

**Univerzita Karlova v Praze**

**FILOZOFICKÁ FAKULTA**

**Ústav slavistických a východoevropských studií**

*Slovanské literatury – filologie*

**PhDr. Jan Vitoň**

**HRDINA A ANTIHRDINA VE STÁTNÍM ZÁJMU**

**(K typologii literárních hrdinů období polského baroka)**

**BOTH A HERO AND ANTI-HERO IN THE  
NATIONAL INTEREST**

**(Notes on the typology of literary characters of the Polish Baroque  
period)**

**Disertační práce**

*Prohlášení, že jsem disertační práci vypracoval samostatně a s využitím  
uváděných pramenů a literatury*

*V Praze dne 26. 3. 2010*

**Vedoucí práce: PhDr. Slavomír Wollman, DrSc.**

**2010**

*Prohlašuji, že jsem disertační práci vypracoval samostatně a s využitím  
uvedených pramenů a literatury*

*V Třeboni 26. 3. 2010*

*Děkuji svému kolektivu paní doktorce Slavomíru Wollmannovi, Dr. ...  
všichni, shovívavost a nepoctitelné rady, které mi během našich ...  
poskytl.*

*podpis*

A handwritten signature in black ink, appearing to be 'am (nt)'.

IMMAGINE	
3. Włocławek	
WYJES POLONIS	7
1. Úvod	8
2. Polsko a Evropa (na západ od Východu a na východ od Západu)	14
2.1. Antemurale christianitatis	15
2.2. Cuius regio, eius religio?	17
3. Evropské a politické hnutí baroka	21
3.1. Tendence a vzory	21
3.2. Od Jana Kochanovského k vizionáři Józefovi Bakovi	23
4. Formování ideální rytířské etiky	30
4.1. Sakralizace válečnické - základ budoucí rytířské etiky	31
4.2. Zformování rytířského kodexu	37
4.3. Klíčové výpravy k etickému kodexu Kristova rytíře	39
4.4. Fikce v osobním i státním zájmu	39
5. Eques polonus - Nejdání vzorů	41
5.1. Kristový rytíř v realitě Polska 16. a 17. století	41
5.2. Cizí vzory na domácí půdě - Antoinette Orland a Janův Gollivé	42
5.2.1. Genese Tatarského rytířského epiku	44
5.3. Tridentský koncil a jeho požadavky na reformu	47
<i>Děkuji svému školiteli panu doktorovi Slavomíru Wollmanovi, DrSc., za vřídlost, shovívavost a neocenitelné rady, které mi během našich setkání poskytl.</i>	
z Bruilleanu	47

<b>OBSAH</b>	
<b>I. část</b>	
<b>EQUES POLONUS.....</b>	<b>7</b>
1. Úvod.....	8
2. Polsko a Evropa (na západ od Východu a na východ od Západu).....	14
2.1 Antemurale christianitatis .....	15
2.2 Cuius regio, eius religio?.....	17
3. Evropské a polské literární baroko.....	21
3.1 Tendence a vzory .....	21
3.2 Od Jana Kochanowského k vizionáři Józefovi Bakovi .....	23
4. Formování ideálu rytířské etiky .....	30
4.1 Sakralizace válečníka – základ budoucí rytířské etiky .....	31
4.2 Zformování rytířského kodexu.....	33
4.3 Křížové výpravy a etický kodex Kristova rytíře .....	36
4.4 Fikce v osobním i státním zájmu .....	38
5. Eques polonus – hledání vzoru .....	41
5.1 Kristův rytíř v realitě Polska 16. a 17. století .....	41
5.2 Cizí vzory na domácí půdě – Ariostův Orland a Tassův Gofred .....	42
5.2.1 Geneze Tassova rytířského eposu .....	44
5.3 Tridentský koncil a jeho požadavky na reformu umělecké tvorby .....	46
5.4 Tassův Osvobozený Jeruzalém a rytíř Godefroy z Bouillonu .....	47

5.5	Piotr Kochanowski a jeho Gofred abo Jeruzalema wyzwolona.....	50
6.	Kochanowského „Gofred“ o politická situace Polska 17. století .....	58
6.1	Polsko – politická situace v polovině 17. století.....	58
6.2	Kochanowského Gofred v politických a literárních souvislostech Polska 17. století .....	59
7.	Kochanowského Gofred v kontextu polské barokní poezie.....	63
8.	Polský sarmatismus – platný pokus o národní sebeurčení .....	66
8.1	Geneze sarmatismu v Polsku .....	66
8.1.1	Sarmatismus – polská varianta západoevropského rytířství? .....	69
8.1.2	Sarmatismus – pozitivní, či negativní rys vývoje polské šlechtické polečnosti? .....	70
8.1.3	Sarmatismus a ideál polského zemana .....	73
8.2	Ideologie sarmatismu a její negativní dopad na politiku polského státu.....	76
9.	Spisovatelé vyznávající ideu sarmatismu .....	81
9.1	Memoárová literatura – subjektivní výpověď šlechtice-sarmaty .....	81
9.1.1	Jan Chryzostom Pasek – polský miles gloriosus .....	83
9.1.2	Kriticismus v literárních dílech Starowolského a Kochowského .....	85
10.	Krise barokního eposu .....	90

11. Ohlas Tassova Osvobozeného Jeruzaléma v dalších evropských literaturách .....	95
<b>II. část</b>	
<b>VOX POPULI</b> .....	<b>98</b>
12. Anonymní sovzdřalská (rybaltovská) poezie.....	99
12.1 Panorama měšťanské plebejské literatury .....	100
12.2 Vrcholní představitelé a nejvýznamnější díla plebejského literárního proudu v polské literatuře na přelomu 16. a 17. století.....	104
12.3 Výsměch a parodie především v obraně osobní a profesní cti .....	113
13. Plebejský antihrdina .....	117
14. Pacifismus v tvorbě plebejských autorů.....	121
14.1 Parodické albertyády ve službách církve a jako argument v zájmu zachování feudálního řádu.....	126
14.2 Rozvoj rybaltovské komedie.....	133
15. Příčiny krize ve společnosti na přelomu 17. a 18. století.....	136
16. Odraz společenské krize v literatuře pozdního baroka .....	138
17. Závěr .....	144
18. Prameny.....	159
19. Literatura.....	160
20. Jmenný rejstřík .....	164
Abstrakt.....	174
Abstract.....	177

## 1. ÚVOD

V úvodu knížky přináší přehledně a literárně vyzdoběně na polské úrovni od konce století 19. do prvního desetiletí století 18., ne rozděluje dopředu jak svou národní nelystkování, tak zejména v 17. století postrádá národní hodnoty a převládání se významem, politice a hlavně starobylými tradicemi. Z geografického hlediska se od poloviny 19. století, kdy Polsko jako již organizovaný národ utvářel za pomoci prvního historicky doloženého krize Maška I. (1764-92) dosáhlo rozlohy 200 tis. km<sup>2</sup>, do poloviny 17. století polské území tvořilo téměř pětkrát (bezmalá jedna milion km<sup>2</sup>). Je to jako rozdíle představovat významné, ale především hmatatelný důkaz naší ne polského státní a národní přispívání, nebo spíše roku v roce 17. století

## I. část

Či Hernae) souhlí, že pouze v 17. století 16. století a prvními desetiletích století následujícího se polská literatura ve svých projevech ucházela nejlépe evropské soudržnosti.<sup>1</sup> Později, prudký nástup protireformace v duchu zvěrné videnského konání (1543-61) vedl

# EQUES POLONUS

v Polsku to došlo zejména právo rozhodovat o bytí či úbytu literárního obsahu i formy, zejména po r. 1661 (poznání termínu Albrechtův ustanovení na polské území) vedla k oddělení, jež do té doby neměly v Polsku obdoby. Např. na základě údajů svého souada byl Kazimierz Łyżwyczyński, autor knihy *De non existentia Dei* (O neexistenci Běha), v r. 1689 biskupským soudem obviněn z ateismu (což byl v té době ještě větší zločin než kacířství), veřejně popraven a jeho tělo spáleno. Povinná příslušnost ke katolické křesťanství je avšak kompenzována povrchností a demagogičností, v důsledku tohoto se pak selgijní literární produkce vymaňuje

<sup>1</sup> Hernae, Cz. Barwa, Wyd. naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 20.

## 1. ÚVOD

V textech, které přináší písemnictví a literatura vznikající na polském území od konce století 16. do prvních desetiletí století 18., se můžeme dopátrat jak stop národní megalomanie, tak zejména v 17. století pocitů národní hrdosti a přesvědčení o významu, potřebě a hlavně starobylosti tradice. Z geografického hlediska se od poloviny 10. století, kdy Polsko jako již organizovaný státní útvar za panování prvního historicky doloženého knížete Měška I. (960–92) dosáhlo rozlohy 200 tis. km<sup>2</sup>, do poloviny 17. století polské území zvětšilo téměř pětkrát (bezmála jeden milion km<sup>2</sup>). Tento fakt může představovat významný, ale především hmatatelný důkaz rozvoje polského státu, k němuž přispívalo, nebo spíše ruku v ruce s ním košatělo i umění včetně literárního. I když významní badatelé (např. Cz. Hernas) soudí, že pouze v posledních desetiletích 16. století a prvních desetiletích století následujícího se polská literatura ve svých projevech nacházela nejbliže evropské současnosti.<sup>1</sup> Později prudký nástup protireformace v duchu závěrů tridentského koncilu (1545–63) vedl v kultuře mj. k tomu, že myšlenkově progresivní díla zůstávají z obav ze sankcí v rukopisné podobě. Rostoucí moc katolické církve, která si nejenom v Polsku té doby osobovala právo rozhodovat o bytí či nebytí literárního obsahu i formy, zejména po r. 1661 (nejzazší termín likvidace arianismu na polském území) vedla k událostem, jež do té doby neměly v Polsku obdoby. Např. na základě udání svého souseda byl **Kazimierz Łyszczyński**, autor knihy *De non existentia Dei* (O neexistenci Boha), v r. 1689 biskupským soudem obviněn z ateismu (což byl v té době ještě těžší zločin než kacířství), veřejně popraven a jeho tělo spáleno. Povinná příslušnost ke katolické konfesi je autory kompenzována povrchností a demonstrativností, v důsledku tohoto se pak religijní literární produkce vyznačuje

<sup>1</sup> Hernas, Cz.: Baroko, Wyd. naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 20.



kvantitativním, ne však kvalitativním rozvojem. Pozdní baroko je vinou neústupné cenzury epochou rukopisů a zvláštní formy dialogu s ní na téma ideové nezávadnosti vlastního díla. Taková vyjádření doprovázející text předkládaný cenzorovi (polský termín *czolobitność*) nacházíme i u vrcholných pozdně barokních autorů, jakými jsou Wacław Potocki nebo Wespazjan Kochowski. Přelom 17. a 18. století představuje z tohoto hlediska útlum až úpadek kultury a ztrátu kontaktu s literární Evropou. Ale nedostí na tom: společenskou funkci literatury přebírá v nastupující epoše osvícenství publicistika.

17. Specifičnost polského typu „*Kristova rytíře*“, jak se jej pokoušela zformovat polská literatura, spočívala ve společenském, ale především politickém klimatu polské společnosti po tridentském koncilu v druhé polovině 16. a v 17. století, jehož fenoménem je polská šlechta a její zájmy. Polsko je v první polovině 17. století z hlediska rozlohy druhým největším evropským státem a vidí svou budoucnost v teritoriální expanzi směrem na východ, protože tato oblast, pro niž se později vžil název *kresy wschodnie* (východní pohraničí, pomezí), byla sférou neustálého střetávání nejrůznějších zájmů a vlivů, a tedy hraničním pomezím značně nejistým. Snahou polských panovníků, podporovanou často hlavou katolické církve, bylo kolonizovat, ekonomicky ovládnout a zabezpečit, případně rozšířit, tento prostor. Zájem o podmanění si tohoto území byl tak silný, že jeho ovládnutí tvořilo v tomto období nejenom jádro polské zahraniční politiky a v souvislosti s tím i zájmu konstituující se polské publicistiky, ale též se na pozadí jeho historického vývoje formovaly žádoucí vzory válečných hrdinů, obránců nejenom křesťanského Polska, ale celé Evropy, v oblasti mýtů se ocitaly hrdinské činy obránců stanic (strategických opěrných bodů), rytířů a jejich partnerek, jež neméně dobře vládly zbraní. Za ideální vlastnosti hodné následování byly prezentovány: odříkání, čestnost a statečnost v drsných podmínkách vojenského tažení či služby v nevyzpytatelné východoevropské stepi.

Politická orientace polské zahraniční politiky směrem na východ postupně ovládla veškerou šlechtickou reprezentaci, zejména zde rozhodovaly zájmy ekonomické. Prvotní úspěchy v expanzi na východ, jejichž výrazem byla rozloha polského státu, se však záhy ukázaly v docela jiném světle – jako kontraproduktivní. V souvislosti s expanzí přibývá etnicky nepolského obyvatelstva, čímž se prohlubuje sociální a náboženské napětí, navíc na pozadí zásadního rozporu mezi zájmy šlechty, panovníka a stále výrazněji exploatovanou vrstvou rolnictva (*stan chłopski*). K stagnaci a nakonec úpadku polského státu přispěla na sklonku první poloviny 17. století rozhodnou měrou i dlouhodobě podceňovaná otázka kozáctva. Počet příslušníků této do jisté míry fakticky svobodné sociální skupiny, kteří se z nejrůznějších důvodů usídlili v pustých oblastech dolního Dněpru a vytvářeli zvláštní vojenské formace, jež měly chránit jižní hranici polského státu před nebezpečím tatarských vpádů, se na počátku 17. století neustále zvyšoval, až dosáhl několika desítek tisíc osob. Kozáci představovali údernou sílu, s níž se muselo počítat. Polští panovníci řešili počínaje Zikmundem I. problém, zda kozáky zlikvidovat, nebo jich část nobilitovat a jejím prostřednictvím ovládnout zbytek. Polská politická reprezentace se rozhodla pro kompromis: část z nich si podmanit, ale zároveň se je pokusit rozbít. To je problém mj. i známého tzv. *kozáckého registru*, neustálé kolísání počtu zapsaných vedlo totiž k výbuchům nespokojenosti, a ambivalentního vztahu ke kozáckým kořistnickým výpravám, jež byly v dobách příměří s Turky a Tatary přísně trestány, ale jindy naopak podněcovány. Úderem, z něhož se Polsko už nikdy nedokázalo vlivem dalších nepříznivých událostí vzpamatovat, bylo vítězství kozáckých vojsk, podporovaných Tatary, z nichž měla polská vojska panický strach, r. 1648 u Žlutých vod a Korsuně. V důsledku toho se polské území na sklonku baroka v první polovině 18. století zmenšilo o  $\frac{1}{4}$  a počet obyvatelstva poklesl o 40 %. Často uměle vyvolávaný pocit národní velikosti a významu tak vyklízí pole vlně pesimismu a sebekritiky.

O to hlasitěji se začínají ve společenském povědomí ozývat a prosazovat subjektivní názory, vyzdvihující bývalou velikost a význam polského státu, tradice „zlaté šlechtické svobody“ apod. V této situaci se formuje idea polského *sarmatismu*.<sup>2</sup> Část historiků začínala rozvíjet podněty svých kolegů v období polského středověku a renesance (Jan Długosz, Miechowita), kteří začali identifikovat Poláky (někdy obecně Slované) s kmenem starověkých Sarmatů. Stejně jako jinde v Evropě se tak snažili posilovat národní hrdost, upozornit na starobylost polských šlechtických rodů a tradic a tím v duchu myšlenky, že o kvalitě člověka rozhoduje především šlechtický původ, starobylost rodu, z něhož pochází, protože ten je dědicem, nositelem hodnot, ale především zárukou budoucí kvality populace, posílit postavení polského státu a jeho šlechtické reprezentace. Postupem doby tato tendence probouzejícího se národního uvědomění vyústila v konzervativní tradicionalismus, pro nějž je na polském území charakteristický odpor vůči novotám, zápecnictví, xenofobie apod. Kult sarmatismu se dále rozvíjí v polském písemnictví a literatuře 17. století, kdy je výrazně sakralizován (W. Kochowski). Sám pojem sarmatismus jako označení pro starosvětský životní styl a názory části polské šlechty je plodem polského osvícenství.

Polská šlechta jako dějinný fenomén (od 6 do 10 % obyvatelstva) je v 16. a 17. století vnitřně velmi pestrě diferencována a od zbytku společenského spektra ji odděluje privilegium urozeného původu a často formální stavová občanskoprávní rovnoprávnost. Do šlechtického stavu může Poláky i cizozemce povyšovat sejm, nové zákony nadále zakazují šlechtě zabývat se řemeslem a obchodem apod. Navzdory přísným zásadám povyšování do stavu se tak často protiprávně děje, a proto dochází k častým

---

<sup>2</sup> blíže viz:

Gwagnin, A.: *Sarmatiae Europaeae descriptio*, 1578.

Sarnicki, S.: *Annales sive de origine et rebus gestis Polonorum et Lituorum libri octo*, 1587.

Strykowski, M.: *Która przedytm nigdy światła nie widziała, Kronika polska, litewska, zmodzka i wszystkiej Rusi*, 1582.

konfliktům, ozbrojeným střetům, soudním přím. Naopak privilegia se stávají výsadou jen těch nejmocnějších. Vzrůstá majetková a politická nerovnost mezi střední šlechtou a magnáty. Důsledkem tohoto procesu je i diferenciací šlechty v oblasti životního stylu a kultury. Magnátské dvory se v 17. století ještě více otvírají světu, udržují kontakty se zahraničím, podléhají módním výstřelkům v oblékání, stolování, architektuře, zábavě, komunikaci apod., kdežto svět střední a vyšší šlechty glorifikuje zemanské tradice, vkus, životní styl apod. Tato opozice se odráží i v písemnictví a literatuře, v barokním protikladu kultury paláce a dvora. Prostředí magnátského paláce přijímá impulzy zvenčí, šlechtický či zemanský dvůr naopak lpí na tradicích, nedůvěřuje ničemu, co nezná a čemu nerozumí. Polská šlechtická kultura a její nedílná součást písemnictví a literatura se obohacuje reáliemi svého prostředí, oživuje staré národní obyčeje a také vlivem neustálé pauperizace vlastních řad se sblíží s kulturou zemanských dvorů a dvorků (*zaścianki, zacisza*). Pro polskou vesnici jsou v mnohém inspirující prvky církevní i šlechtické kultury. Vedle opozice paláce a dvora lze pozorovat i vzájemné prolínání jednotlivých kultur, kdy magnáti manifestují svou sounáležitost se šlechtou a snaží se jí přiblížit způsobem odívání, zábavami, chválou nezkaženého prostředí či životního stylu. Na druhou stranu se v mnohém šlechta snaží vyrovnat, nebo alespoň přiblížit tomu, co navenek magnátskému prostředí vyčítá.

Lze říci, že obecně v období baroka v Polsku stály vůči sobě v opozici, ale zároveň se vzájemně prolínaly dva životní styly: na jedné straně delikátní, vyumělkovaný dvorský a na straně druhé strohý, obhroublý šlechtický. Kultura polského baroka se tak rozvíjí ve vzájemném kontaktu a opozici paláce a dvora, obohacuje se městským a vesnickým folklorem a cizími vzory. O obsahu pak rozhoduje síla tradice, společenské povědomí a vývoj a potřeby šlechtického mikrosvěta.

Vedle přežívajícího sarmatismu se v polském písemnictví pozdního baroka prosazuje problém zodpovědnosti obyvatel za úpadek státu. Jeho

součástí jsou programy nejrůznějších reforem, jež se stávají dominantní složkou literatury polského osvícenství. *od Zbyslava*

Mnozí badatelé soudí, že se stáročím zhoršovaná spozice mezi „civilizovaným světem“ a „barbary“ se v novověku proměnila v opozici mezi Západem a Východem. Když země Evropy usilovala vzájemně se inspirovat římskou a gotickou uměním a sýhající evropské národy přibýly jen vzrůstajícími přírodními, oddělenými hranicemi od dějství více či méně bezvládného dráha. Geografické poloha Polska mezi Západem a Východem mu samo vytvářela neviditelným problémům. Přestože Polsko odklonilo k Západu, neodtrhlo se od Východu. Ovšem jihovýchodní hranice Evropy byla předstírána díky řídkému osídlení, málo rozvinuté komunikační sítě, ale poměrně rozložitým přírodním podmínkám (krasé řeky) velmi nestabilní. Krasy nacházela, přirozeně specifické označení a upřesnění, jsou oficiálním expanzím východního pomazí Polska v hranicích r. r. 1772. Díky své rozloze a absence důsledného ovládnutí jakoukoliv státní mocí představoval tento prostor tlakem pro mnohé sociálně nepřizpůsobivé či vyděděné osoby, jež z nejrůznějších důvodů nastaly o jakoukoliv pozornost. Přicházeli sem lidé ze všech koutů Polska a Ukrajiny, cítila se zde nejvíce různými, v první řadě katolickými s pravoslavnými, nacházeli o středních státních kultur jako ukrajinské, polské, židovské, ruské apod. Nebude daleko od pravdy tvzení, že to byla „zavaz rasličená“ pro „bezspjatné a bezdomovce.“ Vyhovovalo jim, že se nikdo neptal, odkud přicházejí a proč. Není tajemstvím, že podstatnou část přicházejících tvořili dezertéři a uprchlí rolníci. Rytířů přibývalo vytvářel „které státní domstvá opustil civilizované společnosti. Tak přicházeli by státní, stali se národním. V jejich svobodě se všude odtrátila pačet přívodu.“

<sup>1</sup> Szabo, I. Cs.: Tři vnohy. Evropská kultura v uherskojanském středověku. Prati. E. Mikszta-Michalovics. Wjz. 1989, nr 11-12, s. 112-113.

<sup>2</sup> Wilson, A.: Ukrajinky. Prati. M. Urbański, Warszawa 2002, s. 52.

## 2. POLSKO V EVROPĚ

(na západ od Východu a na východ od Západu)

Mnozí badatelé soudí, že ve starověku zformovaná opozice mezi „civilizovaným světem“ a „barbary“ se v novověku proměnila v opozici mezi Západem a Východem, kdy osudy Evropy ovlivňovala vzájemně se inspirující románská a germánská etnika a východoevropské národy plnily jen roli jakýchsi přihlížejících statistiků, oddělených hranicemi od dějiště více či méně bouřlivého dramatu.<sup>3</sup> Geografická poloha Polska mezi Západem a Východem jej často vystavila nevidaným problémům. Přestože Polsko inklinovalo k Západu, neodříkalo se ani Východu. Ovšem jihovýchodní hranice Evropy byla především díky řídkému osídlení, málo rozvinuté komunikační síti, ale především náročným přírodním podmínkám (kruté zimy) velmi nestabilní. Kresy wschodnie, připomeňme specifické označení a upřesněme, jsou oficiálním označením východního pomezí Polska v hranicích z r. 1772. Díky své rozloze a absenci důsledného ovládnutí jakoukoliv státní mocí představoval tento prostor lákavý terén pro mnohé sociálně nepřizpůsobivé či vyděděné osoby, jež z nejrůznějších důvodů nestály o jakoukoliv pozornost. Přicházeli sem lidé ze všech koutů Polska a Ukrajiny, mísila se zde nejrůznější vyznání, v první řadě katolicismus s pravoslaviím, nemluvě o střetech různých kultur jako ukrajinské, polské, židovské, ruské apod. Nebude daleko od pravdy tvrzení, že to byla „země zaslíbená“ pro „bezejmenné a bezdomovce.“ Vyhovovalo jim, že se nikdo neptal, odkud přicházejí a proč. Není tajemstvím, že podstatnou část přicházejících tvořili dezertéři a uprchlí rolníci. Rychle přibývalo vyhnanců „které zločiny donutily opustit civilizované společenství. Tak přestali být zběhy, stali se národem. V jejich zvycích se však odrážela pečeť původu.“<sup>4</sup>

<sup>3</sup> Szabó, L. Cs.: Trzy siostry. Europa Środkowa w chrześcijańskim średniowieczu. Przeł. E. Miszewska-Michalewicz, Więź, 1989, nr 11–12, s. 112–113.

<sup>4</sup> Wilson, A.: Ukraińcy. Przeł. M. Urbański, Warszawa 2002, s. 58.

## 2.1 Antemurale christianitatis

Jihovýchodní polská území spolu se sousedními Uhrami představovala minimálně do r. 1683, kdy spojená křesťanská vojska Jana III. Sobieského a vévody Karla Lotrinského s konečnou platností u Vídně na hlavu porazila početnou turecko-tatarskou armádu sultána Mustafy, vzhledem k asijským nájezdníkům Achillovu patu evropského kontinentu. Nejenom proto se jednalo z vojenského hlediska o strategický prostor, o který byl ze strany jak ruských, tak polských panovníků vždy zájem. Bylo to území, kde právě díky neustálému úsilí mnoha stran o jeho ovládnutí se jeho obyvatelé mohli pokládat za vydědence stejně jako za žádoucí sílu, která mohla za jistých podmínek pomoci toto území ovládnout a proti cizím nájezdníkům ubránit. Zároveň představoval tento jihovýchodní cíp Evropy velmi důležitou oblast i z náboženského hlediska, byla totiž záhy po dobytí Konstantinopole Turky v r. 1453 označena církevními kruhy za *antemurale christianitatis*, za předsunutý obranný val (baštu) křesťanské Evropy proti případné invazi bezvěrců. Svatou povinností křesťanských reků pak bylo tento prostor proti nájezdníkům bránit a ubránit. Představitelé polského státu tento závazek na svá bedra přijali a možná i díky tomu se zrodil mýtus o Polsku jako vždy věrném spojenci katolické církve v boji proti nevěřícím *Polonia semper fidelis* (Polsko vždy věrné). Římští apologetové záměrně vzbuzovali především v západní Evropě pocit, že Polsko je schopno nápor bezvěrců zadržet, protože je jednak zemí svrchovaně katolickou, ale zároveň v míře v tehdejší společnosti neobvyklé zároveň nábožensky tolerantní, takže nehrozí rozkol ve víře uvnitř ani intervence zvenčí. Důkazem pro toto tvrzení bylo nejprve uzavření dohody o vzájemné spolupráci mezi luterány, kalvinisty a českými bratry v roce 1570 v Sandoměři. Požadavek náboženské tolerance však zvítězil až o tři roky později, kdy byla 28. ledna 1573 uzavřena tzv. varšavská konfederace, k níž se připojila i katolická

<sup>1</sup> Davies, N., *Ona* (Krzyśka, Żank, Kraków 1999), s. 220-221.

většina polsko-litevské šlechty. V obsahu i formě výjimečný dokument měl zajistit náboženskou svobodu v Polsku na dalších dvě stě let:

„A iż w Rzeczypospolitej naszej jest *dissidium* niemale *in causa religionis christianae* [różność niemała z strony wiary krześcijańskiej], zabiegając temu, aby się z tej przyczyny między ludźmi sedycya [rozruchy] jaka szkodliwa nie wszczęła, którą po inszych królestwach jaśnie widzimy, obiecujemy to sobie spólnie, *pro nobis et succesoribus nostris in perpetuum, sub vinculo iuramenti, fide, honore et conscientiis nostris* [za nas i za potomki nasze na wieczne czasy pod obowiązkiem przysięgi, pod wiarą, czeią i sumnieniem naszym], iż którzy jestechny *dissidentes de religione* [różni w wierze], pokój między sobą zachować, a dla różnej wiary i odmiany w Kościelech krwie nie przelewać, ani się penować *confiscatione honorum, poczciwością, carceribus et exilio* [karać odsądzeniem majątności, na honorze, więzieniem i wygnaniem].<sup>5</sup>

Se zmíněnou jednotností v katolické víře to nebylo, jak mnozí badatelé postřehli, tak jednoznačné: jestliže byla Rzeczpospolita baštou náboženské tolerance, musel k tomu přispět fakt, že jinověrci o sobě dávali vědět, tedy byli početní; jen v takovém případě je bylo možné tolerovat, ale vzhledem k tomu nemohlo být obyvatelstvo Rzeczypospolité jednotné v katolické víře. Jeví se stále více jako zřejmé, že Polsko se v období vrcholného středověku díky především jistě navenek postřehnutelné, ale v domácím prostředí ignorované manipulovatelnosti postupně ocitá v roli obětího beránka, jehož je možno nejenom podle požadavků západoevropského katolicismu, ale především dravých sousedů využít a zneužít, až za hranici tendence k autodestrukci vlastního státního organismu.

<sup>5</sup> Davies, N.: *Boże igrzysko*, Znak, Kraków 1990, s. 220–221.



## 2.2 Cuius regio, eius religio?

Římskokatolická víra prošla během staletí na území Polska nejrozličnějšími i zdánlivě paradoxními peripetemi. Od spontánního přijetí, jak se o tom můžeme přesvědčit z ohlasu a funkce národního hymnu, ale i bitevní či rytířské písně Bogurodzica pocházející nejspíše 11. až 12. století, až po tři staletí (1226–1525) bojů s Řádem německých rytířů, kteří v dobách své slávy a úspěchů v obracení zejména litevských pohanů ohněm a mečem na víru pravou ohrožovali samu existenci polského státu. Spor mezi Řádem a Vladislavem II. Jagellonským vyvrcholil známým střetem polsko-litevsko-ruských vojsk s elitou tehdejšího západoevropského rytířstva u Grunwaldu (Tannenbergu) v r. 1410. Nejenom početní převahou, ale i vyspělou vojenskou taktikou, odlišnou od dosavadní středověké praxe, kdy spojená vojska zúročila své poznatky z bojů s Tatary, utrpěla křižácká vojska zdrcující porážku, z níž se už nikdy zcela nevzpamatovala. Vedle výkvětu křižáckého rytířstva ze západní Evropy, Slezska a západního Pomoří v bitvě padl i velmistr řádu Ulrich von Jungingen a s nimi i jeden z nejsilněji zakořeněných evropských mýtů o neporazitelnosti křižáckého vojska. Po vojenské porážce následovala akce politického charakteru, jíž se s úspěchem během koncilu v Kostnici (1414–1418) zhostil rektor Jagellonské univerzity Paweł Włodkowic (1370–1435), jenž svým vystoupením na obranu polsko-litevských zájmů proti křižácké doktríně zcela smetl ze stolu argumenty svého protivníka, představitele křižáků dominikána Jana Falkenberga. Označil křižácké výpravy za akce v rozporu s Boží vůlí. Z těchto a dalších důvodů se křižácká tažení v Polsku netěšila velkému zájmu ani popularitě. K jisté změně došlo až po více než sto sedmdesáti letech, kdy se obrana evropského křesťanstva před nevěřícími stala životní nutností a poněkud vyčpělý vzor „křesťanského rytíře“, s nímž se už v klasické podobě rytíře bez bázně a hany, jak jej zobrazovaly různé umělecké formy, západní Evropa postupně rozloučila, mohl při absenci domácí produkce (ovšem ne

už plnohodnotně) do jisté míry zastoupit Kochanowského překlad Tassova eposu *Osvobozený Jeruzalém*. Polský katolicismus se na rozdíl od klasických bašt tohoto vyznání v Evropě jako bylo Španělsko, Itálie a v pobělohorském období i Čechy nevyznačoval takovou bojovností, nýbrž rozvinul množství kultivovaných mystických, asketických a dalších forem spíše interního rázu. V 17. století znovu ožil zájem o relikvie svatých, byly restaurovány či nově budovány kalvárie (např. nejznámější Kalwaria Zebrzydowicka, kterou začal v r. 1613 budovat Mikołaj Zebrzydowicki na západě Malopolska v Karpatech) a konány poutě. Po uzavření lublinské unie v r. 1569 se ke katolické víře hlásil daleko nižší počet obyvatelstva a tvořily jej různé náboženské skupiny. V posledním desetiletí 18. století se situace v Polsku z náboženského hlediska opět změnila ve prospěch římskokatolického vyznání. Zdálo se, že protireformace slavila svůj triumf. Tento vzrůst počtu vyznavačů římskokatolického vyznání však byl pouze iluzorním především proto, že k němu přispěly náhodné jevy a vnější faktory. Patří k nim především geografické změny a společně s nimi i demografické v souvislosti s trojím dělením Polska (1772, 1793 a 1795): na úkor unitářů, kteří byli v rámci ruského záboru přiřazeni k carskému impériu, například vzrostl relativně počet pravoslavných nebo díky Chmelnického kozákům ubývalo protestantů, protože je kozáci potlačovali stejně krutě jako šlechtu a židovské obyvatelstvo. Katolicismu v Polsku nemohlo žádné jiné vyznání konkurovat: ke kalvinismu se hlásila především šlechta, tudíž se nikdy nerozšířil ve venkovských lidových vrstvách, podobně jako luteránství či arianismus, jenž byl především hnutím politickým a intelektuálním a nedosáhl masového rozšíření. Calvinisté ani ariáni nikdy nenabyli takové politické moci, jež by jim umožnila podílet se na řízení státu, nikdy se jim nepodařilo spojit se s pravoslavnými, unitáři či luterány. Navíc paradoxně díky nábožensky tolerantní doktríně, tzv. varšavské konfederaci ztratili důvody k protestům, mohli totiž svobodně vyznávat svou víru. Postupně ztráceli svou akceschopnost, následující

generace zvolna opouštěly tradiční věrouku a navracely se do lůna římskokatolického náboženství. Tomuto procesu napomohly edikty jako ten o vyhnání ariánů z Polska z r. 1658 nebo všech protestantů z r. 1717. Mýtus o katolicky jednotném Polsku, jež by se tak podobalo Španělsku nebo Itálii, se mohl zrodit pouze z permanentních obav katolické církve z vnitřního rozkolu nebo vnějšího ohrožení. Atmosféra náboženské tolerance, jež byla ve spojitosti se situací v Polsku ve druhé polovině 16. a na počátku 17. století tak zdůrazňována, byla stejně jako jinde v Evropě vzácnou květinou, protože je známo, jak žárlivě až nepřátelsky se vůči sobě chovali příslušníci jednotlivých vyznání a jak přísně byli potrestáni i ti, kteří v rámci své náboženské doktríny pochybili. K tolerantnímu ovzduší v otázkách víry nepochybně přispěli svým dílem panovníci jako Zikmund II. August (1520–72) či Vladislav IV. (1595–1648). Těch, kteří hájili, metaforicky řečeno, *klejnot swobodnego sumienia* (svobodu vyznání), bylo mizivě. Naopak nejvýznamnějším odpůrcem náboženské tolerance byl kněz **Piotr Skarga Powęski** (1536–1612), před vydáním Sienkiewiczovy trilogie autor bezkonkurenčně nejpopulárnější polské knihy *Żywoty świętych* (1579). Tento dvorní kazatel, důvěrník a poradce krále Zikmunda III. Vasy (1566–1632), který proslul jako rigidní moralista, talentovaný demagog, skvělý řečník a obratný vizionář musel už za svého života čelit mnoha útokům, jež svým nesmlouvavým až fanatickým postojem odpůrce tolerance v otázkách víry směřujícího k nastolení absolutistické vlády v Polsku vyvolal. Ve svých polemických výpadech odsuzoval varšavskou konfederaci, sněmovní usnesení, které zaručovalo svobodu a rovnoprávnost křesťanských vyznání v Polsku, kritizoval propagaci brestské unie, snahu o smír mezi katolicismem a pravoslavím, jež byla uzavřena v r. 1596, vystupoval nesmiřitelně proti tzv. polským bratřím – ariánům. Jeho *Kazania sejmowe* nabyly po dvou stech letech, přesněji řečeno po třetím dělení Polska a posléze po porážce listopadového povstání charakteru prorocství a Skarga narostl do podoby proroka, který předvídal úpadek Polska a jasnoživě

upozornil na neduhy, jež k tomuto stavu povedou. Na tisíce se mohl počítat dav těch, kteří vyjadřovali nadšený souhlas s jeho názorem, že veškeré zlo v Rzeczypospolité vyplývá z té: „*ohydnej przywary [odporného zlozvyku], jaką jest tolerancja*“.

Přesto je nesporné, že náboženská tolerance jako součást politického programu polské šlechtické demokracie reálně existovala, jako všeobecně platná se ukázala sentence „*cuius regio, eius religio*“ – polská šlechta věřila tomu, čemu chtěla, poskytovala útulek těm, jež ochránit chtěla (viz např. Komenského pobyt na panství Leszczyńských); nebylo moci, která by ji donutila k něčemu proti její vůli. Ve státě, v němž zavládla anarchie, nebyly církevní soudy schopny prosadit svá rozhodnutí, natož jednotné vyznání. Polsko, jak se traduje, bylo „*zemí bez planoucích hranic*“ a stav „*zlaté šlechtické svobody*“ znamenal sice v praxi překážku v řízení státu, ale zároveň také zabránil vypjatým náboženským střetům.

z přednítek v jazykových kolekcích. *De acris et arguto... sive Seneca et Marziale* (O počinu i dowcipie... czyli Seneca i Marziale, 1919-20, státní nakl. v r. 1958), v níž se autor vysnává nejenom z obdivu k latinské poezii a jejím autorům, ale zároveň zde šlechtě seznamuje s novými literárními kritérii umělecké tvorby; vyzdvihuje poínu jako „*napięgnięty i wyidealizowany i idealny wymiar*“ a definuje ji jako „*innej warianci wyrażenia się poprzez skrócenie i wydobycie, czyli jest to słownym argumentum zwięzła i wyidealizowana i inna warianca wyrażenia się*“, a proto valjepe, nejodvážněji a překvapivě „dokáže vyjádřit komplikovaný a těžko pochopitelný charakter skutečností, zobrazuje tak funkci poiny – překvapit v poezii jako zdroje estetičského zájmu, čímž přispívá do kulturního benořitného konceptuana. Větš se vlnějším umělcům jeví jako dráždivé tajemství pino překvapení, nektoř a chaco. Pořeba vyjádřit umocňující charakter univerze je vede k větší užití, programově nejasných řevam. Největšěji je pravda ukryta pod rouškou alegorie, symbolu a analogie. Pro barokní umění je zprvu charakteristické napětí mezi

### 3. EVROPSKÉ A POLSKÉ LITERÁRNÍ BAROKO

#### 3.1 Tendence a vzory

Barokní tendence se v polské kultuře začaly objevovat v souvislosti s ústupem humanistického optimismu a snu o harmonii a pořádku, jak je zrodila především italská renesance, od 80. let 16. století a přežívaly až do 30. let 18. století. Renesanční umění se stále více vzdalovalo neklidné a mnohdy chaotické skutečnosti. Její odraz v umělecké tvorbě byl zpočátku velice složitý a obtížně pochopitelný, s velkým důrazem na intelektuální potenci recipienta. Z pera nejvýznamnějšího polského literárního teoretika té doby, evropsky proslulého „křesťanského Horácia“ **Macieje Kazimierze Sarbiewského** (1595–1640) vyšla latinsky psaná rozprava, vycházející z přednášek v jezuitských kolejích, *De acuto et arguto... sive Seneca et Martialis* (O poincie i dowcipie... czyli Seneca i Martialis, 1619–20, tiskem až v r. 1958), v níž se autor vyznává nejenom z obdivu k antické poezii a jejím autorům, ale zároveň zde čtenáře seznamuje s novými hodnotovými kritérii umělecké tvorby; vyzdvihuje pointu jako „*najpiękniejszą częsteczkę ludzkiej wymowy*“ a definuje ji jako mluvu „*w której zachodzi zetknięcie się czegoś niezgodnego i zgodnego, czyli jest w słownym wypowiedzeniu zgodną niezgodnością lub niezgodną zgodnością*“, a proto nejlépe, nejodvážněji a překvapivě dokáže vyjádřit komplikovaný a těžko pochopitelný charakter skutečnosti, zdůrazňuje tak funkci pointy – překvapení v poezii jako zdroje estetického zážitku, čímž přispívá do pokladnice barokního konceptismu. Svět se tehdejšími umělci jeví jako dráždivé tajemství plné překvapení, nejistot a chaosu. Potřeba vyjádřit amorfní charakter univerza je vede k užití složitých, programově nejasných forem. Nejvěrněji je pravda ukryta pod rouškou alegorie, symbolu a analogie. Pro barokní umění je zprvu charakteristické napětí mezi

neslučitelnými prvky, jako je např. extatická religiozita a vybuchlý erotismus nebo materiální bohatství a askeze. Později se prosazují tendence otupit hroty protikladů nabídkou vzájemné harmonie.

Evropské baroko našlo v kolébce talent neapolského básníka **Giambattisty Marina** (1569–1625), který do své intelektuální poezie zahrnul především svět kultury a dvora, vyznával jedinou zásadu: nedodržovat žádné zásady a nenechat se spoutat žádnými morálními hodnotami; na jejich místo uvedl estetické kategorie. Smyslnost a kult erotické lásky v jeho tvorbě dosáhl hodnoty nového náboženství (marinismus). V Polsku se jeho pokračovatelem stal **Jan Andrzej Morsztyn** (1621–93).

V anglické literatuře 17. století se barokní tendence objevily především v díle metafyzického básníka a dramatika **Johna Donna** (1573–1631), jenž ve svých verších rozvíjel klasické barokní opozice: Bůh – člověk, dobro – zlo, láska – smrt. Atmosféra skepticizmu tak charakteristická pro soumrak nadějí vycházejících z doznívající renesance je příznačná pro největší zjev alžbětinského dramatu **Williama Shakespeara** (1564–1616), jenž bez ohledu na klasické zásady a s pomocí moderního jazyka, poznatků filozofie a teologie zkoumá člověka podléhajícího vášním a přeludům, aby nakonec našel častěji d'ábla než anděla.

Symbol člověka-snílka na prahu novověku, který se nechce smířet se světem, jaký je, se stal Cervantův (1547–1616) rytíř Don Quijote de la Mancha.

Ve francouzské literatuře vyjádřil krizi víry v člověka a jeho možnosti filozof **Michel de Montaigne** (1533–92) a v *Myšlenkách* **Blaise Pascala** (1623–62). Barokní tendence brzy nahradil klasicismus a jeho představitelé **Pierre Corneille** (1606–84), **Jean Racine** (1639–99) a **Moliere** (1622–73) se upsali divadlu a světu divadelní podívané, žádané u dvora, s její okázalostí a monumentalitou.

### 3.2 Od Jana Kochanowského k vizionáři Józefovi Bakovi

Literatura období baroka měla v Polsku univerzální charakter ve smyslu toho, že její tvůrci, příslušníci šlechtické intelektuální elity, byli vzděláni na klasických vzorech a uvědomovali si krizi renesančních hodnot. Jako první naznačil cestu přeměn ve svém vrcholném díle *Treny* (1580) **Jan Kochanowski** (1530–84). V jednom z nejpodnětnějších děl polské literatury, nejenom intimní výpovědi smutku nad úmrtím milovaného dítěte, jak bylo donedávna interpretováno, ale zároveň – možná především – svědectvím světonázorové krize a důkazem proměny postojů lidského individua, jejichž spouštěcím mechanismem se stala tragická událost v rodině excelentního poety, se navzdory literárním konvencím prolínají citová exaltace a vzrušení, společně s nástupem světské problematiky se objevuje neobvyklá postava – dítě, jež nespĺňuje požadavky důstojnosti a společenského postavení (*persona gravis*) renesančních hrdinů, je akcentována psychická dimenze prožitku aktérů rodinného dramatu. Autor účtuje s konvencemi, zřiká se poetické slávy, jeho racionalistický systém hodnot prochází tvrdou zkouškou, odmítá to, na čem vyrostl jako člověk i jako básník, protože v mezní situaci, v níž se octl, nenachází žádný záchytný bod, který by mu mohl pomoci. Naopak zdůrazňuje úlohu lidské přirozenosti, jejímž rysem je slabost a smutek a pláč prezentuje jako přirozené právo člověka. Křesťanský humanismus a poetické reflexe o Bohu, člověku a světě tvořily odkaz největšího polského renesančního básníka následujícím generacím.

Ve stopách Kochanowského se vydali básníci, zrození sice v renesanci, ale tvořící už v duchu barokní poetiky a připomínající anglické metafyzické básníky: tajemstvím zahalený, na sklonku 19. století znovu A. Brücknerem znovu objevený prebarokní lyrik **Mikołaj Sęp Szarzyński** (kol. r. 1550–81), jehož dílo *Rytmy abo Wiersze polskie* zázračně přetrvalo a bylo shromážděno jeho bratrem

Jakubem a dvacet let po smrti vydáno rodinným přítelem knězem **Antoninem z Przemysłu**.

Tento představitel intelektuální poezie, bývalý protestant, který se ve svých verších prezentuje jako horlivý vyznavač katolicismu, vyjadřuje jejich prostřednictvím neklid a někdy dokonce i strach z deklarovaných a obecně přijímaných stoických zásad, že štěstí člověka spočívá v blahobytu, že harmonie se rodí ze spokojenosti se stávajícím stavem a netečnosti vůči otázkám po smyslu lidského konání, života a smrti. Nabízí jednu z možností orientace metafyzických básníků polského raného baroka: aktivní subjekt bojující s hříšným tělem, světem a d'áblem. Náplní lidského osudu je podle Sępa Szarzyńskiego neustálé střetávání protikladů: duše s tělem, věčnosti s pomíjivostí apod. Protikladnost lidské existence vyřeší až smrt. Neustálý boj je také předpokladem dosažení křesťanského nebe, které je krajem průzračných hodnot a věčně trvajících jara. V Sępově vidění světa se projevuje krize postrenesančního myšlení: člověk vystavený neustálému nebezpečí a klamu, navíc odkázaný sám na sebe, musí v sobě nalézt dostatek hrdinství, aby v boji o vlastní duši s úspěchem obstál.

Druhou variantou metafyzické poezie, již nabízí méně úspěšný současník Szarzyńskiego **Sebastian Grabowiecki** (kol. r. 1543–1607) je pasivní humanismus nivelizující programově hodnotu aktivity nejenom lidského subjektu proti moci osudu, a tedy Boha, ale i celého národa. Klame rozum i smysly; jedinou šancí na spasení hříšníka je iracionální víra v Boha – místo aktivního boje v konfliktu mezi člověkem a tělem, světem a d'áblem odevzdanost a klid vlastního nitra, kdy je Sępův strach ze smrti nahrazen láskou k ní jako východisku, počátku skutečného života.

Na rozdíl od Szarzyńskiego a Grabowieckého dosáhl poeta laureatus **Maciej Kazimierz Sarbiewski** (1595–1640) evropského věhlasu. Vzdělaný jezuita, latinsky píšící lyrik a literární teoretik se zhlédl v klasických vzorech a byl s nimi (*Horatius*) neustále poměřován. Proslul svými maximalistickými požadavky na tvůrce (*artifex doctus*), jenž musí být



schopen vyprojektovat neexistující ještě, ale veskrze pravděpodobný budoucí svět. Ideálem je mu božský kreátor, křesťan, který díky všestranné erudici dokáže napravovat nedostatky přírody a historie. Ani jemu – stejně jako Kochanovskému – se nepodařilo vytvořit polský národní epos. V Čechách na něj ve svém díle *Verisimilia humaniorum disciplinarum* (1666) upozornil znalec tehdejších polských poměrů **Bohuslav Balbín**.

Mezi básníky opěvujícími klasické ideály harmonie a pořádku se zařadil **Szymon Szymonowic** (1558–1629) svou sbírkou *Sielanki* (1614), kde se mu do stylizovaného venkovského prostředí podle antických vzorů (*Vergilius*) dostávají aktuální prvky polského venkova, čímž se mu podařilo překročit rámeček klasického schematu antické selanky. Svým kriticismem obráceným do řad polského magnátstva se k němu řadí bratři **Krzysztof** (1609–55) a **Łukasz** (1612–62) **Opalińští**, z nichž především starší Krzysztof tragickým vyzněním svého osudu jakoby předznamenal neutěšenou budoucnost Polska.

K nejvzdělanějším básníkům polského baroka patřil **Daniel Naborowski** (1573–1640), básník, překladatel a diplomat ve službách litevských Radziwiłłů. Tento představitel tzv. konceptismu se vyznačoval formálně virtuózní poezií, hrou s atributy antické literatury a mytologie, manifestovanou intelektuální nadřazeností renesanci i současníkům. V lyrické poezii pak dovedl tuto tendenci k vrcholům **Jan Andrzej Morsztyn** (1621–93). Podle **Krzysztofa Mrowcewicze** právě formální dokonalost a umělecké bohatství Naborovského poezie v sobě ukrývá vědomí tragiky: „*poezja jest bezradna wobec niezrozumiałego świata. Poeta odwraca się więc z lękiem od chaotycznej rzeczywistości. [...] Chaosowi świata uparcie przeciwstawia precyzyjny porządek wiersza.*“

Po renesančním přitakání životním radostem a potěšením se baroko v souladu s tendencemi a prognózami středověké scholastiky pokusilo vytvořit systém, který by dohromady spojil dvě vývojové linie života člověka té doby: vertikální, kde se věřící individuum pohybuje mezi

dvěma krajními body, jimiž jsou zatracení (*peklo*) na jedné straně a věčné spasení (*Bůh*) na straně druhé, a horizontální – okamžik zrození a smrti. Díky vzájemné determinaci člověka a obklopujícího jej světa, nekonečného zdroje konfliktů spatřily světlo světa nejrůznější vize (Sep, Grabowiecki, Grochowski, Miaskowski), mj. i taková, že pozemský svět je ojedinelou nabídkou rozkoší, jichž je možno v souladu s božími příkázáními využít. S touto představou přišel dodnes záhadný příslušník rozvětvené rodiny poeticky nadaných **Morsztynů Hieronym** (kol. r. 1580–před r. 1645). Podle jeho názoru oplývá pozemský svět krásou a rozkošemi, protože jej Bůh takovým stvořil. V určitém okamžiku však je harmonický obraz vztahu člověka a obklopujícího světa roztržtý a jakýsi hlas přichází s relativizujícím a varovným: „*Vanitas vanitatum et omnia vanitas*“ (Marnost nad marností a všechno je marnost). Člověk je snesen z opojných výšin a je mu dáno na srozuměnou, že není oním příslovečným demiurgem, ale pouhým objektem: „*Świat, szatan, własne ciało bitwe z człekiem wie dzie, / A jakoż tu nie upaść, ktoż przepiecz en bę dzie?*“ Podobně i další nezapomenutelný tvůrce, předčasně zemřelý lyrik **Szymon Zimorowic** (1608–29) opěvuje především lásku jako potěšení i dar (*łaska małżelska*), zároveň však ji pokládá za peklo a záhubu – milostný cit, jenž je vyvolán Kupidovými rozmary, a proto se stává zdrojem smutku a bolesti. Významnými atributy milostného vzplanutí jsou oči, srdce a antinomie ohně a vody; zde je patrný vliv **Tassova Osvobozeného Jeruzaléma** (1618) v překladu **Piotra Kochanowského**. S řešením přichází další lyrik tohoto období **Samuel Twardowski** (1600–61), který dokázal s virtuozitou malíře poezií barvitě vyjádřit krásy světa, avšak zároveň před ní varoval, inspiruje se tragickým osudem Dafné, jak je znám z Ovidiových Proměn, a ve finále skladby (*Dafnis drzewem bobkowym przemieniła się*, poprvé v r. 1638) soudí, že přivádí člověka k šílenství, zbavuje jej klidu, nikdy není naplněnou, a proto je ji nutno odmítnout a zničit.

V druhé polovině 17. století se situace dosud úspěšně se vyvíjejícího polsko-litevského soustátí, rozprostírajícího se od Baltského až k Černému moři, prudce mění. Polsko je v letech 1655–60 nejenom materiálně, ale i morálně decimováno vpádem protestantských žoldnéřů, jenž vešel do historie i literatury pod názvem „*potopa*“. Polská kultura i literatura se uzavřely před evropskými vlivy a začaly se rozvíjet v hermetičnosti neoddělitelného páru: katolicismu se sarmatismem. Tzv. zlatá šlechtická svoboda se od r. 1652 po prvním užití práva liberum veto v sejmu změnila nejenom v brzdu dalšího úspěšného rozvoje polského státu, ale zahájila v politické sféře etapu šlechtické svévole a ve svých důsledcích dovedla polský stát k tragickým koncům. Vnitřní krize, zahájená v 60. letech 17. století, posílená občanskou válkou a nestabilní mocí panovníka (Jan Kazimír, Michał Korybut Wiśniowiecki), není překonána ani relativně úspěšným obdobím panování krále Jana III. Sobieského, budoucího křesťanského vítěze nad Turky u Vídně r. 1683. Sobieski svými politickými rozhodnutími posiluje roli katolické církve v Polsku, ale na druhou stranu vyvolává v politické reprezentaci sousedních států dojem, že Polsko je vzhledem k neúspěšným střetutím s Moskvou, Švédy a Turky nestabilním státním útvarem a jeho šlechtická reprezentace nevyzpytatelnou a manipulovatelnou silou, které je možno obratně využít při prosazování vlastních zájmů. Nehledě přitom na atraktivní a strategicky významné polské území. Postupně se rodí mýtus Polska jako nábožensky jedolitého státu, země pevné a jednotné v katolické víře, ale zároveň natolik ve víře tolerantní, že není důvodu k obavám ze střetů uvnitř společnosti ani napadení zvenčí. K této zjevné fikci – protože pokud mělo být katolické Polsko baštou náboženské tolerance, jak se můžeme dozvědět z textu usnesení tzv. varšavské konfederace z r. 1573, museli se o to přičinit mnozí disidenti, jak už bylo řečeno. Nemohlo jich být málo, když je bylo nutné tolerovat, v tom případě však nemohlo být Polsko jednotné v katolické víře – je nutné přičíst mnohé reálné úspěchy vynikajících polských vojevůdců-

sarmatů: Żólkiewského, Chodkiewiczze, pozdějšího krále Sobieského a dalších. Obrovským zklamáním a osobní tragédií mnoha Poláků je posun od deklarované náboženské tolerance (1573) k státem prosazované nesnášenlivosti ve víře – zákaz ariánské věrouky v r. 1658, kdy dostali polští ariáni na vybranou: do tří let konvertovat ke katolicismu, nebo opustit vlast. Tento fakt vedl k nebývalému rozmachu ineditní literatury, povrchnosti a demonstrativnosti umělecké tvorby, kvantitativní převaze nad kvalitativní. 90. léta 17. století jsou obdobím, kdy se ve Francii uzavírá dílo **J. A. Morsztyna** (1693), doma pak **W. Potockého** (1696) a o něco později **W. Kochowského** (1700). Tito a další reprezentanti polské kultury se po nepříjemných zkušenostech s cenzurou cíleně vyhýbají ožehavým tématům, rezignují a píší do šuplíku nebo jen pro své blízké (v horším případě se dobovým požadavkům přizpůsobují). Z tohoto důvodu je v polském prostředí od 80. let 17. století k mání v první řadě religijní literatura s morální tematikou. Pokud se vyskytuje literatura s jinou tematickou orientací, pak v podobě rukopisů pocházejících z anonymních jinověreckých tiskáren nebo přicházející ze zahraničí. Situace se poněkud mění ve 30. letech 18. století, kdy do povědomí polské veřejnosti, kultury a vědy vstupují budoucí organizátoři společenského a kulturního dění (Konarski, bratři Załuští a další), ožívají divadelní scény, konstituuje se novodobá publicistika, utvářejí se základy moderních společenských i přírodních věd.

Nejvýznamnější pozdně barokní autorskou osobností v době rozvíjejícího se osvícenství se stal misionář z východního pohraničí **Józef Baka** (1707–80), vedle **Elżbiety Drużbacké** nejoriginálnější básník saské doby. Tento jezuita a kazatel, který anonymně ve Vilně vydával drobné nábožensky laděné skladby, využil žánru grotesky a pokusil se ve svém nejznámějším díle *Uwagi śmierni niechybnej* (1766) oživit značně již vyčerpané obsahy a formy polské barokní lyriky. Tento epigon, poučený svými předchůdci, si díky srozumitelnosti, živosti, ale mnohdy i vulgární podbíživosti získal u čtenářů nebývalou popularitu. Programově se vyhýbal

přílišné filozofické hloubce a intelektualizaci, provokativně bořil povšechně zastávanou vizi světa, mísil komiku s tragickými prvky a bez skrupulí kombinoval spojoval vzletnost sdělení s hrubými výrazy lidové mluvy. Podle už zmíněného předního znalce polské barokní literatury Cz. Hernase se jeho skladby stávají „szaloną pieśnią wizjonera, złożoną w tanecznym rytmie i pieszczotliwie makabrycznym obrazowaniu“. Baka zesměšňuje poslední věci člověka, lehkým tónem vypráví o makabrických tancích smrti, vytahuje na světlo denní rekvizity z umrlčích komor, mučiren apod. Podle mínění Janusze Golińskiego: „Poezję polskiego baroku wizją triumfującej śmierci otwiera **Napis na statue abo na obraz śmierci Mikołaja Sępa Szarzyńskiego, a zamykają Uwagi śmierci niechybnej księdza Józefa Baki**“.<sup>6</sup>

se počítal především úspěch ve smyslu fyzická likvidace společnosti. Na válčném poli, otázkou bytí a nebytí byla mnohdy odlehlá kotlina v divlém obyvatelstvu bylo šňůčkou jak v níkou nepřítelových, tak „spřátelených“ vojáků? Kdo z nich, o jejichž nezemřelosti se postarali nějakými rozordy umoupaní středověcí křižáckí, autoři legend či potulní travičtí, ale i dodatek uznávání místní pera, si představil hrůzy či šokující ideálu, v něm skutečně zmlouval a proč? Odpověď na tyto otázky nemožno hledat jednak ve středověkých uměleckých či prostě sdělovacích formách, v potěšné zařkozaví jímou zvládnout krajinnu pozdějšímu využití (aktualizaci) v podstatu hrůzných (rytířských) eposů, zpěvů a vyprávění, jednak v kulturních, politických, rozvíjejících se „feudálního“ systému, charakteristického zřetěvením světské a církevní moci, boje o moc, majetek, případně čest a slávu. Tak je postupně formováno povědomí, jež v první řadě vypovídá z požadavků feudálního panovníka, páně pána na ozbrojenou družinu podřízených bojovníků, navazuje při zachování místního koloritu na vědecké tradice přáhušnicků Ruského vojáka a je postupně ovlivňováno a podléhá pod rouškou šílení víry právě církevním zájmům.

<sup>6</sup> Goliński, J. – Mazurkiewicz, R. – Wilczek, P.: Szkolny słownik literatury staropolskiej, Katowice 1999, s. 296.

#### 4. FORMOVÁNÍ IDEÁLU RYTÍŘSKÉ ETIKY

Co znamenalo pro příslušníky středověké společenské vrstvy, která třímala v ruce nejprve kopí, pak meč, vyznačovala se jezdeckým způsobem boje a byla v zemi svého zrodu, Francii nazývána *chevalerie*, ve Svaté říši římské národa německého *Ritterstand*, být bez bázně a hany? Jaké vlastnosti kromě zdatnosti potřebných k šanci zvítězit v boji muže proti muži nebo v čele válečné vřavy měli tito profesionální či poloprofesionální válečníci mít? Jakým způsobem jim byla vštěpována společenská pravidla, kdy silnější chrání slabšího, nemocného, sirotky, vdovy, případně majetek, v dobách, v nichž se počítal především úspěch ve smyslu fyzické likvidace soupeře na válečném poli, otázkou bytí a nebytí byla mnohdy válečná kořist a civilní obyvatelstvo bylo hříčkou jak v rukou nepřátelských, tak „spřátelených“ vojsk? Kdo z těch, o jejichž nesmrtelnost se postarali nejenom mnohdy anonymní středověcí kronikáři, autoři legend či potulní truvěři, ale i dodnes uznávaní mistři pera, si piedestal hrdiny či funkci ideálu, vzoru skutečně zasloužil a proč? Odpověď na tyto otázky nutno hledat jednak ve středověkých uměleckých či prostě sdělovacích formách, v potřebě zafixovat jistou zkušenost k jejímu pozdějšímu využití (aktualizaci), v podtextu hrdinských (rytířských) eposů, zpěvů a vyprávění, jednak v aktuálních potřebách rozvíjejícího se feudálního systému, charakteristického střetáváním světské a církevní moci, boje o moc, majetek, případně čest a slávu. Tak je postupně formováno povědomí, jež v první řadě vyplývá z požadavků feudálního panovníka, příp. pána na ozbrojenou družinu podřízených bojovníků, navazuje při zachování místního koloritu na válečnické tradice příslušníků římského vojska a je postupně ovlivňováno a podřizováno pod roušku šíření víry pravé církevním zájmům.

#### 4.1 Sakralizace válečníka – základ budoucí rytířské etiky

vyniklé dany.

Je všeobecně přijímáno, že požadavek sakralizace válečníka v duchu „militis Christiani“ se poprvé nalézá v listech apoštola Pavla, především pak v listu Efezským (6, 12–17), kde vybízí k boji se zlem s pomocí zbraní ducha: „...proti mocnostem, silám a všemu, co ovládá tento věk tmy, proti nadzemským duchům zla. Proto vezměte na sebe plnou Boží zbroj, abyste se mohli v den zlý postavit na odpor, všechno překonat a obstát. Stůjte tedy, opásáni kolem beder pravdou, obrnění pancířem spravedlnosti, obuti k pohotovému službě evangeliu pokoje a vždycky se štítem víry, jímž byste uhasili všechny ohnivé střely toho Zlého. Přijměte také prilbu spasení a meč Ducha, jímž je slovo Boží.“ V této podobě pak (2 Tim, 2, 3): *Snášej se mnou všechno zlé jako řádný voják Krista Ježíše.*<sup>7</sup> Na dalším vývoji kánonu etických ctností válečníka se beze vší pochybnosti výrazně podepsalo středověké rytířství, jehož vliv bývá tradičně vyjadřován termínem MILES (Magnanimus, Ingenuus, Largifluus, Egregius, Strenuus) – udatný, ušlechtilý, štědrý, čestný, silný.

Když dnes sledujeme nejrůznější více či méně umělecká ztvárnění činů příslušníků středověkého rytířstva, s ním spojených mýtů, významných dějinných událostí a jejich rytířských protagonistů, máme před očima univerzální pojetí této svého času významné sociální vrstvy, která přibližně od 3. století n. l. do 15.–16. století formovala a rozvíjela mj. i morální principy, jež se už minimálně od dob hrdinských eposů ukázaly jako nezbytné pro vznik a fungování pozdější novodobé společnosti, nemluvě o jejich mnohotvárné vyjádření v umění, literatuře či dramatu. Skutečnost rytířství jako jistého atributu šlechtictví byla nepoměrně pestřejší než prezentace v podobě turnajů, válek, křížových výprav, péče o vdovy, sirotky

rytířů své vlastní a jejich životy, které je a patřilo v minulosti a přítomnosti  
na ně značným měřítkem, by měl být přiměřeně vymezen, aby se

<sup>7</sup> Citováno podle Nového zákona, SHINIL PRINTING CO., LTD, pro The Gideons International, 1992. Edice: *Nový zákon. Vydání. Praha 2002, s. 9.*

či poutníky do Svaté země a v neposlední řadě i galantního úsilí o srdce vyvolené dámy.

Původně označení rytíř (z lat. *miles, eques*) znamenalo šlechtického válečníka v sedle koně, kterého zrodila lenní soustava raného středověku a od 8. století mu byly přisouzena významná role díky postupné převaze jezdeckva v evropských armádních korpusech. Vedle už zmíněných aktivit v bojových či mírových podmínkách se institut rytířství také vyznačoval přísnými pravidly výchovy. Od sedmi let věku se adept rytířství jako páže vzdělával v dvorném chování, po dosažení čtrnáctého roku věku pak v postavení panoše se učil lovu, bojovým technikám a turnajovému klání. V 21 letech byl pak zpravidla pasován na rytíře. Rytířem se tedy nikdo nerodil, byl k rytířství vychováván a mohl se jím za jistých podmínek stát i neurozený člověk. Rytířství bylo částečně spjato se šlechtickým stavem, ale šlechtic a rytíř neznamenovalo totéž, jak se někdy mylně předpokládá. Jedním z charakteristických rysů rytířství byl etický kodex, jehož jednotlivé požadavky procházely během času a měnících se podmínek někdy složitým vývojem. K požadavkům na morální profil rytíře patřila: *povinnost vojenské služby vyplývající z vazalství či lenní závislosti, oddanost církvi nebo králi, patronovi či pánovi anebo dámě, šlechetnost duše a smysl pro čest, pokora prostoupená hrdostí.*<sup>8</sup> Všechny tyto požadavky tvoří základní pilíře rytířského ideálu, který je vlivem dvou pólů středověkého světa – světské aristokracie a církve příslušníkům rytířského stavu předkládán a v jejichž vzájemné interakci je rozvíjena profesní rytířská deontologie, důstojnost a pragmaticky formován ideál bojovníka, který jako tradiční specifický symbol – „*miles christianus*“ (křesťanský rytíř) dosáhne v barokním období osobité podoby. V rámci křesťanského etického kodexu je v jeho intencích profesionálnímu válečníkovi vyhrazena čestná funkce Kristova vojáka, rytíře bez bázně a hany, který zprvu je a později, v souvislosti s přežívajícím se už zmíněným ideálem, by měl být přinejmenším v situacích, kdy je

---

<sup>8</sup> Flori, J.: Rytíři a rytířství ve středověku, Vyšehrad, Praha 2008, s. 9.



evropské křesťanstvo ve své existenci ohrožováno tureckou či jinou expanzí, ochoten položit svůj život na poli slávy a cti.

#### 4.2 Zformování rytířského kodexu

Období 11.–15. století je z tohoto hlediska prostorem, kdy se formuje jistý model chování uznávaného středověkého válečníka, který můžeme označit jako rytířský kodex. Původně obsahoval především principy, jak si počínat v boji, později byl modifikován podle potřeb a požadavků *církevní morálky a šlechtické ideologie*.<sup>9</sup> I když to může znít poněkud nepatřičně, určité měly tyto dva fenomény nepopíratelný vliv na to, že se válečné střety poněkud humanizovaly. I když je středověký ozbrojený konflikt obecně chápán jako bezuzdné násilí, loupení a vraždění, jež s sebou následně nesou hladomor, nemoci a utrpení, vyznačoval se často i překvapivými rozuzleními, kdy byla poraženému nepříteli vzdána čest, ponechán život i zbraň. K takovým výjimečným událostem docházelo i v našich rádobě civilizovaných časech. Nic to však nemění na faktu, že barbarství je všudypřítomné. K nejoblíbenějším metodám středověkých protivníků tak patřilo plenění dobytého území, krádeže, požáry, zastrasování a likvidace civilního obyvatelstva. Cílem bylo ekonomicky oslabit soupeře, porazit jej nebo donutit k jednání. Účinné bylo na první pohled nepřilíš efektivní ničení ohněm i mečem, byť jen krátce dobytého, cizího území. Bylo tak možné na dlouhou dobu, někdy až definitivně, podlomit ekonomický potenciál soupeře a vytvořit z původně prosperující oblasti ekonomicky neefektivní „zemi nikoho“.

Častým prostředkem k nastolení vlastní moci bylo v rámci ovládnutí cizího území nutné dobytí bránícího se opevněného sídla či města. Jeho obránci v rámci morálky, kterou se jim snažila vštípit církev, byli někdy

<sup>9</sup> viz Flori, J., op. cit, s. 129.

ochotni dát najevo svou loajalitu (věrnost) svému pánovi gesty až na hranici autodestrukce. Nejčastěji tím, že porušovali dohodnuté podmínky příměří s nepřitelem a dávali okázale najevo, že jsou odhodláni za svého pána položit i život. Navzdory četným příkladům krutého potrestání těch, kteří porušili přísahu věrnosti, si mnozí feudálové uvědomovali, že je třeba ušetřit životy vlastních bojovníků a pomstít se především náprotivné straně likvidací např. jejich možností zásobování.

Zajištění zásobování na jedné straně a jeho znemožnění na straně druhé bylo alfou a omegou středověkých válek, protože týlové zabezpečení, jak ho známe z dob pozdějších, neexistovalo. Proto bylo drancování a loupění na území nepřitele (a někdy i spojence) pokládáno za přirozené a legitimní coby atribut rytířské profese. Oficiální kořist, např. z dobytého města, se dělila na tři díly: jeden díl náležel panovníkovi, druhý veliteli vojska a o třetí se dělili vojáci. Neoficiální pak patřila tomu, metaforicky řečeno, kdo k ní dorazil jako první. Církev zpočátku tuto praxi odsuzovala a žádala po rytířích, aby se odřekli těchto požitků a vstoupili do militia Dei (řad božích bojovníků), což na sklonku svého života mnozí zejména v 11. století učinili. Později v souvislosti s křížovými výpravami už církev na tomto požadavku netrvala. Je zajímavé, jak se postupně postoj křesťanství k válce měnil. Od původních zásad křesťanského pacifismu – odmítání násilí a odvety za příkoří, přes přijetí války jako prostředku k zabezpečení ochrany a pořádku – původní obranná válka, vedená mimo domácí území, jež byla namířena proti nepřátelským vpádům, se za císaře Konstantina a sv. Augustina postupně měnila ve svatou válku a nabývala podoby křížových výprav. Hlavním důvodem této proměny byl nepochybně fakt, že církev se především v západní Evropě stala nejmocnějším pozemkovým vlastníkem, což ji ve zvýšení míře vystavovalo konfliktům příznačným pro danou epochu. Navíc v tomto období se už nemohla spoléhat na královu či císařovu ochranu a podporu jejich vojska, protože se politicky nestabilní a znesvářená Evropa neustále zmítala v lokálních

konfliktech či soukromých válkách. Je nepochybné, že církevní stanoviska výrazně ovlivňovala etiku válečnické profese a přispívala k formování ideálu křesťanského rytíře. V průběhu 10. století se vedle rozlišování různých druhů konfliktů a posuzování pohnutek bojujících, z čehož potom vyplývala míra válečnickovy viny, církev pokusila čelit důsledkům ozbrojených konfliktů např. institutem „*Božího příměří*“ (Pax Dei), kdy žádala, aby se válečníci po určitou dobu (příp. na vyhrazených místech), zejména o svátcích a o nedělích, jež byly vymezeny pro bohoslužby, zdrželi jakýchkoliv násilných projevů souvisejících přímo či nepřímo s válečnými činnostmi. Ti, kteří mír nějakým způsobem porušili, byli postiženi klatbou či vyhnanstvím nebo museli vykonat svatou pouť do Jeruzaléma. Ti, kteří se je rozhodli potrestat, byli pak oceňováni za prosazování vůle Boží.

Neustále sílící iniciativa církve v tomto směru svědčí o tom, že je odhodlána razantně vystupovat proti těm, kteří se dopouštějí násilí a ohrožují její zájmy a majetek. Ochrana církevních objektů, v nichž často nacházeli útočiště prostí lidé, byla dříve výsadou panovníka či jeho zástupců, ukázalo se však, že jejich moc a zájem nestačí na to, aby udržely válečníky na uzdě. Církevní instituce měly stejně jako jiní pozemkoví vlastníci své vlastní bojovníky, jimiž si zajišťovaly svou bezpečnost, více však bylo těch, které svou ochranu svěřovaly do rukou věrných laiků a jejich bojovníků, což bylo pro mnoho pánů kýženou příležitostí, jak se domoci kariéry a společenského uznání. K zformování rytířského ideálu přispívaly i rituály, např. pasování na rytíře, jež si nikterak nezadaly s podobnými v světské sféře. Z tohoto hlediska byla nejpotřebnější ochrana papežského stolce a jeho zájmů v Římě. Teoreticky měla římskou církev ochraňovat autorita a vojenský potenciál císaře Svaté říše římské národa německého, byla však spíše platonická a navíc spojená s tlakem světské moci, proto se jí snažili nejvyšší představitelé církve během 11. století nahradit vlastními silami, bojovníky církve svatého Petra, kteří byli nazýváni Kristovými vojáky, později se s podobnou ideologickou valorizací

setkáváme u příslušníků křižáckého vojska. Sakralizace válečníka mj. také představuje alternativu jak se stát světcem. Zejména papež Řehoř VII. tak přispěl k posvěcení bojovníků za věc církve, kteří ohněm a mečem potírali či obraceli na víru pravou její nepřátele, heretiky počínající a pohany konče. Jak duchovní, tak boj se zbraní v ruce byl jen projevem války proti nevěřícím.

#### 4.3 Křížové výpravy a etický kodex Kristova rytíře

Projevem zintenzivnění náboženského života se v západní Evropě v 11. století stal vzrůst zájmu o svatá místa, především o Jeruzalém. S tím souviselo i výrazné eschatologické očekávání konce světa, a tudíž i pocit viny, že Boží hrob zůstává v rukou muslimů, kteří jsou navíc pro poutníky ve Svaté zemi nebezpeční. Iniciátorem akcí, jež měly pomoci východním křesťanům proti nevěřícím, zároveň však také napomoci církvi v složité politické situaci (např. v boji o investituru) byl papež Urban II., nástupce Řehoře VII. Na koncilu ve francouzském Clermontu pronesl v listopadu roku 1095 sugestivní projev o utrpení východních křesťanů a poutníků ze západní Evropy, kterým je bráněno v návštěvě pro křesťany posvátných míst. Z výše už uvedených důvodů se záhy dospělo k názoru, že k povinnostem každého rytíře patří aktivní postoj k jejich znovuzískání a ochrana poutníků, neboť jde o věc spravedlivou. Pro tuto v pořadí první a pak další podobně motivované vojenské výpravy, tj. proti muslimům, kacířům a pohanům, se vžil termín křížové či křižácké výpravy (kruciáty) podle dobrovolníků, kteří se podle znamení kříže na plášti nazývali křižáky (lat. *crucesignati*) a jimž byla přislíbena odpuštění hříchů a církevní ochrana. Na první výzvy, byť určené šlechtě, zareagovaly především chudinské houfy, ale později se do těchto akcí zapojovalo stále více rytířů. První křížové výpravy jsou sakralizovanými polyfunkčními akcemi: vedle

funkce pouti do Svaté země a ochrany jejich účastníků jde o vojenskou výpomoc byzantské říši v boji proti muslimům, ale v praxi docházelo i k pogromům židovského obyvatelstva už během cesty (např. v Německu). Křížové výpravy jsou nesporně projevem svatých válek, i když se někdy objevuje snaha klást hlavní důraz na jejich charakter poutí, jsou sakralizovány, neboť jde o boj posvěcený hlavou křesťanstva a vedený v jeho zájmu. Nejenom rytíři získávají účastí na výpravě „odpuštění hříchů“, ale i zprvu neozbrojený poutník se brzy stává bojovníkem se stejnými výsadami a v případě smrti rukou nevěřícího mučedníkem. Důležitým posunem v účelu kruciát je navrácení země Kristovy (ne už svatého Petra) z rukou nevěřících Pánovi, vyhnání uchvatitelů a pomstění pohany, kterou jejich Pán utrpěl. Rytíři už nesloužili pozemskému vládci ani náměstkovi sv. Petra, nýbrž Nejvyššímu. Nejvyšší církevní místa rychle pochopila, že představa Kristova království je věřícím daleko bližší než svrchovanost papežova, vykonávaná jménem sv. Petra. *Milites Christi* je označení, jímž se později honosili křížáci, a křížová výprava ve službě Bohu, papeži a církvi ve vážnosti a zásluhách předčila veškeré spravedlivé války vedoucí k obraně svobody, vlasti nebo svaté církve.

Mravní kodex rytíře se zprvu vyznačoval: *statečností* (fyzickou silou a odvahou v boji), *loajalitou* (věností svému pánovi a dodržením slibu), *štedrostí* (opovrhování bohatstvím a jistou rozmařilostí). Na přelomu 12. a 13. století se objevuje další hodnota – *zdvořilost* (dvorská výchova a galantnost ve vztahu k ženám) a *čest* – plnění povinností vůči pánovi i poddaným. Koncem 12. století, kdy se církvi podařilo podřídit si rytířstvo, přibyla *víra*, samozřejmě ta pravá, kdy se z rytíře stal Kristův voják a služebník Boží. Rytíř měl zachovávat věnost panovníkovi, Bohu a církvi, sloužit své zemi, šířit mečem křesťanskou víru, pečovat o slabé, vdovy a sirotky tak, jak je to prezentováno v jednom z nejznámějších rytířských románů, zpracovávající jednu z legend artušovského okruhu, Lancelot z jezera: „*Tedy vězte, že rytíř musí být pán a voják Boží. Neboť musí*

*ochraňovat a bránit a podporovat církev svatou, tj. kněžstvo, ty, kteří spravují kostely, dále vdovy, sirotky, jakož i odvádět desátky a poskytovat almužny, jež jsou církvi zavedeny.*“ Porušení slibu znamenalo ztrátu rytířské cti, což mělo pro dotčeného dalekosáhlé následky, včetně ztráty majetku i už zmíněné cti.

Rytířská čest podobně jako čestné slovo zaujímala v kodexu rytířských ctností významné místo. Úcta k čestnému slovu tvořila jeden úhelných kamenů rytířské etiky. Zpočátku byla pragmaticky spojena především se situací, kdy se rytíř dostal do zajetí a za jeho propuštění na svobodu bylo požadováno výkupné. Zjevně v takové situaci převážily zřetele ekonomické a s nimi nutná dávka důvěry, že na čestné slovo propuštěný zajatec se v kruhu svých příbuzných a přátel efektivněji přičiní o jeho zaplacení. Mnohdy byla zvolena pojistka v podobě rukojmích, jimiž mohli blízcí příbuzní zajatého, kteří nahradili dočasně propuštěného zajatce a stali se tak garanty dodržení dohody. Později, ve dvanáctém století se tato záležitost a její nejrůznější varianty objevovaly v rytířských eposech, písních apod. Institut „čestného slova“ sice fungoval na bázi dobré pověsti toho, kdo jej poskytl, ale nezbytné záruky byly shledávány v tom, že dotyčného dobrá pověst byla spojena se zárukou důvěryhodné osoby, strany či autority, s níž jej poutalo nějaké těsnější pouto (příbuzenské, přátelské apod.). Přijetí takového závazku mělo také vliv na jednání se zajatým či rukojmími – byli pokládáni za hosty, a tak se také s nimi jednalo. Nejsou samozřejmě neznámé případy, kdy nebylo čestné slovo dodrženo jak ze strany zajatých, tak ze strany přemožitelů.

#### **4.4 Fikce v osobním i státním zájmu**

Čest nebyla v pojetí rytířské ideologie jen záležitostí (ctností) osobní, nýbrž byla u jednotlivce odvozována především z hlediska postavení a tradic jeho

rodu. Zasloužit se o ni musely i další generace, nebyla nikdy jednou provždy dána. Zatížení v případě ztráty cti pak přirozeně padlo na celý rod a mnohdy se stávalo dědičným proviněním. Zde můžeme nalézt jednu z příčin fiktivních konstrukcí, jež mají dokázat starobylost šlechtického rodu, a tedy jeho pozitivní morální tradici, jež má být nejenom projevem, ale i zárukou jeho kvality a spolehlivosti, např. v zastávání úradů, vedení diplomatických jednání, jimiž jsou jeho příslušníci pověřeni, či zodpovědnosti za své jednání v případě válečného nebezpečí.

Z české historie je nejznámější svou snahou o vylepšení rodokmenu jihočeský velmož Oldřich z Rožmberka. Mnoho listin, jež měly např. dokazovat jeho majetková práva, jsou prokazatelné či předpokládané falzifikáty. Nebylo to tak složité, protože promyšlenost jednání tohoto šlechtice je ohromující: nejspíše od r. 1454 nepředkládal odpovídajícím orgánům v případě potřeby pravé listiny, ale tzv. vidimáty, což byly, řečeno dnešní terminologií, úředními (tedy nezpochybnitelnými) osobami ověřené kopie originálních dokumentů. Zřejmě si z tohoto důvodu nechal vyhotovit falešné povolení od samotného krále Jana Lucemburského, datované rokem 1333. Daleko významnějším činem z rodu fiktivních pak bylo opět v režii Oldřicha z Rožmberka. Zmiňuje se o tom ve svém stěžejním díle Dějiny rožmberského rodu kronikář Václav Březan (asi 1550–1618) vylíčením fiktivního italského původu jihočeských Vítkovců, předků už zmíněných Rožmberků. Synové Oldřicha z Rožmberka Jan II. a Jošt II. získali ke „spolupráci“ významné členy italského rodu Orsiniů a podepřeli fiktivní příbuznost třemi pravými listinami z let 1468 a 1481. Zakládala ji podobnost rodových erbů italských Orsiniů a jeho českých Rožmberků, jehož komponentou je mj. i červená pětilistá růže. Manifestační spřízněnost s významným italským šlechtickým rodem lze dodnes pozorovat především díky dvěma medvědům (ursus – Ursini – Orsini), štítonošům, jež využívali k posílení svého vlivu a prestiže především dva poslední mužští potomci

<sup>10</sup> Kublaková, A.: Rožmberské kopie. Knižní spisy z vydání spisy, vydání Bohumil NĚMEC – VERDUČKA, České Budějovice, 2003, s. 77.

<sup>11</sup> Jedliček, A.: Půcha ardeňská a vývoj u starých Čechů a Moravanů, Praha, 1914.

rodu: bratři Vilém a Petr Vok z Rožmberka.<sup>10</sup> Dalším příkladem snahy o zvýšení prestiže rodu by mohla být dynastie Kinských, byť ani v prostředcích, ani ve významu nemohli s Rožmberky soupeřit, jejíž zástupci uzavřeli podobnou dohodu jako Rožmberkové s rodem Tetourů z Tetova, kteří byli představiteli starobylejší a významnější šlechty než Kinští.<sup>11</sup>

podoba polského rytíře; básně, který měl svůj předobraz v různých rocích oběti křížových výprav, svarych vládk v papířech, 18. stoletím; jak se zachovávala epika v západoevropských literaturách, 16. a 17. století svůj význam. I když zůstalo pokračování války nepoklidná volání polské společnosti, rytíř se stal možná, jenž byl v případě nevyšší nouze ochoten vzít na své boje dle svého, ale jen na nehybné outnou dobu a pak očekával. Je se vrátit do klidu rodu dvora.

Na jedné straně se odehrává příběh národní epiky, který by se vyrovnal podobným ambickým vzorům a zároveň představoval syntetický pokus literární výpovědi. I když pokusy z pera renomovaných autorů nepochybily (Kochanowski, Sarbiewski), na druhé straně vzniká nepřehledná množina dvojnásobných epických literárních útvarů, často memoárového zabarvení, které se vynořují vysokou mírou autoritativnosti, fabulace, a subjektivní výpovědi, parafraze, zpívání z bojiště, písně ve šanci exemplů o událostech všech raměného roka (Janovi Karlovi Chodkiewiczovi, Kmitarovi, Kowalem aj.) nebo významných bitev (např. obléhání kláštera na Janě hoře v Čerastochově) apod., a volají ve zroděných podmínkách další vývoj tradičního literární výpovědi rytíř - voják, který je buďtoen bojovní (ne až když položit život) na vlastní a vna, v polských podmínkách na rozdíl od situace na západě Evropy, kde převládá vzor tradičního Kristova vojáka. Jak se známe z křížových výprav, je polský vzor aktivní, odpovídající požadavkům oběti jehovjednotní hranice Polska, která je bezprostředně

<sup>10</sup> Kubíková, A.: Rožmberské kroniky. Krátký summovní výtah od Václava Březana, vyd. Bohumír NĚMEC – VEDUTA, České Budějovice, 2005, s. 77.

<sup>11</sup> Sedláček, A.: Pýcha urozenosti a vývody u starých Čechův a Moravanův, Praha, 1914.



## 5. EQUES POLONUS – HLEDÁNÍ VZORU

### 5.1 Kristův rytíř v realitě Polska 16. a 17. století

Tradiční podoba polského rytíře, ideálu, který měl svůj předobraz v chrabrých recích období křížových výprav, svatých válek s nepřáteli křesťanstva, jak jej zachycovala epika v západoevropských literaturách, ztrácela v polské realitě 16. a 17. století svůj význam. I když zůstalo zachováno vnitřní uspořádání tehdejší polské společnosti, z rytíře se stal zeman, jenž byl v případě nejvyšší nouze ochoten vzít na svá bedra úděl vojáka, ale jen na nezbytně nutnou dobu a pak očekával, že se vrátí do klidu svého dvora.

Na jedné straně se nedaří vytvořit národní epos, který by se vyrovnal nedostižným antickým vzorům a zároveň představoval syntetický pokus literární výpovědi, i když pokusy z pera renomovaných autorů nechyběly (Kochanowski, Sarbiewski), na druhou stranu vzniká nepřeborné množství drobnějších epických literárních útvarů, často memoárového zabarvení, které se vyznačují vysokou mírou autentičnosti, fabulace a subjektivity – zápisky, paměti, zprávy z bojiště, písně ve funkci exempel o udatných činech zemřelého reka (Janovi Karlovi Chodkiewiczovi, Samuelovi Koreckém aj.) nebo významných bitvách (např. obléhání kláštera na Jasné hoře v Čenstochové) apod., a určují ve změněných podmínkách další vývoj tradičního tématu: novodobý rytíř – voják, který je ochoten bojovat (ne už vždy položit život) za vlast a víru, v polských podmínkách na rozdíl od situace na západě Evropy, kde přetrvává vzor tradičního Kristova vojáka, jak jej známe z křížových výprav, je polský vzor aktuální, odpovídající potřebám obrany jihovýchodní hranice Polska, která je bezprostředně vystavena vpádu pohanů. Záměrně je také posilována role Polska jako

<sup>10</sup> viz podrobněji Usviat, N.: *Doświadczenia historyczne Polski*, pln. E. Tadekowska, Żank. Kraków 1990, s. 219-221.

předsunutě bašty evropského křesťanstva – *antemurale christianitatis*.<sup>12</sup> Klasická epická forma v období baroka přestala plnit své původní a zároveň očekávané poslání.

Žádanou pomocí se pro polské spisovatele a literární teoretiky té doby mohl stát zájem křesťanského západu o vzory zbožných hrdinů ze slavných dob svatých válek, kteří ve jménu křesťanské víry šířili slávu Boží v boji proti vnitřnímu i vnějšímu nepříteli. Nejrozličnějšími podněty mohl posloužit tradiční žánr biografí svatých, k jehož oživení došlo i na půdě polské literatury. Proslulými se staly *Żywoty świętych*, vydávané od r. 1579, jednoznačně nejpopulárnějšího polského autora 16. a 17. století, vynikajícího kazatele se záviděníhodnou prozřetelností **Piotra Skargy Powęského** (1536–1612), v nichž se částečně inspiroval latinskou předlohou **Laurentia Suria** *De probatis Sanctorum historiis*, ale využil především domácích zdrojů ve formě svatořečených a kanonizovaných Poláků a mučedníků, kteří svou neochvějnost osvědčili v boji proti jinověrcům. Přestože těžiště jejich účinku na čtenáře, příp. posluchače mělo ležet jinde – v podnětech k meditacím, zpytování svědomí apod. – mohla se z těchto podnětů zrodit inspirace nejenom pro epiku, ale, jak můžeme být často svědky, i pro malířství.

## 5.2 Cizí vzory na domácí půdě – Ariostův Orland a Tassův Gofred

S výrazným úspěchem se nesetkaly práce **Jana Kochanowského** *Monomachia Parysowa z Menelausem*, 1577, ani překlad *Aeneidy* (1590) jeho bratra **Andrzeje**. Z počátečních pokusů o epickou parafrázi lze uvést překlad díla **Hieronima Maripetra** z pera františkána **Hipolita Liricia** *Wzory cnót abo Przedziwny żywot Anielskiego i błogosławionego św.*

<sup>12</sup> viz podrobněji Davies, N.: *Boże igrzysko. Historia Polski*, přel. E. Tabakowska, Znak, Kraków 1990, s. 219–221.

*Franciszka* z r. 1594, kde však nejde o ctnosti potřebné ve skutečné válce, ale v metafyzické, protože boj se odehrává ve vlastním nitru a postavy jsou jen pěšáky na šachovnici v partii Boha s ďáblem. Pro rozvoj domácí epiky – až do romantismu včetně – měly význam především překlady **Piotra Kochanowského** (1566–1620): **Ariostův *Orland szalony*** a **Tassův *Gofred abo Jeruzalema wyzwolona***. Synovce renesančního velikána Jana vychovávala po otcově smrti (1582) matka Katarzyna z Jasieńce. Jeho životní osudy dopodrobna neznáme, s jistotou lze potvrdit studia v Itálii, kde se s díly obou epiků nepochybně seznámil. Díky vzdělání a výchově, jež se mu dostalo u panovnického dvora, získal v r. 1602 titul královského sekretáře a od r. 1611 se nastálo usadil v Krakově a věnoval se svým literárním zálibám, přitom mu byl radou i hmotně nápomocen přítel ze studií a pozdější krakovský vojvoda Jan Tęczyński. Literární historii zůstalo utajeno i to, který text začal překládat jako první, zda Orlanda, nebo Gofreda. Naopak je zřejmé, že se polští intelektuálové v Itálii pohybovali ve společnosti obou autorů, dokonce se snad i zapojili do sporu mezi jejich stoupenci o ideální tvar eposu. Ve své polské parafrázi Ariostova Orlanda vycházel Piotr Kochanowski z rozšířeného vydání „mrtvé ruky“ z r. 1532. Autor originálu se shlédl ve starých rytířských vyprávěních, která v době úpadku evropského rytířstva přitahovala především exotičností příběhu a půvabem milostné zápletky, odehrávající se na pozadí střetnutí Karla Velikého se Saracény. Překlad Zuřivého Rolanda významnější roli ve vývoji polské barokní epiky nesehrál, byť byla první část překladu připravena do tisku záhy po Kochanowského smrti v r. 1622. I když nakonec na popud cenzury z vydání sešlo, kolovala po mezi čtenáři v opisech a vydána byla až v období polského osvícenství v r. 1799. Po nalezení rukopisu zbývající části bylo dílo poprvé jako celek vydáno v r. 1905, čímž se na rozdíl od Gofreda ocitlo v jiném historickém, společenském a politickém kontextu, a tak ztratilo šanci na zájem čtenářů.

### 5.2.1 Geneze Tassova rytířského eposu

Zrod Tassova hrdinského (rytířského) eposu připomíná vzhledem k společenskému a kulturnímu vývoji v tehdejší Itálii spíše záhadu. Díky historickému vývoji je více než zřejmé, že hrdinský epos jako jedna z epických forem je žánrem, který nemá jednou provždy ustálenou podobu, je velmi úzce spjat s úrovní a potřebami konkrétní společnosti, nejčastěji s feudální společností a její exponovanou vrstvou – rytířstvem. Živnou půdou pro hrdinskou epiku vytváří přelomové dějinné epochy, jejichž obsahem jsou války, které rozhodují o bytí a nebytí malých i velkých států a jejich obyvatel, potřeba pozitivního feudálního hrdiny-vzoru na pomezí požadavků církve a světské moci. Tyto aspekty byly příznačné pro období zformování nových národů a vznik nových státních útvarů. Za jiných podmínek se rodí spíše umělá, neautentická a upracovaná díla. Ani **Dante Alighieri** nedokázal uskutečnit své velké plány. Jeho *Božská komedie* z tohoto hlediska není apoteózou Itálie, nýbrž je dílem kritickým a obviňujícím. Ani další epická díla velikánů italské renesance (např. už zmíněný Ariostův *Zuřivý Roland*) nezaujala místo na pomyslném literárním Parnasu, nesplnila v Itálii roli národního eposu. Naopak tuto úlohu celá staletí plnila latinsky psaná homérovská *Eneida*. Důvodů, které se na tomto stavu podílely, je hodně, ale k těm nejzásadnějším patří absence rytířského stavu a tudíž i literárních děl domácího původu, jež by reky opěvovaly a pomohly vytvořit tradici tohoto žánru, jako tomu bylo v západní Evropě, především ve Francii. V okamžiku, kdy začal Dante Alighieri budovat základy národní literatury, bylo už na literární projevy rytířské kultury pozdě. Rozkvět italských měst a s ním spojený rozvoj měšťanské literatury už nepřál výpravné epice, jež svou formou i obsahem plnila spolehlivě zcela jiné požadavky, než si žádala italská renesance. Válečná pole a jejich reky vystřídaly městské či palácové kulisy a v nich lyrický hrdina-dvořan. Renesanční italská epika inklinovala k oživení pohanského světa, k znovuzrození antiky a světa starofrancouzských legend s romantickými

a fantastickými prvky. V tomto kontextu se Ariostův Zuřivý Roland jeví jako aktualizace tradičního námětu z artušovského okruhu, řetězec epizod, v němž autor navazuje na fantazijní romantický epos **Mattea Bojarda *Zamilovaný Roland*** z r. 1487, jenž si díky množství – dnes bychom řekli akčních scén – získal zájem tehdejších čtenářů i posluchačů. V okamžiku, kdy se renesanční italská literatura v souvislosti s úpadkem politického významu Itálie začíná rozkládat, objevuje se bez ohledu na vyhasínající dynamiku renesanční kultury v Itálii, bez ohledu na přesun jejího těžiště do Španělska a Francie se svým rytířským eposem geniální básník Tasso. Tvoří v době, kdy renesanci protíná druhý kulturní a duchovní proud, který ji zprvu kritizuje, ale později s k ní přimyká a v některých rysech ji následuje. Jde o reformaci. Oba proudy se shodují především v tom, že zdůrazňují význam individua, byť každý jinak a mnohdy protichůdně. Náboženský individualismus reformace vyžadoval osobní vztah věřícího ke Kristu, jenž měl být především vyjádřen samostatným studiem bible, což vyústilo ve známý požadavek překladu bible do národních jazyků, kdežto požadavek renesanční individualizace směřoval zejména k vyvázanosti jedince ze všech ustrnulých forem jeho sounáležitosti se středověkou stavovskou a rodovou hierarchií. Dalším společným znakem obou proudů byl nepochybně návrat k pramenům (ad fontes): renesance hledá inspiraci v návratu k myšlenkovému a uměleckému odkazu antiky jako zdroji životní síly a reformace se snaží o revitalizaci prvotní biblické zbožnosti. Třetím styčným bodem bylo přitakání životu, tedy jistá sekularizace (zesvětštění), byť právě zde docházelo k nejprudším výpadům reformačních moralistů proti renesančnímu příklonu k vezdejšímu světu a jeho „svodům“.

### 5.3 Tridentský koncil a jeho požadavky na reformu umělecké tvorby

Jednou z nejvýznamnějších událostí druhé poloviny 16. století, jež měla dalekosáhlý vliv nejenom na evropskou politickou scénu, ale i na další rozvoj umělecké tvorby, bylo zasedání 19. ekumenického sněmu spojeného s pontifikátem Pavla III. v italském Trentu, jež se všeobecně nazývá *tridentským koncilem* (1545–1563). Jeho obecným cílem bylo urovnat náboženské spory mezi katolíky a protestanty, dále pak uskutečnit generální reformu církve a osvobození křesťanů utiskovaných nevěřícími. Praktický program spočíval v navázání na středověké tradice, christianizaci antiky, řecko-římské mytologie, jejíž hrdiny a motivy lze prezentovat a chápat alegoricky. Církevní ideologové vystupovali ostře proti zobrazování nahoty a absenci studu. Podle požadavků koncilu mělo být umění, a tudíž i literatura především ilustrací tajemství vykoupení, měla opěvovat Ježíše Krista a Svatou rodinu, prezentovat církev svatou jako bojující a triumfující. Básníci se měli vystříhat obscénních témat, falešných pohanských bohů, nabádat k péči o spásu vlastní duše, čtenáře či posluchače přesvědčovat o velikosti a významu křesťanstva. Tridentští reformátoři požadovali nový program nejenom po sochařském a malířském umění, ale také po literatuře. V r. 1559 byl založen *Index librorum prohibitorum*, který nejenomže zakazoval četbu a šíření jistých děl a autorů, ale zároveň kontroloval, aby díla směřující ke čtenářům byla cenzurou a Svatou inkvizicí uznána a případně upravena. Prvními oběťmi církevní cenzury byli **Erasmus Rotterdamský**, autor *Chvály bláznivosti*, a **Torquato Tasso**. I když se se závěry koncilu Polsko seznámilo už v r. 1564, do praxe byly uvedeny až v r. 1577. Biskup Stanisław Hosius získal při jejich prosazování v polské společnosti horlivé pomocníky v příslušnicích Societas Iesu. Na církevních seznamech zakázaných knih se ocitli např. **Mikołaj Rej z Nagłowic** nebo **Biernat z Lublina**. O polský index zakázaných knih se zasloužil krakovský biskup **Bernard Maciejowski** v r. 1603, později, v r. 1617 jeho rozšířenou

verzi uveřejnil jeho nástupce biskup **Marcin Szyszkowski**. Církevní cenzura vedla k tomu, že je 17. století v Polsku nazýváno „stoletím rukopisů“, protože svůj vliv na charakter tvorby mnohých autorů uplatňuje nejenom ona, ale i zákazy a represe státního či sněmovního aparátu. Psalo se „do šuplíku“ a k likvidaci nežádoucí literární produkce se vedle světských a církevních úředníků propůjčovaly i soukromé osoby. K snížení počtu knižních titulů v tomto období přispívala nejenom obava z cenzurních represí, ale i upadající zájem a úcta ke knize, dokonce nechuť publikovat.

V politické oblasti se znovu do popředí dostalo ohrožení císařství Turky a s tím související úvaha o křížové výpravě. Vítězná námořní bitva u Lepanta (1571), kde křesťanská Svatá liga porazila turecké loďstvo, vyvolala optimistické nálady o konečné porážce nevěřících a hlavní břemeno případného dalšího konfliktu bylo Habsburky spojenými s Vatikánem přeneseno na bedra Uher a Polska, jež pocítily hned na počátku 17. století, co to znamená postavit se tureckým výbojům směřujícím do Evropy.

#### 5.4 Tassův Osvobozený Jeruzalém a rytíř Godefroy z Bouillonu

**Torquato Tasso** (1544–1595) vyrůstal už v období protireformace a získal si evropský věhlas selankovitým dramatem *Amintas* (vydáno tiskem r. 1580), ale do dějin evropské literatury se zapsal dílem, jímž vyhověl tehdejší módním požadavkům a touze po experimentu v žánru románového rytířského příběhu, *Gerusalemme liberata* (1575). Po deseti letech práce se však proti svému očekávání dočkal výtek, jež se týkaly umělecké, ale především náboženské a morální roviny díla. Popuzen kritikou a vyčerpaný psychicky vyhověl požadavkům a v r. 1593 spatřila světlo světa přepracovaná, leč u čtenářů neúspěšná verze *Gerusalemme conquistata* (Dobytý Jeruzalém).

Na rozdíl od Ariostova Rolanda není „*wojna pobožna*“ (zbožná válka), jak ji ve svém překladu nazval Kochanowski jen pozadím, nýbrž organickou součástí románového příběhu, autor chápal téma i postavy velice vážně a důkladně se seznámil s problematikou válečných výprav křesťanského rytířstva – křížových výprav, zejména té první, vítězné v letech 1096–1099, kterou vyhlásil papež Urban II. na koncilu v Clermontu v r. 1095 s cílem osvobodit z moci Saracénů Jeruzalém a další místa spojená s Ježíšovým pobytom. Fulcher z Chartres, kronikář, přímý účastník koncilu později napsal, že se papež vyjádřil takto: „*Nyní se musí stát ti, kdo byli dříve lupiči, bojovníky Kristovými (Christi milites), nyní musí bojovat proti barbarům ti, kdo byli dříve žoldnéři za pár grošů, nyní musí ti, kdo se dříve namáhali k újmě těla i duše, bojovat za dvojnásobnou poctu.*“<sup>13</sup> Hrdinou výpravy a králem Jeruzalémského království, jež bylo v r. 1099 zřízeno, se stal rytíř Godefroy z Bouillonu, přijal však jen titul Obhájce Božího hrobu.

Postava **Godefroye z Bouillonu** (1060–1100) se stala prototypem ideálního rytíře, vhodná jako námět nejprve k literárnímu, ale zanedlouho i dramatickému či hudebnímu zpracování. Godefroyova role jako vůdčí postavy-válečníka v první křížové výpravě byla anonymním autorem-rytířem, účastníkem zmíněné výpravy, vyličená v kronice *Gesta Francorum*, dále pak v kronice Alberta z Aix či Raimonda z Aguilers. Ve 12. století zpracoval Godefroyovy osudy další kronikář Guillaume z Tyru.

Tento lotrinský vévoda, jehož osudy nejspíše určoval fakt, že byl až druhorozeným synem, byť po matce Idě z Boulogne byl zpřízněn s rodem Karla Velikého, nebyl z tohoto titulu dědicem rodového titulu a majetku. Přesto zachovával svému panovníkovi, německému králi a později i římskému císaři Jindřichovi IV. věrnost, podporoval jej v boji o investituru s papežským stolcem či s vzdorokrálem Rudolfem Švábským. I když byl Jindřichem IV. za věrné služby odměněn nejenom důvěrou, ale i majetkem, získal s jeho souhlasem dolnolotrinské vévodství, velmi ochotně se se svými

<sup>13</sup> Ohler, N.: *Umírání a smrt ve středověku*, H & H, Jinočany 2001, s. 295



dvěma bratry připojil k výzvě papeže Urbana II., jenž vyhlásil křížovou výpravu za osvobození Božího hrobu v Jeruzalémě z rukou nevěřících. Vycítil nejspíše příležitost, již se po něm při podobných příležitostech chopilo mnoho dalších rytířů, jak si získat na znamení zásluh přísllovečné, tehdy však ještě faktické, rytířské ostruhy. Opustil svůj majetek, který dílem prodal a dílem poskytl do zástavy, přestože bylo jeho rozhodnutí chápáno jako zrada a opuštění poddaných a svěřeného majetku. V odborné literatuře se uvádí, že část křížácké výpravy, kterou Godefroy vedl čítala kolem 1 000 rytířů a další tisíce pěších bojovníků.<sup>14</sup>

Cesta do Svaté země vedla oklikou Svatou říší římskou a Uherskem, protože se Godefroy coby přítel císaře musel vyhnout Itálii ovládané papežovými stoupenci. O peripetiích křížové výpravy existují podrobné relace, v nichž se však o Godefroyovi hovoří spíše zřídka, především v souvislosti s jeho významnými činy; je kupř. vylíčen jako skvělý lučištník, ochránce napadeného poutníka medvědem, zdatný bojovník, který dokázal přetnout mečem vedví tureckého bojovníka. Kronikář, historik a arcibiskup Guillaume z Tyru (asi 1130–1186) charakterizoval Godefroye takto: „V největší vřavě vyrazil Godefroy, jenž vedl císařské, po silnici, na níž se nacházel Rudolf, jehož si Sasové zvolili za krále. Jen, co ho poznal, pobodl vévoda koně ostruhami a vrhl se na něj. Gonfanonem, jejž třímal v ruce, mu probodl hrud' a nechal jej mrtvého klesnout ke svým nohám. Pak pozvedl k nebi zkrvavenou zástavu.“<sup>15</sup> Tyto a další „čacké“ činy, byť pozdějším zkoumáním historiků mnohdy zpochybňované, přispěly k tomu, že 7. června roku 1099, kdy křížácké vojsko stanulo před branami Jeruzaléma, mu v čele stál Godefroy z Bouillonu. V pátek 15. července roku 1099 byl Jeruzalém dobyt, vyrabován a jeho obyvatelstvo zmasakrováno: „Byl to den velkého vítězství západních křesťanů i hanby křesťanství, den, který vyhloubil na tisíciletí příkop mezi dvěma civilizacemi...“<sup>16</sup> Záhy však na

<sup>14</sup> Kovařík, J.: *Meč a kříž*, Mladá fronta, Praha 2005, s. 115.

<sup>15</sup> Kovařík, J., op. cit., s. 112.

<sup>16</sup> Kovařík, J., op. cit., s. 133.

základě zkušenosti, že je daleko snazší dobývat než pak ve své moci udržet, vznikl spor, kdo má městu vládnout. Godefroy, oblíbenější mezi vojáky než jeho konkurent Raimond z Toulouse, panovnickou korunu přijal, ale odmítl královský titul. „Přijal vládu, nechtěl však být posvěcen ani korunován jako král řečeného království, ježto nechtěl nosit zlatou korunu tam, kde Ježíš Kristus, syn boží, nosil korunu trnovou...“ můžeme se dočíst v kronice Assises de Jérusalem.<sup>17</sup> Uvědomoval si, že jeho pozice uznávaného vůdce výpravy není všemi bezvýhradně akceptována, a protože nechtěl vyvolávat spory, královský titul odmítl. Byť mu byla svěřena veškerá správní a vojenská moc, nechal se prý korunovat slaměnou korunou a přijal titul Ochránce Svatého hrobu (Advocatus Sancti Sepulchri).<sup>18</sup> Godefroy požíval v Palestině jisté úcty a obdivu i u místních obyvatel, protože si cenili jeho tolerantního přístupu k nim, dodržení jednou daného slova, pragmatismu v jednání, skromnosti a víry, již dával neokázale najevo. Na přelomu jara a léta roku 1100 Godefroy těžce onemocněl a 18. července téhož roku zemřel. O několik dní později byl v Bazilice Svatého hrobu pohřben.

## 5.5 Piotr Kochanowski a jeho Gofred abo Jeruzalema wyzwolona

V incipitu Kochanowského eposu je skromný hrdina prezentován takto:

*Wojnę pobożną śpiewam i hetmana,  
Gofra Który święty grób Pański wyswobodził;  
O, jako wiele dla Christusa Pana  
Rozumem czynił i ręką dowodził.  
Darmo miał sobie przeciwnym szatana,  
Co nań Libiją i Azyją zwodził:*

<sup>17</sup> Kovařík, J., op. cit., s. 135.

<sup>18</sup> Hrochová, V.: Křižáci v Levantě. Mladá fronta, Praha 1975, s. 65.

*Dał mu Bóg, że swe ludzie rozproszone  
Zwiódł pod chorągwie święte rościagnione.*

V souvislosti s řešením vztahu mezi kosmickými silami a racionálním lidským faktorem uvádí Tasso na scénu svého eposu fantazijní rovinu, která se může stát neutrální půdou pro sladění obou složek: racionální a iracionální.

Epická rovina díla je plynulá, bez překvapivých momentů. Z heroické, náboženské a románové linie, jež se vzájemně prolínají a doplňují, je nejpropracovanější poslední jmenovaná, která tak poskytuje prostor pro vzájemné vztahy mezi křižáky a pohany, netradičně zobrazované. Vše je podřízeno ústřední postavě eposu statečnému rytíři a zároveň rozváznému vůdci. Kochanowski totiž přenesl těžiště z roviny náboženské na rytířskou. Metaforicky řečeno: oživil Tassovo poučené až akademické vidění problému pulzující aktualizací problematiky Polska 17. století. Vynikající znalec tohoto problému Roman Pollak poznamenal:

*„Krzyżowców uzbrajał [poeta] na polską modłę, polskie zwroty w usta im kładł, polskich rozkazów czasem kazał słuchać; we wspaniałych postaciach bohaterów dopatrywał się [...] rysów wielkich hetmanów. Kochanowski z polska stylizował Tassa, ale nie nawracał go gwałtem na polską wiarę“.*

Protagonisté příběhu jsou charakterizováni vlastními slovy a činy. Gofred převyšuje ostatní svou srdnatostí, moudrostí, rozvahou a pokorou. Stvořitel na něm vidí, „*zeby [on] rad przekłete / Z miasta świętego wyrzucił pogany*“, avšak zároveň je si vědom toho, že je to úkol nadlidský. Tassovi obratní a uhlazení dvořané se v Kochanowského přepracování změnili v rytíře s kříži na pláštích, Kristovy bojovníky na bitevních polích a rytířský turnaj *ad maiorem Dei gloriam* v lítou bitvu se Saracény.

Z hlediska poetiky eposu bylo důležitým faktem to, že tato výprava jako jediná z kruciát skončila úspěšným dobytím Jeruzaléma, což se samozřejmě stalo odrazovým můstkem pro autorovu i překladatelovu fantazii. V boji o osvobození Božího hrobu z rukou Saracénů a dalších střetnutích mezi věřícími a pohany nešlo jen o významné činy historicky doložených postav, ale i o souboj světových názorů a náboženství: d'ábel odvádí duše padlých Saracénů rovnou do pekla a andělé doprovázejí duše mrtvých rytířů do ráje. Mělo být přesvědčivě prezentováno, že o historických změnách rozhodují i síly metafyzické. V duchu doktrín tridentského koncilu, ale i rámci tehdejších křesťanských vizí a představ se mimozemské síly, zjevené např. v proroctví nebo zjeveních, aktivně zapojují do pozemského dění, předvídají či dokonce rozhodují pomocí svých prostředníků, zástupců – nebeských či pekelných o světských záležitostech.

Pokud k nepochybným úspěchům polské barokní literatury patří úsilí o hlubší psychologické charakteristiky postav, v nichž se odráží složitost lidské duše, v níž dochází k „vyhlazování psychických vrásek“, ulamování hrotů vzájemných rozporů a nenávisti, pak k zásluhám poetického tandemu Tasso-Kochanowski můžeme připočítat i úspěšný pokus o dynamický popis ženské psychiky – uhrančivě svůdné pohanky Armidy, intrikánky, která je příznačně spojena s temnými silami. V závěru díla přináší svému milenci Rinaldovi důkaz lásky, důvěry a oddanosti, přechází na jeho víru. Dalším příkladem posunu v psychickém vývoji postavy v duchu křesťanské doktríny je panenská pohanka Klorinda, která, umírajíc po souboji v oběť milého, se symbolicky navrácí: umírá pro svět, aby se zrodila pro Boha. Právě v Klorindině konverzi na prahu smrti se sugestivně odráží myšlenka křesťanského heroismu a věčného dobra, které vždy poráží zlo, idea posvěcující a glorifikující „zbožnou válku“.

Piotr Kochanowski se podřídil požadavkům tridentských protireformačních direktiv a na základě podnětů Tassova Osvobozeného

Jeruzaléma přišel s epickým dílem, které se stalo oslavou kdysi velkých dní evropského křesťanstva, dnů, kdy Kříž vítězil nad Půlměsícem, rytíři nad Saracény. Skloubil spolu lukiánovskou věrnost historickým pramenům a vergiliovskou inklinaci k fikci: smyšlené postavy a jejich aktivity, včetně milostných svazků, se prolínají s historicky doloženými, překračována je hranice dočasnosti a věčnosti, spojené osudy křesťanů a pohanů, jejich city, sny, touhy, víra i pochyby jsou ovlivňovány nadpřirozenými bytostmi.

Polská parafráze Gofreda pak vyšla těsně před překladatelovou smrtí v r. 1618 v Krakově. Představovala vrchol polské překladatelské tvorby na počátku 17. století. Téměř okamžitě se jejímu autorovi dostalo ocenění z pera Olbrychta Karmanowského v básni **Piotrowi Kochanowskiemu, autorowi przelożenia „Gofreda“**, o padesát let později se s chválou ve svém veršovaném výčtu Poetowie polscy świeższy i dawniejszy na dworze helikońskim odmalowani (1674) přidal Wespazjan Kochowski a zařadil Piotra na druhé místo staropolského Parnasu hned za strýce Jana:

*Hetmanem w polskich tym poetów gronie –  
Jan Kochanowski, bluszczem okrył skronie,  
Po nim Piotr, temu dają jego rymy  
Z odwetowanej dank Hierozolimy.<sup>19</sup>*

O obou se pochvalně ve svých Moralitych zmiňuje i Wacław Potocki:

*Pisali Kochanowscy wielcy dwaj poeci,  
I pierwszy w naszej Polsce, Jan z Piotrem, ale ci  
Dali pokój lacińskim wierszom: Jan z Dawida  
Psalmy, Piotr z Włocha Tassa tłumaczy Godfryda.<sup>20</sup>*

<sup>19</sup> in: Poeci polskiego baroku. T. 2. Opr. J. Sokołowska, K. Żukowska. Warszawa 1965, s. 238.

<sup>20</sup> Ibidem, s. 97.

O popularitě svědčí také na svou dobu poměrně vysoký náklad prvního vydání „w Drukarni Franciszka Cezarego, Roku Pańskiego 1618“ a následující vydání (1651 a 1687) a jejich ohlas nejen v Polsku, ale i např. na Rusi, kde byl Gofred pokládán „za dzieło wzorcowe, za klasyczny przykład eposu“.<sup>21</sup> V 18. století byl Gofred Józefem Andrzejem Załuským vyhlášen králem všech polských eposů (Omnium Polonorum poematum rex iure merito vocatur).<sup>22</sup> Úspěšné tažení Kochanowského adaptace Osvobozeného Jeruzaléma pokračovalo i v 19. a 20. století ve formě školní četby, rukopisných opisů, citátů, parafrází, ale i pochvalného vyjádření kritiků, básníků a prozaiků: od Mickiewicze, Słowackého, Krasického, Norwida až po Sienkiewicze, Żeromského a Staffa. Největší znalec tvorby Piotra Kochanowského Roman Pollak na adresu tohoto díla poznamenal – Gofred, který se zrodil:

*[...] w klimacie antagonizmu polsko-tureckiego, wobec nasilenia propagandy polityczno-religijnej antytureckiej – porywał treścią wojny pobożnej, zachwycał obrazami szturmów, pojedynków, nie znaną u nas przedtem plastyką postaci, urokami wątków romansowych, zadziwiał formą wierszowaną. Stawał godnie obok podziwianej łacińskiej Eneidy i wysunął się też od razu na czoło epiki historycznej.*<sup>23</sup>

Renesanční, ale ani i barokní autoři nevěřili příliš tomu, že pomníkem jejich díla nad kámen pevnějším bude paměť věků. Proto usilovali o trvalejší monumentum, jež by zachovalo to nejcennější z jejich kreativní pozemské pouti: ducha díla. Z tohoto hlediska mohly být jejich ambice uspokojeny kvalitou a tedy i trvalostí jejich vlastního díla z hlediska potenciální možnosti zformování mýtu tvůrčího subjektu, jeho stále platné

<sup>21</sup> Łużny, R.: „Gofred” Tassa-Kochanowskiego na Rusi w wieku XVII-XVIII. W tomie zbiorowym: W kręgu „Gofreda” i „Orlanda”. Księga pamiątkowa Sesji Naukowej Piotra Kochanowskiego (w Krakowie, dnia 4-6 kwietnia 1967 r.). Wrocław 1970, s. 122.

<sup>22</sup> Załuski, J. A.: Bibliotheca poetarum Polonorum, qui patrio sermone scripserunt, Warszawa 1754, s. 11.

<sup>23</sup> Pollak, R.: Triumfy Gofreda i ścieżki cierniste Orlanda. In: Pollak, R.: Wśród literatów staropolskich, Warszawa 1966, s. 227.

a inspirující síly. Nejvýše ceněným literárním druhem byla přinejmenším od antických dob epika a nejžádanějším žánrem epos. Autoři polského baroka poučení všeobecně ve starých učebnicích poetiky vyzdvihoanou Vergiliovou Aeneidou (např. M. G. Vida, F. Robortell, J. Pontanus) jako vzorem umělecké dokonalosti, nadřazenosti epiky na lyriku a dramatem, zrozeném z ducha Homérový Illiady a Odysseje upřednostňovali stejně jako jinde v Evropě eposej či epos a toužili po tom, aby jejich dílo získalo přídomek národní. Renesanční epika, byť v Polsku nepřinesla plody v podobě vynikajících děl evropské úrovně, využila podnětů, zdokonalila především popis a vypravování, jež se v následujícím století zúročilo v podobě heroických eposů s hrdiny hodnými následování, neohroženými rytíři Kristovými a událostmi, které měly do budoucna hlásat úspěchy „zbožné války“ s jinověrci, v harmonický celek spojující pozemský a nadpozemský svět, sacrum a profanum, víru a lásku, křesťansko-pohanský kolorit s historickými fakty. Z hlediska tehdejšího chápání originality, kdy vzájemná propojenost uměleckých děl (textů) byla daleko bezprostřednější a uznávanou všeobecně v teorii i praxi, kdy vzrůstající hlad po zajímavé a přístupné knize, probuzený v období vrcholné renesance, nemohla vždy nasytit domácí produkce – proto lze také bez nadsázky období 16. až 18. století nazvat dobou parafrází, překladů a inspirací – i polští spisovatelé v čele s Piotrem Kochanowským využívali ochotně a s plným nasazením „dostupných podnětů“ odjinud, přesvědčení přitom o oprávněnosti svého počínání, protože inspirace významnými literárními díly dávné i nedávné minulosti, pokládány za zdroj klasické krásy a dokonalosti, byla zároveň povinností i zásluhou v úsilí o obohacení nejenom myšlenkové, ale i rozvoj a zdokonalení národního jazyka. S tím souvisela i otázka významu a role překladů v tehdejší polské kultuře:

*„Wiek cały [XVI] nadrabiał przekładami, tłumaczył ściśle i parafrazował, przystosowywał do własnych potrzeb dzieła różnych epok*

*i różnych narodów, jakby naraz chciał usunąć wielowiekowe zaniedbania, o przekładaniu nieraz się wypowiadał, mówił o trudnościach i o tym, jak rzeczy obce wprowadzać do naszych stosunków i innych czasów. Całe działy piśmiennictwa, taki romans staropolski, są zwyczajnie przekładami. Miały te przekłady większe niż dziś znaczenie, pozostały nie bez wpływu na charakter piśmiennictwa, były poniekąd s z k o ł a l i t e r a c k a, uczyły pisania w czasach, gdy się tworzyły zreby literatury narodowej, gdy się oglądano za wzorami.”<sup>24</sup>*

Téměř totožná je situace v chápání překladové tvorby i v 17. a 18. století. I zde vznikají a fungují texty, které jsou ceněné pro svůj aktuální obsah, spojení s ušlechtilými a žádoucími tendencemi tak potřebnými v sociálně, politicky i nábožensky rozkolísaném Polsku, přičemž jsou parafrází, překladem nebo příkladem využití všeobecně dostupných a v evropské kultuře kolujících podnětů. Cizí dílo je podle tehdejšího názoru třeba nejenom přizpůsobit domácí skutečnosti a zvykům, ale především využít z výchovného hlediska nebo pro potřeby polemiky či argumentace. Klasického návodu se polskému kulturnímu prostředí dostalo už zmíněnou parafrází Castiglionova díla Łukaszem Górnickým z 60. let 16. století. Polský autor parafráze Tasssova Osvobozeného Jeruzaléma si zvolil náročnější program. Nejenom, že si předsevzal zařadit své pojetí „zbožné války“ do polského literárního kontextu, jak to učinil před ním Górnicki, ale navíc vstoupil na tenký led ve snaze obohatit domácí kulturu o nové hodnoty i za cenu nejistého výsledku v intencích pokus-omyl, týkající se vkusu recipientů. V neposlední řadě projevil svou originalitu i po stránce jazykové, ideové a umělecké.

<sup>24</sup> Nadolski, B.: O nową syntezę literatury polskiej XVI wieku. In: Księga pamiątkowa ku uczczeniu czterdziestolecia pracy naukowej Prof. Dra Juliusza Kleinerja, Łódź 1949, s. 191–192.



W. Kochowski Lapidárně shrnul své názory na otázku originality umělecké tvorby Wespazjan Kochowski v jednom ze svých epigramů:

*Jako na dworach pańskich, choć się różnie rodzą*

*Polacy, Studzcy, przecie w jednakiej wszyscy barwie chodzą:*

*Będą Słowacy, Włoszy, Węgrowie i Niemcy,*

*Wszyscy pana jednego, chociaż cudzoziemcy;*

*Tak i ja, jak z autora którego wiersz zarwę,*

*Za swój go już mam własny, jeno mu dam barwę.<sup>25</sup>*

W. Kochowski v období vlády a ubalovení velice důzročil. Z historického hlediska se polský stát v první polovině 17. století jeví jako morný a úspěšný (1600-1655). Ve druhé polovině 17. století však jsou dominantní problémy a neúspěšný pokus polský vývoj společnosti směřuje k politickému a vojenskému úpadku. Historickou příčinou tohoto vývoje je švédská „potopa“ jak je nazývá vpád voják protestantského švédského krále. Polský stát vyšel z tohoto konfliktu oslaben, země se rozděla v spíšenci a raiay a její obyvatelé byli zotročeni. Ještě horší následky lze díky válbě i vlně křesťanského kultu zaznamenat v poklesu prestiže Polska u západoevropských absolutistických panovníckých dvorů. Paměť se může vzít v takové situaci jako atrakce polské kórnny u vlády panovníckých přímocí, jež vedla k jejich smaze a křesť. Možná se Polsko proto při té době byl rozhodou křesť a manipulovatelnou politickou vypracoval.

V první polovině 17. století vláda v Polsku dynamicky splněná s Jagellenci, švédská vláda. Její se díky smru 1655 jistě, byl vzkvét popularity u polských poddaných. Na prvním sarnatského mytu o vládníckém náutu Polska jako pokračovateli vojenských tradic přeláskků tohoto národu se podíleli významní polští vojensci v čele se Stanisławem Żukiewiczym, Janem Karolem Chockiewiczem, Stanisławem Korcińskim,

<sup>25</sup> Kochowski, W.: *Utwory poetyckie. Wybór.* Opr. M. Eustachiewicz, Wrocław 1991, s. 233, BN. Seria I, nr 92.

## 6. KOCHANOWSKÉHO „GOFRED“ O POLITICKÁ SITUACE

### POLSKA 17. STOLETÍ

#### 6.1 Polsko – politická situace v polovině 17. století

Polská šlechtická republika v 17. století, nazývaná také metaforicky „zlatým věkem“ zažívala politické úspěchy i neúspěchy, zanechala po sobě zcela zřejmé kulturní počiny, jimž se může chlubit dodnes. Nutno však zdůraznit, že se jednalo o období vzhledem k událostem velice různorodé. Z historického hlediska se polský stát v první polovině 17. století jeví jako mocný a úspěšný (1600–1655). Ve druhé polovině téhož století však jsou dominantní prohry a neúspěchy polské politiky, vývoj společnosti směřuje k politickému a vojenskému úpadku. Historickou Césarou tohoto vývoje je švédská „*potopa*“, jak je nazýván vpád vojsk protestantského švédského krále. Polský stát vyšel z tohoto konfliktu oslaben, země se změnila v spáleniště a ruiny a její obyvatelé byli zdecimováni. Ještě horší důsledky lze díky vnitřní i vnější krizi polského státu zaznamenat v poklesu prestiže Polska u západoevropských absolutistických panovnických dvorů. Paradoxní se může zdát v takové situaci jistá atraktivita polské koruny u týchž panovnických dynastií, jež vedla k jejich snaze získat ji. Možná se Polsko proto pro ně zdálo být snadnou kořistí s manipulovatelnou politickou reprezentací.

V první polovině 17. století vládla v Polsku dynastie spřízněná s Jagellonci, švédští Vasovci, kteří se díky tomu těšili jisté, byť vrtkavé popularitě u polských poddaných. Na posilování sarmatského mýtu o válečnickém umění Poláků jako pokračovatelů bojových tradic příslušníků tohoto národa se podíleli významní polští vojevůdci v čele se Stanisławem Žułkiewským, Janem Karolem Chodkiewiczem, Stanisławem Koniecpolským, Stefanem Czarnieckým či Janem Sobieským.

Republika obou národů se v sedmnáctém století stala baštou římskokatolické víry a přední stráží křesťanstva. V žádném z tehdejších států nehrály otázky víry tak důležitou roli jako v Polsku, kde rozhodovaly o „bytí či nebytí“ a ovlivňovaly rozhodujícím způsobem mentalitu obyvatelstva. Polská katolická církev slavila po tridentském koncili především díky jezuitům významné vítězství, protože se jí podařilo zlikvidovat příslovečnou náboženskou toleranci polského šlechtického státu. Na základě usnesení sněmu v r. 1658 bylo zakázáno ariánské náboženství a ti, kteří se nebyli ochotni své víry zřici, byli přinuceni k odchodu do vyhnanství.

## 6.2 Kochanowského Gofred v politických a literárních souvislostech

**17. Polska 17. století** Popularita a uznání Kochanowského Gofreda za originální dílo polského literárního baroka bylo způsobeno především těsným sepětím tématu a jeho polské parafráze s politickou problematikou Polska na konci 16., ale zejména v průběhu 17. století. Samozřejmě nelze pominout ani uměleckou originalitu polského zpracování, která vyplývala z příslovečné volnosti přístupu k původní látce, jaká byla uměleckých kruzích nejenom této doby obvyklou. Polští básníci i prozaici vždy nacházeli, zejména v jihoevropských literaturách, dost podnětů, jež se sobě vlastním pojetím, které vycházelo ze společenské potřeby, jak to chápali, s často dominujícím didakticko-etickým aspektem pro polské prostředí upravovali. Z poměrně nedávné doby lze jako úspěšný pokus, i když nedosahující z pochopitelných příčin ohlasu Kochanowského adaptace Tassova díla, literární debut o generaci staršího autora **Lukasze Górnického** (1527–1603), adaptační překlad díla italského spisovatele **Baltazara Castigliona** *Il Cortegiano Dworzanin polski* z r. 1566. Ambiciózní, ale zároveň velmi loajální

původem měšťan Łukasz Góra pociťoval potřebu, i když ne tak palčivě jako Piotr Kochanowski, vyjádřit se tváří v tvář v situaci ohrožení Polska na jihovýchodní hranici Turky a potažmo celé Evropy, jak byla v intencích doby líčena situace evropského křesťanstva, v níž bylo symptomaticky Polsko nejrůznějšími vnějšími politickými tlaky vmanipulovááno do pozice ochránce či spasitele. Dnes, po zkušenostech s dělením Polska, jeho vnuceným postavením a „funkcí“ na počátku a během 2. světové války, můžeme říci: jak příznačné. Připomeňme však, že polská společnost už od období „zlaté šlechtické svobody“ vycházela těmto více či méně zjevným požadavkům ochotně vstříc. Bylo by nepochybně zajímavé sledovat, jak se původně autonomní didaktická tendence, literárně vyjádřená v tzv. wizerunkach (portrétech, vzorech), postupně v závislosti na společenských a politických změnách, ke kterým v Polsku stejně jako v celé Evropě 17. století dochází, proměňuje. Od na jedné straně uhlazeného typu renesančního šlechtice se znaky žádoucími v realitě poněkud obhroublého prostředí polského panovnického dvora, např. umění barvitě a nenucené konverzace, etikety apod. (Górnicki), a s ní paralelně se vyskytující linie ideálního Poláka – středně zámožného šlechtice, dobrého občana, hospodáře, otce a manžela, společenského, přátelského, umění a pořádkumilovného a aktivně se projevujícího ve vztahu k přírodě (Mikołaj Rej z Nagłowic, *Wizerunek własny żywota człowieka poczciwego*<sup>26</sup> z r. 1558 nebo *Żwierciadło, albo Kształt, w którym każdy stan snadnie się może swym sprawam jako w zwierciadle przypatrzeć*, vyd. v letech 1567–68, apod.) pomalu, ale jistě směřuje k politizaci ideálu polského rytíře (občana).

<sup>26</sup> Rejův *Wizerunek* vznikl volným přepracováním populárního díla Marcela Palingenia *Stellata Zodiacus vitae* (1531), italského humanisty, jež Rej výrazně upravil, přepracoval a z původně pesimistického až askezi adorujícího díla vytvořil i v Polsku té doby velice populární formu dantovského putování za pravdou života. Rejovo dílo bylo díky zaměřením na drobnou a střední šlechtu, oslavě jejího prostého životního stylu bez přílišného vzruchu v závěťtí rodových sídel, kritice vyumělkovanosti života magnátských dvorů a dvora panovníkova a v neposlední řadě i polské jazykové formě polské společnosti bližší než Górnického *Polský dvořan*.

Nedělo se tak náhodou a přijetí Kochanowského Gofreda v polském prostředí to jenom potvrzuje. Vedle nového poetického jazyka, odhalení pro polskou poezii dosud neznámých oblastí a odlišný pohled na lidskou psychiku k tomu především přispěly ideologické a tematické aspekty. Jak se stalo, že polská společnost nacházela v tomto díle tolik bezprostředních podnětů, jak to, že Kochanowského adaptace tak hladce vešla do literárního a kulturního kontextu Polska 17. století.<sup>27</sup> Jakým potřebám sloužila? Už jsme se zmínili, že v Polsku od konce 16. století stejně jako především ve státech na jihu Evropy nabývají na intenzitě hlasy volající po přípravě války s Tureckem, jež si získalo přídomek „zbožná válka“ (na rozdíl od dřívějších „svatých válek“ v zájmu šíření křesťanství; jako by ideologové a stratégové chtěli naznačit, že nepůjde o válku dobovačnou, ale boj – možná poslední – na obranu evropského obyvatelstva před pohany). Válečná tematika, vojenský slovník se stále více a intenzivněji prosazují v memoárové literatuře, která se zároveň výrazně politizuje. Původní Tassova práce byla především dílem s historickou problematikou, i když ne bez aktualizací. Autor na ní zahájil práci v r. 1565, tedy v době ožívající ideje křížových výprav a už reálně se rýsujícího globálního tureckého nebezpečí, které bylo sice dočasně zažehnáno porážkou tureckého loďstva u Lepanta (1571), ale šance zároveň promarněna separátním mírem Benátské republiky s Turky, ale hlavně rozpadem antiturecké koalice Svaté ligy v r. 1573. Činy Gofreda a jeho druhů ve zbrani neměly být zapomenuty, ale zároveň se měly stát výzvou jeho následovníkům k mobilizování sil s protivníkem, který jen dočasně sklonil hlavu. Ústřední myšlenkou Tassova eposu byla idea znovunastolení politické jednoty křesťanských států jako předpokladu úspěšného boje proti nepříteli. Skutečnost, že se z hlediska turecké agrese stala jihovýchodní hranice Polska citlivým místem, a rostlo tak nebezpečí vpádu na polské území, aktivizovala Polsko na politické scéně, jejímž výsledkem bylo po vítězství u Vídně v r. 1683 vytvoření nové Svaté ligy.

<sup>27</sup> Např. Machiavelliho Vladař byl do polštiny přeložen až v 19. století.

Válečná střetnutí u Cecory, Chotimi a Vídně velmi zásadně přispěla nejenom k posílení vedoucí role Polska ve znovu se formující antiturecké koalici, k čemuž se přidávaly i hlasy volající po „záchraně Sarmatů“, ale i popularizace dávných křížových výprav a hledání nového Gofreda ve vlastních řadách<sup>28</sup>. Na minulé hrdinské doby upozorňovali mnozí barokní básníci v čele s Wespazjanem Kochowským, jenž nelibě nesl proměnu tradičního rytíře bojovníka v spokojeně a důstojně hospodařícího zemana, a tak alespoň připomínal nutnost morální zralosti jednotlivců, kteří by se v případě naléhavé potřeby dokázali obětovat pro celek:

*Temu nazwisko katolika damy,*

*Temu starszeństwo w kościele przyznamy,*

*Temu obrońcy wiary tytuł piszem,*

*Kto na pobożną wojnę towarzyszem.*

*O złote wieki, o czasy nie lada,*

*Gdy pod znakami męznego Gofreda*

*Wszystka Europa (u niej był tej ceny*

*Grób Pański) na zle poszła Saraceny<sup>29</sup>*

<sup>28</sup> Nejvýznamnějším z nich byl král Jan III. Sobieski, vítěz nad Turky u Vídně v r. 1683.

<sup>29</sup> Kochowski, W.: *Liryka polskie w w niepróznującym próżnowaniu napisane*, Kraków 1859, s. 300.

## 7. KOCHANOWSKÉHO GOFRED V KONTEXTU POLSKÉ BAROKNÍ POEZIE

Datum vydání (1618) polské parafráze Tasssova Osvobozeného Jeruzaléma bylo odedávna pokládáno za počátek polského baroka. Později bylo toto tvrzení poupraveno ve smyslu, že se jedná o počátek období vrcholného baroka v Polsku, a tedy doby, kdy tvoří např. **Jan Andrzej Morsztyn** nebo **Samuel ze Skrzypny Twardowski**. Často se uvádí, že Kochanowského parafráze sehrála ve své době podobnou roli jako na počátku 19. století **Mickiewiczovy *Balady a romance***, tudíž roli všestranně průkopnickou s výrazným vlivem na celou řadu následovníků a jejich prací. Uvádí se ještě další analogie s dílem velkého romantického básníka, přesněji s jeho veršovaným eposem ***Pan Tadeáš*** z r. 1834, obě výpravné skladby jsou pokládány za polské národní eposy.

Piotr Kochanowski, básník z Božího požehnání<sup>30</sup>, jak se o něm nadšeně vyjadřovali současníci, byl vedle neobvyklého talentu obdařen i střízlivým vědomím svých možností a nebývalým jazykovým citem a umem. Proto dokázal jako první tak obdivuhodným způsobem vyjádřit půvab a rafinovanost barokní poezie. Určitě tu sehrál roli i původ: Piotr Kochanowski byl synovcem daleko známějšího z rodu Jana z Černolesí, největšího polského renesančního básníka. Byl jeho úspěšným pokračovatelem, i když se ubíral jinými stezkami. Stejně však jako jeho strýc založil, metaforicky řečeno, poetickou školu, svým Gofredem vytvořil vzor hodný následování a překonání v oblasti tématu, jazyka i stylu. Novátorství v jazykové oblasti spočívalo především v obohacení poetické jazykové tradice o prvky charakteristické pro barokní pohled nejenom na lidskou psychiku, ale lidskou bytost vůbec. Jazyk barokního umění totiž neplnil jen funkci uměleckou, ale také poznávací, informativní a formativní.

<sup>30</sup> Pollak, R.: „Goffred“ Tassa-Kochanowskiego. Wrocław 1973, s. 225.

Je jednou z forem poznání světa, jeho prostřednictvím si lze uvědomit jeho složitost, nejistotu lidského osudu a komplikovanost a mnohdy protikladnost lidských charakterů.

Piotrovi Kochanovskému byl svými názory na dobové požadavky a potřeby „ve státním zájmu“ blízký Mikołaj Sęp Szarzyński. Byl díky historické zkušenosti, atmosféře nejenom v mikroklimatu polské šlechtické společnosti, ale zejména dění v křesťanské západní, střední a jihovýchodní Evropě přesvědčen o tom, že další rozvoj Polska je možný pouze zvýšenou politickou aktivitou státu směřovanou na východ. Tentýž prostor zároveň pokládal za vhodný k uplatňování náboženského poslání polského národa. V písni *Stefanowi Batoremu, królowi polskiemu* soudí, že nejde v tomto případě o boj člověka (Poláka) proti Turkům (Tatarům), nýbrž o boj národa nejenom s pohany, nýbrž i s „polopohany“ (Moskwicínami). Proto vytvořil dvě epické hrdinské písně v duchu Horáciových ód a situoval jejich děj do blízkosti jihovýchodní hranice Polska: Píseň V. O Fridruszu, který pod Sokalem zabit od Tatarów Roku Pańskiego 1519 a Píseň VI. O Strusie, který zabit na Rastawicy od Tatarów 1571. Obě patří k raným dílům Szarzynského. Píseň o Fridruszovi je podobně jako druhá skladba snahou o poskytnutí vzoru, jak se zachovat v okamžiku nepříznivého osudu, aby si jedinec zachoval svou čest a nezpronevěřil se zásadám, které přijal za své. Statečný Fridrusz řeší v bitvě s pohany dilema, zda z prohrané bitvy zachránit útekem holý život, nebo zemřít hrdinkou, leč pro budoucnost vlasti nikterak prospěšnou smrtí? Problém subjektivního chápání hodnot v kolizi s objektivní společenskou potřebou, čestného, rytířského jednání tváří v tvář zlu.

„*Gofred miał*,“ vyjádřil se o tomto Kochanowského díle přední znalec polského literárního baroka Czesław Hernas, „*niewątpliwie ułatwioną drogę w Polsce wczesnego baroku, mimo wszystkich drażliwości obyczajowo-cenzuralnych (a nie brak ich tu). Wprowadzał na plan pierwszy aktuakne i u nas spory o filozofię życia, głosi idee wojny pobożnej, wojny*



*Krzyża z Półksiężycem, w naturalny sposób włączając się w klimat zatargów polsko-tureckich, zastąpił epos narodowy szerszą koncepcją eposu chrześcijańskiego. A te pojęcia ściśle wiązano, była to więc opowieść o naszej historii. Jeszcze w oświeceniu trwało to przyswojenie interpretacyjne, czytelnik nowego wydania (1772) czytał we wstępie, że „ten Goffred książkę“ miał w swych oddziałach i polskie rycerstwo. A poza asocjacjami historii przyniósł Gofred czytelnikom polskim nowy i sugestywny wzór opowieści romansowej. Był to i duży sukces polskiego tłumacza, jednego z najwybitniejszych.“*

Úspěšnost Gofreda spočívala v uspokojení aktuálních politických, sociálních a kulturních potřeb polské společnosti. Byl všeobecně pozitivně přijímán, s odmítnutím se setkával v souvislosti s tendencemi, zformovanými v atmosféře protireformace.

## 8. POLSKÝ SARMATISMUS – PLATNÝ POKUS O NÁRODNÍ

**SEBEURČENÍ** Polkemalové teorií v divu Sarmatických evropské mezi Vislou a Dunajem a asijské mezi Dněprem a Karpatským mořem. Teorie o národním původu Slovanů z byzantských sarmatských kmenů vznikly díky

**8.1 Geneze sarmatismu v Polsku** a Krakově. Mladý Strykowski, autor díla s názvem *Kronika polska, Nowe, powstanie / wspaniały los*

Polská šlechtická kultura od poloviny 16. století až do konce 18. století získala přídomek sarmatská. Tento termín je velice obsažný a nejenom je proto dodnes diskutabilní a diskutovaný. Vedle vnějších rysů jako osobitý životní styl, samolibost, žoviálnost, pověřčivost, xenofobie či konzervatismus se ideologie sarmatismu různým způsobem projevovала v literatuře, umění, společenské a politické atmosféře a zvycích polské šlechty v tomto období. Tento jev souvisí s mýtem, jehož zrod nalézáme v úvahách renesanční historiosofie o původu polské šlechty, který je odvozován od kmene starověkých vzdělaných a aktivních Sarmatů, obyvatel černomořské oblasti, kterou začali osidlovat od 4. stol. př. n. l. Později začaly jednotlivé kmeny pronikat do oblasti Potisí a Podunají, kde narážely na hranice Římské říše a docházelo ke střetům s Germány. Ve 3. století je Gótská říše vytlačila mj. i do Karpatské kotliny, odkud o století později jednak mizí a jednak asimilují se Slovy. Termín Sarmaté a Sarmacie se objevuje už v polském písemnictví v 15. století, zřejmě v souvislosti s revitalizací Ptolemaiovy teorie, podle níž kronikář **Jan Długosz** (1415–80) ve svých *Letopisech aneb kronikách slavného království polského* nazývá Karpaty „Górami Sarmackimi“, Baltské moře „Morzem Sarmackim“ a starověkou Sarmacii rozděluje na evropskou a asijskou. Samotné příslušníky sarmatského kmene pokládá za potomky biblického Jafeta, syna Noeova, a jejich sídlo klade do Podunajské Panonie. Jafetovými potomky měli být údajně i bratři Čech a Lech, bájní zakladatelé pozdějšího českého a polského státu. Syntetizující pohled polské historiosofie 15. století poskytl profesor krakovské akademie, historik a geograf **Maciej z Miechowa** ve

svém díle *Traktat o dwóch Sarmacjach, azjatyckiej i europejskiej* (1517). Přihlásil se tak k Ptolemaiově teorii o dvou Sarmaciích: evropské mezi Vislou a Donem a asijské mezi Donem a Kaspickým mořem. Teorie o údajném původu Slovanů z bojovných sarmatských kmenů vznikly díky historikům ze 16. století: **Marcina Kromera**, **Macieje Strykowskiého**, autora díla s názvem *Kronika polska, litevska, žmodska i wszystkiej Rusi* z r. 1582, či **Stanisława Sarnického**, který své názory na tuto problematiku zveřejnil v práci *Annales sive de origine et rebus gestis Polonorum et Lituatorum libri octo* (1587). I největší myslitel a politický spisovatel polské renesance **Andrej Frycz Modrzewski**, od r. 1547 sekretář krále Zikmunda Augusta, v dedikaci svého nejznámějšího díla *O poprawie Rzeczypospolitej* (první tři části vydány latinsky v Krakově v r. 1551, pětidílný celek pak v r. 1554 v Basileji) tituluje svého chlebdárce „vládca Sarmacji“. Sociální teorie o původu Sarmatů a sarmatské ideologii byla zformulována v 16. století v dílech **Alexandra Gwangina** *Sarmatiae Europae descriptio* (1578) a podobné názory prezentoval ve svém díle *Kronika polska* **Marcin Bielski**. Dílo znovu vydal jeho syn Jakub Bielski v roce 1597. Na základě těchto názorů vzniklo přesvědčení, že Jagellonci jsou potoky Sarmatů. Proto je na náhrobku Zikmunda Augusta na Wawelu nápis: „Poloniarum Regi et Magno Lituaniae ac reliquae Sarmatiae Duei et Domino.“<sup>31</sup> Termín sarmatismus zavedli publicisté patřící v 2. polovině 18. století k autorům sdruženým kolem časopisu *Monitor* (1765–85) Touto fantaskní genealogickou teorií se polská šlechta, resp. její ideologický předvoj, pokusila zdůvodnit své výjimečné postavení nejenom ve vlastním státě, ale i v rámci sousedních národů (sarmatská megalomanie). V 17. a 18. století se právě sarmatská ideologie stala jediným východiskem postoje polské šlechty ke společenským a politickým jevům a problémům. Jeho obsahem bylo především přesvědčení o absolutní dokonalosti polského

---

<sup>31</sup> Maciejewski, J.: Sarmatyzm jako formacja kulturova. Geneza i główne cechy wyodrębniające, „Teksty“ 1974, nr 4(16), s. 13.

politického systému, životního stylu, zvyků apod. vzhledem k situaci v politice a kultuře v ostatních evropských státech. Kritický pohled na evropské sousedy byl naopak kompenzován ostentativním zájmem o orientální životní styl, módu, kulturu apod. Cizinci přicházející do Polska byli na jedné straně překvapeni okázalým přepychem šlechtických sídel, nákladnými hostinami a ceremoniály, bohatě zdobenými kroji, nábytkem a zbraněmi, na druhé straně se však setkávali s neustále sílící nechtí vůči všemu cizímu (sarmatská xenofobie).

Po švédské „*potopě*“ v letech 1655–1700 sarmatská ideologie opět ožila, ale velice rychle začalo být zřejmé, že se stává společensky i politicky retardujícím prvkem. Stala se zdrojem nezdravého sebevědomí, egoismu, izolovanosti, nedůvěry až nepřátelství ke všemu, co bylo nové a cizí, a naopak nekritického zahledění se do sebe, do minulosti, nekritického uctívání rodových tradic, postavení, lpění na ustálených zvyklostech, uspokojení s nevzdělaností apod. Šlechta se opájela svobodami, které si vydobyla na slabých a zkorumpovatelných panovnicích. Žárlivě střežila své výsady, „zlatou“ svobodu – liberum veto. I když je ideologie sarmatismu originálním polským vkladem do pokladnice evropské kultury a projevovala se teatrálností, pompézností a přepychem jak v životním stylu, tak v uměleckých projevech, ve svých důsledcích je pokládána za jednu z příčin pozdějšího tragického vyvrcholení historického vývoje Polska na sklonku 18. století. Sám termín sarmatismus a jeho negativní hodnocení se zrodil v osvícenské publicistice jako synonymum saského obskurantismu, zpátečnictví a xenofobie, šlechtické a magnátské anarchie, náboženské netolerance, obžerství, opilství a dalších hříchů upadající Rzeczypospolité.<sup>32</sup> Později však mnozí polští badatelé opouštěli toto tradované negativní hodnocení a místo zkoumání nechvalně známých důsledků tohoto společenského jevu s komplexním působením (politika, umění, kultura apod.) se začali zajímat o jeho genealogii a podstatu.

---

<sup>32</sup> Porębski, M.: *Polskość jako sytuacja*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002, s. 72.

### 8.1.1 Sarmatismus – polská varianta západoevropského rytířství?

Tadeusz Mańkowski, autor publikace *Genealogia sarmatyzmu* (1947) soudil, že:

*„Teoria sarmackej genezy narodu i państwa polskiego to w tym świetle nie mit, ani też bajanie niekrytycznych umysłów kronikarzy, lecz wyraz poszukiwania swojego «ja» przez bardziej oświecone warstwy narodu, poszukiwania tradycji historycznych przez naród, który poczuł się na siłach i chce coś znaczyć, szukanie swego miejsca wśród innych narodów o odległej przeszłości.“*

Dále pak váhá mezi tím, zda je vhodnějším vysvětlením tohoto jevu „*odrębny styl*“ nebo „*odrębna kultura*“, která, pokračuje, „*ogarnęła w XVI wieku wszystkie wykształcone warstwy narodu,<sup>33</sup> stała się kanonem obowiązującym i normą sądów historycznych zarówno, jak i moralnych.*“ Shrnuje pak, že sarmatský ideál je ideálem rytířským, který se liší od rytířského ideálu na Západě, ideálu, který byl zformován středověkou trubadúřskou lyrikou, křížovými výpravami, rytířskými řády a kultem ženy. Činy polských hrdinů jsou porovnávány spíše s činy antických heroů, sarmatský Herkules byl polskému prostředí bližší než zuřivý Roland, obrana evropského křesťanstva před tureckým a tatarským pohanstvem byla důležitější než vidina osvobozeného Jeruzaléma a polská šlechtická demokracie byla posilována jinými vzory, např. blízký byl republikánský Řím Ciceronův. Další vývoj potom podle Mańkowského směřuje k tomu, že rytířský etos je nahrazen kultem cti, hrdinství, dovedností hospodařit a náboženskou tolerancí s nástupem protireformace nahrazuje dominantní, specificky polská podoba katolicismu. Tímto způsobem je pak zformována odpovídající podoba zralého polského sarmatismu:

*„Zbarokizowanie, ukatolicyzowanie i zeswojszczenie idą ze sobą w parze w pierwszej połowie XVII w., a połowa tegoż stulecia w okresie*

<sup>33</sup> pozn.: má na mysli šlechtické vrstvy.

*dlugotrwałych wojen przyniosła nadto odseparowanie od świata i obniżenie poziomu kulturalnego.*“

### **8.1.2 Sarmatismus – pozitivní, či negativní rys vývoje polské šlechtické společnosti?**

Je otázkou, zda je možné hned od počátku pokládat sarmatismus za projev degenerace ideologie, životního stylu či mentality polské šlechty. Hodnocení funkce a významu tohoto nesporně významného jevu, který mohl do jisté míry představovat ze sociologického hlediska sjednocující prvek egoistické, sebevědomé a intolerantní polské šlechty, je velmi obtížné. Je nutno vzít v úvahu celoevropský kontext a vnitřní proměny, jimiž polská společnost koncem 16. a zejména v 17. století procházela. Pozdější mýtus o původu polské šlechty byl totiž v 70. letech 16. století zcela seriózně přijímán a našel své místo v postojích a uvažování šlechty, která se k sarmatismu houfně hlásila. V následujícím století je tato otázka – tedy původu polské šlechty – pokládána za vyřešenou. S pochybnostmi přicházejí až představitelé doby osvícenství a naopak s tendencemi mýtizovat tuto záležitost pak ve specifických podmínkách neexistence polského státu příslušníci epochy romantismu. Soudí se, že důvody, které vedly k tomu, že se sarmatský mýtus tak rychle v kruzích polské šlechty domestikoval byly zejména dva: a) fakt starobylého původu, tradice a postavení rodu velmi těsně souvisel, jak se předpokládalo, s hodnotami osobními (ctí, spolehlivostí apod.). U jednotlivých šlechtických rodů platilo, že se o ni museli zasloužit příslušníci i dalších generací rodu, protože nebyla nikdy jednou provždy dána. V případě, kdy manifestovaná starobylost se stala zdrojem nobilitace celé šlechtické společnosti, tato starost odpadala. Otázka starobylosti daného stavu byla zjevně manifestována životním stylem, postojem k nejrůznějším záležitostem, byla vyžadována při nejrůznějších příležitostech a v nejrůznějších podobách. S trochou nadsázky můžeme říci, že se stala snobskou záležitostí, kdy vyšší vrstvy šlechtické

společnosti tomuto mýtu uvěřily a uváděly jej v rámci svých možností do praxe a nižší se usilovně snažily přizpůsobit, připodobnit se a tím se po boku těch úspěšnějších zviditelnit, prosadit. Nebyla to tendence jen polské šlechty, byla praktikována v celé Evropě; b) tento kvazinárodní termín v sobě zahrnoval nerůznější etnika na přinejmenším polsko-litevském území, jež se v 16. století stala součástí obyvatelstva Republiky obou národů. Velmo rychle se po vymření jagellonské dynastie sarmatská terminologie etablovala v literatuře, jakoby měla pomoci ve společnosti zmírnit pocity nejistoty, které vždy v takových okamžicích přicházejí. Je docela dobře možné, že právě sarmatismus měl polské společnosti pomoci vyrovnat se s kulturně geografickým dilematem, a to polohou mezi západní, katolickou Evropou a východní, pravoslavnou Evropou. Sarmatismus přijal prvky obou náboženských orientací, životního stylu a kultur, přičemž nelze zapomínat na blízkost orientálních kultur ani na to, že se v Polsku usadili např. Arméni a vytvořili početné komunity, v 16. století se na polském území usídlila početná židovská komunita, která dorazila ze Španělska, a další výrazně nábožensky, kulturně a sociálně odlišná etnika. Jak politická, tak i kulturní orientace tehdejšího Polska směřovala na východ, jak o tom může svědčit vznik polsko-litevského soustátí. Charakteristickým znakem sarmatismu byl svérázný kulturní synkretismus, který se projevoval v nejrůznějších oblastech lidského konání, např. v architektuře. Výmluvně tento fakt charakterizuje **Tadeusz Chrzanowski**:

*„Gdy więc włoskie impulsy, idące od czasów Berniniego, ale szczególnie od Gucciego ku północy, spotkały się na pół drogi z niderlandzkimi, które jeszcze tak «czysto» brzmiały w Gdańsku de Vriesa, Opbergena i van den Blocków, powstała nad środkowy brzegiem Wisły niepowtarzalna, strzępiasta sylweta Kazimierza i dekoracje kościołów lubelskich. A gdy nurty zachodnie zderzały się ze wschodnimi, to na stykach etnicznych owocowały w tak renesansowo-orientalnie-sarmackim Zamościu, w zachwycającym gadulstwie (czy raczej makaronicznej retoryce) kaplicy*

*Boimów, we freskach i nie istniejącej już niestety architektury Supraśla, a także Małomiejkowa i Synkowicz. Renesansowa architektura i zdobnictwo synagog, zawile, spod Araratu przeszczepione plecionki lwowskich i stanisławowskich Ormian, wymiana ciesielskich doświadczeń między Kościołem, Cerkwią, dvorem, Synagogą i karczmą to wszystko składa się na ów niejednolity mozaikowy obraz początków tego, co przy całej heterogeniczności szczegółu, zamienia się w konsekwencje sarmatyzmu w sztuce“.*

K pozitivním hodnotám sarmatské ideologie, i když ve své podstatě v druhé polovině 18. století přispěly k rozchvácení Polska a vymazání polského státu z mapy Evropy, je počítána „zlatá šlechtická svoboda“ (*aurea liberta*), jež vyústila až v anarchii vedoucí vrstvy polské společnosti, a díky mimořádné moci, kterou si polská šlechta v 60. a 70. létech 16. století přivlastnila, také název státu, který tvoří polské specifikum – Rzeczpospolita, šlechtická republika, kdy tento kalk z latiny zůstal v Polsku dodnes zachován, byť jinde v Evropě se vžilo dnes běžné označení republika. Obě tyto hodnoty vyplývaly ze šlechtictví, jež bylo samozřejmě nejvyšší sarmatskou hodnotou, protože v sobě neslo kult starobylosti (vznešené minulosti). Původní termín aristokracie (vláda nejlepších) označoval vedoucí společenskou vrstvu už ve starověku. Obsahem kultu minulosti bylo přesvědčení o tradovaných ctnostech a hodnotou čistota krve po meči či přeslici. Nejčestnější povinností šlechtice byla vojenská služba v zájmu obrany vlasti, možnost položit na její oltář nejvyšší oběť a rozvíjet kult šlechtické cti. Sarmatismus zdůrazňoval především mužnost v boji a dodržení čestného slova (*verbum nobile*) šlechticem či rytířem, s nímž se spojovalo vysoké mínění o osobní cti, jež se hojně vyskytovalo v šlechtických memoárech (**Jan Chryzostom Pasek, Paměti**, asi 1691).

Negativním rysem sarmatské ideologie bylo nejenom pohrdání fyzickou prací, zejména polními pracemi, ale podceňování práce obecně, ať



už se jednalo o řemeslníka, kupce nebo učitele. Pracovat bylo pro šlechtice, představitele výkvětu společnosti, ponižující.

### 8.1.3 Sarmatismus a ideál polského zemana

Pro polskou šlechtu byl pojem státu velmi těsně spojen s prostředím domova, rodinou a přáteli, což se projevovalo rovnítkem, které bylo kladeno mezi hodnotou státu a domu či šlechtického (zemanského) dvora. V dnes už klasické práci *Życie polskie w dawnych wiekach*, jež poskytuje barvitý popis staropolských šlechtických zvyků a prezentuje názor, že Polsko bylo vždy nejenom integrální součástí Evropy z hlediska politického, ale také ovlivňovalo její umělecký vkus, její autor **Władysław Łoziński** míní, že navzdory tomu, že „... se říkalo, že bylo Polsko vybudováno na individualitách, dalo by se spíše tvrdit, že jeho základním stavebním kamenem byla rodina [...]. Etický vliv rodiny dlouhou dobu představoval jedinou pomoc ve veřejných záležitostech; rodina také představovala nejvyšší a možná dokonce jedinou rozhodující instanci veřejného mínění, jehož prokletím byla beztrestnost a možnost manipulace s ním. Více než ortel soudu, více než sněmíky a sněmy, sjezdy a volby se názor na lidi formoval na základě rodinného mínění [...]. Vliv a význam rodiny byl tím silnější, čím šířeji byly chápány její možnosti, a nikde je nechápali tak široce jako právě v Polsku. Vědomí rodinné soudržnosti sahalo do nejvzdálenějších filiací, rodina představovala vysokou hodnotou a výmluvným důkazem jejího morálního teritoria bylo to, že již samo sdílení erbů zrodilo ve slovníku šlechty institut se závazkem povinnosti – „erbovní strýcovství“<sup>34</sup> (překl. J. V.).

Prostředí polského šlechtického či zemanského dvora, jež bylo nositelem tradic a metaforicky řečeno představovalo část pověstného historického hnízda (Gniezno) či kolébky původních obyvatel polského

<sup>34</sup> Institut možnosti přijetí cizí osoby k erbů a k predikátu. Ve stavovské monarchii byl k takovému přijetí nutný souhlas stavů, v absolutistické monarchii jen rozhodnutí panovníka.

území, tvořilo uzavřený organismus, jakýsi svět sám pro sebe s vlastní morálkou, soudem a škálou trestů, ozbrojenou posádkou, knihovnou a samozřejmě hospodářským zázemím, zahradou a dalšími pozemky. Toto do jisté míry autonomní prostředí mělo výrazný vliv na zformování ideologie polské šlechty, jež měla dopad na kulturní sféru šlechtického prostředí. Zemanská ideologie totiž zastávala významné postavení hned za ideologií šlechty a její ideou vzájemné rovnosti.

Život venkovského šlechtice v duchu katechetických ctností: pokory a lásky byl pokládán na vzor dobrého šlechtictví – *bene natus et possessionatus* (dodejme ještě *catholicus*) byly požadavky šlechtické dokonalosti. Charakteristickými se v tomto duchu stala slova černošlého básníka Jana Kochanowského: „*Wsi spokojna, wsi wesola, któryz glos twej chwale zdola...*“

Už na sklonku 50. let 16. století má jeden z nejvýznamnějších autorů polské renesanční literatury **Mikołaj Rej z Nagłowic** (1505–1569), zvaný otcem polského písemnictví, jasno v tom, jak má ideální polský šlechtic vypadat. Měl by to být středně zámožný šlechtic, dobrý občan, hospodář, otec a manžel, jenž je ve svém okolí přátelsky přijímán, žije v umírněném dostatku, je společenský, má rád hudbu a holduje dobré zábavě. Má smysl pro vše, co je hezké, ctí a udržuje pořádek a umí rozumně hospodařit. Vrcholným dílem Rejovým, v němž je ideál šlechtice-zemana vyjádřen, je prozaický bilancující triptych **Żwierciadło albo Kształt, w którym każdy stan snadnie sie może swym sprawam jako we żwierciadle przypatrzeć**, vydávaný v letech 1567–68, jehož stěžejní část tvoří „*rodzime speculum renesansowe*“ **Żywot człowieka poczciwego**. Jde o portrét ideálního zemana, žijícího v dostatku a pokoji, v úzkém kontaktu, téměř symbióze s přírodou, jež během roku mění svou tvář a v níž zeman-hospodář neustále nachází zdroj potěšení a užitku. V uvedeném díle je čtenář seznamován s životními osudy ideálního šlechtice-zemana od kolébky až po rakev. Autor se zde svěřuje i se svým názorem na problematiku výchovy dítěte, projevuje

nebyvalé porozumění pro jeho potřeby, např. se odmítavě staví k otázce přísné výchovy a soudí, že je vhodné spojovat vyučování dítěte s hrou. Opět zdůrazňuje význam spokojeného a rovného manželství, výraznějšími konturami rýsuje portrét dobrého hospodáře, váženého muže a otce rodiny. Takový život podle Reje skýtá spokojené stáří a zbavuje obav ze smrti:

*„Widysz, jako czasy idą każdego roku: wiosna nastawszy, ziemie ogrzawszy, ziola i drzewa rozliczne zazieleniwszy i kwiatki rozliczne umalowawszy, lato ze sobą przywodzi [...]; za latem zasie błotna jesień przychodzi, a za jesienią zaziębla i niewdzięczna zima. Widzisz też, iż się miesiąc ustawicznie odmieniać a odnawiać musi [...]. Także i ziemia wedle czasu każdą powinność swą okazać musi: z czasem się zazielenić, z czasem zaołcić, z czasem nazbyt zagorzeć, z czasem nazbyt rozmoknąć musi, także i zmarznąć a stwardzić jako kość musi... A czemużbyś też ty miał być dziwniejszy, mój miły bracie, gdy widzisz, iż niebo, ziemia, rozliczne planety, chasy i wszystkie przypadki swym porządkiem już aż do skonczenia świata tak się toczyć muszą, a ty byś tylko miał narzekać na przyrodzenie swoje?“*

Ideálem, který kromě dalších autorů Rej vyznával, byla vesnice odpovídající velikosti, aby zajistila svému vlastníkovi ekonomickou nezávislost, ale zároveň natolik malá, aby se mohl na jejím chodu sám aktivně podílet, aby mohl organizovat a řídit polní práce a nebyl přitom vystaven pokušení, jež s sebou nese bohatství a zahálka. Zde, v tomto bodě dochází později v období baroka k posunu v uvažování zejména degenerující polské šlechty, kdy je konkrétní práce šlechtice nehodna. Na konci renesančního období je však stále ještě aktuální ideál venkovského života, tak jak jej daleko později přejímají a rozvíjejí autoři polského romantismu, např. **Adam Mickiewicz** v *Panu Tadeáši*.

<sup>10</sup> Malinowski, K.: *Sarmatyjské domy a domy domadocju kulturowej*, Olsztyn 1994, s. 66.

## 8.2 Ideologie sarmatismu a její negativní dopad na politiku polského státu

Vedle zemana-hospodáře se velice výrazně prosazuje podoba často pseudorytíře-válečníka jako ideálního šlechtice. Sarmata se projevoval jako *homo ludens* a *homo politicus*<sup>35</sup>, vyhledával nejrůznější zábavy a rozvíjel neustále jejich formy: ceremoniální besedy, lovy a hony, masopustní reje apod. a s nimi spojený zpěv a tanec. Z hlediska žánrového převládalo vypravování v podobě šlechtické gavendy s prvky humoru, ironie, grotesky či absurdity, mnohdy ve svérázné „režii“ jednoho vypravěče (herce), přičemž byla zvláště vyhledávána a ceněna kultura barvitého vyjadřování. Výrazný smysl pro humor, ironii a sebeironii se projevoval nejenom v literatuře, ale i v životě. V souvislosti s proklamovanou vzájemnou rovností příslušníků šlechtického stavu se zvýšil zájem o veřejné záležitosti, sněmíkování a sněmování, mnozí se prezentovali jako ti, co mnohému rozumějí, horečně diskutovali o sociálních a politických tématech, nabývali pocitu vlastní důležitosti a významu svého postoje či mínění. Prohluboval se individualismus s anarchistickým podtextem. Šlechtic-sarmata se stavěl proti jakékoliv autoritě a novotám, stával se egocentrickým, povýšeným a byl ochoten své názory prosazovat se zbraní či alespoň „klackem“ v ruce. Přestával ovládat své vášně, naopak se stával prodejným a měl sklony k buřičství. Proklamovaná sarmatská svoboda se rodila v 60. a 70. letech 16. století, kdy bylo nově řešeno státoprávní spojení s Litvou vytvořením reálné unie, jež vedla k chápání polsko-litevského státu jako evropské velmoci expandující na východ. Vrcholí reformace, nastartován je ekonomický růst, z historické scény odchází jagellonská dynastie. Prohlubuje se stavovský charakter monarchie, posilován je její volební charakter, k čemuž přispívá využití každého *interregna* (bezkráloví), kdy šlechta stupňuje své

<sup>35</sup> Maliszewski, K.: Sarmatyzm – staropolska formuacja kulturowa, *Cywilizacja* Nr 8 (2004), s. 61.

požadavky vůči budoucímu panovníkovi. Hned při první volbě se šlechta rozhodla, že více získá, než případně ztratí. Donutila Jindřicha z Valois přijmout po něm nazvané *artykuły henrykowskie* (jindřichovské články), v nichž šlechtě stvrdil její dosavadní privilegia, která musel navíc potvrdit i každý následující panovník stejně jako další, nové výsady (tzv. *pacta conventa*). Polský stát se začíná označovat, jak už bylo výše uvedeno, za Řečpospolitou (polsky Rzeczpospolita), šlechtickou republiku. Po spojení s Velkoknížectvím litevským dosáhla unie postupně rozlohy 900 000 km<sup>2</sup> a počet jejích obyvatel se pohyboval mezi osmi a jedenácti miliony, z nichž 70 % tvořili poddaní, 0,5 % velmoži a téměř 10 % šlechta, což představovalo v evropských zemích nejvyšší podíl. Tento fakt byl způsoben především tím, že v polsko-litevské unii nebyl na rozdíl od jiných zemí šlechtický status vázán na držbu půdy a jiného majetku, nýbrž výhradně k příslušnosti k erbovnímu šlechtickému rodu. Z tohoto důvodu byla v unii velmi početná, byť nemajetná šlechta, která měla právo podílet se na všech právech příslušných k šlechtickému stavu, včetně aktivní účasti na volbě panovníka. Její příslušníci byli odkázáni na přízeň bohatších či mocnějších, dávali se najímat do jejich služeb, pomáhali prosazovat jejich zájmy apod. Vývoj polského stavovského systému vyvrcholil v 17. století, kdy šlechta až žárlivě lpěla na dodržování vybojovaných či vynucených ústupků na oficiální centrální moci, každý projev nesouhlasu, snaha o prosazení novot byl šlechtou považován za zjevný či skrytý útok na její stavovské svobody. Prohlubovala se nedůvěra vůči cizincům, která přerůstala až v xenofobii. V r. 1652 byla do praxe uvedena zásada sobodného veta, *liberum veto*, díky níž mohl kterýkoliv jednotlivec, účastník sejmu anulovat práci a rozhodnutí celého orgánu. Spolu se zásadou *nihil novi* – zákonem z r. 1505, přijatém na sejmu v Radomi, jímž se do budoucna znemožnilo přijetí jakéhokoliv důležitého rozhodnutí sejmu, schválení zákona či změny ve vnitřním uspořádání polského státu bez souhlasu sejmu – šlechtickým rovnostářstvím, *jindřichovskými články*, volbou krále či svého času (1430)

Vladislavem Jagellonským přijatou zásadou *neminem captivabimus nisi iure victim* (nedotknutelnost osob šlechtického a duchovního stavu bez předchozího soudního výroku) vedly tyto výsady k takřka neomezenému právu dopouštět se beztrestně násilí, jež v mravní oblasti vyústily – navíc díky zdůrazňované „bratrské“ šlechtické rovnosti, nezávislé na majetku, a pohrdání prací – v typicky sarmatskou bezohlednost a sklon k riskování.

Sarmatismus představoval v době svého zrození světonázorovou orientaci polské šlechty, která našla živnou půdu na rozlehlém teritoriu Rzeczypospolité a zasáhla svým vlivem i další vrstvy polské společnosti a oblasti, jimž nebyla určena – měšťanstvo a lidovou kulturu. Sarmatismus se projevil v prezentaci různých postojů a prosazování určitých zájmů, jež představovaly praktickou reflexi této ideologie. I ideologie sarmatismu měla více tváří, přinejmenším opravdovou šlechtickou a předstíranou magnátskou. Existovala jakási aura sarmatismu, cosi neobvyklého, zvláštního, co vycházelo z lidské psychiky. Podobně jako jinde v Evropě byly i v Polsku organizovány okázalé slavnosti, jež získávaly podle domácích potřeb specifický obsah. V teatrálních dekoracích se odehrávaly okázalé podívané: církevní i světské, soukromé i veřejné, radostné jako svatby, křtiny, korunovace i smutné jako např. pohřby apod. Soumrak sarmatské ideologie připadá na 17. století, přičemž její počátky jsou nalézány na konci 15. století a svůj vrchol prožívá v průběhu 16. století. Za labutí píseň sarmatského Polska je z hlediska významných historických událostí pokládána barská konfederace, zformovaná v únoru roku 1768 v Baru, jednalo se o šlechtickou korporaci, jejímž krédem měla být obrana víry, šlechtické svobody, odpor proti králi a vměšování se Ruska do vnitřních záležitostí polského státu. Byla poražena, ale období střetů v letech 1768–72 přineslo Polsku nejenom velké materiální ztráty a naprostý rozvrat státní správy, ale ve svých důsledcích příhodné podmínky pro první dělení Polska (1772), jež se stalo nejenom prvním zjevným signálem vnitřního rozkladu polské šlechtické Rzeczypospolité, ale především zájmu

sousedů o její území. Po druhém dělení (1793) a třetím v roce 1795 přestal polský stát na mapě Evropy existovat.

Sarmatské umění a kultura se vyznačovaly sebevědomým uspokojením, adorací zaostalosti, konzervatismem, nadřazeností vůči ostatním vrstvám obyvatelstva a idealizací domácího životního stylu. Pocit národní nadřazenosti vedl až k národnímu mesianismu – polský národ byl vybrán, aby uskutečnil zvláštní historickou misi a ubránil křesťanskou Evropu před náporům islámu a jinověrectví. Charakteristickým znakem této mise byla nechuť ke změnám politického systému, který podle mínění šlechtických sarmatů představoval vrchol šlechtického parlamentarismu a měl být vzorem pro ostatní absolutistické monarchie, stagnace v kultuře, netolerance k odlišným politickým názorům a náboženské orientaci, ke každému projevu, který by narušoval „dokonalý“ pořádek. Během 17. století dochází k výrazné polonizaci katolicismu – prosazování národních prvků v katolickém kultu, byť tento proces není v Evropě ničím výjimečným, v Polsku spočíval v přizpůsobení se náboženských představ a rituálů domácí společenské a politické situaci. Polští kazatelé hlásali, že nebe by mělo být uspořádáno podobně jako polský stát a Matka Boží se v r. 1656 stala královnou Polska, jež měla zabezpečovat stávající pořádek, udržet celistvost země a bránit zlaté šlechtické svobody.

V rozvoji evropského baroka zaujímá polské barokní umění originální místo. Vyznačuje se svérázným eklekticismem, který v sobě spojuje projevy západoevropské kultury s orientálními vlivy a domácí tradicí. Díky tomu se zformoval životní styl, který odráželo umění a literatura, charakteristický pro šlechtické Polsko. Navíc je pro něj příznačné zalíbení pro módu, životní styl a zvyky Orientu. Vedle toho jsou v umělecké tvorbě patrné italské vlivy, zejména v architektuře šlechtických a magnátských paláců, od poloviny 17. století pak vzrůstá zájem o francouzskou kulturu. Německá kultura přichází do Polska se saskou dynastií až v 18. století.

3. Ideologie sarmatismu výrazným způsobem ovlivnila životní styl polské šlechty, včetně způsobu odívání, výzdoby interiérů apod., přispěla k zmíněné už polonizaci katolicismu, ovlivnovala postoj k jinověrcům, vztah k jiným národnostem, státům a k vlastní Rzeczypospolité. Lze usuzovat, že se sarmatismus aktivně podílel na utváření staropolské kulturní formace se specifickými domácími rysy, jež se odehrávalo na pozadí vývoje evropské kultury v 16. až 18. století, a nesmazatelně polskou kulturu a mentalitu Poláků ovlivnil.

4. pokuty teneševních knížecích vytvořila praxe křesťanského křesťanství. Na rozdíl od ruských „zroděf“ či „povrěf“, jež za žádoucí hodnoty považovaly spořádanou rodinu, fungující a efektivní hospodářství, dodržování rykad starověké pohostinnosti apod., se v dílech světem známých a do jisté míry kulturovědně významných vyjádření schopných bývalých vojáků, cestovatelů a diplomatů jako důležitých vlastností příslušníků střední a vyšší šlechty jeví na oděh dávána a vlastnosti slovy prezentovaná chrabrost v boji, aktivní zájem o politické dění a vyražování někdy obhrubých zálib. Z hlediska postaje výpravě se jedná o zblutivost ať vlnubaví, přehrávost vůči sourozenci spolubáňám, zanechání vážně prezentováním přibíhlostí, taktiví, pověřivost a zájmovost.

5. Tyto texty zprvu uspokojovaly pouze soukromou potřebu, a tak se úspěšně vyhýbaly kontrolovanému písemnictví. Do jisté míry se jednalo o mluvené záležitosti, kdy předvočen příslušníci šlechtického stavu (jako výjimečně autoři rekrutující se z řad měšťanstva) sepišovali své paměti, často ve formě rodinné kroniky, v níž zachycovali informace o rodovém původu, příbuzenství a příjím, úřednických vzájemnostech, válečných záležitostech či působení v diplomatické či dvorské službě. Výběr témat a jejich uspořádání byl subjektivní a záleželo na autor, jaký účel si autor zvolil. Zvolení se začíná prosazovat zásada komunity, kdy v práci více pokračuje syn. Nových podob nabývali svědčící životní příběhy (výpravě, lyrizované apod.).



## 9. SPISOVATELÉ VYZNÁVAJÍCÍ IDEU SARMATISMU

### 9.1 Memoárová literatura – subjektivní výpověď šlechtice-sarmaty

Období pozdního baroka s sebou přináší především nebývalý rozkvět nejrůznějších memoárových forem, jež specifickým způsobem jednak navazují a jednak rozvíjejí pokusy renesančních autorů vytvořit portrét ideálního šlechtice. Na rozdíl od rejovských „zrcadel“ či „portrétů“, jež za žádoucí hodnoty považovaly spořádanou rodinu, fungující a efektivní hospodářství, dodržování zvyků, starosvětskou pohostinnost apod., se v dílech světem protřelých a do jisté míry kultivovaného písemného vyjádření schopných bývalých vojáků, cestovatelů a diplomatů jako žádoucí vlastnosti příslušníků střední a vyšší šlechty jeví na odiv dávaná a vlastními slovy prezentovaná chrabrost v boji, aktivní zájem o politické dění a vyznávání někdy ohroublých zábav. Z hlediska postoje vypravěče se jedná o chlubitost až tluchubství, přezíravost vůči neurozeným spoluobčanům, mnohdy naivně prezentovanou přihlouplost, tmářství, pověřivost a zápecnictví.

Tyto texty zprvu uspokojovaly pouze soukromou potřebu, a tak se úspěšně vyhýbaly kontrolovanému písemnictví. Do jisté míry se jednalo i o módní záležitost, kdy především příslušníci šlechtického stavu (jen výjimečně autoři rekrutující se z řad měšťanstva) sepisovali své paměti, často ve formě rodinné kroniky, v níž zaznamenávali informace o rodovém původu, příbuzenstvu a přízni, aktuálních událostech, válečných taženích či působení v diplomatické či dvorské službě. Výběr faktů a jejich uspořádání byl subjektivní a záležel na tom, jaký cíl si autor zvolil. Zvolna se začíná prosazovat zásada kontinuity, kdy v práci otce pokračuje syn. Nových podob nabývají osvědčené formy deníku (výpravná, lyrizovaná apod.).

Pragmatickým přístupem k výběru informací je charakteristický **Diariusz peregrynacji na różne święte miejsca... Anno 1680 Stanisława Szemiota** (kol r. 1657–1684), v němž líčí putování z domova na Zebrzydowickou kalvárii a zpět. Skutečnost s fantazií či informacemi z druhé ruky se prolínají ve výpravném memoárovém díle **Mikolaje Dyakowského *Sumariusz okazji wiedeńskiej*** (zemřel po r. 1722), vznikající na počátku 18. století. Forma rodinné kroniky učarovala nejen kalvínovi **Janu Cedrowskému** (1617–po r. 1682), jenž se na jejích stránkách jen velmi zdrženlivě zmiňoval o svých cestách po západní Evropě, ale i daleko sdílnějšímu **Janovi Florianowi Drobysz Tuszyńskému** (1640–1707), příslušníkovi starobylého kyjevského rodu, jenž ve druhé z celkem čtyř částí svého kulturního odkazu ***Informacyja dzieciom moim o przodkach domku mego***, zaznamenal celou svou úctyhodnou žoldnéřskou biografií od r. 1656 až do r. 1677 v šiku vojenského oddílu, který učinil hrdinou svého vypravování. Atmosféra pozdního baroka promlouvá z jeho záznamů ve chvílích, kdy nabádá potomky k spořádanému životu v katolickém duchu a víře bez diskusí s heretiky a četby jejich knih. Naprosto odlišný postoj k životu zaujal ve svých obsáhlých vzpomínkách – ***Pamiętniki*** – minský vojvoda **Krzysztof Zawisza** (1666–1721), politik, válečník, milovník dobrého moku a lovec. V duchu populárního v té době hesla „*Za króla Sasa, jedz, pij i popuszczaj pasa!*“ vyhledával veselou společnost, zúčastňoval se honů, nejraději na medvědy, hodoval a bavil se v dámské společnosti. Neobvyklý svým účelem je korespondenční deník, vedený **Kazimierzem Sarnieckým** (zemř. po r. 1712), který písemnou formou deníkových záznamů informoval svého chleboďárce, příbuzného krále Karola Radziwiłła, o dění na varšavském dvoře a v rodině panovníka Jana III. Sobieského. Historii svých tří manželství vylíčila v 77 osmislabičným veršem psaných žalozpěvech **Anna Stanisławska** (zemř. kol. r. 1700), zámožná, leč životem zklamaná šlechtična, v díle ***Transakcyja albo Opisanie calego życia jednej sieroty***

*przez żalodne treny od tejże samej pisane roku 1685.* Dramatické zvraty osudu, vyjádřené poměrně primitivními verši, doplňuje prozaická paralela – glosář, psaný na okraji rukopisu.

### **9.1.1 Jan Chryzostom Pasek – polský miles gloriosus**

Za nejvýznamnější memoárové dílo polského literárního baroka jsou pokládány *Pamiętniki* (Paměti) **Jana Chryzostoma Paska** (kol. r. 1636–1701), žánrově velmi pestré a silně subjektivně zabarvené dílo. Autor se narodil v nepříliš zámožné šlechtické rodině na Mazowsku, za což se celý život styděl, protože šlechta v této části Polska byla vyhlášena svou urputností, lačností po majetku a chudobou. Nechybělo mu však sebevědomí, v jezuitském kolegiu totiž kromě fanatického katolicismu pochytil základy poetické tvorby, latiny a řečnictví, což dokázal vždy uplatnit. Zároveň zvolil jednu z mála možností, jak si dobýt slávy a peněz – stal se námezdním vojákem (žoldněřem). Díky svému dílu se stal nesmrtelným, protože tím, jak osobě psal, jak se prezentoval, chlubil a přeháněl, se stal:

*„...nejtypičtějším vtělením sarmatismu, který vedle řeckých a římských vojenských ctností obsahoval hlavně obranné prvky tradičních polských šlechtických svobod. Sarmatismus byl konglomerátem fikcí, byl prototypem masové kultury barokního Polska. Vyjadřoval specifickou národní a sociální megalomanií polské šlechty, která vyplývala z pocitu méněcennosti a ohrožení zahraničními nepřáteli i novými společenskými silami. Sarmatismus hlásá převahu vyvolené polské šlechty nad kupčicemi měšťany a sedláky i její nadřazenost nad všemi ostatními národy, u nichž nalézal pouze záporné a směšné rysy. Polský šlechtic jako rytíř-válečník i zeman-hospodář byl vrcholným ztělesněním ideálů sarmatismu, nedbal příliš o politickou moudrost, vyšší vzdělání a kulturní rozhled, byl samozřejmě*

*především horlivým katolíkem, opovrhoval všemi heretiky, luterány a pohanskými psy, stačila mu víra a nepotřeboval vědění.*<sup>36</sup>

Paskovy Paměti se nedochovaly kompletní. V zachovalých dvou částech zachytil autor události let 1656–1688, kdy v první části popisuje svou válečnou anabázi, ve druhé pak své aktivity hospodáře a občana. Chybí začátek a konec, což zavdalo po vydání **Edwardem Raczyńským** v r. 1836 podnět úvahám, nebo spíše spekulacím, na téma autorství díla. Dlouho bylo pokládáno za zdařilou mystifikaci a autor byl hledán mezi současníky. Shodou okolností začíná zachovaná část paměti částí básně, v níž se autor loučí se svým koněm, který zahynul na bojišti. Je to nejlyričtější pasáž z celého díla, ani disputace s Bohem, ani romantické pasáže nevyvolaly podobné emotivní chvění. Pasek se začal svými zaobírat memoáry zaobírat někdy v r. 1691, kdy získal od krále pronájem vsi Ucieszków. Nejvíce podnětů načerpal v letech 1655–1667, kdy s husary hejtmána Czarnieckiego prožil velké okamžiky vítězství, ale i utrpení, strádání a porážek. Osud je zavál až do Dánska a jako bystrému pozorovateli mu neušlo mnoho podrobností ze života tamních obyvatel, i když jimi spíše pohrdal. Po návratu pobyl nějaký čas se svými blízkými, vyprávěl o válečných zážitcích stylem, který později našel svůj výraz v **Pamětech**. Svůj oddíl dostihl až při tažení na Moskvu a zúčastnil se i potlačování Lubomirského vzpoury. V r. 1667 se po rozhodování mezi dvěma kandidátkami konečně oženil s vdovou, matkou šesti dětí Annou Łackou a začal v propachtovaných vískách na Krakovsku hospodařit. Proměna vojáka v zemana se projevila i ve stylu pamětí – přestalo platit Paskovo tvrzení: „*bom i szlachcic, bom i żołnierz*“ – epická šíře a dynamičnost šlechtické gavendy se zredukovala do podoby kronikářských záznamů:

*„Rok Pański 1679 zacząłem – daj Boże szczęście – tamże w Olszówce. Ten rok z łaski Bożej spokojny był, ale bardzo nieurodzajny i nieplenny,*

<sup>36</sup> Pasek, J. Ch.: Paměti, Odeon, Praha 1975, s. 12–13.

*a po staremu taniość wielka, na arendarzów źle; i powietrze bylo miejscami.*"

V tomto období se především věnoval rozhojňování rodového majetku, o veřejné dění se zajímal jen v případě, že to bylo nezbytně nutné. Ani slovem se nezmiňuje o soudních procesech, které mu ztrpčovaly život, místo toho se rozepisuje o ochočené vydře, již věnoval králi Janovi III. Sobieskému, o svém chovu ptáků a loveckých úspěších. Jeho výpadům proti sousedům měl učinit přítrž soudní výrok, v němž byl r. 1700 odsouzen k ztrátě cti a vyhnanství, ale Pasek vědom si slabé výkonné moci tehdejší polské justice se jenom přestěhoval a nedlouho potom v r. 1701 zemřel.

Jakými kritérii se Pasek řídil při výběru látky a komu byly jeho **Paměti** určeny? Na to bychom asi našli konkrétní odpověď na prvních padesáti stranách, které nemáme k dispozici. Snad tady sehrála roli touha talentovaného vypravěče podělit se s okolím o netuctové dojmy nebo snaha zanechat potomkům příkrášlený obraz ambiciózního šlechtického dobrodruha a rváče. V každém případě vznikl významný zdroj informací o historii Polska druhé poloviny 17. století a zároveň doklad o mentalitě průměrného šlechtice oněch časů. Ocenili jej velcí polští romantikové: Mickiewicz, Slowacki, Krasiński, ale i autoři historické prózy jako Józef Ignacy Kraszewski nebo Henryk Sienkiewicz především proto, že nepřináší heroickou či mesianistickou vizi pro Polsko tragického 17. století jako Kochowski a Samuel ze Skrzypny Twardowski, nýbrž pohled člověka zdola, který nemá ponětí o velké politice, všední, realistický i fantastický, podle toho, jak mu právě sloužila paměť.

### **9.1.2 Kriticismus v literárních dílech Starowolského a Kochowského**

K intelektuální elitě polského vrcholného baroka se řadí všestranně erudovaný a velmi plodný sekretář Karola Chodkiewicze, který až

v padesáti letech svého věku přijal kněžské svěcení, **Szymon Starowolski** (1588–1656). Svou dráhu vědce a publicisty zahájil biografií Zikmunta I. Starého *De rebus Sigismundi Primi...* v r. 1616, pokračoval publicistickými příspěvky do diskuse o bezpečnosti *kresów wschodnich* (východní pomezí státu). Ze zaujetí Orientem se zrodila ve své době velmi populární kniha *Dwór cesarza tureckiego i rezydencja jego w Konstantynopolu* (1646). I když tematicky je Starowolského literární a badatelské dílo velmi pestré, jednotícím elementem je jeho funkce: má sloužit vlasti a především ji v latinsky psaných textech v zahraničí propagovat. K novátorským pracím patří první synteticky podaný přehled polské literatury *Scriptorum Polonicorum Hecatontas seu Centum illustrium Poloniae scriptorum elogia et vitae* (Setník pisarzów polskich albo Pochwały i żywoty stu najznakomitszych pisarzów polskich), vydaný ve Frankfurtu v roce 1625. Jako doplněk můžeme chápat *De claris oratoribus Sarmatiae* (O slavných sarmatských řečnících, 1628) a sbírku epitafů *Monumenta Sarmatum...* (Náhrobky Sarmatů..., 1655). Tyto práce Starowolského se stejně jako další jim podobné zrodily z potřeby kulturního sebeurčení polského etnika v tehdejší Evropě, z barokního kultu národní autenticity a tradic.

Přijetí kněžského svěcení jako by prohloubilo Starowolského kritický postoj k vedoucím silám polské společnosti: šlechtě a kléru. Autor sice akceptoval boží dělení na trojí lid: šlechtu, duchovenstvo a lid a jejich funkční diferenciaci, ale jeho oku moralisty neunikl úpadek mravů v řadách těch, kteří měli společnost řídit. Vyčítá světským i církevním feudálům, že neplní své poslání a navíc vykořisťují obecný lid. Starowolski nechce společenskou strukturu změnit, chce jen odstranit nedostatky. Přitom se často dostává do slepé uličky jako např. při řešení otázky, zda má duchovenstvo v souladu s doktrínou polského státu jako *antemurale christianitatis* podporovat obranu země? Navrhuje kompromisní řešení: ano, ale ne pod tlakem práva, nýbrž z dobré vůle. Nemůže se smířit se Skargovými požadavky na obránce státu (*Żolnierskie*

*nabożeństwo*), nabízí svou představu spasitele, jímž není žoldněř, ale rytíř (*Prawy rycerz*, 1648):

„[...] bo ten, co żold bierze, zwie się żołnierzem od włoskiego słowa „Soldato, cui solidus datur” i już nie ma tej prerogatywy co rycerz, bo duszę swoją za grosz sprzedaje, kto mu jeno zapłaci, a rycerz tylko swojej rzeczypospolitej broni, sumptem tym, który ma z majątności swojej.“

*Z suchym drem tak przedu walczył ogień.*

Hodnoty „rodného hnízda“ vyznával i další vrcholný představitel polského pozdního baroka **Wespazjan Kochowski** (1633–1700), v tomto případě vesnice Gaj na úpatí Svatokřížských hor, harmonizující vliv rodinného prostředí a životní ctnosti polského zemana. Narozdíl od Potockého však tento sarmatský opěvovatel *niepróżnującego próżnowania* (nezahálčivého zahálení) nekriticky holdoval šlechtické ideologii a stal se tak nejtypičtějším představitelem literární koncepce, která slavila úspěch v šlechtických kruzích té doby, a zároveň horoucím zastáncem stávajícího politického systému polského státu.

Tradiční protiklad světlé šlechtické tradice a její soudobé degenerace obsahuje i Kochowského tvorba. Příčiny aktuálního stavu vidí autor v posunu pozitivního vzoru chování k – podle jeho mínění – úpadkové zálibě ve francouzské módě, odlišné hodnotové orientaci či v roztržštění kdysi jednotné katolické konfese. Registroval sice základní společenskou příčinu tohoto stavu, jež tkvěla v proměně tradičního rytíře (bojovníka) v hospodářícího zemana (musel ostatně tento proces cítit sám na sobě), nepokládal ji však za objektivní projev změny sociálních, ekonomických a politických poměrů v Polsku v 16. a 17. století, nýbrž kladl při jejím řešení důraz na morální vyzrálost jednotlivce, jenž by měl mít v případě nutnosti pochopení pro společenské potřeby a podřídit jim své soukromí. Proto není s tímto v rozporu jeho vize *złotego pokoju, świętego pokoju* (svatého klidu,

*Kochowského ink. ze svého klidu, do Polska-Sarmatů jemu vyvolávají*

pokoje) – perspektiva osobního štěstí ve venkovském „rodném hnízdě“, jež může být umocněno:

*A jeśli żona dobra, żona poczciwa,*

*Staraniem spólnym przybywa.*

*Jako owo Mazurka, ma miła duszka,*

*Nie pizmowana Francuzka,*

*Z suchych drew kale prędko nakładać ognie,*

*By się mąż rozgrzał dogodnie,*

*Każę wskok do piwnice przynieść madziaru*

*Lub brzezińskiego nektaru,*

*Smazy, piecze nabyte w domu dostatki,*

*Nie posyłając do jatki.*

*(I, 5, Prawdziwa szczęśliwość...)*

Z velkého nadšení po vídeňském vítězství, jehož svědkem se v doprovodu Jana III. Sobieského stal, se velmi rychle zrodil první zpěv zamýšleného rozsáhlého cyklu **Dzielo Boskie albo Pieśni Wiednia wybawionego i inszych transakcyjej wojny tureckiej...** (1684). Kochowski pokládal střetnutí kříže s půlměsícem za metafyzickou záležitost, v níž se střetly dobré a zlé mocnosti a samotné vítězství zařídil Všemohoucí.

V pořadí posledním dílem autorovým se stal **Trybut należyty wdzięczności wszystkiego dobrego Dawcy, Panu i Bogu, albo Psalmodia polska, za dobrodziejstwa Boskie dziękująca. Przez jedną najlższą kreaturę R. P. 1693 napisana...** (Náležitá daň vděčnosti Dárci všeho dobrého, Pánu i Bohu, aneb Žaltář polský..., vyd. v Čenstochové o dva roky později). Nejspíše osobní prožitek vídeňského vítězství a atmosféra triumfu polského vojska v čele s „Kristovým rytířem“ Sobieským zapůsobily na Kochowského tak, že začal hlásat, že Poláci-Sarmaté jsou vyvoleným



národem, na který Bůh shlíží s obzvláštním zalíbením, a jejich stát baštou křesťanstva. **Psalmidia polska**, jak zní zkrácený název jeho díla, pak měla toto výjimečné postavení „druhé Izraele“ nejen potvrdit, ale i posilovat. Tvoří ji šestatřicet žalmů sepsaných rytmizovanou prózou. Vedle svérázné sarmatské antropologie představuje také bilancování autora s vlastním životem a historií. Z tematického hlediska můžeme žalmy rozdělit do tří skupin. V první je prezentována vazba Boha a člověka, ve druhé se variabilním prvkem vzájemného vztahu stává národ a ve třetí panovník. Některé žalmy mají autobiografický charakter jako např. Žalm XX., v němž vyjadřuje autor svůj dík Všemohoucímu za to, že se mu po létech beznaděje narodil syn. Kochowski v Žaltáři velmi důsledně buduje představu o vyvoleném národě, jemuž bylo z Boží milosti dopřáno výjimečného postavení už během jeho pozemské existence: dostalo se mu daru svobody, který mu však může být v důsledku absence dávných ctností zase odebrán. Proto si jej musí zasloužit plněním svého historického poslání, jemuž skvěle dostál v šiku s Janem Sobieským u Vídně. Idea Bohem vyvoleného národa, který později trpce zaplatil za své i cizí hříchy, ožila ve své mesianistické podobě o mnoho let později v období polského romantismu.

potom.

Odkázáním na to, že v období vrcholného baroka prolíná tradiční rytmičtý epos svou abstraktností básně, je okamžitý a důsledný napětí Kochanovského parafrázy Tacova Gufrada. Ta napomáhá k formování moderní epické formy – románu. Kromě ní ještě k novému procesu přispívá polská memoárová literatura, jejíž podstaty plně doznělo až období romantismu.

Ta, jakým způsobem se polské parafrázy Tacova Osvobozeného Jeruzaléma zasloužila o novou románovou formu v Polsku, lze vyjednotit na eposu *Oblátené Jasný Gory Černoborskéj*, který vznikl před r. 1678 a je připisován různým autorům. Obsahuje 12 písní, které vyprávějí o hrdinské obraně kláštera na Jasně hoře v Černoborské před Svétskými

## 10. KRIZE BAROKNÍHO EPOSU

Požadavek velkého epického díla, jež by pomohlo vzkřísit, aktivizovat polskou společnost tváří v tvář nebezpečí z jihovýchodu a zároveň dodalo „sarmatské“ šlechtické společnosti tak potřebného sebevědomí v měnících se společenských podmínkách a politické situaci v Evropě 17. století, visel nad polskou společností jako příslovečný Damoklův meč. Hlasů, které se připojily k tomuto požadavku, byl nespočet: moralisté, kteří cítili nejenom rodící se krizi polského politického systému, ale i krizi morální a společenskou, autoři, jejichž snahy ve srovnání s oblíbenými antickými vzory nepřinášely společensky žádaný úspěch. Literární proces ovlivňovaný západními vzory směřoval k románové epice, která sice nebyla po chuti oficiálně podporovaným snahám o epická díla ve službách budoucnosti státu, ale o to více byla žádána čtenáři, stala se módní záležitostí. Tento jev byl bezprostředně spjat s rozvojem barokní kultury, vyplýval ze zásadní antinomie barokní teorie humanismu, ze sporu o hodnoty, jak je v období raného baroka nastolili metafyzičtí básníci ve střetu s představiteli galantní poezie.

Důkazem toho, že v období vrcholného baroka prožívá tradiční rytířský epos svou závěrečnou krizi, je okamžitý a dlouhodobý úspěch Kochanowského parafráze Tassova Gofreda. Ta napomohla k formování moderní epické formy – románu. Kromě ní ještě k tomuto procesu přispívá polská memoárová literatura, jejíž podněty plně docenilo až období romantismu.

To, jakým způsobem se polská parafráze Tassova Osvobozeného Jeruzaléma zasloužila o rozvoj románové prózy v Polsku, lze vysledovat na eposu *Obležení Jasnej Góry Częstochowskiej*, který vznikl před r. 1673 a je připisován různým autorům. Obsahuje 12 písní, které vyprávějí o hrdinné obraně kláštera na Jasné hoře v Čenstochové před švédským

vojskem v r. 1655. Z formálního hlediska se jedná o příspěvek do diskuse na téma podoby národního eposu. Nabízí spojení dvou v literatuře osvědčených řešení: Piotrem Kochanowským prezentovaný tassovský model heroicko-romantické poémy a v domácím prostředí zformovaný vzor „*vlasteneckého heroika*“, inspirované vlastní historií, nepřiliš časově vzdálenou. Obležení... se z tohoto hlediska stalo prvním úspěšným pokusem o spojení tradičního homérovského eposu antického typu s námětem z polské téměř současnosti, kde je leitmotivem otázka bytí, či nebytí šlechtické republiky.

Vynikající Gofred Kochanowského se záhy stal vzorem, s nímž se každý, kdo chtěl postavit literární pomník hrdinství na poli válečném, vyrovnat. Mohl v cestě naznačené Kochanowským pokračovat, nebo s ní polemizovat. Anonymní autor Obležení... zvolil první možnost. Vergiliovo *Arma virumque cano...*, které Kochanowski transformoval do domácí podoby: „*Wojnę pobożną śpiewam i hetmana...*“, dovedl ke křesťansko-sarmatské duchovní symbióze:

*Wojnę niezbożną powiem i tyrana,  
Który przeciwko czci Chrystusa Pana  
Na Jasną Górę gwałtem następował  
W ten czas, gdy Gustaw Sarmaty wojował,  
Pakta zdradziwszy, złamawszy przymierze,  
Przeciw przysiędze i przeciwko wierze*

[I, 1]

Autor eposu se netají tím, že vyznává křesťanské ideály a že činy obránců-přátel a útočníků-nepřátel hodnotí prizmatem katolické morálky a sarmatských ctností. Na rozdíl od dalších vyznavačů heroické epiky jako **Samuela Twardowského** (*Wojna domowa...*) nebo **Wacława Potockého** (*Transakcja wojny chocimskiej*) vyvažuje heroický děj románovými prvky podle Tassova kompozičního modelu. Epos se tak skládá ze dvou vzájemně

se prolínajících a doplňujících rovin: první tvoří historická realita sloužící k poučení a výstraze, druhou pak fiktivní zápletky k pobavení a potěše. Bez bázně a hany tak defilují šlechtí hrdinové, obratní v boji muže proti muži a pevní ve víře, kteří slovy a činy manifestují vzory hodné následování. Vzniklo dílo, které mělo předávat dalším generacím informaci nejenom o boji se švédským okupantem a heretikem, ale zároveň i o statečné obraně mariánského svatostánku, nejvýznamnějším kultovním místě v zemi. V historické rovině díla se autor inspiroval reáliemi získanými z díla paulánského převora kláštera na Jasné hoře **Augustina Kordeckého** *Nowa gigantomachia*, jež se týkaly vlastního obležení a obrany sanktuária, pohybech vojsk, strategii, vyzbrojení, ztrátách i úspěších při odražení útoku nepřítel. Místy nabývá nad kronikářem a historikem vrchu básník, umělec, kdy suchou řeč faktů a hodnocení přerušuje tok poetického vidění a fikce. V šerosvitu mistrů hodných holandských pláten se rodí scény připomínající karnevalové ohňostroje v barokních kulisách divadelní podívané. Záblesky výstřelů a lesk pancířů doplňují krupěje krve na bělostném sněhu.

Heroickou linii eposu doplňuje autonomní linie románová, která byvši vymyšlenou, neřídí se zákonitostmi reálné válečné zápletky. Románová rovina – na rozdíl od válečné – je zřetelně poplatnou těžce linii v Gofredovi Kochanowského. Útěk za šlechtice převlečené Lidory před švédským důstojníkem Medardem připomíná útěk Ermínie, skryté v zbroji Klorindině, před křižáky; vjezd Lidory do švédského ležení a ohromení Gustavových vojáků je inspirováno vjezdem Armidy do křižáckého tábora a nářek švédského generála Horna nad smrtí zaslíbené mu Krystýny připomíná Tankredův smutek nad hrobem Klorindy. Zejména ženské postavy mají své příbuzné protějšky. Vypůjčky z Tassa-Kochanowského nejsou mechanické, autor *Obleżenia...* obměňuje zbarvení a význam motivů, dává událostem nový smysl a klade osobitý důraz na vyjádření citů.

Charakteristická je kontroverzní osobnost magnáta **Hieronima Radziejowského** (1622–67), který jako temná síla zhoubně zasáhl do

mnoha lidských osudů, především do života bratrů **Krzyštofa a Lukáše Opalińských** a částečně ovlivnil tvorbu mladšího z nich. Lukáš Opaliński byl totiž za svou věrnost králi Janu Kazimírovi v r. 1649 odměněn jednou z nejvyšších státních funkcí té doby – stal se korunním maršálkem. Jeho vděčnost panovníkovi neznala mezí, netušil však, jak záhy ponese v královském zájmu svou kůži a dobré jméno na trh. V roce 1652 z titulu své funkce vynesl na králův podnět rozsudek smrti, ztráty cti a majetku nad podkancléřem Hieronimem Radziejowským, nejenom původcem hanebného útěku třicetitisícového polského vojska u Piławci v r. 1648, ale i zlodějem, násilníkem a intrikánem. Radziejowski patřil k oddaným dvořanům královny Marie Ludviky, jež jej vyznamenala nejenom úřady a majetkem, ale obstarala mu i výhodný sňatek s bohatou a půvabnou vdovou Alžbětou Kazanowskou, jejíž první muž byl přítelem krále Vladislava IV. Ani jeho bratr a nástupce na polském trůně Jan Kazimír nebyl vůči Alžbětě nevlídný a svým souhlasem ji potvrdil jako univerzální dědičku majetku zemřelého Adama Kazanowského. Zřejmě z popudu neuspokojených požadavků příbuzných Kazanowského se pak o ní začalo šuškat, že je královnou milenkou. Radziejowski, který se k ženám choval vždy brutálně, tuto zprávu donesl Marii Ludvice a Alžbětu, která se před ním ukryla v klášteře a pak v paláci Kazanowských nedaleko královského paláce, se pokusil získat zpět se zbraní v ruce a napadl přitom i královskou gardu, jež ji chránila. Dopustil se tak těžké urážky královského majestátu. Proces tehdy rozdmýchal spory mezi šlechtou a panovníkem, protože bez ohledu na Radziejowského činy jako krádeže, intriky, pobuřování, nemluvě o zbabělosti, de facto představoval zásah do opěvovaných šlechtických svobod. Radziejowski se odvolal ke korunnímu tribunálu, ale pro jistotu unikl za hranice. Korunní tribunál pak ortel zrušil.

Radziejowského řeč ke stoupencům švédského krále Karla X. Gustava dovedla podle mínění anonymního autora Poláky až ke zradě svého krále v známé bitvě u Ujścia (1655). Byl to čin, který ohrozil stát i národ, a proto

si zasloužil trest od Stvořitele. Morální a náboženské zodpovědnost Poláků vůči králi je námětem Zpěvu XI.

V Obleženíu ... ožívá mýtus triumfujícího křesťanstva, Kristových rytířů bojujících za Boha a víru.

Pro českou literaturu nebyl Tassovův Osvobozený Jeruzalém nikdy znárodním a pro českou společnost ani tolik potřebný, aby po něho překládání do češtiny šlo dříve, než tak učinil v r. 1834 vídeň a spíše přeložil Jan Evangelista Purkyně (1767-1869). Během svého života se dočkal pouze vydání prvního spěvu, i když se dochovalo jen torzo, dá se předpokládat, že by vydání celého díla dokončil. Dělil, kdo se o překlad Tassova eposu pokusil, byl bratrský kněz Vincenc Pavl Šák. Jeho úplný překlad byl vydán u Vinšera v Brně v r. 1853, je přeložen do slovního časoměrného hexametru a při překladu je využito výrazů a frází z moravských dialektů, což při další práci nepřinášelo úspěchy a vytrčet se přetvářením náležitosti snaktivity či exotičnosti postav. Původní veršovou formou, avšak archaický jazyk zvolil při svém překladu Osvobozeného Jeruzaléma Jaroslav Vroblík (vydal A. Storch, Praha 1890). Z Vroblíkůvho pera také pochází překlad nejatraktivnější epizody díla do podoby libreta k operě Antonína Dvořáka *Amistó* (1904). Český překlad, v němž jsou vybrány pasáže hlavně adaptace Tassovi Osvobozeného Jeruzaléma, vydal v Turíně v r. 1900, Adolfo Gualandini přeložený a doplněný překladem přelom. překlad Jaroslav Polívka pro Odeón v r. 1989. Nic o překládání není, jaké je v této vydávám s ohledem na jazyk, modernost, jedinečnost a neaktivitu původní verze pro členěte kousek 20 a počátku 21. století.

Ve Španělsku se k Tassovi přiblížil jako první s veškerou španělskou literaturou Miguel de Cervantes prostřednictvím příběhem *Galatea*, který byl vydán v Madridu v r. 1584, a vydání Tassovi *Amistó* zde bylo více než zjevné. Do této míry je paradoxem, že autor, který se stal Tassovým obdivovatelem v díle *Cesta ze Farnes* (1532) a zejména v románu *Úspěch*

## 11. OHLAS TASSOVA OSVOBOZENÉHO JERUZALÉMA V DALŠÍCH EVROPSKÝCH LITERATURÁCH

Pro českou literaturu nebyl Tassův Osvobozený Jeruzalém natolik atraktivní a pro českou společnost ani tolik potřebný, aby po něm překladatelé do češtiny sáhli dřívě, než tak učinil v r. 1834 vědec a spíše příležitostný literát **Jan Evangelista Purkyně** (1767–1869). Během svého života se dočkal pouze vydání prvního zpěvu, i když se dochovalo jen torzo, dá se předpokládat, že byl překlad celého díla dokončen. Další, kdo se o překlad Tassova eposu pokusil, byl brněnský kněz **Věnceslav Pavel Žák**. Jeho úplný překlad byl vydán u Winikera v Brně v r. 1853, je převeden do formy časoměrného hexametru a při překladu je využito výrazů a tvarů z moravských dialektů, což při četbě působí nepřírozeným dojmem a vytrácí se přinejmenším zážitek atraktivity či exotičnosti prostředí. Původní veršovou formu, avšak archaický jazyk zvolil při svém překladu Osvobozeného Jeruzaléma **Jaroslav Vrchlický** (vydal A. Storch, Praha 1890). Z Vrchlického pera také pochází prepis nejatraktivnější epizody díla do podoby libreta k opeře **Antonína Dvořáka Armida** (1904). Český překlad, v němž jsou vybrané pasáže italské adaptace Tassova Osvobozeného Jeruzaléma, vydaného v Turíně v r. 1970, **Alfredem Giulianim** přebásněny a doplněny převyprávěním prózou, připravil **Jaroslav Pokorný** pro Odeon v r. 1980. Jde o zkrácenou verzi, která je v Itálii vydávána s ohledem na jistou rozvláčnost, jednotvárnost a neatraktivitu původní verze pro čtenáře konce 20. a počátku 21. století.

Ve Španělsku se k Tassovi přihlásil jako první z velikánů španělské literatury **Miguel de Cervantes** pastýřským příběhem *Galatea*, který byl vydán v Madridu v r. 1584, a ovlivnění Tassovým Amintou zde bylo více než zjevné. Do jisté míry je paradoxem, že autor, který se stal Tassovým obdivovatelem v díle *Cesta na Parnas* (1622) a zejména v románu *Utrpení*

*Persila a Sigismondy* (1616) ve svém nejslavnějším románu *Donu Quijotovi* vytvořil parodii rytířského eposu, zkarikoval svět rytířských hodnot, a tak se výrazně podílel na odchodu literárního rytířstva z historické scény, i když nesplnitelná touha „být jako oni“ a konat dobré skutky zůstala, jen nabyla jiných forem; zároveň se však ukázalo, že křísit minulost nelze. Dalším Tassovým stoupencem se ve Španělsku stal dramatik „pláště a dýky“ **Lope de Vega**, jehož *Arkádie* je evidentně inspirována Tassovou Amintou a *Dobytý Jeruzalém* téhož autora zpracovává motivy třetí křížové výpravy a byl opět vypracován podle vzoru Tassova Osvobozeného Jeruzaléma.

Přestože neznáme přesné datum prvního překladu Tassova Osvobozeného Jeruzaléma do španělštiny, jsme si téměř jisti, že Tassovo dílo bylo španělskému publiku z italského vydání známo už před prvním tiskem z r. 1585. V Anglii byl Tassův Osvobozený Jeruzalém vydán latinsky s dedikací královně Alžbětě v Londýně v r. 1584, pozdější anglická mutace textu z pera **sira Edwarda Fairfaxe** spatřila světlo světa v r. 1600. Divadelní hra *Jeruzalém lorda Strangeho* z r. 1592 a drama *Godfrey z Bulloigne* se nepochybně Tassovým dílem inspirovaly stejně jako epos *Královna víl Edmunda Spensera* z r. 1590. Později se můžeme s ohlasem Jeruzaléma setkat v díle **Johna Milтона Ztracený ráj** (vydáno v r. 1667) a u **lorda Byrona** v básni *Nářek nad Tassesem* (1817).

V r. 1581 byl Tassův epos vydán v italském originále v Lyonu ve Francii. V r. 1584 byla v Paříži vydána Tassova pastorála *Amanta*, která společně s *Věrným pastýřem Battisty Guariniho* ovlivnila pastorály francouzského baroka. Ve Francii se Tasso a jeho dílo setkali s různým přijetím: ve svých *Esejích* mu vyjádřil svůj obdiv racionalista **Michel de Montaigne** stejně jako ve svých dopisech vzdělaná aristokratka **Marie de Rabutin-Chantal**, markýza de Sévigné, naopak s příkrým odmítnutím se Tasso setkal u **Nicolase Boileau-Despréauxe**, který v duchu svého přesvědčení uznával za krásné jen to, co bylo podle něho pravdivé; v této



souvislosti je často připomínán jeho útok proti těm, kteří dávají přednost „Tassovu pozlátku před vším Vergiliovým zlatem“. Ve **Voltaireových Esejích o epické poezii** (*Essai sur la poésie épique*, 1728) je Tassovi věnována celá kapitola, byť je zde perem pamfletisty a antiklerikála veleben protireformační autor.

V Německu je nejstarším překladem Tassova Osvobozeného Jeruzaléma **von Werderův *Gottfried oder Der Erlöste Jerusalem***, který vyšel v relativně krátké době dvakrát ve Frankfurtu nad Mohanem (1626 a 1655) a vzhledem k politické, ekonomické situaci a kulturnímu ovzduší během třicetileté války a po vestfálském míru, kdy je Německo roztrženo do podoby států, drobných státeků a knížectví, se začíná německá kultura už v jiných podmínkách a s jinými potřebami obrozovat až v 18. století, přičemž není pocitována potřeba obohacovat z cizích zdrojů kvalitní tradiční produkci hrdinského či rytířského eposu.

VOX POPULI

## 12. ANONYMNÍ NOVIZDRAJSKÁ (RYBALTOVSKÁ) POEZIE

Osobitě málo známá v dějinách staropolské literatury tvořila plebejských humorištvů na konci 16. a na počátku 17. století. Programově tvořili protiklad „oficiální“ hierarchické a měšťanské kultuře, parodičnou formou se vyznačivše svému především morálních hodnot, jak je nastolila a „kultivovala“ společensky i politicky degenerující polská šlechta. Je to tvorba lidová, o čemž svědčí nejenom její obsah, ale i omezená členitost a společenský původ tvůrců.

Autori zpravidla malých poetických forem (parodie, satiry apod.) a komedií (přip. intermedii) se zabývali z řad různých uvědoměných rybníků (z lat. ribaldus, čes. rozběhák, rozběhák), koutníků, kostelních zpěváků, písařů a ministrantů. Někteří z nich byli členy krakovské akademie,

## II. část

kteří hledali práci a výdělek. Tzv. Jan Alamy (křeča, z lat. claridus) představený vzdělanec na nešťastném společenském stupni a na pomoci

světla a **VOX POPULI** připovídající společenskému postavení, který mluvil

svobody, kterou však nemohl za stávajících podmínek nijak využít. Tato společensky nepřítomná postava intelektuál se jen výjimečně dostal

karriery, například mu šlo o bytí. Většinou zastával místo tzv. šerky, tj. ministranta, rozběhky, ale měl čestná a uctívání venkovských, dle

z nichž si měl vydělat nějaký peněz. Někdy se vzburil a vydal do světa, jindy vytržal a byl odměněn místem šerky. Literární produkce těchto na svou

dobu vzdelaných autorů-lidů odrážela společenského postavení se tak stala výrazem odporu vůči mocným a poměrům, které nedávaly šanci na

změnu postavení. Vešle českého Pranty se dle toho vzorem stl náhročky (lat. Galenspiegel – vznikl kolem r. 1500 a do polštiny byl přeložen v r. 1550

pod názvem Nowocierdliko, později Rowiżczal – a zaujal místo v literatuře starých vzorů Szupa a Marcholta. Tvořili rybníci byla trocha vlna hříbní

## 12. ANONYMNÍ SOVIZDŘALSKÁ (RYBALTOVSKÁ) POEZIE

Osobitě místo zaujímá v dějinách staropolské literatury tvorba plebejských humoristů na konci 16. a na počátku 17. století. Programově tvoří protiklad „oficiální“ šlechtické a měšťanské kultuře, parodickou formou se vysmívá světu především morálních hodnot, jak je nastolila a „kultivovala“ společensky i politicky degenerující polská šlechta. Je to tvorba lidová, o čemž svědčí nejenom její obsah, ale i okruh čtenářstva a společenský původ tvůrců.

Autoři zpravidla malých poetických forem (parodie, satiry apod.) a komedií (příp. intermedií) se rekrutovali z řad nuzných intelektuálů: rybaltů (z lat. ribaldus, česky nuzák, příp. darebák), kantorů, kostelních zpěváků, písařů a ministrantů, bakalářů a studentů krakovské akademie, kteří hledali práci a výdělek. Tzv. *stan kleszy* (klecha, z lat. clericus) představoval vzdělance na nejnižším společenském stupni a na pomezí světské a církevní hierarchie. Vzdělaný plebejec, nemaje odpovídající společenské zařazení, zůstával nadále plebejcem, i když s jistou mírou svobody, kterou však nemohl za stávajících podmínek nijak zužitkovat. Tento společensky nepřilíš potřebný intelektuál se jen výjimečně dočkal kariéry, zajišťující mu živobytí. Většinou zastával místo tzv. *klechy*, tj. ministranta, varhaníka, ale také čeledína a učitele venkovských dětí, z nichž si měl vychovat nástupce. Někdy se vzbouřil a vydal do světa, jindy vydržel a byl odměněn místem faráře. Literární produkce těchto na svou dobu vzdělaných autorů-laiků nízkého společenského postavení se tak stávala výrazem odporu vůči mocným a poměrům, které nedávaly šanci ke změně postavení. Vedle českého Franty se dalším vzorem stal německý Till Eulenspiegel – vznikl kolem r. 1500 a do polštiny byl přeložen v r. 1530 pod názvem *Sownociardlko*, později *Sowiźrzał* – a zaujal místo vedle starších vzorů Ezopa a Marcholta. Tvorba rybaltů byla trnem v oku biskupa

Szyszkowskému, který mnoho titulů v r. 1617 zařadil na *Index librorum prohibitorum*, čímž se nechtěně zasloužil o důkaz šíře a pestrosti této produkce, protože vlastní texty se většinou nedochovaly. Tisky měly podobu levné jarmareční produkce se svéráznou úpravou titulního listu, kde chybělo jméno autora (příp. je nahrazoval pseudonym jako Frant-Niebyliński de Niedopytanów, Radopatrzek Gładkotwarski nebo Januarius Sowirzalius), místo a rok vydání měly podobu žertu: „*drukowano w Oleśnicy, na Pacanowskiej ulicy*“. V komediích či fraškách vystupuje postava kantora, který je často vypravěčem nebo mluvčím stejně smýšlejících druhů. Do literatury vstupují prostředí, která jsou nebo se mohou stát zdrojem konfliktů: venkovská fara, škola a krčma, hospodská společnost, žebráci, handlíři, trhovci, malopolská města a městečka se svými obyvateli (řemeslníci, měšťané, mistři, učedníci a tovaryši, židé). Převládá faktografický přístup a techniky reportáže, kdy vypravěč jako by podával informace z probíhajícího zasedání, kde se střídají mluvčí reprezentující nejrůznější seskupení, a hájil jejich zájmy. Karikatura, groteskní a absurdní negace a deformace byly základními způsoby vyjádření, jimiž se plebejští intelektuálové vysmívali strnulým a licoměrným konvencím a normám, patosu čítankových feudálních hrdinů a posvěcené neměnnosti feudálního řádu.

### 12.1 Panorama měšťanské plebejské literatury

Panorama měšťanské plebejské literatury je velmi pestré a komplikované, představuje různé myšlenkové směry a postoje, jež byly charakteristické pro nešlechtický stav, především měšťanstvo, jehož postavení se na počátku 17. století pronikavě změnilo. Tradice polské literární renesance oživil ve svých dílech Adam Władysławiusz, papírník z Krzeszowic, který tvořil na přelomu 16. a 17. století především příležitostné panegyrické a satirické

verše. Kromě nich vydal ještě dvě básnické sbírky: *Krotofile ucieszne i żarty rozmaite* (před r. 1609) a *Przygody i sprawy trefne ludzi stanu wszelakiego* (1613). Za připomenutí také stojí zpěvníček *Rozmowy młodzięca z panną* (1607). Renesance pro něho byla vzorem společenských i uměleckých svobod, což nejvýmluvněji vyjádřil v básni *Wzdychanie obywatelów niektórych miast*, kde se mu stýská po starých časech, výlučném postavení měšťanské samosprávy královských měst apod. Stěžuje si na nové pořádky, které považuje za svévoli úředníků, rekrutujících se z řad šlechty, o níž panovník nic neví, a proto končí lamentací a zbožným přáním, aby Bůh ráčil osvítit krále, aby se dověděl, co se děje. Podle jeho mínění je ctnostný život založen na práci:

*Kto chce szczęśliwym być,*

*Potrzeba mu robić,*

*Bo żadnemu snadnie*

*Wróbl w gębę nie wpadnie*

*(Krotofile: Robota)*

V měšťanském prostředí se postupně rodí nové literární téma a hrdina: fyzická práce jako zdroj užitku a krásna a její vykonavatel. Dříve byla opěvována práce na poli a oráč, rolník; jindy šlechtic „pracující“ pro zábavu či idylicky „šťastný“ venkovan. Zvolna se zájem přesouvá i do jiných oblastí lidské činnosti (voraři, horníci v solných dolech), z nichž profesi hutníka (kováře) oslavil sugestivně ve svém díle *Officina ferrata, abo Huta i warsztat z kuźniami szlachetnego dzieła żelaznego* (Železárna aneb Huť a dílna s výhněmi šlechtěné železářské práce, 1612) **Walenty Roździeński** (kol. r. 1570–v letech 1640–42). Autor, vl. jm. **Walenty Brusiek**, sám *ferrarius doctus* z kovářské rodiny, se rozhodl vylíčit ušlechtilost a půvab rodového řemesla. Veršované vyprávění, nasycené reáliemi (kovářské techniky, historie řemesla, rudoznalství) nedosahovalo sice z formálního

hlediska literárních vrcholů, nahrazovalo však tento nedostatek profesní hrdostí ve sporu se zemanskou tradicí, která hlásala, že prvotním zájmem člověka je rolnictví. Apoteóza dobývání a zpracování železné rudy ve Slezsku vrcholí v části nazvané *O železie, które mocą swoją w cnocie a w godności każdy metal na świecie przechodzi* (O železe, které svou hodnotou a významem vyniká nad každým kovem na světě), v níž autor soudí, že železo provází člověka od biblického Adama, který byl často zobrazován s motykou či sekerou v ruce. Závěrečná část pak představuje prostor k humanistovým úvahám. *Własny konterfekt abo Wyobrazenie żywota kuźnicznego* (Vlastní podobizna aneb Obraz kovářského života) je patetickým, ale zároveň praktickým „rodokmenem“ řemesla, apoteózou plebejské práce, polemikou a šlechtickým pohrdáním měšťanskými profesemi, pokusem vytvořit vlastní systém hodnot, spočívající na poctivé a náročné práci.

Měšťanská literatura konce 16. a počátku 17. století v souvislosti s postupným úpadkem měst a degradací měšťanstva rozvíjí náměty měšťanské literatury první poloviny 16. století (např. Biernat z Lublina). **Sebastiana Fabiana Klonowice a Rożdzieńského** s ním – byť v odlišných podmínkách – spojuje nobilitace práce a poznání (vědy), ctnosti a pracovitosti. Nejde už o bouřlivou manifestaci požadavků rovnoprávnosti v přístupu k hodnostím a úřadům, ale spíše o rozhořčený protest vůči uzavřenosti šlechtického stavu, podpořeného legislativou, nadutosti šlechty a jejímu nepřátelskému postoji k měšťanům a jejich představitelům. To především popuzovalo **S. F. Klonowice** (kol. r. 1545–1602), jehož tvorba spadá do období doznívající polské renesance, který dal průchod své platonické kritice ve skladbě *Worek Judaszów to jest złe nabycie majątności* (Jidášův měšec, to jest zlé nabývání majetku; před r. 1603). Vedle antišlechtického postoje je pro Klonowice charakteristická i averze vůči měšťanskému plebsu, výrazně totiž prožíval ohrožení měšťanského stavu, majetku a bezpečnosti. Měšťanští ideologové se velmi umně a energicky,

i když nepříliš účinně, snažili narušovat základy šlechtické nadřazenosti jiným stavům zpochybňováním podstaty šlechtictví, jež údajně spočívala v dědičném transferu hodnot.

Jenom podle jména a části díla je znám další představitel měšťanské literatury **Jan Jurkowski** (kol. r. 1580–kol. r. 1635), bakalář z Pilzna, v jehož satirách se hluboce odráží potridentská idea společenských reforem. V satire *Poselstwo z Dzikich Pól* (Poselstvo z Divokých polí, 1606) podrobil pomocí prostředků převzatých z plebejské literatury (včetně pseudonymu Prawdzic Niedrwiel) kritice polskou šlechtu, které se jí dostává ústy účastníků dialogu – Sowizdrzała a Marchuła. Jurkowski však nenapadá základy šlechtického stavu, přijímá kult dědičnosti, kult Sarmatů, staropolských ctností, jako jsou mužnost, čest a prostota, včetně xenofobie – ta však byla živá i mezi měšťany a plebejci. Jurkowski dále uznává královskou moc, jež je podle něj zárukou příznivého vývoje státu i církve. Katolická církev je garantem vnitřní harmonie společnosti. Šlechtu naivně pokládá za ozbrojené rámě státu i církve. Je přesvědčen, že se prohnílý stát obrodí a shromáždí kolem sebe další slovanské národy. Šlechta pak by měla obnovit tradice heroismu, přestat okrádat spoluobčany a získávat kořist v boji s pohany na východě. Zapojil se tak do aktuální diskuse o obrození rytířskosti a heroismu polské šlechty. Největší překážkou zdravého rozvoje polské společnosti je podle Jurkovského přemíra stavovských svobod pro šlechtu, která vede k svévoli a omezuje ostatní společenské vrstvy. Jurkowski tak jako přesvědčený stoupenec jezuitského regalismu navazující např. v panegyrické alegorii *Lutnia na wesele ... Zygmunta III na Quincunx...* (1564) **Stanisława Orzechowského**, v němž jsou shodně za pilíře státu pokládány: víra, oltář, kaplan, král a katolická církev, nehledá zdroje společenské krize v metafyzické prozřetelnosti, nýbrž ve společenském řádu, který přeje zlým a poškozují dobré. Vedle satirických skladeb *Lech wzbudzony i lament jego żaloszny* (Probuzený Lech a jeho žalostný nárek, 1606) a *Chorągiew Wandalinowa* (Vandalinova korouhev,

1607) vyjádřil svůj názor na pozitivní přeměnu společnosti v moralistním dramatu *Tragedyja o polskim Scylurusie i trzech synach koronnych ojczyzny polskiej* (Tragédie o polském S. a třech korunních synech polské vlasti, 1604), v němž se alegorické postavy Herkula, Parida a Diogena staly příležitostmi ke konfrontaci aktuálních životních postojů: mužnosti, zženštilosti a moudrosti. Přičemž Herkules je vzorem sice žádaným, ale nereálným (vtělení mýtu rytíře z východního pomezí), a nositeli konfliktu jsou zbývající dva: hybatel a zdegenerovaný heretik. Diogenovo snažení však nenese ovoce, a tak se stává poustevníkem. Pesimismus skladby ještě umocňuje intermedium *Orczykowski – Żona – Student*, kde se diskutuje o vzdělání šlechtické mládeže. Orczykowski, který reprezentuje průměrného šlechtice, míní:

*Kto ma więcej pieniędzy, kto ma w mieszku brata.*

*Toć rozum.*

## 12.2 Vrcholní představitelé a nejvýznamnější díla plebejského literárního proudu v polské literatuře na přelomu 16. a 17. století

K nejzajímavějším dílům tohoto relativně krátkého – literatura plebejských autorů prožívá své kulminační období v letech 1580–1630 – ale kvantitativně i kvalitativně plodného období patří z obsahového i formálního hlediska především anonymní komedie, tzv. albertiády: **Wyprawa plebańska** (Farářská výprava, 1590) a **Albertus z wojny**, 1596. Pod pseudonymem **Jana z Kijan** se ukryl tvůrce nového polského plebejského hrdiny **Nowy Sowizrzal** (Nový šibal, vyd. z r. 1596 se ztratilo, zachoval se tisk z r. 1614) a **Fraszki Sowizrzala Nowego** (Frašky nového šibala, 1614), později rozšířené s názvem **Fraszki nowe Sowizrzalowe** (Nové šibalské frašky, 1615).



Vzorem se tomu, kdo se skrýval pod pseudonymem Jana z Kijan, stal především německý Till Eulenspiegel, i když ve skutečnosti představuje typického polského vzdělaného plebejce a upozorňuje na problémy polské společnosti přelomu 16. a 17. století. Sám autor v básni **Na starego Sowizrzala** ze sbírky **Nowy Sowizrzal** soudí, že by německý vzor tváří tvář polským podmínkám neobstál:

*Nie umiałbyś teraz nic, stary ancykryście,  
Nie stałbyś i za figę, baczę ja to czyście.*

*Mógłbyś w on czas być nad mię trochę foremniejszy,  
Ale teraz tych czasów byłbyś prawie mniejszy.  
Ale tu u nas w Polsce, niegodzien byś strawy –  
To nawiętsze misterstwo, iżeś był plugawy.  
I toć by teraz nie szło, toć by też odjęto,  
Prędko byś teraz wisiał abo by cię ścięto.*

Na rozdíl od německého Eulenspiegla neakcentuje tolik hravost a verbální erudici jako spíše kritičnost, reflexi a skepsi. Polský autor často přechází k autobiografii, odhazuje masku blázna, komentuje svou proměnu, objektivizuje své poznání ve formě frašky, anekdoty či písně. Kompozice je roztržena do malých poetických forem, což byla jedna z možností domestikace klasického hrdiny na polské půdě. Novinkou je bezprostřední vazba mezi autorem a čtenáři: bez oficiálního i neoficiálního dozoru, mecenáše a cenzury. Autor se pyšní osobní nezávislostí a své dílo věnuje všem: „*nie przypisuję / Nikomu pracy mojej – wszystkim ja daruję*“ (**Nowy Sowizrzal – Zamknięcie**).

„*Přímé vstupy*“ autora narušující literární fikci umožňují dovědět se alespoň něco o něm. Dobře se vyznal v místopisu jižního Malopolska

v okolí Pilzna i Jasła, byl obeznámen s životními podmínkami a názory kantorského a měšťanského stavu a plebejského živlu. Životní zkušenosti jsou zdrojem hodnotících měřítek, a proto Jana z Kijan zajímaly lidské osudy, lidská existence. Dominantním pocitem v jeho poezii je údiv, jak je možné v tak nesmyslně uspořádané společnosti žít, když samo stvoření světa proběhlo tak smysluplně:

*Mówi Pismo: – Uczynił Bóg człowieka panem,  
Bo to wszystko, co On stworzył było poddanem.  
Wszystko (też był) człowiekowi poddał pod nogi,  
Znać, iż tam żaden nie był człowiek ubogi.  
A my teraz nic nie mamy na końcu świata,  
Czyśmy się źle porodzili, czy gorsze lata?*

Autor se odvolává na Písmo a poukazuje na rozpor mezi předurčením člověka a jeho nezakotveností v dané době a podmínkách:

*Częstokroć się przypatruję też ludzkim sprawom,  
Jakim podlegli na świecie dziwnym zabawom,  
Dlatego, że niejednako Bóg rozdał wszystkim,  
Pomieszał nam fantazje rzadko z pożytkiem.  
Jednych ścisnął, ledwo się manną żywią Bożą,  
Drugim nazbyt, aże zboże do Gdańska wożą.*

Plebejští autoři byli přesvědčeni, že vinou šlechty došlo k výprodeji hodnot. Jan Jurkowski viděl možnost nápravy stávajícího stavu v zásadní změně statutu šlechty, věřil v obrodnou funkci potridentských reforem. Jan z Kijan nesdílel jeho víru, vysmíval se hořce všem a všemu, dospěl k závěru, že majetek rozděluje společnost na ty s perspektivou plně si užívat

života a jiné, kteří z nevysvětlitelných důvodů tuto šanci nemají a provází je pocit křivdy a utrpení:

*Nieraz widzę stada, idą barany, woły,  
Widzę gumna nawiezione, pełne stodoły,  
Widzę sady obrodzone, w nich pszczoły roje,  
Najmniej sie ja tym nie cieszę, gdy to nie moje.  
Nie mam uciechy na świecie, nie mam zabawy,  
Przeto i rozumu nie masz, błazenem prawy.*

K nim se přidává ještě pocit osamocení a z něho vyplývající demonstrace nezávislosti, protispolečenského postoje a vykořenění. Stylizuje se do postavy rybalta, šaška, samorostlého filozofa a manifestuje nemajetnost jako stav harmonie a bezpečí:

*Pod samymi Bieszczady mam grzeczne pokoje,  
Nie w paryjach, nie w skałach, równo jak po jajku,  
Nie wiem, by miał co nad mię stary ociec w rajku.  
Mam jabłka, gruszki, wino, tarnki, grzyby, rydze,  
Nigdy głodu nie zemrę, choć miesa nie widzę.  
Z wilki przymierze trzymam, służą mi niedźwiedzie,  
Żołnierz mi nie zaszkodzi, choć tamtędy jedzie.  
Nigdy mi nic nie spasio, nie zatopi woda,  
Rzadko mnie w czym uszkodzi gwałtowna przygoda.  
Sąsiad mi nic nie spasio, nie skarży też na mię.*

**(Nowy Sowiżrzał – Zamknienie)**

V tvorbě Jana z Kijan nalézáme do té doby nevidané bohatství parodistických technik: vytváří kalambúry typu Pięty Świotr (Święty Piotr), k známým náboženským a patetickým melodiím dopisuje frivolní

písničkové texty, paroduje školní (*Disticha Catonis*) a cechovní zásady, karikuje oficiální literární hrdiny a žánry. Zato málokdy se Jan z Kijan uchýloval k ryzí absurditě. Takové jsou například instrukce **Franciszka Śmiadeckého** *Sluga abo uczeń. Co powinien panu swemu w rzemieśle* (Sluha nebo učedník. Čím je povinován pánu svému v řemesle, kolem r. 1608), které bývaly vyvěšovány v prostorách pro tovaryše a učedníky a doporučovaly jim, jak se zachovat při střetu s mistrem:

*A jeśli jaki twój pan nieznośny był tobie,  
Przecię skromnie cierp, a miej za pokutę sobie.*

parodoval Sowizdřal takto:

*Nie daj sobie nic mówić, kiedy-ć kto co rzecze,  
Pięścią zaraz w paszczekę, jeśli-ć nie uciecze.  
(Nowy Sowizdrzał – Nauki potrzebne do rzemiosła)*

O tom, že „klecha“ (kantora) nebyl jen platonickým humoristou, svědčí kostelní zápisy a protokoly. Konflikty a spory s farářem totiž často řešil svérázným způsobem – útekem, kdy se to nadřizenému nejméně hodilo: v předvečer významných svátků. Absence kantora ve funkci kostelníka, varhaníka či ministranta musela být v této situaci zvláště nepříjemnou.

Jan z Kijan představuje v polské literatuře prvního všestranného autora veršovaných i prozaických parodií, jejichž stopy můžeme zaznamenat už v dílech autorů polské renesance (**Marchoňt Jana z Koszyczek**), výrazný rozvoj parodistických technik však přichází až s počátkem 17. století. Spočívají v napodobování oficiálně vysoce ceněných vzorů s cílem zesměšnit je, odhalit jejich bezduchost a iracionalitu. Parodie využívající kontrastu se zaměřovala na kritiku postojů, názorů prostřednictvím žánrových forem a stylu, které měly rozhodující formativní vliv na

společenské povědomí, a nemuselo se vždy jednat o literární texty. Narozdíl od satiry se autor stylizuje zároveň do role kaplana i blázna, epicky líčí vzor a prostředky satiry jej diskredituje, v jedné výpovědi spojuje tón heroický s komickým. Parodie Jana z Kijan se netýkala jen náboženských tabu, ale např. ideálu vojenských či lékařských ctností, kdy nenapadal jen tradiční autoritu vzoru, nýbrž přidával ještě konfrontační pohled vycházející ze soudobé zkušenosti. Další oblastí, která se stávala terčem parodistického pera, byly astrologické předpovědi, meteorologické prognózy a kalendáře. Významnými doklady jsou především *Ostromendryja sowiżrzalska* (Sovizdřalské hvězdopravectví; z lat. astromendax – hvězdopravec) **Jana z Kijan**, v níž autor paroduje zaručené předpovědi astrologů z vesnic v okolí Krakova, fragmentární anonymní *Minucje Sowiżrzalowe A i B* (Předpovědní kalendář) a *Kalendarz wieczny Jana Żabczyce* (1614). Pro srovnání uvedme oficiální prognózu **Jana Tenacjusze** na rok 1592:

*Choroby albo powietrze (...) A tak figurę doroczną do zaćmienia przeszłego stosując, to się pokazuje, iż złośliwy Saturnus barzo grozi morowym powietrzem (...). Na wiosnę kaszlem, dusznością w piersiach, zaziębieniem będzie się Saturnus starym ludziom uprzykrzał, a inszy ludzie głównych chorób dostatkem zażyją.<sup>37</sup>*

A její parodii v Minucjích Sowiżrzalowych – B:

*5. Choroby. Rad bym was pozdrowił wszystkich, moi najmilszy kichaczkowie, co często kichacie, ale wam jakosi Saturnus miotłą grozi. Obleczcie się każdy w kozuch kozi, nichaj was po cmyntarzu nie wozi. A tak każdy zdrów pokichni, a drugi mów: „Bodaj zdrów“, a dobre to słowo i przy kuflu lepsze niżli żelazny piłatyk, od którego często zawracanie głowy bywa. Tego roku od kija, choć drewniany, wiele ludzi chorować będzie, a nie tak*

<sup>37</sup> Tenacjusz, J.: Przewroga wszelakich przypadków z nauki gwiazd i obrotów niebieskich na rok pański 1592, k. B3 v.

się drugi słowem przykrym obrazi, jako gdy go leda szabliskiem tnie, że drugi rozgniewawszy się i zdechnie, nie jednając się.

*Insze choroby domowe bardzo panować będą, jako: kordyjaka we dworze, chłopu febra w gąsiorze, scyjatyka w kozuchu, konstypacyja w łańcuchu, gęste pieści na g(łowach), (poda)gra w okowach, jawna franca na gębie. Drudzy i we śpiączki mrzeć będą, zwłaszcza którzy przestępowali przykazanie Pańskie, co czynszu za kilka lat nie oddawali ani księdzu mesznego...*

Kalendářové předpovědi a pověry se staly námětem pro satiry a komedie doby polského osvícenství, např. satiru **Adama Narusiewicze** (1733–96) *Chudy literat*. Tento autor v dalších svých dílech navazoval na kritický postoj svého předchůdce **Krzysztofa Opalińskiego** (1609–55), jenž jako jeden z mála polemizoval s iniciátory procesů s čarodějnicemi, soudě, že čary a čarodějné praktiky se dají vysvětlit přirozeným způsobem a všechny mučené ženy pokládal za nevinné. Tím pobouřil překladatele katechizmu exorcistů *Kladiva na čarodějnice* do polštiny **Stanisława Ząbkowice**:

*Jeśli który błąd z umysłów ludzkich wykorzeniać barziej potrzeba (...), osobliwie ten, który twierdzi, że czary nic nie są, i przez nie ludzie żadnej szkody popadać nie mogą. Szerząc się abowiem to omyłne mniemanie w sercach ludzkich, sprawuje, że urząd /któremu wszelkie zbrodnie karać należy/ do karania czarowniczej bezbożności oziębłym się stawa, a ona dla niekarności, w zwyczaj złych ludzi wchodząc, co dzień większe a większe pomnożenie bierze. Za czym dwie szkodzi nieoszacowane we świat przypadają. Pierwsza gniew Boga wszechmocnego /.../. Druga przypadki, które za sprawą szatańską a dopuszczeniem Bożym, przez czarownice, tak w zdrowiu ludzkim, jako i majątności przypadają.<sup>38</sup>*

---

<sup>38</sup> Młot na czarownice (przekład S. Ząbkowic), Kraków 1614, s. III–IV.

S ohledem na podobné autoritativní názory snadno pochopíme smysl sovizdřalského útoku proti pověrám, který je součástí **Statutu Jana Dzwonowského** z r. 1611. Autor, vystupující pod tímto jménem, si dělal legraci tam, kde se vážení teologové třásli hrůzou, doporučoval místo upálení na hranici čarodějnice získat, a tak se před nimi uchránit:

*I to dobra gospodyni,  
Co z wody mleko uczyni,  
A z powroza go nadoi,  
I niezle, gdy sie ustoi,  
Potym go wleje w maślnicę,  
Aż wnet maśła połowice,  
Po półkach pełno mądrzyków  
Dla domowych robotników.  
Tak z onej wielkiej pilności  
Ma dla siebie i dla gości.  
Gdy przydzie dzwonnik z kropidłem,  
Da i kołacza z powidłe(m),  
Ba, i na Wielką Noc naszą  
Dostanie mleka na kaszę,  
Abo na stare zapusty  
Zawsze tam najdzie ser tłusty.*

Autor *Peregrynacji dziadowskiej* (Žebrácké putování, 1614) se ukrývá pod pseudonymem **Januarius Sowizralius**, a nejenom proto je tato skladba přiřazována k literatuře sovizdřalské. Tónem patří k pesimisticky laděným textům. Popisuje svět plný nejistoty, hamižnosti výše postavených a bídy ponížených, svět, který přímo vybízí k posměchu jako jediné reakci na zásady, jimiž se řídí. V takovém prostředí dochází posvěcení podvod a lež. Svět rybaltů a žebráků má mnoho společného. Nejedem z prvně

jmenovaných skončil svou životní pout' s růžencem v ruce před kostelem. Mnozí rybaltí se na stará kolena stávali profesionálními žebráky. Ale i předtím měli rybaltí mnoho společného s těmi, kteří žili z toho, co vyžebřali. Nejistá existence spojená s materiálním nedostatkem spojovala rybaltí s osudy vystupujících v Žebráckém putování.

Manifestem lidské prostoty a přirozenosti a odporem vůči exhibicionistické askezi je *Sejm białogłowski...* (Babská sešlost, 1617), balancující na pomezí literární parodie a trucovitého vzdoru vůči konvenci diktované náboženskou tradicí. V opozici vůči asketickým požadavkům protireformace vyznávají účastnice „dámské sešlosti“ radost ze života, nevázanou zábavu a zachování dobré mysli – stávají se tak pokračovatelkami renesanční tradice.

Významným příkladem útoku sovizdřalských humoristů na posvěcené a hájené názory feudální společnosti je reakce autora Fraszek Sowiźrzała nowego na známý sonet IV. M. Sępa Szarzyńskiego *O wojnie naszej, którą wiemy z szatanem, światem i ciałem*:

*Pokój – szczęśliwość, ale bojowanie  
Byt nasz podniebny. On srogi ciemności  
Hetman i świata łakome marności  
O nasze pilno czynią zepsowanie.*

*Nie dosyć na tym, o nasz możny Panie!  
Ten nasz dom – ciało, dle zbiegłych lubości  
Niebacznie zajrząc duchowi zwierzchności,  
Upaść na wieki żądać nie przestanie.*

*Cóż będę czynił w tak straszliwym boju,  
Wątły, niebaczny, rozdwojony w sobie?  
Królu powszechny, prawdziwy pokoju.*



*Zbawienia mego jest nadzieja w Tobie!  
Ty mnie przy sobie postaw, a przepiecznie  
Będę wojował i wygram statecznie!*

Jan z Kijan navazuje už v názvu na titul Szarzyńského – ***Trzej nieprzyjaciele główni na tym świecie: świat, diabeł, ciało:***

*Z tymi każdy człowiek wojnę powinien toczyć,  
Ja zaś radzę podleźć, gdzie kto nie może skoczyć.  
Świata jeden nie zwojuje, diabła ni ciała  
Szkoła drażnić, większa by się nam szkoda stała.  
Gdyby się świat na cię zwał, wszyscyć łajali,  
Rzekłbyś: „Diablażem im winien“, poszedłbyś dalej.*

### **12.3 Výsměch a parodie především v obraně osobní a profesní cti**

Pohrdavým výsměchem a parodií světa a hodnotových měřítek uznávaných a ceněných šlechtou a zároveň provokativní chválou představitelů městské galérky – pijáků a lotříků se stala ***Naenia abo wiersz żaloszny na śmierć Wielmożnego Pana, Jego Mości Pana Matysa Odludka, Książęcia Ultajskiego, Wielkiego Hetmana Łotrowskiego*** (Nénie aneb Žalozpěvná báseň k úmrtí velkomožného pána, Jeho Milosti pana Matesa Odludka, knížete zlodějů a velkého lotrovského hejtmana, kol. r. 1614). Parodie se nevyhnula ani liturgickým textům, i když spíše než obřadnost katolického rituálu byla parodována obřadnost komorního (domácího) prostředí: modlitby před jídlem, po probuzení apod. Autor ***Szkolnej mizerii*** (Školní bída, 1633) se vysmívá křesťanskému úzu děkovat Všemohoucímu za šťastné probuzení do nového dne; první ukázka je originálem, druhá parodií:

*Rano wstawszy ze snu swego  
Každy serca ochotnego*

*Dziękuj Panu Wszechmocnemu  
Stworzycielowi naszemu.  
Że raczył być na pomocy  
Nam grzesznym tej prz(e)szłej nocy.*

**(Andrzej Trzeciecki – *Modlitwa albo Pieśń,  
gdy rano dziatki wstaną*)**

*Rano wstawszy z pościółeczki,  
Napijmy się gorzałeczki;  
Napiwszy się więc do chleba,  
I pacierza nie potrzeba,  
Bośmy się go namówili,  
Gdyśmy przy kościele byli.*

**(*Szkolna mizeryja*)**

Boje rybaltů se zaměstnavateli neměly charakter politický, ale ekonomický – probíhaly ve jménu ochrany osobní i profesní důstojnosti, aniž by vyvolávaly antiklerikální nálady a postoje. Ve své drtivé většině zůstávali rybalti věrní katolické víře (někdy až fanaticky). Výjimku tvoří autor dialogu *Nędza z Biadą z Polski idą*, který ukázal, kam vede nábožnská netolerance a fanatismus na příkladu tzv. lisovčků.<sup>39</sup> Věrnost katolicismu je u rybaltů logická, protože tím plnili jednu ze svých profesních povinností. Rozkvět malopolského školství, jehož byli rybalti důležitým článkem, vyvolala ideologická ofenzíva katolické církve na konci 16. a na poč. 17. stol. kalkulující s tím, že se budou podílet na rozšíření náboženské věrouky v širokých lidových vrstvách. Tento úkol měli plnit nejen duchovní, ale i jejich nejbližší spolupracovníci – venkovští učitelé. Byli tudíž počítáni k duchovnímu stavu, dostávalo se jim někdy nižšího svěcení,

---

<sup>39</sup> Oddíly lehké jízdy pod velením A. J. Lisowského, postrach Evropy v prvním a druhém desetiletí 17. století, proslulé krutostí a drancováním, nedostávající žold, jen válečnou kořist.

drobných výsad a velmi omezené možnosti profesního postupu. Vyznávání katolické víry jim poskytovalo iluzi budoucího posílení svého postavení. Proto ústrky ze strany církevních chlebdárců nemohly otrástit jejich vírou, jak hlásá na jednání synody podhorských kantorů jejich představitel:

*Choćby mi przy kościele trzeci dzień chleb jadać,  
Nie będę się o wierze jako żywo badać,  
Ja stoję przy kościele, w katolickiej wierze,  
Którejem sie nauczył od ojca, macierze,  
I tak radzę każdemu trzymać się tej wiary,  
Którą od apostołów trzyma kościół stary.  
A co się tycze z strony niedobrego mienia,  
Niech nam to nie zabrania drogi do zbawienia.*

Časem splnili kantoři svou úlohu a stali se společensky zbytnými, dokonce coby mluvčí plebejských zájmů nebezpečnými, což vedle zhoršující se situace vedlo k úpadku farních škol a degradaci venkovských kantorů v druhé polovině 17. stol.

Na konci 16. století se také rodí heroikomický epos. Antické vzory nezapře **Batrachomyomachia, albo Żabomysza wojna** (1588) **Pawła Zaborowského** (zemřel r. 1621) a **Spitamegeranomachia** (1595) **Jana Achnacyho Kmity**, kde je popisován (podle Plinia) boj Pygmejů s jeřáby.

Velice populárními se staly parodie novin, kolujících rukopisných i tištěných, prozaických i veršovaných často senzačních informací (např. **Nowiny podgórskie Jana z Kijan**). Ze čtyřicátých let pocházejí tři větší sbírky parodií: v r. 1645 vyšla **Z nowinami torba kursorska** z pera autora, který si zvolil klasický sovizdřalský pseudonym **Józef Pięknorzycki z Małwilajec**; téhož roku zřejmě vyšel druhý svazek, jenž se nedochoval kompletní, a tak byl později nazván **Zbiór różnych anegdot i śmieszących przypowieści na kształt „Torby z novinami“ Józefa Pięknorzyckiego**

a konečně kolem r. 1650 vyšel třetí **Sakwy, w których nie dla koni, ale dla ludzi tych, którzy nowiny lubią, smaczne i osobliwe obroki** z pera autora, honosícího se jménem **Cadasylana Nowohrackého z Krempaku**.

Z formálního hlediska se jedná o parodie v té době velmi žádaných předchůdců pozdějších novin, jež v podobě rukopisného, tištěného, veršovaného či prozaického letáku nabízely čtenářům aktuální a mnohdy senzační zprávy a informace. Incipit zprávy zpravidla seznamuje s vymyšleným zdrojem (např. „*Z listu p. Hawłyka Zemnichwosta do jednego władyki starego*“). Obsahem zpráv byly parodie věrohodných i zcela nepravdivých informací z oblasti přírodních abnormalit, magie či divů tehdejší techniky. Sbíрка Sakwy představuje třicet miniaturních fantastických fabulárních nebo popisných příběhů. Dobrodružné či fantastické novelky tvoří zajímavou, byť rozsahem nevelkou kapitolu ve vývoji barokní prózy. Jejich autoři se předhánějí v líčení nevysvětlitelných jevů, kuriozit a dobrodružství.

### 13. PLEBEJSKÝ ANTIHRDINA

Na literárním přelomu renesance a baroka nachází živnou půdu tvorba literátů plebejského či měšťanského původu v poslední třetině 16. a první třetině 17. století. Souvisí velmi těsně s v této době se prohlubující pluralistickou tradicí vytváření optimálních vzorů nejen pro příslušníky různých společenských stavů a zastávaných úřadů, ale i specializovaných typů vykonávaných činností. Nabývá tak na širší spektrum parenetické literatury – pestrá škála literárními prostředky zformovaných a fixovaných zásad, jak si vést v daném prostředí, situaci, jak se chovat a zachovat, dosáhnout úspěchu apod. Individuum je už od antických dob, s oživením v době renesance formováno nejen náboženskými příkazy a zákazy, ale i psanými a nepsanými společenskými normami, jež jsou mnohdy s obdivuhodnou intuitivní znalostí charakterů dovedeny do detailu. Vznikají tak vzory žádoucího chování pro pána vůči poddanému, poddaného ve vztahu k pánovi, vojáka, řemeslníka, sluhu, horníka, hejtmana a dokonce křesťanskou ženu. Těmto snahám je často vlastní písemná fixace takových kodexů, forma vázané řeči a jejich snadná dostupnost: často byla tato ustanovení vyvěšována nejenom ve veřejně přístupných a hojně navštěvovaných prostorách (hostince, dílny), ale také v komornějším prostředí kuchyní, hostinských místností apod. Tyto vážně míněné moralizující tendence časem vyvolávají kritické reflexe vzhledem k evidentnímu rozporu mezi prezentovaným vzorem a realitou (např. v ironizující reakci *Prawy rycerz* (1648) **Szymona Starowolského** na Skargovy požadavky, kladené na polského šlechtice, křesťanského reka druhé poloviny 17. století<sup>40</sup>) vyvolávají skrytý (částečně i u šlechty) či

---

<sup>40</sup> Skarga soudil, že náplní života křesťana je boj a jde do války především proto, protože je to služba vlasti a katolické církvi, a až na posledním místě mu jde o dobytí slávy a kořisti. Vlast a víra jsou hodnoty, které jsou mu nade vše. I když si byl vědom krize šlechtického heroismu, usiloval o vzkříšení rytířského ideálu prostřednictvím tlaku katastrofických

zjevný posměch a vedou ke vzniku parodií v podobě zásad stavu, např. „białogłowskiego“ (ženského či babského) nebo dialogů tzv. „sejmów niewieścich“ (ženských či babských sněmů). Polemické výpady, parodie v ironickém tónu namířené proti vážně míněným vzorům, kodifikovaným literárně potentními šlechtickými intelektuály, tvoří v polské literatuře přelomu 16. a 17. století silný proud zpravidla anonymní plebejské tvorby. Vedle žertem míněných zásad, kodexů fiktivních společností a bratrstev vznikají na základě konfrontace vzorů a skutečnosti vážně míněné texty, jejichž obsahem jsou práva a povinnosti vrstev, s nimiž si polská politická reprezentace na počátku 17. stol. nevěděla rady. Takovým výmluvným příkladem hledání vzorů jednání a zároveň obhajobou práv učitele farní školy (tzv. klechy) ve vztahu k jeho chlebdárci, knězi, faráři je **Synod klechów podgórskich**, 1607. Dává o sobě vědět rodící se nový stav – profesionální polská inteligence, která se živí prodejem svého intelektuálního potenciálu. Tím nevyhovuje dosud platnému (a do té doby pokládanému za neměnný) modelu společenského uspořádání, v němž je každému předurčeno místo. Nemá dostatek síly na to, aby se pokusila nahradit starý systém novým uspořádáním (ostatně o něm ani nemohla mít jasnější představu). Co mohla, byl výsměch moralistům a obráncům starých pořádků v postavách bláznů, filutů a podvodníků. Prostřednictvím textů často anonymních tvůrců probíhá diskuse o absurdnosti stávajícího řádu. Tzv. literatura sowizdrzalska představuje provokující, groteskní literární produkci měšťansko-plebejského prostředí, jejíž společenský význam má svá omezení. Inspiruje se na sklonku 16. století západoevropskými vzory a svého vrcholu dosahuje na počátku 17. století. Po r. 1630 pak vlivem cenzury a klesajícího významu

---

předpovědí, porážek, strádání a v neposlední řadě i ztráty božího požehnání pro ty, kteří si pro sebe nezvolí dráhu novodobého křesťanského rytíře a nevzdají svého pohodlného zápečnictví. Nezvratitelný proces přeměny evropského rytířství však už byl nastoupen a Skargovo středověké pojetí tohoto fenoménu už bylo anachronismem. Statečnost, intuice už bitvy nerozhodovaly, na jejich místo nastoupila vycvičenost a akceschopnost jednotek, moderní způsob boje a síla palebných prostředků.

farních škol, učitelské profese a měšťanského stavu slábne až téměř vymizí.

Přesto zaujímá tvorba plebejských humoristů v dějinách staropolské literatury osobité, netradiční a velice významné místo. Programově tvořila protiklad „oficiální“ šlechtické a měšťanské kultuře, parodickou formou se vysmívala vzorům a morálním hodnotám, jak je nastolila a „kultivovala“ společensky i politicky degenerující polská šlechta. O jejích lidových zdrojích a zaměření svědčí nejenom její obsah, ale i okruh čtenářstva a společenský původ tvůrců. Ti se ukryvali pod nejrůznějšími pseudonymy a kryptonimy, vystupovali anonymně či jako příslušníci frantovského cechu. Frantova práva<sup>41</sup>, svérázný kodex pijáckého bratrstva, vydaný poprvé v Norimberku v r. 1518, dosáhl v Polsku po vydání v letech 1535–38 u vdovy Unglerové a v r. 1540 u Szarffenbergera v Krakově širokého ohlasu.<sup>42</sup> I když v druhé polovině 16. století recepce Frantových práv slábne, stále jsou zastoupena v tehdejší knižní nabídce, jsou předmětem jarmarečního obchodování a nacházíme je ještě během 17. století v nejrůznějších soukromých knihovnách. Populární zkrácená forma frant se v polském prostředí stala synonymem vítaného kumpána, lotříka, podvodníčka a později i šaška. Mikołaj Rej se příležitostně podepsal „Wojciech Kaszota Franta, dobry towarzysz“ a polská idiomatika byla obohacena rčeními: „*trafił frant na franta*“ a „*z cicha frant*“. Pro strážce ctností rázu S. F. Klonowice, soudce a purkmistra lublinského, znamenala příslušnost k frantovskému cechu pád na společenské dno:

*Zapalczywy kostero, kuflu nierobotny,*

*Marnotrawcze, leniwco, trądzie nieobrotny,*

*Ucz się skromnie ubóstwa cierpieć chędogiego,*

---

<sup>41</sup> Frantové a grobiáni, Z mravokárných satir 16. věku v Čechách, edit. J. Kolár, Praha 1959.

<sup>42</sup> Magnuszewski, J.: Z badań nad mieszczańsko-ludowym nurtem w czeskim i polskim piśmiennictwie XVI wieku, in: Literatura w kręgu literatur słowiańskich, Ossolineum, Wrocław 1993, s. 56–86.

*Szanuj sławy uczciwej jak skarbu drogiego.*

*Baw się pracą, gnuśnego strzeż się próżnowania:*

*Sprawuj rzeczy poważne, niechaj błaznowania*

*Zaniechaj towarzystwa, frantowskiego cechu;*

*Patrz swego powołania, a pracuj do zdechu.*

*Nie szydź z ludzi, nie mrugaj powieką nieszczerą,*

*Nie bądź łzywym oszustem, obłudnym przecherą.*

*(Worek Judaszów, 1600)*



## 14. PACIFISMUS V TVORBĚ PLEBEJSKÝCH AUTORŮ

Pro charakteristiku rybaltovské ideologie jsou příznačná vyjádření na téma válka a vojsko či vojáci, jež se často v dílech této proveniencce objevují. Přirozeně, že je v sovizdřalském písemnictví toto téma prezentováno zcela jinak než v dílech autorů pocházejících z církevních či šlechtických kruhů. Je z něho patrné, že plebejští autoři jsou na toto téma citliví a není jim vůbec cizí soldarita s potřebami pracujících a nuzných vrstev přinejmenším právě v této oblasti. Není v tom případě žádným velkým překvapením, že právě ironický či dokonce groteskní pohled na „válečnou“ problematiku nachází své vyjádření v mnoha sovizdřalských dílech jako např. *Wyprawa plebańska* (Kněžské tažení), *Albertus z wojny* (Albertův návrat), *Komedia rybaltowska nowa* či *Niepospolite ruszenie*.

Špatně a nepravidelně vyplácení vojáci se během svých přesunů či táboření pochopitelně neštíteli krádeží, loupeží a násilí na civilním obyvatelstvu. Odpor vůči tomu spojoval vesničany, městskou chudinu i představitele církve, neboť právě její majetek, včetně poddaných, nejvíce trpěl. Vztah k církevnímu majetku je lapidárně vyjádřen v *Kněžském tažení*, kde se říká: „*nie grzech popa złupić*“<sup>43</sup>.

Nejspíše právě proto se církevní autoři tak živě o tuto problematiku zajímali, proto dokázali realisticky popsat otrěsné okamžiky lidského utrpení, jejímiž iniciátory byly vojáci, a odsoudit jejich činy vymykající se lidské i božské spravedlnosti. Není proto divu, že právě v útocích na církevní majetek byla spatřována jedna z příčin neúspěchů polského vojska a trestem za tyto hříchy měl být úpadek Rzeczypospolité.

---

<sup>43</sup> Antologia literatury sowizrzalskiej XVI i XVII wieku, opr. S. Grzeszczuk. Ossolineum, Warszawa 1966, Biblioteka Narodowa, Seria I, nr 186, s. 4.

„Stąd i wszystko Rzeczpospolita szczęśliwego nigdy końca z wojen swoich nie odnosi, ale zawsze albo co traci, albo kłopot srogi z żołnierzem miewa, iż się na ekspedycję z dóbr kościelnych wyprawuje i żołnierzowi szarpać majątkowi duchownych rozkazuje. Stąd i hetmani na koniec błogosłowieństwa Pańskiego nad sobą i domami swojemi nie uznawają, i żołnierze ich lada jako giną, [...] iż smaczniejszego chleba nad duchowny nie jadają.<sup>44</sup>

Tento postoj však nebyl plebejským autorům vlastní, naopak jim byla zcela cizí demagogická obrana materiálních zájmů vyššího kléru. Byli ochotni parodickou, ironickou či groteskní formou vyjádřit svůj názor, vzít se za nejnižší postavené duchovní, venkovskou a městskou chudinu, vyjádřit odpor vůči projevům militarizace společnosti a strádáním vyplývajícím z válek. Vybízají k aktivnímu odporu vůči sice ozbrojeným, ale osamoceným lupičům, s čímž se v dílech církevních autorů neseťkááme, venkovskému rolníkovi je zakazováno aktivně se bránit, nakazuje se mu být pokorný a odevzdaný vůči zlu, neboť vycházelo z feudálního systému uspořádání společnosti a sociální nerovnost byla považována za nutnost ustanovaná boží vůlí a přirozeným pořádkem. V tomto případě se jeví jako žádoucí spojení faráře a kantora, kteří mají s drancujícími vojáky podobně smutné zkušenosti a stávají se např. v *Komedii rybaltowskiej nowej* představiteli a mluvčími venkovské komunity, dohodnou se na vzájemné pomoci, protože jim hrozí újma na majetku, nečkuli něco daleko horšího:

*Gospodarz*

*Bóg ci zapłać, magister, żeś tu był tej chwili,*

*Zażyłbym z tym panem dziwnej krotofilę.*

*Daje, kantor, biesagi! Neż wam miskę grochu,*

*Drugą krup, skrytem to był przed nimi do lochu.*

(v. 417–420)

---

<sup>44</sup> Starowolski, Sz.: *Reformacja obyczajów polskich*, Kraków 1859, s. 120.

Neblahé zkušenosti z kontaktu s vojáky, kteří se často „vypláceli sami“ a kompenzovali si nevyplacený žold krádežemi a loupením, vedly plebejské autory buď k vyjádření kritického vztahu k vojákům a jejich stylu jednání s civilním obyvatelstvem, nebo k satíře a zejména parodii hodnot, které byly v tomto prostředí pokládány za běžné a některé téměř legální: obohacování se na cizí účet, vychloubání se apod. Negativní vztah k válce je několikrát vyjádřen titulní postavou Kněžského tažení a Albertova návratu kostelníkem a zároveň učitelem Albertem, který vysvětluje v druhém jmenovaném díle příčiny své dezerce z vojska:

*„[...] gdym był u Wszech Świętych w Krakowie u kościoła,  
Niecieżko mi też z swoim równym zetrzeć było  
I dobrze o nierówną czasem się kusilo.  
Ale gdym słyszał, jak się z Turki potykają  
I z Tatory żołnierze, choć swarów nie mają  
Ani gniew, ni żadnych zamów przedtym spółnych,  
Tylko że sie tam zoczą gdzie w pustyniach polnych,  
Już na sie nacierają bez żartów wszelakich,  
Mnie sie nie podobalo bywać w bitwach takich.*

(v. 601–609)

Plebejský antihrdina představuje v první řadě parodickou karikaturu tehdy tak aktuálně potřebných ideálů šlechtice-bojovníka a jejich pokřivenou podobu. Je nositelem diametrálně odlišných postojů tehdejšího plebejce, než bylo pod tlakem politicky vyhocené situace obecně ve „vyšší literatuře“ požadováno, k válce, rytířským ctnostem a válečnické profesi vůbec. Proto poctivý venkovský farář, který sice není z neobvyklých povinností nadšen, ale hodlá se s nimi podle svého nejlepšího svědomí vyrovnat, vypravuje nejenom matriálně, ale vyzbrojuje i psychicky, zase dle svého nejlepšího mínění, kostelníka a učitele Alberta takovými radami, jež

jsou v příkrém rozporu s kodexem rytířských ctností a vzorů jsou všeobecně vojákům sdělovány jako žádoucí:

*W bitwie jako nadalej w zad uchodź od czoła,  
Na harc nie jeźdź, a zlego razu strzeż się zgoła,  
O nierówną sie nie kuś! Weźm tę radę zdrową,  
Pomni na to, że muru nie przebijesz głową.  
Jednak jeślize padnie co na skrzydło twoje,  
Nieprzepuszczaj, pokaż też innym męstwo swoje.  
Wszak wiesz, czym sie wprzód potkać. Mnie by sie tak zdało:  
Kulą porazić, ażeby mu we łbie zagrzmiało.  
W ten czas go mozesz drzewem z konia atrącić snadnie,  
Dopieroż głowę utniesz mieczem, kiedy spadnie.  
Harkabuz pro forma miej, kijec od przygody,  
Folguj, jeśli kto z tobą będzie pragnął zgody.*

*(Wyprawa plebańska, v. 489–500)*

Tento postoj byl pro plebejskou literaturu typický, setkat se s ním můžeme i v Lubomirského komedii *Don Alvares albo Niesforna w miłości kompania*, kde sluha Birbis vysvětluje, proč utekl z vojenského ležení: „*Wolę ja, że napiszą, wydrukują, wysztuchują i wryją, że stąd Birbis uciekł, niżeli, że tu Birbisa zabito.*“<sup>45</sup> Filozoficky zdůvodňuje své zaječí úmysly v případě účasti v boji také další postava Arlekin v komedii *Arlekin na świat urażony Franciszka Bohomolce* (1720–84), který ve svých četných, byť poněkud didaktizujících komediích vytvořil řadu černo-bílých vzájemně protikladných postav, jimž např. přisoudil vlastnosti pošetilého a konzervativního šlechtice-sarmaty či nadutého cizince. Arlekin tvrdí, že „*Większy honor żyć, niż zginąć. Lepsza je mucha żyjąca, niż Aleksander*

<sup>45</sup> Lubomirski, S. H.: *Don Alvares albo Niesforna w miłości kompanija*, in: *Dramaty staropolskie. Antologia. Oprac. J. Lewański. T. 5., Warszawa 1963, s. 285.*

*Wielki w grobie [...] człek w gniewie nie jest człekiem, ale bestią, bo w tej pasji zapomina i przestaje być człowiekiem. Człek zaś w bojaźni aż nadto pamięta być siebie człowiekiem podległym śmierci, słusnie się obawia ergo.*<sup>46</sup>

Přesvědčivě manifestuje svůj vztah k hrdinství ve válce také jeden z anonymních protagonistů sbírky *Sowiżrzał krotofilny i śmieszny*, jenž v okamžiku, kdy vojáci:

*„[...] naprzeciwko nieprzyjacielowi wyciągneli, Sowiżrzał się za nimiz daleka wlokł, a na pośledz wolał być, niż na przodku, aby o zdrowie swoje nie przyszedł. A gdy obaczył że się ku domoci nawrócić mieli, wszystkie uprzedał, a najpierwszy był [...]*

*– Nie dziwujcie się temu, panie miłościwy – wyjaśniał potem margrabiemu – ani się o to gniewajcie, bo kiedy wasza czeladź na dole używała, a ja ubogi człowiek tam na wieży głod marł i stądemjeszcze mdły, a gdybym miał na przodku stać a wprzod się z nieprzyjacielempotkać, boję się, bym nie omdlał, abo niemocy sobie więcej nie przyczynił. Przeto ja nad wszystkie do miasteczka pośpieszam, abym pierwszy był u stołu, a ostatni od stołu, a to dlatego, abym zasię mocy nabył a k ciału przyszedł.*<sup>47</sup>

Nedosti na tom. Představitelé lidových postav v měšťanské či plebejské literární produkci parodují prezentaci žádoucích rytířských ctností, které nahrazují vyhraněným zájmem o jídlo a pití, případně je pozornost věnována něžnému pohlaví, kdy lze za vzor pokládat už v té době zejména mezi vzdělanými plebejci evropsky proslulou parodií na rytířské romány *Francoise Rabelaise Gargantua a Pantagruel* (1532). Podobně jako „statečný“ Pantagruel soudili i literární hrdinové polských parodistů, že chytrost znamená daleko víc než síla a zásadní hodnotou je lidský život

<sup>46</sup> Bohomolec, F.: *Komedie konwiktowe*. Oprac. J. Kott. Warszawa 1959, s. 270–271.

<sup>47</sup> *Sowiżrzał krotofilny i śmieszny*, hist. 22.

a zdraví. V podtextu ironie a výsměchu šlechticko-rytířským ideálům či celým kodexům je odpor vůči neměnné škále hodnot lidské bytosti v tehdejší feudální společnosti, kdy život člověka neurozeného původu má jen mizivou hodnotu.

#### **14.1 Parodické albertiády ve službách církve a jako argument v zájmu zachování feudálního řádu**

K nejzajímavějším z obsahového i formálního hlediska patří především anonymní komedie, tzv. albertiády: **Wyprawa plebańska** (Kněžské tažení, 1590) a **Albertus z wojny** (Albertův návrat), 1596.

Albertus, kostelník a venkovský učitel (klecha), patří jako hrdina Kněžského tažení a Albertova návratu k nejnámějším a nejvýznamnějším postavám staropolské lidové humoristiky na sklonku 16. a na počátku 17. století. Anonymní autor iniciačních textů, nepochybně vzdělaný a dobře obeznámený s poměry v maloměstské škole a kostele, byl zřejmě populární postavou v krakovských duchovních kruzích, když jeho díla vytiskla privilegovaná tiskárna Jana Januszowského, „*architypografa Króla Jego Mości i kościelnego*“, vydávající tvorbu např. Jana Kochanowského nebo Jakuba Wójka. Novátorské, nápadité a avantgardní albertiády, jak jsou později díla tohoto typu obecně nazývána, originální obsahem i zpracováním, vnášejí do literatury do té doby neobvyklé groteskní vidění světa a stávají se tak vzorem pro pozdější nebývalé rozšíření žánru grotesky v polské literatuře a dramatu ve 20. století.

Jen zdánlivým paradoxem je fakt, že hrdina, který tak úspěšně paroduje a zesměšňuje snahy mnohdy významných politických či ideologicky vyhraněných autorů (Piotr Skarga, Szymon Starowolski aj.) o zformování tváří v tvář tureckému či tatarskému nebezpečí ideálu

novodobého křesťanského rytíře, je tak pozitivně přijímán katolickými publicisty, kteří se dokonce v polemikách se šlechtou na tato díla odvolávali (např. už v r. 1598 Hieronim Powodowski). I když bylo jeho jméno zamlčováno, stal se díky svému dílu nepostradatelným. Pro odpověď na tuto otázku je nezbytné uvést jistá historická fakta, která dokazují, jak ve své době (době vzniku) byly albertiády svým vyzněním aktuální. V létě roku 1589 totiž došlo k hlubokému proniknutí Tatarů na polské území (Lvov). O tomto nebezpečí se v albertiádách hovoří jen nejasně, neadresně, protože „prawy rycerz“ Albertus se vybírá na výpravu do Podolí. Bezprostřední vliv na obsah a formu dialogu měl sjezd velkopolských poslanců a senátorů, jenž byl svolán z iniciativy primase Stanislawa Karnkowského na 20. září téhož roku do Łęczyce. Byla to jedna z akcí, které si vytkly za cíl zformovat polskou společnost, v níž už dávno nabyly vrchu tendence v případě krajní nouze tedy do boje vytáhnout, ale zároveň nezastírat, jak se po manifestaci mužnosti každý těší domů. Eques polonus se změnil v polského zemana, jemuž byly daleko bližší hodnoty a požitky domácího hospodaření a lidného a spokojeného života v závětří šlechtického dvora (*zaściankowość*) než nejistá válečná sláva. Tváří v tvář drsné realitě se velkopolská šlechta pod vlivem kancléře a hejtmana Jana Zamojského a Lvovského arcibiskupa Jana Dymitra Solikowského usnesli, že kromě tradičních daňových zatížení spojených s mobilizací zavedou „*nowy sposób i obyczaj*“ vystrojení vojáka, na němž se budou kromě panovníka a šlechty podílet i duchovní. V dějinách organizace obrany polského státu znamenal łęzycký zákon precedens, protože v Polsku bylo duchovenstvo vždy osvobozeno od všech stálých i mimořádných výdajů na obranu země. To byla tradičně záležitost šlechty, která se na obraně podílela především svou aktivní účastí v tažení (mobilizaci). Proti tomu daně nižších stavů, vždy schvalované sejmem, byly určeny na vydržování „*żołnierza zaciężnego*“ (námezdního vojáka, žoldnéře). Zákon tak změnil několik dosud platných zvyklostí: duchovenstvo bylo najednou vystaveno válečnému zatížení a od šlechty se

žádalo, aby proti panujícím zvyklostem vystrojila plebejského vojáka. Dosud jí zákon ukládal osobní účast v tažení a válce, což byla její povinnost a zároveň privilegium. Vlna kritiky se šířila nejen ze šlechtických kruhů, ale své zájmy hájila i církev. Jako na zavalanou (nebo spíše na objednávku) spatří světlo světa Kněžské tažení jako bezprostřední reakce na aktuální politické rozhodnutí, jež vzbudí pozornost a pobaví své čtenáře díky uměleckým hodnotám, komice a neobvyklostí zpracování, i když je historické pozadí dávno zapomenuto.

Kněžské tažení lákalo už svým ironickým a asociativním názvem, de facto absurdním, oxymoronickým spojením: *wyprawa – plebańska*. *Wyprawa* znamená v polštině totéž co *ekwipunek żołnierski* (válečná anabáze, mobilizace) a s ní je v kontrastu atribut *plebańska*, v němž je akcentován nevojenský charakter tohoto pojmu, protože poukazuje na duchovní kvalitu protagonistů této „*militaristické kratochvíle*“. Autor obou *albertiád* komicky zobrazil peripetie venkovského kněze a jeho na pohled nepřiliš bystrého pomocníka (kostelníka, ministranta, kantora) nejprve na krakovském tržišti v prostředí překupníků, koňských handlířů a podvodníků, kam se odebrali, aby kněz co nejlevněji nakoupil výzbroj a výstroj pro svého „žoldnéře“ Alberta, jehož musel podle nového nařízení připravit na střetnutí s Turky v Podolí. Zjevně znechucen, ale vědom si svých povinností, se zhlédl v Albertovi, který mu byl nejbližší a stejně jako on sám neměl ponětí o potřebách a vybavení vojáka. V souladu s výše uvedenou logikou věci jej vystrojí a vyzbrojí starým haraburdím a koupí mu starou a vysloužilou herku. Absurdita tohoto úkolu byla v humorných intencích díla nebývale důsledně a logicky využita. Oba byli ochotni vyhovět (Švejk v podobné situaci tvrdí, že chce sloužit císaři pánu do roztrhání těla) požadavkům, ale jen do výše svých omezených finančních prostředků (kněz). Navíc má duchovní osoba hlásající lásku k bližnímu, neovládající taktiku a o válečnické způsobilosti ani nemluvě, svého žoldnéře i



psychologicky vyzbrojit, což v duchu svého závazku a čistého svědomí činí, i když to má s žoldněřskou profesí pramálo společného:

*„Jak sie tam masz sprawować, poradzeć, co moge:  
Naprzód od Boga poczni każdą sprawę swoje,  
Toć stanie za mocna tarcz i nateższa zbroje.  
Nie czyń krzywdy nikomu, nie bierz nic swawolnie,  
Raczej uproś, dać każdy rychlej dobrowolnie.“*

(verš 480–484)

Provokativní portrét antihrdiny anonymního autora je založen na negaci rytířských ideálů. Jak si kněz představuje ideálního obránce křesťanských ctností, „pravého rytíře“ popisuje na postavě svého kostelníka Alberta:

*„Zejdzie sie na żołnierską, bo na nędzę trwały.  
W lichym chodzi odzieniu, je proste potrawy,  
Widzi mi sie, żeby był z niego rycerz prawy.  
Ba i dosyć ma wzrostu i męstwa w swej mierze,  
Sam gdy w święto w dzwon wielki dzwoni na pacierze.“*

O popularitě Alberta jako trefné karikatuře už zmíněného pravého rytíře jak mezi autory plebejského původu, tak mezi čtenáři svědčí mj. předmluva k dílu *Niepospolite ruszenie abo Gęsia wojna Jana Dzwonowského*, což byl pseudonym jednoho z populárních písícih plebejců, pilznenského generála, jak byl ironicky nazýván:

*„Cosi na Albertusa to ruszenie poszło,  
Co żywo, na ramieniu wielkie kijo niosło.  
Jedni byli w kurpielach, a drudzy w chodakach,*

*Jeszcze było nie słyhać o takich kozákách.  
Napewniejszy ryszunek: za pazuchą karty  
Sam chłop goły jak bęben, jak diabeł odarty.*

V dalším reprezentativním anonymním díle plebejské literární produkce polského baroka *Komedii rybałtowskiej nowej* se Albertus sám pokládá a charakterizuje jako parodická karikatura husara:

*„Naprzód był koń pode mną stary, ciemnochudy,  
Pół zbroje, ociep siana, siedziałem jak dudy,  
Krupy w torbie na lęku, szperka i przyłbica,  
Kopijąch miał złamaną, bez krzосу rusznica,  
Kijec też był za pasem i miecz zardzewiały,  
Do tego sie też w miechu trzy werdunki miały.*

(v. 341–346)

**Jan Stanisław Bystron** popisuje s nadsázkou ve své rozsáhlé studii *Dzieje obyczajów w dawnej Polsce...* na základě **Beauplanových**<sup>48</sup> informací, jak vypadala v první polovině 17. století výstroj a výzbroj husara:

*„Na pancerz miał on zawieszoną szablę, na głowie zaś misiurkę [...];  
u pasa wisiał łuk (względnie strzelba), nóż, szydło, sześć łyżek srebrnych,  
bogata chustka, pistolet, wiaderko skórzane do picia, kańczug, trzy łokcie  
jedwabnego postronka do wiązania jeńców; wszystko to zwieszało się  
z prawego boku. Poza tym jeszcze przy siodle przytroczony był kubel do  
pojenia koni, róg do leczenia pyska końskiego, trzy pęta końskie, torby do  
chowania ładunków, prochownica.“*

---

<sup>48</sup> William le Vasseur de Beauplan (1600–73), francouzský vojenský inženýr a kartograf ve službách Zikmunda III. Vasy.

O slastech i strastech husara s výzbrojí a výstrojí táhnoucího do války se Albertus dostatečně přesvědčil, i když mu největší potíže asi činilo rozloučení s kumpány v hospodě. Na dotaz kněze, jestli tak činil, odpověděl vyčítavě a stydlivě:

*„Jakożem sie miał żegnać, rąk wolnych nie mając?  
Prawąm sie siodła trzymał, w tejże miał i wodze,  
Lewąm zaś legumina i końskie boroczno  
Musiał trzymać, by były przypięte niemocno.  
Tom tak i utrzyć nosa nie mógł przez dzień cały,  
Aż sie więc i kobiety ze mnie naśmiewały. “*

(v. 160–166)

Asi nejvýstižnější ocenění literární formy výsměchu anonymního, nepochybně však církevními kruhy podporovaného autora **Kněžského tažení a Albertova návratu**, jejímž protagonistou se stal kostelník a učitel Albertus, podal ve své monografické práci o různých žánrových formách a tematech užívaných v literární tvorbě autory plebejského původu na přelomu 16. a 17. století v Polsku **Stanisław Grzeszczak**:

*„Ta, znacznie poszerzona w stotunku do pierwotnych intencji autora **Wyprawy plebańskiej**, drwiącego z uchwał zjazdu łęczyckiego i plebańskich żołnierzy, funkcja Albertusa stała się bez wątpienia źródłem niezwyklej, jak na owe czasy, kariery literackiej komicznego klechy. Utwory, w których i występował, doczekały się w wieku XVII licznych wznowień, parafraz i przeróbek, on sam zaś, nieustannie wspomniany przez satyryków, stał się postacią przysłowiową. Albertus dostarczał bowiem czytelnikom staropolskim niejakiej rekompensaty za strach, którego powodem bywali*

*niejednokrotnie prawdziwi żołnierze – w jego postaci ukazani w karykaturalnym zwierciadle satyry, skompromitowani i ośmieszani.*“<sup>49</sup>

Kněžské tažení bylo velmi často v minulosti vykládáno jako satira, v níž je pranýřován laxní přístup duchovenstva k plnění občanských povinností, navíc v situaci, kdy jde o bytí a nebytí polské společnosti. Byl to názor ahistorický a povrchní, protože kněz se snaží novým požadavkům v rámci svých finančních i profesních možností vyhovět, je však v zajetí filozofie, na které se podepsalo jeho materiální zázemí stejně jako jeho zařazení v rámci církevní hierarchie: má sloužit Bohu a boj a obranu vlasti přenechat šlechtě. V tomto duchu se už dávno před ním vyslovil velikán polské renesanční literatury Jan Kochanowski v alegorické skladbě Smír (Zgoda, 1562):

*„Každy niechaj przestrzega swego zawolania:  
Duchowni niech Pańskiego uczą przykazania,  
A ludziom prostym dają dobry przykład z siebie,  
Jakoby i ten, i ów byli społem w niebie!  
Świętcy niechaj się w cudzy urząd nie wdawają,  
Ale rycerskim sprawom znowu przywykają.“*

O šest let později (1596) vyšel anonymně *Albertus z wojny*, v němž se měl čtenář dozvědět, jak si kostelník v boji vedl. Albertus vysvětluje svému chleboďárci, kde a jak poztrácel svou výstroj a výzbroj, jak přišel o koně, když ho tahal z bláta. Přesto všechno se vrací ověšen trofejemi a plánuje další výpravu. Nakonec však dá za pravdu knězi:

*„Zostań tu lepiej ze mną do czasu którego,  
A jeśliby chęć miał do stanu kapłańskiego,  
Spuściłbym ci po śmierci tę to plebaniją [...]“*

---

<sup>49</sup> Grzeszczak, S.: *Błazeńskie zwierciadło*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1970, s. 220–221.

Albertiádami se inspirovali především anonymní jezuitští autoři, kteří využívali tuto formu k diskreditaci jinověrců, např. *Wyprawa ministra na wojnę do Infant* (kol. r. 1605) a její další, rozšířená vydání: *Zwrócenie Matyjasza z Podola...* (1619) nebo *Jantaszek z wojny moskiewskiej* (kol. r. 1661).

## 14.2 Rozvoj rybaltovské komedie

Na sklonku 16. století se také rozvíjí komedie rybaltovská s výraznými dramatickými prvky. Komedie *Szoltys z Klecha* (1598) se skládá ze dvou aktů a nechybí ani seznam osob a režijní poznámky. Starosta se stane řídícím ve škole, ale nevěda si rady s výukou latiny, vrací se k pluhu. Pětiaktová *Komedyja rybaltowska nowa* (1615) se vedle prologu (mj. vyzýval publikum k hmotnému ocenění herců) honosila i seznamem účinkujících, jejich kostýmy a rekvizitami. Obsahem je střetnutí venkovana s drancujícím žoldněrem. Na jeho stranu se postaví kostelní sluha Albertus, žebrák a bába, která sice nevládne silou ani výmluvností, ale umí čarovat a přivolá na pomoc d'ábla – netypicky na pomoc utlačovanému. Postavy žebráka a báby jsou inspirovány přípravnými sondami do různých stavů v podobě výše uvedených „*sněmů*“. Žebrák požíval jisté úcty, pronášel prorocství, bylo mu nasloucháno. Bába proti tomu vzbuzovala obavy a strach z čar a kouzel. Oba se vzájemně doplňovali. Zajímavé postavení zaujímá tzv. klecha – ocitá se v roli obhájce nižších stavů, kdežto dříve hájil jen své profesní zájmy. V podobném duchu jsou napsána i pozdější díla: *Rybalt stary wędrowny...* (1632) a *Szkolna mizeryja* (1633).

S divadelním představeníám je úzce spojena i masopustní (karnevalová) komedie *Mięsopust abo Tragicocomaedia na dni mięsopustne, nowo dla stanów rozmaitych zabawy podana* (1622). Více než o komedii se jedná o masopustní zábavu v krčmě, v níž se využívá

osvědčených scének, výstupů, parodií apod. Jiný typ masopustní zábavy máme doložen unikátním textem z let 1620/22 *Marancja* o postarší už Lvovské služebné, která se o masopustním reji zahledí do mladého muže, ale čeká ji jen rozčarování, protože jejím vyvoleným se stal Matys z Odrzywoła Łapajczyk, syn Dybidzbana, předchůdce Lvovských lotříků, který si z ní dělá legraci.

O velkém úspěchu dramatických žánrů v epoše raného baroka svědčí jejich vzájemné prolínání při hledání nových názorných a sugestivních divadelních forem. Svědčí o tom i proměny pomocných textů, jakýchsi dodatků či vysvětlení, jež byly vysouvány mezi dva následující akty: chórů i intermédií (meziaktů). Funkcí chóru bylo v souladu s aristotelovskou poetikou komentovat události a formovat tak postoje recipientů, kdežto intermédiá nemusela nutně reagovat na obsah dramatu, mohla jen bavit, pomoci udržovat pozornost apod. Postupem doby mohla intermédiá buď vtisknout hlavnímu ději svou pečeť, nebo na sebe strhnout pozornost a získat autonomii. Typickým intermediem je krátký dialog o venkovanovi, který doprovází syna do školy *Komedia o Wawrzyku do szkoły i ze szkoły* (1612).

Od jisté doby začal v polském dramatu fungovat nový typ intermedia – vstupní, úvodní, tzv. *accessus ad comoediam* ve funkci prologu a dialogické formě, jež seznamovala hlediště s problematikou hry. Intermédia často čerpala z lidových frašek, využívala lidového jazyka a hrdinů jako Vesničan, Pán, Voják, Doktor, Učitel aj., z nichž každý rozumuje na jiné intelektuální úrovni a používá k tomu adekvátních jazykových prostředků, dochází tak k neporozumění, komickým střetům a improvizovaným efektům. Vedle těchto postav se ke slovu dostávají představitelé různých charakterů, kteří se podle vzoru Plautova Vojáka Tlučhuby honosí signifikantním jménem (*nomen omen*): Chudeusz Darmostrawski, Moczygębski, Lapikufel, Wielki Chwal apod. Později se objevuje intermedium ve formě monologu a využívá hudby.

## 15. PŘÍČINY KRIZE VE SPOLEČNOSTI NA PŘELOMU

### 17. A 18. STOLETÍ

V druhé polovině 17. století se dosud prosperující polsko-litevská šlechtická republika, zaujímající teritorium od Baltského až k Černému moři (zdroj pozdějšího velmocenského mýtu Polska „od moře k moři“), mění v pouhý přízrak státu. Švédská potopa, jak se v polských dějinách označuje vpád protestantských žoldnéřů na polské území v letech 1655–60, po sobě zanechala popel a ruiny, zničila zemi a její obyvatelstvo nejen materiálně, ale i morálně. Od roku 1652, kdy v zájmu litevského magnáta Janusze Radziwiłła vyřkl Władysław Siciński poprvé na sněmovním jednání zhoubné „*nie pozwalam*“ (nesouhlasím) a znemožnil tak další jednání, se „*liberum veto*“ stalo základním prostředkem šlechtické svévole a ve svých důsledcích přivedlo polský stát na okraj propasti. Reformy, iniciované panovníkem, nadobro smetl ze stolu sejm v roce 1661. Vnitřní krize trvá celé desetiletí od r. 1660–1670. Nejprve vystoupila proti králi konfederace nevyplaceného vojska, tzv. Związek Świecony (1663), pak došlo ke vzpouře vedené polním hejtmánem Jerzym Lubomirským (1665), otcem spisovatele Stanisława Herakliusze Lubomirského, občanská válka vyvrcholila porážkou královských vojsk v r. 1666 a dva roky nato abdikoval po smrti své ženy Marie Ludviky král Jan Kazimír. Do čela státu je na přání profrancouzsky orientované šlechty postaven Michał Korybut Wiśniowiecki (1669–73), který stejně jako jeho brzký nástupce Jan III. Sobieski navazuje úzké kontakty s habsburskou Vídní, čehož důsledkem je posílení pozice katolické církve v Polsku. Vnitřní problémy a vnější neúspěchy v bojích s Moskvou, Švédy a Turky vyvolaly v okolních panovnicích dojem, že polská šlechtická republika je jen fasádovým efektem, nevyzpytatelným, ale díky občasnému efektivnímu vzepjetí válečného ducha do jisté míry atraktivním a z územního hlediska strategicky lákavým. Do období vlády švédských

Vasovců v první polovině 17. století, kteří byli spřízněni s Jagellonci, těšili se nepokrytě vážnosti i úctě poddaných a využívali slávy vynikajících vojevůdců-sarmatů: Żółkiewského, Chodkiewiczze, Koniecpolského, Czarnieckého a pozdějšího krále Sobieského, dochází k ofenzivě katolické církve, jež slaví triumf. Rozhodnutím sněmu v roce 1658 byla zakázána ariánská věrouka a její vyznavači dostali tři roky na rozmyšlenou, zda přestoupí ke katolicismu, nebo raději opustí vlast. Za velký úspěch konzervativních sil lze pokládat i tzv. *śluby lwowskie*, jimiž král Jan Kazimír v r. 1656 zasvětil polský stát a jeho obyvatele péči Matky Boží jako královny Koruny polské. Statut Polska jako předsunuté bašty křesťanstva, potvrzovaný od 16. století střídajícími se papeži, se zrodil až po pádu Konstantinopole za pontifikátu Pavla II. (1467). Těšil se velkému zájmu katolických spisovatelů, kteří plánovitě formovali veřejné mínění, že polský stát je tím nejvhodnějším obráncem evropského křesťanstva. Polskému státu se v Evropě dostalo nezáviděníhodného postavení, jež bylo spojeno se značnými obětmi a ztrátami, jak se názorně přesvědčil král Jan III. Sobieski, hrdina od Vídně z r. 1683 a jediný panovník a zároveň vojevůdce, který plně vyhověl požadavkům na novodobého Kristova rytíře. Polsko politicky i vojensky sláblo. Ztrácelo jednotlivé provincie: Zadněpří, Moldávii, Valašsko i Knížecí Prusy. Zikmund III. Vasa vtáhl Polsko do svých hazardních dynastických plánů a vznítil nepřátelství východního souseda – Rusi. Panování Vladislava IV. a Jana Kazimíra bylo poznamenáno nejen švédskou invazí, ale i povstáními Bohdana Chmelnického na Ukrajině. Když se Jan Kazimír na počátku 60. let 17. století pokusil o státní reformu, narazil na rozhodný odpor skupiny magnátů v čele s Jerzym Lubomirským a jako jediný panovník v dějinách polského státu v r. 1668 dobrovolně abdikoval. Polská šlechta za svého krále halasně provolala „*Piasta*“ (panovníka domácího původu) Michała Korybuta Wiśniowieckého, snad s ohledem na jeho slavného otce Jeremiáše, pokořitele kozáků, mladého, leč nemocného a neschopného kandidáta. Během čtyř let jeho panování došlo



k dalšímu vyostření situace a střetům s profrancouzsky orientovanou konfederací, vedenou vítězem nad Turky a budoucím polským králem Janem III. Sobieským. Porážka vojsk Kara Mustafy v jeho částečné režii znamenala poslední velké vítězství nezávislého polského státu, protože nástupci Sobieského na polském trůně, saští Wettingové August II. (1697–1706 a 1709–33) a August III. (1733–63), už jen přihlíželi a napomáhali politickému, společenskému a kulturnímu úpadku Polska v budoucích desetiletích.

V souvislosti se stanovením data nastupujícího soumraku barokní tvorby se často spekuluje s 90. léty 17. století, kdy umírali významní spisovatelé, jako ve Francii **J. A. Morsztyn** (1693), doma **W. Potocki** (1696), **W. Kochowski** (1700) a další. V této době však už mnozí autoři zanechali aktivní spisovatelské činnosti, nebo těžiště jejich literárních aktivit spadá do období předcházejícího (Kochowski, Potocki, Lubomirski). Spisovatelé se po nepříjemných zkušenostech s cenzurou vyhýbají diskutabilním, nebo dokonce pro cenzuru nepřijatelným námětům, rezignují, přizpůsobují se dobovým požadavkům, píší často pro sebe, své blízké a potomky. Z tohoto důvodu dominuje od 80. let 17. století do 30. let 18. století na trhu nabídka především religijní literatury s morálním akcentem. Texty jiné etické a tematické orientace jsou k mání v rukopisech jako produkt anonymních (ilegálních) jinověreckých tiskáren nebo vycházejí mimo území Polska. K jistému oživení dochází až na počátku 30. let 18. století, kdy vstupují do povědomí veřejnosti, společenského života a literatury budoucí organizátoři kulturního dění jako Stanisław Konarski, bratři Załuští a další, začínají oživat divadelní scény a jsou budovány základy budoucího bouřlivého rozvoje humanitních i přírodních věd, osvěty, školství a publicistiky: od r. 1729 vycházel *Kurier Polski* a od r. 1765 pak slavná diskusní tribuna, osvícenský *Monitor*. Z těchto a dalších důvodů je období pozdního baroka v Polsku vymezováno léty 1670 a 1730.

## 16. ODRAZ SPOLEČENSKÉ KRIZE V LITERATUŘE POZDNÍHO BAROKA

Přelom 17. a první desetiletí 18. století přinesl v umělecké tvorbě autorů pozdního baroka mnohé změny. Jednou ze zásadních se stal příklon k domácí tradici a lidové kultuře patrný především v náboženské písni s mystickým obsahem, jež si zprvu brala vzor z tvorby španělských mystiků, ale záhy v ní nabyly vrchu prvky domácí provenience a v podobě populárních pastorálek či koled se zachovaly dodneška. Zamítavá recepce oficiálních míst se v této době mění přinejmenším v toleranci, i když některé zpěvníky, např. *Kancjonal pieśni nabożnych* z r. 1721, budily pochybnosti o náležité míře náboženské pokory. V době baroka se především stabilizoval repertoár polských koled, který se díky společenské poptávce a zájmu tiskařů dochoval dodnes. Radostný a optimistický obsah a melodický tón nových koled akcentoval především kult zrození Spasitele, mateřství a dobrotu srdce prostého člověka, i když paralelně vznikala tvorba protikladného směřování k posledním věcem člověka ve formě exempel, majících vybízet k pokání hrůznými obrazy posledního soudu a pekelných muk. Počáteční opozice raně barokních metafyzických básníků vůči vyznavačům světských rozkoší se tak na sklonku tohoto období mění v interní opozici nábožensky zaměřené tvorby. Pod vlivem západoevropských tvůrců tak znovu ožívá meditativní poezie, jež se měla stát varováním před nebezpečím svobodymyslnosti nadcházejícího osvícenství. Už v r. 1648 vyšla sbírka latinských textů s jejich polskými mutacemi *Cztery rzeczy człowieka ostateczne* vyhrožující hříšníkům peklem. Z tohoto hlediska se nejpopulárnější stala rozsáhlá veršovaná skladba **Klemense Bolesławiusze** (zemř. v r. 1689) *Przeraźliwe echo trąby ostatecznej* (1670 n. 1674), která jako lidové čtení zaujala čtenáře i v 19. a 20. století. V makabrických obrazech hrůzy a utrpení navázal autor na

výhružné kazatelství Skargovo a v nelítostné kritice duchovenstva a šlechty na odkaz Szymona Starowolského. Zajímavé je, že v popisu rafinovaných muk pekelných byl daleko konkrétnější než při líčení požitků nebeských hostin. Zřejmě i proto se Bolesławiuszovi dařilo sugestivně působit na střední a nižší vrstvy polského obyvatelstva.

V podobném duchu, ale s větším důrazem na humorný podtext, vtip či satiru píší i další autoři jako **Dominik Rudnicki** nebo kněz **Karol Mikołaj Juniewicz** (první pol. 18. století). Vrchol tvorby tohoto typu s důrazem na všeobecnou srozumitelnost díky domácímu prostředí a instrumentáriu, směřující někdy k naivitě až primitivismu (peklo připomíná kuchyni s planoucími ohništi a rozpálenými rošty) představuje tvorba **Józefa Baky** (1707–80), jezuity a misionáře z východního polského pomezí, autora poetické sbírky *Uwagi rzeczy ostatecznych...* (1766), jejíž druhá část *Uwagi śmierci niechybnej* (později vydávána samostatně pod titulem *Uwagi o śmierci niechybnej*) mu zajistila pověst experimentátora a dle jedněch naivního, dle jiných rafinovaného humoristy:

*Ej, dziateczki!*

*Jak kwiateczki*

*Powycina*

*Was pozrzyna*

*Śmierć kosą.*

Velkým vzorem a zároveň učitelem nové veršové techniky se pro **Krzysztofa Niemiryce** (žil v druhé polovině 17. stol) stal francouzský bajkář **Jean de La Fontaine**. Tento vyznáním arián a talentem básník byl nucen se svými rodiči opustit Polsko a usadit se v Neudorfu. V r. 1699 vydal sbírku čtyřiceti volně přeložených La Fontainových bajek *Bajki Ezopowe wierszem wolnym...* Kromě výrazného volného verše jako nového prostředku uměleckého vyjádření, jehož životaschopnost proti

znevažovatelům hájil v předmluvě *Obserwacyja na wiersz wolny*, vnesl do polského literárního kontextu své doby i novou moralistickou formu – bajku, jež se záhy stala vítaným ilustračním prostředkem či východiskem kázání. Ze stejného inspiračního zdroje vycházel i **Jan Stanisław Jabłonowski** (1669–1731) v díle obsahujícím „sto i oko“ (101) příběhů nejrůznějšího původu *Ezop nowy polski...* (vznikl v r. 1717, vydán byl v r. 1731). Na rozdíl od Niemiryceze užíval standardního jedenáctislabičného verše a nemohl se pochlubit takovou mírou vkusu při výběru a přepracování předloh.

Z pozdně barokní produkce se do jisté míry vymyká slibný pokus o rokokovou románovou epiku *Wizerunk złocistej przyjaźnią zdrady męzowi bystrej żony abrysowany na przestrogę*, jehož datum vzniku pouze odhadujeme na základě letopočtu uvedeného v názvu jedné frašky (1698) a jméno jinak tajemného autora dešifrujeme z logografu:

*Imię ma z raju, - ski ogon przezwiska,  
Rok wspanie głową, czyn w środek sie wciska.*

Adam Korczyński, jak se dozvídáme, sice tvrdil, že své dílo napsal pro výstrahu mužům chytrých žen, aby je uchránil před nástrahami světa a falešným přátelstvím, ve skutečnosti však jeho příběh vyznívá opačně: obratný protagonista, Polák, oklame důvěřivého manžela (Itala) a získá jeho ženu. Je více než zřejmé, že prezentované morální poslání a výchovný aspekt představují jen fasádový efekt, za nímž se ukrývá tendence pobavit sebe i čtenáře, ve své době však nezbytný, protože hodnota literatury – a z toho se odvíjející možnost publikování – byla určována právě didaktickým a morálním aspektem. Korczyński dokonce nabízel příštímu cenzorovi téma k dialogu: míra pravdy a fantazie v uměleckém díle:

*Żeby przeciwko wierze co było – nie tuszę –  
W tej książce. Przeciw prawdzie jest – sam przyznać muszę.*  
*(Do edycji cenzora)*

Není známo, jak pokus o pozitivní ovlivnění cenzora vyzněl. Vzhledem k eroticky zabarvenému ději a některým proticírkevně zacíleným fraškám, jež autor umně jako svérázně pojatá intermédiá zařadil do textu, neměl mnoho šancí na úspěch.

Korczyńského hrdina už nemá nic společného s pokusy barokních autorů o znovunastolení rytířských ctností. Je to galantní milovník, žádoucí a sebevědomý, který místo střetů a disputací s božími příkázáními vyhledává zábavu a světské požitky. Nedílnou součástí autorova stylu se stalo experimentování a jazykové hříčky jako asi nejdelší zdobnělina v polštině: *roztropniusiuchniutenieczenniusienieńko*.

Korczyńského dílo využívá podnětů galantní poezie polského baroka, rezignuje však z jejích filozofických meditací ve prospěch zábavy a žertu, což k dokonalosti dovedli až básníci stanislavovského období polského osvícenství.

Na rozdíl od rozvoje memoárové tvorby, jenž byl vyvolán mj. zesílením cenzurních tlaků na ideový obsah textů určených k zveřejnění, prožívala románová epika a novelistika krušné časy. Souhlas cenzora často představoval nepřekonatelnou bariéru. Přesto nebyli čtenáři zcela bez šancí. Latinské vzory iniciují vznik překladů a parafrází a čtenáři zběhlí ve francouzštině mohli čerpat z bohatých zdrojů dvorských knihoven. Žánr duchovní románové epiky byl vítán, protože se soudilo, že postupně zaujme místo epiky světské s náměty až nemorálními. Tyto nové formy reprezentuje např. už jmenovaný *Tobiasz wyzwolony S. H. Lubomirského* či *Judyta W. Potockého*. Dobovému zájmu o orientální prostředí se pokusil vyhovět *Samuel Otwinowski* (kol. r. 1580–asi 1642) překladem rozsáhlé skladby perského básníka *Saadiho* ze 13. stol. *Gulistan*, již nazval *Ogród róžany*. Bezkonkurenčně nejpopulárnějším v době vrcholného baroka v Polsku a v západní Evropě už od středověku se stalo vyprávění o Baarlamovi a Jozafatovi. Z latinské verze *Jakuba Billia* vycházeli ve své prozaické verzi *Sebastian Piskorski Historyja budująca, czyli Żywot świętych*

*Baarlama pustelnika i Jozafata, króla indyjskiego* a veršované *Krolewic Indyjski w polski stroj przybrany* Mateusz Kuligowski v r. 1688.

Zvolna se formující novela se bez ohledu na reálnost či fantastičnost obsahu stává vyhledávaným doplňkem kázání v podobě atraktivního exempla, jež bylo pravou příčinou zájmu veřejnosti o její tištěnou podobu. Celou škálu takových příběhů nacházíme v pěti sbírkách kázání (vyd. v letech 1718–32) jezuita **Franciszka Kowalického**. Středověká *Gesta Romanorum* představovala jeden ze zdrojů rukopisné sbírky 30 novel *Różne historyje z różnych wiarygodnych a[uf]torów wybrane...*, jež je na základě nejnovějších poznatků připisována lvovskému dominikánovi **Tomaszovi Nargielewiczovi** (zemř. r. 1700).

Počátek 18. století znamená i rozvoj zatím ještě formálně nenáročné publicistiky. Veršované i prozaické texty v podobě letáků zaznamenávaly a šířily reakce na politickou situaci po smrti krále Jana III. Sobieského (1696); můžeme je do jisté míry pokládat za nástroj jakési předvolební kampaně. Politická satira, pamflet a komentář jsou žánry, v nichž se zrcadlí dramatické události prvních dvou desetiletí tohoto století. Vyvrcholením pak je zasedání tzv. němého sněmu 1. 2. 1717, kdy král August II. ze saské dynastie Wettinovců (vládl v Polsku v letech 1697–1706 a 1709–33) bezostyšně využil ruské protekce, která pod pohrůžkou vojenského zásahu znemožnila jakékoliv vystoupení opozice. Tón anonymních reflexí začíná ovládat skepse a beznaděj. Neustále se rozšiřuje okruh těch, co pochopili, že osudy Polska asi nebude řídit prozřetelnost Všemohoucího, ale pragmatické sílí Rusko. Autor v opisech kolportované satiry *Questiones politico-morales...* (*Zagadnienia polityczno-moralne...*, vznik kol. r. 1703) se velmi kriticky vyjadřuje o reprezentantech polské společnosti:

*Polaka tylko gęba, wiec jak wiatr malują,  
Gdy swe mowy i vota konceptem kształtują.  
Wołają na sejmikach, radzą, ba, i łają:*

*– Szwedów znosić i Sasów! - bić się przestrzegają.*

*Tedy, owedy szlachcic-brat szable dobywa,*

*Ryczy jak krowa wiele, a mleka nie zbywa.*

*Czy służy, czy nie służy – „Nie pozwalam“ woła.*

Nejde přitom o osamělé hlasy anonymních publicistů, kteří si libují ve vulgaritách, ale přirozeně se formující opozici vůči vzletné rétorické prázdnosti, jež navazovala na tradici sovizdřalské tvorby z přelomu 16. a 17. století. Jsou parodovány nejenom nepravdivé zprávy a informace, jimiž je zkreslována a prohlubována současná společenská, politická i ekonomická krize, ale i bezobsažnost kázání. Ke slovu se dostává i groteska, protože cizí politická ingerence už byla příliš patrná. Přesto se rodily reformní projekty, v nichž je kladen důraz na rozvoj školství a osvěty (dříve jejich místo zaujímal víra a morálka), protože se soudilo, že vzdělaný člověk bude i morální, včetně těch, které počítaly s novým státoprávním uspořádáním a změnami šlechtického parlamentarismu.

## 17. ZÁVĚR

Období polského baroka je časově vymezeno „pouhými“ sto padesáti lety, přesto došlo v společenském, politickém a kulturním životě Polska k mnoha významným změnám, jež můžeme hodnotit až ze vzdálenější perspektivy. Polský stát byl od konce 16. století do první poloviny 18. století destabilizován povstáními ukrajinských kozáků, švédskou „*potopou*“, vyčerpáváno neustálými střety s Tatary, Turky, Moskvou a Sedmihradskem, byla to léta vítězství nad Turky u Vídně i saské nadvlády, jež dovedla oslabený stát k politickému úpadku. Původně nebývale nábožensky tolerantní země, kde vedle sebe koexistovali katolíci, kalvíni, luteráni, ariáni i pravoslavní, se v 16. století stala útlukem pro mnohé exulanty ze střední, východní i západní Evropy. Tato situace přetrvává i po tridentském koncilu, kdy Polsko setrvalo v zásadách náboženské tolerance, na rozdíl od v Evropě převažující tendence náboženské netolerance (*cuius regio, eius religio*). V r. 1573 byla na sněmu schválena tzv. varšavská konfederace, která garantovala svobodu lidem různého náboženského vyznání. Téměř vzápětí se stala terčem útoků aktivizující se protireformační katolické fronty (Piotrków 1577). Spor o právo na svobodné vyznávání zvolené víry pokračoval i v 17. století a měl nepopiratelný vliv na rozvoj barokní literatury i kultury. V r. 1638 je zahájeno masové pronásledování ariánů, společensky nejradikálnější náboženské frakce. Jsou likvidovány jejich školy, sbory a tiskárny. O dvacet let později dostanou na vybranou: buď se do tří let zřeknou své víry a přestoupí na katolicismus, nebo musí opustit zemi. Vlastní pronásledování zjevných či skrytých ariánů začíná v r. 1661. Tento proces přináší důsledky i ve výchově a vzdělávání zejména šlechtické mládeže, kdy ve školách opět vládne latina a modlitba. Je přerušen relativně krátký kontakt se západoevropskou kulturou a nahrazen národní megalomanií, jejímž téměř hmatatelným projevem je šlechtický sarmatismus. Mění se i profesní charakter autorů. **Rej a Jan Kochanowski**



tvořili v klidné atmosféře svých rodových držav, nahony vzdálených bitevní vřavě, kdežto **Zbigniew Morsztyn**, **Waclaw Potocki** či **Jan Chryzostom Pasek** byli vojáci, kteří prodělali válečná tažení a zúčastnili se nejedné bitvy.

Z krize vyznání vyšla vítězně katolická církev jako fenomén s rozhodujícím politickým vlivem. Výkonným orgánem a realizátorem usnesení tridentského koncilu se stal jezuitský řád, který do Polska povolal kardinál Stanisław Hosius už v r. 1564. Nejdůležitějším úkolem Tovaryšstva Ježíšova byla interní obroda katolické církve a s tím spojená reforma obřadů. Tato činnost iniciovala hluboké změny ve společnosti, kultuře (zejména lidové), aktivizovala tvorbu nižších společenských vrstev. Dodnes přetrvávají v živé paměti parafráze barokních textů, písní, koled apod. Od konce 16. stol. se rozvíjí bezplatné a dobře zorganizované jezuitské školství. Je organizačně, obsahově i společensky (přístup ke vzdělání i pro plebejce) velmi dobře zajištěno. V cenzurním sítu uvázne vše, co by evokovalo pohanský svět nebo narušovalo zbožnost. V r. 1578 vznikla z podnětu Štěpána Báthoryho z jezuitské koleje vilenská akademie a v r. 1661 ve Lvově Univerzita Jana Kazimíra. Na přelomu 16. a 17. století upadají krakovské tiskárny, především ariánské. Naopak se rozvíjí vydavatelská činnost jezuitského řádu, kdy se tisknou užitekové texty jako modlitební knížky, sborníky kázání aj. V r. 1617 je sestaven Index zakázaných knih, jehož autorem byl v Polsku biskup Marcin Szyszkowski. Vedle tradiční represivní cenzury (po vydání díla) je zaváděna i preventivní, kdy musí dílo získat souhlas k vydání předem (imprimatur). Prvním známým literárním dílem, jež bylo imprimováno cenzorem, byla **Łódź młodzi...** (1618) **Kaspra Twardowského**. K úspěchům potridentské katolické normalizace patří pokles produkce antijezuitských tisků. Všeobecně známé jsou represe po vydání knihy profesora krakovské akademie **Jana Brožka Gratis** (1625), jež řád podrobila kritice. Došlo k jejímu veřejnému pálení na hranicích a vymrskání tiskaře z města. Krakovská akademie poněkud pokulhávala za

agilními jezuitskými kolejemi, ale boje s nimi se nevzdává. Mění se i společenský původ akademických frekventantů; větší zájem o vzdělání projevují v této době měšťané, protože společenský úspěch či kariéra šlechty (příp. dvorského úřednictva) není podmiňován úrovní vzdělání. Vědecká reprezentace není tak četná a pestrá jako v období předchozím, je málo těch, kteří převyšují průměr. Výjimkou, která potvrzuje pravidlo, je jezuita **Grzegorz Knapski** (1564–1639), lingvista-lexikograf, autor polsko-latinsko-řeckého slovníku (*Thesaurus Polono-Latino-Grecus I–III*, 1621–32), v němž úspěšně využil humanistických tradic a vytvořil moderní a ve své době potřebnou pomůcku. Průkopníkem polské biografistiky se stal **Szymon Starowolski** (1588–1656), krakovský kanovník, jenž proslul dílem *Scriptorum Polonicorum Hekatontas...* (Setnik pisarzów polskich), vydaným v r. 1625 ve Frankfurtu, v němž s propagandistickým záměrem shromáždil krátké biografie polských vědců, básníků, teologů a profesorů krakovské akademie, i když ve svém pojetí spisovatelské profese byl ještě velmi benevolentní. Jeho zájem však bezesporu svědčí o tom, že literární erudice se zvolna stává společensky uznávanou hodnotou a vzrůstá poptávka po literárním díle jako zdroji poznání a zábavy. Nejpopulárnější vědeckou disciplinou však byla v 17. století historie. Stojí u zrodu děl, jež se zabývají obdobími z historického hlediska velmi mladými. Přemyšlský biskup **Paweł Piasecki** (1579–1649) kriticky zhodnotil období panování krále Zikmunda III. ve své latinsky psané kronice *Chronica gestorum ...* (1645) a dobu panování Vladislava IV. zase zpracoval v díle *Historia Vladislai ...* (1655) gdaňský kastelán **Stanisław Kobierzycki** (zemř. 1665).

V Polsku se podobně jako i v jiných evropských zemích začala prosazovat tendence k hledání vlastní etnické tradice v historii a kultuře: čím starší, tím lepší. Jako velice životaschopnou se jevila úvaha o sarmatském původu Poláků či Slovanů obecně, jež byla podpořena hypotetickými díly **Aleksandra Gwagnina**, **Macieje Strykowskiho** či **Stanisława Sarnického**. Díky jim a dalším autorům pak během 17. století

nabývá na síle přesvědčení, že národ tvoří pouze šlechta, protože odvozuje svůj původ ze starobyklých rodů, jež jsou nositeli tradic a kulturních hodnot. Zde jsou kořeny pozdější nechuti k „novotám“ vedoucí až ke xenofobii. Otevřenost renesančního Polska Evropě se zvolna mění v kulturní izolaci, vrchu totiž nabývá názor, že je nejlepší to, co je polské a část tvůrců systematicky pracuje na koncepci polského národa jako vyvoleného (Fredro, Kochowski).

Postupem doby se prohlubuje diferenciaci panského stavu. Na vrcholku hierarchie stálo magnátstvo, jež udržovalo čilé styky se zahraničím a své dvory nechávalo otevřené cizí módě, architektuře, přijímalo nové způsoby vystupování, přizpůsobovalo se cizímu vkusu a zvyklostem. Proti němu početně sílila mohutná vrstva konzervativní střední a nižší šlechty, glorifikující zemanskou tradici, zvyky a kulturu. Tato opozice byla patrná i v písemnictví a měla do jisté míry pozitivní dopad v oživení zájmu o národní tradice a jejich obranu. Literatura a publicistika systematicky pracovaly s polskými reáliemi, docházelo ke sbližování venkovské (chłopské) kultury se světem drobné šlechty v rámci mikroklimatu tzv. „*zaścianku*“ (závětrí, ale také pejorativně zápeci), jež označuje mj. symbiózu venkovského šlechtického sídla se světem poddaných. Následkem vzájemné komunikace je pak časté prolínání kultury panovnického dvora, magnátských sídel a mikrosvěta střední a zchudlé šlechty a poddaných. Toto vzájemné prolínání a obohacování trvalo přibližně do poloviny 16. století, kdy se za krále Vladislava IV. začalo formovat pozdější nové správní a kulturní centrum – Varšava, kam jeho nástupce Zikmund III. přenesl v r. 1596 své sídlo. Fakt, že Krakov ztratil své výsadní postavení společenského, politického a kulturního centra a Varšava jej dosáhla až v období osvícenství, vysvětluje jistý útlum, jímž polská kultura v poslední třetině 16. a v první polovině 17. stol. prochází.

V Polsku je velmi aktivní protireformační tábor, zejména po nástupu na trůn Zikmunda III. Nejde přitom jen o porážku reformačních tendencí

a hnutí, ale také o vypracování a realizaci reformy katolické církve, jejímiž hlavními body je náprava morálky kléru, dosažení vyššího vzdělání, disciplíny kněží i věřících a v neposlední řadě úsilí o návrat odpadlíků do lůna matky církve. Politika poučené katolické církve byla velmi pružná, jedním z jejích realizátorů se stal jezuitský řád, jenž měl v oblasti kultury, výchovy a vzdělání zastoupit světské či jinověrecké prvky katolickými a využít humanistických tradic k novým cílům. Zpočátku naráželi příslušníci řádu na odpor, ale záhy díky své flexibilitě polskou společnost infiltrovali. Jezuitské školství se velmi úspěšně rozvíjelo, protože poskytovalo šanci těm, kteří na vzdělání do té doby nemohli ani pomyslet. Navíc jezuitská škola propagovala humanistické vzdělání, studium cizích jazyků včetně hebrejštiny, poskytovala poznatky z etiky, filozofie a dialektiky. K ustrnutí a zkosnatění výuky došlo až později. Dalšími úspěšnými formami působení protireformace byla kázání v kostelích, velká církevní mystéria a jiné divadelní podívání. Období let 1577–1668 se stalo rozhodujícím v procesu nacionalizace náboženské kultury v Polsku.

Z hlediska časového můžeme polské baroko, byť jako vždy v podobných případech pouze orientačně, vymezit 80. léty 16. století, kdy umírá novodobý „*fénix*“, později literárně znovuzrozený Kochanowského současník **Mikołaj Sęp Szarzyński**, a přelomem 30. a 40. let století 18., kdy se mění vlivem společenských podmínek a politické situace kulturní klima. Na počátku 18. století umírají kreativní individuality velikosti **W. Kochowského**, **S. H. Lubomirského** či **W. Potockého**, aniž by se objevil náznak rovnocenné náhrady. Literární tvorba opouštěla ve společnosti vydobyté pozice a na její místo se tlačila operativnější, ale ne už tak umělecky hodnotná publicistika, vzrůstal význam, počet a zájem veřejnosti o časopisy, měnil se vkus divadelního publika, sílí kulturní vliv západoevropský (zejména Francie) a reformátorské hnutí, jehož nositeli byli mj. **St. Konarski** nebo **J. A. Załuski**.

Někdy je epocha baroka ještě diferencována na období raného baroka (80. léta 16. stol.–20. léta 17. stol.), kdy spolu koexistovali pozdně renesanční (**Kochanowski**) i raně barokní (**Sęp Szarzyński**) tendence s tím, že renesanční tvůrci tohoto období často přehodnocují své dosavadní postoje: **Kochanowski** *Treny* nebo **Klonowic** *Philtron*). Svá vrcholná díla představali veřejnosti autoři, kteří v praxi aktivně prosazovali závěry tridentského jednání (**Piotr Skarga** v díle *Żywoty świętych*, 1579 nebo **Mikołaj z Wilkowiecka** ve svém dodnes populárním mystériu z r. 1590). Některé tradiční žánry dostávaly nový obsah a měly výrazně zábavný charakter (frašky, satiry, drama i lyrika) – literatura šibalská (sowizdrzalska) autorů plebejského původu. Nositeli nových tendencí byli vesměs mladí debutanti jako např. **H. Morsztyn**, **K. Twardowski** či **Sz. Zimorowic**.

Období vrcholného baroka mělo svůj počátek ve 20. létech 17. století a končilo o padesát let později. V tomto období vyvrcholily protireformační aktivity katolické církve a jejích výkonných orgánů a institucí (jezuité, cenzura). Vznikala vrcholná díla významných básníků polského baroka jako **Jana Andrzeje** a **Zbigniewa Morsztynových**, **Krzysztofa** a **Łukasze Opalińských**, **Macieje Kazimierze Sarbiewského** aj. Rozvíjel se později hojně využívaný a nesmírně populární způsob neoficiálního tisku a šíření literárních děl – ve lidovém Polsku 70 a 80. let 20. století všeobecně rozšířený tzv. *drugi obieg* – protože ne vše je cenzurou povoleno tisknout. Roste kvantita i kvalita autorů pamětí, memoárové prózy, přibývalo románových pokusů. Stoupal zájem o noviny a časopisy a díky entuziazmu krále Vladislava IV. byla v r. 1637 založena stálá divadelní scéna ve Varšavě, zprvu s dominancí italskou, později po králově smrti (1648) nabyl vrchu repertoár francouzský. Válečná léta 1648–60 znamenala pro polskou společnost počátek hluboké a všestranné krize, jež nacházela odraz i v kultuře posledních desetiletí 17. a počátcích století následujícího. Ochabovalo reformní úsilí, státní aparát i ekonomika stagnovaly. Nadcházelo období pozdního baroka zasahující poslední třetinu 17. a první třetinu 18. století.

V období po tridentském koncilu došlo v polské společnosti v souvislosti s politickým a společenským vývojem především v jihovýchodní Evropě k revitalizaci požadavku na bojovníka specifického typu tzv. „*Kristova rytíře*“. Fenoménem v této oblasti se cítí být polská šlechta a jejímu sebevědomí konvenuje postupně se formující názor, že právě ona jako představitelka křesťanské Evropy má za úkol ji uchránit před invazí nevěřících. Polsko bylo v první polovině 17. století z hlediska rozlohy druhým největším evropským státem a vidělo svou perspektivu v teritoriální expanzi směrem na jihovýchod, protože tato oblast, pro niž se později vžil název *kresy wschodnie* (východní pohraničí, pomezí), byla sférou neustálého střetávání nejrůznějších zájmů a vlivů, a tedy hraničním pomezím značně nejistým. Snahou polských panovníků, podporovanou často hlavou katolické církve, bylo kolonizovat, ekonomicky ovládnout a zabezpečit, případně rozšířit tento prostor. Zájem o podmanění si tohoto území byl tak silný, že jeho ovládnutí tvořilo v tomto období nejenom jádro polské zahraniční politiky a v souvislosti s tím i zájmu formující se polské publicistiky, ale též se na pozadí jeho historického vývoje formovaly žádoucí vzory válečných hrdinů, obránců nejenom křesťanského Polska, ale celé Evropy. Nejenomže tento jihovýchodní cíp Evropy představoval podle dobového mínění jakousi Achillovu patu, ze strategického hlediska slabé místo na pomyslné hranici Evropy a Asie, ale také místo, kde byl soustředěn velký bojový potenciál, který však mohl plnit jak funkci obranného valu, tak destruktivní vlny směřující do vnitrozemí: záleželo na politické obratnosti zainteresovaných stran. Už po dobytí Konstantinopole Turky v r. 1453 byla tato oblast označena za *antemurale christianitatis* (baštu křesťanstva) a polské politické kruhy, jejich militární potenciál a veřejné mínění na polských územích bylo nasměrováno k dějinnému úkolu tuto pomyslnou hranici chránit a uchránit. Tak se zrodil mýtus o Polsku vždy věrném (*Polonia semper fidelis*). Jeví se stále více jako zřejmé, že Polsko se v období vrcholného středověku díky především jistě navenek dobře patrně,

leč v domácím prostředí ignorované manipulovatelnosti postupně ocitá v roli obětního beránka, jehož je možno nejenom podle požadavků západoevropského katolicismu, ale především dravých sousedů využít a zneužít, až za hranici tendence k autodestrukci vlastního státního organismu.

V takovéto situaci se jeví jako nezbytný počín poskytnout polské na první pohled hluboce a nekonfliktně věřící společnosti (viz např. tzv. varšavská konfederace), jak se ze zahraničí neustále ozývalo, vzor bojovníka-rytíře západoevropského typu, odhodlaného po vzoru hrdinů křížových výprav položit svůj život ve jménu Boha, svého pána a vlasti na poli cti. Byť mělo Polsko dostatek v bojích osvědčených chrabrych vojevůdců i odhodlaných řadových bojovníků, mělo ale zároveň špatné zkušenosti s příslušníky Řádu německých rytířů – křižáky, kteří dokázali během krátké doby vytvořit na polském území svůj nezávislý stát a navíc polská šlechta přijala za svou sarmatskou ideologii, jejíž těžiště bylo jinde než na válečném poli. Přesto navzdory neúspěchům či nechuti domácích autorů ideál křesťanského rytíře slavil triumf. Při absenci domácí produkce nahradila tento typ literárního hrdiny a žánr hrdinského či rytířského eposu polská parafráze díla italského renesančního básníka Torquata Tassa z pera Piotra Kochanowského. Polský autor se ve svém snažení podřídil tridentským protireformačním požadavkům a inspirován Tassovým Osvobozeným Jeruzalémem vytvořil epické dílo, které se stalo oslavou kdysi velkých dní evropského křesťanstva, dnů, kdy Kříž vítězil nad Půlměsícem, rytíři nad Saracény. Skloubil spolu lukiánovskou věrnost historickým pramenům a vergiliovskou inklinaci k fikci: smyšlené postavy a jejich aktivity, včetně milostných svazků, se prolínají s historicky doloženými, překračována je hranice dočasnosti a věčnosti, spojené osudy křesťanů a pohanů, jejich city, sny, touhy, víra i pochyby jsou ovlivňovány nadpřirozenými bytostmi. Úspěšné tažení Kochanowského adaptace Osvobozeného Jeruzaléma pokračovalo i v 19.

a 20. století ve formě školní četby, rukopisných opisů, citátů, parafrází, ale i pochvalného vyjádření kritiků, básníků a prozaiků: od Mickiewicze, Słowackého, Krasického, Norwida až po Sienkiewicze, Żeromského a Staffa. Autorovi polského přepracování se podařilo využít snahy mnoha svých předchůdců o vytvoření flexibilního poetického jazyka a navázat svými přepracováními vrcholů italské renesanční tvorby rovnoprávný dialog s evropskými literaturami. Nutno dodat, že toho všeho dosáhl díky tomu, jak se dokázal italskému vzoru vzdálit. Narozdíl od originálního tvůrce totiž nebyla polskému autorovi vzdálena otázka „svaté války“. V případě Tassa otázka rekonstrukce a minulosti znamenala pro Kochanowského a jeho čtenáře živý, tíživý a především aktuální problém. Tragické střetnutí s turko-tatarskými vojsky u Cecory v r. 1620, v němž padl vzor občanské statečnosti, hejtman Stanisław Żółkiewski, bylo toho dostatečným důkazem. V polské adaptaci je kladen důraz na živě vylíčené rytířské činy, statečnost a zánícení křesťanských reků v boji proti vyznavačům Proroka, kdežto Tassův originál hýří fantazií a starými mýty, jeho postavy jsou plné emocí a protikladů, zmítány láskou a nenávistí. Z těchto a ještě jiných důvodů se Gofred Piotra Kochanowského stal národním eposem, staropolským Panem Tadeášem, dílem, které sice nezapřelo inspirace italským vzorem, ale na polské půdě představovalo novou kvalitu. Velkou měrou se na tomto faktu podílely historické události a společenské uspořádání Polska, především převaha šlechtického živlu ve společnosti a kultuře a jeho potřeby stejně jako aktuální stav rozvoje polské literatury a absence polského národního eposu. Zájem o zajímavou četbu zrozený v atmosféře polské renesance, jemuž nemohla vyhovět domácí produkce, způsobil, že nejenom polští autoři v 16.–18. století sahají často k parafrázi, překladu či převyprávění kvalitních cizích předloh. Originální vzory se tak stávaly všeobecným vlastnictvím, přelévaly se z literatury do literatury a všude, kde padly na úrodnou půdu, měly hodnotu originálu.



*Gofred abo Jeruzalema wyzwolona* zahajuje novou etapu polské poezie, vrcholné období polského baroka se jmény jako Jan Andrzej Morsztyn či Wespazjan Kochowski, podobně jako o staletí později Mickiewiczovy Balady a romance zahajují epochu polského romantismu. Ukazuje cestu mnoha následovníkům ve stylu a poetické formě, obohacuje pohled na člověka, osobnost, složitosti a záhadnosti jejího jednání, osudů a psychiky. Vzhledem k vlivu, jaký měl Gofred na další autory a čtenáře, můžeme jeho autora označit za experimentátora a zároveň kodifikátora barokní poezie v Polsku. Ne náhodou bylo dílo Piotra Kochanowského vyzdvihnuto na úroveň národního eposu. Přičinily se o to přirozeně veškeré už výše uvedené kvality díla, ale nejenom ony. Dalším z fenoménů polského přepracování Tassova díla jsou rázu tematického a ideologického. Právě díky jim nacházeli čtenáři, jež se rekrutovali především z řad polské šlechty, v textu odpovědi na své otázky, řešení problémů, které jim činily potíže. Odraz současné politické situace Polska v eposu byl velmi živý a sugestivní, protože problém „svaté války“ s tureckým nebezpečím byl více než aktuální. Ani Tasso nemohl v době, kdy zahájil práce na svém díle (1565), nezaznamenat atmosféru tureckého ohrožení a vzkříšení křížových výprav. Ve dvacátých letech 17. století se hrozba turecké agrese přesunula k východní hranici Polska, čímž vzrostl zájem na vytvoření protiturecké fronty. Ke křížovým výpravám, které tak zpopularizoval Gofred, jsou pak přirovnávána vítězství u Chotimi (1673) a Vídně (1683) a jejich strůjce Jan III. Sobieski je pokládán za nové vtělení Gofreda (např. W. Kochowski v epilogu *Dziela boskiego albo Pieśni Wiednia wybawionego* nebo v jezuitském představení z r. 1685 *Obraz zwycięstwa Jana III w osobie Gotfryda z Bulionu*). Sobieski nebyl jediným převtělením Tassova reka. Ve své době velmi agilní krakovský vydavatel Franciszek Cezary upozorňoval ve své „kapesní edici“ (*książeczki kieszonkowe*) *Historia obozowa* i na další možné adepty převtělení: Jana Zamojského či bratry Lubomirské.

Díky kulturnímu universalismu byl Gofred chápán jako historické dílo s aktuálním podtextem o skvělosti feudalismu a rytířích, glorifikace feudálních ctností, jež neztratilo nic ze svých hodnot ani v okamžiku odchodu této epochy z historické scény, protože tento pomník obětavosti pro dobro vlasti se ukázal pevnější žuly.

Osobité místo zaujímá v dějinách staropolské literatury tvorba plebejských humoristů na konci 16. a na počátku 17. století. Programově tvoří protiklad „oficiální“ šlechtické a měšťanské kultuře, parodickou formou se vysmívá světu především morálních hodnot, jak je nastolila a „kultivovala“ společensky i politicky degenerující polská šlechta. Je to tvorba lidová, o čemž svědčí nejenom její obsah, ale i okruh čtenářstva a společenský původ tvůrců.

Autoři zpravidla malých poetických forem (parodie, satiry apod.) a komedií (příp. intermedií) se rekrutovali z řad nuzných intelektuálů: rybaltů (z lat. ribaldus, česky nuzák, příp. darebák), kantorů, kostelních zpěváků, písařů a ministrantů, bakalářů a studentů krakovské akademie, kteří hledali práci a výdělek. Tzv. *stan kleszy* (klecha, z lat. clericus) představoval vzdělance na nejnižším společenském stupni a na pomezí světské a církevní hierarchie. Vzdělaný plebejec, nemaje odpovídající společenské zařazení, zůstával nadále plebejcem, i když s jistou mírou svobody, kterou však nemohl za stávajících podmínek nijak zužitkovat. Tento společensky nepříliš potřebný intelektuál se jen výjimečně dočkal kariéry, zajišťující mu živobytí. Většinou zastával místo tzv. *klechy*, tj. ministranta, varhaníka, ale také čeledína a učitele venkovských dětí, z nichž si měl vychovat nástupce. Někdy se vzbouřil a vydal do světa, jindy vydržel a byl odměněn místem faráře. Literární produkce těchto na svou dobu vzdělaných autorů-laiků nízkého společenského postavení se tak stávala výrazem odporu vůči mocným a poměrům, které nedávaly šanci ke změně postavení.

Do literatury vstupují prostředí, která jsou nebo se mohou stát zdrojem konfliktů: venkovská fara, škola a krčma, hospodská společnost, žebráci, handlíři, trhovci, malopolská města a městečka se svými obyvateli (řemeslníci, měšťané, mistři, uředníci a tovaryši, židé). Převládá v nich faktografický přístup a techniky reportáže, kdy vypravěč jako by podával informace z probíhajícího zasedání, kde se střídají mluvčí reprezentující nejrůznější seskupení, a hájil jejich zájmy. Karikatura, groteskní a absurdní negace a deformace byly základními způsoby vyjádření, jimiž se plebejští intelektuálové vysmívali strnulým a licoměrným konvencím a normám, patosu čítankových feudálních hrdinů a posvěcené neměnnosti feudálního řádu.

Tzv. literatura *sowizdrzalska* představuje provokující, groteskní literární produkci měšťansko-plebejského prostředí, jejíž společenský význam má svá omezení. Inspiruje se na sklonku 16. století západoevropskými vzory a svého vrcholu dosahuje na počátku 17. století. Po r. 1630 pak vlivem cenzury a klesajícího významu farních škol, učitelské profese a měšťanského stavu slábne až téměř vymizí.

Pro charakteristiku rybaltovské ideologie jsou příznačná vyjádření na téma válka a vojsko či vojáci, jež se často v dílech této provenience objevují. Přirozeně, že je v *sovizdržalském* písemnictví toto téma prezentováno zcela jinak než v dílech autorů pocházejících z církevních či šlechtických kruhů. Je z něho patrné, že plebejští autoři jsou na toto téma citliví a není jim vůbec cizí solidarita s potřebami pracujících a nuzných vrstev přinejmenším právě v této oblasti. Není v tom případě žádným velkým překvapením, že právě ironický či dokonce groteskní pohled na „válečnou“ problematiku nachází své vyjádření v mnoha *sovizdržalských* dílech. K nejzajímavějším z obsahového i formálního hlediska patří především anonymní komedie, tzv. *albertiády*: *Wyprawa plebańska* (Kněžské tažení, 1590) a *Albertus z wojny* (Albertův návrat), 1596.

Albertus, kostelník a venkovský učitel (klecha), patří jako hrdina Kněžského tažení a Albertova návratu k nejznámějším a nejvýznamnějším postavám staropolské lidové humoristiky na sklonku 16. a na počátku 17. století. Anonymní autor iniciačních textů, nepochybně vzdělaný a dobře obeznámený s poměry v maloměstské škole a kostele, byl zřejmě populární postavou v krakovských duchovních kruzích, když jeho díla vytiskla privilegovaná tiskárna Jana Januszowského, „architypografa Króla Jego Mości i kościelnego“, vydávající tvorbu např. Jana Kochanowského nebo Jakuba Wójka. Novátorské, nápadité a avantgardní albertiády, jak jsou později díla tohoto typu obecně nazývána, originální obsahem i zpracováním, vnášejí do literatury do té doby neobvyklé groteskní vidění světa a stávají se tak vzorem pro pozdější nebyvalé rozšíření tohoto žánru v polské literatuře a dramatu ve 20. století.

Jen zdánlivým paradoxem je fakt, že hrdina, který tak úspěšně paroduje a zesměšňuje snahy mnohdy významných politických či ideologicky vyhraněných autorů (Piotr Skarga, Szymon Starowolski aj.) o zformování tváří v tvář tureckému či tatarskému nebezpečí ideálu novodobého křesťanského rytíře, je tak pozitivně přijímán katolickými publicisty, kteří se dokonce v polemikách se šlechtou na tato díla odvolávali (např. už v r. 1598 Hieronim Powodowski).

I když bylo jeho jméno zamlčováno, stal se díky svému dílu nepostradatelným. Pro odpověď na tuto otázku je nezbytné uvést jistá historická fakta, která dokazují jak ve své době (době vzniku) byly albertiády svým vyzněním aktuální. V létě roku 1589 totiž došlo k hlubokému proniknutí Tatarů na polské území (Lvov). O tomto nebezpečí se v albertiádách hovoří jen nejasně, neadresně, protože „*prawy rycerz*“ Albertus se vybírá na výpravu do Podolí. Bezprostřední vliv na obsah a formu dialogu měl sjezd velkopolských poslanců a senátorů, jenž byl svolán z iniciativy primase Stanisława Karnkowského na 20. září téhož roku do Łęczyce. Byla to jedna z akcí, které si vytkly za cíl zformovat polskou

společnost, v níž už dávno nabyly vrchu tendence v případě krajní nouze tedy do boje vytáhnout, ale zároveň nezastírat, jak se po manifestaci mužnosti každý těší domů. *Eques polonus* se změnil v polského zemana, jemuž byly daleko bližší hodnoty a požitky domácího hospodaření a klidného a spokojeného života v zívětrí šlechtického dvora (*zaściankowość*) než nejistá válečná sláva. Tváří v tvář drsné reality se velkopolské šlechtici pod vlivem kancléře a hejtmana Jana Zamojského a Lvovského arcibiskupa Jana Dymitra Solikowského usnesli, že kromě tradičních daňových zatížení spojených s mobilizací zavedou „*nowy sposób i obyczaj*“ vystrojení vojáka, na němž se budou kromě panovníka a šlechty podílet i duchovní. V dějinách organizace obrany polského státu znamenal *łęczycký* zákon precedens, protože v Polsku bylo duchovenstvo vždy osvobozeno od všech stálých i mimořádných výdajů na obranu země. To byla tradičně záležitost šlechty, která se na obraně podílela především svou aktivní účastí v tažení (mobilizaci). Proti tomu daně nižších stavů, vždy schvalované sněmem, byly určeny na vydržování „*żolnierza zacieźnego*“ (námezdního vojáka, žoldnéře). Zákon tak změnil několik dosud platných zvyklostí: duchovenstvo bylo najednou vystaveno válečnému zatížení a od šlechty se žádalo, aby proti panujícím zvyklostem vystrojila plebejského vojáka. Dosud jí zákon ukládal osobní účast v tažení a válce, což byla její povinnost a zároveň privilegium. Vlna kritiky se šířila nejen ze šlechtických kruhů, ale své zájmy hájila i církev. I když zavedení této povinnosti bylo nepochybně iniciováno hrozícím nebezpečím turecké agrese, polská šlechtická společnost a duchovenstvo se logicky cítí ukráceno ve svých právech a zatíženo novými povinnostmi. Jako na zavalanou (nebo spíše na objednávkou) spatřilo světlo světa Kněžské tažení jako bezprostřední reakce na aktuální politické rozhodnutí, jež vzbudilo pozornost a pobavilo své čtenáře díky uměleckým hodnotám, komice a neobvyklostí zpracování, i když bylo historické pozadí už dávno zapomenuto.

Kněžské tažení bylo velmi často v minulosti vykládáno jako satira, v níž je pranýřován laxní přístup duchovenstva k plnění občanských povinností, navíc v situaci, kdy jde o bytí a nebytí polské společnosti. Byl to názor ahistorický a povrchní, protože kněz se snaží novým požadavkům v rámci svých finančních i profesních možností vyhovět, je však v zajetí filozofie, na které se podepsalo jeho materiální zázemí stejně jako jeho zařazení v rámci církevní hierarchie: má sloužit Bohu a boj a obranu vlasti přenechat šlechtě.

## 18. PRAMENY

Tasso, T.: Goffred abo Jerusalem wyzwolona, Ossolineum, Wrocław 1951,  
Bibl. Narodowa, seria II, nr 4

Antologia literatury sowiżrzalskiej XVI a XVII wieku, Ossolineum,  
Warszawa 1966, Biblioteka Narodowa, Seria I, nr 186

## 19. LITERATURA

- Bečková, M.: Jan Amos Komenský a Polsko, Academia, Praha 1983
- Bečková, M.: Tiskárna Jednoty bratrské v Lešně. *Slavia Occidentalis* 24, 1964, s. 59–81
- Błoński, J.: Mikołaj Sęp Szarzyński a początki polskiego baroku, Wyd. Literackie, Kraków 1967
- Davies, N.: Boże igrzysko. Historia Polski. Tom I. Od początków do roku 1795, Wyd. Znak, Kraków 1990
- Flori, J.: Rytíři a rytířství ve středověku, Vyšehrad, Praha 2008, 1. vyd., 256 s.
- Frenzel, E.: *Motive der Weltliteratur*, Stuttgart: Kröner, 1988
- Goliński, J. – Mazurkiewicz, R. – Wilczek, P.: *Szkolny słownik literatury staropolskiej*, Videograf II, Katowice 1999
- Grzeszczuk, S.: *Antologia literatury sowiżrzalskiej XVI i XVII wieku*, Ossolineum, Wrocław 1966, BN, Seria I, nr 186
- Grzeszczuk, S.: *Błazeńskie zwierciadło (Rzecz o humorystyce sowizdrzalskiej)*, Wyd. Literackie, Kraków 1970
- Helikon sarmacki. Wątki i tematy polskiej poezji barokowej. Ossolineum, Wrocław 1989, BN, Seria I, nr 259
- Hernas, Cz.: *Barok*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 1998
- Hernas, Cz.: *Literatura baroku*, PWN, Warszawa 1987
- I w odmianach czasu smak jest. *Antologia polskiej poezji epoki baroku*, opr. J. Sokolowska, Warszawa 1991
- Jakubowski, J. Z.: *Literatura polska od średniowiecza do pozytywizmu*, PWN, Warszawa 1974
- Janion, M.: *Niesamowita słowiańszczyzna – Fantazmaty literatury*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2006



- Kovařík, J.: Meč a kříž (1066–1214). Rytířské bitvy a osudy I. Mladá fronta, Praha, 2005
- Krejčí, K.: Dějiny polské literatury, Československý spisovatel, Praha 1953
- Krejčí, K.: Heroikomika v básnictví Slovanů, nakl. ČSAV, Praha 1964
- Krejčí, K.: Putování sujetu o „synu zavražděném rodiči“, Slavia 18, 1947–48, s. 409–437
- Lektury polonistyczne. Średniowiecze-renesans-barok. Tom pierwszy. Universitas, Kraków 1995
- Lektury polonistyczne. Średniowiecze-renesans-barok. Tom drugi. Universitas, Kraków 1997
- Libera, Z. – Pietrusiewiczowa, J. – Rytel, D.: Literatura polska. Od średniowiecza do oświecenia, PWN, Warszawa 1989
- Literatura polska I,II. Przewodnik encyklopedyczny. PWN, Warszawa 1984, 1985
- Łoziński, W.: Życie polskie w dawnych wiekach, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1964
- Magnuszewski, J.: Literatura polska w kręgu literatur słowiańskich, Ossolineum, Wrocław 1993
- Maliszewski Kazimierz: Sarmatyzm – staropolska formacja kulturowa, Cywilizacja Nr 8 (2004), s. 56– 64.
- Pelc, J.: Barok – epoka przeciwieństw, Warszawa 1993
- Pelikán, J.: Nástin dějin polského divadla, UJEP, Brno 1988
- Porebski, M.: Polskość jako sytuacja, Wydawnictwo Literackie, Kraków 2002
- Religijność literatury polskiego baroku, Lublin 1995 (red.: Cz. Hernas, M. Hanusiewicz)
- Sajkowski, A.: Staropolska miłość, Wyd. Poznańskie, Poznań 1981
- Słownik literatury staropolskiej (Średniowiecze – Renesans – Barok). Wrocław – Warszawa – Kraków 1990 (pod. red. T. Michałowskiej)

- Slovník polských spisovatelů, Libri, Praha 1999
- Stępień, M., Wilkoń, A. a kol.: Historia literatury polskiej v zarysie, PWN, Warszawa 1978
- Stępień, M., Wilkoń, A. a kol.: Dejiny polskej literatury, Tatran, Bratislava 1987 (přel. J. Sedlák)
- Śliziński, J.: Jan III Sobieski w literaturze narodów Europy, Wyd. MON, Warszawa 1979
- Śliziński, J.: Z działalności literackiej braci czeskich w Polsce (XVI–XVII w.), Wrocław 1959
- Tasso, T.: Osvobozený Jeruzalém, ODEON, Praha 1970, přel. Jaroslav Pokorný
- Tazbir, J.: Kultura szlachecka w Polsce. Rozkwit – upadek – relikty. Warszawa 1979
- Villari, R. (ed.): Barokní člověk a jeho svět, Vyšehrad, Praha 2004
- Vitoň, J.: Bratři Opaliňští a „tertius gaudens“ Hieronim Radziejowski, In: Studia slavica VI, Slavistika osudem i volbou, UO AFP, Ostrava 2002, s. 297–302
- Vitoň, J.: Stará polská literatura II. Baroko. Karolinum, Praha 2001, 149 s.
- Vitoň, J.: Stará polská literatura I. Středověk - renesance. Karolinum, Praha 1999, 103 s.
- Vitoň, J.: Staropolský Švejk Albertus, In: Slavica comparativa, Euroslavica, Praha 2002, s. 136–138
- Vitoň, J.: Úvod do dějin a kultury Polska I (do r. 1815), Karolinum, Praha 1995, 153 s.
- Vitoň, J.: Zábava i vzpoura – Ironie a parodie v dílech plebejských spisovatelů polského baroka, In: Litteraria humanitas VIII, KOMPARATISTIKA – GENOLOGIE – TRANSLATOLOGIE, Masarykova univerzita v Brně 2000, s. 33–42.

Vitoň, J.: Ženské sněmování aneb jak mužské čeládce zač je toho loket ukázati a svých práv ostříhati (na okraj polské a české parodie mravokárných textů z přelomu 16. a 17. století), In: *Slavia occidentalis*, tom 58 (2001), Poznań 2001, s. 177–182.

Zand, G. – Holý, J. (Hrsg.): *Tschechisches Barock. Sprache, Literatur, Kultur. České baroko. Jazyk, literatura, kultura*. Peter Lang GmbH, Frankfurt am Main 1999

Żukowska Ewa Anna: Sarmacja i sarmatyzm w kulturze polskiej XVII stulecia w świetle opinii badaczy, *Roczniki humanistyczne*, Tom LII, zeszyt 2, 2004, s. 71–79.

## JMENNÝ REJSTŘÍK

- Albert z Aix 48  
Albertus 121, 123, 126–132, 155–156  
Alžběta, anglická královna 96  
Antonin z Przemysłu 24  
Ariosto Ludovico 43, 48  
Armida 52  
August II. Silný 137, 142  
August III. 137  
Baka Józef 28–29, 139  
Balbín Bohuslav 25  
Bielski Jakub 67  
Bielski Marcin 67  
Biernat z Lublina 46  
Billius Jakub 141  
Bohomolec Franciszek 124  
Boileau-Despréaux Nicolas 96  
Bojard Matteus 45  
Bolesławiusz Klemens 138–139  
Brožek Jan 145  
Brückner Aleksander 23  
Brusiek Walenty 101  
Březan Václav 39–40  
Byron Georg Gordon 96  
Bystroń Jan Stanisław 130  
Castiglione Baldassare 56, 59  
Cedrowski Jan 82  
Cezary Franciszek 153

Cicero Marcus Tullius 69  
Corneille Pierre 22  
Czarniecki Stefan 58, 84, 136  
Dafné 26  
Dante Alighieri 44  
Darmostrawski Chudeusz 134  
Davies Norman 16, 42  
Długosz Jan 11  
Donne John 22  
Drobysz Tuszyński Jan Florian 82  
Družbacka Elżbieta 28  
Dvořák Antonín 95  
Dyakowski Mikołaj 82  
Erasmus Rotterdamský 46  
Eustachiewicz M. 57  
Ezop 99  
Fairfax Edward 96  
Falkenberg Jan 17  
Flori Jean 31, 33  
Franta 99, 119  
Frant-Niebyliński de Niedopytanów 100  
Fredro Andrzej Maksymilian 147  
Fulcher z Chartres 48  
Giuliani Alfred 95  
Godefroy z Bouillonu 47–50  
Goliński Janusz 29  
Górnicki (Góra) Łukasz 56, 59–60  
Grabowiecki Sebastian 24, 26  
Grochowski Stanisław 26  
Grzeszczak Stanisław 121, 131

Guarini Battista 96  
Guillame z Tyru 48–49  
Gwagnin Aleksander 11, 67, 146  
Hernas Czesław 8, 29, 64  
Homér 55  
Horatius Flaccus Quintus 64  
Hosius Stanisław 145  
Hrochová Věra 50  
Chmelnický Bohdan 18, 136  
Chodkiewicz Jan Karel 28, 41, 58, 85, 136  
Chrzanowski Tadeusz 71  
Ida z Boulogne 48  
Jabłonowski Jan Stanisław 140  
Jafet 66  
Jan Dzwonowski 111, 128  
Jan II. z Rožmberka 39  
Jan III. Sobieski 15, 27, 28, 58, 85, 87–89, 135–137, 142, 153  
Jan Januszowski 126  
Jan Kazimír 27, 93, 135–136, 145  
Jan Lucemburský 39  
Jan z Kijan 104–109, 113, 115  
Jan z Koszyczek 108  
Januarius Sowizralius 100, 111  
Januszowski Jan 156  
Jean de La Fontaine 139  
Jindřich IV. 48  
Jindřich z Valois 77  
Jošt II. z Rožmberka 39  
Juniewicz Karol Mikołaj 139  
Jurkowski Jan 103, 106

Karel X. Gustav 93  
Karel Lotrinský 15  
Karel Veliký 43, 48  
Karmanowski Olbrycht 53  
Karnkowski Stanisław 127, 156  
Katarzyna z Jasieńce 43  
Kazanowska Elżbieta 93  
Kazanowski Adam 93  
Kinští 40  
Kleiner Juliusz 56  
Klonowic Sebastian Fabian 102, 119, 149  
Klorinda 52  
Kmita Jan Achnacy 115  
Knapski Grzegorz 146  
Kobierzycki Stanisław 146  
Kochanowski Andrzej 42  
Kochanowski Jan 23, 41, 42, 132, 144, 156  
Kochanowski Piotr 18, 26, 43, 51–55, 58, 60–61, 63, 90–92, 150, 152–153  
Kochowski Wespazjan 9, 11, 28, 53, 57, 62, 85, 87–89, 137, 147, 153  
Kolár J. 119  
Komenský Jan Amos 20  
Konarski Szymon 28, 137, 148  
Koniecpolski Stanisław 58, 136  
Konstantin 34  
Korczyński Adam 140–141  
Kordecki Samuel 41, 92  
Kott J. 125  
Kovařík Jiří 50  
Kowalicki Franciszek 142  
Krasicki Ignacy 54, 152

Kraśniński Zygmunt 85  
Kraszewski Józef Ignacy 85  
Kromer Marcin 67  
Kubíková Anna 40  
Kuligowski Mateusz 142  
Kupido 26  
Łącka Anna 84  
Lancelot 37  
Lapikufel 134  
Lewański J. 124  
Liricius Hipolog 42  
Lisowski A. J. 114  
Lope de Vega 96  
Łoziński Władysław 73  
Lubomirski Jerzy 134, 136, 153  
Lubomirski Stanisław Herakliusz 84, 124, 135, 137, 141, 148, 153  
Łużny Roman 54  
Łyszczynski K. 8  
Maciej z Miechowa (zv. Miechowita) 11, 66  
Maciejewski J. 66  
Maciejowski Bernard 46  
Magnuszewski Józef 119  
Machiavelli Niccolo 61  
Maliszewski K. 76  
Mańkowski Tadeusz 69  
Marchońt 99  
Marie de Rabutin-Chantal 96  
Marie Ludvika 93, 135  
Marino Giambattista 22  
Maripetr Hieronim 42



Martialis 21  
Matys z Odrzywoła Łapajczyk 134  
Mazurkiewicz Roman 29  
Měšek I. 8  
Miaskowski Kasper 26  
Mickiewicz Adam 54, 63, 75, 85, 152, 153  
Miguel de Cervantes 22, 95  
Michel de Montaigne 22, 96  
Mikołaj z Wilkowiecka 149  
Milton John 96  
Miszevska-Michalewicz E. 14  
Moczygębski 134  
Modrzewski Andrzej Frycz 67  
Moliere 22  
Morsztyn Hieronim 26, 149  
Morsztyn Jan Andrzej 22, 25, 28, 63, 137, 149, 152–153  
Morsztyn Zbigniew 145, 149  
Mrowczewicz Krzysztof 25  
Mustafa Kara 15, 137  
Naborowski Daniel 25  
Nadolski B. 56  
Nargielewicz Tomasz 142  
Narusiewicz Adam 110  
Němec Bohumír 40  
Niemirycz Krzysztof 139–140  
Noe 66  
Norwid Cyprian Kamil 54, 152  
Nowohracki Cadasyłan 116  
Ohler N. 48  
Oldřich z Rožmberka 39

Opaliński Krzysztof 25, 93, 110, 149  
Opaliński Łukasz 25, 93, 149  
Orsiniové 39  
Orzechowski Stanisław 103  
Otwinowski Samuel 141  
Ovidius Publius Naso 26  
Pascal Blaise 22  
Pasek Jan Chryzostom 72, 83–85, 145  
Pavel II. 136  
Pavel III. 46  
Pavel, apoštol 31  
Petr Vok z Rožmberka 40  
Piasecki Paweł 146  
Pięknorzycki Józef z Mątwiłajec 115  
Piskorski Sebastian 141  
Plautus Titus Maccius 134  
Pokorný Jaroslav 95  
Pollak Roman 51, 54, 63  
Pontanus Jacobus 55  
Porębski M. 68  
Potocki Wacław 9, 28, 53, 137, 141, 145, 148  
Powodowski Hieronim 127, 156  
Ptolemaios Claudios 66–67  
Purkyně Jan Evangelista 95  
Rabelaise François 125  
Racin Jean 22  
Raczyński Edward 84  
Radopatrzek Gładkotwarski 100  
Radziejowski Hieronymus 92–93  
Radziwiłł Janusz 135

Raimond z Toulouse 50  
Raimond z Aguilers 48  
Rej Mikołaj z Nagłowic 46, 60, 74, 119, 144  
Rinaldo 52  
Robortell F. 55  
Rózdziński Walenty 101–102  
Rudolf Švábský 48  
Řehoř VII. 36  
Saadi 141  
Sarbiewski Maciej Kazimierz 21, 24, 149  
Sarnicki Stanisław 11, 67, 146  
Sarniecki Kazimierz 82  
Sedláček August 40  
Seneca Lucius Annaeus 21  
Sęp Szarzyński Mikołaj 23, 24, 26, 29, 64, 112, 148–149  
Shakespeare William 22  
Scharffenberger Maciej 119  
Siciński Władysław 135  
Sienkiewicz Henryk 54, 85, 152  
Skarga Powęski Piotr 19, 42, 86, 126, 139, 149, 156  
Słowacki Juliusz 54, 85, 152  
Śmiadecki Franciszek  
Sokołowska J. 53  
Solikowski Dymitr 127, 157  
Spenser Edmund 96  
Staff Leopold 54, 152  
Stanisławska Anna 82  
Starowolski Szymon 85, 87, 118, 122, 126, 139, 146, 156  
Stellato Marcelo (zv. Palingenius) 60  
Storch A. 95

Strange, lord 96  
Strykowski Maciej 11, 67, 146  
Surius Laurentius 42  
Sv. Augustin 34  
Sv. Pavel  
Sv. Petr 35, 37  
Szabó L. Cs. 14  
Szarzyński Jakub 23  
Szemiot Stanisław 82  
Szymonowic Szymon 25  
Szyszkowski Martin 47, 145  
Štěpán Báthory 145  
Švejk 128  
Tabakowska Ewa  
Tasso Torquato 18, 26, 43, 44, 46–47, 51–52, 59, 61, 90, 96, 150, 152, 153  
Tęczyński Jan 43  
Tenacjusz Jan 109  
Tetourové z Tetova 40  
Till Eulenspiegel 99, 105  
Trzecieski Andrej 114  
Twardowski Kasper 145, 149  
Twardowski ze Skrzypny Samuel 26, 63, 85, 91  
Ulrich von Jungingen 17  
Urban II. 37, 48–49  
Vergilius 25, 55, 91  
Vida Marcus Girolamo 55  
Vilém z Rožmberka 40  
Vítkovci 39  
Vladislav II. Jagellonský 17, 78  
Vladislav IV. 19, 93, 136, 147, 149

Voltaire 97  
Vrchlický Jaroslav 95  
Wielki Chwał 134  
Wilczek Piotr 28  
William le Vasseur de Beauplan 130  
Wilson A. 14  
Wiśniowiecki Jeremiáš 136  
Wiśniowiecki Michał Korybut 27, 135–136  
Władysławiusz Adam 100  
Włodkowiec Paweł 17  
Wojciech Kaszota Franta 119  
Wójeck Jakub 126, 156  
Żabczyk Jan 109  
Żabkowiec Stanisław 110  
Zaborowski Paweł 115  
Żałuski Andrej 28, 137  
Żałuski Józef Andrej 28, 54, 137, 148  
Zamojski Jan 127, 153, 157  
Zawisza Krzysztof Stanisław 82  
Zebrzydowski Mikołaj 18  
Zemnichwost Hawłyk 116  
Żeromski Stefan 54, 152  
Zikmund II. August 19, 67  
Zikmund III. Vasa 19, 136, 147  
Zimorowicz Szymon 26, 149  
Żółkiewski Stanisław 28, 58, 136, 152  
Żukowska K. 53  
Žák Věnceslav Pavel 95

## ABSTRAKT

V polské epické literatuře 16. a 17. století je velice aktuální potřeba nabídnout do jisté míry tradicionalisticky uvažující šlechtě ideální vzor, hodný následování. Polská společnost na rozdíl od západoevropské, která už v literární tvorbě dávno tradiční rytířské ideály opustila, díky strategické poloze v tehdejší východní Evropě, sférám politického zájmu a v neposlední řadě i záměrně formovanému mýtu o Polsku jako předsunuté baště evropského křesťanstva v souvislosti s tureckým ohrožením, cítí potřebu oživit a novým obsahem naplnit někdejší ideál Kristova rytíře. K tomu má přispět tradiční výpravná literární forma převzatá z antiky. Přestože zůstalo zachováno vnitřní uspořádání tehdejší polské společnosti, z rytíře se stal zeman, jenž byl v případě nejvyšší nouze ochoten vzít na svá bedra úděl vojáka, ale jen na nezbytně nutnou dobu a s nezbytnými náklady a pak očekával, že se vrátí do klidu svého dvora. Nedaří se tak vytvořit velký národní epos, který by splňoval náročná a společensky potřebná kritéria, proto přicházejí ke slovu překlady a parafráze děl evropsky proslulých autorů, v nichž se snoubí zvolna se formující národní tradice s jazykovou, ideovou a uměleckou originalitou. Vrchol tohoto snažení představovala ve své době parafráze Tassova Osvobozeného Jeruzaléma z pera barokního polského básníka a překladatele Piotra Kochanowského.

Programovým protikladem „oficiální“ šlechtické a kultury, jež se parodickou formou vysmívá světu především morálních hodnot, jak je nastolila a „kultivovala“ společensky i politicky degenerující polská šlechta, je tvorba plebejských humoristů na konci 16. a počátkem 17. století, jež zaujímá v dějinách staropolské literatury osobité místo. Je to tvorba lidová, o čemž svědčí nejenom její obsah, ale i okruh čtenářstva a společenský původ tvůrců.

K nejzajímavějším z obsahového i formálního hlediska patří především anonymní komedie, tzv. albertiády: **Wyprawa plebańska** (Kněžské tažení, 1590) a **Albertus z wojny** (Albertusův návrat, 1596).

V literárním kontextu raného baroka v Polsku se tak střetávají dva žádoucí typy literárních hrdinů, i když každý z jiných pohnutek: na jedné straně obraz Kristova rytíře v Kochanowského přebásnění Tassova renesančního eposu, který však navzdory neustálému nebezpečí vpádu nevěřících do centra Evropy nenachází v polské společnosti širší odezvu a nepředstavuje aktivizující prvek její obrany, na druhé straně kostelník a venkovský učitel (klecha) Albertus anonymního autora, který patří jako hrdina Kněžského tažení a Albertusova návratu k nejznámějším a nejvýznamnějším postavám staropolské lidové humoristiky na sklonku 16. a na počátku 17. století. V létě roku 1589 totiž došlo k hlubokému proniknutí Tatarů na polské území (Lvov). Na sněmu v Łęczyci se tváří v tvář drsné realitě velkopolských šlechtici pod vlivem kancléře a hejtmána Jana Zamojského a Lvovského arcibiskupa Jana Dymitra Solikowského usnesli, že kromě tradičních daňových zatížení spojených s mobilizací zavedou „nowy sposób i obyczaj“ vystrojení vojáka, na němž se budou kromě panovníka a šlechty podílet i duchovní. V dějinách organizace obrany polského státu znamenal łęczycký zákon precedens, protože v Polsku bylo duchovenstvo vždy osvobozeno od všech stálých i mimořádných výdajů na obranu země. To byla tradičně záležitost šlechty, která se na obraně podílela především svou aktivní účastí v tažení (mobilizaci). Proti tomu daně nižších stavů, vždy schvalované sněmem, byly určeny na vydržování „żołnierza zaciężnego“ (námezdního vojáka, žoldnéře). Zákon tak změnil několik dosud platných zvyklostí: duchovenstvo bylo najednou vystaveno válečnému zatížení a od šlechty se žádalo, aby proti panujícím zvyklostem vystrojila plebejského vojáka. Dosud jí zákon ukládal osobní účast v tažení a válce, což byla její povinnost a zároveň privilegium. Zdánlivým paradoxem je fakt, že hrdina, který tak

úspěšně paroduje a zesměšňuje snahy mnohdy významných politických či ideologicky vyhraněných autorů (Piotr Skarga, Szymon Starowolski aj.) o zformování tváří v tvář tureckému či tatarskému nebezpečí ideálu novodobého křesťanského rytíře, je tak pozitivně přijímán katolickými publicisty, kteří se dokonce v polemikách se šlechtou na tato díla odvolávali (např. už v r. 1598 Hieronim Powodowski). Vlna kritiky se šířila nejen ze šlechtických kruhů, ale své zájmy hájila i církev. Jako na zavolanou (nebo spíše na objednávku) spatří světlo světa Kněžské tažení jako bezprostřední reakce na aktuální politické rozhodnutí, jež vzbudí pozornost a pobaví své čtenáře díky uměleckým hodnotám, komice a neobvyklostí zpracování, i když je historické pozadí dávno zapomenuto.



## ABSTRACT

Polish epic writing of the 16<sup>th</sup> and 17<sup>th</sup> century shows a marked effort to offer an ideal worth following to the, to a certain extent traditionalistic, aristocracy. Unlike the society in the Western Europe, whose literature had long abandoned the traditional knightly ideals, Poland, owing to its strategic position in the then Eastern Europe, the spheres of political interests and, last but not least, the intentionally formed myth of Poland as the bastion of European Christianity in relation to the Turkish threat, feels a need to revive the ancient ideal of the Knight of Christ and fill it with a new content. The traditionally exquisite literary form taken over from the antiquity is supposed to contribute to this. Although the internal structure of the then Polish society was unchanged, the knights had turned into landowners, who were willing to grasp arms in a situation of utmost need, but only for the necessary period and at the lowest possible costs, expecting soon to return to the quiet of their yards. This makes it difficult to create a great national epic meeting the demanding and socially required criteria; therefore, the period teems with translations and paraphrases of works by illustrious European authors, where the gradually forming national tradition combines with the originality of language, idea and art. In this period these efforts reached their climax in the paraphrase of Tasso's **Jerusalem Delivered** by the Polish Baroque period poet and translator Piotr Kochanowski.

The "official" aristocratic culture is deliberately opposed by a literature whose parody form ridicules the world of moral values as they had been established and "cultivated" by the socially and politically degenerating Polish nobility, i.e. the work of plebeian humorists in the late 16<sup>th</sup> and early 17<sup>th</sup> century, which occupies a unique place in the history of the old Polish literature. It is a truly folk art, which is proved not only by its content, but also by the readers' and authors' social ranks.

The most intriguing pieces, from the perspective of both the content and the form, include mainly anonymous comedies, the so-called Albert's tales: **Wyprawa plebańska** (Priests' Campaign, 1590) and **Albertus z wojny** (The Return of Albert, 1596).

The literary context of the early Baroque period in Poland thus witnesses a clash between two desirable types of literary heroes, although each of them fights for different reasons: On the one hand, the image of the Knight of Christ in Kochanowski's paraphrase of Tasso's Renaissance-style epic, which, in spite of the continuing danger of the pagans' invasion into the heart of Europe, does not enjoy a broader reception in the Polish society and does not inspire its defence and, on the other hand, an anonymous author's sexton and village teacher Albert, who, as the main character of the Priest's Campaign and The Return of Albert, is one of the most famous and important characters of the old Polish humoristic literature in the late 16th and early 17<sup>th</sup> century. The summer 1589 saw the Tartars penetrate deep into the Polish territory (Lvov). Faced with the harsh reality the Polish aristocrats holding an assembly in Łęczyc and influenced by the Chancellor and Hetman Jan Zamoyski and the Archbishop of Lvov Jan Dymitr Solikowski decided to introduce a "nowy sposób i obyczaj" (a new way and manner) of equipping the armed forces, in addition to the traditional taxation connected with the mobilisation, which newly required the participation of priests alongside the monarch and nobility. The act of Łęczyc meant a precedent in the history of the organisation of the defence of Poland, for the clergy had until then been always exempt from all permanent and exceptional expenses related to the defence of the country. This had traditionally been a task for the nobility, whose main contribution to the defence lay in the participation in the campaigns (mobilisations). On the other hand, the taxes collected from lower classes, always approved by the congress, were intended for the maintenance of the "żołnierza zaciężnego" (mercenaries). This act thus changed several habits respected until then: The

clergy was suddenly subjected to the military taxation and the aristocracy was, in contradiction to the then customs, asked to provide for the plebeian soldiers. Until then the law had required that the aristocracy participate personally in military campaigns and warfare, which was a duty and a privilege alike. Seemingly paradoxical may seem the fact that the character who is so successful in parodying and mocking the efforts to revive the ideal of the Knight of Christ in the shadow of the Turkish or Tartar threat fostered by many influential political or ideological authors (Piotr Skarga, Szymon Starowolski and others), enjoys such a positive reception among Catholic priests, who would even refer to these works in their polemics with the nobility (e.g. Hieronim Powodowski, as early as 1598). A wave of criticism spread not only from the aristocratic circles, but the church too defended its interests. The Priests' Campaign thus arrives apropos as an immediate response to the current political decision, but is also a piece of art that attracts and entertains its readers for its artistic value, humour and extraordinary style even though the historical background has long been forgotten.