

Benediktinský klášter sv. Jana pod Skalou a ivanské legendy jezuitu Bridela. Malá sonda do praxí textové produkce 17. století*

Marie Škarpová

Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Ústav české literatury a komparatistiky
marie.skarpova@ff.cuni.cz

SYNOPSIS

The Benedictine Monastery of Svatý Jan pod Skalou (Saint John Under the Cliff) and Legends of Saint Ivan by the Jesuit Bridel: A Brief Investigation Into the Practice of 17th Century Textual Production

The aim of this article is to demonstrate the importance of Bohemian monastic communities of the 17th century — those which owned or managed a church with the status of a pilgrimage shrine — as hagiographic centres, and to highlight the ways in which they participated in hagiographic production and publication. Such is the case, for example, with the Benedictine monastery of Svatý Jan pod Skalou (Saint John Under the Cliff), built on the tomb of the holy hermit Ivan. Nearly all surviving texts on Saint Ivan written before closure of the Svatý Jan monastery in 1785 are connected through their origin with the monastery. The origins of two works in particular, which may be the two most famous texts on Saint Ivan — *Vita sancti Ivani* (1656) and *Život sv. Ivana* ('The life of Saint Ivan', 1657), written in Latin and Czech respectively by the Jesuit Fridrich Bridel and printed at the Jesuit printing office in Prague —, are connected in their origins with Matouš Ferdinand Sobek of Bilenberk, abbot of the Svatý Jan monastery. In addition to direct testimony in written sources attesting to the fact that Sobek played a role in the creation of both texts and was able to ensure they would be printed, it is also clear that their publication coincides with the beginning of Sobek's notable building activities at Svatý Jan, specifically with the laying of the foundation stone of the new church sanctuary in 1657. The lifelong hagiographic cooperation between the Benedictine abbot (and later Prague Archbishop) with the Prague Jesuits suggests how this type of cooperation enabled the Society of Jesus, which was still a relatively new religious order in the Czech lands during the 17th century, to form social ties with the 'old' orders, as well as representatives of the local church, and in this way to acquire, strengthen, and maintain their position in the social field. Both of these legends thus provide an example of the markedly cooperative character of early modern textual production and reveal something of its complexity. The main goal of this article is to encourage scholarship on the status of monastic communities in the early modern period by studying the literary field of that time, and by observing how these communities behaved with regard to 'their' texts.

* Text vznikl v rámci řešení projektu *Bohemikální hagiografie o českých světcích od Tridentina do osvícenských reforem* (GAČR, 17-06507S).



KLÍČOVÁ SLOVA / KEYWORDS

Literatura raného novověku; textová produkce; hagiografie; legenda; klášter; sv. Ivan; Svatý Jan pod Skalou; Matouš Ferdinand Sobek z Bilenberka; Fridrich Bridel / early modern literature; textual production; hagiography; legend; monasteries; Saint Ivan; Saint John under the Cliff; Matouš Ferdinand Sobek of Bilenberk; Fridrich Bridel.

DOI

<https://doi.org/10.14712/23366680.2021.1.1>

I.1 RANĚ NOVOVĚKÝ KLÁŠTER JAKO CENTRUM HAGIOGRAFICKÉ PRODUKCE

Uvažovat o křesťanském klášteřu středověké Evropy jako o centru produkce a reprodukce textů, jejich uchovávání, recepce i distribuce, není nijak překvapivé. Jak tomu však bylo později, v dobách stále větší extenze literárních kompetencí v evropské společnosti a zároveň stále intenzivnější produkce i šíření textů? Zejména české prostředí, jež bylo od posledních desetiletí 16. století do josefinského rušení klášterů v osmdesátých letech 18. století dobou zjevné duchovní i materiální konsolidace klášterů a opětovného posilování jejich prestiže v české společnosti,¹ k hledání odpovědí na tuto otázku přímo vybízí.

Dochované texty preskriptivního charakteru (řehole, řádové konstituce, statuta ad.) dovolují předpokládat, že také raně novověký klášter byl místem pravidelné recepce zejména náboženské literatury, a to především v rámci lectio divina, mešního a hodinkového officia či pravidelného předčítání u jídla, jež si v klášterním životě i nadále uchovávaly důležitost (Eybl 2000, s. 339–341). V raně novověkých řeholních či mnišských komunitách se vedle toho podařilo identifikovat rovněž nemálo literárně činných členů,² a to nejen autorů tradičních historiografických záznamů sloužících paměti klášterní, resp. řádové komunity (análů, kronik, pamětních knih, diáří, výročních zpráv ad.).³ Vedle toho byl raně novověký klášter rozpoznán také jako místo intenzivního překládání (náboženské) literatury⁴ a v určitých případech též tiskař-

1 Přehled o stavu bádání o řeholních rádech v českých zemích raného novověku lze získat především ze souborů statí Čornejová 2003; Čornejová — Kuchařová — Valentová 2008; Bachhofer — Bobková-Valentová — Černušák 2015 a ročníku časopisu *Folia historica Bohemica* (26, 2011, č. 1, 2) s tématem *Jedinec v řeholním společenství mezi službou a kariérou*. I s odkazem na tyto práce využívám zavedený úzus a používám označení „klášter“ pro všechny typy mnišských a řeholních domů (kláštery, konventy, koleje, kanonie ad.).

2 Především u bohemikální literatury 17. a 18. století se tradičně zdůrazňuje dominující podíl kněžských autorů, zejména řádových duchovních a mezi nimi v prvé řadě jezuitů (souhrnně např. Stich 2001, s. 241–242; Svatoš 2001).

3 Přehled autorů řádové historiografické produkce českých zemí raného novověku nabízí Bobková-Valentová — Kašpárková a kol. 2018.

4 Jak to na příkladu intenzivní překladatelské činnosti kartouzy v Kolíně nad Rýnem zejména v 16. století ukázal Carlos M. N. Eire (2007, s. 90–95) či na příkladu raně novověkých překladatelských aktivit jezuitského řádu obecně Peter Burke (2006); k překládání v ženských klášteřích raného novověku na příkladu Marie Eleonory Šporkové a řádu celestinek viz Čapská 2016, s. 63–78, 81–84.



ské činnosti⁵ i jako důležitý článek v dobové literární distribuční síti⁶ a v kumulaci vědění vytvářením velkých knihoven výrazně badatelského typu.⁷ Zejména studium tištěné kazatelské produkce, především příležitostných a svátečních kázání, pak upozornilo na roli raně novověkých klášterních komunit nejen jako produktorů, ale též jako iniciátorů či objednavatelů textů pro potřeby nejrozličnějších (náboženských) slavností spojených s životem určité řádové komunity či celého řádu.⁸

Již tento stručný a namátkový přehled dosavadních znalostí o textových praxích v raně novověkých klášterech (nejen) v českých zemích ukazuje na mnohostrannost tehdejšího klášterního obcování se slovem. Tato šíře ovšem zároveň naznačuje, že pokud chceme dosažené poznání dále zpřesňovat, je v současné fázi výzkumu zřejmě nezbytné jeho tematické zúžení. Dochování zajímavého materiálu, skutečnost, že i raně novověké kláštery zjevně vytvářely a reprodukovaly texty nejen pro vlastní potřeby, nýbrž také pro další, jak klerické, tak laické recipienty mimo svou klášterní či řádovou komunitu (Eybl 2000, s. 341–342), a v neposlední řadě alterita dobových textově produkčních praxí vzhledem k textově produkčním praxím novodobým nás přiměly zaměřit se na analýzu procesů textové produkce a publikace spojených s českými raně novověkými kláštery. Jak ukázal zejména Michel Foucault, teprve od přelomu 18. a 19. století se v evropské kultuře prosadil jako výhradní legitimizační instituce textu zajišťující jeho jednotu, koherenci, stabilitu i čitelnost konceptu autora coby autonomní tvůrčí individuality vybavené všemi atributy původnosti, jehož originalita se projevuje v jedinečnosti jeho autorského stylu. Texty z předchozích dob svůj legitimizační nárok postulovaly podstatně jinak; během 17. a 18. století se sice přiřazování autora k textu postupně stávalo základním principem jeho fungování, autor se však stále považoval za jeden z mnoha subjektů podílejících se na vzniku textu, a to zdaleka ne ten nejdůležitější: „barokní práce s textem obchází původnost, génia i autorství“ (Rieger 1999, s. 153), a při vytváření textů se

-
- 5 V bohemikálním prostředí lze poukázat především na význam pražské Jezuitské tiskárny (např. Koldová 2005).
 - 6 Na roli raně novověkých klášterů při distribuování náboženské literatury netržní cestou (formou daru) poukázala na příkladu řádových společenství spojených se sestrami Šporkovými Veronika Čapková (2016, s. 209–213, 219).
 - 7 V nich začaly být vedle literatury teologické a obecně náboženské systematicky shromažďovány také spisy právnícké, historiografické, geografické, hospodářské ad. (Válka 2009, s. 83).
 - 8 Známé jsou objednavatelské aktivity opata žďárského cisterciáckého kláštera Václava Vejmluvy (1705–1738), jejichž komplexitu popsal zejména Zdeněk Kalista (1970, s. 19–56). Na existenci svatotomášské slavnosti v pražském dominikánském kostele sv. Jiljí, doloženou pro léta 1699–1734, v jejímž rámci každoročně zaznělo kázání o sv. Tomáši Akvinském, vytvořené na objednávku pražských dominikánů a následně jimi vydané tiskem, upozornila Jana Maroszová (ed. 2016, s. 65–66, 91–93). Ostatně jak konstatoval Miloš Sládek, převážná většina českých katolických nedělních postil 17. a 18. století vznikla v řádovém prostředí a také některé postily z pera diecézních kněží byly vytištěny jen díky iniciativě klášterních komunit. Kláštery byly v té době zjevně jedněmi z mála subjektů, jež byly s to pro vznik rozsáhlých textových souborů, jako jsou postily obsahující kázání na všechny neděle liturgického roku, vytvořit vhodné materiální a časové podmínky a též obstarat potřebné finanční prostředky (Sládek 2017, s. 212, 252 aj.).



nadále preferovaly spíše kooperativní postupy. O jak komplexní proces při produkci textu tedy v oné době šlo? A jakými způsoby se v raném novověku na textové produkci a publikační praxi podílely právě (české) klášterní komunity, jaké aktivity v tomto směru vyvíjely? Při hledání odpovědí na tyto otázky jsme pochopitelně limitováni skutečností, že tyto aktivity jsou pro nás postižitelné jen tehdy, pokud se nějak materializovaly v textech či jiných hmotných předmětech. Přesto velké množství dochovaného materiálu nutí i v tomto případě k dalšímu výběru. Zaměříme se proto pouze na jednu jeho část, která byla dosud literárněhistorickým bádáním spíše opomíjena, na hagiografii.⁹ Cílem této stati tedy je studium českého raně novověkého kláštera jako centra hagiografické produkce.

Centry hagiografické produkce v českých zemích se ukazují být v 17. a 18. století zejména ty kláštery, v nichž se uchovávaly ostatky jejich svatých zakladatelů (ať již byl tento zakladatel oficiálně svatořečen, nebo se o uznání jeho svatosti církevními autoritami teprve usilovalo), kláštery, které vznikly nad hrobem světce, kláštery, jež do svého držení relikvie v podobě celého světceva těla získaly sekundárně (Elbel 2001, s. 89), nebo konečně typ v českých zemích raného novověku asi nejčteněji zastoupený, totiž klášterní komunity spravující svatyni, v níž se uchovával milostný obraz či socha. Všechny tyto výše jmenované kostely měly potenciál aspirovat na status poutní svatyně.¹⁰ Případů, v nichž se mnišské a řeholní řády pokusily s různou mírou úspěšnosti své klášterní kostely etablovat jako poutní svatyně, případně kdy usilovaly o to, aby byly pověřeny duchovní správou již existujících poutních míst, se z českých zemí 17. a 18. století dochovalo velké množství.¹¹ Šlo přitom jak o obno-

9 Hagiografii pojímáme — společně s Hippolytem Delehayem a dalšími — v širokém významu jako veškeré psaní o svatých, či přesněji řečeno veškerou (jazykovou i mimojazykovou) komunikaci inspirovanou světeckým kultem, jež ho současně spoluvytváří, udržuje a rozvíjí. Šíře křesťanských hagiografických žánrů — nejen raného novověku — je přitom obrovská: kromě legendistiky to jsou další textové typy zejména paraliturgického charakteru (modlitby, hodinky, litanie, duchovní písně, kázání aj.), ale též knihy zázraků, miráky a další dramatické útvary, gesta, visiones, kalendária aj.; téměř nedostupné pak pro nás pochopitelně zůstávají hagiografické komunikáty uchovávané a šířené orálně. Hagiografický diskurz se nadto neomezuje pouze na mluvené, psané či tištěné slovo, ale zahrnuje také obrazy, sochy a další hmotné předměty (relikvie, votivní dary aj.), kultovní praxi, sakrální prostor ad., a to ve vzájemné součinnosti. Výjimkou tedy nejsou ani hagiografické útvary polymediálního charakteru, v nichž slovo, obraz, hudba, rituál vytvářejí nedílný celek.

10 Nejstaršími poutními místy v Čechách byly hroby světců, nacházející se — vedle hlavního pražského kostela sv. Víta — často právě v kostele kláštera, jež příslušný světec založil; přibližně od druhé poloviny 14. století však nad kultem ostatků stále větší oblibu získával kult milostných, především mariánských obrazů (Hrdina 1999, s. 197–198). Ten se v 17. a 18. století stal nejfrekventovanějším typem poutního místa v Čechách a v Evropě vůbec (Mikulce 2007, s. 243; Holubová 2015, s. 11; Malura 2017, s. 46).

11 Výběrový přehled českých a moravských poutních míst spravovaných v raném novověku řeholními řády podal např. Zdeněk Kalista (2001, s. 65–66, 126–127). Podle výzkumů Jiřího Mikulce tvořily klášterní kostely v období 1620–1780 sice pouze asi jednu pětinu poutních míst v Čechách, podíl duchovních řádů na obnovování starých i na zakládání nových poutních míst byl však přesto velký, lze ho vysledovat u 40 % poutních míst (Mikulce 2007,

vovaná poutní místa staršího, středověkého původu, tak především o poutní místa vznikající zcela nově.¹²

Prameny dokládají, že přibližně od přelomu 16. a 17. století, tj. od doby počínajících cílených snah českého katolického kléru o rehabilitaci poutnictví a o obnovu či vytváření nových poutních míst v českých zemích, získával status poutního místa v české společnosti stále více na významu. Ještě intenzivněji se tak dalo zejména od poloviny 17. století, kdy se poutnictví stávalo stále více samozřejmou součástí náboženského habitu všech skupin české společnosti, takže iniciativa pro vznik poutních míst začala stále častěji vycházet od zbožných laiků.¹³ Postupně dokonce náboženské poutě nabyly takové intenzity, že to vedlo katolické osvícenské teology až ke kritice poutní praxe jako přebujelé a ke snahám o její regulaci, ty však nebyly příliš úspěšné.¹⁴

V době rozvinuté poutní kultury v českých zemích, tj. přibližně od druhé poloviny 17. století do tereziánských a josefínských restrikcí, se tak status poutního místa stal zjevným symbolickým kapitálem: např. již samo vlastnictví milostného obrazu mohlo jeho majiteli či správci dopomoci k určitým privilegiím či k posílení společenské prestiže.¹⁵ Pokud tedy došlo v konkrétní svatyni k rozvinutí poutnického provozu, pak ten správci poutního místa zajišťoval významnou pozici v náboženském poli a v posledku mu přinášel i nezanedbatelný ekonomický profit (Kalista 2001, s. 126 aj.; Čapská 2011, s. 232). Klášterní komunity spravující poutní svatyně totiž z dlouhodobého hlediska vesměs prosperovaly, a to navzdory svým velkým finančním a jiným nákladům na výstavbu poutních areálů a jejich údržbu a rozvoj. Není tedy divu, že řádové komunity spojené s poutními místy vesměs vítaly či o ně přímo usilovaly¹⁶ a že

s. 242). Vznik či obnova poutních míst v českých zemích raného novověku byly pochopitelně ve svém úhrnu komplexnějším procesem, iniciovaným vedle řeholních řádů také dalšími komunitami (náboženskými bratrstvy aj.), ale též zbožnými jednotlivci (viz např. Louthan 2011, s. 234–263).

- 12 Podle výzkumů Jiřího Mikulce lze středověký původ poutních míst doložených v Čechách v období 1620–1780 vysledovat pouze u sedmi procent z nich; v ostatních případech šlo o poutní místa nově vzniklá, přičemž mezi nimi výrazně převažovala poutní místa pouze lokálního významu (Mikulc 2007, s. 240–241).
- 13 Do budování poutních míst byly postupně zapojeny všechny skupiny tehdejší společnosti: zpočátku to byl především panovník, aristokracie, církevní hierarchie, klérus, mnišské a řeholní komunity, posléze ovšem stále častěji měšťané i prostí venkované (řadu příkladů zakládání poutních míst v 17. a 18. století nabízí zejména z moravské oblasti Malura — Ivánek 2019, s. 121–459).
- 14 Ke kritickému postoji katolických osvícenských teologů k dobové poutní praxi a k osvícenským státním restrikcím náboženských poutí viz např. nejnověji Malura — Ivánek 2019, s. 28–30 (tam odkazy na další literaturu).
- 15 Tak např. poukazu na vlastnictví milostného obrazu Madony svatotomské úspěšně využíval brněnský augustiniánský konvent sv. Tomáše jako argumentu, s jehož pomocí dospíval ke kýženému cíli jak v precedenčních sporech, jež vedl během druhé poloviny 17. století s jinými brněnskými řeholními řády, tak v úsilí získat pro svatotomského převora trvalé právo pontifikálií a opatskou hodnost (Černušák 2015, s. 17–21).
- 16 Viz např. dlouhodobé úsilí řádu servitů profilovat se v Zéalpi „jako řád zvláště vhodný pro správu mariánských poutních míst“ (Čapská 2011, s. 166). Takto motivované jednání klášterních komunit pochopitelně nelze redukovat — jak ukázal zejména Pierre Bourdieu —



se mnozí řádoví kněží té doby proflovali jako „ideoví poradci“ pro budování poutních míst zakládaných z iniciativy laiků.¹⁷

Jak ukázal Petr Kubín na příkladu svatoprokopské hagiografie a Sázavského kláštera (Kubín 2011, s. 219–251), již ve středověku usilovaly české kláštery, jejichž klášterní kostel disponoval potenciálem poutního místa, o jeho naplnění mj. pomocí hagiografie. Vždyť svatost a zázrak, nepostradatelné kategorie poutního místa, jsou kategoriemi interpretačními: jen interpretaci lze stanovit, zda určitá mimořádná, lidskou přirozenost přesahující událost je božského, či dábelského původu a identifikovat v pluralitě událostí lidského života shody s modelovým životem Ježíše Krista. Svatost či zázrak lze ustavit pouze komunikačním aktem, a to v prvé řadě verbálním: především slovo má moc inscenovat sakrální status. Slovem lze performovat ustavující událost, jež dané místo legitimizuje jako sakrální, a opět především slovem ji lze uchovávat v paměti (viz tzv. zakladatelskou legendu); podobně tomu je i u dalších momentů lidského kontaktu s divinitou (viz vyprávění o zázracích a o dějinách poutního místa včetně jeho posvátné topografie).¹⁸ Jestliže již mnohé středověké mnišské či řeholní komunity fungovaly jako iniciátor, objednavatel, konceptor, produktor i recipient hagiografie tematizující „svého“ světce,¹⁹ lze prakticky totéž sledovat u komunit raně novověkých. Tyto hagiografické aktivity se přitom neomezovaly jen na literární projevy, jak dokládá např. setrvalé vytváření obrazových sérií hagiografického typu; v raném novověku se nadto hagiografie často šířila rovněž novými způsoby, např. jako součást polyžánrových či žánrově synkretických tištěných poutních knih a poutnických příruček.²⁰

na utilitární ekonomický kalkul; jde mnohem spíše o jednání nezáměrné, jehož motorem je kolektivní víra (*illusio*), založená na shodě dispozic všech zaangażovaných aktérů náboženského pole, jejich společného habitu (Bourdieu 1998, s. 105–150).

- 17 Známy je např. zásadní podíl františkána Jeronýma Veita na vzniku poutního místa Hory Kalvárie nad Jaroměřicemi u Jevíčka, vybudovaného v první polovině 18. století na náklady šlechtického rodu Šubířů (Malura — Ivánek 2019, s. 400–401). Podobně úmysl zámožného olomouckého měšťana Jana Andryška vystavět v blízkosti Olomouce mariánský poutní chrám byl realizován jen díky premonstrátům z Klášterního Hradiska u Olomouce, na něž se Andryšek obrátil; hradiští premonstráti také následně poutní chrám na Svatém Kopečku spravovali (ed. Sládek 1995, s. 95–104; Malura — Ivánek 2019, s. 122–123).
- 18 Na mnohé z těchto textů už upozornilo dosavadní bádání, přistupovalo k nim však převážně primárně jako k písemným pramenům, z nichž lze získat informace o historii příslušných poutních míst (Kalista 2001; Sládek 2000; četné stati in eds. Doležal — Kühne 2005 ad.) či komunit, které tato poutní místa spravovaly (vedle literatury v pozn. č. 1 viz Elbel 2001; Čapská 2011 aj.), případně se zmiňovaly jako součást poutnické literatury (viz dále). K setrvalé oblibě hagiografických textů o svatých zakladatelích klášterních komunit v katolických oblastech v raném novověku obecně viz Le Gall 2012, s. 218.
- 19 Stranou pozornosti ponecháváme polytematické soubory typu hagiografických cyklů, atlasů, kalendářů či jinak koncipovaných hagiografických souborů, jakkoli byla hranice mezi nimi a monotematickými hagiografickými texty často prostupná (např. do pojednání věnovaného konkrétnímu mariánskému milostnému obrazu byly zařazeny pasáže typu mariánských atlasů či jednotlivě vzniklé legendy byly následně ve zkrácené a upravené podobě začleňovány do hagiografických souborů).
- 20 K poutnické literatuře raného novověku a vůbec k literárním projevům tematizujícím poutní místa viz Sládek 1994; ed. Sládek 1995, s. 88–117; Malura 2017 ad. J. Malura a J. Ivá-



Hagiografie se tak podílela nejen na etablování určitého světeckého kultu a jeho dalším uchovávání a rozvíjení, ale též na ustavení příslušné svatyně jako jeho ústředního centra, jako poutního místa, jak výstižně dokládá případ Svaté Hory u Příbrami. Podle svatohorských pramenů se totiž hromadné pouti na Svatou Horu nejenže nekonaly před rokem 1632, kdy je doložen vůbec první zázrak spojovaný se Svatohorskou madonou, ale vyhledávaným poutním místem se Svatá Hora, spravovaná od roku 1647 jezuity, stala teprve po roce 1652 — a jak dokládají svatohorská diára, došlo k tomu náhle, téměř z roku na rok.²¹ Markéta Holubová tento „skokový“ nárůst popularity Svaté Hory spojuje se dvěma událostmi, jež se udály právě v roce 1652: tehdy byla jednak Svatohorská madona převezena na určitý čas do Prahy kvůli pořízení ryté kopie a během té doby byla vystavena k veřejné účtě v jezuitské koleji v Klementinu, jednak v tom roce vyšel vůbec první text o Svaté Hoře a její milostné mariánské sošce, spis *Succurre miseris. Svatohorská Panna Marya* jezuity Jiřího Konstance (Holubová 2015, s. 34, 77). Byl to tedy zřejmě především on, kdo rozhodující měrou přispěl ke známosti tohoto poutního místa.

Hagiografie iniciovaná a/nebo produkovaná a šířená určitou řádovou komunitou se tak zároveň stávala jednou z forem její sebezprezentace, nástrojem její legitimizace a upevňování vlastních pozic v místní i univerzální církvi.²² Na hagiografii produkovanou klášterními komunitami spravujícími poutní svatyně lze tedy pohlížet jako na typ kulturního kapitálu v bourdieuovském smyslu; nechceme však ignorovat textualitu hagiografického diskurzu a redukovat texty na dokumenty pohybu kapitálu v sociálním poli, spíše nám jde o to sledovat, jak dynamicky utvářejí významy a řečově konstituují realitu. Jedním z cílů této stati tedy je studium hagiografie raného novověku jako souboru vzájemně provázaných různých typů textových praxí, jejichž prostřednictvím klášterní komunity utvářely, udržovaly a posilovaly vazby nejen mezi svými členy a svou příslušností k řeholnímu či mnišskému řádu — včetně vazeb ke generacím předchozím i generacím budoucím, tj. kultivovaly tímto způsobem svou kolektivní paměť —, ale též vazby s okolním světem i se skutečnostmi tento svět přesahujícími.²³ Chceme se dotazovat po významu českých raně novověkých klášterů pro hagiografickou tvorbu, po vztahu hagiografie a světeckého kultu: jak se hagiografie podílela na etablování určitého místa jako místa poutního, na udržování tohoto statusu i na jeho rozvoji a jak se zároveň poutní místo stávalo stimulem hagiografické produkce.

nek přitom upozornili na klášterní provenienci mnoha z nich (Malura — Ivánek 2019, s. 26), podobně jako to konstatoval již Zdeněk Kalista (2001, s. 127).

- 21 Nárůst počtu poutníků je skutečně markantní: jestliže roku 1652 na Svatou Horu doputovalo podle tamního diára 1821 věřících, o rok později to bylo téměř 15 000 věřících (Holubová 2015, s. 77).
- 22 Jak přesvědčivě ukázala na příkladu servitského řádu a hagiografie servitské provenience, plnící mj. funkci legitimizačních narativů, Veronika Čapská (2011).
- 23 Hagiografie byla v raném novověku stále v prvé řadě náboženským úkonem a komunikačním nástrojem.



I.2 KLÁŠTER SV. JANA POD SKALOU JAKO CENTRUM SVATOIVANSKÉHO KULTU

Jako modelový příklad raně novověkého kláštera, jehož kostel se podařilo ustavit za poutní svatyni, může sloužit benediktinská komunita ve Svatém Janě pod Skalou, a to již proto, že doba její existence se de facto kryje s raným novověkem, přesněji se 17. a 18. stoletím. Za počátek Svatojanského kláštera lze sice považovat přesídlení benediktinské komunity z Ostrovského kláštera do jejího proboštství ve Svatém Janě pod Skalou, k němuž došlo nejpozději v první polovině 16. století,²⁴ avšak její živoření, započaté vypálením Ostrovského kláštera husity v roce 1420 a pokračující postupným rozchvácením téměř veškerých klášterních statků, prakticky trvalo až do počátku 17. století, ne-li do konce třicetileté války (Boháč 1999, s. 30–39). Existence svatojanské klášterní komunity pak byla ukončena v roce 1785, kdy byl klášter zrušen Josefem II.

Svatojanský klášter náleží k typu kláštera vzniklého nad hrobem světce, v tomto případě nad hrobem poustevníka Ivana. Za jeho úplný počátek tak lze považovat darování skalní kaple sv. Jana Křtitele — podle tradice místa Ivanova nejdějšího poustevnického pobytu i smrti a také místa uchovávání jeho tělesných ostatků — ostrovským benediktinům,²⁵ kteří si při ní zbudovali mnišské obydlí (cellu) a ta se následně stala základem pro vznik proboštství, k němuž došlo zřejmě na počátku 14. století (Boháč 1999, s. 27). Nicméně snahy etablovat svatojanskou skalní kapli jako poutní místo jsou doložitelné opět teprve od posledních desetiletí 16. století, jakkoli nejstarší, byť sporé doklady o kultu svatého poustevníka Ivana pocházejí již z doby dřívější. Svatojanský klášterní kostel tedy nepatří mezi svatyně, které by už ve středověku prokazatelně fungovaly jako poutní místo celozemského významu,²⁶ jež by bylo v raném novověku pouze obnoveno, ani nešlo o zavedenou poutní svatyni středověkého původu, jež by byla teprve v raném novověku nově spojena s klášterní komunitou pověřenou její správou. Jako poutní svatyni se svatojanský klášterní kostel podařilo trvale etablovat až právě během raného novověku.²⁷ Josefské zrušení kláštera pak

24 Již po zničení Ostrovského kláštera husity pobýval ostrovský opat s mnichy částečně ve Svatém Janě pod Skalou; po neúspěšných pokusech o stavební obnovu Ostrovského kláštera komunita definitivně přesídlila do Svatého Jana pod Skalou v roce 1532, ovšem již od roku 1517 užíval ostrovský opat titul „u Sv. Jana na Ostrově a ve Skalách“ (Kořán 1987, s. 220).

25 K tomu mělo podle svědeckvých písemných pramenů dojít v první polovině 11. století: podle svatojanského klášterního urbáře ze 14. století tak učinili v roce 1020 páni z Házmburka uvedením mnichů z Ostrovského kláštera ke skalní kapli, podle Neplachovy kroniky měl darovat skalní kapli ostrovským benediktinům roku 1033, tj. ještě za vlády knížete Oldřicha, Břetislav I. Ostrovské vlastnictví skalní kaple sv. Jana Křtitele je ovšem bezpečně doloženo teprve listinou Přemysla Otakara I. z roku 1205 (Kotrba 1944, s. [5]–[6]; Boháč 1999, s. 27).

26 Pro středověk lze o Svatém Janě pod Skalou uvažovat nanejvýš jako o poutním místě lokálního významu (Hrdina 1999, s. 195).

27 Podobně i u řady raně novověkých poutních míst, v nichž byl centrem kultu milostný obraz či socha středověkého původu, často veškeré doklady o uctívání daného kultického objektu jako zázračného procházejí až z doby potridentské, jako tomu je např. u Staroboleslavského paládia (Royt 2011, s. 91–93) či Madony svatohorské (Holubová 2015, s. 38).

sice neznamenalo zánik poutního místa ve Svatém Janě pod Skalou, skončila však jeho správa klášterní komunitou: klášterní kostel se stal farním, a provoz poutního místa musel být institucionálně zajišťován jinak.

Svatý Jan pod Skalou představuje specifický typ křesťanského poutního místa také v tom, že poustevník Ivan, ač uctíván jako svatý, nebyl nikdy oficiálně svatořečen. Ivanská hagiografická produkce tedy umožňuje sledovat hagiografické praxe zaměřené na etablování světeckého kultu v situaci, kdy není možné pracovat s autoritativními texty typu kanonizační buly nebo s narativy o kanonizačním řízení či jiném aktu legitimizace světeckého kultu církevní autoritou, kdy chybí jeden z nejnvýraznějších impulzů pro hagiografickou produkci, kanonizace.²⁸ Ivanská hagiografie je zároveň příkladem neúspěšného pokusu o prosazení světeckého kultu, nabízející možnost studia limitů hagiografie a jejich selhání. Vždyť kult svatého poustevníka Ivana se nejen nepodařilo etablovat na úrovni univerzální (rozuměj římskokatolické) církve, ale — nahlíženo z dlouhodobé perspektivy — nakonec se neprosadil ani v lokální, české církvi a zřejmě nikdy výrazněji nevyšel mimo své centrum ve Svatém Janě pod Skalou (Tichý 1943, s. 34; Uhlíř 1993, s. 267).²⁹ V této souvislosti jistě nepřekvapuje, že převážná většina dochovaných textů s ivanskou tematikou (včetně textů vydaných v zahraničí)³⁰ je nejen bohemikálního původu,³¹ ale že je zároveň lze

28 Zároveň se tím otevírá možnost pokusit se identifikovat výchozí nezbytné podmínky hagiografické tvorby v raném novověku, tj. v době, v níž římskokatolická církev usilovala — v reakci na reformační kritiku světeckých kultů a zbožných praxí s nimi spojených coby zavánějících modloslužbou — jednak o očistění světeckých kultů od pověřených praktik, jednak o přesnější definování procesů veřejného přiznání statusu svatosti církevní autoritou a zároveň o jejich plnou centralizaci, mj. ustanovením římské kongregace ritu roku 1588 a potvrzením papežovy výlučné autority při kanonizaci roku 1610. Vedle již zavedeného a v potridentské době nově zrevidovaného institutu papežské kanonizace to byly též další způsoby získání prestižního statusu v rámci univerzální církve, zejména zápis světce do *Římského martyrologia* umožňující (závazné nebo alespoň nezávazné) slavení památky daného světce v celé katolické církvi; u světců uctíváných pouze v místní, partikulární církvi pak schválení vlastních liturgických světců římskou kurií atd. Toto potridentské zpřísnění kanonizační praxe způsobilo, že zdaleka ne všem místním světeckým kultům (jak stávajícím, tak nově se vytvářejícím) se podařilo získat oficiální uznání církevní autoritou (viz např. Ducreux 2016).

29 Úcta k poustevníku Ivanovi je ostatně dodnes oficiálně povolena v den jeho svátku (25. června) pouze v místě uchování jeho ostatků, ve Svatém Janě pod Skalou. Sv. Ivanovi proto nebyl doposud zasvěcen žádný kostel ani oltář. Donedávna mu zřejmě nebyla zasvěcena ani žádná kaple, teprve v roce 2007 byla vysvěcena kaple sv. Ivana v Sedlci ve středních Čechách (ke sporné existenci barokní kaple sv. Ivana u Chocerad viz Herold 2002, s. 188).

30 Jde o ivanské legendy zařazené do raně novověkých univerzalisticky pojatých hagiografických projektů, pokoušejících se shromáždit texty o všech svatých uctíváných v celých dějinách katolické církve, jejichž velkoryse koncipované selekční kritérium nebylo podmíněno závazností církevní autority, nýbrž závazností dochovaného (písemného) pramene.

31 Pomineme-li nečetné literární projevy spojené s úctou poustevníka Ivana (Ivana Českého) u východních křesťanů i sporé pokusy z první poloviny 17. století etablovat kult poustevníka Ivana, jenž byl podle některých legend chorvatského původu, v katolické hagiografii chorvatské provenience (Ducreux 2016, s. 115, pozn. 41).



různými způsoby spojit se svatojanskou benediktinskou komunitou, resp. se Svatým Janem pod Skalou.³²

U dochované svatoivanské hagiografie je nadto nápadná ta skutečnost, že téměř výhradně pochází z raného novověku, navzdory tomu, že život poustevníka Ivana shodně situuje do doby mnohem starší, na přelom 9. a 10. století do období vlády prvního českého křesťanského knížete Bořivoje,³³ který je ve všech dochovaných textech společně se svou manželkou Ludmilou v Ivanově příběhu důležitou postavou a který podle nich bezprostředně po Ivanově smrti založil v jeho jeskyni skalní kostel sv. Jana Křtitele.³⁴ Vůbec nejstarší známá ivanská legenda je však doložena třemi latinskými rukopisy až teprve z 15. století (srov. Kořán 1987, s. 219; Uhlíř 1993, s. 267), přestože je pravděpodobně staršího původu³⁵ a přestože některé její jazykové i mimojazykové jevy dokonce nasvědčují tomu, že její předlohou byl církevněslovanský text.³⁶ Ovšem ani z Ostrovského kláštera coby původního sídla svatojanské benediktinské komu-

32 Ponecháme-li stranou texty spjaté s kongregací tzv. ivanitů (Bratrstva poustevníků bl. Ivana od Matky Boží), jejíž regule byly potvrzeny roku 1732 pražským arcibiskupem Ferdinandem Khuenburkem a existovala do roku 1782, kdy ji zrušil Josef II. (Zahradník 1996).

33 Toto znepokojivě pozdní dochování textů o poustevníku z počátků českého křesťanství opakovaně vzbuzovalo otázku, zda jde v případě poustevníka Ivana o historicky doloženou (či doložitelnou) osobu. Skepticky se k ní vyslovil již Josef Dobrovský a poté František Palacký, Jaroslav Goll, Václav Novotný, Josef Pekař, Rudolf Urbánek ad. Nedůvěru budí zejména četné věcné i slovní shody nejstarší ivanské legendy s legendami o sv. Jiljí, o poustevníku Vintíři (Vašica 1938, s. 70) i o svatém poustevníku z 9. století Ivanu Rilském (Kořán 1987, s. 225–226). Historickou autenticitu eremity Ivana se i přes onu četnost poustevnických topických motivů v nejstarší ivanské legendě snažil obhájit zejména Josef Vašica (1938, s. 76–84), jeho interpretaci ovšem odmítli Václav Flajšhans (1935), František M. Bartoš (1949), František Václav Mareš (1990) aj. Naposledy vystoupil na obhajobu Ivanovy historické autenticity Ivo Kořán a shromáždil pro ni nové argumenty (Kořán 1987, s. 223–228).

34 Tuto tradici ovšem nelze nijak ověřit, neboť nejstarším dochovaným dokladem o existenci skalního kostela ve Svatém Janě pod Skalou je jeho zmínka v listině Přemysla Otakara I. z roku 1205. Nejstarší stavební úpravy ve svatojanské jeskyni jsou pak patrné až z gotické doby, kdy byly stěny a strop její přední části přitesány do tvaru gotických lomených oblouků (Kotrba 1944, s. [18]).

35 Ivo Kořán za rozhodující argument pro předhusitský původ této ivanské legendy považuje skutečnost, že je v jednom z rukopisů 15. století (tzv. Kapitulním) zapsána do traktátu proti utrakvistům pod názvem *Sequitur historia b[eati] Ivani, qui communicatus est a Paulo, capellano b[eatae] Ludmillae, corpore Domini sub una specie, qui postea communicavit eciam beatam Ludmillam sub una specie*; je v něm tedy pojata jako útok proti podobojím, a nelze si proto dost dobře představit, že by katolíci ve sporu o stáří praxe přijímání pod jednou argumentovali nově vytvořeným světcem (Kořán 1987, s. 219).

36 Argumenty pro to shromáždil Ivo Kořán (1987, s. 227). Co se týče církevněslovanské ivanské legendy, jež se dochovala v pěti rukopisech ruské či ukrajinské proveniencie většinou ze 17. století, snaha interpretovat je jako pozdní opisy staroslověnské legendy z 9. či 10. století (Vašica 1938, s. 79–81) nebyla jednoznačně přijata, naopak převážil názor, že předlohou tohoto církevněslovanského textu byla pasáž z *Kroniky české* Václava Hájka z Libočan, jež se do Ruska dostala prostřednictvím *Kroniky wszystkiego świata* Marcina Bielského (Flajšhans 1935; Mareš 1990).



nity, ač byl nepochybně centrem nejen latinského, ale též slovanského písemnictví středověkých Čech,³⁷ se žádný svatoivanský text nedochoval. Převážná většina dnes známé ivanské slovesné tvorby je časově zařaditelná teprve do doby existence Svatojanského kláštera, přesněji řečeno do doby, v níž je klášter prokazatelně doložen jako místo svatoivanského kultu, tj. od osmdesátých let 16. století.³⁸ Ostatně u nejstarších známých výtvarných zpodobení svatého Ivana je jejich vázanost k danému období ještě jednoznačnější: pocházejí až z konce 16. století (Kořán 1992, s. 65).

II. KLÁŠTER SVATÉHO JANA POD SKALOU JAKO CENTRUM IVANSKÉ HAGIOGRAFICKÉ PRODUKCE

Pro ivanské texty raného novověku — máme na mysli texty publikované v podobě samostatné knižní jednotky³⁹ — je nápadné, že doba jejich vzniku či publikování nejen spadá do období existence kláštera sv. Jana pod Skalou, ale že zároveň časově souzní s obdobími, z nichž se dochovaly doklady o úsilí svatojanských benediktinů zvelebit duchovně i materiálně svůj klášter a rozvinout jeho potenciál poutního místa,⁴⁰ tj. s obdobími výrazných stavebních aktivit kláštera a pořizování kostelního a klášterního mobiliáře. Ostatně v některých textech se toto spojení stavebních a hagiografických aktivit Svatojanského kláštera přímo tematizuje: např. v dedikaci *Života sv. Ivana* (1657) Matouši Ferdinandu Sobkovi z Bilenberka se dává do souvislosti stavba nového svatojanského klášterního kostela se Sobkovou iniciativou shromáždit a sepsat zázraky, jež se udály na přímluvu poustevníka Ivana (ed. Kopecký 1999, s. 29–30).

Svatoivanskou hagiografickou produkci spojenou se Svatojanským klášterem se tak nabízí rozdělit do několika skupin podle doby jejího vzniku. První skupinu tvoří ivanské texty publikované v posledních desetiletích 16. století, tj. v době znovunalezení hrobu poustevníka Ivana a prvních zpráv o pořádání poutí do Svatého Jana pod Skalou (Ohlidal 2006, s. 215). Další svatoivanské literární aktivity jsou ve svatojanském klášteře doloženy v padesátých letech 17. století a poté v jeho poslední třetině;⁴¹ v obou případech šlo zároveň o dvě etapy v realizaci velkolepých stavebních plánů

37 Význam ostrovskeho klášterního skriptoria a knihovny ve 13. a 14. století pro latinské i staročeské, resp. slovanské písemnictví bohemikální provenience velmi přesvědčivě ukázal Josef Vintr (2014).

38 Z předchozí doby se dochovalo jen několik svatoivanských textů, přičemž status literární předlohy pro následující staletí z nich získaly dva: výše zmiňovaná latinská legenda, dochovaná v rukopisech 15. století, a pasáž o poustevníku Ivanovi z Hájkovy *Kroniky české*, jež je zároveň nejstarším známým ivanským textem v češtině (Vašica 1938, s. 67–71; Škarka 1969, s. 63). O literárněhistorický přehled svatoivanské literatury raného novověku se pokusili především Josef Vašica (1938, s. 61–75), Antonín Škarka (1969, s. 75–79) a Ivo Kořán (1987).

39 Ponecháváme tedy stranou pozornosti ivanské texty zařazované do polytematických hagiografických souborů.

40 Pro období přelomu 16. a 17. století si toho povšimla již Anna Ohlidal (2006, s. 213–215).

41 Ta je spojena se jménem svatojanského převora Vintíře Auponěšického, hagiografa, jenž byl literárnímu dějepisectví dosud zcela neznámý.



svatojanské komunity, stavby nového klášterního kostela a celého klášterního komplexu. Mnoho textů tematicky spojených s kultem poustevníka Ivana pak prokazatelně vzniklo přímo ve Svatojanském klášteře nebo alespoň pro Svatojanský klášter v 18. století (Tadra 1906b), a to zřejmě zejména opět ve dvou etapách: jednak v prvních dvou desetiletích 18. století, tj. současně s intenzivním zvelebováním svatojanského klášterního kostela a posléze i klášterního komplexu za opata Emilianu Kottrovského, jednak v polovině 18. století. Zejména z tohoto druhého období se zachovalo velké množství textů, z nichž lze alespoň část autorsky spojit s Eugenem Prudíkem, svatojanským podpřevorem a posléze (v letech 1768–1772) svatojanským opatem.

Protože je takto shromážděný korpus textů značně obsáhlý, zaměříme se pouze na svatojanskou ivanskou produkci z padesátých let 17. století, tj. na latinský text *Vita sancti Ivani* (1656) a český *Život sv. Ivana* (1657). Důvodem pro jejich výběr bylo především to, že jejich proces vzniku je ze všech ivanských textů asi nejlépe pramenně doložen — jednak dochovanými textovými svědky, jednak nepřímými zmínkami v dalších písemných pramenech. Vztah obou textů ke svatojanské benediktinské komunitě se nicméně dosud diskutoval jen v souvislosti s řešením otázky jejich autorství. Poté, co se je oba podařilo přesvědčivě autorsky atribuovat jezuitovi Fridrichu Bridelovi,⁴² se sice oba staly asi nejznámější ivanskou hagiografií vůbec, neboť díky jejich spojení s Bridelem jim literární historikové opakovaně věnovali pozornost (především Vašica 1938; Škarka 1969, s. 49–53, 62–79; Dierna 1992; Vintř 2007), za jejich základní referenční rámec se však volila osoba jejich autora, resp. celek jeho literární tvorby, jak to ostatně odpovídá novodobému pojetí literatury, jež si autora ustavila za základní literárněvědnou kategorii a koncept originality a autenticity za základní hodnotící kritérium. Pokud se souvztažovaly s jinými ivanskými texty, dalo se tak v prvé řadě v souvislosti s hledáním jejich textových předloh (Škarka 1969, s. 62–79).

Podobně Ferdinand Tadra (1906b) založil svůj pokus identifikovat z rukopisů fondu pražské Univerzitní (dnešní Národní) knihovny, shromážděných z archivů a knihoven klášterů zrušených Josefem II., literární produkci svatojanské proveniencí primárně na autorském hledisku. Podílela se však svatojanská benediktinská komunita na vzniku svatoivanských textů i jinak? Při hledání odpovědi na tuto otázku je třeba vzít též v potaz, že benediktini nejsou řádem nijak centralizovaným (každý klášter se chápe jako samostatná duchovní rodina), proto — oproti jiným řádům — ani zřejmě nikdy neměli žádné předpisy týkající se sepisování vlastní řádové či klášterní historie či jiných typů textové komemorace (Bobková-Valentová — Kašpárková 2018, s. 34). Není tedy známo, že by benediktinská textová produkce vznikala naplňováním nějakého řádového předpisu; vždy asi šlo o jedinečnou iniciativu,⁴³ na roz-

42 Obě ivanské legendy vyšly anonymně, resp. v latinském tisku je na titulním listě a pod dedikací Leopoldovi I. uvedeno jméno svatojanského opata Matouše Ferdinanda Sobka z Bilenberka, v tisku českém je pak pod dedikací Sobkovi podepsána iniciálami I. A. S. P. (tj. Impresii akademická Stará Praha) Jezuitská tiskárna. Dobové zprávy svědčící o Bridelově autorství obou textů shromáždil Josef Vašica (1938, s. 61–62 a 284) a v odmítavé reakci na pokus F. Tichého připsat autorství obou ivanských textů Sobkovi (Tichý 1944, Tichý 1958) znovu a ještě důkladněji Antonín Škarka (1969, s. 49–53).

43 To pochopitelně neznamená, že by benediktinské texty nemohly vzniknout na příkaz, objednávku či jiný vnější podnět.

díl od textové recepce, normované již od samého počátku řádu Benediktovou řeholí. Tím spíše se chceme ptát, za jakých okolností ivanská hagiografie svatojanské proveniencie vznikala a kdo vše a jakými způsoby se na ní podílel.



II.1 PODÍL MATOUŠE FERDINANDA SOBKA Z BILENBERKA NA IVANSKÉ HAGIOGRAFII

Jak jsme již zmínili, lze na základě dochovaných pramenů sledovat výrazné tvůrčí aktivity ve Svatém Janě pod Skalou od poloviny padesátých let 17. století, tj. poté, co se svatojanským opatem stal Matouš Ferdinand Sobek z Bilenberka (1618–1675),⁴⁴ pozdější první biskup nově ustavené královéhradecké diecéze a posléze pražský arcibiskup.⁴⁵ Za jeho opatování započalo nejen úspěšné řešení dlouhodobě tíživé hospodářské situace kláštera,⁴⁶ ale došlo i k celkové konsolidaci klášterního života, včetně toho, že se klášteru konečně podařilo zřízení vlastního noviciátu (Podlaha 1908, s. 52). Současně Sobek ve Svatém Janě pod Skalou zahájil novou etapu velkolepé stavební činnosti: nechal rozšířit zadní část svatojanské jeskyně v podzemní kapli a především roku 1657 začal se stavbou nového klášterního kostela. Od poloviny 17. století už totiž stávající klášterní kostel údajně nestačil zvýšenému zájmu poutníků, byl proto zbořen a na jeho místě byla postavena zcela nová svatyně Narození sv. Jana Křtitele podle plánů italského stavitele Carla Luraga, který současně naplánoval i stavbu nového konventu.

Takto ambiciózní podnik ovšem dalece přesahoval aktuální finanční možnosti svatojanské komunity.⁴⁷ Sobek proto neváhal využít svých vazeb k vídeňskému habsburskému dvoru (roku 1655 byl jmenován císařským radou, roku 1656 ho Leopold I. povýšil do šlechtického stavu a jmenoval ho konzistorním radou) a podařilo se mu dosáhnout toho, že položení základního kamene nového klášterního kostela 16. srpna 1657 se osobně zúčastnil sám císař Leopold I. a při té příležitosti věnoval na stavbu kostela 800 zlatých (Kotrba 1944, s. [8]). Nebyla to ostatně Leopoldova první návštěva

44 Již jako opat kláštera sv. Mikuláše na Starém Městě pražském byl Sobek od roku 1648 současně koadjutorem svatojanského opata Tobiáše Václava Skultéta a po jeho smrti roku 1651 byl zvolen jeho nástupcem. Oba kláštery, staroměstský i svatojanský, Sobek spravoval až do svého jmenování královéhradeckým biskupem v roce 1659, Svatojanský klášter dokonce až do roku 1664, dokud nebyl ve Svatém Janě pod Skalou ustanoven nový opat (Tichý 1958, s. 179).

45 Královéhradeckým biskupem byl Sobek jmenován roku 1659, biskupské svěcení však proběhlo teprve roku 1665; za pražského arcibiskupa byl povolán roku 1668 a jeho intronizace proběhla o rok později. K Sobkově profesní kariéře srov. zejména Tichý 1958, s. 177–181.

46 Z původního bohatého nadání Ostrovského kláštera zůstalo benediktinům přesídleným do Svatého Jana pod Skalou jen velmi málo. Většina klášterních statků byla v pohusitských dobách rozchváčena, takže Svatojanský klášter patřil v Čechách ke konci 16. století k nejhudším (Boháč 1999, s. 30–36).

47 Postavení nového kostela Svatojanský klášter natolik finančně vyčerpalo, že po jeho dokončení už na plánovanou stavbu konventu nezbyly finanční prostředky, a s jeho výstavbou se nakonec započalo až na konci šedesátých let 17. století (Vilímková — Preiss 1989, s. 131).



Svatého Jana pod Skalou. Navštívil ho už roku 1653 u příležitosti položení základního kamene pro novostavbu Svatojanského kláštera, tehdy ještě společně se svým otcem Ferdinandem III. a bratrem, budoucím Ferdinandem IV., cestou z Ferdinandovy císařské korunovace.⁴⁸

Slavnost položení základního kamene nového klášterního kostela ve Svatém Janě pod Skalou byla spojena též s literárními aktivitami. Není jistě náhoda, že právě v onom roce i v roce předchozím byly vydány dva svatoivanské tisky: roku 1656 vyšla latinská *Vita sancti Ivani, primi in Regno Boemiae eremitae* Fridricha Bridela a o rok později jeho český *Život sv. Ivana, prvního v Čechách poustevníka a vyznavače*. Také oba tyto texty jsou zjevně ambiciózními počiny: jde o umné prosimetrické skladby, v nichž se hagiografické pasáže prolínají s pasážemi meditativními či panegyrickými, dílem určenými ke zpěvu.⁴⁹

Oba tyto svatoivanské tisky spojuje kromě osoby jejich autora rovněž jejich vztah k opatu Sobkovi. Součástí latinské legendy je totiž Sobkova dedikace Leopoldovi I., datovaná k 14. září 1656, tj. ke dni Leopoldovy korunovace českým králem: jde tedy o Sobkův knižní dárek novému českému králi. Tisk českého *Života svatého Ivana* z roku 1657 je pak zase dedikován Sobkovi. Dochovaná Sobkova korespondence přitom dosvědčuje Sobkovo angažmá i ve vydání české legendy. Dokládá to formulace z jeho dopisu neznámému členu pražské konzistoře, datovaného 26. června blíže neurčeného roku (zřejmě roku 1657), jenž se dochoval z archivu Svatojanského kláštera. Sobek v něm píše:

48 Návštěvu panovnické rodiny při tak významné události v dějinách kláštera se svatojanští benediktini také snažili uchovat v paměti pro budoucí generace. Sobek proto objednal u malíře Joachima Bachmana obraz s výjevem slavnostního položení základního kamene: byl pořízen roku 1660 a umístěn na kruchtě svatojanského kostela (Kořán 1987, s. 232). Současně se tato habsburská návštěva Svátého Jana pod Skalou zmiňuje nejen téměř ve všech ivanských textech svatojanské provenience, které od té doby vznikly, ale např. i v Balbinově stručném pojednání o dějinách Ostrovského a Svatojanského kláštera v jeho spisu věnovaném Madoně svatohorské (Balbinus 1665, s. 14). Ferdinand III. se svými dvěma syny přitom nebyli prvními Habsburky, kteří do Svátého Jana pod Skalou vykonali pout: jako poutník tam zavítal již roku 1612 se svým dvorem cestou z římské korunovace císař Matyáš s chotí Annou Tyrolskou a roku 1628 také Ferdinand II. (Kořán 1987, s. 231).

49 Podle Vašicova a Škarkova stručného srovnání Bridelovy latinské a české ivanské legendy (Vašica 1938, s. 62–65; Škarka 1969, s. 65–66) obsahuje latinský text dvojnásob veršovaných částí oproti textu českému a jsou v něm též celkově zjevné výraznější literární ambice. Navzdory tomu se pozornost české literární historie dosud soustředila na Bridelův český text, sám o sobě vysoce oceňovaný (podle Antonína Škarky „náleží mezi nejzdařilejší legendární výtvořky českého literárního baroka, které se dopjaly výšin skutečné poezie“ — Škarka 1969, s. 62). Zjevnou překážkou k Bridelovu textu latinskému — navzdory jeho výrazně artificielnímu charakteru — byl pro českou národní filologii jednak sám literární jazyk, jednak skutečnost, že šlo o knižní dárek habsburskému panovníkovi. Ani jedno se totiž nehodilo do úsilí rozvíjet Vašicou vytvořený obraz Bridela jako vlasteneckého jezuitu pečujícího o básnickou češtinu, obraz konstruovaný podle měřítek novodobé, výrazně protihabsbursky zaměřené české společnosti. Nepřekvapuje tedy, že stať zaměřená na interpretaci Bridelovy latinské ivanské legendy vznikla teprve nedávno (Smyčková 2020).

*chtěl jsem se v té době postarat o vydání českého Života, který byl při téměř kroku [tj. při předložení latinské ivanské legendy k předběžné tiskové cenzuře — MŠ] schválen; [...] ale pro nedostatek času nebyl dán do tisku; avšak hned potom byl onen český Život díky starému schválení vytištěn a mně dedikován.*⁵⁰



Tato pasáž ze Sobkova dopisu nabízí zajímavou sondu do dobových procesů textové produkce i publikace. Především je dalším dokladem o existenci dvojí verze českého *Života sv. Ivana*: první, jež byla předložena k cenzuře společně s latinskou ivanskou legendou, a druhé, nově opatřené dedikací Sobkovi. Bridelova česká ivanská legenda se také skutečně dochovala ve dvou textových verzích, v tisku z roku 1657 a ve stručnější podobě v nedatovaném rukopise (Knihovna Národního muzea, sign. IV G 20), a již Antonín Škarka na základě jejich kolace dospěl k přesvědčivému závěru, že rukopis obsahuje prvotní verzi Bridelovy ivanské legendy, jež vznikla dříve než tištěné vydání (Škarka 1969, s. 49–52).⁵¹

Citovaná pasáž ze Sobkova dopisu ovšem v první řadě umožňuje zpřesnit dosaavadní znalosti o vzniku obou verzí českého *Života sv. Ivana* a jeho uveřejnění. Ty se doposud zakládaly především na čtení dalších dvou dobových pramenů, dvou bibliografií jezuitské proveniencí, svědčících o Bridelově autorství.⁵² Právě na jejich základě Antonín Škarka předpokládal existenci dvou tištěných vydání Bridelova *Života sv. Ivana*: stručnějšího z roku 1656, dochovaného ovšem jen v oné rukopisné podobě, a vydání rozšířeného, vytištěného o rok později (Škarka 1969, s. 49–53). Podle výše citované pasáže Sobkova dopisu by ovšem první verze *Života sv. Ivana* z roku 1656, přestože již byla předložena k předběžné cenzuře a získala schválení k tisku, nakonec „pro nedostatek času“ vytištěna nebyla. Na rozdíl od Antonína Škarka se domnívám, že s tímto Sobkovým tvrzením nejsou v rozporu ani údaje

50 „Volueram etiam illo tempore curare edi Boëmicam Vitam, quae pari passu approbata fuit; [...] sed defectu temporis non fuit ad praelum data, modo vero impressa est uita illa Boëmica, ob antiquam approbationem, et mihi dedicata“ (fol. 251b). Sobkův dopis se dochoval v rukopisném konvolutu svatojanské proveniencí, který je dnes uložen v Národní knihovně (sign. VI D 1, přív. 1, fol. 251r–253r; srov. Truhlář 1905/I, č. 1090); Sobkův list přetiskl František Tichý (1958, s. 189–191), český překlad cit. dle Ševčík 2002, s. 108.

51 Škarka zároveň vyslovil hypotézu, že dochovaný rukopis Bridelovy české ivanské legendy mohl vzniknout jako předloha pro tiskárnu. Především se mu však podařilo přesvědčivě vyvrátit starší hypotézu Josefa Vašici, který rukopisnou verzi Bridelova *Života sv. Ivana* považoval za zkrácený výtah tisku z roku 1657, pořízený v 18. století (Vašica 1938, s. 285–286). Škarka zároveň výstižně pojmenoval charakter pasáží dodatečně začleněných do textové verze z roku 1657 jako „většinou rázu rozjímavého a lyrického“, jimiž „nepřidal sice Bridel nic nového a podstatného ke skoupým zmínkám o vnějších příbězích poustevníka Ivana, dokreslil však jeho duchovní portrét úvahami, [...] zesílil idylický akord zaznívající z této legendy, panegyriku na mnišský život v lesní samotě a pustině [...] a zároveň se pokusil paralelami s biblickými událostmi a s životy jiných světců [...] změřit velikost Ivanovy askeze a svatosti na těchto cizích příkladech“ (Škarka 1969, s. 53).

52 Jde o anonymní rukopis *Catalogus scriptorum Societatis Iesu in provincia Bohemorum...* z roku 1669 (MZA, sign. Cerr. II. 345) a spis Nathanaela Sotvella *Bibliotheca scriptorum Societatis Iesu* z roku 1676 (Škarka 1969, s. 42–44).



jezuitských bibliografií.⁵³ Na základě všech dochovaných pramenů se totiž nabízí tato rekonstrukce vzniku Bridelova českého *Života sv. Ivana*: jeho první, stručnější verze, iniciovaná Sobkem, zůstala v rukopisné podobě, přestože byla roku 1656 společně s Bridelovou latinskou ivanskou legendou připravena k tisku a získala i aprobaci; Jezuitská tiskárna nicméně v následujícím roce (1657) český ivanský text z vlastní iniciativy vydala (s údajem na titulním listě, že je „s povolením vrchnosti vytištěný“), ovšem v rozšířené, dopracované podobě a zároveň ho při té příležitosti nově doplnila o dedikaci Sobkovi. To se následně stalo — jak rovněž víme ze Sobkova dopisu — záminkou ke stížnosti tehdejšího cenzora, pražského generálního vikáře Jana Františka Rasche z Aschenfeldu, který argumentoval tím, že aprobace byla udělena první verzi *Života sv. Ivana*, a že se tedy před jeho vytištěním opomenula předložit cenzuře ke schválení ona dodatečně zařazená dedikace.⁵⁴

53 V anonymním *Catalogu* je jako první položka soupisu Bridelovy literární činnosti uvedeno: „Fridericus Bridelius, Bohemus Altomotensis, composuit et impressit suo non addito nomine Vitam D. Iuani, primi in Bohemia eremitaе, lingua patriā, in 12, Pragaе, typis Universitatis 1657“ (fol. 11a; cit. dle Škarka 1969, s. 42); samostatně, jako desátá položka v pořadí se v něm pak objevuje údaj „Item composuit vitam compendiosam S. Iuani et deuotiones ad eundem, in 16.“ (tamtéž). Sotvell pak následně spojil oba údaje do podoby „[...] edidit lingua vernacula tacito suo nomine *Vitam B. Iuani, primi in Bohemia eremitaе* — Pragaе, typis Vniversitatis 1657, in 12. Item *Vitam compendiosam eiusdem*. Ibidem in 16.“ (s. 267; cit. dle Škarka 1969, s. 44). Škarka četl označení „vitam compendiosam“ jako „obširnější Život“ a vztahoval ho k tisku z roku 1657, vzniklé nesrovnalosti ve formátech obou verzí (tisk z roku 1657 je ve formátu dvanáctky, rukopis ve formátu šestnáctky) pak vysvětloval jako nedopatření (Škarka 1969, s. 52). Pokud ovšem budeme adjektivum „compendiosus“ číst v jeho dalším možném významu jako „zkrácený“, „stručný“, údaje o knižních formátech si neodporují. Starší pramen (*Catalogus*) navíc v případě „vita compendiosa“ explicitně neuvádí, že by byla vytištěna.

54 Sobkův dopis neznámému členu pražské konzistoře svědčí zároveň o jistém napětí, jež s sebou tehdy úsilí o propagaci kultu poustevníka Ivana neslo. Sobek v něm totiž popisuje především svou kontroverzi s cenzorem Raschem z Aschenfeldu, jež se měla týkat především toho, zda poustevníku Ivanovi přísluší titul svatý. Rasch tvrdil, že jelikož Ivan nebyl kanonizován, označení svatý mu nepřísluší. Sobek však argumentoval starobylostí ivanského kultu a poukazoval též na to, že Jan Nepomucký také nebyl kanonizován, a přesto je nazýván svatým. Žádné platné nařízení v té věci však tehdy asi vydáno nebylo (Tadra 1906b, s. 423; Tichý 1958, s. 189–192). Celá kauza ukazuje, že v potridentské římskokatolické církvi, která nově definovala podmínky pro nakládání s četnými lokálními světeckými kulty nepotvrzenými papežskou kanonizací, nebylo označování nekanonizovaných osob za svaté bezproblémové ani v českém prostředí. Podobně to dokládá např. spis *Vestigium Boemiae piae*, sepsaný původně Albrechtem Chanovským a následně podstatně doplněný Janem Tannerem, který ho také roku 1659 vydal. K označování dosud nekanonizovaných osob za svaté, blahoslavené či mučedníky se v něm Tanner vyjádřil opakovaně: jednak v úvodním textu nazvaném *Protestatio* (s. 5–6), jednak ve zvláštní pasáži v kapitole *Sancti Boemi* (s. 37–38), v nichž se zřekl jakékoli snahy zavádět kult dosud nekanonizovaných osob a zcela se podřídil autoritě církve. Jako důvod pro užívání označení „svatý“ u nekanonizovaných osob uvedl vedle poukazu na to, že jde de facto o zavedenou praxi, zejména snahu zachovat původní názvosloví Chanovského (viz též Mikulec 1994, s. 773, pozn. 20).



Sobkovy ambice týkající se svatoivanského kultu ostatně naznačuje i jedna pasáž z oné jezuitské dedikace ve vydání *Života sv. Ivana* z roku 1657. Podle ní měl Sobek usilovat o papežské potvrzení úcty k poustevníku Ivanovi, a tedy o její rozšíření na celou katolickou církev.⁵⁵ Ostatně i sám *Život sv. Ivana* lze označit jako apologii Ivanovy svatosti. Je v něm nápadná snaha upozorňovat na totožné či analogické rysy Ivanova života s životy starozákonních i křesťanských svatých poustevníků (ed. Kopecký 1999, s. 51–53), kteří v textu získávají funkci Ivanových předobrazů, a tento způsob začleňování eremity Ivana mezi svaté muže tak lze zároveň číst jako snahu dodat i tímto způsobem přesvědčivé doklady o jeho svatosti. Stojí za zmínku, že rovněž tyto pasáže byly do Bridelova textu zařazeny dodatečně, až do vydání z roku 1657.

Ostatně v obou Bridelových ivanských legendách je zjevná snaha doložit pravost prezentovaných údajů, jež je soustředěna především do rámcových, úvodních a závěrečných částí. Legitimizační nárok je v obou legendách založen ne na instanci autora (jak vydání českého, tak latinského textu bylo anonymní, oba o svém autorovi důsledně mlčí),⁵⁶ nýbrž v prvé řadě na tradiční kategorii auctoritas, na zdůrazňovaných odkazech na starší texty, stavěných do pozice autorit garantujících hodnověrnost prezentovaných údajů. Český *Život sv. Ivana*, podle formulace z titulního listu „z historií sebraný“, se tak odvolává jednak na bližší nespecifikované „kroniky hodnověrné“, jednak explicitně na Hájkovu *Kroniku českou* (ed. Kopecký 1999, s. 45 a 62),⁵⁷ z níž také Bridel pro svůj text převzal některé pasáže (Škarka 1969, s. 65). To však zjevně nebylo vnímáno jako dostačující, neboť v závěru *Života sv. Ivana* se tematizuje nedostatek svatoivanských pramenů, zapříčiněný nejen pohnutou válečnou dobou, ale též jejich úmyslným ničením v minulých dobách.⁵⁸

V Bridelově latinském textu pak byla zvolena poněkud jiná legitimizační strategie: hned po dedikaci byla zařazena pod titulem *Synopsis vitae S. Ivani. Ex Nicolao*

55 „Když dá Pán Bůh, Vaše ráčí vysoce důstojná velebnost vesele svýma očima spatřiti konec žádostivých prací svých, péčí a starostí, když přijde ten žádostivý a veselý milý všem dobrým, zvláště krajanům vínšovaný den, v němžto svatý Ivan, s pochválením svaté apoštolské stolice, netoliko jen, jako až posavad v svém koutku, ale *vůbec veřejně, ode vsí katolické církve po všem světě*, náš první křesťan, krajan, obyvatel, sused, královská krev, udatný bojovník, zlých duchův odporník, světa vítězitel, krása pustin a Království českého ozdoba, více a víceji rozhlášen, ctěn a veleben bude“ (ed. Kopecký 1999, s. 30, zvýraznila M. Š.).

56 Bridelovo jméno bylo uvedeno pouze na titulním listě rukopisu první textové verze českého *Života sv. Ivana*.

57 Tato dobová autorita nejen Hájkovy kroniky, ale historiografických textů vůbec byla založena — jak upozornila Lenka Řezníková — na dobovém přesvědčení, že „historie“, tj. text vytvořený v tzv. historickém modu psaní, pojednává o věcech, jež se reálně staly (*res facta*), a tedy v sobě obsahuje význam fakticity a je třeba ho číst jako očitě svědectví jeho autora, příp. svědectví jiných lidí, která autor svým textem zprostředkovává (Řezníková 2018, s. 183–191).

58 „Nebylo tak mnoho o něm [tj. o sv. Ivanovi] minulých let naslejšchat, snad nebo proto, že ta dobrodiní, které Pán Bůh skrze přímluvu a orodování jeho působil, nebyly zaznamenaná. Anebo pro ty nešťastné vojenské léta, jak i tyto, tak též i jiné věci paměti hodné pomínuly, a zahynuly, anebo že kacířstvo, které se všem svatým rouhalo, to, co o něm poznamenáno bylo, ututlalo a udusilo“ (ed. Kopecký 1999, s. 64).



Salio Pragensis ivanská legenda Mikuláše Salia⁵⁹ ([Bridelius] 1656, fol. B2v–B3v), čímž byla tomuto textu jezuity z první, zakladatelské generace českého Tovaryšstva Ježíšova přiřčena pozice základní autority. Ta ovšem zjevně nebyla nijak samozřejmá, proto musela být raději podpořena ještě přímo autoritou samého papeže: na závěr Saliova textu byl připojen údaj o jeho převzetí z hagiografického tisku francouzského benediktina Benedicta Gonona *Vitae et sententiae patrum Occidentis*, dedikovaného papeži Urbanovi VIII.⁶⁰ To vše svědčí nejen o nesamozřejmosti kultu svatého poustevníka Ivana v oné době, ale též o dobových sebeprezentačních snahách českých jezuitů.⁶¹

⁵⁹ Český jezuita Mikuláš (Nicolaus) Salius (asi 1544–1596) je literárním dějepiscetvím interpretován jako autor českých náboženských her a český kazatel (nejnověji Hejnic — Martínek 1982; Jacková 2007, s. 518), jeho latinská hagiografická tvorba — ač dobře známá od dob Balbínových (viz Jireček 1876) — dosud zůstává stranou pozornosti. Svatoivanskou legendu sepsal Salius latinsky, a to zejména na základě Hájkovy kroniky (Vašica 1938, s. 67–69), ale posléze byla převedena i do češtiny a němčiny. Saliova latinská legenda se dochovala jako součást jeho souboru o českých patronech *Vitae sanctorum Bohemiae patronorum*, dochovaného pouze rukopisně (Národní knihovna, sign. VII F 20, fol. 2r–6r), její česká verze pak jako součást anonymního rukopisného souboru česky psaných legend o českých světcích, pocházejícího zřejmě z první poloviny 17. století (Vědecká knihovna v Olomouci, sign. M I 550, přív. 3, fol. 41r–45v). Překladem Saliovy legendy do němčiny byl podle Josefa Vašici (1938, s. 288) text *Das Leben des heil. Ivani Einsiedlers*, který se měl dochovat v rukopise břevnovské provenience z roku 1660 a tiskem vyjít v letech 1733 a 1740, zatím se mi ho však nepodařilo dohledat. Současně byla Saliova latinská ivanská legenda zařazována do velkých zahraničních hagiografických svodů: do souboru legend o svatých poustevnických francouzského benediktina Benedicta Gonona *Vitae et sententiae patrum Occidentis* (Gononus 1625, s. 162–163) a především do jednoho z nejpopulárnějších hagiografických souborů raného novověku, spisu německého kartuziána Laurentia Suria *De probatis sanctorum vitis* (Surius 1618, s. 326), který během 17. a 18. století vyšel též několikrát česky, v různě rozšiřované verzi.

⁶⁰ „Hactenus Benedictus Cononus (sic!) Burgensis Monachus Caelestinus Lugdunensis, in Vitis PP. occidentalis Urbano VIII. Anno 1614 dedicatis ex Nicolao Salio Pragensi“ ([Bridelius] 1656, fol. B3v).

⁶¹ Bridelovo využití svatoivanského tématu k sebeprezentaci řádu, jehož byl členem, nebylo ve své době ojedinělé, jak dosvědčují dva o něco mladší texty rovněž jezuitské provenience: školská hra *Divus Ivanus* „o sv. Ivanu, synovi krále dalmatského a českém patronu“, kterou roku 1674 Sobkovi již jako pražskému arcibiskupu dedikovala Klementinská jezuitská kolej, a spis Bohuslava Balbína *Diva Montis Sancti* (1665) o kultu P. Marie Svatohorské a historii poutního místa Svatá Hora u Příbrami, v té době již spravovaného Tovaryštvem Ježíšovým. Do jeho předavku nazvaného *Historiae beatissime Virginis in Sancto Monte Societatis Iesu, Auctarium I. Sacra Memorabilia continens Regionis illius, quae circa S. Montem sita est* [...] totiž Balbín zařadil mj. stručnou ivanskou legendu s pojednáním o dějinách Svatojanského kláštera a připojil též výklad o jeskyních a kamenech Podbrdská spojovaných ústní tradicí se svatým poustevníkem Ivanem (Balbinus 1665, s. 7–18). Tímto textem tak nejen začlenil kult eremity ze Svatého Jana pod Skalou do posvátné topografie středních Čech, ale zároveň též konstruoval její hierarchizované uspořádání, když za ideové centrum celé oblasti — jak je zřejmé už z titulu předavku — de facto prohlásil jezuitskou mariánskou Svatoú Horu.



V polovině 17. století už však zaštitění písemnou autoritou evidentně nepostačovalo a bylo třeba argumentovat i pomocí dalších typů autorit. V dedikaci českého Životu sv. Ivana se tak tematizují očití, avšak již nežijící svědkové — a to opět z řad Tovaryšstva Ježíšova — zázraků udáлых na přímluvu svatého poustevníka Ivana, jejichž svědectví nebyla bohužel zaznamenána.⁶² Vedle nich se však především vypočítávají „němí“ hmotní svědkové Ivanovy svatosti, tj. objekty a prostory (kameny a přírodní komín v ivanské jeskyni, pramen) dotýkané svatým poustevníkem, které jsou coby sekundární relikvie zdrojem zázračné uzdravující síly, i votivní dary svědčící o udáлых zázracích. Tyto autority jsou zdůrazněny zejména v latinské *Vita S. Ivani*, zakončené textem nazvaným *Anacephalaeosis rerum de sancto Ivano memorabilium. Signa sanctitatis eiusdem* ([Bridelius] 1656, fol. I2v–I3r), v němž jsou formou výčtu sumarizovány jako pointa celé knihy.⁶³

U Bridelova latinského i českého ivanského textu je tedy zřejmý časový souběh jejich vydání s počátkem velkolepých stavebních aktivit ve Svatém Janě pod Skalou, spojených s úsilím o panovnický patronát a s církevně právní konsolidací svatojanské benediktinské komunity. Zřejmé je i Sobkovo angažmá při vzniku obou Bridelových textů a vůbec jistý druh spolupráce svatojanských benediktinů a pražských jezuitů. Na konci 16. století při jezuitském zavádění poutí do Svatého Jana pod Skalou spolu svatojanští benediktini a pražští jezuité dle Anny Ohlidal nijak nespolupracovali, resp. o tom v pramenech nejsou žádné informace (Ohlidal 2006, s. 216), jakkoli si lze asi jen těžko představit, že by nalezení ostatků poustevníka Ivana svatojanským opatem Veitem Hifflem ve svatojanské jeskyni, k němuž mělo dojít v roce 1589 (podle jiných pramenů již roku 1583), a pravidelné poutě ke hrobu poustevníka Ivana, organizované pražskými jezuiti každoročně od roku 1593, spolu nijak nesouvisely. Pro období o půl století mladší ovšem o spolupráci duchovních synů Benedikta z Nursie a Ignáce z Loyoly ve věci svatoivanského kultu není pochybností. Vznik Bridelovy latinské i české ivanské legendy ukazuje jednu z možných podob „dělby“ práce napříč řádovými komunitami při textové produkci v polovině 17. století: benediktin Sobek dává téma a iniciuje sám vznik textu, jezuita Bridel se stává jeho hlavním realizátorem, využívaje přitom mj. starší texty jezuitské provenience, u nichž zároveň posiluje jejich status autority, a text se následně distribuuje v tištěné podobě pořízené v oficiálně provozované opět jezuiti.⁶⁴

62 „Ó ký byli někteří živi, plnou bychom knížku hodnověrných svědkův měli, kteří by nám k doplnění této knížky velmi dostateční nápomocní byli. Ráčil nám Pán Bůh brzy z toho světa pojíti ctihodného kněze pátera Jana Hubacia z Tovaryšstva Ježíšového, muže dobré a zasloužilé v městech pražských paměti, horlivého milovníka jak jiných, tak i slavné pouti staroivanské. Ten o mnohých divích vědomost máje [...] Ale všechno to v zapomenutí přišlo, že taková se v příběhy vojenské dobrodiní nezaznamenaly“ (ed. Kopecký 1999, s. 30). K přesvědčení o pravdivostním statusu instituce svědka, všeobecně sdíleném v evropské společnosti již od dob antiky, viz Řezníková 2018, s. 140–155.

63 Text vrcholí vypočítáváním jmen urozených poutníků (zejména z panovnického rodu) do Svatého Jana pod Skalou i jejich darů sv. Ivanovi, dokazujících prestiž tohoto poutního místa i jeho světe.

64 Podobně tomu bylo také v případě dalšího hagiografického textu vytvořeného Fridrichem Bridelem, legendy *Sláva svatoprokopská* (1662): také v tomto případě byli objednateli textu benediktini, konkrétně sázavská komunita, která je též podepsána pod dedikací knihy.



Sobkova úcta ke svatému poustevníku Ivanovi se přitom neomezovala jen na období jeho opatování ve Svatém Janě pod Skalou. Doklady o ní lze nalézt i z doby, kdy byl již pražským arcibiskupem: právě z ní pocházejí téměř všechna známá vyobrazení poustevníka Ivana ve svatovítské katedrále (Ševčík 2002, s. 95). Sobkův kult eremity Ivana v době jeho pražského episkopátu je ovšem třeba vnímat již v jiném kontextu, jak naznačuje německý spisek *Thesaurus sacer. Geistlicher Kirchen-Schatz der Königlichen Haupt-Kirchen des Ertzstifts S. Viti zu Prag*, jenž vyšel roku 1673 se Sobkovou dedikací nevěstě Leopolda I. Klaudii.⁶⁵ Tento arcibiskupův knižní dárek nové české královně je souborem legend o českých zemských patronech⁶⁶ včetně poustevníka Ivana ([Dlouhoveský]? 1673, s. 118–135), prezentovaného jako „Patron deß Königreichs Böhmen“, tedy jako samozřejmý člen panteonu českých zemských patronů.

Jako pražský arcibiskup tak Sobek navázal zejména na snahy svých předchůdců na svatovojtěšském stolci, kteří usilovali — s různou mírou úspěšnosti — již nejpozději od počátku 17. století ve své arcidiecézi (znovu)obnovit slavení svátků českých zemských patronů a zároveň získat od římské kongregace ritu pro svou arcidiecézi schválení vlastních liturgických textů (*officia propria*) pro svátky českých světců, tj. etablovat „českou svatost“ jako nedílnou součást univerzální i partikulární, české církve (Ducreux 2015, s. 244–248; Ducreux 2016, s. 106–107, 114–116). Sobek pokračoval zejména v úsilí započatém již kardinálem Harrachem prosadit rozšíření kultu sv. Václava na celou katolickou církev, a pověřil proto Bohuslava Balbína sepsáním latinského spisku *Gloria santissimi ducis et martyris Wenceslai* (1669), jež následně zaslal jako knižní dárek papeži Klementovi IX. s žádostí o zápis sv. Václava do *Římského breviáře* (Ducreux 2016, s. 113–114). Za vydatné panovníkovy pomoci se mu skutečně podařilo roku 1670 zapsání dosáhnout a zároveň získal plnomocné odpustky pro poutníky k Václavovu hrobu ve svatovítské katedrále.⁶⁷ Jak zdůraznila již Marie-Élizabeth Ducreuxová, posílení kultu českých zemských patronů v církvi místní i univerzální lze označit přímo za jednu z priorit Sobkova episkopátu (Ducreux 2016, s. 115).

Od pozdního 17. století však byla hagiografická produkce svatojanské i sázavské provenience zřejmě realizována výhradně členy vlastních komunit, neboť doklady o podobném typu literární spolupráce napříč řádovými komunitami mizí, resp. doložena je pouze spolupráce v podobě učenecké debaty vedené korespondenčně.

⁶⁵ Sobek je proto také některými badateli (Tichý 1958, s. 192; Ducreux 2016, s. 116) považován za autora spisku, jiní ovšem jeho autorství připisují svatovítskému kanovníkovi a pozdějšímu pražskému pomocnému biskupu Janu Ignáci Dlouhoveskému (viz Smyčková 2012, s. X).

⁶⁶ Legendy jsou přitom prokládány pasážemi modlitebního a rozjímavého charakteru psanými prózou i veršem, text má tedy opět — nepřekvapivě — prosimetrickou podobu, jako v případě Bridelových ivanských hagiografií.

⁶⁷ K dalším Sobkovým aktivitám týkajícím se obnovy svatovítské katedrály jako poutní svatyně viz dále.

III. IVANSKÁ HAGIOGRAFIE JAKO KOLEKTIVNÍ PROJEKT SPOLUPRÁCE ŘEHOLNÍHO A MNIŠSKÉHO ŘÁDU



Pokusili jsme se ukázat, že oba svatoivanské texty z padesátých let 17. století, ač vytvořené jezuitou a vytištěné v Jezuitské tiskárně, byly svým vznikem zároveň spojeny s benediktinským klášterem sv. Jana pod Skalou. Autory svatoivanské literární produkce je ostatně třeba dlouho hledat mimo vlastní svatojanskou klášterní komunitu. Ta totiž zjevně — asi především vzhledem ke svému malému početnímu stavu⁶⁸ — dlouho nedisponovala členy s předpoklady pro literární tvorbu. Situace se změnila až nejspíše na konci 17. století, odkdy se naopak ve Svatojanském klášteře postupně rekrutovala řada literátů více generací, systematicky sepisujících texty o svatém poustevníku Ivanovi (Tadra 1906b).⁶⁹

Dochovaná svatoivanská literární produkce též potvrzuje, že české hagiografie je pro velkou část 16. a 17. století zapotřebí hledat zejména mezi členy Tovaryšstva Ježíšova.⁷⁰ Vysvětlení nespočívá zřejmě jen v sebezpetí jezuitů jako služebníků Slova, a tedy v řádovém důraze kladeném na osvojení všech dobově potřebných textových praxí, a ve skutečnosti, že se Tovaryšstvo Ježíšovo po svém uvedení do Čech roku 1556 brzy stalo nejpočetnějším řeholním společenstvím v zemi (a disponovalo tedy i největším literárním potenciálem), ale též v tom, že tento řád, založený teprve roku 1534, v dané době neměl ještě téměř žádné vlastní řádové dějiny ani vlastní řádové světky (kanonizace prvních jezuitů, Ignáce z Loyoly a Františka Xaverského, proběhla teprve roku 1622).⁷¹ To vše pravděpodobně přispělo k velkému angažmá Tovaryšstva

68 Od přesídlení z Ostrova až do Sobkova opatování byla svatojanská komunita (i kvůli neutešené hospodářské situaci) nepočtená, např. na počátku 17. století na tom byl klášter tak špatně, že v něm mohl vedle opata žít nanejvýš jeden bratr; často také byli mniši do Svatého Jana pod Skalou dosazováni z jiných českých benediktinských klášterů. Teprve za opata Kašpara Eimera (1678–1695) se situace zkonsolidovala natolik, že počet mnichů ve svatojanské komunitě mohl dosáhnout dvanácti (Podlaha 1908, s. 52; Vilímková — Preiss 1989, s. 131).

69 Podobnou situaci lze zřejmě předpokládat i pro další české raně novověké klášterní komunity „tradičních“, ze středověku pocházejících mnišských a řeholních řádů, které podobně procházely zejména během 16. století a počátku 17. století silnou personální krizí.

70 Případně mezi kanovníky svatovítské kapituly (pro svatoivanskou hagiografii to byl Jiří Barthold Pontanus z Breitenberka, autor ivanské legendy vydané na počátku devadesátých let 16. století v latinské, české i německé verzi). Hagiografická produkce svatovítských kanovníků se totiž v raném novověku tematicky zaměřovala nejen na svatovítskou katedrálu jako poutní místo mnoha starobylých světeckých kultů, ale mnohdy zároveň na českou církev jako celek či na české světky vůbec. Status svatovítské katedrály coby sídla primase české církve umožňoval interpretovat kapitolu sv. Víta jako společenství pečující nejen o hlavní kostel pražské arcidiecéze, ale vzhledem ke svému přednímu postavení v místní církvi též o sebezprezentaci celé české církve.

71 Byť pochopitelně i jezuité o vytváření vlastní řádové hagiografie velmi pečovali, dokonce si vytváření textů specifického hagiografického typu (elogií) stanovili řádovým předpisem. Záhy začali sepisovat hagiografické texty o svém zakladateli i dalších (nejen kanonizovaných či beatifikovaných) členech Tovaryšstva Ježíšova a zejména během druhé poloviny 17. století sestavovali též obsáhlé soubory o jezuitěch svatého (vzorového) života, ať už na



Ježíšova v hagiografické produkci v rámci univerzální církve (stačí vzpomenout ambiciózní bollandistický projekt *Acta sanctorum*), ale též církví místních.⁷² Spolupráce benediktinského opata a posléze pražského arcibiskupa Sobka s jezuitou naznačuje, jak tento typ kooperace Tovaryšstvu Ježíšovu, v té době stále ještě relativně novému řeholnímu společenství v českých zemích, umožnil vytvářet či posilovat sociální vazby se „starými“, v českých zemích již etablovanými řády i s představenými místní církve a také tímto způsobem získávat, resp. posilovat či udržovat svou stále ještě relativně novou pozici v daném sociálním poli.⁷³

Jedním z neaktivnějších členů svatojanské klášterní komunity podílejících se na ivanské hagiografické produkci se jeví být Matouš Ferdinand Sobek z Bilenberka. Pokus připisat mu autorství latinské a české svatoivanské legendy z padesátých let 17. století nebo svatoivanských písňových textů svatojanské provenience dochovaných až v rukopisech z 18. století (Tichý 1944; Tichý 1947; Tichý 1958) sice nebyl úspěšný, jako zajímavější se však ukazují jiné Sobkovy aktivity v dobovém literárním dění. Sobek jako svatojanský opat prokazatelně inicioval vznik jedněch z literárně nejhodnotnějších textů se svatoivanskou tematikou a zároveň dokázal zajistit a obhájit jejich vydání tiskem. Se změnou jeho postavení v církevní hierarchii, tj. po jeho nástupu na svatovojtěšský stolec, v objednavatelské činnosti neustal, pozměnily se však jeho preference. V pozici primase české církve pro něho přestal být kult poustevníka Ivana primární záležitostí, nicméně nadále ho podporoval a prezentoval jako nedílnou součást kultu českých patronů, sloužícího k sebeidentitním procesům české společnosti a k posílení prestiže české katolické církve v rámci habsburské monarchie i celé římskokatolické církve.

Sobkovy aktivity v oblasti hagiografie v součinnosti s jezuitským řádem jsou tak výstižným příkladem raně novověké textové tvorby jako výsledku rozličných činností vícera spolupracujících aktérů, a zároveň ukazují na důležitost objednavatelství v textové produkci raného novověku. Bez objednavatele, tedy iniciátora textu, poskytujícího textu autoritativní zaštitění i finanční či materiální zabezpečení, by zřejmě mnohý raně novověký text (zejména v tištěné podobě) vůbec nevznikl.⁷⁴ Jestliže tedy

úrovni celořádové či jednotlivých řádových provincií (nejnověji Havlík 2015, tam také odkazy na starší literaturu).

72 Jak ukazuje i případ Bohuslava Balbína, od roku 1663 téměř pravidelně svými řádovými představenými ustanovovaného do funkce historika české jezuitské provincie. Pro Balbína bylo ovšem zjevně mnohem lákavější psaní dějin delších časových období, jež mu nabízelo nepoměrně více pramenného materiálu a nadto materiálu mnohem starobylejšího, takže „ve srovnání s pozorností, kterou věnoval obecným dějinám, starší historii českých zemí [...], tvoří jeho úsilí zasvěcené dějinám jezuitských domů [...] nesrovnatelně menší podíl v celkově úctyhodném díle“ (Čornejová 2018, s. 115). Zároveň však Balbín dokázal prezentovat životní osudy mnoha jezuitů jako ústrojnou součást české historiae sacrae.

73 Dobré vztahy s jezuitou a vzájemná spolupráce (včetně hagiografické tvorby) jsou pro 17. i 18. století doloženy rovněž u jiných řádů, např. františkánů (Elbel 2001, s. 42) či servitů (Čapská 2011, s. 98–99, 104, 210–211 aj.). Obecně lze konstatovat, že spolupráci a vůbec pozitivní vztahy lze v raném novověku sledovat u řeholních řádů s odlišnou církevněprávní strukturou a odlišnými modely pastorační praxe (Elbel 2001, s. 40–43; Čapská 2011, s. 217–227).

74 Objednavatel byl v procesu vzniku textu důležitou autoritou, neboť vedle finančního či materiálového zabezpečení nebyly nepodstatné ani jeho představy a požadavky ohled-



otázka autorství ivanských textů z padesátých let 17. století byla doposud pokládána jako vylučovací (byl jejich autorem Sobek, nebo Bridel?), lze ji formulovat spíše takto: jakým způsobem se podílel Bridel a jakým Sobek (a případně kdo další kromě nich) na vzniku obou textů a jejich zveřejnění?

Také ivanská hagiografie svatojanské provenience dosvědčuje, že před přetiskováním knižních celků se zjevně dávala přednost převzetí vybraných částí a jejich zapojení do nového, jinak uspořádaného a obměněného celku.⁷⁵ To zároveň ukazuje, jak nesnadno vymezitelnou textovou praxí vůči textovým praxím jiným zůstávalo i v raném novověku autorství. Ostatně oba Bridelovy svatoivanské tisky dokládají, za jak nepodstatné se při šíření některých typů textů považovalo autorovo jméno, jak důležitým naproti tomu bylo jméno dedikovaného i dedikátora a v neposlední řadě též akt zaštitění se jménem autority.⁷⁶ Všechny zmiňované svatoivanské tisky tedy nabízejí materiál pro studium dobových strategií knižních dedikací⁷⁷ s jejich potenciálem vytvářet či upevňovat sociální vazby,⁷⁸ a to jak v rámci vlastního řádu, tak mimo něj, jak s církevní, tak se světskou aristokracií, včetně členů panovnického rodu.⁷⁹

Připomeňme, že v padesátých letech 17. století svatojanská benediktinská komunita iniciovala nejen vznik a zveřejnění dvou svatoivanských legend, ale též zahájila velkolepou stavební činnost vedoucí k vybudování nového klášterního kostela i konventu. Jestliže tedy cílem těchto stavebních aktivit svatojanských benediktinů bylo mj. zajistit vytvoření potřebného materiálního zázemí pro poutníky a umožnit tak vlastní poutní provoz, hagiografická produkce interpretovala klášterní kostel s připojenými jeskynnými prostory jako místo kultu svatého poustevníka Ivana a podílela

ně zadaného díla. Jako příklad rozsáhlé a dlouhodobé patronace rozmanitých typů textové produkce v raném novověku může sloužit činnost několika generací šlechtického rodu Šporků (Čapská 2016, s. 85–141, 143–173).

- 75 Příkladem může být nejen výše zmiňované začlenění Saliovy ivanské legendy do Bridelova latinského tisku či pasáží Hájkovy kroniky do jeho českého tisku, ale též text vypočítavající kultické objekty ve svatoivanské jeskyni z Bridelovy *Vita S. Ivani*, později převzatý do poutního spisku Vintíře Auponěšického, který se dochoval ve verzi německé (*Die verborgene Ehr in der Höle Sancti Joannis*) i české (*Sláva skrytá v jeskyni svatojanské*).
- 76 Díky Škarkově pečlivé identifikaci textových předloh Bridelova *Života sv. Ivana* (Škarka 1969, s. 65–77) je zřejmé, že Bridel neuváděl zdaleka ve všech případech autora převzaté textové pasáže či zdroj zmiňovaných údajů — jmenovitě uvádí pouze kronikáře Václava Hájka z Libočan a jezuitu první generace českého Tovaryšstva Ježíšova.
- 77 K tomu vyzval už počátkem devadesátých let 20. století Martin Svatoš (1992, s. 25).
- 78 Jestliže již kniha sama o sobě jakožto objekt, který může být darován, má potenciál utvářet a upevňovat sociální vazby (neboť konstitutivním rysem dárcovství je reciprocita), pak dedikace vstupování knih do dárcovských vztahů ještě umocňuje (k daru jako součásti komplexního procesu ekonomie směny v raném novověku viz Čapská 2016, s. 50–63, 147–148, 168–177, 207–209 ad.).
- 79 Zejména aspirace na panovnický mecenát a vytváření úzkého vztahu k panovnické dynastii bylo zvláště účinnou strategií sebezprezentace řeholního řádu, jež mu přinášela nesporný symbolický a především v dlouhodobém pohledu i ekonomický kapitál, jak již na příkladu servitů a jejich konstruování vazeb k Habsburkům ukázala Veronika Čapská (2011, s. 35–49, 184–192), podle níž „pevnější zakotvení řádu v Zálpí bylo výsledkem dlouhodobé a vytrvalé podpory rakouských Habsburků v průběhu 17. století“ (tamtéž, s. 184).



se na utváření jeho statusu poutního místa. Celek dochované ivanské hagiografické produkce svatojanské provenience verbálního i neverbálního — zejména výtvarného a sochařského — charakteru tak vybízí ke studiu komplexity (mluveného, psaného i tištěného) slova, (posvátného) obrazu, (relikviijního) předmětu, (poutního) místa a (liturgického, rituálního) času.⁸⁰

IV. ZÁVĚR — HAGIOGRAFICKÁ SEBEPREZENTACE KLÁŠTERNÍCH A KLERICKÝCH KOMUNIT V 17. STOLETÍ

Přestože ani hagiografii, ani náboženskou pouť nelze pro raný novověk označit za příznakově katolické,⁸¹ spojení náboženské pouti a světeckého kultu v podobě poutního místa zasvěceného určitému světcovi se v raném novověku zjevně vyprofilovalo jako příznakově katolická praxe. V Čechách a na Moravě docházelo k obnovování poutních míst tohoto typu od konce 16. století a Svatý Jan pod Skalou jako místo kultu eremity Ivana představuje jeden z jejích historicky prvních a zároveň v raném novověku stále frekventovaných typů: poutní místo spravované klášterní komunitou, jež také iniciovala či přímo sama vytvářela rozmanité typy hagiografických projevů, s jejichž pomocí ono poutní místo spoluutvářela. České literární dějepisectví však dosud mnohem více zpopularizovalo jiný typ raně novověké hagiografické produkce řeholní provenience: pojednání o dějinách zázračných obrazů a s nimi spojených poutních míst, spravovaných řádovými komunitami (stačí připomenout jen Balbínovy spisy o mariánských poutních svatyních ve správě Tovaryšstva Ježíšova).⁸²

80 Vytváření světeckého kultu pomocí vizuálně-rituálně-slovesného komplexu se v případě Svatojanského kláštera nabízí studovat zejména na materiálu 18. století, neboť se dochoval v největší šíři, zejména co se týče architektury, sochařství a malířství. V prvních desetiletích 18. století za opata Emiliána Kotterovského totiž došlo k rozsáhlým stavebním úpravám interiéru klášterního kostela (které si vynutila jeho narušená statika), jež byly spojeny s novým pořízením většiny kostelního mobiliáře, a došlo též ke stavbě kaple sv. Kříže, k dostavbě konventu a úpravám jeho interiéru ad. (viz např. Zap 1860, s. 160–166). Soupis dochovaných svatojanských ivanských artefaktů podává např. Ševčík 2002, s. 180–183.

81 Ani evangelické a reformované církve se totiž zcela nezřekly vytváření hagiografických textů (především martyrologie) a uchovaly si rovněž koncept náboženské či duchovní pouti, byť ji — zejména v exilových komunitách — důsledně interpretovaly ve významu pozemského života jako neustálého putování k nebeskému domovu, jako základní životní zkušenosti exilu; topos (duchovní) pouti ostatně hojně využívaly v literární tvorbě.

82 Celek dochované bohemikální hagiografické produkce raného novověku naznačuje, že další, poměrně početnou skupinou hagiografických textů iniciovaných v raném novověku jednotlivými klášterními komunitami, řeholními provinciemi nebo řádovými generaláty byly jednak texty o řádových světcích, vytvářené a šířené zejména u příležitosti oslav jejich kanonizace či beatifikace (vedle pamětních medailí, obrazů světcovy „pravé podoby“, slavnostní efemérní architektury ad.), jednak kalendária či hagiografické soubory obsahující texty o svatých a světcích daného řeholního řádu či některé jeho provincie, tj. pendanty hagiografických souborů o světcích a světicích lokální církve (zejména zemských patronech).



Svatojanský klášter byl typem klášterní komunity původem středověkého řádu, která se snažila legitimizovat svou existenci v raně novověkých Čechách zejména se-pětím se světcem ze samých počátků českého křesťanství, umožňujícím konstruovat její mnohověké kontinuální trvání. Legitimizační a sebeprezentační potenciál hagio-grafického diskurzu ovšem dokázala v polovině 17. století využít i klášterní komunita v raném novověku zcela nově vytvořená, jak ukazuje příklad pražského zderazského konventu bosých augustiniánů. Bosí augustiniáni byli totiž de facto novým řádem (vznikli v Římě na přelomu 16. a 17. století jako reformovaná odnož augustiniánských řeholních kanovníků) a do Čech přišli teprve roku 1623, kdy jim byl pražským arcibiskupem darován objekt bývalé utrakvistické fary s původně farním kostelem sv. Václava na Novém Městě pražském, který si postupně přebudovali ve „standardní“ klášterní komplex (Tadra 1906a, s. 371; Šmilauerová 2018, s. 37–42). Jako řád v českém prostředí zcela nový — zderazský konvent byl vůbec prvním zaalpským konventem bosých augustiniánů — se snažili obhájit svou legitimitu zejména pomocí staroby-lého domácího kultu hlavního zemského patrona a již v prvních letech své existence se pokusili etablovat jako místo svatováclavského kultu. Nejenže ponechali původní zasvěcení svého klášterního kostela sv. Václavovi, ale pomocí velkolepých výtvarných projektů i intenzivní literární produkce patřičně zdůraznili své předpoklady pro to, stát se součástí (poutní) „mapy“ svatováclavských kultických míst (Tadra 1906a; Sva-toš 1994; Dobalová 2010).⁸³

Jako příklad téměř soudobého pokusu o znovuobnovení statusu poutního místa spojeného se starobylými světeckými kulty, a to opět pomocí celého komplexu hagiografických praxí, může posloužit — jak nedávno ukázala Marie-Élizabeth Ducreuxová (2015) — i sama pražská katedrála. Od poloviny čtyřicátých let 17. sto-letí, kdy došlo k slavnostnímu navrácení souboru relikvií shromážděných Karlem IV. zpět do Sv. Víta, lze sledovat systematické snahy pražského arcibiskupa a svato-vítské kapituly o (znovu)etablování katedrály jako poutního místa.⁸⁴ Pražský arcibiskup Harrach dosáhl již roku 1646 u římské kongregace ritu schválení svátku Přenesení ostatků do pražské katedrály, který se záhy slavil jako svátek všech svato-vítských ostatků. Se zapsáním svátku sv. Václava do *Římského breviáře* roku 1670 se podařilo Harrachovu nástupci na svatovojtěšském stolci arcibiskupu Sobkovi získat plnomocné odpustky pro poutníky k jeho hrobu. Ten nechal následujícího roku na vlastní náklady zrekonstruovat a od roku 1672 obnovil každoroční pouti do pražské katedrály v oktávu Václava svátku, spojené s poutními kázáními v češtině, něm-čině i latině, jež se částečně dochovala i v tištěné podobě. Zároveň Sobek usiloval o opravu a dostavbu celé katedrály, která by zdůraznila její charakter svatého relik-viáře, a snažil se pro ni s vydatnou pomocí svatovítské kapituly získat podporu Leo-polda I.; dosáhl toho, že již roku 1673 byl nad hrobem sv. Vojtěcha slavnostně položen základní kámen k nové chrámové lodi. Svatovítská kapitula v té souvislosti vyvinula

83 Také usilovali o nejvyšší mecenát, mecenát panovnický, a to s úspěchem: již roku 1655 vy-konal do zderazského kláštera pouť ke sv. Václavu sám Ferdinand III., který tam vlastní rukou zapsal v češtině prosbu „svatý Václave, králi český, pros za mne“ (cit. dle Louthan 2011, s. 246).

84 K etablování katedrály sv. Víta jako poutního místa během druhé poloviny 14. století viz naposledy Svátek 2019, s. 206–207 (tam také odkazy na další početnou literaturu).



počínaje sedmdesátými lety 17. století intenzivní literární činnost, v níž inscenovala chrám sv. Víta jako místo uložení „svatého pokladu“, tj. mimořádného množství svatých ostatků, jimiž Praha převyšuje (vyjma Řím) všechna křesťanská města, resp. jako místo tělesné přítomnosti přepočteného množství svatých ochránců hlavního kostela pražské arcidiecéze a zároveň celé země, „svatého vojska“, shromážděného k obraně české země v čele se sv. Václavem. Kvantitativní aspekt (množství shromážděných ostatků) jako základní vlastnost, která chrámu sv. Víta propůjčuje jedinečnou mimořádnost, zdůraznila i volbou hagiografického žánru soupisu (výčtového katalogu) a posléze též vytvořením poutního průvodce posvátným prostorem svatovítské katedrály, který ji podobně představoval jako jeden velký relikviář (více viz Ducreux 2015).

Ve vyjmenovávání dalších příkladů by bylo pochopitelně možné pokračovat; jen tyto dva však naznačují, že výše představený podíl kláštera sv. Jana pod Skalou na hagiografické tvorbě nebyl v Čechách poloviny 17. století výjimkou. Chce tak vybědnout ke studiu podílu (mužských) klášterních a klerických komunit raného novověku na hagiografické produkci a na dobovém literárním životě vůbec a v neposlední řadě též ke studiu toho, jak tato společenství „svou“ hagiografii jednala.

PRAMENY

[Anonymus]: *Divus Ivanus Gestimuli Dalmatiae regis filius [...] actione publica in theatrum datus ab [...] Academia caesarei Societatis JESU Collegii Pragae ad S. Clementem [...].* Typis Universitatis Carolo-Ferdinandae, Pragae 1674 (K03402).

[Anonym]: [*Soubor českých legend o českých zemských patronech*]. Rkp., 1. polovina 17. století; Vědecká knihovna v Olomouci, sign. M I 550, přív. 3 (stará sign. 32.423).

Auponěšický, Vintíř: *Die verborgene Ehr in der Höle Sancti JOANNIS, Oder Kurtze Beschreibung des Lebens der Tagzeiten und andächtigen Gebetter von dem Wunderthätigen Einsiedler Sanct IVAN, Beichtiger und besondern Patron des Königreichs Böhmen zu Erweckung der Andacht aller andächtigen Walfahrter welche das Grab des Heiligen IVAN heimsuchen.* Georg Labaun, Prag 1691 (BCBT38969).

[Auponěšický, Vintíř](?): *Sláva skrytá v jeskyni svatoivanské aneb Vejtah života, hodinky a pobožné modlitby o zázračným poustevníkovi svatým Ivanu vyznávači Páně a patronu českém [...] všem pobožným poutníkům, kteří k hrobu svatého Ivana nábožně putují [...].* Jáchym Jan Kamenický, Praha mezi 1716 a 1733, 4. vydání (K15490).

Balbinus, Bohuslaus: *Historiae Beatissimae Virginis in Sancto Montis Societatis Iesu, Auctarium I. Sacra Memorabilia continens Regionis illius, quae circa S. Montem sita est [...].* Typis Universitatis Carolo-Ferdinandae, Pragae 1665 (BCBT43034).

[Balbinus, Bohuslaus]: *Gloria sanctissimi ducis et martyris Wenceslai, inclity Regni Bohemiae patroni, duodecim titulis [...] adumbrata et [...] Clementi IX. [...] repraesentata ac dicata [...].* Typis Universitatis Carolo-Ferdinandae, Pragae 1669 (BCBT43056).

[Bridelius, Fridericus]: *Vita sancti Ivani, primi in Regno Boemiae eremitaie [...].* Ludmila Sedlčanská, Pragae 1656 (BCBT42365).

[Bridel, Fridrich]: *Život svatého Ivana, prvního v Čechách poustevníka a vyznače [...].* Jezuitská tiskárna, Praha 1657 (K01347).

Brydel, Frydrych: *Život svatého Ivana, prvního v Čechách poustevníka.* Rkp., [1656], Knihovna Národního muzea, sign. IV G 20.

[Dlouhoveský, Jan Ignác](?): *THESAURUS SACER Geistlicher Kirchen=Schatz/ der Königlichen Haupt=Kirchen/ deß Erzstifts S. Viti zu Prag [...] Der [...] Römisch[en] Käyserin und Königin zu Ungarn und Böhmen CLAUDIAE FAELICI, Vorgestellet und erkläret [...].*

- Universität Carolo-Ferd. Druckerey, Prag 1673 (BCBT34756; NK, sign. 51 F 21).
- Gonus, Benedictus:** *Vitae et sententiae patrum Occidentis [...] Liber III [...]*. Laurent Durand, Lugduni 1625.
- Salius, Nicolaus:** *Vitae sanctorum Bohemiae patronorum: Ivani eremitae, Wenceslai, Adalberti, Procopii, Sigismundi et b. Agnetis*. Rkp., 2. polovina 16. století; Národní knihovna, sign. VII F 20 (Truhlář 1905/I, č. 1339).
- Surius, Laurentius:** *De probatis sanctorum vitis, quam tam ex MSS. Codicibus, quam ex editis authoribus [...] Iunius*. Johann Kreps & Hermann Mylius, Coloniae Agrippinae 1618.



LITERATURA

- Bachhofer, Heidemarie** —
Bobková-Valentová, Kateřina —
Černušák, Tomáš (eds.):
Ordenshistoriographie in Mitteleuropa. Gestaltung und Wandlung des institutionalen und persönlichen Gedächtnisses in der Frühen Neuzeit. Diözesanarchiv St. Pölten — Historický ústav AV ČR, St. Pölten — Prag 2015.
- Bartoš, František M.:** Barokní světec Ivan. In týž: *Světki a kacíři*. Husova československá evangelická fakulta bohoslovecká v Praze, Praha 1949, s. 243–248.
- Bobková-Valentová, Kateřina** — **Kašpárková, Jarmila, a kol.:** *Historiam scribere. Řádová historiografie raného novověku II. Biografický slovník*. Historický ústav AV ČR — Univerzita Palackého, Praha — Olomouc 2018.
- Boháč, Zdeněk:** *Ostrov. Tisíciletá historie zmařeného kláštera*. Regionální muzeum, Jílové u Prahy 1999.
- Bourdieu, Pierre:** *Teorie jednání*, přel. Věra Dvořáková. Karolinum, Praha 1998.
- Burke, Peter:** The Jesuits and the Art of Translation in Early Modern Europe. In: John W. O'Malley a kol.: *Jesuits II: Cultures, Sciences, and the Arts, 1540–1773*. University of Toronto Press, Toronto — London 2006, s. 24–32.
- Čapská, Veronika:** *Představy společenství a strategie sebezprezentace. Řád servitů v habsburské monarchii (1613–1780)*. Scriptorium, Praha 2011.
- Čapská, Veronika:** *Mezi texty a textiliemi. (Swéert-)Šporkové, textové praxe a kulturní výměna na přelomu baroka a osvícenství*. Scriptorium, Dolní Břežany 2016.
- Černušák, Tomáš:** *Historiographie in den Brüner Klöstern nach dem Jahre 1620* — Darstellung von Geschichte im Dienst der Selbstpräsentation. In: Heidemarie Bachhofer — Kateřina Bobková-Valentová — Tomáš Černušák (eds.): *Ordenshistoriographie in Mitteleuropa. Gestaltung und Wandlung des institutionalen und persönlichen Gedächtnisses in der Frühen Neuzeit*. Diözesanarchiv St. Pölten — Historický ústav AV ČR, St. Pölten — Prag 2015, s. 10–24.
- Čornejová, Ivana:** Balbinus, Bohuslaus, SJ. In: Kateřina Bobková-Valentová — Jarmila Kašpárková a kol.: *Historiam scribere. Řádová historiografie raného novověku II. Biografický slovník*. Historický ústav AV ČR — Univerzita Palackého, Praha — Olomouc 2018, s. 114–117.
- Čornejová, Ivana (ed.):** *Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci*. Scriptorium, Praha 2003.
- Čornejová, Ivana** — **Kuchařová, Hedvika** — **Valentová, Kateřina (eds.):** *Locus pietatis et vitae*. Univerzita Karlova — Scriptorium, Praha 2008.
- Dierna, Giuseppe:** Život svatého Ivana od Fridricha Bridela: text jako hledání. In: Zuzana Pokorná — Martin Svatoš (eds.): *Bohuslav Balbín a kultura jeho doby v Čechách*. Památník národního písemnictví, Praha 1992, s. 199–217.
- Dobalová, Sylva:** Svatováclavský cyklus a další obrazy pro klášter na Zderaze. In: Lenka Stolárová — Vít Vlnas (eds.): *Karel Škréta (1610–1674). Doba a dílo*. Národní galerie, Praha 2010, s. 155–203.
- Doležal, Daniel** — **Kühne, Hartmut (eds.):** *Wallfahrten in der europäischen Kultur*. Peter Lang, Frankfurt am Main 2005.
- Ducreux, Marie-Élizabeth:** *Hiérarchiser le ciel à partir de Prague: la redéfinition des*



patronages locaux en Bohême dans le dernier tiers du XVIIe siècle. In: Olivier Marin — Cécile Vincent-Casy (eds.): *La cour céleste. La commémoration collective des saints au Moyen Âge et à l'époque moderne*. Brepols, Turnhout 2015, s. 243–258.

- Ducreux, Marie-Élizabeth:** L'honneur et le „noviciat“ du saint patron de la Bohême: les deux faces d'une reconnaissance de culte. In táž (ed.): *Dévotion et légitimation. Patronages sacrés dans l'Europe des Habsbourg*. Presses Universitaires de Liège, Liège 2016, s. 105–126.
- Eire, Carlos M. N.:** Early Modern Catholic Piety in Translation. In: Peter Burke — Ronnie Po-chia Hsia (eds.): *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge University Press, Cambridge 2007, s. 83–100.
- Elbel, Martin:** *Bohemia Franciscana. Františkánský řád a jeho působení v českých zemích 17. a 18. století*. Filozofická fakulta Univerzity Palackého, Olomouc 2001.
- Eybl, Franz M.:** Zwischen Psalm und Werther. Ein Modell klösterlicher Textzirkulation im 18. Jahrhundert. In: Alfred Messerli — Roger Chartier (eds.): *Lesen und Schreiben in Europa 1500–1900*. Schwabe & co., Basel 2000, s. 335–349.
- Flajšhans, Václav:** Josef Vašica: Legenda svatoivanská [referát]. *Český časopis historický* 41, 1935, č. 2, s. 395–399.
- Havlík, Jiří M.:** Bohemia (pia et) sancta Societatis Jesu — Die böhmische „Legende“ in der Gesellschaft Jesu (1650–1700). In: Heidemarie Bachhofer — Kateřina Bobková-Valentová — Tomáš Černušák (eds.): *Ordenshistoriographie in Mitteleuropa. Gestaltung und Wandlung des institutionalen und persönlichen Gedächtnisses in der Frühen Neuzeit*. Diözesanarchiv St. Pölten — Historický ústav AV ČR, St. Pölten — Prag 2015, s. 47–70.
- Hejnic, Josef — Martínek, Jan:** Salius, Mikuláš. In titíž: *Rukověť humanistického básnictví v Čechách a na Moravě V*. Academia, Praha 1982, s. 18–19.
- Herold, Miroslav:** Podrobný soupis všech ostatních svatoivanských památek. In: Jiří

Ševčík: *Album svatoivanské*. Vyšehrad, Praha 2002, s. 184–206.

- Holubová, Markéta:** *Panna Marie Svatohorská. Příspěvek k barokním vazbám jezuitské rezidence a poutního místa*. Etnologický ústav AV ČR, Praha 2015.
- Hrdina, Jan:** Die Topographie der Wallfahrtsorte im spätmittelalterlichen Böhmen. In: František Šmahel (ed.): *Geist, Gesellschaft und Kirche im 13.–16. Jahrhundert. Colloquia mediaevalia Pragensia 1*. Centrum medievistických studií, Praha 1999, s. 191–206.
- Jacková, Magdalena:** Nicolaus Salius. In: Alena Jakubcová a kol.: *Starší divadlo v českých zemích do konce 18. století. Osobnosti a díla*. Divadelní ústav — Academia, Praha 2007, s. 518.
- Jireček, Josef:** Salius Mikuláš. In titíž: *Rukověť k dějinám literatury české do konce 18. věku. II*. Nákl. B. Tempského, Praha 1876, s. 208–209.
- Kalista, Zdeněk:** *Česká barokní gotika a její žďárské ohnisko*. Blok, Brno 1970.
- Kalista, Zdeněk:** *Česká barokní pouť. K religiozitě českého lidu v době barokní*, ed. Michaela Horáková. Cisterciána Sarensis, Žďár nad Sázavou 2001.
- Koldová, Monika:** Jezuitská tiskárna v Praze (1653–1773) na základě pramenů z Národního archivu. *Sborník Národního muzea v Praze, řada C*, 50, 2005, č. 1–4, s. 1–42.
- Kopecký, Milan (ed.):** *Fridrich Bridel. Básnické dílo*. Torst, Praha 1999.
- Kořán, Ivo:** Legenda a kult sv. Ivana. *Umění* 35, 1987, č. 3, s. 219–239.
- Kořán, Ivo:** Proměny zobrazení českých patronů (Skica sledující zejména vazbu mezi jejich ikonografií a legendami). In: Jiří K. Kroupa — Martin Svatoš — Michal Šroněk (eds.): *Legenda, její funkce a zobrazení II. Proměny zobrazení legendárního hrdiny (od antických heroů až po barokní světce)*. Ústav pro klasická studia ČSAV — Ústav dějin umění ČSAV, Praha 1992, s. 61–67.
- Kotrba, Viktor L.:** *Svatý Jan pod Skalou. Bývalý klášter benediktinů s jeskyní sv. Ivana, prvního poustevníka v Čechách*. Vyšehrad, Praha 1944.
- Kubín, Petr:** *Sedm přemyslovských kultů*. Togga, Praha 2011.
- Le Gall, Jean Marie:** The Lives of the Saints in the French Renaissance c. 1500 — c. 1650. In:

- Katherine Van Liere — Simon Ditchfield — Howard Louthan (eds.): *Sacred History: Uses of the Christian Past in the Renaissance World*. Oxford University Press, Oxford 2012, s. 209–229.
- Louthan, Howard:** *Obracení Čech na víru aneb Rekatolizace po dobrém a po zlém*, přel. Zdeněk Rucki. Rybka Publishers, Praha 2011.
- Malura, Jan:** Barokní poutní knihy a zbožná praxe širokých vrstev. *Český lid* 104, 2017, č. 1, s. 33–51.
- Malura, Jan — Ivánek, Jakub:** *Horo krásná, spanilá! Poutní písně na Moravě (1600–1850)*. Host, Brno 2019.
- Mareš, František Václav:** *Otázka svatoivanská*. In: Jaroslav Kadlec (ed.): *Bohemia sancta. Životopisy českých světců a přátel Božích*. Česká katolická charita, Praha 1990, s. 53.
- Maroszová, Jana (ed.):** *Vera mundi lumina. Výbor dominikánských barokních kázání*. Karolinum, Praha 2016.
- Mikulec, Jiří:** *Vestigium Boemiae Piae* Albrechta Chanovského — krajina zázraků z časů pobělohorské rekatolizace. In: Jaroslav Pánek — Miloslav Polívka — Noemi Rejchrtová (eds.): *Husitství — reformace — renesance. II. Historický ústav AV ČR*, Praha 1994, s. 767–779.
- Mikulec, Jiří:** *Wallfahrtsorte — ein Mittel der Gegenreformation im barocken Böhmen?* In: Jan Hrdina — Hartmut Kühne — Thomas T. Müller (eds.): *Wallfahrt und Reformation. Zur Veränderung religiöses Praxis in Deutschland und Böhmen in den Umbrüchen der Frühen Neuzeit*. Peter Lang, Frankfurt am Main 2007, s. 235–264.
- Ohlidal, Anna:** *Die (Wieder)Einführung der Wallfahrten nach Sankt Johann unter dem Felsen und Altbunzlau um 1600 — ein Verdienst der Prager Jesuiten?* In: táž — Stefan Samerski (eds.): *Jesuitische Frömmigkeitskulturen. Konfessionelle Interaktion in Ostmitteleuropa 1570–1700*. Franz Steiner, Stuttgart 2006, s. 207–225.
- Podlaha, Antonín:** *Posvátná místa Království českého. I. Arcidiecese pražská. II. Vikariáty Berounský, Bystřický a Plzeňský. Dědictví sv. Jana Nepomuckého*, Praha 1908.
- Rieger, Stefan:** *Funkce autora a knižní trh*. In: Miltos Pechlivanos — Stefan Rieger — Wolfgang Struck — Michael Weitz (eds.): *Úvod do literární vědy*, přel. Miroslav Petříček. Herrmann & synové, Praha 1999, s. 151–167.
- Royt, Jan:** *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*. Karolinum, Praha 2011.
- Royt, Jan — Vlnas, Vít:** *Svatý Vintíř, svatý Prokop a poustevnictví v Čechách*. Muzeum Šumavy Sušice — Národní galerie v Praze, Sušice — Praha 1995.
- Řezníková, Lenka:** *Ad maiorem evidentiam. Literární reprezentace „zřejmého“ v textech J. A. Komenského*. Filosofía, Praha 2018.
- Sládek, Miloš:** *Zázračná uzdravení a „dobrotivá vzhlednutí“ v literatuře českého baroka. Česká literatura doby baroka. Sborník příspěvků k české literatuře 17. a 18. století. Literární archiv* 27, 1994, s. 247–271.
- Sládek, Miloš:** *Bezpečnost místa svatého před starého hada jedovatosti aneb Hájek v literatuře 17. a počátku 18. století a dvě kázání z jubilejní slavnosti roku 1723*. In: *Františkánský klášter v Hájku v literatuře 17. a počátku 18. století*. Římskokatolická farnost u kostela sv. Petra a Pavla v Unhošti, Unhošť 2000.
- Sládek, Miloš:** *Slovo ze srdce jejich aneb Nedělní kázání v pobělohorských bohemikálních postilách a tradiční perikopní systém*. Památník národního písemnictví, Praha 2017.
- Sládek, Miloš (ed.):** *Malý svět jest člověk aneb Výbor z české barokní prózy*. H&H, Jinočany 1995.
- Smyčková, Kateřina:** *Katalog všech děl J. I. Dlouhoveského. Příloha diplomové práce Mariánská úcta v pobělohorských Čechách na příkladu díla J. I. Dlouhoveského*. Filozofická fakulta Univerzity Karlovy, Praha 2012.
- Smyčková, Kateřina:** *Ozvěna ve svatoivanské legendě F. Bridela (1656). Slovo a smysl* 17, 2020, č. 34, s. 48–56.
- Stich, Alexandr:** *Jazyková a slovesná kultura v barokních Čechách*. In: Vít Vlnas (ed.): *Sláva barokní Čechie. Stati o umění, kultuře a společnosti 17. a 18. století*. Národní galerie, Praha 2001, s. 235–252.
- Svátek, Jaroslav:** *Zbožné cestování. Katolické a utrakvistické poutnictví*. In: Pavlína



Cermanová — Pavel Soukup (eds.): *Husitské re-formace. Proměny kulturního kódu v Čechách 15. století*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 2019, s. 201–225.

- Svatoš, Martin:** Vlastenecké a nacionální tendence barokních legend o českých světcích. In: *týž — Michal Šroněk (eds.): Legenda, její funkce a zobrazení IV. Ústav pro klasická studia ČSAV — Ústav dějin umění ČSAV, Praha 1992, s. 18–36.*
- Svatoš, Martin:** Jiljí od sv. Jana Křtitele, Fridrich Bridel a jejich tázání: Co člověk? *Česká literatura doby baroka. Sborník příspěvků k české literatuře 17. a 18. století. Literární archiv 27, 1994, s. 117–157.*
- Svatoš, Martin:** Latinská literatura v Čechách 1620–1760. In: *Vít Vlnas (ed.): Sláva barokní Čechie. Stati o umění, kultuře a společnosti 17. a 18. století*. Národní galerie, Praha 2001, s. 254–261.
- Ševčík, Jiří:** *Album svatoivanské*. Vyšehrad, Praha 2002.
- Škarka, Antonín:** *Fridrich Bridel nový a neznámý*. Univerzita Karlova, Praha 1969.
- Šmilauerová, Adéla:** *Bosí augustiniáni v Čechách jako objednavatelé uměleckých děl v 17. a 18. století*. Katolická teologická fakulta Univerzity Karlovy, Praha 2018.
- Tadra, Ferdinand:** Z literární činnosti v klášteře bosáků u Sv. Václava v Praze. *Věstník České akademie 15, 1906a, č. 5, s. 371–389.*
- Tadra, Ferdinand:** Paměti kláštera Ostrovského i Sv. Jana pod Skalou. *Věstník České akademie 15, 1906b, č. 6, s. 423–431.*
- Tichý, František:** Neznámé barokní písně o sv. Ivanovi. *Cyril 69, 1943, č. 3–4, s. 34–39.*
- Tichý, František:** Nové básnické jméno z českého baroka. *Věda a život. Měsíčník šířící poznání vědecké práce a jejich výsledků 10, 1944, s. 448–453.*
- Tichý, František:** K písním o sv. Ivanovi. *Cyril 72, 1947, č. 1–2, s. 16–18.*
- Tichý, František R.:** Matouš Ferdinand Sobek z Bilenberka v dějinách písemnictví. In:

Jaromír Loužil (ed.): *Hradecký kraj. Sborník statí o přírodních poměrech a dějinných proměnách severovýchodních Čech*. Hradec Králové 1958, s. 177–195.

- Truhlář, Josef:** *Catalogus codicum manuscriptorum latinorum qui in C. R. Bibliotheca publica atque universitatis Pragensis asservantur. I–II. Regia societatis scientiarum Bohemica, Praga 1905–1906.*
- Truhlář, Josef:** *Katalog českých rukopisů c. k. veřejné a universitní knihovny pražské*. Česká akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění, Praha 1906.
- Uhlíř, Zdeněk:** Svatoivanská legenda v 15. a 16. století. *Mediaevalia historica bohemica 3, 1993, s. 267–280.*
- Válka, Josef:** Manýrismus a baroko v české kultuře 17. a první poloviny 18. století. In: *týž: Myšlení a obraz v dějinách kultury. Studie, eseje, reflexe*. Matice moravská, Brno 2009, s. 39–92.
- Vašica, Josef:** Legenda svatoivanská. In: *týž: České literární baroko*. Vyšehrad, Praha 1938, s. 61–84.
- Vilímková, Milada — Preiss, Pavel:** *Ve znamení břevna a růží. Historický, kulturní a umělecký odkaz benediktinského opatství v Břevnově*. Vyšehrad, Praha 1989.
- Vintr, Josef:** Die Komposition der Dichtung „Das Leben des heiligen Ivan, des ersten Eremiten in Böhmen“ (1657) von Fridrich Bridel. In: *Juliane Besters-Dilger — Heinz Miklas — Gerhard Neweklowsky — Fedor B. Poljakov (eds.): Wort — Geist — Kultur. Gedenkschrift für Sergej S. Averincev*. Peter Lang, Frankfurt am Main 2007, s. 325–336.
- Vintr, Josef:** *Ostrovské rukopisy*. Refugium, Olomouc 2014.
- Zahradník, Pavel:** Antonín Dominik Stoy a kongregace ivanitů. *Bibliotheca Strahoviensis 2, 1996, s. 69–99.*
- Zap, Karel Vladislav:** Benediktinští klášterové sv. Jana Křtitele na Ostrově a v Skalách. *Památky archaeologické a místopisné 4, 1860, č. 3, s. 108–117; č. 4, 154–173.*