

Sny a umrlci v rukopisných pramenech českého baroka



Jiří Wolf

DREAMS AND CADAVERS IN MANUSCRIPT SOURCES OF THE CZECH BAROQUE

The study first briefly outlines European and indigenous historiographic productions examining the relationship between dreams and death. It also focuses on a semiotic definition of the space of sleep and dream on the basis of period printed sources and manuscripts. The core of the paper consists of an overview and subsequent typology of the interconnections between sleep and death, as it emerges from the early modern Czech and Saxon sources.

KEYWORDS:

dreams; sleep; revenants; 17th century; Bohemia; Saxony

Sen o mrtvém je něčím, co i ve většině současných lidí vyvolává po probuzení zvláštní pocit, dojem chvilkové vyvázanosti z neúprosně plynoucího času, v němž osoby i věci trvají, aby vzápětí navždy zmizely. Vztah mezi snem a mrtvými byl ovšem v představách lidí předmoderní doby daleko komplikovanější, strukturovanější, významově mnohovrstevnatější a v axiologické hierarchii tehdejších názorů poměrně důležitý, především s ohledem na religiózní náboj, který mu mohl být připisován. Byly to však neuchopitelnost a éteričnost snu, které na druhé straně alespoň část společnosti 17. a 18. století děsily a vytvářely pocit nejistoty, jako něco, co poněkud vypadává z jasně vymezené sémiotické sítě oficiálního náboženského pohledu na svět. Proto se v rukopisných i tištěných textech setkáváme také se snahou sen různými způsoby zlehčit nebo dostat pod kontrolu. Podobně mrtví, kteří se objevovali (podle dochovaných rukopisných i jiných pramenů ze 17. a 18. století) ať již ve snu, nebo mimo něj, budili podezření svým často nesrozumitelným poselstvím, jež mohlo mít daleko k tehdejší církevní doktríně. Proto také v případě revenantů existovalo úsilí ze strany kněží buď zasadit jejich zjevení do indoktrinačně silného učení o očistci,¹ nebo jej, zvláště pokud nesouviselo s katolictvím, ale s nějakou heterodoxní větví křesťanství, přímo přesunout do infernální oblasti, a přidělit mu tak v hodnotové stupnici jednoznačné znamínko minus.

Má-li být zkoumána oneirická problematika ve svém zvláštním vztahu k nebožtíkům nebo obecněji ke smrti, je zapotřebí mít na mysli, že jde o fenomén spadající do roviny „velmi dlouhého trvání“, kde sice lze počítat s určitými variacemi, ale v potaz musí být brána výrazná stabilita některých schémat, z nichž se v duchovní kultuře stávají skutečná „loci communes“. Úzká provázanost snu a mrtvých má navíc velice široké geografické rozšíření napříč různými kulturami včetně těch primitivních, což

1 NK ČR, Oddělení rukopisů a starých tisků, XVIII B 5, Legatio mortuorum ad vivos, passim. Tento rukopis je v českém prostoru ojedinelou knihou, která je celá věnována pouze purgatoriu.



zřetelně ukazují práce etnografické, počínaje klasickým dílem Luciena Lévy-Bruhla.² Zůstaneme-li v evropském prostoru, tak o významu snů a víry v revenanty pro antického člověka se sice letmo, ale jedním dechem zmiňuje například Jérôme Carcopino.³ Sen jako takový byl samozřejmě velmi důležitý i pro období skomírající antiky a rodícího se středověku, kdy snová vidění měla nad tehdejšími člověkem obrovskou moc, jak to píše Ernst Robert Curtius.⁴ Našeho užšího tématu se dotýká pozoruhodná studie Françoise Berriota, chronologicky ukotvená mezi středověkem a renesancí, zkoumající částečně na základě francouzských rukopisů sny ohlašující smrt.⁵ Poměrně zásadní je také rozsáhlá práce Claire Gantet o snech v raném novověku, která obsahuje oddíl zaměřený na smrt, imaginaci a osobní identitu okolo roku 1500, v níž se mimo jiné konstatuje úzká vazba představ o smrti, spánku a snech v raném novověku.⁶ Za jeden z nejinspirativnějších textů týkajících se snů v raném novověku lze zřejmě pokládat článek Petera Burka určený původně pro časopis *Annales E.S.C.*, v němž zmiňuje důležitost tématu smrti ve snech ze 17. a 18. století zaznamenaných v britských denících.⁷ Literatura ke snům v předmoderní době je skutečně rozsáhlá, ovšem zdaleka ne všechna pojednání zaměřená na raně novověké sny jsou v kontextu našeho užšího tématu využitelná, přesto je pro šíři využitých raně novověkých pramenů třeba zmínit ještě alespoň sborník vydaný Peerem Schmidtem a Gregorem Weberem.⁸ V českém prostředí se snům v předmoderní kultuře, pomineme-li drobný marginální článek autora tohoto textu publikovaný navíc v literárněhistorickém sborníku,⁹ věnuje průkopnický pozoruhodná kolektivní monografie *Sny mezi obrazem a textem* editovaná Tomášem Borovským a Radkou Nokkala-Miltovou a sestavená převážně z textů brněnských a olomouckých badatelů zaměřených na středověkou a raně novověkou kulturu snu.¹⁰ O vztahu snu a smrti v českém barokním milieu, podle mých současných zkušeností, zatím nikdo samostatně nebadal, což ovšem pravděpodobně souvisí s poměrně úzkou heuristickou základnou ve srovnání s prameny západoevropskými.

Jakékoliv uvažování o tomto vztahu však vyžaduje vymezit alespoň rámcově prostor spánku, který, podle rukopisu Francisca Weizenbecka *Polyanthea nova rara et invia* z roku 1732, mohl být chápán jako určitý bliženec smrti, nebo s ní mohl být přímo zto-

2 Lucien LÉVY-BRUHL, *Myšlení člověka primitivního*, Praha 1999, s. 71–90.

3 Jérôme CARCOPINO, *La vie quotidienne à Rome à l'Apogée de L'Empire*, Paris 1982, s. 159.

4 Ernst Robert CURTIUS, *Evropská literatura a latinský středověk*, Praha 1998, s. 117.

5 François BERRIOT, *Rêver la mort, rêver la resurrection: notes sur les clés des songes du Moyen Âge et de la Renaissance*, Bulletin de l'Association d'étude sur l'humanisme, la réforme et la renaissance 37, 1993, č. 1, s. 51–62.

6 Claire GANTET, *Der Traum in der Frühen Neuzeit*, Berlin — New York 2010.

7 Peter BURKE, *Kulturní historie snů*, in: *Variety kulturních dějin*, Brno 2006, s. 30–49.

8 Peer SCHMIDT — Gregor WEBER (edd.), *Traum und res publica. Traumkulturen und Deutung sozialer Wirklichkeiten von Renaissance und Barock*, Berlin 2008.

9 Jiří WOLF, *Sny v literárních rukopisech českého baroka*, in: Marie Janečková — Jarmila Alexová — Věra Pospíšilová (edd.), *Slovesné baroko ve středoevropském prostoru*, Praha 2010, s. 269–281.

10 Tomáš BOROVSÝ — Radka NOKKALA MILTOVÁ (edd.), *Sny mezi obrazem a textem*, Praha 2016.



tožňován,¹¹ což naznačují například také náhrobní inskripce z doby barokní. Zároveň byl spánek zvláštním místem, v němž se rodily sny. Pokud chceme najít nějakou definici spánku, je zapotřebí sáhnout po dobové lékařské nebo teologické literatuře, která nemusí být svým původem zrovna bohemikální, ale lze u ní předpokládat nebo přímo doložit, že se nacházela v českých knihovnách a že byla známa alespoň části intelektuálních vrstev české raně novověké společnosti. Jeden z nejslavnějších lékařů tehdejší doby Hercules Saxonia (1551–1607) ve své práci poznamenává o spánku stručně toto: „Somnus itaque ex omnium sententia, si formaliter definiatur, est quies externorum organorum...“¹² Představa spánku jako klidu vnějších smyslů má ovšem starší genealogii, což napovídá náhled do spisů i v 17. a 18. století s oblibou čteného pozdně středověkého autora Antonína Florentského (1389–1459): „Cum homo dormit tenet sensus exteriores clausos quod nec videt, nec audit nec gustat nec odorat.“¹³ Spánek tedy v předmoderní době lidé chápou jako odpočinek smyslů. Implicitně je v jejich definicích obsažena představa bytosti uzavřené vnějším smyslovým jevům, jejíž duše ovšem bdí, což dokládají také její výlety do světa snů, ležícího mimo dosah zmíněných smyslů.

Avšak spánek v raném novověku rozhodně nelze omezit na představu o uzavřených kanálech smyslového vnímání. Spánek a ospalost vyvolávaly v představách tehdejších lidí řadu symbolických konotací. Věřící, který přicházel do kostela, aby si vyslechl kázání, měl nejen zůstat bdělý po dobu proslouvené řeči, ale byl v kázáních nabádán opustit temnotu noci a ve svém životě bděle následovat „Světlo“ jako dobrý křesťan. V rukopisném kázání z roku 1671 homiletik Matěj Bílek shromážděné farníky povzbuzuje těmito slovy: „Bratři, již hodina jest, abychom ze sna povstali, neboť nyní bližší jest spasení naše, noc předešla, den pak se přiblíží, odvrzme tedy skutky temnoty a oblečme se v oděň světla, jakožto ve dne choďme...“¹⁴ Ospalost byla každopádně vnímána jako nedostatek v charakteru dobrého křesťana. Majorova sbírka exempel z roku 1718 přímo říká „Somnolentia ex diabolo est“.¹⁵ Dřímota byla přípustná jen u dětí a stařečků, jak to v konvolutu svých rukopisných kázání ukazuje karmelitán Ivanus a S. Ioanne Baptista.¹⁶ „Pozoruj-li sešlý, starý věk, tu jakž za dětinství samé spaní natrefím, tu sedí dědeček vo hůlce a zdřímá: tu babička na něco patří neb poslouchá a stále s hlavou dosvědčuje...“¹⁷

Je to právě Ivanův rukopis *Rurale ivaniticum*, obsahující samostatné kázání o snech z druhé neděle po Narození Páně, který nám poskytuje pravděpodobně nejucelenější úvod do oneirické problematiky v českém baroku, ovšem viděný očima vzdělaného kazatele, jehož rezervovanost a opatrnost v případě snů je zřejmá. Podle tohoto kaza-

11 Muzeum města Duchcova, Sběrka rukopisů, R-5 (př. č. 4750), *Polyanthea nova rara et in-via*, s. 105.

12 Hercules SAXONIA, *Pantheum medicinae selectum*, Francofurti 1603, s. 42.

13 Antoninus FLORENTINUS, *Prima pars summe Antonini de a[n]ima, de sua nobilitate, potentiis earu[m]que exercitiis*, Strassburg 1490, nepaginováno, použit exemplář z knihovny cisterciáckého kláštera v Oseku.

14 Oblastní muzeum v Lounech, Sběrka rukopisů, sign. XIV F 3, kázání Matěje Bílka, fol. 22^v.

15 Joannes MAJOR, *Magnum speculum exemplorum*, Colonia Agrippina 1718, s. 630.

16 Knihovna křížovníků s červenou hvězdou Praha, LVII B 14, *Rurale ivaniticum*, s. 492.

17 Tamtéž, s. 494.



tele: „Sen jest obraz naší fantasmie, kterou ona sobě představuje.“ O něco dále dodává též autor: „... ale abych tím lípe je trefil, rád bych věděl, co jest sen? A doslejšám od mudrce Aristotela est apparitio phantastica in somno facta. Sen jest nějaké zjevení v mysli, když člověk spí, tak tehdy sen jenom jest zjevení a ne skutečná věc...“¹⁸ Na stejné stránce svého rukopisu zase poznamenává: „Jak darebná věc jest chytati vítr neb stín, tak darebná věc jest věřiti snům.“ Jindy svůj výpad proti vykladačům snů ještě více zostřuje: „... ti, jenž snům věřej, jsou nešlechtní a převrácení lidé, poněvadž ne v Bohu, ale v ničemných a marných snech víru a naději skládají, kdežto oni nic než sama jsou marnost.“¹⁹ S podobným zpochybněním významu snu se setkáváme ve výše uvedeném Weizenbeckově rukopise *Polyanthea nova rara et invia*: „Somnia phantasiae idola sunt, cur adorer illa? Somnia sapienti vento umbrae vanescenti simillima...“²⁰

Sen vnímaný jako něco nepodstatného tedy zdánlivě spojuje autory barokních rukopisů s dnešním většinovým vnímáním snu, ale již samotná existence kázání o snech ukazuje, že v raném novověku musel být snům přičítán určitý význam, pokud o nich věřící slyšali z kazatelny. Ve skutečnosti tedy šlo pouze o konfrontaci dvou odlišných přístupů ke snům — oficiálně církevního a lidového, prosyceného zbožností, ale často heterodoxního. To, že sny vnímala jako důležité i církev, nakonec potvrzuje i samotný Ivanus: „Somnia non sunt semper somnia, sed saepe quae somniantur vera fiunt omnia.“²¹ Kazatel ovšem význam snu vzápětí poněkud zužuje tvrzením, že prostřednictvím častého snu Bůh v některých případech člověku oznamuje budoucí události: „... a proto někdy snu máme věřiti.“ Podle barokního řeholníka je zásadní otázkou to, kdo je původcem snu. Podle Ivanovy snové typologie: „Sny od třech příčin pocházejí, buď od Pána Boha, od natyry nebo od ďábla.“²²

V prvním případě jsou sny seslané Bohem charakteristické tím, že snícího upozorňují a varují před nebezpečím. Ivanus konkrétně píše: „Zase sesílá Bůh sen a chce s ním člověka od nějakého nebezpečení varovati, jakž jsme slyšeli o sv. Josefu.“²³ Bůh také může ve snu často zjevit budoucnost v podobě symbolického obrazu: „Skrze sen častej moc dobrého Bůh člověku oznamuje, a proto někdy máme snu věřiti...“²⁴ Tak P. Ivanus popisuje, jak se zdálo matce sv. Ondřeje, že porodila vlka, který se však náhle před jejíma očima změnil v beránka. Jinou známkou božského původu snů je podle Ivana skutečnost, že mohou nabádat k pobožnosti, vykonání pouti nebo ke zpovědi, případně varovat před zlým člověkem nebo špatným domem „... a zůstane-li přítom v mysli potěšení znamená jest, že od Boha ten sen seslaný byl.“²⁵

Dalším původcem snu může být ďábel: „Cum dormirent homines, venit inimicus,“²⁶ který vstupuje také do duše spícího, jenž uléhal s nečistými myšlenkami, a tím

18 Tamtéž, s. 483.

19 Tamtéž, s. 490.

20 Muzeum města Duchcova, Sběrka rukopisů, R-5, *Polyanthea nova rara et invia*, fol. 247r.

21 Knihovna křížovníků s červenou hvězdou Praha, LVII B 14, *Rurale ivaniticum*, s. 480.

22 Tamtéž, s. 484.

23 Tamtéž, s. 481.

24 Tamtéž.

25 Tamtéž, s. 485.

26 Tamtéž, s. 486.



přikývl k snění o dábelských věcech. Ivanus a S. Ioanne Baptista odpovídá na otázku, kterou mu zřejmě kladli farníci, těmito slovy: „... ptá-li se mne ale kdos, co i ve snách hřešiti mohu? Na to dím takto: vůle ale neb svolení v hřích zapotřební jest. Však dali jest člověk před spaním nějakou příčinu buď skrze obžerství nebo rozpustilost smyslů v chlípnosti, i ve snách pro danou a neodvolatelnou příčinu hřešiti může.“²⁷

Nečisté sny, původem od ďábla, jsou také ty, na základě kterých lidé předpovídají budoucnost, ačkoliv k tomu může sklouznout také třetí typ snů — „snů od nature“: „... hřích ale jest z těch přirozených snů budoucí časy, štěstí neb neštěstí, všeliké příhody chtějí zkoumati, poněvadž oni žádnou příčinu nemají, od které by mohly co znamenat neb předpovídat...“²⁸ Jinak je z hlediska snové typologie přirozený sen ten: „... při kterém obyčejně sny pocházejí od toho, co člověk dělal ve dne, nač myslil, s čím zacházel a neb od krve...“²⁹ Ivanus vyžaduje, aby jeho farníci rezignovali na pokusy o vlastní interpretace snů, aby se probouzeli s modlitbami a aby mu obsah svých snů sdělili: „Nyní můj křesťane, jestli co podobného tobě se zdá, sen ti vyložím, že jaký sen jest, budeš moct uznati.“³⁰

Ivanova rukopisná kázání mají jednu zvláštnost, která ukazuje, jak úzká byla vazba mezi sny a revenanty v tehdejších lidových představách. Ivanus totiž na závěr svého kázání připojil samostatnou poznámku o můře, v níž se snaží tuto „obludu noční“, která chodí po nocích a lehá na spící, vysvětlit za použití racionálních argumentů.³¹

Díky pražskému karmelitánovi lze tudíž nahlédnout do dobového třídění snů a také na jejich úzké propojení s vampyrickými revenanty. Ale v jeho rukopise je též patrná jednoznačná snaha dostat obtížně uchopitelný, proměnlivý a éterický svět snů jeho farníků pod kontrolu a víru ve vracející se umrlce rozdrtit pomocí přirozeného vysvětlení. Ivanovo kázání má však jednu zásadní nevýhodu: uvádí sice několik příkladů o snech z Bible (Pilátova žena)³² nebo z české historie (sen knížete Fridricha z roku 1187),³³ ale z jeho spisu se nedozvídáme vůbec nic o konkrétních snech Ivana jako barokního kněze nebo o snových vizích jeho farníků (s výjimkou občasných obecných poznámek),³⁴ a tudíž ani o tom, zda se v nich mohli objevovat umrlci.

Vzhledem k tomu, že Ivanus byl řádový kněz, je třeba se nejprve zamyslet nad tím, jak vypadaly sny řádového duchovenstva v barokních Čechách a zda se v jejich snových vizích můžeme setkat s mrtvými? Jako dobrý příklad, byť s akcentováním možné genderové odlišnosti, lze použít záznam o snu doksanské premonstrátky Maxmiliány Zásmucké z roku 1694, dochovaný v rukopisném konvolutu z archivu oseckých cisterciáků. V tomto snu byla Zásmucká svědkem eucharistického zázraku

27 Tamtéž, s. 488.

28 Tamtéž, s. 489.

29 Tamtéž.

30 Tamtéž, s. 488.

31 Tamtéž, s. 495.

32 Tamtéž, s. 486.

33 Tamtéž, s. 485.

34 Tamtéž, s. 490 poznámky typu : „... zdálo se tej chodila v nových střevících aj buď Bohu chvála praví, to znamená, že dostanu vdovce.“



při mši, sloužené tehdy již zemřelým pražským arcibiskupem Janem Bedřichem z Valdštejna. V díle zmíněné jeptišky, které popisuje její mystické revelace, z nichž se ovšem jen menší část odehrávala ve snu, tedy můžeme konstatovat jednak přítomnost rekvizit obvyklých u duchovního stavu (kaple, bohoslužba), ale také setkání s „dobrým revenantem“ pocházejícím z vysokého kléru.³⁵ Nahlédneme-li do rukopisu od mosteckého řeholníka Matthiase Kollnbergera, najdeme tam zmínky o minoritovi Chrysanthu Puschovi, kterému se zdálo o sv. Apolonii. Nacházíme zde tedy opět obvyklou stafáž tehdejšího církevního života, známou všem mimo jiné z ikonografie v kostelích.³⁶ V ještě větší míře to platí o Bartoloměji Michalu Zelenkovi, světském knězi v Brandýse nad Labem a autorovi několika zajímavých deníků, jenž se ve snu, který se mu zdál v noci na 5. 11. 1693, setkal s rohatým ďáblem „diabolus cornutus“; v jiném snu, zapsaném dne 11. 12. 1699, zase přichází do nějaké místnosti, pokleká a žádá po zjevivším se Ježíši smilování, načež mu Kristus laskavě odpoví a Zelenka se náhle probouzí rozradostněn tímto setkáním. „Hodie habui tale somnium: intravi quasi ad aliquod cubiculum, D[omi]n[u]s Jesus, ego mox flexi et clamavi: miserere, miserere. D[omi]n[u]s Jesus siquidem adeo urges tuum negotium faciam: ego immediat evilgilavi laetabundus...“³⁷ Pozoruhodný svým možným symbolickým rozměrem je sen ze stejného roku o koni, který se snažil prolomit zavřenou bránu.³⁸

Ovšem v kontextu tohoto článku je nejdůležitější zjištění, že v záznamech Bartoloměje Michala Zelenky se lze (ke dni 21. 8. 1693) setkat s revenantem přicházejícím ve snu, byť to není záznam o snu tohoto kněze, ale o snech, které měla o svém zemřelém muži Ondřeji vdova Marie Plasová. Důvodem zjevení byla i v tomto případě žádost o vysvobození z očistce prostřednictvím církevních úkonů (nebožtík nebyl pochován v rouchu zbožného bratrstva). Žena muži odpovídá, že nemá dost prostředků na splnění jeho přání, která jej mohou vysvobodit, on ji posílá za panem purkrabím do Pakoměřic, který jí může v těchto otázkách poradit.³⁹ V Zelenkových denících tak lze najít záznamy o revenantovi, které zcela zapadají do oficiálního učení o purgatoriu, ovšem velmi zajímavé je, že ve snu se objevuje také postava vrchnostenského úředníka, byť jen ve slovech zemřelého, jenž může pomoci a k němuž mrtvý pocituje důvěru a úctu i z onoho světa. Také v tomto zápise je nutno vzít v potaz skutečnost, že záznam snu prošel dvojím sémiotickým sítem. Prvním byla výpověď prosté ženy — farnice, druhým zápis snu vzdělaným knězem — mužem.

Existuje-li takovéto svědectví o snu ženy z neelitního prostředí, zaznamenané katolickým knězem, je třeba zjistit, zda z této doby existují autentické záznamy snů příslušníků širších společenských vrstev a s tímto záznamem je, byť letmo, zkonfron-

35 SOA Litoměřice, ŘA Cisterciáci Osek, karton 387, inv. č. 39.173.

36 Knihovna oblastního muzea v Mostě, Sběrka rukopisů, rukopis č. 27, Matthias Kollnberger, Liber vitae et mortis fratrum Ordinis Minorum Conventualium in Conventu Pontensi S: P: Francisci defunctorum, s. 410.

37 Knihovna Národního muzea (dále jen KNM), Sběrka rukopisů, diárium B. M. Zelenky, VIII D 23, fol. 124^r. K zjevení Krista v jiném snu srov. Zdeněk KALISTA, *Ctihodná Marie Elekta Ježíšova*, Praha 1992, s. 79.

38 KNM, Sběrka rukopisů, diárium B. M. Zelenky, VIII D 23, fol. 61^r.

39 Tamtéž, VIII G 14, s. 330–331 (recte 332–333).



tovat. Za unikátní pramen lze v tomto ohledu pokládat deníkové záznamy krupského koželuha Michela Stüelera, dochované v přepise Rudolfa Knotta z počátku 20. století, který nedávno v záslužné edici zpřístupnil Jan Kilián.⁴⁰ Nahlédnutí do těchto deníkových záznamů řemeslníka z neelitní skupiny obyvatel zapadlého krušnohorského městečka, jenž věnoval pozornost jak snům svým, tak snům své manželky, přivede čtenáře k několika zajímavým zjištěním:

1. Sny Michela Stüelera až na jednu výjimku nemají religiózní obsah, přestože je jeho záznam o snu většinou orámován náboženským kontextem v podobě stručného zvolání, ať Bůh obrátí tento sen k dobrému.
2. Ve snech Michela Stüelera, podobně jako ve snech Marie Plasové, figuruje světská vrchnost jako někdo, ke komu upíná své naděje. Stüelerovi se například v roce 1638 zdálo, že na ulici před domem Hanse Hosenfeldera našel dítě své vrchnosti, pána ze Šternberka, odnesl ho do domu Gorge Janicha a předal Jeho Milosti, ten potom poslal jeho ženě Elisabeth balíček pečlivě omotaný v papíru. Když jej Stüelerova žena rozbálila, byli v něm barevní ptáci podobní brkoslavům.⁴¹ V roce 1641 se Stüelerovi zdálo, že mu pán ze Šternberka podal ruku, on ji třikrát políbil a poté se rozešli, následně se vedle něj objevili dva psi, z nichž jeden běžel dál, ale druhému, který na něj vyskočil z levé strany, Stüeler držel tlamu, aby jej nemohl pokousat.⁴² Z těchto zaznamenaných snů je jednoznačně vidět úsilí zapisovatele o dobré vycházení s vrchností.
3. Pozoruhodné jsou záznamy snů jeho ženy. Mimořádná je například situace, kde se v roce 1642 Stüelerovi zdá obdobný sen jako jeho ženě, že se oblékal do nové košile, zelené kazajky a kalhot se šňůrami. Jeho ženě Elisabeth se paralelně ve stejnou noc zdálo, že její muž měl na sobě zelené mešní roucho.⁴³ Z tohoto příkladu plyne, že zatímco ve Stüelerových snech přetrvává nenáboženský obsah, sny jeho ženy jsou nepatrně posunuty směrem k religiózním rekvizitám. Zajímavý svým možným symbolickým podtextem je záznam, že v roce 1646 se Stüelerově ženě zdálo, jak se nad otvorem kamen zřítíl komín a že ten otvor zpola zmizel.⁴⁴ Ve snech Michela Stüelera ani jeho ženy Elisabeth tedy vůbec nefigurují mrtví, přestože z ostatních deníkových záznamů Stüeler jednoznačně vystupuje jako dítě své doby, které nepochybuje o možnostech nadpřirozených zásahů vyšších mocností do každodenního života.⁴⁵

Otázkou samozřejmě zůstává, nakolik jsou sny z deníku krupského koželuha typické pro tehdejší řemeslnické vrstvy a nakolik jsou anomální, avšak jeho sny ukazují, že je zapotřebí vždy akcentovat (kromě genderových otázek) i sociální rozměr snu a že ne-

40 Jan KILIÁN (ed.), *Paměti krupského měšťana Michela Stüelera (1629–1649)*, Dolní Břežany — Teplice 2013.

41 Tamtéž, s. 360–361.

42 Tamtéž, s. 422–423.

43 Tamtéž, s. 462–463.

44 Tamtéž, s. 632–633.

45 Tamtéž, *passim*.



lze ze snů jedné skupiny obyvatelstva vyvozovat závěry týkající se celé české společnosti doby barokní. Diametrální odlišnost snů příslušníka řemeslnických neelitních vrstev od snů katolického duchovenstva zároveň může být jedním z podnětů k pochybnostem o imaginaci tehdejších představitelů lidových vrstev jako nesvébytné rezonanční desce, na níž se pouze odráží knězův hlas z kazatelny. Jedná se zřejmě o optický klam související s početní převahou dochovaných pramenů pocházejících z prostředí řádového i diecézního duchovenstva.⁴⁶

Další důležitou skutečností, již je při zkoumání snů zaznamenaných Stüelerem třeba vzít v potaz a která by se případně mohla do jisté míry podepsat na poměrně profánním obsahu jeho snů, je prostředí, v němž žil a které bývalo převážně luteránské a částečně jím zůstalo až do protireformace zakončené jezuitskou misíi teprve ve dvacátých letech 18. století.⁴⁷ Pravděpodobně nejlepší uvedení do oneirické problematiky v luteránské (saské) části Krušných hor v době barokní dává pastor Christian Lehmann v díle, které roku 1699 doplnil a vydal tiskem jeho syn.⁴⁸

Ovšem pohled do tohoto starého tisku zřetelně ukazuje, že v Lehmannově případě, zřejmě s ohledem na to, že šlo o luteránského duchovního, je snová problematika těsně provázána s nadpřirozenem. Pro jím zaznamenané sny jsou charakteristické dvě skutečnosti, s nimiž se v případě snů z českého prostředí takřka vůbec nebylo možno setkat:

1. Sny mají zřetelný symbolický rozměr.
2. Často se jedná o prekogniční sny ohlašující budoucí události.

V kontextu zkoumání vztahu mezi sny a smrtí jsou tedy patrně nejzajímavější ty, které předpovídají budoucí skon snícího. Mimořádná je v těchto případech také zpracovaná snová symbolika, která v českém prostředí té doby, podle našich současných znalostí, chybí. Například dům je metaforou lidského těla (což je známo i z děl moderních psychoanalytiků), kostel pak těla kněze. V roce 1695 měl forman Christian Illing na cestě z Lipska do Vídně sen, že se mu zbořil jeho dům, záhy poté jej při dopravní nehodě rozdrtil jeho vlastní vůz. Ženě luteránského duchovního Albina Weigela, faráře v Krotzendorfu, se roku 1659 zdálo, že se zhroutil kostel; její muž Weigel krátce nato zemřel. Jindy smrt ohlašoval hlas neviditelného, který budoucího umrlce volal. V prosinci roku 1632 se zdálo Johannu Teucherovi z Elterleinu, že jej někdo třikrát zavolal k oknu, ale když ve svém snu vstal a šel, neviděl nikoho ani neslyšel, tak se s velkým zármutkem poručil Bohu a začal se modlit. Další den přijeli císařští Chorvati a hlavu mu rozseklí až k nosu. Další zajímavou metaforou je ta, která vnímá

⁴⁶ Takto „nesvéprávně“ je například traktován jindřichohradecký pekař Exelius, jemuž se zjevovaly duše z očiště, v nádherné a mimořádně inspirativní knize Tomáš MALÝ — Pavel SUCHÁNEK, *Obrazy očiště. Studie o barokní imaginaci*, Brno 2013, s. 307.

⁴⁷ Jiří WOLF, *Katolické misie u luteránů ve východní části Krušných hor mezi léty 1660–1730*, in: Zdeněk R. Nešpor (ed.), *Čeští nekatolíci v 18. století mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*, Ústí nad Labem 2007, str. 220–232.

⁴⁸ Christian LEHMANN, *Historischer Schauplatz derer natürlichen Merkwürdigkeiten in dem Meißnischen Ober-Erzgebirge*, Leipzig, Tietze 1699.



mrtvé dítě jako poklad, což dokumentuje Lehmannem podchycený případ šichtmistra, kterému se zdálo, aby kopal ve sklepech, že objeví poklad, což udělal, ale našel zavražděné dítě prostitutky.⁴⁹

Podobně jako se v deníkových záznamech českého katolického kněze Bartoloměje Michala Zelenky dochovalo vyprávění o snu Marie Plasové, kterou navštívil revenant mající podobu jejího muže, dochovalo se v díle luteránského pastora ze sousedního Saska Christiana Lehmana vyprávění prosté ženy Doroty Pilzové, která trpěla bolestmi zubů. V zoufalství se tedy uchýlila k osvědčenému prostředku lidové medicíny — došla si na hřbitov, odkud přinesla zub z umrlce, který měl pomoci po přiložení bolavé místo „umrtvit“. Krátce potom se jí zdálo, že za ní přišla mrtvá žena a chtěla po ní svůj zub zpátky. Dorothea Pilzová se probudila hrůzou, dostala vysokou horečku a zemřela.⁵⁰ Zatímco sen české venkovanky z Líbeznic utvrzuje ve víře v očistec a potřebě zbožnosti, sen saské stařeny je varováním před užíváním magických praktik, které mohou přinést nejen boží trest, ale také trest revenanta, přicházejícího napravit neuctivé nakládání s jeho tělem. I letmé srovnání snového světa v barokních Čechách a v tehdejší Salsku zřetelně ukazuje, že k rozdíům sociálním a genderovým, ovlivňujícím interpretaci snů, je třeba připočíst difference v závislosti na formách křesťanství v jednotlivých středoevropských zemích.⁵¹

Dosud byla věnována pozornost snovému světu barokních lidí a v prostoru vymezeném sněním hledání revenanti, ale ještě nebyla akcentována vnitřní rozrůzněnost děsivější skupiny postav, kterou si lidé 17. a 18. století spojovali s navrátilci ze záhrobí.

Podobně jako existovaly sny sesílané Bohem, lze se v baroku setkat s dobrými revenanty, kteří nechtějí děsit, ale přicházejí, aby naplnili boží vůli. Mrtvý Jan Bedřich z Valdštejna například jeptišce Maxmiliáně Zásmucké říká: „Noli me ita timere, ego tibi nihil nocebo, non veni ideo ut tibi nocebam, sed ut voluntatem Dei adimplem dam.“⁵² Dobrymi revenanty, kteří vysloveně žádají, aby nebyli ztotožňováni s „obludami nočními“, bývají také navrátilci z očiště. Potvrzením jejich původu je odpověď na křesťanský pozdrav výrokem chválícím Hospodina nebo políbením krucifixu či kněžské štoly s křížem.⁵³ Důvodem jejich zjevování je většinou prosba o odsouzení určitého počtu mší, vykonání pouti nebo rozdání almužny chudým, což jsou úkony, které mohou pomoci zkrátit jejich očistcová muka. Vedle tohoto typu revenanta z očiště lze narazit ještě na další přidružený typ dobrého zemřelého, který pouze přichází varovat živé před špatným životem, což je například doloženo u řádového kněze P. Cassiana Tevernyho z Mostu († 9. 4. 1713) v mladším rukopise jeho minorit-

49 Tamtéž, s. 786–790.

50 Tamtéž, s. 790.

51 V budoucnu by v této souvislosti nepochybně stálo za to prozkoumat v kontextu luteránských zemí mimořádně vlivný *Traumbuch Aposamaris* připisovaný Ibn Sirínovi (653–728) a vyskytující se často jako přívazek spisu *Oeconomia ruralis et domestica* Johanna Colera (1566–1639), který obsahuje neobyčejně podrobný výklad snů včetně symboliky jednotlivých částí těla.

52 SOA Praha, RA Valdštejnů, inv. č. 2387–2450, konvolut svědectví o revelacích Maxmiliány Zásmucké.

53 NA Praha, APA, karton 2629, sign. D136/1.



ského spolubratra Mathiase Kollnbergera, kde se píše: „Anno 1713, Die 9. Aprilis pie obiit in nostro Pontensi Monasterio P. Cassianus Teverny natione Boemus, hic erat vir simplex et recti cordis, quidquid eidem mandatum fuit, hilari animo perficiens, non adeo longo tempore ante suam mortem, tamen ad huc sanus et integer, erat semel colludens foliis in suo cubiculo, cum aliquo saeculari, recreationis solum modo et joci gratia, derepente aliquot timore percussus et totus mutatus in facie assurgens, abjicit folia, interrogatus quid hoc denotet? Diu subticuit, tandem dixit se suam matrem jam pluribus annis defunctam, hic adstantem vidisse, quod mihi saecularis ille, longe post obitum Patris veniens Pontum ipsemet narravit.“⁵⁴

Kromě těchto dobrých zemřelých je v barokních pramenech možno narazit také na zjevující se mrtvé, u nichž nelze s jistotou říci, co vede k jejich zjevování na opuštěných hradních zříceninách nebo v dávných klášterech, jak se o tom zmiňuje například Bohuslav Balbín. Zůstává zde otázkou, zda jsou tyto noční duchové neutrální, obdobně jako sny od „nátury“: „Id tamen certissimum est, ac narrationibus et omni fide dignissimis exemplis ac testimoniis competum, in desertis Arcibus ac Coenobiis plerumque nocturnos lemures habitare, nec audiri modo, sed etiam spectari.“⁵⁵

Posledním typem umrlců jsou zlí, „dábelští“ revenanti, s nimiž se v českém baroku setkáváme poměrně řídko. Naděje na spasení nebyla tehdy upírána takřka nikomu. Pozoruhodným jevem v rámci této skupiny mrtvých svázaných s peklím a ďáblem jsou však v katolickém prostředí revenanti — jinověrci, což je doloženo u Bartoloměje Michala Zelenky, jenž ve svém deníku k roku 1694 vypráví příběh o tom, že dva luteráni (muž a žena) utekli pro svou víru do Saska a usadili se v Drážďanech. Manželka se těžce roznemohla a chtěla, aby jí muž zavolał katolického kněze; muž jí však začal přesvědčovat, že kvůli víře utekli do Saska a že tato víra je pravá, a pokud žena zemře a nebude spasena, že chce být zatracen spolu s ní. Luteránova choť se skutečně z choroby neuzdravila a muž krátce po jejím skonu zaslechl zvláštní zvuky, najednou se rozlétly dveře a do místnosti, ve které se nacházel, vlétl duch jeho manželky, zardousil je a oba se společně propadli do pekel.⁵⁶ Dalšího revenanta, tentokrát z Jičína, popisuje ve svém výše zmíněném spise Bohuslav Balbín jako strašidlo, které mělo ve zvyku se zjevovat v jednom z jičínských domů, respektive v jeho sklepě, v rouchu s límcem, v oblečení predikantů, jak to jmenují, a Balbín k tomu dodává: „Od toho jsem to přijal, kterému se nejednou nechal vidět a týž mi popsal obličej i (jeho rysy), šediny a co podobného bylo spatřit. Onoho stařečka viděli mnozí kněží v různých dobách, takže o té věci nelze pochybovat.“⁵⁷ V barokních snech se tedy vyskytují přede-

54 Knihovna Oblastního muzea Most, Sběrka rukopisů, rukopis č. 27, Liber vitae et mortis fratrum Ordinis Minorum Conventualium in conventu Pontensi S: P: Francisci defunctorum, s. 16. Za možnost studovat tento rukopis vděčím paní knihovnici Aleně Kvapilové z Oblastního muzea v Mostě.

55 Bohuslav BALBINUS, *Miscellanea historica Regni Bohemiae*, Liber III., Capit. XVI. paragraf IV., s. 195.

56 Bohuslav SOUČEK, *Barok v pamětech Bartoloměje Michala Zelenky*, JSH 20, 1951, s. 148.

57 B. BALBINUS, *Miscellanea*, Liber III., Capit. XVI. paragraf IV., s. 194. Za upozornění na tohoto revenanta vděčím Mgr. Pavlu Kracíkovi, který chystá obsáhlou studii o raně novověkých revenantech.

vším dobří a neutrální revenanti, pomineme-li poznámku Ivana a S. Ioanne Baptista o vampyrické můře.

Poslední otázkou, kterou je třeba naznačit, je problém vztahu mrtvých ke snům a spícím, již lze v česko-saském prostoru zredukovat na stručnou typologii:

1. Prvním typem je sen o zemřelém, s tím se setkáváme u výše uvedené doksanské řeholnice Maxmiliány Zásnecké nebo v záznamech Bartoloměje Michala Zelenky o snech Marie Plasové.
2. Druhým typem je sen o umírajícím, který upozorňuje druhého člověka na svou situaci, zde je možno připomenout topický příběh (svými kořeny sahající velice hluboko) nalezený Čeněkem Zíbrtem v jednom českém barokním rukopise: „... dva pocestný do města přišli, jeden k svému známému a druhý do hospody na nocleh se uchýlil. Ten, který u svého známého zůstal, měl sen, kterak jej jeho tovaryš za pomoc žádá, že hospodář jeho jej morduje, aby ho bránil, i schopil se s postele a chtěl jíti svého tovaryše brániti, ale rozmyslíce se, řekl: ‚Sen jest toliko‘ a položíce se, usnul. Když pak on opět usnul, zdálo se jemu po druhé, aby, poněvadž prej jemu života neobhájil, aspoň jeho smrt vyjevil, neb hospodář jeho zabité tělo ráno pod fůrou hnoje z brány poveze, toho aby zadržel, mrtvé tělo vzal a poctivě pochovati dal. Což on učinil, ráno do brány šel, a když mordíř fůru hnoje vezl, jej zadržel a přehledal, což se vskutku tak našlo. Byl mordíř obžalován a na smrt odsouzen.“⁵⁸
3. Třetím typem je sen o revenantovi, který přichází za spícím, jenž vzal něco, co patřilo mrtvému, a zároveň ohlašuje brzký skon snícího, to je případ Doroty Pilzové, zaznamenaný Christianem Lehmannem; zde je otázkou, zda jde o saské specifikum.
4. Čtvrtým typem je prekogniční sen, který v symbolickém obrazu ohlašuje snícímu, že on sám nebo jeho blízký se brzy stane umrlcem, to jsou rovněž ze Saska známé případy Johanna Teuchera, Christiana Illinga a Albina Weigla známé z Lehmannova díla.
5. Pátým typem je vampyrický revenant, o kterém Ivanus a S. Ioanne Baptista píše toto: „Můru Čechové myslej bejti nějakou noční obludu, která ve spaní na člověka přichází a jeho silně tíží jako by udusiti chtěla...“⁵⁹
6. Šestým typem je zjevení revenanta, který sice nepřichází ve snu, ale v prostředí, kde příjemce zjevení obvykle spí, jak to popisuje například Jan Peit Hostounský a někteří další autoři.

Pokud máme obecně charakterizovat poměr snů a revenantů v barokní kultuře, můžeme vyjít z myšlenek ruského sémiotika Borise Andrejeviče Uspenského⁶⁰ a předsta-

⁵⁸ Čeněk ZÍBRT, *Staročeské rozprávky kratochvilné i výstražné z r. 1676*, Český lid 1929, s. 246–276.

⁵⁹ Knihovna křížovníků s červenou hvězdou Praha, *Rurale ivaniticum*, s. 495.

⁶⁰ Борис Андреевич УСПЕНСКИЙ [Boris Andrejevič USPENSKI], *Избранные труды I, Семиотика истории. Семиотика культуры* [Izbrannyje trudy I. Semiotika istorii. Semiotika kultury], Moskva 1994, *passim*.



vit si je v symbolické mřížce triád. Pro barokního člověka, jako byl Ivanus a S. Ioanne Baptista, mohou sny pocházet od Boha nebo od ďábla, uprostřed mezi nimi jsou neutrální sny (od náтуры). Revenanti zjevující se ve snu nebo v bdělém stavu mohou být dobří (duše z očišťce, zemřelí církevní hodnostáři apod.), zlí (vampyrické můry — ob-ludy noční nebo zemřelí jinověrci) nebo implicitně nevyhranění (ti, o kterých se zmi-ňuje Bohuslav Balbín). Kromě axiologického členění vertikálního je třeba akcentovat rovněž prostorový (horizontální), ale také časový aspekt zjevování revenantů, kteří jsou vázání na podzemí a noc jako sémiotické protiklady pozemského a denního ži-vota. Zkoumání vzájemně propojené sémiotiky snění a smrti v českém raném novo-věku však bude vyžadovat další soustavnější heuristický výzkum rukopisných i tiš-těných pramenů. Neboť hledání nových cest a témat by mělo v historiografii vycházet z obvykle velmi pomalého, ale nezbytného induktivního sbírání drobných údajů čer-paných ze čtení a nového čtení primárních pramenů a následné konfrontace těchto výtěžků s myšlenkovými konstrukty inspirativních a vlivných badatelů minulosti i dneška.

RÉSUMÉ:

This document is about the connections between the afterworld, the deceased and dreams, based in particular on manuscript sources of the 17th and the 18th century. In order to understand the basic outline of the world of Baroque dreams, the principal manuscript: — the *Rurale ivaniticum* by Carmelite P. Ivan of S. Ioanne Baptist, contains a sermon on dreams, which reveals the dichotomy at that time between the popular and ecclesiastical interpretation of dreams and also indicates that encounters with the deceased in dreams within folk culture differed significantly from those of the secular or regular clergy (for example, the Premonstratensian Sister Maxmiliána Zásnecká or the Greyfriar Chrysanthus Pusck).

Just as there are great differences in areas of Czech Baroque culture, it also turns out that when we compare the Lutheran region with, for example, neighbouring Saxony (specifically with Christiane Lehmann's writings), again the deceased appear within the dreams in a significantly different manner. Thus the connection of the deceased and the dream world had to be firmly established in the appropriate social and geographical contexts so that Burke's *Social History of Dreams* could be written.

PhDr. Jiří Wolf pracuje v Muzeu města Duchcova a v Regionálním muzeu v Teplicích. Zabývá se barokní kodikologií, lokální epigrafikou a historií, dále historicko-antropologickými tématy z českého prostoru v období 17.-18. století (wolf@muzeumduhcov.cz).