mei, quia unicus et pauper sum ego“ (Žalm 24, 16) a určeným asi pro velikonoční týden, nejspíš pro Velký pátek.

Možná že pro přednes v kostele byla určena také báseň *Umučení Páně z RH*, ačkoliv je téměř věrnou veršovanou reprodukcí evangelia sv. Matouše 26, 1—75 a 27, 1—60, perikopy určené pro liturgii Květné neděle, jenom někde mírně zkrácenou a podle jiných evangelií popravenou. Kázáním v pravém slova smyslu tato báseň není a nemá ani znaků pro kázání typických, jako jsou oslovování posluchačů, vstupní ohlášení tématu, výzva k pozornosti a k poslouchání toho, co se bude kázati, závěrečné epifonéma, aplikace vyvozená z výkladů pro praktický život, kazatelské obraty a rčení jako „vypravím vám“, „uslyšíte“, „razi“, „řku“, „mušu to říci“, „chei pověděti“ atp. Od kázání se liší také tím, že v ní autor zcela ustupuje do pozadí, zcela potlačuje svou osobnost a nezasahuje do vyprávění svými úvahami a poznámkami (vyjma v. 604—5). Tak silné odosobnění je v pravém kázání nemožné, neboť v něm se musí vedle citace Písem a církevních autorit uplatnit i mínění a váha kazatelova. Ovšem mělo-li snad *Umučení z RH* nahraditi, totiž vysvětliti latinské pašije o Květné neděli

<sup>99</sup> Jan Vilikovský, *Latinská předloha Rajhradského umučení*, ČMM 63—64, 1939—40, str. 109n.

<sup>100</sup> V. 6: „o těch [totiž slovech Davidových zvolených za téma kázání] můj hlupý smysl skládá“ a v. 11: „Toho skládanie v počáteč“.

zpívané, je tím tato objektivita české básně, její těsné přimknutí k liturgickému textu i její funkce vysvětlena. A že nejspíš takto musíme tuto báseň chápat a vykládat, ukazují její vstupní verše „Umučení Boha našeho Jezukrista / píše nám svatý Matěj evandělista“, které lapidárně tlumočí slova, jimiž církev zahajuje čtení pašijí: „Passio Domini nostri Jesu Christi secundum Matthaicum“.

V ostatních veršovaných kázáních převládá stránka mravokárná a didaktická. Takového rázu a druhu jsou především dvě básně ze *Svatovítského rukopisu (RSv)*, obě nejspíš z druhé poloviny 14. století: *O sedmímezcieta blázníech* a *O pěti studniciach*; obě podle svého tématu, podle záliby ve výčtu a třídění i podle veršové techniky (bezrozměrný verš) a básnického zpracování (záliba v jadrných rčeních, příslovích, pořekadlech a citátech) pocházejí od téhož autora. O prvé z nich, na konci porouchané a kusé, podotýká už její vydavatel A. Patera (*Svatovítský rukopis*, 1886, str. XXXI), že se podobá „rýmovanému kázání s citáty z Písma svatého“. Nepodobá, nýbrž vsutku je, jak dokazují rčení možná jenom v promluvě: „Já chci o tom mluvit“ (v. 5), „Nemluvím toto z mého smysla“ (57), dokonce i tzv. objectio nebo occupatio, totiž námitka jakoby pronesená posluchači, na niž hned kazatel odpovídá: „Prvý blázen jest bohatý, / ten chodí veždy jako jatý, / ač kudy na svých nohách chodí, / srdce jeho v sboží brodí, / že dieš: ‚Kněže, to nám ukaž!‘ / Jakž nem svědčí svatý Lukáš: / Jenž jeden bohatec bieše...“ (v. 20—26). S kazatelským a mravokárným tónem této řeči je v souhlase i varování a napomínání posluchačů (v. 16, 42, 160n.) v přímém oslovení (2. os. sg. nebo pl.).

Tatáž úsloví se vyskytují i v kázání *O pěti studniciach*, z nichžto vychodí mnohý hříech. Také v něm autor prozrazuje kazatele hned v exordiu, když začíná: „Tuto chci mluvit o pěti studniciach...“; a podobně dále: „mi to mluvit neslušie“ (v. 38), „kakž mi to zle mluvit slušie. / Mnoho bych musil mluvit, ale na krátce mluviec...“ (75n.), „však chci tobě pověděti“ (91). Také zde se autor přímo obrací k posluchačům v 2. os. sg. nebo pl., aby je káral a jim radil. Častěji tu uplatňuje anafory, řečnické opakování a zdůrazňování týchž slov na počátku několika veršů.

Posuzujeme-li obě tyto básně jako výtvoři a projevy kazatelské a řečnické, nejsou tak suchopárné, chatrné a básnicky nevýznamné, jak se o nich běžně soudívá. Zejména z básně *O pěti studniciach* i dnes vyznačuje síla vášnivého zaujetí mravokárce, jehož horlení nehledá a nevynalézá sice slov, ale dovedlo tím více strhnout, když zaznívalo z kazatelny, svou mravní opravdovostí, svým sociálním zaměřením a vyjadřovací jadrností.

Umělejší ve výstavbě i ve výrazových prostředcích je veršované kázání opatřené v rukopise, v němž se zachovalo (knihovna metropol. kapit. praž. O XXXIX), nadpisem *Napomenuťie užitečné a spasitedlné*,

abychom se Boha báli.<sup>101</sup> K tomuto literárnímu druhu se hlásí tato báseň hned prvními verši: „Na počátee slova mého / razi podle smysla svého. . .“ a také dále opakovaným slovem „Pověď“ (v. 74, 88) i obvyklými domluvami, napomenutími a výtkami v 2. os. sg. adresovanými nekajícím hříšníkům, jimž je toto kázání o boží bázni a o pokání určeno. Z tohoto hlediska jsou voleny také příklady lidské smrtelnosti z dějin i z pověstí (Herodes, Alexander Veliký, Darius, Paris, Helena) ilustrující kazatelovy úvahy na téma „ubi sunt?“ a „memento mori!“, zdůrazněné i závěrečným obrazem posledního soudu, na němž budou hříšníci odsouzeni k zatracení.

Na toto veršované kázání, které můžeme klásti asi do poloviny 14. století, měla vliv umělečtější a patetičtější báseň *O nebezpečném času smrti* zvaná též *O smrtelnosti*,<sup>102</sup> složená na totéž téma „memento mori!“ a k témuž účelu: pohnout hříšníky k pokání líčením všemocného majestátu Smrti. Už Jakobson (str. 29n.) správně vypostrěhl, že je v této básni „méně prvků čistě lyrické, emocionální řeči a ještě více prvků řeči voluntární, přesvědčující. Tato řeč je zde dána ve dvou charakteristických různotvarech. Z jedné strany je to řeč rozkazovací, důtklivé kázání naplňující větší část básně, z druhé řeč prosebná — modlitba (závěr kanonický pro „lamentum poenitentiale“), mezi těmito dvěma částmi je lyrická vložka — posmrtné nářky duše. . .“ Přesto nevyvodil Jakobson ze své analýzy závěr, že báseň *O nebezpečném času smrti* je kázáním. Snad pro označení básně jako „o smrti skládanie“ (v rkp. UK XVII F 50) nebo „o smrti rozpravenie“ (rkp. kapit. O XXXIX), jak ji sám básník označuje (ve vyd. Jakobsonové a Petírově v. 353), a proto, že do závěrečné modlitby pojal skladatel nejen ty, „jenž jsou poslouchali“ tuto báseň, nýbrž i sebe, „jenž jest skládal“. Podobné pochybnosti hleděl jsem však vysvětlit už při *Rajhradském umučení*. A okolnost, že kazatel pojme do závěrečných proseb sám sebe, není zjev ani dnes neobvyklý.

Jakmile však prohlásíme báseň *O nebezpečném času smrti* za kázání, musíme tytéž důsledky vyvoditi ještě u další básně, na kterou měla rovněž vliv (dokonce tak silný, že z ní převzala prvních 48 veršů a užila jich rovněž jako úvodu) anebo která snad měla téhož skladatele, u skladby *O bohatci* z *RH*. Skladba má týž účel a záměr jako kázání *O nebezpečném času smrti*, tedy přiměti nekající k pokání, a zpracovává totéž téma „memento mori!“. Z řečnických prostředků je v obou skladbách užito „objectio“. Báseň *O bohatci* chce však svého cíle dosáhnout jinou cestou: místo úvah, rozjímání, výstrah a líčení síly a moci Smrti, již jsou poddány všechny stavy, vypráví příběh o bohatci zpupně spo-

<sup>101</sup> Vydal je A. Patera v Českém muzeu filologickém 4, 1898, str. 468n., V. Flajšhans v ČOM 75, 1901, str. 251n. a J. Vilikovský v *Staročeské lyrice*, 1940, str. 92n.

<sup>102</sup> Vydali A. Patera, *Svatovítský rukopis*, 1886, str. 92n. a R. Jakobson a St. Petíra v knížce *Spor duše s tělem. O nebezpečném času smrti*, 1927, str. 79n.

léhajícím na své statky a zdraví a zatvrzele odmítajícím pokání a zpověď, i když se těžce roznemůže, takže umírá nezaopatřen svátostmi umírajících. Tento příběh, kazatel jej nazývá „pověst“ (v. 73: „O něm uslyšíte pověst“),<sup>103</sup> je tak drastický a názorný, že už nepotřebuje závěrečného shrnutí ani modlitby. Závěrečný verš, pouhé ironické suché zjištění „Tak se on svých hřiechův poká. Amen“, nesvázaný rýmem s ostatními verši a osamoceně trčící do prázdna, je příkladem jednoho z nesčetných závěrů, jehož je tu využito vskutku mistrovsky, neboť nemohlo býti v tomto případě otřesnějšího zakončení, které by posluchače přímo zdrtilo.

Ale všechny tyto skladby umělecky předstihla báseň zvaná *I. Spor duše s tělem*, složená brzy po r. 1320. Byla dosud pokládána za tendenční skladbu lyrickou.<sup>104</sup> Podle mého přesvědčení je to však skladba určená k přednesu, veršované kázání. Kazatelské je nejen téma této básně, horlení pro včasné pokání dovozené prakticky na příběhu duše, která se chce káti, a těla, které jí v tom zbraňuje, nýbrž především slovní stylizace tohoto tématu. Ovšem vlastní formulace tématu jako hádky mezi duší a tělem a později jako posmrtného soudu dovolila kazatelské prostředky a prvky uplatnit nezastřeně jenom v exordiu kázání, v němž se kazatel přímo obrací na své posluchačstvo, zjišťuje jeho zatvrzelou netečnost k posmrtným otázkám a odhaluje mu tematiku následujícího příběhu a jeho smysl.

Řečnické a kazatelské zaměření básně proniká hned v prvním slovu exordia „Slyš“, které se pak důrazně ozve ještě v dalších verších (10, 47). Kazatelský zní také výzva k starému i mladému, „by poslouchal této vády“ (v. 47n.). Svůj výkon charakterizuje autor *Sporu* jako řeč („slyš každý, což povědaju“ v. 10), své dílo označuje jako „pravenie“ (v. 39). Kazatele prozrazují také hojné imperativní formy, jimiž se obrací a útočí na své posluchače: „na to zpomeň“ (12), „prav“ (15), „rei“ (17, 19), „viz“ (22), „ved“ (23), „polož“ (25), „kydni“ (26), „netbaj“ (39), „ani beř“ (40), i když mají namnoze při svém připouštěním a podmíněném významu všeobecnou, skoro příslovecnou platnost, tedy ne přímo konkrétní vztah k přítomnému posluchačstvu. A kazatelské mravy připomene též vstupní tiráda duše začínající se slovy „Benedic! Rač požehnati. . .“ (v. 68), tedy běžným zvykem středověkých homiletiků začínati kázání prosbou k Bohu za požehnáni, slovy „Benedic, pater!“.

<sup>103</sup> Slovem „pověst“ bývá v starším písemnictví označována také parabola a podobenství, např. v evangelií Seitenstetenském, v žaltáři Wittenberském a Klementinském, u Klareta aj.

<sup>104</sup> Rekonstruovaný text, podle něhož dále většinou cituji, vydali R. Jakobson a St. Petíra v knížce *Spor duše s tělem*, 1927. Přesný otisk podle jediného známého rukopisu UK XVII A 18, netranskribovaný, pořídil St. Petíra a vydal s názvem *Staročeský Spor duše s tělem, tzv. první* ve Sborníku filologickém 9, 1931, str. 134n.

Vlastní kázání, hádka duše s tělem pracovaná podle pravidel středověké dialektiky, i závěrečná soudní scéna, je arci skladba s velmi umělou stavbou a formou. Jestliže měla působit na posluchače, kladla veliké požadavky na přednášecské a řečnické umění kazatele, který se odhodlal prosloviti toto kázání. Dialogická struktura, jenom ojedinele přerušená krátkou informující epickou vsuvkou, předpokládala zrovna virtuózního přednášeče, řekl bych skoro herce anebo dvou herců, kdyby bývalo zvykem, aby kázání přednášely současně dvě osoby. Ale také toto drama duše a těla bylo myšleno a komponováno pro přednes, jak dokazuje jeho eufonická konstrukce vět a bohatost tzv. figur, prostředků básnické syntaxe. Kam jinam se hodil přednes takové vážné mravokárné skladby nežli do kostela anebo do klášterního refektáře?

Snad mělo naše staré písemnictví i veršovaná kázání o svatých a o svátcích. Jenom představami a výrazy pohybujícími se v oblasti řečnictví a kazatelství charakterizuje svou činnost a dílo básník *Radostí sv. Maříe z RH*. Úvodní modlitba k P. Marii, kterou bychom mohli nazvat jakýmsi vzýváním křesťanské Múzy, má ráz obvyklého kazatelského exordia, obsahující prosbu o pomoc k Bohu a vytčení tématu, které kazatel „vyloží“. O svém díle mluví jenom jako o „řeči“: „Té řeči nechci dlůžiti, / ale na krátcě povědě“ (v. 150n.), „V to věřím, vši mú řěč krátč“ (297). Svě posluchače, na které se často obrací obvyklými formami přímo 2. os. pl. („To již prvú radost jmáte, / ač ji právě znamenáte“ 139n., „a vy znamenajte právě, / v kterémž jste kolivěk stavě“ 153n.) nebo sg. („To věz každý bez omyla“ 259, „najprvé toto znamenaj, / v srdečnú pamět přijímaj“ 443n.) anebo všeobecněji 1. os. pl. („a jejíe píesn rádi pějmy / a v náboženství ji jmějmy“ 266n., „To jmajmy již radost páťú, / chvalmyž jimi matku svatú“ 434n., „Tyto řeči jmějmy cely, / tvrdiec je dobrými diely“ 521n.), vybízí, aby to, co na kázání slyší, si zapamatovali a dále vyprávěli, neboť i tento misijní požadavek byl a je jedním z cílů kázání („Ale aby to znamenal / a jiným také rozprávál, / najprvé toto znamenaj, / v srdečnú pamět přijímaj...“ 442–445). Pod zorným úhlem kázání jinak také a pro estetickou stránku příznivěji posoudíme ve výčtu jednotlivých devíti radostí jejich číslování, neboť v kázání, při přednesu posluchač právě na toto upozornění čeká: odhaluje se mu tím osnova a kompozice i postup a průběh řeči, v našem případě zakončené vhodnou prosbou: „Daj nám, Bože, vieru znáti, / s tobú věčně přebývati. Amen.“

Mariánským kázáním, prosloveným o svátku Nanebevzetí P. Marie, je svým celým rázem báseň *Nanebevzetí Panny Marie*. Už její začátek zdůrazňuje její mluvní, přednesovou povahu: „Račte všichni znamenati, / této řeči posluchati, / pověděť vám na krátcě / o zkošné božie matč“ (v. 1–4). Epické téma, totiž apokryfické vylíčení smrti, pohřbu a nanebevzetí Mariina, které si náš básník zvolil, přerušil jenom jedenkrát upozorněním posluchačů: „Slyš, kakúť pohádku jmějěchu“ (v. 225),

a potom arci na závěr své řeči modlitbou a prosbou o věčné spasení. Ovšem to by bylo podle znění *RSv* a pražského muzejního rukopisu (II F 9), kdežto rukopis kapitulní (A 161b), nyní v Národním muzeu (I E 65), který asi zachoval původnější znění, má tu obšírnou modlitbu s prosbami tak osobně vyhocenými (za navrácení zdraví básníkovi), že by v této podobě nemohla býti báseň přednášena z kazatelny.

„Charakter díla recitativního (určeného k přednesu)“ určil a za zjištěný pokládá Jan Vilikovský (Řád 2, 1934, str. 126n.) u proslulé *Legendy o sv. Prokopu z RH*. Pak arci nic nevyklučuje, aby nebyla mohla býti také přednášena jako veršované kázání v kostele; neboť příslibovat za její vyslechnutí odpustky a zbavení hříchů (v. 13–15) příslušelo vhodněji knězi při nějaké pobožnosti nežli recitátoru z povolání. Do úst kněze nebo řeholníka lépe se také hodí mravokárný výpad proti potulným a zlodějným „hostákům“ a „lejchěrům“, aby se káli.

U všech těchto děl, která jsem právě rozbíral, můžeme skoro s naprostou jistotou předpokládat, že byla určena pro přednes, a to nejspíš v kostele anebo i mimo něj, ale pokaždé ve funkci veršovaného kázání, např. jako tzv. „collatio“, předčítaná nebo přednášená v klášteřích při jídle anebo po něm, nejčastěji po večeři.

Konečně nám existenci veršovaných kázání dosvědčují nepřimo jejich parodie, možné právě proto, že veršovaná kázání nebyla nic neobvyklého. Bez tohoto předpokladu ztrácela by totiž tato parodistická kázání svou podstatu i své oprávnění a míjela by se účinkem: autorovi chyběla by možnost vznešený námět a předmět travestovat nebo parodovat, divákovi a posluchači pak možnost srovnáváním obou výtvorů a uvědomováním si toho, jak jsou v parodii konvenční znaky veršovaných kázání porušovány, dospívat k pocitu komičnosti.

Tyto parodie a travestie veršovaných kázání a zároveň také velikonočních kázání s žertovnými exempli, která mají v posluchačích vzbudit odezvu smíchu, tzv. „risus paschalis“, se vyskytují v českých velikonočních pašijových hrách staršího literárního období buď jako prolog, nebo epilog a bývají v zápisech označovány už v titulu nějakou ironickou poznámkou a charakteristikou. Tak např. ve svatovítském zlomku pašijové hry máme hned dvojce takové ohroublé kázání, jedno označené jako „Sermo paschalis bonus“, arci ironicky, druhé už nepokrytě jako „Secundus sermo tres mordas valet etc.“ (ve vydání Máchalově str. 132n., 133n.), a v klementinském sborníku velikonočních her (EK XVII E 1) je hře o vzkříšení předeslán jiný komický „sermo etc. rykmicus“ (Máchal, str. 186n.). Rovněž tyto parodie se vyjadřují obraty a rčeními, jaká jsme shledávali v rozbíraných básních, abychom dokázali, že to jsou kázání, např. „Slyšte“, „Ještěť povědě“, „povědě vám“, „poviem vám“, „Poslyštež mé řeči“, „Řeč, kterúž vám praviti budu“, „Příměte řeč“, „Již ukrátím té řeči“.

Můžeme k staročeským veršovaným kázáním přiřaditi také *Pláč Marie Magdaleny*, přebásnění homilie Pseudo-Origenovy?

Tu si nejdříve musíme ověřit, které kazatelské prvky a znaky se uplatnily a projevíly v latinské homilii, totiž zdali je kazatelským dílem katexochén, které bychom jako takové rozpoznali, i kdyby nebylo jako kázání, homilie výslovně v nadpise označeno.

S kazatelskou praxí se v homilii Pseudo-Origenově shoduje citace perikopy v záhlaví před vlastním výkladem, jehož prvá věta charakterizuje jej jako řeč, kázání: „De presenti sollempnitate locuturus auribus vestre caritatis, dilectissimi, amor venit ad memoriam...“ Na vnímání těchto výkladů sluchem, tedy zase na řeč, poukazuje Pseudo-Origenes hned o několik vět dále: „Audivimus, fratres, Mariam ad monumentum foris stantem, audivimus et Mariam plorantem...“; a podobně i na jiném místě: „Nos post hec nullum aliud peccatum audivimus de ea...“ (vyd. Paterova str. 441, 242a, sl. 2). Oslovování posluchačů, dvakrát slovem „fratres“, jednou výrazem „dilectissimi“ a „peccator homo“ a méně konkrétními výrazy „unusquisque“ anebo bez přímého označení pouhým osobním zájmenem „tibi“ a slovesnými formami 2. os. sg. nebo pl. („Credite michi...“, „Disce, peccator homo“, „Revolvite lapidem“, „Permane in fide“, „Audeo tibi confidenter promittere“ atp.), řečnický vzrušené anaforické opakování týchž slov na počátku několika vět, řečnické otázky a apostrofy, adresované arci ne posluchačům, nýbrž Magdaleně, Kristu a andělům, a citová zvolání, vyjadřující zase duševní hnutí skladatelova, i závěrečné epifonéma a aplikace na přítomné posluchače, to všechno jsou slohové prvky povahy řečnické, ale mohly by se také vyskytnout ve vzrušené stylizaci rozjímání nebo traktátu určeného ke čtení. Ovšem povaha tématu zde zpracovávaného nutí kazatele, aby se více soustředil a upjal k látce samé a k osobám ve vykládané perikopě vystupujícím nežli k posluchačům, kteří tu jsou spíše trpnými vnímateli kazatelových výkladů a úvah o síle lásky Magdaleniny nežli přímým předmětem jeho pozornosti a didaktického zájmu.

Jak naložil s těmito výrazy, rčeními a slohovými prostředky charakteristickými pro výtvar řečnický český básník v svém přebásnění? Příznačné pro ně je, že vynechal skoro všechna substantivní oslovení posluchačů, zejména konkrétní výrazy „fratres“, nevhodné arci v díle, které nebylo určeno pro klášterní mužské posluchačstvo a čtenářstvo, ale ponechal a zčeštil oslovení „peccator homo“ (v. 923), „unusquisque“ (919) i tvary zájmena „ty“.

Nepřeložil však charakteristickou vstupní větu, typický kazatelský obrat prozrazující úmysl kazatelův, o čem hodlá o slaveném svátku mluvit, obrat, který mohl být ponechán i tehdy, když se autor neodhodlal zveršovat příslušnou perikopu a spokojil se jenom stručným odkazem na ni a načrtnutím situace. Obměnil také některá anaforická opakování a nepřemlouvá své posluchače výzvou „Credite michi“

(v. 145n.). Ponechává však „Slyšeli smy ji stojíce / bliz u rovu, slyšmy více / Mariji...“ (v. 9n.), „Směji věrně slíbiti to“ (987) a bez opory v textu přidává „Povědě to ovšem směle“ (133) a „To povědě, neb to vědě“ (153).

Vidíme tedy, že těmito zásahy ochudil vlastně náš básník homilii Pseudo-Origenovu i o těch nemnoho formálních a slohových znaků, které ji charakterizují jako výtvar kazatelského umění.

Ale dříve nežli vyslovíme závěrný soud o funkci naší básně, poohlédněme se ještě po jiné pomůcce, která nám může pomoci tento problém dořešit: nabízí se nám tu totiž vítané srovnání, jaksi při zpracování této homilie Pseudo-Origenovy počínali jiní básníci. Nenáleží sice do naší literatury, ale tato národní příslušnost při zkoumání tvůrčího a pracovního pochodu a způsobu a funkčního principu vzoru a jeho nápodoby nerozhoduje.

Okolo r. 1300 byla tato homilie Pseudo-Origenova zpracována třikrát také v německém písemnictví, a pokaždé veršem a rýmem jako dílo básnické. Jednou ji pojal v zkrácené úpravě do své rozměrné básně (8129 veršů) o spasitelově učení, životě a trojím přístí (při vtělení, vykupitelském díle na světě a posledním soudu) nazvané *Gottes Zukunft* lékař Heinrich von Neustadt. V této kompilaci, těžící vydatně z Alanova *Anticlaudianae*, z *Legenda aurea* Jakuba de Voragine, z apokryfní *Vita Marie rhythmica*, z *Compendium theologicæ veritatis*, z jednoho kázání Pseudo-Bernardova a z jiných děl, použil také homilie Pseudo-Origenovy pro v. 3709 až 4171, když dospěl k vyličení Kristova zmrtvýchvstání a zjevení Maří Magdaleně.<sup>105</sup>

Podruhé se octla, zase v zkrácené podobě jako vložka a součást, v alemanské básni *Der Saelden Hort* (v. 9685–9872), vypisující život Kristův, Jana Křtitele a Marie Magdaleny.<sup>106</sup>

Potřetí se jí dostalo samostatného zpracování, odpovídajícího rozsahem české básni (1036 veršů), v tzv. *Magdalenenklage*, hlásící se do nářeční skupiny bavorské a zachované v rukopise vídeňské Nationalbibliothek (cod. 15.225).<sup>107</sup>

V obou prvních básních je ovšem porušena původní funkce homilie Pseudo-Origenovy. Zařazením do básně *Gottes Zukunft* ztratila své

<sup>105</sup> O autoru a díle i o příslušné literatuře hledej poučení u G. Ehrismanna, *Geschichte der deutschen Literatur 2, Schlussband*, 1935, str. 93n. a v Stammlerově *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexicon 2*, 1936, sl. 318n. Báseň vydal S. Singer v *Deutsche Texte des Mittelalters 7*, 1906. Příslušné verše, přebásnění Pseudo-Origena, se začínají (str. 386–393): „Diz schribt uns Johannes./ So glosset ez Orienes / in der heiligen omelia...“

<sup>106</sup> Vydal ji Heinrich Adrian v *Deutsche Texte des Mittelalters 26*, 1927; cit. verše str. 178–182. Srov. G. Ehrismann, *Geschichte 2, Schlussband*, 1935, str. 382n.

<sup>107</sup> O ní pojednal a ji vydal Gerhard Eis v knize *Beiträge zur mittelhochdeutschen Legende u. Mystik. Untersuchungen u. Texte* (Germanische Studien 161, 1935), str. 156–237 a 315–350. K tomu důležitá kritická pojednání a doplňky v studiích Hanse Hansela, které jsem již citoval v poznámce 22.

původní posláním i platnost samostatného literárního výtvaru a stala se jednou ze složek a součástí jiného útvaru, který není zaměřen kazatelsky, nýbrž epicko-didakticky a jehož funkcí také musí převzít a plnit, když dělá sotva 6 % (464 veršů) celé skladby. Opravdu je také z homilie Pseudo-Origenovy vymýceno všechno, co v ní připomíná promluvu k posluchačům. Jsou v ní ovšem ponechány a někde i rozmnoženy přímé řeči originálu, jimiž kazatel apostrofuje Magdalenu a Krista anebo jimiž tyto osoby promlouvají. V těch otázkách a apostrofách, v nichž se arci básník skutečně hlásí k slovu, leckde se musí vyjádřit i způsobem upomínajícím na projevy kazatelské, jako např. „Du were wol irn augen / Entzucket, als ich sage hie: / Du keme ir zu dem hertzen nie“ (v. 4038-40) nebo „Nu sprech ich aber als e: / Diner liebe waz noch me“ (3825-26).

Je ponechán také kazatelský závěr, úvaha „Wie man Got vindet“ (4149-70), začínající se důraznou výzvou k posluchačům-čtenářům: „Nu merke, mensch, nū merke: / Din hertze in dugenden sterke!“ S metodou kázání, ale i traktátu dá se srovnat, že se dostane k slovu také čtenář, když se mluví symbolicky o Bohu-zahradníku a o jeho zahradě, a na jeho dotaz hned mu básník odpovídá: „Sage an, wo ist der garte breit?“ / Es ist die werde cristenheit, / Die selbe Crist gepflanzt hat...“ (4137-39); ke čtenáři se obrací básník také (shodně s originálem): „Gleubt mir: het sie gedaht / An die wort...“ (3841-42). V epice i v traktátě oprávněn je též závěr tohoto přebásnění homilie Pseudo-Origenovy, prudké a skoro mrzutě přerušení: „Diese rede laz ich stan, / Diz buch heben ich aber an“ (4171-72).<sup>108</sup>

V básni *Der Saelden Hort* je podle homilie Pseudo-Origenovy zpracováno jenom 188 veršů, totiž pláč Magdalenin u prázdného hrobu Kristova, její dotaz ke Kristu-zahradníku a odpověď na jeho nechápavou otázku „betróbtú frow, sag, / wen süchstu hie, waz ist din klag?“ (9783-84). Tu bylo ovšem ještě méně příležitosti, aby se mohly uplatnit kazatelské prvky homilie.

Jenom v bavorské *Magdalenenklage* byla homilie Pseudo-Origenova přebásněna v svém celém rozsahu, arci s podobnými odchylkami od originálu jako v českém *PMM*. Ale německý básník odstranil při svém přebásnění všechno, co upomínalo na kázání, neboť své dílo pojal jenom jako výtvar čistě literární, určený ke čtení; tak se o své činnosti také přímo vyjadřuje, když vykládá jedno místo z bible, které byl citoval latinsky: „daz schreib ich tiusche, daz man verste“ (v. 299).

U něho je ještě pronikavěji změněno exordium homilie: odstraniv vůbec poukaz na evangelium Janovo, musel také další přechod k vlast-

nímu kázání nahradit jinými úvodními slovy, která prozrazují, že výkladům není sice dán jiný směr, ale básní jiná formulace a funkce: „Swer daz ewige leben wil gewinnen, / der sol got gaenzlichen minnen / als sand Marei Magdalen tet, / der got ier sunde vergeben het...“

Při tomto pojetí skladby jako traktátu a rozjímání o lásce Magdalenině k Bohu, která má být křesťanům příkladem a vzorem k následování, může arci básník ponechat i přidat rady, napomenutí a varování, zvláště v závěru, když se z příběhu vyvozují poučení pro křesťanský způsob života, stylizované někde souhlasně s originálem, jinde však na něm nezávisle a rozdílně buď v 1. os. pl. (např. „Nu merche wier, waz si da taete, / warumbe si stünt unde waite...“ 10-11; „Nu volgen wir ir nach mit solcher minne...“ 955n.; podobně v. 13n., 198, 235, 266, 268, 184n. atp.), anebo v 2. os. sg. i pl. (např. „Nu mercht, wa von daz geschit“ 112; „nu merchet wunder, gūte leute“ 912; „daz gelaubet mir“ 125; „lern, mensch, lerne...“ 965 atd.).

Toto srovnání utvrzuje mě v přesvědčení, že české přebásnění homilie Pseudo-Origenovy, *PMM*, můžeme s právem pokládat za výtvar určený k přednesu, za dílo umění kazatelského, za veršované kázání. Na kazatelskou funkci naší básně mohl by konečně také poukazovat afektovaný a chtěný archaismus „jeho smrtu truchlejší“ (v. 8) a několik jiných chtěných archaismů, které v ní místy probleskly (viz pozn. 9, 12), a snad i její jazyk, místy proti ostatnímu svému okolí poněkud hláskoslovně a tvaroslovně starobylější. Taková jazyková a stylistická patina bývá v kázáních a v patetické řeči i dnes ještě jedním z oblíbených slohových prostředků, jak řeč aktualizovat, a nebyla neznáma a cizí ani středověkým kazatelům.

Veršované kázání *PMM* přes to, že svým tématem a hlavně jeho zpracováním náleží více do okruhu magdalenského nežli velikonočního (o vzkříšení), přece mohlo býti prosloveno jenom o velikonočním čtvrtku a ne o památce Maří Magdaleny.

## 6. Vznik a autor *PMM* je v okruhu Miličově

Hledáme-li proto blíže krystalizační jádro a oblast vzniku nebo i autora *PMM*, nemůžeme a nesmíme své zkoumání zúžit jenom na prostředí a místa, kde byl kult svaté hříšnice nejintenzivnější, např. na kláštery magdalenitek neboli „bílých paní“, které měly v Praze svůj klášter na Malé Straně, nebo na jiné kláštery a kostely, kde jí byly zasvěceny kaple, jako např. v klášteře bl. Anežky na Františku, v kostele sv. Víta na Hradčanech, na Vyšehradě atd.

Nemůžeme a nesmíme však přitom opominouti prozkoumat kazatelská díla z 60. let 14. století, do nichž se báseň podle svého jazyka hlásí. V těch letech vynikli u nás jako kazatelé hlavně Konrád Waldhauser († 1369), cizinec německého původu, který kázával

<sup>108</sup> Jak Heinrich v. Neustadt přebásnil homilii Pseudo-Origenovu, srovnávala Marta Marti v monografii *Gottes Zukunft von Heinrich v. Neustadt. Quellenuntersuchungen* (Sprache u. Dichtung 7), Tübingen 1911, str. 63–68.



v Praze od r. 1363 německy a latinsky, a Jan Milíč z Kroměříže († 1374), který zahájil svou kazatelskou činnost a dráhu r. 1364 a kázal česky, latinsky i německy. Z kazatelské činnosti ostatních tehdejších kazatelů, např. dominikána Martina (viz str. 87), zbyly jenom trosky; ale právě od tohoto dominikána se zachovala promluva o Maří Magdaleně z r. 1345 a zrovna v ní je ohlas a citát z homilie Pseudo-Origenovy.

Prohlídka Waldhauserovy sbírky kázání, proslavené a rozšířené knihy *Postilla studencium sancte Pragensis universitatis*, nepřináší pro naše zkoumání valného zisku: zjišťujeme sice, že mezi autory, jichž se zhusta dovolává, je také Origenes, ale jiná jeho díla a ne homilie jemu přiřítaná. Poněvadž pak Waldhauserova *Postilla* vypracovává jenom nedělní kázání, nenacházíme v ní ani kázání na velikonoční čtvrtek, ani o svátku Maří Magdaleny, takže nemůžeme posoudit, jaká témata si Waldhauser pro tyto promluvy volíval a jak je zpracovával.

S tím větší nedočkavostí a zvědavostí saháme po obou sbornících Milíčových kázání: *Gracie Dei* a *Abortivus*. Výsledkem naší prohlídky je překvapující zjištění: v postile *Gracie Dei*, která je z největší části snůškou a výborem citátů z církevních spisovatelů, jakousi pomůckou a zbrojnicí pro kazatele při přípravě kázání, je zapsáno i kázání na velikonoční čtvrtek (UK XIV D 5, 179a–181b) i na svátek Maří Magdaleny (UK XII D 1, 61a–64b). Výklad určený pro svátek Maří Magdaleny vychází z perikopy toho dne, Luk. 7, 36–50, z verše „Stans retro secus pedes eius cepit lacrimis rigare“, a kromě stručného úvodu je sestaven z citátů vyňatých ze spisů buď původních, nebo připisovaných sv. Řehoři, Janu Zlatoústému, Jeronýmovi, Ambroži, Rabanovi, Řehoři Naziánskému a Augustinovi. Pseudo-Origena neuvádí.

Proti této mozaice a florilegiu citátů jednotnější je kázání o velikonočním čtvrtku, založené na předepsané perikopě Jan 20, 11–18. Po stručném úvodě následuje — homilie Pseudo-Origenova, kterou arci Milíč pokládá za dílo Origenovo, přepsaná sem celá v nezkrácené podobě a bez vlastních přídavek a výpustek a jiných úprav a proměn.

Do druhé postily, *Abortivus*, nebylo sice Milíčem poято kázání na velikonoční čtvrtek, ale řeč o památce Maří Magdaleny nevypouští (UK I D 37, 166a–169b). V tomto tematickém kázání „De sancta Maria Magdalena“, vystavěném na citátu z Velepísně 4, 8 „Veni de Libano, sponsa mea, veni de Libano, coronaberis“, ozve se třikrát také delší citát z homilie Pseudo-Origenovy.<sup>109</sup>

Tato řeč Milíčova si zasluhuje pozoru: je plna vznětu, jako by byla

<sup>109</sup> UK I D 37: 167a, sl. 2 (= ve vyd. Paterově str. 445, ř. 45 a str. 446, ř. 1–14); 167b, sl. 1 (= Patera str. 442, ř. 23–38); 168b, sl. 2 (= Patera str. 447, ř. 8–24).

dotčena milostným žárem Velepísně i čtením mystických myslitelů, z nichž se citují Richard a Hugo a Sancto Victore, Dionysius, Bernard, Thomas Gallo („Vercellensis“ † 1226?) vedle sv. Řehoře a Augustina. Její téma je založeno a poято mysticky. V životě Maří Magdaleny jsou vyhledávány a zdůrazňovány mystické okolnosti a prvky. V prvé části kázání se poukazuje na Magdalenin mystický vývoj, na mystickou cestu k Bohu po sedmi stupních mystického zdokonalování („septem vie sive itinera eternitatis, quibus ipsa hinc ad gaudia eterna transivit“), které Milíč takto třídí a definuje: 1. „eternorum respecta intencio“, 2. „eternorum studiosa meditacio“, 3. „eternorum limpida contemplacio“, 4. „eternorum caritativa aspeccio“, 5. „eternorum secreta revelacio“, 6. „eternorum experimentalis pergustacio“ a 7. „eternorum meritoria operacio“. V druhé části kázání se hlásí k slovu mystika zásnubní a zvolený citát z Velepísně je Milíčovi podnětem tohoto členění a výkladu: „In quibus verbis tanguntur tria: Primo ferventissime desponsacionis inamoracio... Secundo castissime mundacionis depuracio... Tercio felicissime salvacionis exaltacio.“ Maří Magdalena se v tomto pojetí představuje jako nevěsta, s níž se Kristus zasnubuje a kterou uvádí do svého příbytku. Ale to už se zase její osoba stává ztělesněným symbolem našeho budoucího života a nebeského společenství, v němž budeme sdílet s Kristem všechny statky a zboží (heredita), dům, stůl, lože i korunu.

Toto kázání proslovil Milíč původně jako synodální řeč. Soudím tak podle kázání prosloveného na totéž téma (citát z Velepísně 4, 8), které je zapsáno v rukopise knihovny metropol. kap. pražské E LXVIII (39a–42b), sice anonymně bez udání autora, ale v sousedství jiných synodálních řečí Milíčových, některých zase anonymních, jiných pak jemu připsaných.<sup>110</sup> Pro *Abortivus* bylo podobně jako jiná kázání Milíčova později upraveno a přepracováno a jeho synodální ráz setřen, hlavně vypuštěním oslovení „Reverendi patres et domini“.

U Milíče můžeme najisto předpokládat, že všechna tato kázání proslovil také česky a snad i německy, i když ne pokaždé v té stejné a věrné podobě, jak jsou zapsána v *Gracie Dei* a v *Abortivu*, neboť víme o Milíčovi, že byl geniální kazatel improvizátor, muž inspirace. A tak možná slyšeli jeho čeští posluchači, snad u sv. Mikuláše na Menším Městě pražském, snad u sv. Jiljí, snad v kapli sv. kajčnic Maří Magdaleny, Afry a Marie Egyptské, založené při jeho památném Jeruzalémě, anebo i na českém a moravském venkově nejen kázání o svátku Maří Magdaleny, pro něž Milíč shromáždil citáty z církevních autorit v *Gracie Dei*, nýbrž i strhující řeč o témž svátku z *Abor-*

<sup>110</sup> Z těch anonymních jsou např. práce Milíčovy: *Sermo de sancto Iacobo apostolo* (20b n.), *Sermo de dominica. Mortuus est dives et sepultus est inferno* (27a n.), *Sermo de sancto Bartholomeo* (35a n.). S většimi nebo s menšími proměnami čtou se tato kázání v *Abortivu*, UK I D 37, 169b n., 137a n., 189b n.

tivu, duchovního spřízněnce homilie Pseudo-Origenovy. I tu svým posluchačům vložil Milíč patrně také česky. Svou mystikou byla blíзка jeho srdci a svým slohem připomíná nám štitenské svědectví o „ohňových slovech“ Milíčových, která nás přímo ovanou z kázání na téma „Veni de Libano, sponsa mea“.

A probíráme-li se naším nejstarším *sborníkem staročeských Modliteb* (UK XVII F 30), který rovněž souvisí s kazatelskou a pastorační činností Milíčovou a obsahuje modlitby jím složené, jak aspoň u pěti z nich dokázal Jan Vilikovský,<sup>111</sup> najdeme mezi nimi také modlitbu tohoto znění (63a—b, č. XLVII): „Milý Jezukriste, poňovadž si svatěj Mařiej Magdaleně takú milost v její srdce ráčil dáti, jenž velikú milostí túžieci plakala tvého svatého těla, když jeho v hrobu nenalezla; a ot andělov útěchy nechtěla vzieti, aby pláčě neumenšila a milost z srdce nezmizala; a když se jiní báli židův, tehdy ona bez strachu tvé svaté tělo chtěla vzieti: protož prosím ty svaté milosti, aby nám ráčil svú milost dáti, abychom my beze všeho strachu tvé pravdy hledali a ižádné věci se netěšili než tobě, abychom tvé svaté tělo vezmúc v hrob našeho srdce i zvěstovali tvú sladkost křesťanóm našim bližním, jakož svatá Maří Magdalena zvěstovala apostolóm tvé svaté vzkříšenie, abychom tak vstanúc z hřiechův po tobě vstúpili k tvému i k našemu milému Otcí, k tvému i k našemu Bohu milostivému a tak s tobú kralovali na věky. Amen.“<sup>112</sup> Zní, jako by byla psána zrovna pro závěr homilie Pseudo-Origenovy anebo kázání s touto homilií tematicky i myšlenkově spřízněného.

Zápis homilie Pseudo-Origenovy v Milíčově sborníku *Gracie Dei* a jeho záliba v této homilii, jak svědčí její citáty v kázání *Veni de Libano, sponsa mea* z *Abortivu*, dovolují tuším pronést závěr, že uvedená modlitba je rovněž dílem Milíčovým, modlitbou složenou k recitaci po kázání o velikonočním čtvrtku, a to s největší pravděpodobností právě českého znění homilie Pseudo-Origenovy.

Smíme se z výsledků a z předpokladů, k nimž jsme dosavadními rozbory dospěli, odvážit ještě dalších závěrů?

Skutečnost, že právě kazatel tak bohatých zkušeností, jakým byl Milíč, pojal celou homilii Pseudo-Origenovu do své sbírky kázání, třebas je to více snůška citátů, námětů a témat ke kázáním nežli soubor hotových a propracovaných řečí, je nepochybným důkazem toho, že se buď tato homilie, anebo výtvořiny podle ní vytvořené v našich chrámech přednášely. Nepřímo pak znovu potvrzuje mou domněnku, že i české zpracování Pseudo-Origena, básně *PMM*, jejíž recitativní charakter a sloh není nikde porušen a odstraněn, bylo určeno k tomu přednesu a nejlépe se hodilo do kostela jako veršované kázání.

Zároveň však vidíme, jak se také zúžila oblast, zprvu tak široká, v níž máme hledat původ a původce naší básně. Dosavadní zkoumání přivedlo nás až do samé blízkosti Milíčovy. Je pravda, že podmanivá síla homilie Pseudo-Origenovy byla příliš silná — jak ještě uvidíme, nevyvětrala ani na sklonku století osmnáctého —, takže musíme připustit možnost, že její znalost mohl našemu básníkovi zprostředkovat také někdo jiný nežli Milíč, ale je tu zároveň tolik okolností, které široký kruh možností soustředily právě kolem jeho veliké osobnosti!

Jazykový stav básně klade ji do 60. let 14. století anebo málo za jejich práh, jestliže ji snad skládal příslušník starší generace, zvyklý vyjadřovat se ještě postaru a tedy mírně archaizující, nebo příslušník nářečí konzervativnějšího typu jazykového: tedy do let vrcholné kazatelské a spisovatelské činnosti Milíčovy. A zájem, který Milíč o homilii Pseudo-Origenovu projevil, rovněž nemůže zůstat bez váhy. V okruhu Milíčově a v jeho nejbližším okolí a prostředí, dotčeném jeho literárními zájmy a jeho mystikou, tušíme básníka *PMM*. Stojí ještě v přítmi pro naše vědomí. Podaří se jej snad někdy objevit? Kdyby se prokázalo, že také veršované modlitby jsou dílem Milíčovým, neváhal bych jej označiti za básníka *PMM* z *Hradeckého rukopisu*.

#### 7. *PMM* je vynikající dílo české mystiky; jeho budoucí osudy. Životnost homilie Pseudo-Origenovy, její další zpracování a ohlasy

České veršované kázání *PMM* je i přes nepůvodnost své inspirace vynikajícím dílem české mystiky, jejíž tradice je ovšem mnohem starší, nejméně ze sklonku 13. století. Její kořeny nutno hledati v klášterních řádech u nás udomácněných, především dominikánském a františkánském, které měly také silný podíl ve vývoji našeho kazatelství, ale také jinde, zejména v ženském klášteře řehole sv. Benedikta u sv. Jiří na Hradčanech. Právě s tímto klášteřem a s jeho vynikající abatýší Kunhutou z královského rodu přemyslovského, která v mládí prošla klášterní kázní řehole klarisek, souvisí řada mystických spisů a skladeb, zachovaných nám jenom v troskách z někdejší bohaté klášterní knihovny. Některá z těchto mystických děl, mezi nimiž je i homilie Pseudo-Origenova, jsou cizího původu, jiná však vznikla v Čechách a přímo pro klášter a jeho osvícenou představenou, jako např. několik latinsky psaných mystických traktátů dominikána Koldy, zachovaných v skvěle iluminovaném rukopisném *Pasionále abatýše Kunhuty*, a jedna z našich nejstarších veršovaných modliteb, hymnická skladba *Vítaj, kráľu všemohúci*.<sup>113</sup>

<sup>111</sup> *České modlitby Milíčovy*, Řád 4, 1937, str. 472n. Nyní v knize *Pisemnictví českého středověku*, 1948, str. 120n.

<sup>112</sup> Otiskl ji V. Flajšhans v Českém muzeu filologickém 4, 1898, str. 194.

<sup>113</sup> Viz Jan Vilikovský, *Abatýše Kunhuta*, Řád 5, 1939, str. 148n., nyní v knize *Pisemnictví českého středověku*, 1948, str. 26n.; Fr. Tichý, *Frater Colda O. P.*, ČNM 113, 1939, str. 81n.; P. Trost, *Kunhutina píseň a sekvence Tomáše Akvín-*

Starší nežli *PMM* je asi mystický *Život Krista Pána*, jež pod vlivem *Meditationes vite Christi* zpracoval neznámý český dominikán v době Karlově, i *Stockholmská legenda o sv. Kateřině*, bohatá na symboly a představy zásnubní mystiky. O něco málo mladší nežli *PMM* je překlad Albertova *Ráje duše*.<sup>114</sup>

Avšak životnost *PMM* a jeho vliv do budoucna byl silně omezen jednak dalším vývojem našeho náboženského a kulturního života, který se pod tlakem blížícího se hnutí reformačního stácel poněkud jinými směry a svou mystiku, kterou ani reformace v sobě nepotlačila, podřizoval spíše nazírání chiliastickému, jednak jazykovou formou básně. Skladba, která vznikala v době, kdy se hláskoslovná a tvaroslovná stránka jazyka ještě neustálila a neuzákonila, a která se vyjadřovala formami později z mluvy mizejícími, nemohla arci zůstat živým čtením v pozdějších dobách, kterým nemohly sice vadit obsah básně ani zpracování tématu, nýbrž především tato jazyková forma se svými vyhynulými archaismy hláskoslovnými (nezúžené a nepřehlasované tvary, zachovávání jotace atp.) a tvaroslovnými (aoristy a imperfekta), archaismy, jež nemohly býti nahrazeny mluvenými formami, neměla-li býti ohrožena a ochromena nejcitlivější místa básně, její metrum a rýmový systém.

Tematicky se sice *PMM* stýká s velikonočními hrami, ale vzájemný vliv se tu rovněž neprojevil: neboť hry měly v době, když naše báseň vznikla, už svou starou vyvinutou tradici, kterou nemohlo porušit nějaké kázání, básník se pak vázal tak svou předlohou, že přehlušil v sobě ostatní literární vlivy.

Jestliže však pohlásil jas *PMM*, vliv a síla jejího vzoru, homilie Pseudo-Origenovy, uhlásil před proměnami času, vkusu i jazykové normy zejména její mezinárodní latinou, vyzařovaly dlouho v našem písemnictví až do minulého století.

Prózou a snahou vystihnouti stylistické zvláštnosti originálu, např. i jeho rýmy a hojně slovní hříčky a myšlenkové paradoxy, pokusil se přeložit tuto homilii M. Pavel Žatecký († 1517), profesor filozofické fakulty na Univerzitě Karlově a její čtyřnásobný rektor, „muž výmluvný a srdnatý milovník kalicha“, který se vedle matematiky, svého univerzitního oboru přednáškového, obíral také teologií — působil i jako kazatel v kapli Betlémské —, takže byl zvolen i za administrátora konsistoře podobojí.<sup>115</sup>

Možná že Žatecký vydal tento svůj překlad tiskem už za svého života, ale jeho nejstarší dosud známé vydání se nám zachovalo teprv

z r. 1589. Toho roku, nedlouho po svém návratu z Itálie, připravil katolický kněz Adam z Víně († 1599), odchovanec pražské jezuitské akademie a ctitel a překladač sv. Augustina i mystické literatury, z níž vydává Albertův *Ráj duše*, překlad čtyř kázání o soudném dni, mylně připisovaných sv. Augustinovi, a vydal je u Buriana Valdy s prostým názvem *Svatého Augustýna biskupa o dni posledním soudném kázání čtvero*. Jako přídavek k nim, vnitřně arci zcela nesourodý, připojil starý překlad homilie Pseudo-Origenovy, pořízený snad na počátku 16. století Pavlem Žateckým: *O sv. Mariji Magdalénské, u hrobu Krista Pána stojící, řeč Origena, učitele slavného, kterýž se stkvěl okolo léta 200. po narození syna božího. Z latinské řeči v českou přeložena od kněze Pavla Žateckého*. Jestli snad v tomto překladě Adam z Víně něco změnil a opravoval, nelze arci zjistit, když neznáme žádný starší rukopisný nebo tištěný text P. Žateckého.<sup>116</sup>

Znovu tuto homilii v témž osvědčeném překladě Pavla Žateckého, jehož překladatelské umění, jak dosvědčují nová vydání jeho překladu, ani po době půltřetího století nezestárla a neztratilo půvab aktuálnosti, vydalo Dědictví sv. Václava r. 1763 v tiskárně Jana Karla Hrabý jako samostatnou knížku s podobným názvem, jaký je ve vydání z r. 1589: *Řeč o sv. Maří Magdalénské, u hrobu Krista Pána stojící, z Origena, učitele slavného... vzáta...<sup>117</sup>*

V básnickém předpodstatnění ozvala se homilie Pseudo-Origenova také v Speeově *Trutznachtigallu*, který česky parafrázoval jezuita Felix Kadlinský, a to v mystické básni *Zrcadlo lásky, na Maří Magdalénské, která po židovském velikonočním svátku v Bílou sobotu ráno svého Ježíše v hrobě hledala, představené* (zač. „Ještě krásné slunéčko, včera unavené, pozůstalo malíčko ve tmách zakuklené“), otištěné r. 1665 ve *Zdoroslavičku* (str. 55n.).

O jiný samostatný překlad, na Žateckém nezávislý, který však svou doslovností a tvrdostí výrazovou zůstává za výstižnějším ztlumčením P. Žateckého, se pokusil nějaký anonym, nejspíš kněz jezuita, buď na konci 17., nebo na počátku 18. století. Tato práce se nám zachovala jenom v rukopisném čistopise UK XVII E 36, v konvolutu rozličných rukopisných prací, které již r. 1733 byly spolu svázány a zařaděny do knihovny jezuitské koleje u sv. Ignáce na Novém Městě pražském.<sup>118</sup>

<sup>116</sup> Bibliografický popis v Tobolkově *Knihopisu* č. 860. O Adamovi z Víně viz Jirečkovu *Rukověť* 2, str. 319n. Srov. také: J. Menšík, *Zázračný déšť u M. Adama z Víně*, *Věstník KČSN* 1943, č. 7.

<sup>117</sup> Přesný titul cituje A. Podlaha v *Doplňcích a opravách*, ČČM 75, 1901, str. 267. Exempláře v KNM 40 D 1, 40 D 26, 69 F 100.

<sup>118</sup> Tento překlad je v konvolutu jako první kus označen touto katalogizační poznámkou: „Catalogo bibliothecae Collegii S. J. Neo-Pragae inscriptus anno 1733. Cubiculi R. P. Rectoris“. Titul překladu zní: *Řeč Origena Adamantia o Mariji Magdalénské podle toho, co u svatého Jana v 20. kapitole psáno stojí: Maria stála u hrobu vně pláčící; a co dále následuje*.

*ského Lauda Sion*, *Slovo a slovesnost* 6, 1940, str. 35n.; Augustinus Scherzer O. P., *Der Prager Lektor Fr. Kolda und seine mystischen Traktate*, *Archivum Fratrum Praedicatorum* 18, 1948, str. 337n.; A. Škarka, *Nejstarší česká duchovní lyrika*, 1949, str. 46n.

<sup>114</sup> Viz Jan Menšík, *Počátky staročeské mystiky*, 1948.

<sup>115</sup> Viz J. Jireček, *Rukověť* 2, 1876, str. 367.

Do téhož konvolutu je vevázán neúplný koncept (sign. XVII E 39), označený jako „Exercitia octiduana a. 1704—1705 peracta“, kurs českých duchovních cvičení a rozjímání připravovaný pro nějaký ženský klášter snad některým jezuitou. Autor v svých úvahách, v nichž pro výklad o uspořádání duchovního života užívá podobenství a přirovnání z prací v zahradě, cituje na jednom místě také homilii Pseudo-Origenovu.

Těch ohlasů by se jistě zevrubnou prohlídkou naší starší literární produkce shledalo mnohem víc, ale zase ne tolik, jak by se mohlo a priori předpokládat. Tak např. necitují tuto homilii Pseudo-Origenovu ani jí při svých výkladech nepoužili tito spisovatelé postil a podobných sbírek, když se zmiňují o Kristově vzkříšení a zjevení Maří Magdaleny, zejména jestliže zařadili do svých postil řeč na velikonoční čtvrtek anebo na svátek Maří Magdaleny: tzv. *Evangelium sv. Matouše s homiliemi*, Štítný, Hus, Chelčický, Rokycana, Němec Jan Spangenberg v *Postile české*, přeložené Janem Straněnským a vytištěné r. 1557 v Norimberce, Tomáš Bavorský (*Postila česká*, 1557), Martin Philadelphus Zámorský (*Postila evanjelitská*, 1592), Tomáš Rešel (*Kázání křesťanská na evanjelia*, která přeložil a upravil podle Fr. Nausea Blancicampiana, 1561), Jiřík Dykast Miřkovský (*Postila*, 1612), Jan Kapito (*Postila*, 1586, 1615), Václav Slovacijský Turnovský (*Vysvětlení prosté biblí malé*, 1615), Šebestián Vojtěch Berlička-Scipio (*Postila*, 1618), M. Konečný (*Kazatel domovní*, 1618), J. A. Komenský, německá *Postilla Johannis Hermannii*, přeložená r. 1654 Fr. Jiřím Vlčkem, ale netištěná, M. V. Šteyer (*Postila katolická*, 1695), německá postila Kristiana Langhansa, zčeštěná Kristianem Peškem a vydaná 1734 s názvem *Křesťanských dítek ruční a domácí postila*, Jan Kleklar (*Semeno slova božího*, 1701 a 1702), Štěpán Fr. Náchodský (*Sancta curiositas*, 1707), Damascen Marek (*Troji chléb nebeský*, 1727), Karel Račín (*Sněm nebeský*, 1712, *Robota církevní*, 1720), Bohumír Hynek Bílovský (*Cyanea cantio*, 1720, *Coelum vivum*, 1724), Fabian Veselý (*Contiones*, 1725, 1738), Chrysostom Xav. Ignác Tábořský (*Tria tabernacula*, 1738, *Mons Thabor*, 1747, překlad Goffinovy *Poruční postily*, 1749), A. Kelský (*Contiones festuales*, 1732), Ondřej Fr. de Waldt (*Chválořeč*, 1736), A. Koniáš (*Vejštažní naučení a vejkladové*, 1740, *Postila*, 1750, překlad Pflaumerovy *Zlaté neomylné římsko-katolické pravdy denice*, 1748), Jan Medlín (*Postila*, 1796) atd.

Ale o dvou pozdních ohlasech homilie Pseudo-Origenovy přece se ještě musím zmínit, aby vynikla a byla uzavřena vývojová souvislost jejího vlivu a působení na naše písemnictví od r. 1303, kdy máme dochován její nejstarší zápis v jednom rukopise z knihovny abatyše Kunhuty, až do druhé poloviny 19. století, kdy doznívá ohlas té homilie na lidových jevištích v prstonárodních hrách.

Magdalenskou legendu vpracoval také, jak jsme již slyšeli (str. 80), do svého *Velkého života pána a spasitele našeho Krista Ježíše*,

vytištěného r. 1779, jezuita a po zrušení řádu misionář kazatel Jan Groh. Když byl ve 4. kapitole 4. dílu (str. 936n.) dospěl v svém vyprávění ke scéně, „jak se Pán Ježíš Maří Magdaléně nejprv zjevil“, když byl o tom nejdříve úvodem připomenul příslušná „prorocství“ ze Starého zákona, když byl ocitoval, co o tom vyprávějí evangelisté Marek a Jan, a když byl čtenářům stručně povysvětlil, čeho potřebovali k správnému pochopení tohoto evangelního příběhu, přerušuje své vlastní výklady a dává slovo Pseudo-Origenovi: „Pěknou řeč o Maří Magdaléně u hrobu Krista Pána stojící měl někdy slavný učitel Origenes; z té nějaké věci zde přednesu.“

Groh nepřekládá tuto homilii, z které podle vlastního doznání jenom „nějaké věci“ přednese, ad hoc, nýbrž použil překladu Pavla Žateckého, nespíš jeho posledního vydání z r. 1763. Přejatý text si trochu upravuje jazykově tím, že někde dosazuje tvary přizpůsobené tehdejší mluvnické praxi, zejména z nářečí přejímané formy jako „mrtvýho“, „svýho“, „samýho“ atp., ak. pl. „anjele“, gen. sg. „mysle“ atp. Ale zasahuje do překladu Žateckého hlouběji: krátí jej, vypouštíje někde slovo, větu, kratší myšlenkový pasus i delší úvahu; ale také mírně přidává, rozváděje předlohu vlastním stručným rozjímáním, vysvětlujícími poznámkami, dokreslením a doplněním textu a situace podle evangelií, moralistní úvahou vyvozenou z vykládaného příběhu a aplikovanou na čtenáře. Mystický a lyrický zvroucnělý ráz Pseudo-Origena svými zásahy neporušil.

Grohův *Velký život pána a spasitele našeho Krista Ježíše* i jeho populárnější předchůdce a vzor, *Velký život Kochemův*, posloužily vydátně také skladatelům našich her pašijových a o vzkříšení Páně, které se pak ujaly jako anonymní prstonárodní výtvořiny na lidových jevištích na našem venkově.

V lastibořské hře o *Vzkříšení Pána Ježíše* nařiká Maří Magdalena v příhrobní scéně slovy homilie Pseudo-Origenovy. Tento nárek, který je u Pseudo-Origena poměrně rozsáhlý, není reprodukován celý, nýbrž skladatel lastibořské hry se smyslem pro časovou i dějovou ekonomii a scénickou živost vybral si z něho jenom kratší pasus, zhustil jej a převedl do 48 veršů a rozdělil na dvě části, přerušené zpěvem Maří Magdaleny a rozhovorem s ponocným, zdali neviděl jejího pána.<sup>119</sup> Některými výrazy a rčeními připomíná nám tento plankt starý a v době pohasínajícího baroka znovu obnovený překlad Pavla Žateckého,

<sup>119</sup> Jsou to verše: 1. „Zde sem mého nejmilejšího Mistra naposled spatřila × nenech mne žalostí zemřít v tu dobu!“ a 2. „Běda mně, kam pak jítí mám × Ach, kýž mi se již okažeš!“ (Ve vydání Menčíkové str. 252n. Znovu tento výjev z lastibořské hry otiskl Zd. Kalista v *Českém baroku*, 1941, str. 254n.) Citované verše parafrázuji z homilie Pseudo-Origenovy pasus „Si iuxta monumentum maneo, ego illum non invenio × nec vivens nec mortua ab illo separabor“ (vydání Paterova str. 443, 244b, sl. 1, 2), který v staročeském *PMM* odpovídá veršům 433—470.

skladateli lastibořské hry zprostředkovaný spíše Grohovým *Velikým životem* nežli samostatným otiskem homilie z r. 1763. Toto zjištění má význam i pro datování lastibořské hry o vzkříšení Páně a klade její složení za rok 1779. V prstonárodní hře o *Vzkříšení Pána Ježíše* z Lastiboře, která se tam provozovala ještě v polovině minulého století, je asi poslední ohlas zažehnutý v našem písemnictví podmanivým kouzlem homilie Pseudo-Origenovy.

8. *Závěry: potřeba zkoumat starší české písemnictví a jeho problematiku podle nových metod a hledisek; nutnost revidovat a přehodnotit vžitá tvrzení a staré úsudky. Rehabilitace Hradeckého rukopisu*

Znovu jsme se přesvědčili o tom, v jakém zajetí vžitých úsudků i předsudků a mylných představ o naší minulosti je uvězněna naše literární historie. Staví většinou ještě na úsudcích starších vědeckých generací, které více sbíraly a třídily; a když hodnotily, bohužel soudily přechasto jenom podle povrchu, nepronikající do složité problematiky středověkého kulturního a literárního života a nevšímající si vzájemné spleť souvislosti těchto výtvorů.

Povrch, vnější znaky, a ne vnitřní síly byly často hlavním předmětem, na něž se soustřeďoval zájem literárněhistorického výzkumu staré české literatury. Její složitost se při tom zjednodušovala a nechápala se její odlišnost od nynějších literárních proudů a zálib, zapomínalo se na to, že hospodářské, sociální, ideové a formální podmínky, z nichž se literární díla rodí, byly tehdy podstatně jiné nežli v moderní době.

A tak se shledávají v památkách starého českého písemnictví zhusta prvky nepodstatné a druhotné; výtvořiny básnické anebo i jiné literární druhy se dokonce hodnotí především podle své důležitosti jako prameny pro jazykozpyt nebo kulturní historii. Je to patrné právě při *RH*. Při něm se vinou takových výkladů a hodnocení vybavují většinou našich vzdělanců nanejvýš humorné a pitvorné postavy a rázovité figurky *Desatera* a *Satir* a celý sborník nabývá tím v jejich představách rázu veselé a šprýmovné snůšky anekdotických příběhů a humoristicky obhroublých výjevů ze středověkého života. Ale moderní čtenář si tu vlastně vyhledává jenom to, co nachází v těchto skladbách bez hlubší myšlenkové práce a námahy na povrchu, jenom to, čím může rozptýlit svou dlouhou chvíli a nudu a co může vzbudit jeho veselost. Jenže ani *Desatero*, ani *Satiry* nejsou skladby psané jenom pro „švandů“ a vyrazení čtenářů nebo posluchačů. Jsou to básně, na jejichž pozadí a v jejichž hlubinách se chvěje metafyzická víra i úzkost: víra ve svrchovanost boží spravedlnosti a úzkost o spásu lidských duší zapomínajících na tuto spravedlnost, která odpouští, ale také trestá; chvěje se v nich strach o zmařenou spásu duší, pro něž celá

tragická velikost Kristovy oběti na kříži byla vyplývána nadarmo.

Při takovém povrchním hodnocení těchto skladeb je tomu podobně, jako kdyby divák prohlížející si gotickou katedrálu viděl jenom ty její groteskní a směšně potvorné chrličce a neviděl už vznešenost a účel chrámu, na němž jsou zavěšeny a bez něhož arci nic neznamenají.

A podobně i v literatuře tohoto gotického období: i ten hrubý a neucdný *Mastičkář* je jenom takovým potvorným chrličcem a šklebem, přilepeným na úchvatnou architekturu pašijového mysteria. Ale stejně nechápavě se hodnotívají i výtvořiny pozdějších literárních období a směrů našeho staršího písemnictví: tak např. i z Komenského *Labyrintu světa a ráje srdce* čítá moderní čtenář jenom prvou část pro její hmotné zachycení lidského životního hemžení a spěchu, nejednou karikovaného autorem v zkratce, která působí humorně, ale za níž je skryta zase tragika nepoznaného metafyzického smyslu života, a odkládá knihu, jakmile po něm požaduje trochu přemýšlení, jakmile přestalo to „legrační“ panoptikum lidského hmyzu a začíná se filozofie, když Komenský v druhé části, v „Ráji srdce“, odhaluje vlastní smysl svého příběhu.

Jenom pro tuto povrchnost našeho vidění a vědění a pro myšlenkovou lenost čteme často v našich literárních příručkách a dějepisech hodnocení tohoto druhu: „nevkusný středověký výklad“, „odpuzející motiv“, „nechutná skladba“, „neumělá skladba“, „chatrná skladba“, „básnický nevýznamný“, „hledané nechutné středověké symbolizování“ atp. To všechno je buď kritika náladová, formulovaná po zběžném přečtení hodnocených skladeb, anebo nedostatečná znalost předmětu a neschopnost pochopit ducha středověku a jeho výtvořiny.

S jakým množstvím problémů musíme při rozbořech, které mají předcházeti před každým hodnocením, často pracovat, po jak spleťtých cestách se musíme ubírat k cíli a jak jemných nástrojů literární analýzy musíme užívat, chceme-li se odvážít syntézy a spravedlivého ocenění některého literárního výtvořiny minulosti, ukázal jsem právě svým pokusem o zhodnocení a zařazení *PMM* do našeho i ostatního literárního vývoje.

Ukázal jsem zároveň, jak naše české středověké písemnictví nelze vysvětlovat jenom z něho samého bez přihlídnutí k ostatním literaturám, zejména k latinskému písemnictví a k univerzální vzdělanosti latinské církve, s níž sice úzce souvisí, ale kterou si současně naše prostředí přizpůsobuje a pozměňuje po svém.

Dokázal jsem, myslím, také dostatečně, že *RH* nabývá touto skladbou, u níž už Karel Sabina v svém *Dějepisě literatury československé* (1866, str. 224) soudil „na neobyčejnou osoblivost skladatelovu“, i když je mu báseň „pro zbytečnou rozvláčenost namnoze nezáživná“, náhle nového, neočekávaného osvětlení: že vedle skladeb, na nichž ulpěla hlína této země a tíha její reality, jsou v něm i výtvořiny duchovního projasnění a odhmotnění, odpoutané od pozemské drsnosti

a tíže pro tušenou a nazíranou blízkost boží přítomnosti. Proto se už nesmí při charakteristice tohoto sborníku, podle mého přesvědčení najisto ne díla jednoho skladatele, jedné doby a jednoho literárního směru, zapomínat na to, že *RH* nejsou jenom *Legenda o sv. Prokopu*, *Desatero*, *Satiry* a bajka *O lišce a o čbánu*, nýbrž také ostatní básně, a především *Pláč Marie Magdaleny*, jeden z nejstarších mystických projevů v českém verši.

Český časopis historický 48—49, 1947  
až 1948

## BÁSNICKÁ LEGENDA V LITERATUŘE ČESKÉHO STŘEDOVĚKU

Veršovaná legenda v národním jazyce se v českém písemnictví rozvíjí — ale zároveň také odkvétá — teprve ve 14. století, kdy si česká společenská situace vůbec vynutila tak prudký rozvoj literatury v národním jazyce, že se tomuto rozmachu u nás nevyrovná myslím ani 19. století.

Legenda, a to právě veršovaná, je vůbec jedním z prvních literárních projevů a útvarů naší epické poezie, která má uspokojit kulturní a literární nároky vyspělé feudální společnosti, upevňující a posilující své hospodářské a politické pozice a požadavky také uvědoměním národnostním. Jeho jedním projevem je také literatura v národním jazyce, neboť jenom ta byla schopna vyjadřovat vlastenecké smýšlení a citění co nejúspěšněji a nejsrozumitelněji. Svým jazykem byla totiž na rozdíl od latiny i němčiny, kterou si obliboval královský dvůr a část šlechty, přímo spjata s myšlením většiny národa, neodeizovala se mu; měla možnost (pro neznalost písma arci silně okleštěnou) pronikat do všech společenských vrstev domácího slovanského obyvatelstva. Ve 14. století je to ovšem zejména literatura šlechtická, a to především světských feudálů, kterým však duchovenstvo, a to někdy i představitelé vysoké hierarchie, je pomocníkem v tomto úsilí po vytvoření literatury v jazyce národním.

Vznik a rozvoj českých básní s legendárními náměty předcházela ovšem dlouhá doba přípravná, která je zároveň obdobím složitého vývoje latinské legendistiky.

Poněvadž naši předkové neklasifikovali literární projevy podle našich novodobých literárněvědných hledisek, nenazývali tento literární druh legendou jako my nyní, nýbrž nejčastěji *životem*, *umučením* nebo *historií* toho nebo onoho světce, tedy vesměs názvy, které měly vystihnout těžisko příslušné skladby, anebo *pravením*, *řečí*, *písní* a podle biblického vzoru *knihou* nebo *knihami*, jestliže se přihlíželo k formální, hlavně sdělovací, přednesové stránce a funkci těchto slovesných projevů.

Podobné nebo obdobné názvosloví vyskytuje se pro tyto literární projevy také v českém písemnictví staroslověnském a církevně-slovanském: *paměť a život*, *umučení*, *knihy o rodu a utrpení* apod. anebo *pochvala*, když šlo o projev kazatelský. Velmi pozdě se vymýšlejí