

Staročeský Passionál: žánrová variabilita pozdně středověké legendy

Vendula Zajíčková

Katedra české literatury, literární vědy a dějin umění,
Filozofická fakulta, Ostravská univerzita, Ostrava

1 Ke staročeskému Passionálu

Staročeský Passionál je vernakulární varianta Legendy aurey do staré češtiny z pol. 50. let 14. stol., tedy soubor legend uspořádaných podle liturgického roku různého původu a stáří, sjednocených společným vypravěčem a jeho záměrem. Jednotlivé články prokazují značnou variabilitu v přístupu k předloze a ve způsobu vyprávění a tato skutečnost nás vede ke zpochybnění žánru legendy.

2 Žánrová problematika legendistických textů

Proměny žánru, místo a funkce jiných žánrů v passionálních legendách vypovídá mj. o situaci vývoje legendy v pol. 14. stol. Pro přiblížení problému genologie legendy bereme na pomoc naratologické metody, protože passionální „legendy“ se od sebe liší právě různorodým zpracováním narativu.

Vymezením kompozičních typů naznačíme i problém prolínání s jinými. Žánry zkoumáme synchronně, tj. pouze v konkrétním stadiu, v němž se zachovaly v kontextu středověké rétoriky, a tak, jak je znali tehdejší autoři (včetně toho, který napsal Passionál).

Východisko k naší metodě naznačil americký literární vědec Thomas Head, který v úvodu ke své antologii konstatuje, že „hagiografie není žánr, ale sbírka mnoha žánrů“ (2001, s. *xiv*), zaměřuje se především na vývoj typu svěťce (tedy postavu literárního díla) obecně.

V souladu s tezí Jaroslava Kolára ve studii *K žánrovému statutu děl starší české literatury* vymezujeme pojem **žánru** jako „historicky vzniklý útvar slovesného projevu, spojující díla příbuzné látky, zaměření, společenského určení a způsobu zpracování (pozn.: budeme používat rozlišení obsah – forma – funkce) a vytvářející vzhledem ke své úspěšnosti v kulturním životě model, jemuž se připodobňují nebo na jehož pozadí vznikají nová díla“ a pojem **žánrová struktura** jako „repertoár žánrů, soubor živých organismů, které jsou dobovým míněním hierarchizovány, vzájemně se doplňují, ale i prolínají a obohacují, jsou ve vzájemných vazbách“ (Kolár 1994, s. 497–498).

O křížení (míšení) žánrů a uvolnění antických norem pojednává Ernst Robert Curtius (1998, s. 174):

„To, co bylo po celý starověk závazné (jednoznačné rozdělení stylů, jejichž míšení bylo chápáno jako nevhodné; každému z nich odpovídala příslušná funkce a rétorické prostředky), se během vývoje ve středověku (od 11. století) uvolnilo. Křížily se žánry i

jejich stylistické prostředky, jejich kombinace byla, na rozdíl od antického hodnocení, vnímána jako rys uměleckého cítění.“

3 Hlavní žánrové typy

V rámci zkoumaného materiálu jsme vymezili tyto hlavní kompoziční typy: *vita*, *passio*, *apokryf*, *romance*, a dále jsme sledovali strukturu kazatelských žánrů a jejich prolínání a kombinaci s žánry jinými.

3.1 *Vita et passio*

Naratolog Charles F. Altman (1975, s. 1 – 13) vymezuje podle struktury textu dva hlavní typy legend: *passio* (pasáž umučení) a *vita* (biography), přičemž pro typ *passio* charakteristické tyto tři znaky: dialog (mezi křesťanem a pohanem o hodnotách víry), odsouzení a mučednictví (s exemplifikací světcovy statečnosti) a podpora (od lidí stejného vyznání i od Boha); tyto znaky autor sice vztahuje k raným legendistickým textům (*Umučení sv. Polykarpa*, *Passio Sanctarum Perpetuae et Felicitatis*), modifikované ale přešly i do Legendy aurey a do Passionálu. Znaky *passio* ale nachází i v takových textech, jako je *Beowulf*, *Píseň o Rolandovi*, Augustinova *O Boží obci* aj. Motivy z *passio* vidí i v Atanášově *Životě sv. Antonína poustevníka* (spory a hádky jako u mučedníků, Antonínovo utrpení v asketickém životě).

Pro typ *vita* jsou určující tyto znaky: 1. světcovy skutky jsou inspirovány vzorem Kristovým nebo předchozího světce a končí příběhem o tom, že nový světec byl svou touhou napodobovat svaté vzory doveden k novým výšinám; 2. světec je definován jako vymezení proti staré skupině, normě; nová norma svou výjimečností je vůči staré v opozici ne diametricky, ale gradačně; 3. světcův návrat do skupiny není návratem do staré normy, ale redefinací skupiny vzhledem k nové normě, kterou světec přinesl – v 11. století to byl např. *Vie Saint Alexis* (podobně také v Legendě auree jako *De sancto Alexio*), jeden z prvních a nevlivnějších vernakulárních životů vůbec. Uvádíme naratologickou analýzu jeho *passionální* varianty:

Přestože stručně je v článku *Od svatého Alexie* (PassC fol. 129v – 132r) zmíněn světcův urozený původ, jména rodičů a průběh dětství: charakteristika šlechtetného otce Eufemiana je predestinací pro Alexovu svatost. Jak se Eufemianus velkoryse choval k chudým, tak jeho syn rozdál veškeré své jmění a sám se stal pokorným žebrákem. Za předpokladu, že věk 17 let je hranice dospělosti, má legenda trojnásobně symetrickou kompozici: 17 let žil Alexius s rodiči, po svatbě odešel a 17 let žebřal v syrském městě Edissa před chrámem Svaté královny a 17 let žil jako anonymní žebrák v domě svého otce. Chronologické vyprávění není ničím narušeno, legendu tvoří pouze vyprávění od světcova narození do jeho pohřbu¹. Vyprávěč zachycuje postavu svatého Alexia na jeho životní pouti, pouze po své smrti se Alexius jakoby stává objektem příběhu a jednajícím jsou postavy kolem něho seskupené (klérus, rodiče a žena).

Alexius je světec pokorný, žijící ve skrytu a anonymitě – proto v legendě nepromlouvá, pouze když se loučí se svou manželkou a když zavolá na Eufemiana, aby ho

¹ Stejně je tomu i v latinské předloze [XC · DE SANCTO ALEXIO], kterou staročeský překladatel téměř neupravil a přeložil ji poměrně věrně a přesně – což je v porovnání s jinými články v Passionálu postup neobvyklý.

přijal do svého domu. Jednou nám vypravěč dovolí nahlédnout do Alexiových myšlenek:

To uzřev svatý Alexius, počě v sobě sám mysliti a řka: „Nic lépe nenie, než v domu v neznámosti svého otce bydliti; vědě to, ež mne již ižádný nepozna.“

Alexiova promluva je vzácným dokladem vnitřního monologu v passionálních legendách.

Narativ ožívují emocionální promluvy ostatních postav, třebaže jsou to pouze monology: otec, matka a manželka nařkávají při dlouhém čekání na Alexův návrat a v klíčové části legendy nad jeho nalezeným mrtvým tělem. Jejich citově vypjaté výpovědi zvýrazňují rétorické figury, věrně se držící latinské předlohy²:

„Běda mně tebe, můj milý synu, běda mně tebe, má krásu, má útěcho, můj milý rytíři, pročs nám tak nemilostivě učinil, vida svého tatíka a svou matku i svou choť tebe žalostivě pyčice! Však si se před námi tajil, často jsú našě sluhy tobě veliké <priekozrižni> činili, kéžs nám toho kdy požaloval, ale všes pokorně trpěl!“

Celkově život svatého Alexia působí tragicky a neradostně: světec z neznámého důvodu³ opouští rodinu a rozhodne se žít v největší bídě a opovrhován jako žebrák, bez ohledu na to, že jeho bližní se pro něj dvakrát sedmáct let trápili:

A když svatého Alexie s jeho chotí na pokoj vedú, počě svatý Alexius k své pannie takto mluvíti a řka: „Vieš, panno šlechetná, ež tento svět nenie nic bych vás s sebou tisíc let byla, avšak se vždy musiva skrzě smrt rozjítí, protož tobě ráči inhed, abychova v čistotě Hospodinu slúžila.“

² 64|«Date mihi, uiri, aditum ut uideam filium meum, ut uideam consolationem anime mee, qui suxit ubera mea». 65|Et cum peruenisset ad corpus, incumbens super illud clamabat: 66|«Heu me, fili mi, lumen oculorum meorum, quare sic nobis fecisti et tam crudeliter nobiscum egisti? 67|Videbas patrem tuum et me miseram lacrimantes et non ostendebas te ipsum nobis; 68|serui tui iniuriabantur tibi et sustinebas». [XC · DE SANCTO ALEXIO]

³ Motivace světcova chování, které je pro současného čtenáře stěží pochopitelná a akceptovatelná, je v legendách vysvětlována různou měrou. Např. v legendě o sv. Eustachiovi je to prorocká predestinace, kterou světec vyplní, i když se nedozvídáme, čím je jeho složitý osud motivován. Jen zpětně se můžeme dohadovat, že musel skrze dlouhé bloudění a utrpení dorůst do víry.

U svatých poustevníků je jejich odchod na poušť nebo do lesa a přežívání v hrobkách nebo chýších a jeskyních podloženo touhou dosáhnout jednak odpuštění a jednak svatosti asketů a tvrdým pokáním. V legendě o sv. Vojtěchovi je vysvětleno, proč zanechal biskupství, u sv. Jakuba apoštola, proč po Nanebevstoupení odešel kázat do Hispánie.

Oproti tomu legenda o svatém biskupu Lambertovi nevysvětluje, proč byl náhle zbaven biskupství a jak se stal biskupem znovu, ani z jakého důvodu tloukl v noci holí do podlahy a za to byl vyhnán. Legenda o 11 000 pannách nevysvětluje, proč všechny během cesty do Říma prolily krev a svatou Uršulu zabil sám římský císař.

Bylo by předmětem samostatného výzkumu, jak se formuje pojetí svatého žebráka a zda byl Alexiův život chápán jako vzorový a následováníhodný, nebo zda sloužil jen jako emocionálně působivý příběh o dobrovolném žebrákovi.

Jako samostatný typ promluvy lze označit hlas z nebe (kromě vůně u světcova hrobu jediný zázrak zmíněný v legendě), který dvakrát (v Edisse po 17 letech Alexiova žebráctví a v Římě v den jeho smrti) upozorňuje lid na světcovu přítomnost.

V příběhu se vypravěč koncentrovaneji zaměřuje jen na klíčové okamžiky z Alexiova života – těmi je konec jedné životní etapy a počátek další. O 17 letech Alexiova mládí nevíme téměř nic, pak se světec sebere a odejde z domova. V jedné větě je shrnuto 17 let žebroty před kostelem, během nichž se nic dramatického neudálo; světcovo prostředí a životní osud se proměňuje:

V ty časy, když svatý Alexius sedmnácte let před kostelem Svaté královny sedáše, almužnu bráše, obraz svaté královny, jenž v tom kostele bieše, k strážii kuostelniemu promluvi a rka: „Kaž tomu člověku Buožiemu do kostela vnítio, duostojen jesti nebeského <k>rálovstvie a Duch Svatý s ní přebývá a modlitba jeho vzácna jest před Hospodinem.

Stejně je zrychlené vyprávění o 17 jednotvárných asketických letech v otcově domě, detailně jsou popsány události o světcově smrti a toho, co po ní následovalo. Nalezení ztraceného syna a manžela a objevení tajného světce, doprovázené sugestivními výkřiky a nářky, je vyvrcholením i rozuzlením celé legendy o svatém Alexiovi.

Vita úzce souvisí s antickou biografií (životopisem významné osobnosti), ve středověké terminologii se jí míní obvykle život světce (jak uvádí Mocná 2004, Vlašín 1984). V rámci passionálních legend užíváme označení *vita* v opozici proti kompozičnímu typu *passio*, který se zaměřuje pouze na světcovu mučednickou smrt a události (zázraky) s ní spojené, a proti legendám blízcím se k žánru apokryfu, které vycházejí formou z antického dobrodružného románu a námětově ze spisu *Historia apocrypha*.⁴

Protože se vypravěč soustředí pouze na klíčové okamžiky života světců, nepodává jejich život úplný a v na sebe navazujících souvislostech. Passionální *vitae* nejsou životopisy světců, ale lineárně na sebe navazující příhody a události. Vypravěč věnuje pozornost především těm, které mají pro čtenáře přitažlivý děj.

⁴ O použití spisu *Historia apocrypha* jako předlohy pro některé z článků Legendy aurey informuje A. Vidmanová (1998, s. 17n.): Lineární, ničím nenarušovaná chronologie, řetězová kompozice, vyprávění o světcově výjimečném životě od narození po smrt se zřetelným zpomalením narativu u klíčových životních událostí nebo u epizod ze života pro čtenáře přitažlivých a s výrazným zaměřením na děj jsou typickými signifikanty legend typu *vita*, jak je zpracoval autor staročeského *Passionálu*.

Pro typ *passio* je charakteristické umučení světce jako ústřední téma jeho života a potvrzením svatosti.

Vymezujeme pro něj tuto narativní strukturu⁵:

- úvod, vstup do děje,
- konflikt s protivníkem (o víru a službu pravému Bohu),
- mučení (v obměnách a dalších sporech se i několikanásobně opakuje; bývá doprovázeno zázraky),
 - světcova modlitba před smrtí,
 - smrt,
 - zadostiučinění (záračné potrestání protivníků Boží autoritou),
 - *invenio corporis* (nalezení mučednickova těla, obvykle záračné),
 - *translatio* (přenesení světcových ostatků, také často doprovázeno zázraky),
 - pohřeb,
 - posmrtné zázraky (zaznamenány výčtem nebo v samostatných příbězích),
 - modlitba k danému světci;

přičemž struktura není v žádném článku dodržena ve všech bodech (v každém článku jsou vynechány jiné), prostor (pozornost) věnovaný jednotlivým bodům je také variabilní a pořadí některých z nich může být v jiné posloupnosti.

J. M. Roberts (1993, s. 43n) uvádí tuto typologii mučedníků: jeden typ *passio* dělí na dvě části: mučedníkův boj a pronásledovatele, boj a vítězství, což je literárně odsouzení a smrt. Odsouzení může být verbální nebo fyzické. V dalším typu mučení rozlišuje tři fáze: *constantia*, *fiducia*, *patientia*, které odpovídají svým duchovním ekvivalentům. Tři fáze ustálené pro epické umučení mají podle Robertse společné znaky i s Delehayovou typologií: „cross-examination and speeches“ a „punishments“, nemá samostatnou kategorii pro smrt. V narativní rovině umučení vede od konfliktu k vítězství.

U některých textů nelze přesně stanovit hranici, které články v *Passionálu* náležejí ke kompozičnímu typu *passio* a které k *vita*; v některých legendách se oba typy prolínají a kombinují, v některých jsou oba typy za sebou lineárně připojené jako podtyp *vita et passio*.

Jako příklad typu *passio* a jeho hlavních znaků uvádíme článek *Od svaté Háty děvy*.

Legenda *Od svaté Háty děvy* (PassC fol. 60v – 62r) je lokalizována na Sicílii r. 265 po Kristu do vlády císaře Decia, nic konkrétního ale o místě, stejně jako v jiných legendách, není uvedeno. V úvodu jsou zmíněna topoi krásy a ctností jako vnitřní krásy, vyprávěč okamžitě přechází k zápletce – odmítnutí uctívání pohanských model. Je hlídána hříšnou Eufrodozií a jejími devíti dcerami, vyznává však ustavičnost ve své víře. Eufrodozia na ni žaluje místodržiteli Kvincianovi, po ostré hádce s ním je krutě mučena. Ve vězení se jí zjeví jeden z apoštolů a uzdraví ji. Háta odmítne možnost útěku a čtyři dny poté je umučena. Před smrtí v modlitbě odevzdává svou duši Kristu. Při jejím pohřbu se zjevil chlapec s nebeským zástupem s nápisem potvrzujícím Hátinu

⁵ Charakteristiku jsme definovali rozvedením obecně známých částí legendy typu *passio* (mučení, smrt, *translatio* ostatků, posmrtné zázraky) a podle struktury *passionálních* legend – jednotlivé kompoziční části v naší charakteristice na zkoumaném materiálu mají pro světce nebo jeho kult identifikační význam a obvykle tvoří samostatné narativní jednotky v podobě krátké epizody nebo exempla.

svatost a vykoupení Sicílie. U jejího hrobu se dály zázraky uzdravení a Kvincianus potupně zahynul.

Téměř polovina legendy o svaté Hátě je tvořena přímou řečí. První i poslední slovo (vyznání víry a náležitosti ke Kristu i modlitba před smrtí) patří svaté Hátě; v textu jsou dva dlouhé dialogy, představující dva hlavní vrcholy dramatického napětí textu. Mezi těmito dvěma dialogy je možné navzdory jejich odlišnému záměru najít paralely.

...A zatiem ta zlá Eufrodozia uzřevši, ež jiej nemož přemluviti, <Kvincianovi> súdci pověděla: „Snadnějie by tvrdý kámen odměkčil, než tuto dievku od křesťanske viery obrátil.“ To Kvincianus uslyšav, kázav ji před se přivesti, otázal jie a rka: „<Kterého> ty stavu, dievko?“ Jemužto ona odpovēdē a řkúc: „Znamenitého jsem rodu, jakožto mój národ svědčí.“ K niežto Kvincianus vecē: „Když jsi tak vysokého rodu, proš se tak sprostně jako porebenú dievku jmáš?“ K němu ona vecē: „Ež jsem služebnicē Jezukristova, proto se porobenú služebnicí ukazuji.“ K niežto Kvincianus vecē: „Vol sobě <kerē> chceš, anebo se našim buohóm modl, anebo nad sebú trýzdni uzříš.“ K němužto svatá Háta vecē: „Bud' takáž žena tvá jako jest byla Venus buohyně tvá a ty bud' takýž, jako tvój Buoh byl Jupiter!“ Toho se Kvincianus rozhněvav, kázal ji po líci bíti a rka: „Neslušie tobě proti súdci protivné řeči mluviti!“ k tomu svatá Háta vecē: „Divné mi jest do tebe, ež jsi muž smyslný, <kerýs> nemúdrostí přišel, ež vzyváš ty jisté buohy své, jichžto života nechťeli ani sobě, ani své ženě přieti následovati.“ K tomu Kvincianus vecē: „Netřeba mi tvých přiesných slov, ale anebo se našim buohóm modl, neb tě mnohými mukami zahubím.“ K tomu svatá Háta vecē: „Neboji se toho, neb pustíš-li na mě zvieraata, jakž Jezukristovo jmě uslyšie, tak inhed opitoměj. Pakli mě v oheň uzžeš, anděli mě nebeskú rosú oblažie. Pakli mě raniti kážeš, jmám ducha Svatého, jehož pomoci všē tvé muky potupím.“

V prvním dialogu, k němuž dala podnět promluva zlé Eufrodozie, si vymění sicilský správce Kvincianus se svatou Hátou pět replik. Nejprve se jí ptá na původ, svatá Háta se nevymyká obvyklému topos urozenosti. Kvincianus, ještě mírným tónem, se diví jejímu poníženému chování, Háta vysvětluje své jednání vyznáním příslušnosti ke křesťanství. Kvincianus přechází k jádru sporu a vyhrožuje volbou buď modly, nebo mučení. Světice se nebojí drzých až urážlivých slov s narážkou na antickou mytologii. Kvincianus ji uhodí a pokárá ji, ale nedokáže tak bystře ve své replice reagovat. Háta se jakoby diví Kvincianově víře v neživé modly. Správce svou víru žádným argumentem neobhazuje, ale nutí Hátu k modloslužbě pod pohrůžkou smrti. Světice se jeho výhrůžkám vysmívá a uvádí tři druhy mučení, ve kterých s Boží pomocí zvítězí, a dokazuje tak svou statečnost, pevnost ve víře a mravní sílu. Po tomto dialogu sice následuje kruté mučení, ale přesto je jasné, že v rozmluvě se svatou Hátou byl Kvincianus poražen. Pouhými výhrůžkami sice prosadil, díky mocnému světskému postavení, svou vůli, ale jeho argumenty ve prospěch zlého jednání zcela chybí.

Během mučení svatá Háta dvakrát promluví na Kvincianovo tyranské jednání, raduje se z utrpení pro víru a při ponižujícím mučení dokonce vyzývá svého protivníka k hanbě – ne kvůli vlastnímu ponížení, ale všeobecné potupě mateřství:

A potom nazajtrie, když ji Kvincianus ustavičnú uzřel, kázav ji opak rucē svázavše,

přes trám táhnúc, mučiti. V niežto buolesti svatá Hátá jsúci vecé: „Já v těchto mukách zvláště utěšenie jmám a v nich se kochaji jako ten, jenžto dobrú novinu slyší, a jako ten, jenžto buohaté poklady nalez, se raduje!“ Z toho se Kvincianus viece rozhněvav, kázal jiej svaté prsy jiejie bolestivě mučiti a potom ořezati. K němužto svatá Hátá vecé: „Nemilostivý násilníku, nepostydíš se toho u ženského národa uřezati, cos sám v dětinství sál u své mateře? Ját' proto u mé duši mám prsy celé, jimižto pokrmuji všech svých smyslův, jakž sem z mé mladosti počala!“

Po tomto mučení se v prostorách žaláře o půl noci odehrává druhý dialog mezi neznámým starcem a ztýranou svatou Hátou, ve kterém si postavy vymění čtyři repliky:

Tehdá Kvincianus kázal ji opět v žaláři zavřieti, pověděv, aby jiej ani píti, ani jiesti dávali, ani k nie kterého lékaře upúščěli. Tehdá o pól noci vjide k niej jeden nádobný kmet, před nímžo jeden pacholík světlo a rozličné lékařstvie nesieše. V tu dobu jiej ten kmet vecé: „Kakýžkoli tento <zabylý> súdcě trpkými mukami tě ztrýznil, všaks ty jeho svým spravedlným odpověděním viec mučila a tvé veliké u prsech mučenie obráti se jemu v hořké otplácenie. A protož stál jsem při tom, ještos mučena, a věděl sem, ež móžeš ješče uzdravena býti, proto jsem k tobě přišel.“ K němužto svatá Hátá vecé: „Já jsem nikdá na tělesné lékařstvie netbala.“ K niežto ten kmet vecé: „Nestyď se mne, dci milá, neb' jsem křesťan, nejmáš se mne s právem styděti.“ K němu ona vecé: „A tys tak počestný kmet, a já jsem tak nemilostivě zbíta i zedrána, až na mne hróžno jest hledati, ale tobě, milý otče, děkuji, žes mě ráci<l> navšćieviti.“ K niežto on vecé: „A proč mi nepřipustíš, abych tě uléčil?“ K tomu ona vecé: „Nem mám milého <Jezukrista>, jenžto jediném slovem kohož chce, uzdraviti móž, a protož ráci-li, ten mě uzdraví.“ Tomu se ten kmet počestný ulizna, vecé: „Já jsem apoštol Jezukristóv a on mě k tobě poslal, abych to dal věděti, ež ve jmě jeho jsi uzdravena.“ A to řek, apoštol inhed zmizal.

Záhadný návštěvník – starý lékař – vlastně nenápadně svatou Hátu zkouší a svými promluvami ji vede k tomu, aby vyznala svou víru. Hátá odmítá lékařskou pomoc, protože se spoléhá na Krista jako uzdravovatele a jeho vůli. Když stařec pozná její ustavičnost, představí se jako Kristův apoštol (ani v Legendě auree není ale zmíněno, kterým z apoštolů je), zmizí a Hátá je uzdravena. Když jí lidé radí útěk, Hátá odmítá, protože chce být mučednicí. Tak je uzdravena pro další etapu mučení a pro smrt.

U obou dialogů svatá Hátá vyznává svou víru, odevzdává se do Kristovy vůle a projevuje statečnost při utrpení a odhodlanost k mučednictví. Zatímco dialog s Kvincianem ústí ve vyhrocený konflikt a v porovnání s rozmluvami v jiných legendách o mučednicích lze předpokládat, kam povede, dialog se neznámým starým lékařem je pokojnější, tajemnější, protože až do poslední chvíle svatá Hátá neví, s kým rozmlouvá, a vede k zázračnému uzdravení.

Dialogy jsou jedním z prostředků, které zpomalují vyprávění; druhým takovým prostředkem je popis mučení a o čtyři dny později (tento čas čekání ve vězení na mučednickou smrt je zrychlením vyprávění zcela vynechán) popis mučednické smrti. Mučení je prokládáno přímou řečí a popisováno tak, aby působilo na čtenářovy city – vzbudilo soucit, lítost, utvrdilo ve víře a zdůraznilo jasně stanovený rozdíl mezi

dobrem a zlem.

Hátina ustavičnost je potvrzena paralelami s Kristovým umučením: slova její modlitby před smrtí jsou slovy odevzdání se a prosbou o přijetí do království, které není z tohoto světa:

„Mój milý Kriste, jenžtos mě stvořil a ot mého dětinstva ostřiehal, mé tělo ot poškvorny uchoval a mě nad těmito hroznými mukami tvé slavné posílenie dal, rač prijieti duši mú v tvé svaté královstvie.“

Hátina smrt je podobně jako Kristova doprovázena zemětřesením, při kterém lidé uznají její spravedlnost a nevinnou smrt. Stejně jako zjevení chlapce s nebeským zástupem a následující Kvincianova smrt jako trest za bezpráví, které vykonal, je zázrak zemětřesení potvrzením Boží vůle a moci nade vším. Protiklad mezi sveticí a jejím protivníkem Kvincianem je vyzdvižen v dovětku místodržitelovy až trapné smrti:

Zatím když Kvincianus na jejie sbožie se ptajie, odtad jěl, dva koně se spolu svadivše, jeden jeho velmi zhryzl a druhý jeho silně nohami udeřiv, u vodu svalil a tak tu utonul a viec potom nenalezen, amen.

Takovéto zakončení legendy podtrhuje ucelenost epického vyprávění a jeho exemplárnost: Kvincianovo tělo nebylo pro jeho zlé skutky Božím zadostiučiněním nikdy nalezeno a místodržitel byl zapomenut, ale tělo svatě Háty bylo s poctami pohřbeno a její hrob se stal díky zázrakům posvátným.

V latinské předloze je jako závěr připojena modlitba svatého Ambrože,⁶ která je dokladem raného kultu této světičky (sv. Ambrož žil jen sto let po sv. Hátě).

3.2 Apokryfní texty

Články s apokryfní tematikou se vztahují k biblickým postavám – tedy apoštolům, Marii a Martě, Longinovi, Neronovi a Jidášovi. Tento kompoziční typ se vyznačuje lineární kompozicí s dramatickými zvraty v ději, které působí fantasticky (např. svatá Marta a svatá Longin bojují s drakem, Marie Magdalská přežije bez úhony mořskou bouří na lodi bez vesel).

Kompozice apokryfních legend je členitější než u *vita* nebo *passio*, např. narativ v článku *Od svatě Marie Magdaleny* je tvořen z těchto částí: stručné převyprávění evangelia, putování Marie Magdalské s učedníky a jejich apoštolská činnost, pouť pohanského knížete a jeho manželky do Říma, odtud se sv. Petrem do Izraele a zpět do jejich vlasti, pobyt Marie Magdalské jako kajícnice na poušti (částečně z perspektivy

⁶ 105|De hac uirgine sic dicit Ambrosius in prefatione: 106|O felix et inclita uirgo que meruit domini martyrium pro laude fidelis sanguinem clarificare suum. 107|O illustris et gloriosa gemino illustrata decore que inter tormenta aspera cunctis prelata miraculis et mistico pollens suffragio apostoli meruit uisitacione curari. 108|Sic nuptam Christo susceperunt ethera, sic humani artus gloriosa fulgent obsequia ut angelorum chorus sanctitatem mentis et patrie indicat liberationem'. [XXXIX · DE SANCTA AGATHA]

poustevníka) a její smrt, na závěr jsou uvedeny dva posmrtné zázraky. Kompozičně se tak apokryfy blíží k žánru antického dobrodružného románu.

3.3 Romance

Na příbuznost žánrů legendy a romance (romance v anglické literární terminologii znamená středověký dobrodružný příběh) poukázal již sborník Paula M. Clogana *Medieval hagiography and Romance* (1975). Sjednocujícím prvkem mezi oběma žánry je literární hrdina a jeho skutky – světský i církevní protagonista se projevuje podobně, na utváření svěťce jako hrdiny měly vliv pohanské mýty, eposy a ságy. Z passionálních článků náleží k romance např. *Od svaté Kateřiny* (stejně jako *Life of St Catherine* Johna Capgravea, jak analyzoval Derek Pearsall) a jiné články o odvážných pannách-mučednicích (sv. Cecílie, Justýna, Markéta). Hrdina světec a udatný rytíř v jedné osobě jsou svatí Martin a Jiří a svatí králové a knížata (včetně sv. Václava) – nejen v passionálních legendách, ale ve všech latinských i vernakulárních variantách.

3.4 Kazatelské žánry a jejich žánrová struktura

Na zkoumaném materiálu, článkům určeným ke kázání, jsme vysledovali tyto žánry a útvary:

Jako jednu skupinu jsme vymezily ty, které fungují jako hlavní kompoziční princip článku – kazatelské žánry: **homilie, sermo modernus (další členění: sermo de tempore, sermo de festo), panegyrik.**

Jako druhou skupinu jsme určili dílčí části článku a výjimečně samostatné články s narativem: **biblická adaptace** (*Svatého Pavla na vieru obrácení, Životy svatých mládencův, Jana Křtitele stětí, Od Božieho umučenie, svaté Královny očiščenie, ješto slove Hromnice*), **visio** (*Svatého Petra z okuóv zproščenie, O vzkříšení Buožiem, svaté královny na nebesa vstúpenie, Svatým všem na čest, Sirým dušiem památka*), **meditatio** (*O svatém dušie*), **exemplum** (*Jana křtitele stětí, Od Buožieho vstúpenie, Svatého kříže nalezenie; xemplem může být jakýkoli z narativních útvarů s didaktickou funkcí včleněných do kázání*), **miraculum, apokryf** (*Petr z okuóv – apokryf o Herodovi; Petra nastolovanie (2x), Svaté královny na nebesa vstúpenie, Svatého kříže nalezenie*), **modlitba** (*Zvěstovanie Matky Buožie*), **pověst** (*O křížových dnech (2x), Povýšenie svatého kříže, Od svatého Michala Svatým všem na čest, Sirým dušiem památka (2x)*), legenda (zde jako samostatný narativ se světcem jako hrdinou).

Za visio označujeme krátké narativní útvary s eschatologickou tematikou – vidění o nebi, očistci, pekle.

Ohledně exempla a legendy se tak vymezujeme vůči Kolárově tezi, že mají povahu samostatných žánrů (Kolár 1994, s. 496, 499).

Voraginova *Legenda aurea* naznačuje cestu k vyřešení problému definice žánru exempla a hledání hranice mezi jím a legendou. Jsme toho názoru, že exemplárnost je jedním z rysů legendy: světec je příkladem, vzorem (Head 2001, s. xviii). Dále souvisí problematika vymezení těchto legend s homiletikou (kázání na svátky, o něco později zařazené i do ŽKP) – a tím i s použitím *Passionálu* jako možné kazatelské příručky (jak obecně o *Passionálu* naznačuje Hrabák, 1957, s. 524).

Meditatio zde používáme pro jeden text shodný s Životem Krista Pána (podle předlohy *Meditationes vitae Christi*) – jedná se o článek *O svatém dušie*, který má potlačěnou narativní složku na úkor lyrické a slouží především k rozjímání. ŽKP je z genologického hlediska složitě komponovaný text, ve kterém se jednotlivé žánry a vyprávěcí postupy prolínají (srov. Malura 2006, s. xxx), zatímco ve zkoumaných passionálních člancích mají jednotlivé literární útvary jasnou hranici, která je vymezena strukturou kázání.

Spor chápeme jako dialogický útvar, v němž se střídají repliky dobré a zlé strany, konečným soudcem je zde Bůh.

Pojem **apokryf** vymezujeme pro epický útvar, jehož tématem jsou osudy biblické (novozákonní) postavy, jimž není v biblickém kánonu věnováno více pozornosti (Mocná 2004, s. 23) – např. životy apoštolů, události ze života Panny Marie, o Herodovi, Pilátovi apod.) – tak vyčleňujeme apokryf obsahově proti legendám. Kompozice apokryfu je blízká antickému dobrodružnému románu.

Termín **pověst** jsme zvolili pro narativní útvary, které vysvětlují vznik určitého svátku či zvyklosti nebo se vztahují ke konkrétnímu místu nebo předmětu. Tak je vyčleňujeme proti legendám, pro které je směrodatné, že jejich obsahem je postava světce, a proti apokryfům, které se od nich liší formálně (např. článek *Svatého kříže nalezení* je apokryf, ačkoli se vztahuje k posvátnému předmětu).

Jako **miraculum** v naší studii nechápeme středověký divadelní žánr, ale epický útvar, jehož obsahem je zázračná událost a který zde není jednou z kompozičních složek legendy, ale vyskytuje se samostatně.

Biblické adaptace v passionálních kázáních jsou převyprávěné pasáže z Nového zákona, převzaté z Života Krista Pána. Lze je použít jako samostatný článek nebo začlenit do kázání místo příslušné perikopy.

Kázání je příliš obecný pojem, než abychom ho považovali za samostatný žánr, je to ale pojem nadřazený žánrům homilie a *sermo modernus*. Kázání je vymezené funkčně (nábožensko-moralistní cíl), zatímco homilie a *sermo modernus* (jako i další kazatelské žánry) se od sebe liší obsahově i formálně (viz tabulka). Oba dva žánry se ve staročeských passionálních kázáních prolínají a mísí, homilie tvoří pouze část článku, nikoli článek celý, *sermo modernus* se realizuje jen jako struktura, nikoli v celém článku i obsahově.

Do struktury kázání typu *sermo modernus* začleňuje staročeský autor různě dlouhé narativní útvary, které v nich plní především exemplární funkci (morální, didaktickou, vysvětlující) a funkci zábavnou. Naše klasifikace těchto narativních útvarů je především formální a obsahová (s tematikou eschatologickou, vysvětlení určitého svátku, události). Jsou to ucelená vyprávění, která mohou fungovat samostatně, i mimo kázání. Středověký autor mezi nimi pravděpodobně nerozlišoval (třebaže mezi nimi existují jisté vztahy a podobnosti), při psaní měl na paměti především strukturu kázání.

Narativní útvary vložené do kázání se tedy prolínají, vzájemně se ovlivňují, u mnohých z nich (které souhrnně označujeme prostě jako vyprávění) by byla genologická klasifikace násilná, spojuje je ale jejich funkce, kterou v kázání plní.

Ohledně formy jsou passionální články, určené jako kázání na svátky, žánrově většinou *sermo modernus*, ale některé z nich jsou tvořeny jen narativními složkami (jed-

nou i více za sebou). Zjednodušená struktura *sermo modernus*, někdy nahrazená texty přejatými ze *Života Krista Pána*, i absence jakéhokoli výkladu a komentáře nasvědčují procesu laicizace.

Žánrovou strukturu demonstrováme na následující analýze článků *Od Božieho umučenie, O vzkříšení Buožiem* a *Od Buožieho vstúpenie*, které zároveň srovnáváme s jejich verzí v *Životě Krista Pána* (ŽKP) a s příslušným článkem v Legendě auree.

Článek *Od Božieho umučenie* je převyprávěné Janovo evangelium; vyprávěč se přitom přímo obrací na čtenáře (*znamenaj, hriešný človeče*), konkrétně kněžím-kazatelům doporučuje, aby si vzali z Krista příklad, stejně jako ve vysvětlení, proč mlčel před Herodem:

A na tom jest Jěžíš příklad kazatele ostavil, aby <aby> ne světské chvály, ale hriešných lidí k Buohu obrácenie hledali... (PassC fol. 78r)

Po vzoru homilií se úryvky z evangelia prokládají citacemi církevních otců (Beda Ctihodný, Jan Zlatoústý, Augustin, Jeroným, ostatní jako „světí mistři“, „všichni mistři“). Autor se nebojí poupravit (doplnit) Kristovu promluvu na křížové cestě:

K nimžto Jěžíš ozřev se propovědě a řka: „Dcery jeruzalémské, neplačte na mů smrt, nebť já vzkorě z mrtvých vstanu, ale plačte na veliké přihody, ješto se mají státi nad vašim tiemto městem i nad vašim národem.“ (PassC fol. 79v)

Zásadami *sermo modernus* se řídí v dílčích vysvětleních, např. výčet patera důvodů, proč lotr ukřižovaný po pravici obdržel milost a dostal se do ráje. Emocionální působení textu zvyšuje sugestivní vnitřní monolog Panny Marie pod křížem. Po dokončení parafráze pašijí následuje legenda o svatém Longinovi (jemuž je v Passionálu věnován i následující článek – srov. PassA fol. 167 – 168, PassC fol. 68r – 68v) ve funkci exempla. Passionální verze končí pláčem Panny Marie a svatého Jana nad pohřbeným Ježíšovým tělem, zatímco v ŽKP pokračuje příběh podle evangelia o židech a šíření jejich lži o ukradení Kristova vzkříšeného těla. Domníváme se tedy, že pašije byly původně vytvořeny pro ŽKP a většina z nich (bez zmíněného zakončení) byla použita i pro Passionál.

Článek *O vzkříšení Buožiem* začíná i končí v Passionálu zcela stejně jako v ŽKP. Má strukturu *sermo modernus* s *divisio* na čtyři části (1. co se dělo tři dny před vzkříšením, 2. proč vstal a nečekal do soudného dne, 3. komu se ukázal po vzkříšení: celkem devětkrát: Marii Magdalské, třem Mariím, Petrovi, učedníkům na cestě do Emauz, apoštolům bez Tomáše, apoštolům s Tomášem, apoštolům na Táboře, apoštolům v síni, při nanebevstoupení na hoře Olivetské – v ŽKP rukopise KristA je na toto místo začleněno i samotné převyprávění o Nanebevstoupení (fol. 110b – 111b), zatímco v rukopise KristD je „*Tuto nám píše svatý Marek o Synu Buožiem na nebesa vstúpení*“ (fol. 110b – 111a) samostatnou kapitolou, 4. jak vstal z mrtvých a vyvedl „*staré otcě z předpeklé*“). Do třetího oddílu je jako dovětek podle „*Nikodémova čtenie*“ doplněn krátký apokryf o Josefovi z Arimatie, kterému se Kristus prý zjevil také. Za zmínku stojí za čtvrtý oddíl připojené *visio* o Simeonových synech (opět podle

Nikodémova čtení), Karinovi a Alechiov, vyprávěcích o návštěvě předpekli ve chvíli, když do něj přišel Ježíš s archandělem Michaellem vysvobodit duše. Reprodukují nejen promluvy ďáblů (jejich rozhovor se satanem), ale i vysvobozených starozákonních i novozákonních postav – Izajáše, Simeona, Jana Křtitele, Setha. Vyprávění s eschatologickou tematikou, tvořené téměř výhradně promluvami mnoha postav (dialogičnost je zase jedním z rysů sporu, který rovněž svým obsahem bývá eschatologický), je dokladem vnímání pekla u pozdně středověkého člověka: je sice morální výstrahou, zároveň ale nevyznívá beznadějně: duše jsou zachráněny, je možné, aby byly z předpekli vysvobozeny, na rozdíl od duší vězněných pro smrtelný hřích v pekle navždy. Naději čtenáři dodává i popis gesta, kdy Kristus podává archandělu Michaelovi Adamovu ruku:

A to <řekl> náš milý Spasitel, dal ruku Adamovu svatému Michalovi, a tak všechny duše ihned z předpekli vyvedl. Ale kteréž duše u pravém pekle byly, odtad i žádné nevyvedl, neb kteříž jsou v smrtedlném hříšě umřeli, ti jsou všichni do pekla šli a odtad nikdá nevyvedeni. Ale kteříž jsou bez smrtedlného hříechu umřeli, ti jsou u předpekli v temnicích bydlili a potom králem nebeským odtad vyvedeni a viec potom, kdež jsou kolivěk byli, tu jsou vešde veleslavenstvie Buožie viděli... (PassC fol 84r)

Podobně autor pracoval s článkem *Od Buožieho vstúpenie*: má strukturu *sermo modernus* se třemi oddíly, v nichž je vysvětleno, proč Kristus čekal 40 dní, než vstoupil na nebesa (1. aby utvrdil víru, aby utěšil apoštoly, 2. že vstoupil za hlaholu trub, 3. že ho uvítaly nebeské zástupy; každý z oddílů je doložen komentářem od církevních otců – Augustina, Dionisia a Bedy). Funkci exempla na závěr plní rozhovor andělů s Hospodinem (= Kristem) s ponaučením, že máme Bohu děkovat za jeho oběť. V rukopise ŽKP KristA je za kapitolu „*O vzkříšení našeho Spasitele čte se*“ připojena „*Tuto se čtú skutci Ježíšovi po jeho vzkříšení*“ – text je tedy souvislý, nerozdělený, je to jednoduché vyprávění, z něhož byly některé úryvky použity pro passionální články. Naproti tomu je latinská *sermo modernus* v Legendě auree rozdělená na 7 dílů s dalším *divisio* v jednotlivých částech.

4 Závěr

Genologický systém, který zde předkládáme, tvoří žánrovou strukturu, tak, jak jsme ji vymezili výše (Kolár 1994, s. 497–498). Passionální články tvoří živý organismus různých žánrů, které se navzájem prolínají a kombinují.

Naratologická variabilita passionálních článků potvrzuje Headovu tezi, že legenda je soubor žánrů, nikoli jeden pevně definovaný žánr. Co je pro legendu směrodatné, je přítomnost postavy světce jako hlavního hrdiny; funkce a formální zpracování (a tedy i narativní postupy) jsou různé. To, co tradičně označujeme jako legendu, je ve skutečnosti inventář žánrů, z nichž mezi hlavní náleží *vita*, *passio*, *apokryf*, *romance*, *pověst*. Ostatní žánry v analyzované žánrové struktuře (*meditatio*, *miraculum*, *spor*) netvoří (i když by mohly) samostatný článek.

Prameny:

Passionál tzv. Musejní (Juhnův), signatura III D 44. Lokace: Praha, Knihovna Národního muzea v Praze. Datace: 2. pol. 14. stol. (v textu značen jako PassMusA)

Pasionál, signatura XVII.C.52. Lokace: Praha, Národní knihovna České republiky. Datace: 1395. (v textu značen jako PassC)

Legenda aurea – latinská edice v databázi:

IACOPO DA VARAZZE, *Legenda aurea*. Procedura di analisi testuale sviluppata da Eugenio Picchi presso l'Istituto di Linguistica Computazionale del CNR di Pisa. Il sistema DBT si integra in un insieme di procedure più complesse, detto PiSystem, per il trattamento del testo e del linguaggio naturale. Una informazione più ampia sulle caratteristiche del sistema PiSystem può essere trovata sulle pagine WEB presso l'indirizzo:

<http://ilc.pi.cnr.it/dbt/pisystem.htm>

Jacobus de VORAGINE: *Legenda aurea*. Český výbor uspořádala Anežka Vidmanová. Praha: Vyšehrad 1998. 444 s.

Život Krista Pána (ed. M. Stluka). Brno: Host 2006. 397 s.

Literatura:

ALTMAN, Charles F.: Two types of Opposition and the Structure of Latin Saint's Lives. In: *Medievalia et humanistica. Studies in Medieval and Renaissance Culture. New Series, Number 16. Medieval Hagiography and Romance*. Ed. by P. M. Clogan. London, New York, Melbourne: Cambridge University Press 1975. 240 s.

CURTIUS, Ernst Robert: *Evropská literatura a latinský středověk*. Praha: Triáda 1998. 738 s.

HEAD, Thomas: *Medieval Hagiography: An Antology*. New York: Routledge 2001. xlix + 834 s.

HRABÁK, Josef: Praha: Nakladatelství Československé akademie věd 1957. 851 s.

KOLÁR, Jaroslav: K žánrovému statutu děl starší české literatury. In: *Česká literatura 1994*, roč. 42, s. 496 – 504.

MALURA, Jan: Mezi vyprávěním a kontemplací. In: *Život Krista Pána*. Ed. M. Stluka. Brno: Host 2006. 397 s.

MOCNÁ, Dagmar a kol.: *Encyklopedie literárních žánrů*. Praha-Litomyšl: Paseka 2004. 699 s.

ROBERTS, John Michael: *Poetry and the Cult of the Martyrs: The Liber Peristephanon of Prudentius*. Ann Arbor: University of Michigan Press 1993. 222 s.

VLAŠÍN, Štěpán: *Slovník literární teorie*. Praha: Československý spisovatel 1984. 464 s.

VIDMANOVÁ, Anežka; Jacobus de VORAGINE: *Legenda aurea*. Praha: Vyšehrad 1998. 448 s.