

UNIVERZITA KARLOVA V PRAZE

FAKULTA HUMANITNÍCH STUDIÍ

Katedra Obecné antropologie

Bc. Petra Pukančíková

***„V mém srdci jsem myslila, že když zůstanu v Čechách,
budu zatracena“***

**Způsoby sebetematizace českých evangelických emigrantů 18.
století**

Diplomová práce

Vedoucí práce: **PhDr. Jan Horský, PhD.**

Praha 2009

Prohlášení

Prohlašuji, že jsem předkládanou práci zpracovala samostatně a použila jen uvedené prameny a literaturu. Současně dávám svolení k tomu, aby tato práce byla zpřístupněna v příslušné knihovně UK a prostřednictvím elektronické databáze vysokoškolských kvalifikačních prací v repozitáři Univerzity Karlovy a používána ke studijním účelům v souladu s autorským právem.

V Praze dne 23. Června 2009

Petra Pukančíková

Poděkování

Na tomto místě bych ráda poděkovala především vedoucímu práce, PhDr. Janu Horskému, za obětavost, náměty a cenné rady, díky kterým jsem dokázala celou analýzu dotáhnout do úspěšného konce. Zároveň děkuji PhDr. Lucii Storchové za pomoc zejména v teoretické části a také za rady ohledně celkové redakce textu diplomní práce.

OBSAH

ÚVOD	6
1. HISTORICKÉ POZADÍ	13
1.1. Situace v českých zemích po Bílé hoře	13
1.2. Emigrace v 18. století	19
2. ROZBOR ŽIVOTOPISŮ SEPSANÝCH EMIGRANTY V BERLÍNĚ	23
2.1. Životopisy jako sociální praxe	23
2.2. Pietismus a otázka individuálního prožitku	25
2.3. Způsoby sebetematizace	28
2.3.1. <u>Niterné kategorie</u>	28
2.3.1.1. <i>Působení Ducha svatého a spása</i>	32
2.3.1.2. <i>„Pro nepokoj mého srdce“</i>	38
2.3.1.3. <i>„Bylo mi předneseno, že mám vstoupit do manželství“</i>	42
2.3.1.4. <i>Čtení jako důkaz evangelictví</i>	45
2.3.2. <u>Tělesnost a percepce světa v životopisech českých emigrantů</u>	47
2.3.2.1. <i>Tělo a tělesnost</i>	48
2.3.2.2. <i>Odklon od světa</i>	54
2.3.2.3. <i>Smrt jako cesta ke Spasiteli</i>	58
2.3.2.4. <i>Boží říše</i>	60
2.3.2.5. <i>Imaginace duchovních entit</i>	63
2.3.3. <u>Spása a probuzení</u>	67
2.3.3.1. <i>„Probudil milý Spasitel skrze svého Ducha mé srdce...“</i>	68
2.3.3.2. <i>„Kéž já mohu mezi takový lid přijít.“ Exil a jeho „podíl“ na spáse</i>	82
2.3.3.3. <i>Milovat a následovat Spasitele. Boží vedení a prozřetelnost</i>	92
2.3.4. <u>Genderové hledisko</u>	97
2.3.4.1. <i>Aktivita versus pasivita</i>	97
2.3.4.2. <i>Percepce panenství</i>	111
ZÁVĚR	116
SEZNAM LITERATURY A EDITOVANÝCH PRAMENŮ	119

„V mém srdci jsem myslila, že když zůstanu v Čechách, budu zatracena.“ Způsoby sebetematizace českých evangelických emigrantů 18. století

Analýza sebetematizace českých evangelických emigrantů, kteří se v průběhu 18. století usadili v Berlíně, se odvíjí od životopisů, které po sobě po smrti zanechali. Nicméně emigranti v nich netematizovali primárně sebe sama, ale spíše v rámci zpětné reflexe vlastního života prezentovali svou příslušnost k české komunitě v Berlíně. Zkoumání těchto textů se proto zaměřuje na analýzu textového užití vybraných kategorií (například *srdce*, *duše*, *svědomí*, *spása*, *probuzení* a tak podobně), prostřednictvím kterých emigranti tematizovali svůj vztah k sobě, své víře a svým bližním.

Jde o nábožensky zaměřenou sebereflexi ovlivněnou luterským pietismem, což znamená, že v životopisech se odráží pouze jedna část pisatelova vnímání sebe sama. Ale i přes toto omezení můžeme vysledovat, jakým způsobem prostřednictvím svého vztahu k bohu a „*probuzenému společenství*“ hodnotili sami sebe.

Forms of selfidentification of Czech evangelic emigrants in 18th century

Selfidentification analysis of Czech evangelic emigrants who settled in Berlin during 18th century is based on their own biografies they wrote before death. Nevertheless, emigrants did not primarily presented themselves in it but rather they demonstrated through reflection of their own life their belonging to Czech community in Berlin. Research of these texts is therefore concentrated on textual analysis of chosen categories (for example *heart*, *soul*, *conscience*, *salvation*, *awakening* and so on), which emigrants identified their relations to their belief, fellows and to themselves.

Biographical writing aimed at devotional self-reflection was connected with lutheran pietism and presents only one part of authors self-perception. Dispite of this limitation we can find out how emigrants viewed themselves through their realtionship with God and „*awake kommunity*“.

ÚVOD

Sebetematizaci českých emigrantů, kteří se v průběhu 18. století usadili v Berlíně, můžeme vysledovat na základě, které po sobě v Berlíně zanechali. Hlavní složkou celé analýzy bude edice *Běh života českých emigrantů v Berlíně v 18. století* Edity Štěříkové. Jako základní pramen jsem si ji vybrala z toho důvodu, že jde o ucelený soubor dokladů o existenci jedné víceméně uzavřené komunity.

Hned na začátku je ale důležité si uvědomit, že se nejedná o „klasické“ ego-dokumenty deníkového typu. V životopisech českých emigrantů usazených v Berlíně totiž nejde o sepisování vlastních zážitků (respektive všech zážitků, na které si pisatel mohl vzpomenout, neřkuli v tom „správném“ pořadí) ani o vyjádření vlastního názoru na tyto zážitky. Jde tedy spíše o více či méně krátké zhodnocení života pisatelů, a to především z náboženského hlediska. Zde se zřejmě projevil vliv luterského pietismu se svým důrazem na osobní vztah k Bohu, spiritualizaci všech součástí života, vnitro-světskou askezi, četbu Písma a sepisování právě takovýchto vlastních životopisů.¹ V tomto smyslu se jedná o jakési vyznání a potvrzení náboženského života pisatele. Životopisy byly stylizované a formulované s vědomím, že se budou předčítat při pohřbu dotyčného před celým sborem (důraz se kladl především na moment „znovuzrození“, na vyjádření osobního poměru k Bohu, na otázku hříchu, Božího dobrodiní, životních zkoušek a tak dále...). Jde tedy o dokumenty, které jsou zároveň intimní i kolektivní, které neodhalují ani tak nitro pisatele, jako spíše deklarují příslušnost dotyčného pisatele k „*českému houfečku*“ v Berlíně.

Díky tomu máme před sebou jakousi kolektivní diskursivní praktiku, kterou bychom trochu nadneseně mohli nazvat ritualizovanou, protože jde o akt komunitou zřejmě vyžadovaný, který také tuto komunitu také svým způsobem formoval. Důležitost životopisů je jasná také z toho, že byly po smrti svých autorů často dopisovány jinými členy sboru, a pokud dotyčný po sobě životopis nezanechal, sestavili ho po jeho smrti jeho přátelé či příbuzní.² Kromě toho ale Markéta Křížová u bratrského sboru v Hernnhutu (Ochranově) dokládá, že všechny písemné

¹ Srov. Ulrike Gleixner, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit* (Göttingen 2005) a Markéta Křížová, *Vyprávění otců a dědů*, in Zdeněk R. Nešpor (ed.), *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí* (Ústí nad Labem 2007).

² Edita Štěříková, *Běh života českých emigrantů v Berlíně v 18. století* (Praha 1999), str. 287.

dokumenty kromě Bible podléhaly následné redakční „cenzuře“³, takže berlínské životopisy byly jistě kromě dopisování také *opravovány* – a je samozřejmě otázkou, do jaké míry a zda vůbec se něco takového dá odlišit od skutečně autentického vyjádření samotného autora životopisu.

Z tohoto důvodu Markéta Křížová tyto texty nechápe jako klasické ego-dokumenty, ale spíše jako „doklady proměn kolektivních hodnot, sdílených v rámci již zformovaného církevního společenství“⁴. Nicméně Lucie Storchová ve své analýze latinských textů za ego-dokumenty považuje i takové záznamy jako například poznámky humanistů do historických kalendářů nebo texty básní.⁵

Sebetematizace vlastní osoby pisatelů berlínských životopisů se tedy promítá do tematizace příslušnosti k české komunitě v Berlíně. A právě kvůli prezentaci, reprezentaci a také legitimizaci komunity Čechů v Berlíně (především bratrského sboru) byli tyto životopisy sestavovány. Je tedy jasné, že vzhledem k účelu životopisu se emigranti nesoustředí primárně na sebe a svůj prožitek, jako spíše na své duchovní zázemí, na důvody k emigraci a na sžívání se s novým prostředím a s novou komunitou. To znamená, že analýza tematizace sebe sama musí zohlednit také způsob, jakým emigranti tematizovali svůj vztah ke skupině (deklarovanou jako skupinu „*těch probuzených lidí*“, ke které se sami rozhodli náležet) a samozřejmě přes, vesměs osobní, vztah k Bohu.

A protože životopisy jednotlivých emigrantů jsou poměrně rozmanité (ať už se jedná o jazykové prostředky, či o délku a podrobnost životopisů) budu při jejich analýze využívat tematizaci takových kategorií jako *duše, duch, srdce, probuzení, tělo, svět* či *Bůh, anděl* nebo *d'ábel*, prostřednictvím jejich vlastních slov, která – ať jejich vlastní, či „vnucená“ zvenčí – přijali k vyjadřování svého vztahu ke komunitě, ke světu a také k vlastní osobě. Tím se v podstatě přiblížím metodě, kterou představil Aron Gurevič (tu sice sám ukazuje v souvislosti se zkoumáním středověku, ale vlastně se dá využít pro každou epochu), který tvrdí, že ke způsobu, jakým lidé hodnotili skutečnost a viděli svět, se můžeme přiblížit prostřednictvím objasnění univerzálních kategorií kultury, jako například čas, prostor, osud a tak podobně.

³ Markéta Křížová, *Vyprávění otců a dědů*, in *Čeští nekatolíci v 18. století* (Ústí nad Labem 2007), str. 290, 302.

⁴ Tamtéž, str. 291.

⁵ Lucie Storchová, *Paupertate styloque connecti. Formální diskursivní modus, literární pole a textové utváření humanistické učenecké komunity v českých zemích* (Praha 2008), str. 287, 302.

Takové kategorie považuje Gurevič za „universální pojmy“, které „jsou v každé kultuře mezi sebou spjaty, vytvářejí jistý ‚model světa‘, onu ‚sít‘ souřadnic‘, jejichž prostřednictvím lidé vnímají skutečnost a sestavují obraz světa, existující v jejich vědomí“. Takový „model světa“ pak ovlivňuje za pomoci kategorií modelem vytvářených veškeré jednání lidí, kteří se jím řídí.⁶

Nicméně ambice na stanovení celkového „modelu světa“ českých emigrantů v Berlíně přes kategorie stanovené na základě jejich životopisů je poměrně nereálná. Zatímco Gurevič se snaží prostřednictvím kategorií jako *čas*, *prostor*, *právo*, *bohatství*, *práci a vlastnictví* postihnout podstatu „středověkého světa“⁷, kategorie jako *probuzení*, či *duše* a kontext, ve kterém jsou použity, mohou ukázat pouze část „světa“ emigrantů v Berlíně.

Kontext, ze kterého kategorie vystupují, se nám navíc ukazuje v textové podobě, která je vázána na určitá jazyková pravidla a také na určitých diskurzivních praktikách, jež určovaly rámec, ve kterém se emigranti vyjadřovali. Text, jazykový rámec a textové procesy tak ovlivňovaly a také formalizovaly způsob, jakým mohli emigranti ve svých životopisech sami sebe tematizovat.⁸ Lucie Storchové se ve své disertační práci přiklání ke koncept *heterologie* V. Olejniczak, který vycházel z předpokladu textového utváření a artikulaci raně novověkého „já“ prostřednictvím výpovědi o jiném. Toto „jiné“ můžeme charakterizovat jednak jako sociální či rodinné vazby, jednak jako vztah ke světu, Bohu⁹ a tak podobně. Eva Korman na příkladech dvou autobiografií ukazuje, že jejich autoři se převážně zabývali svým vztahem ke světu, ke své práci, či rodině, ale o svém vztahu k své vlastní osobě a svému vlastnímu životu se explicitně nezmiňují.¹⁰

Storchová ale upozorňuje na to, že musíme mít na paměti „textuální rovinu“, která určovala a vymezovala způsob, jakým je v textu možné „já“ vůbec artikulovat.¹¹ Podstatná je totiž ta

⁶ Aron Jakovlevič Gurevič, *Kategorie středověké kultury* (Praha 1978), str. 15 – 17.

⁷ Tamtéž, str. 19.

⁸ L. Storchová, *Paupertate styloque connecti* (Praha 2008), str. 281.

⁹ Příkladem sebetematizace přes svůj vztah k transcendentnu jsou právě životopisy českých emigrantů v Berlíně. Základním identifikačním prvkem v jejich textech jsou totiž převážně kategorie *probuzení*, *spása* či jejich následování Spasitele.

¹⁰ Eva Korman, *Ich und Welt in der Autobiographik des 17. Jahrhunderts*, in Gabriele Jancke, Claudia Ulbrich (Hrsg.), *Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung* (Berlin 2005), str. 97 – 100.

¹¹ L. Storchová, *Paupertate styloque connecti* (Praha 2008), str. 286.

skutečnost, že tematizace sebe sama v psaném projevu nepředstavuje tematizaci sebe sama jako celku. Vlastní sebetematizace konkrétních pisatelů je totiž jednak vázána na v životopisech užití formulace a jazykové vazby, a jednak samotné autobiografické texty vytvářejí určitý „komunikační kontext“, v jehož rámci texty vznikaly.¹² V případě berlínských životopisů například nejde primárně o artikulaci „já“, tedy o osobní náhled pisatele na sebe a na svět, nýbrž o artikulaci sebe sama jako příslušníka určité skupiny, která se vlastními texty svých členů v podstatě „utvářela“. Nemůžeme tedy předpokládat, že z těchto textů převážně kolektivně náboženského charakteru, které byly psány s určitým cílem a konkrétními – praxí stále udržovanými – pravidly, postihneme celkové pisatelovo chápání sebe sama. Chápání životopisů českých emigrantů v Berlíně jako diskurzivní praktiky veřejného charakteru nám tedy zužuje zorné pole ve stejném smyslu, jako povaha diskursu určovala artikulační možnosti samotným emigrantům.

Kategorie, přes které budu „nahlížet“ na sebetematizaci českých emigrantů v Berlíně, však můžeme prizmatem rigidního a opakujícího se diskursu vnímat jako základní neměnné konstanty pevně určené a zformované pravidly diskursu. Nicméně například kategorie *duše* a *srdce* jsou v životopisech emigrantů užívány poměrně volně, takže je nemůžeme považovat za jakési „pevné pojmy“ sevřené jasnými pravidly.

Z tohoto důvodu musíme vzít v úvahu také vliv kulturního prostředí, ve kterém emigranti žili. Zohlednění kulturního vlivu na užití kategorií dané diskurzem, nám umožní uvědomit si také proměnlivé, metaforické zacházení s těmito jazykovými nástroji danými diskursem. Podle Gerta Dressela kultura, kterou považuje v historické antropologii za ústřední koncept, v širším pojetí funguje jednak jako to, co ovlivňuje jednotlivce a společnost, a zároveň i jako to, co je praxí uplatňovanou jednotlivci ve společnosti utvářeno. V tomto vzájemném působení se tak jednotlivé kulturní prvky (zejména lidské jednání) dají označit jako symboly, jež jsou srozumitelné pouze příslušníkům jednajícím v rámci určitého kulturního prostředí.¹³ Takovýmto symbolickým jednáním může být i známý Geertzův příklad „mrkání“, které má

¹² Gabriele Jancke, **Autobiographie als soziale Praxis. Beziehungskonzepte in Selbstzeugnissen des 15. und 16. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum** (Köln – Weimar – Wien 2002), str. 29.

¹³ Gert Dressel, **Historische Anthropologie. Eine Einführung** (Wien 1996), str. 166 – 168.

v různých kontextech a situacích různé významy, které ostatní lidé mohou rozpoznat pouze v rámci určitého kontextu či situace.¹⁴

Kontextem, ve kterém čeští emigranti psali své životopisy (brané v této souvislosti jako symbolická praxe), se jim stala jejich česká komunita v Berlíně, založená převážně na náboženském základě. Proto se i texty jejich životopisů soustředí převážně na otázky jejich víry – jednak jako důvodu pro emigraci a jednak jako důvodu pro usazení se právě v této komunitě. Z většiny životopisů je také zřejmá snaha legitimizovat jak sebe jako člena komunity, tak i komunitu jako takovou. To znamená, že prezentace sebe sama jako věrného následovníka Krista a prezentace komunity jako společenství *probuzených*, může mimo jiné také vycházet z tendence „ukázat“ sebe i své společenství v co nejlepším světle. Z toho ale zároveň rozhodně nevyplývá, že by emigranti ve svých životopisech vědomě skutečnost překrucovali či dokonce lhali, pouze v mezích vzorového textového rámce prezentovali svůj vztah ke Spasiteli a tím i sounáležitost se svou komunitou.

Co se týče náboženského charakteru této v podstatě sociální literární praxe, musíme pár slov věnovat samotnému termínu náboženství. Po vzoru sociologie náboženství budeme náboženství chápat především jako jednu ze součástí sociálního života lidí raného novověku. Nebudeme tedy zkoumat ani „pravdivost“ náboženských představ, ani „pravdivost“ hloubky citu k Bohu deklarované v životopisech, ale budeme fakt každodenní přítomnosti náboženských představ v tehdejší společnosti brát jako danost, která byla mimo jiné také důvodem k sepsání těchto emigrantských autobiografií.¹⁵

Z tohoto hlediska bude také velmi užitečná terminologie Maxe Webera, zvláště co se týká rozlišení světské a mimosvětské askeze ve vztahu ke světu. Percepce světa v životopisech českých emigrantů v Berlíně se totiž ukazuje spíše jako záležitost světské askeze, tedy askeze zaměřené do světa s cílem jej posvětit a naplnit Boží přítomností.¹⁶

Vzhledem k záměru skrze charakterizaci vybraných kategorií ukázat sebetematizaci emigrantů však pouze s jejich vlastními slovy nevystačíme, protože bude nutné představit

¹⁴ Clifford Geertz, **Interpretace kultur. Vybrané eseje** (Praha 2000), str. 15 – 16. G. Dressel, **Historische Anthropologie**, str. 168 – 169. Dressel pak ještě zmiňuje velmi ilustrující příklad bulharského vrtění a kývání hlavou, které má opačný význam než jinde v Evropě.

¹⁵ Viz Zdeněk Nešpor, Dušan Lužný, **Sociologie náboženství** (Praha 2007), str. 24 – 25, 70 – 71.

¹⁶ Max Weber, **Sociologie náboženství** (Praha 1998), str. 278 – 280.

celkový způsob psaní, jenž obsah textů emigrantů v podstatě předurčoval. Užití dalších editovaných pramenů se odvíjí jednak od možnosti ilustrace jednotlivých kategorií a jednak od záměru porovnat jejich užití. Z tohoto důvodu jsem zvolila Sládkovy edice svátečních a pohřebních kázání a soubor mravokárných spisů, které editovaly Jana Ratajová a Lucie Storchová.

Tyto texty, které na první pohled nemají s berlínskými životopisy mnoho společného, jsem zvolila z několika důvodů. Prvním důvodem, který se na první pohled může zdát problematický, je jejich formalizovaný styl a přímá orientace na publikum. Argumentace těchto textů soustředěná především na posluchače či čtenáře a stylistická snaha publikum upoutat se sice nesměruje cíleně k sebezpřítání či sebetematizaci, nicméně ani čeští emigranti v Berlíně totiž své autobiografie nepsali jen „sami pro sebe“. Jejich životopisy byly součástí žité kolektivní a tedy také veřejné praxe a jejich texty byly rovněž zaměřeny navenek.¹⁷ Navíc sebetematizace českých evangelíků v Berlíně se uskutečňovala skrze primární reprezentaci jiného a jejich vztahu k jinému (ať se jedná o Boha, komunitu, či emigraci).

Dalším důvodem výběru je konfesionální rozmanitost. Zatímco edice Ratajové a Storchové obsahuje spisy převážně evangelické, Sládkova sbírka barokních kázání je konfesijně striktně katolická. Evangelické mravoučné spisy z 16. a poloviny 17. století zaměřené na mravné a zbožné chování žen a dívek se snaží reglementovat jejich každodenní život, čímž v některých ohledech připomínají emigrantské životopisy, které se rovněž soustředí hlavně na to, jakým způsobem se svou běžnou denní činností přibližují Spasiteli.¹⁸ Tyto texty budou velmi užitečnou ilustrací i pro percepci ženství v evangelickém prostředí. S katolickými texty je to o něco složitější. S ohledem na situaci, ve které se tajní evangelíci nacházeli, si však musíme uvědomit, že prostředí, které opustili, ale ve kterém se konec konců narodili a vyrostli, bylo katolické. Ačkoli tajní evangelíci ve své snaze navázat na „víru svých otců“ odmítali vše, co jen trochu připomínalo katolické vedení bohoslužby¹⁹, zřejmě se katolických bohoslužeb

¹⁷ Viz Gabriele Jancke, Claudia Ulbrich, *Vom Individuum zur Person*, in G. Jancke, C. Ulbrich (Hrsg.), *Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung*, Berlin 2005, str. 21.

¹⁸ Životopis emigrantky Roziny Zimové (Edita Štěpíková, *Běh života českých emigrantů v Berlíně*, Praha 1999, str. 533), ve kterém dotyčná píše, jak si koupila knížku „*Pannanky vínek*“, dokládá i četbu těchto starších evangelických spisů.

¹⁹ Ferdinand Hrejsa, *Česká konfese, její vznik, podstata a dějiny* (Praha 1912), str. 636 – 637.

účastnili a někteří emigranti, kteří po sobě v Berlíně zanechali svůj životopis, dokonce přiznávají, že na ně kázání zapůsobilo tak, že je přimělo „zpytovat“ *svědomí*. Někteří berlínští emigranti navíc dokládají, že v případě nedostatku evangelické literatury jim v jejich touze po četbě „božího slova“ musela stačit i kniha katolická.

1. HISTORICKÉ POZADÍ

1.1. Situace v českých zemích po Bílé hoře

Klíčovými událostmi počátku rekatolizace v Českých zemích byl jednak nástup Ferdinanda I. na český trůn v roce 1526, od něhož se až do roku 1620 datuje první fáze rekatolizace, pak porážka českých stavů na Bílé hoře 8. listopadu 1620, kterou začíná druhá fáze rekatolizace trvající až do třicátých let 17. století, a nakonec v roce 1648 Vestfálský mír, který ukončil veškeré naděje českých evangelíků na obnovení stavu před stavovským povstáním. O dva roky později pak přichází třetí, nejintenzivnější fáze rekatolizace ukončená až nástupem Marie Terezie na trůn v roce 1740.²⁰

Po porážce stavovského povstání se Obnoveným zřízením zemským (vydaným roku 1627 pro Čechy a 1628 pro Moravu) České země staly dědičnými Habsburskými zeměmi a katolická církev byla vyhlášena zemskou a zároveň jedinou povolenou církví. Svobodné evangelické obyvatelstvo tak bylo postaveno před volbu, zda přestoupí na víru svého panovníka, nebo odejde za hranice. Poddaní však museli zapsat a přijmout víru svého krále bez výjimky.²¹ Faktem ale zůstává, že rekatolizační tlak v době třicetileté války zřejmě povoloval a zesiloval v závislosti na vojenských úspěších respektive neúspěších císařských vojsk a také na intervalech vpádů švédských či pruských vojsk, která rozjitřila naděje nekatolíků na svobodu víry. Nehledě na to, že ani samotná rakouská strana neměla dostatek prostředků a sil k nějaké systematictější rekatolizaci. K tomu všemu je nutné připomenout, že v Českých zemích nebyla v té době dostatečně hustá farní síť, nehledě na nedostatek farářů na těch farách, které již existovaly²², což samo o sobě znemožňovalo v některých krajích mít přehled o konfesijní situaci, natož prostředky na provedení rekatolizace.

²⁰ Josef Hanzal, *Rekatolizace v Čechách – její historický smysl a význam*, in *Sborník historický 37*, 1990, str. 39 – 41, 52, 71, 85.

²¹ Tamtéž, str. 70.

²² Ještě v letech 1650 – 1652 neměla více než polovina far většiny krajů svého stálého faráře. J. Hanzal, *Rekatolizace v Čechách*, in *Sborník historický 37*, 1990, str. 75 – 76.

Po uzavření Vestfálského míru a uklidnění mezinárodní situace byl právě pro účely zmapování a nápravy těchto pro rekatolizaci nepříznivých poměrů v roce 1651 pro jednotlivé kraje sestaven Soupis poddaných podle víry, který v jednotlivých krajích mapoval náboženskou situaci v Českých zemích²³. Na údajích z některých panství můžeme vidět, že ani tři roky po Vestfálském míru nebyla situace pro katolickou vrchnost (někde dokonce *novou* katolickou vrchnost) natolik příznivá, aby mohla být rekatolizace úspěšně provedena. A naopak, pro samotné nekatolíky nebyla situace ještě natolik nepříznivá, aby museli do oficiálně státem produkovaného dokumentu lhát o své víře.

Následovala další opatření v podobě rekatolizačních patentů, jezuitských misí a změn v církevní praxi, což se projevilo jak v bohatosti a mystičnosti bohoslužeb, tak ve vniku nové podoby poutí zaměřené na hromadná procesí na významná poutní místa v okolí.²⁴ Tato opatření postupem času společně s vypjatou široce akceptovanou barokní zbožností (jež v podstatě z okázalého vedení bohoslužeb, poutí, kultu svatých a mariánské zbožnosti vychází²⁵) způsobila, že rekatolizace nakonec proběhla víceméně úspěšně. Stále však ještě existovaly různé roztroušené skupiny *nekatolíků*, které kromě toho, že se snažily tajnými domácími shromážděními a soukromým čtením Bible a evangelických knížek (ať už zděděných či pašovaných²⁶) udržet naživu víru svých předků, nebo alespoň to, co za ní sami považovali²⁷, také jistě docházeli do katolického kostela²⁸ a účastnili se povinné roční zpovědi. Možná proto se podle všeho většina obvinění týkala především přechovávání a distribuce pašovaných či jinak zakázaných knih, a také většina patentů se zabývá právě těmito prohřešky, které bychom spíše měli tendenci považovat za vnější projevy jejich víry, v podstatě věroučně nepodstatné²⁹.

²³ Jan Horský, Markéta Seligová, **Rodina našich předků** (Praha 1996), str. 40 – 41.

²⁴ J. Hanzal, **Rekatolizace v Čechách**, in **Sborník historický 37**, 1990, str. 73 – 77.

²⁵ Viz Marie-Elizabeth Ducreux, **Několik úvah o barokní zbožnosti a o rekatolizaci Čech**, in **Folia Historica Bohemica 22** (Praha 2006)

²⁶ Srov. Zdeněk R. Nešpor, **Bible českých exulantů a tajných nekatolíků v 18. století**, in **Religio 13, 2005, 2**.

²⁷ Vzhledem k izolovanosti skupin pak docházelo k velmi zajímavému rozrůznění, které po vydání Tolerančního patentu mohlo vést ke vzniku tolerančních sektářů.

²⁸ Emigrant Jan Jílek dokonce hledal náboženské naplnění při katolické náboženské pouti. Edita Štěříková, **Běh života českých emigrantů v Berlíně v 18. století** (Praha 1999), str. 350. Někteří emigranti v Berlíně se ve svých životopisech přiznávají, že k zamyšlení nad sebou samými je přimělo kázání katolického kněze.

²⁹ To můžeme vidět také ve výslechových protokolech, standardizovaných a víceméně omezených pouze na otázky ohledně knih, emigrace podezření z emisarství a popřípadě na další možné tajné nekatolíky z okolí

To ale nic nemění na skutečnosti, že ačkoli musíme uznat, že rekatolizace se z větší části podařila, v některých krajích nebyla úspěšná zcela. A tyto malé ostrůvky tajných nekatolíků působily „těžkou hlavu“ jak duchovním, tak úředníkům a jiným představitelům státu. Nicméně po vyhlášení Tolerančního patentu se najednou vyrojilo *takových* nekatolíků, že z toho byla vyšší místa poněkud překvapená. Na některých místech, kde původně všichni mysleli, že rekatolizace proběhla úspěšně a kde se žádný nekatolík nepředpokládal, nastalo nakonec „hromadné překvapení“.³⁰ Na tom vidět, že i sami státní úředníci byli přesvědčeni, že svůj úkol splnili všude a bez výjimky. Z toho se dá také vyvodit, jak moc museli tajní nekatolíci předstírat, když bylo množství přihlášených ke dvěma tolerovaným vírám tak překvapující. O „tolerančním období“ však bude řeč ještě později.

Důležité pro tuto chvíli je to, že i přes vydané patenty, udělené tresty, či snahu katolických kněží a jezuitských misionářů stále existovaly skupiny obyvatelstva, které se snažily rekatolizačnímu tlaku nepodlehout a zůstat věrné „víře svých otců“. V období, ve kterém emigranti později usazení v Berlíně odcházeli – tedy převážně od 20 a 30. let 18. století, se zvedla nová vlna emigrace podpořená krátkým uvolněním poměrů ve Slezsku a také založením Ochranova moravskými bratřími roku 1722.³¹

Pochopitelně se nepodařilo odejít všem. Ti, co zůstali, se buď přizpůsobili a splynuli s katolickým obyvatelstvem, nebo se stáhli do ústraní a snažili se udržet „pravost“ víry svých předků. Jejich život se tak kromě obyčejných životních situací, které se transformací politické a náboženské situace zřejmě nezměnily (práce na poli, kolem domu, robota, atp.) sestával z „podzemních“ *domácích pobožností*, či skrývání všeho, co se týkalo jejich náboženství (a to včetně knih).³² Berlínští emigranti někdy popisovali i jezuitské „razie“, výslechy a tresty za přechovávání evangelických knih či skrývání evangelických predikantů ze zahraničí.

Je otázkou, do jaké míry se obyčejní nekatolíci, kteří se neodvážili nebo nedostali příležitost emigrovat, zabývali nadějami na možnou úlevu rekatolizačního tlaku. Tomu, že se nekatolické skupinky (stojící na okraji katolické či rekatolizované většiny) nesmířili se

vyslýchaneho. Marie-Elizabeth Ducreux, *Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století*, in *Literární archiv 27, Památník národního písemnictví Praha 1994*, str. 62 – 64.

³⁰ E. Melmuková, *Patent zvaný toleranční* (Praha 1999), str. 121 – 122. Nicméně je také důležité si uvědomit, že počet přihlášených evangelíků ani v nejmenším nedosáhl stavu před Bílou horou.

³¹ Ferdinand Hrejsa, *Česká konfesse* (Praha 1912), str. 605 – 606.

³² O tom svědčí také úvodní pasáže většiny berlínských životopisů. Viz E. Štěfíková, *Běh života...* (Praha 1999).

skrýváním své evangelické identity, by odpovídalo například opočenské povstání z roku 1732, či pozdější povstání na Valašsku v roce 1777. Obojí můžeme brát jako vyústění přehnaných, v podstatě neopodstatněných a v případě Valašska i uměle vyvolaných nadějí.

Na Opočensku šlo především o naděje spojené s osobou kazatele Jana Liberdy a jeho vyjednáváním s pruským králem Bedřichem Vilémem I. ohledně poskytnutí útočiště českým evangelíkům. Schůzka se ale pro skryté nekatolíky nevyvinula příznivě, protože pruský král sice Liberdovi nejprve pomoc přislíbil, ale nakonec rozhodl do záležitostí katolické sféry vlivu nezasahovat. K českým tajným nekatolíkům se však zpráva o tomto zvratu nedostala a v euforii vzniklé dokumenty – memoriál, který měl být zaslán vrchnosti, a soupis evangelíků – a hromadná shromáždění zavedla příčinu k vojenskému zásahu.³³ Pro nás je „opočenská rebelie“ zajímavá také z toho důvodu, že emisary, kteří se na událostech na Opočně podíleli, tedy Jiřího Urbana, Lukáše Piksu, Jana Fantu a Petra Hejzlara, Štěříková rovněž uvádí jako emigranty, kteří se usadili v Berlíně.³⁴

Na Valašsku pak šlo spíše o to, že byli tajní nekatolíci „podvedeni“. Tvůrci této „lsti“ byli náboženští misionáři Jan Kořistka, Petr Jiříček a Petr Sašina, kteří ve snaze zjistit počet tajných nekatolíků na Valašsku vyhlásili v roce 1777 vydání tolerančního patentu. Nekatolíků se nakonec přihlásilo tolik (kolem deseti tisíc), že to i pro tyto tři misionáře musel být šok. V nastalém chaosu byly ustanoveny politická a duchovní komise, které měly nastalou vypjatou situaci vyřešit. Nakonec se působením předních představitelů rakouského osvícenství zasedajících v duchovní komisi (mimo jiné pozdějšího královéhradeckého biskupa Jana Leopolda Haye, který se podílel i na vydání skutečného Tolerančního patentu) řešení obešlo bez použití násilí. Členové komise se „spokojili“ s odstraněním vůdců celého hnutí a s doporučením pokojného náboženského působení k návratu odpadlíků ke katolické církvi.³⁵

Toto a jemu podobná hnutí mimo jiné také ukázalo, že v zemi jedné a jediné povolené konfese po více jak sto letech od vestfálského míru stále ještě existují roztroušené skupiny obyvatelstva, které z této jednoty vymykají. Nicméně šlo o skupinky od sebe různě vzdálené,

³³ Ivo Kořán, „*Opočenská rebelie*“ roku 1732, in *Práce muzea v Hradci Králové 13, 1970, série 13*, str. 102 – 108.

³⁴ E. Štěříková, *Běh života...* (Praha 1999), str. 315 – 316, 326 – 327, 456 – 459, 510 – 514.

³⁵ Zdeněk R. Nešpor, *Víra bez církve?* (Ústí nad Labem 2004), str. 30 – 32.

závislé na společných rozjímání nad Písmem a občasných návštěvách predikantů ze zahraničí.³⁶

Nekatolíci se své touze po svobodě vyznání přiblížili až s vydáním skutečného Tolerančního patentu roku 1781. V podstatě šlo o pragmatický krok Josefa II., který si uvědomoval význam pracovních sil unikajících díky tvrdé náboženské politice do zahraničí. Problémy tím ovšem nekatolíkům ještě neskončily, protože kromě toho, že stále oproti katolíkům setrvali v podřadnějším postavení (z čehož vyplývalo například i to, že kromě platu vlastního duchovního museli odvádět i poplatky katolické farnosti; příjmy pastorů byly navíc menší než katolických kněží, o podobě a vybavení modlitebny ani nemluvě³⁷), museli také čelit obtížím spojeným s dlouhodobou „podzemní“ činností, kdy byly jednotlivé malé komunity odkázány samy na sebe (popřípadě na lidové učitele a vykladače Písma)³⁸. V praxi to pak také znamenalo, že bylo pro evangelíky velmi obtížné zařadit se do jednoho ze dvou tolerančních vyznání (luterské nebo reformované). Jejich víra se totiž odvozovala spíše od představ o tradici českého evangelictví zděděné po „předcích“ než od soudobé náboženské přítomnosti. K tomu přidejme ještě někdy až fanatický důraz na lámání chleba při Večeři Páně³⁹.

Z těchto důvodů nebylo ani ve chvíli, kdy se nekatolíci zařadili (nebo spíše *byli zařazeni*) do některého z těchto vyznání, nebylo vše vyřešeno. Zvláště pokud je jejich vyjádření, že jsou „husité“ nebo „evangelíci“, „poslalo“ mezi luterány a oni si po seznámení se svým novým duchovním uvědomili, že by raději duchovního z kalvínské strany, protože luterská bohoslužba je až příliš podobná katolické a na lámání chleba při Večeři Páně se při ní nebere vůbec zřetel.⁴⁰ Nově příchozí kazatelé, zvláště luterští, se ale také museli vzpamatovávat

³⁶ F. Hrejsa, **Česká konfesse** (Praha 1912)

³⁷ Tamtéž, str. 33 – 34.

³⁸ Tamtéž, str. 21, 50 – 52. Ačkoli Eva Melmuková tvrdí, že existovalo propojení mezi jednotlivými nekatolickými skupinami (Srov. Eva Melmuková, **Patent zvaný toleranční**, Praha 1999, zejm. str. 42 – 55), existence tolerančních sektářů dokazuje přinejmenším to, že nekatolíci nebyli tak jednotní.

³⁹ Eva Kowalská, **Problémy s konfesijnou identitou českých protestantů po roku 1781**, in **Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí** (Ústí nad Labem 2007), str. 369 – 372.

⁴⁰ Tamtéž, str. str. 367 – 369, 371 – 373. Z. R. Nešpor, **Víra bez církve?** (Ústí nad Labem 2004), str. 52 – 53. Na výběr vyznání mělo ovšem vliv i to, jestli některý z obyvatel dané oblasti neměl příbuzného či známého, který se usadil v zahraničí. Helvétský kazatel Jan Szalatnay takto podává svědectví o novocerekevickém kostelníkovi Antonínu Kubešovi, který „jakž vyšel Toleranc-Patent, navštívil svých známých v Moravci,

z určitého zklamání, které jim připravili jejich dříve nikým nábožensky nevedení věřící. Jejich náboženské názory získané z různých knih někdy zprostředkovaně přes autoritu místních „písmáků“ totiž nejenže neodpovídaly zvolené konfesi, ale zároveň postrádaly alespoň náznaky nějaké ucelenosti.⁴¹

Toleranční patent sice velmi výrazným způsobem uvolnil tlak na nekatolíky, ale tato částečně nabytá svoboda neřešila všechny problémy a samotná povaha patentu jich ještě pár přidala. *Tolerance* totiž neznamenal *plnou* náboženskou svobodu. V podstatě šlo o to, že katolické vyznání bylo stále deklarováno jako vyznání hlavní, spojené s panovníkem a se zemskými úřady. K poněkud nižšímu statusu nekatolíků mohlo přispívat i to, že většina jich patřila k vesnickému obyvatelstvu. I pravidla ohledně náboženské výchovy dětí ve smíšených manželstvích⁴² ukazují, že státní správa měla snahu dohlédnout na to, aby děti katolíků, kteří se oženili s nekatoličkou, nevyrostali jako nekatolíci. Další překážkou a nepříjemným omezením při odstoupení od katolictví bylo *šestinedělní cvičení*, které bylo v některých případech neúměrně prodlužováno.⁴³ Kromě znevýhodnění ze strany vrchnosti a zemských úřadů museli nově tolerovaní evangelíci také snášet projevy nesouhlasu katolického obyvatelstva, které například brojilo proti pohřbívání nekatolíků do posvěcené půdy.

Nekatolíci tedy stále ještě nezískali takové zrovnoprávnění, jaké si na začátku představovali. To vyplývá už ze samotného pojmenování *nekatolík*, která v sobě nese určitý pejorativní nádech. V podstatě ukazuje, že „katolické“ je tou normou, od které se tolerovaná nekatolická vyznání vlastně odlišují. Lidé tedy zřejmě nebyli úplně spokojeni s tím, co

Leskovicích a v Litohošti a návštějí jim dal o tom, ke kterému náboženství se mají hlásit, totiž aby se hlásili k Helvetskému vyznání“. Ferdinand Hrejsa (ed.), **Jan Szalatnay a jeho paměti z doby toleranční** (Praha 1931), str. 50.

⁴¹ E. Kowalská, *Problémy s konfesijnou identitou...*, in **Čeští nekatolíci v 18. století**. (Ústí nad Labem 2007), str. 368.

⁴² V nábožensky smíšených manželstvích, kde byl muž katolického a žena evangelického vyznání, se měli děti obojího pohlaví vychovávat jako katolíci, zatímco kde to bylo opačně, se výchova rozdělovala podle pohlaví, takže dívky byly vychovávány v katolické víře jako jejich matka a chlapci naopak v nekatolické. E. Melmuková, **Patent zvaný toleranční** (Praha 1999), str. 204.

⁴³ Tamtéž, str. 113 V podstatě se spolu s oficiálním ukončením „roku milosti“ 15. prosince 1782 jednalo o úřední opatření, které mělo zabránit tak rychlému a v podstatě na počátku nikým nečekánému odpadávání od katolické církve.

nakonec získali, ale pokud dodržovali základní nařízení ohledně sňatků či křtění dětí atp., úřady je většinou nechaly na pokoji.⁴⁴

Ke skutečné svobodě se evangelíci přiblížili až roku 1849 s vydáním provizorního nařízení o postavení „akatolíků“ ke katolíkům. Od této doby už nebyli označováni jako *akatolíci*, což znamená, že nepředstavovali pouhou tolerovanou odchylku od katolické církve, byla zrušena povinnost účasti na šestinedělním cvičení, z čehož vyplývalo, že lidé starší osmnácti let mohli odstoupit od katolické víry k jinému vyznání bez úředních omezení, a tak podobně. Ovšem plné rovnoprávnosti bylo dosaženo až v roce 1861.⁴⁵

1.2. Emigrace v 18. století

Emigrace, která byla vyvrcholením podle mnohých životopisů trýznivých výčitek svědomí (výraz *odešel/odešla jsem pro svědomí* je velmi častý), představovala (kromě výše popsanych náboženských hnutí) jeden z nejvýraznějších projevů nespokojenosti. Samotný odchod se netýkal ani tak nesvobody vyznání, tedy, nešlo ani tak o to, že tajní evangelíci nemohli svobodně vyznávat svou víru, ale o to, že se *museli* účastnit „vyznávání“ víry, se kterou nesouhlasili. Ze znění životopisů berlínských emigrantů by se dalo odvodit, že emigrace sama o sobě byla považována tak trochu za řeckně duchovní posun vpřed. Jako kdyby všechny ostatní náboženské záležitosti pak přišly samy, možná proto Češi v emigraci naráželi na nedůvěru, protože si zřejmě neuvědomovali, že emigrace znamená nejen zbavení se pout a omezení místa, odkud lidé odcházeli, ale také přijetí pout a omezení, které přinášela místa nová.

Úsměvné se v této perspektivě se může zdát vyjádření Matěje Němečka⁴⁶ (jenž se později také usadil v Berlíně), které v podstatě vyznívá tak, že odchází, aby nemusel skládat světskou přísahu. Je totiž naivní si myslet, že například v Žitavě, Berlíně či Ochránově není žádná vrchnost či jiná instituce, které se musí skládat světská přísaha věrnosti.

⁴⁴ Z. R. Nešpor, **Víra bez církve?** (Ústí nad Labem 2004), str. 94 – 95.

⁴⁵ E. Melmuková, **Patent zvaný toleranční** (Praha 1999), str. 200 – 201.

⁴⁶ Josef Volf, **Soupis nekatolíků z r. 1742**, str. 30 – 33.

Ačkoli Němečkovi naděje pravděpodobně sdílené i ostatními emigranty byly jistě po usazení v exilu podstatně zrevidovány, v životopisech emigrantů v Berlíně, sepsaných na sklonku života a tedy v době, když už žili v exilu nějakou dobu, vidíme, že změna místa byla hodnocena kladně nejen z hlediska faktické změny prostředí, tak z hlediska kvality.

A to i přes to, že zde mnoho českých rodin žilo v chudobě, často v podmínkách, které se diametrálně lišily od těch, které opustily, protože si samozřejmě s sebou braly jen to nejnnutnější a jejich majetek ve staré domovině úřady zkonfiskovaly. Co se týká náboženské útěchy, ta ze začátku také jistě nebyla valná, jelikož emigranti povětšinou neuměli německy a nemělo tedy pro ně smysl účastnit se německých bohoslužeb a svého vlastního kazatele česká komunita získala až později.⁴⁷

Větší část českých emigrantů, kteří se nakonec v Berlíně usadili, sem přišli ze Saska či Horní Lužice. Jak už bylo naznačeno, tito čeští evangelíci odešli v emigrantské vlně, kterou iniciovalo krátké uvolnění náboženské situace ve Slezsku a vznik ochranovské osady moravských bratří v roce 1722. Skalský rovněž naznačuje, že svůj podíl na nárůstu emigrace měly i tvrdé postihy českých úřadů po opočenském povstání a po hromadném probuzení celých vesnic na Litomyšlsku, jako Heřmanice, Lubné, Horky či Sedliště Kamenné.⁴⁸

První velká vlna českých „uprchlíků“ přišla z Velkého Hennersdorfu, jedné z nejstarších evangelických farností v Horní Lužici. Právě sem přišel – na pozvání baronky Jindřišky z Gersdorfu – v roce 1726 kazatel Jan Liberda, který se později stal přední postavou české komunity v Berlíně a jehož pietistická kázání do Velkého Hennersdorfu přiváděla i Čechy z Žitavy, Gebhartsdorfu a dokonce i z Ochranova. Nicméně Liberdova charismatická postava, naděje, které v českých emigrantech vyvolával i samotné jeho pietistické působení způsobily rozkol s Hennersdorfskou vrchností, tedy s baronkou z Gersdorfu. Problémem bylo mimo jiné také to, že si baronka nepřála, aby v Hennersdorfu usazení Češi chodili zpátky do staré vlasti pro své příbuzné.⁴⁹

⁴⁷ E. Štěříková, **Běh života...** (Praha 1999), str. 59 – 61.

⁴⁸ Gustav Adolf Skalský, **Z dějin české emigrace osmnáctého století I. díl** (Chotěboř 1911), str. 309, 315 – 316.

⁴⁹ Skalský uvádí také jako důvod rozkolu odpor českých emigrantů ke světské přísaze. Nicméně neříká, jak se s tímto požadavkem, se kterým se jistě museli setkat i v Berlíně, později vyrovnali. Tamtéž, str. 129 – 131.

Proto nakonec většina českých rodin v Hennersdorfu obrátila v souvislosti s Liberdovým jednáním s pruským králem (které mimo jiné zapříčinilo vznik opočenského memoriálu)⁵⁰ svou pozornost k Berlínu. Na cestu se vydali 10. října 1732. K nim se pak přidali další Češi z Žitavy, Ochranova⁵¹ či Gebhartsdorfu. Do Berlína po částečně nedobrovolných zastávkách v Chotěbuzi a Lubinu dorazili v prosinci 1732. Mezitím byl jejich kazatel Jan Liberda v listopadu 1732 uvězněn a do Berlína se dostal až na konci roku 1737.⁵²

Dalším významným útočištěm byl Gerlachsheim v Horní Lužici, kde se čeští emigranti začali usazovat ve 20. letech 18. století. Zde působil další představitel luterského pietismu Augustin Schulz, který byl pro české evangelíky rovněž velkou autoritou.⁵³ Zde je také doložen vliv Ochranova (Herrnhutu) jednak samotnou osobou kazatele Schulze, který Ochranov navštěvoval, jednak vzájemným kontaktem mezi oběma českými osadami.⁵⁴ Právě sem přicházeli „hromadně probuzení“ evangelíci z Heřmanic a Čermné, o kterých bude ještě řeč v souvislosti se spásou a kteří byli v odchodu a možná i v samotném pocitu probuzení povzbuzeni právě predikatskou činností z Ochranova a Gerlachsheimu.⁵⁵

I zde docházelo k nedorozuměním kvůli Schulzovým představám o náboženském vedení sboru. K tomu se ještě přidávalo to, že do Gerlachsheimu přicházeli stále noví emigranti, kteří se zde již neměli kde usadit. Proto se nakonec Schulz rozhodl společně s Čechy odejít do Berlína (rovněž přes Chotěbuz, kde se k nim přidali další čeští emigranti), kam byl kazatel již dříve pozván, aby zastal kazatelskou činnost za nepřítomného Liberu (ale místo sebe poslal Ondřeje Machera). Na místo určení dorazili na začátku roku 1737 a usadili se v nedalekém Rixdorfu.⁵⁶

⁵⁰ Liberdovo jednání sice odchod hennersdorfských inicioval, nicméně samotný kazatel se na něm nepodílel, protože v této době v Hennersdorfu již nepůsobil.

⁵¹ Viz Markéta Křížová, *Vyprávění otců a dědů*, in *Čeští nekatolíci v 18. století...* (Ústí nad Labem 2007), str. 296.

⁵² G. A. Skalský, *Z dějin české emigrace...* (Chotěboř 1911), str. 90, 120, 124 – 131, 193 – 194, 201 – 235, 254, 279 – 280.

⁵³ Někteří čeští emigranti dokonce do Gerlachsheimu odcházeli právě kvůli osobě Augustina Schulze. Viz E. Štěříková, *Běh života...* (Praha 1999), str.

⁵⁴ G. A. Skalský, *Z dějin české emigrace...* (Chotěboř 1911), str. 288, 317 – 322. F. Hrejsa, *Česká konfesse...* (Praha 1912), str. 608 – 609.

⁵⁵ F. Hrejsa, *Česká konfesse...* (Praha 1912), str. 609.

⁵⁶ G. A. Skalský, *Z dějin české emigrace...* (Chotěboř 1911), str. 343 – 355.

Emigranti se v Berlíně usadili ve Vilémově ulici. Nicméně jejich soužití, ani životní podmínky či hmotné zabezpečení nebyly jednoduché. Mnoho emigrantů (přinejmenším ze začátku) žilo v poměrně velké chudobě. Stavba domů ve Vilémově ulici šla pomalu.⁵⁷ Navíc téměř tři roky čekali na soustavné duchovní vedení, jelikož stále doufali, že se Jan Liberda brzy vrátí. Nakonec v roce 1735 dorazil kazatel Ondřej Macher jako náhrada za původně zamýšleného Augustina Schulze, který přišel až z gerlachsheimskými emigranty v roce 1737. Téhož roku byl rovněž dostavěn Betlémský kostel.⁵⁸

Nicméně mezi oběma kazateli začali vznikat spory, které se ještě přiostrily očekávaným příchodem Jana Liberdy koncem roku 1737. Češi se tedy postupem času rozrůnili do tří věroučných skupin: augsburské (při Ondřeji Macherovi), helvetské hlásící se k českým bratřím a skupiny, která se hlásila k moravským bratřím v Ochránově (při kazateli Schulzovi) působícím převážně v Rixdorfu.⁵⁹

Vývoj prvních dvou věroučných skupin pak směřoval k postupné germanizaci, která byla dovršena v průběhu 19. století, zatímco Obnovená jednota bratrská navazující na moravské bratry postupně zanikla.⁶⁰

⁵⁷ E. Štěříková, **Běh života...** (Praha 1999), str. 58 – 74.

⁵⁸ F. Hrejsa, **Česká konfesse** (Praha 1912), str. 614 – 617.

⁵⁹ Tamtéž, str. 617 – 627.

⁶⁰ E. Štěříková, **Běh života...** (Praha 1999), str. 165, 175, 202.

2. ROZBOR ŽIVOTOPISŮ SEPSANÝCH EMIGRANTY V BERLÍNĚ

2.1. Životopisy jako sociální praxe

Hned na začátku je důležité upozornit, jak budeme chápat berlínskou komunitu. Vzhledem k faktu, že berlínská skupina českých emigrantů se nakonec rozdělila do tří různých sborů a Štěříková u většiny pisatelů či aktérů životopisů uvádí bratrskou příslušnost, budu je pro přehlednost označovat za jednotnou emigrantskou komunitu usazenou v Berlíně. Nicméně je nutné mít při tom na paměti, že své životopisy zanechali (sice v menší míře) i příslušníci luterského a reformovaného sboru a tedy že tato „skupina“ nebyla zase tak jednotná. Pro přehlednost však příslušnost k jednotlivým konfesím zohledňovat nebudeme.

Životopisy, které po sobě emigranti v Berlíně zanechali a které sepsali povětšinou na sklonku života, totiž nebyly pouhou soukromou iniciativou konkrétních jedinců, kteří cítili potřebu zanechat po sobě památku příštím generacím. Jednalo se totiž o opakovanou kolektivní sociální praktiku, psanou jednotlivými členy komunity jako potvrzení jejich členství a také jako potvrzení samotné existence skupiny.

Veřejnost těchto dokumentů potrhoval také fakt, že se po smrti jejich autorů předčítaly veřejně v den pisatelova pohřbu. Tak se tato veřejně předčítaná osobní sebereflexe stávala nejen prezentací členství ve skupině, legitimizací celé komunity, ale také zhodnocením celého života jedince spojené s předáním odkazu a napomenutím svým bližním.⁶¹

Struktura berlínských autobiografií je tedy vzhledem k veřejnosti textů a k cirkulaci jednotlivých argumentačních prvků a jazykových spojení poměrně ustálená. Většina emigrantů hned v úvodu tematizuje své spojení s domovinou – zvláště co se týká vyznání rodičů, rodičovského vedení k dobrému a zbožnému životu, a pokud tu byla bratrská tradice (kterou se mnozí snažili akcentovat), následoval i důraz na četbu a vlastnění knih.⁶²

⁶¹ E. Štěříková, *Běh života...* (Praha 1999), str. 287.

⁶² Někdy byli rodiče, jimž emigranti „přiznali“ katolickou konfesi, zároveň „vykoupení“ vlastnictvím evangelických knih.

V této fázi někteří evangelíci rovněž popisují příkoří, které se jim dělo za přechovávání zakázaných evangelických knih či zahraničních predikantů. Také se vymezovali proti katolickému způsobu vedení bohoslužeb, výzdobě kostela či jezuitskému řádu, jež někteří považovali za původce svého utrpení.

Pak následovalo téma, prostřednictvím kterého mnozí pisatelé tematizovali svůj odchod a usazení v cizině, a to *probuzení*. Tento zážitek a výčitky svědomí s ním spojené totiž zapříčinily snahu změnit celý svůj dosavadní život a v podstatě také touhu emigrovat do míst, kde by mohli své předsevzetí uskutečnit beze všech překážek ze strany katolických kněží a úřadů.

Třetím tématem pak byla emigrace jako taková. Její tematizace se odvíjela od rozhodnutí k emigraci, přes čekání na příležitost k odchodu až po odchod samotný. Ten byl někdy spojen s popisem složité a poměrně nebezpečné cesty, která je ale, samozřejmě s Boží pomocí, nakonec úspěšně dovedla ke kýženému cíli.

I Boží pomoc a vedení byly velmi podstatné kategorie, které se prolínají emigrantskými texty od narození až do smrti. To ale není překvapující vzhledem k tomu, že blízkost Boha a snaha následovat Spasitele se podle znění životopisů stala tím důvodem, proč se emigranti nakonec usadili v Berlíně.⁶³

Život v emigraci byl pak zmíněn buď velmi povrchně⁶⁴, nebo se týká převážně ustanovování pravidel soužití v komunitě. Emigranti zmiňují také svůj vstup do manželství, úmrtí manžela či manželky, narození a smrt dětí.

Samostatnou kapitolu představují dodatky k životopisům, ve kterých ostatní členové komunity krátce zhodnocují již ukončený život pisatele, často s poznámkou, že dotyční byli ve své nemoci utěšení a trpěliví a že spokojeně odešli ke Spasiteli.

U těchto dodatků se musíme ještě na závěr zastavit, protože kromě důležitosti životopisů pro komunitu (což dokládá také fakt, že za ty, kteří svůj životopis zanechat nestihli nebo nemohli, je sepsali jejich bližní či rodinní příslušníci) naznačují také snahu tyto texty určitým způsobem korigovat. Je totiž zřejmé, že před přečtením na veřejnosti procházely určitou redakcí, která je nejpatrnější právě v dodatcích (jež někdy dokonce relativizovaly text vlastního životopisu), nicméně není vyloučené, že zásahu neunikla ani sama napsaná

⁶³ Zde je legitimizační strategie velmi zřetelná.

⁶⁴ Někteří se omezili pouze na krátkou poznámku, že do Berlína dorazili v pořádku a že zde byli přijati.

autobiografie. Texty se také různě přepisovaly a uchovávaly, takže ke změnám mohlo dojít i touto cestou.⁶⁵

Přesto jsou pro nás tyto texty velmi cenným pramenem a to už jen z toho důvodu, že ukazují, jakým způsobem se emigranti prezentovali navenek, ale také jak prezentovali skupinu, ke které se rozhodli přináležet. Patřit do komunity, do které se většinou nenarodili a která se sama musela v novém prostředí etablovat, totiž jistě nebylo snadné a získat trvalé místo v komunitě a v *srdcích* jejích členů bylo zřejmě jedním z důvodů vzniku jejich vlastních životopisů. Ty zároveň komunitu legitimizovaly a reprodukovaly.

2.2. Pietismus a otázka individuálního prožitku

Sepisování vlastních autobiografií může vyvolat (už jen tím, že se jedná o „životopisy“) otázku po individuálním prožitku každého jednotlivého českého emigranta. Popis prožitku *probuzení*, psaní životopisů navíc odkazuje na vliv luterského pietismu, který byl právě typickým důrazem na osobní zbožnost zaměřenou převážně na Ježíše Krista a na znovuzrození. Komunita ovlivněná touto formou zbožnosti také u svých členů podporovala sepisování životopisů.⁶⁶ Pro berlínskou komunitu českých emigrantů můžeme dokonce prostřednictvím jejich životopisů doložit ovlivnění ochranovským (herrnhutským) pietismem, který mnozí z nich ve svých textech deklarují jako svůj vzor. Někteří dokonce docházeli do Ochranova na kázání. Ochranovskou zbožností byli ovlivněni i někteří berlínští kazatelé jako Jan Liberda a Augustin Schulz.⁶⁷

⁶⁵ E. Štěříková, *Běh života...* (Praha 1999), str. 288 – 289. Přepisování a revizi životopisů v Ochranově, který byl i co se týče tohoto literárního žánru berlínským bratřím vzorem, dokládá i Markéta Křížová. M. Křížová, *Vyprávění otců a dědů*, in *Čeští nekatolíci v 18. století* (Ústí nad Labem 2007), str. 290, 302.

⁶⁶ Srov. Ulrike Gleixner, *Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit* (Göttingen 2005) a M. Křížová, *Vyprávění otců a dědů*, in *Čeští nekatolíci v 18. století* (Ústí nad Labem 2007).

⁶⁷ Edita Štěříková, *Běh života...* (Praha 1999), str. 208 – 231. Osoba kazatele Augustina Schulze byla dokonce v některých životopisech uvedena jako důvod emigrace do Gerlachsheimu, kde také působil.

Luterský pietismus jako vnitrocírkevní hnutí zaměřené na niternou zbožnost vznikl v 17. století v rámci luterské církve. Niterná zbožnost se pojila především s osobním, citovým vztahem ke Kristu, zdůrazňování intenzivní individuální zbožnosti na základě působení Ducha svatého na *srdce* jednotlivých věřících.⁶⁸ Cílem zniternění náboženského prožitku byla rovněž spiritualizace každodenního života a osobní soustavné sebezdokonalování a sebepoznávání, což se projevovalo právě v životopisech, které luterští pietisté sepisovali.⁶⁹ Přesto že je tato forma zbožnosti poměrně emocionální, někdy až vypjatá⁷⁰, je nutné rozlišovat mezi tendencí k individuální zbožnosti a tendencí k individualitě jako k zakoušení jedinečných zážitků nezávislých na okolí. V životopisech se totiž neprojevuje individualizované autonomní Já, ale snaha konstituovat a zároveň zobrazit skupinu pravých a zbožných „Božích dětí“, které za každých okolností následují Boží vůli.⁷¹ Niterná, individuální zbožnost se totiž musela nějakým způsobem projevit navenek. Ve weberovské terminologii totiž šlo o jakousi „spásu skrze víru“, nicméně zmíněná niternost a láska k Bohu se projevovala rovněž světskou askezí, tedy askezí (spojenou se sebezdokonalováním) obrácenou ke světu se snahou ho „posvětit“.⁷²

Důraz na osobní niternou zbožnost tedy ještě nemusí znamenat důraz na zbožnost „uzavřenou“ do soukromí, tedy individuální záležitost každého jednotlivce. O kolektivitě tohoto duchovního hnutí vypovídá už jen ten fakt, že životopisy byly sepisovány především kvůli komunitě a pro komunitu. V nich se sice emigranti vyznávali z osobního vztahu k Bohu a Spasiteli, ale na druhou stranu si byli jistě vědomi, že je to v podstatě veřejná deklarace, která bude také veřejně předčítána.⁷³

⁶⁸ Zdeněk R. Nešpor, **Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století** (Ústí nad Labem 2006), str. 35 – 36.

⁶⁹ U. Gleixner, **Pietismus und Bürgertum** (Göttingen 2005), str. 24 – 25. Sebehodnotící niterná zbožnost však nebyla omezena pouze na luterský pietismus. Gleixner uvádí jako příklad jezuity. Podobnost v bratrském sepětí můžeme vidět například i v barokních náboženských bratrstvech. Srov. Jirí Mikulec, **Barokní náboženská bratrstva** (Praha 2000).

⁷⁰ Viz M. Křížová, *Vyprávění otců a dědů*, in **Čeští nekatolíci v 18. století** (Ústí nad Labem 2007), str. 298 – 299.

⁷¹ U. Gleixner, **Pietismus und Bürgertum** (Göttingen 2005), str. 24 – 27. Snaha tajných evangelíků následovat Boží vůli se nakonec ukázala jako ztěžejší moment rozhodnutí emigrovat.

⁷² Max Weber, **Sociologie náboženství** (Praha 1998), str. 278 – 280.

⁷³ Spiritualizace náboženského života, která musela být nějakým způsobem projevena navenek, tedy představuje spíše proces nesený specifickou náboženskou kulturou, spíše než proces vzniku individualismu. Jan Horský,

Akcentování kolektivního rázu niterné zbožnosti se nejlépe ukazuje právě ve snaze najít *svobodu svědomí*. Tajným evangelíkům totiž při všem tom „niterném přerodu“ nestačil pouze vnitřní pocit, že „poznali Spasitele“. V jejich touze po následování Spasitele považovali za nutné najít stejně *probuzené* lidi, kteří by je v jejich cestě podpořili. Víra, a to ani takto soustředěná na nitro věřícího, tedy v žádném případě nepředstavovala soukromou záležitost. Vlastně ani samotné životopisy, sepsované na sklonku života, nemůžeme chápat jako soukromou iniciativu berlínských Čechů, protože se jednak jednalo o rozšířenou praxi, která byla komunitou podporována a také vyžadována⁷⁴, a jednak se tyto texty po pisatelově smrti veřejně předčítaly na pohřbu.

To se projevilo i v rozvržení celé analýzy životopisů. „Osobní kategorie“, které měly být původně pro mou práci stěžejní, se nakonec ukázaly jen jako podpůrný či vedlejší „produkt“ kolektivně orientovaných kategorií jako *probuzení*, *spása* či *exil*. *Probuzení* a následnou obavu o vlastní *spásu* totiž čeští emigranti deklarovali jako důvod *exilu* a často také jako důvod, proč se nakonec rozhodli usadit v Berlíně.⁷⁵

Životopisy se totiž ukázaly nikoli jako způsob vyjádření vlastní osoby, nýbrž jako prostředek jak ukázat integritu skupiny, do které náleželi (a do které se podle vlastních slov *rozhodli* náležet), a jak obhájit a legitimizovat její existenci. K vyjádření jejich vlastního „nitra“ se tak dostáváme prostřednictvím jejich explicitního přihlášení se ke své komunitě a deklarace emigrace jako naplňování Boží vůle.⁷⁶ Jak uvidíme v průběhu analýzy „*české houfečky*“ v Gerlachsheimu či Velkém Hennersdorfu, které se později přesunuly do Berlína, byl deklarován jako emigranty vyvolený ještě ve „staré vlasti“, kde vedli život plný posměchu, pronásledování a přetvářky. Tematizace sebe sama byla tudíž implicitní, mnohdy možná (zvláště v kratších životopisech) ani nezamýšlená a uskutečňovala se pouze přes explicitní tematizaci celého společenství.

„I proto, že sem nekopal roli srdce svého“. Příspěvek k problematice sebetematizace u českých tajných nekatolíků v 18. století, in *Dějiny – teorie – kritika* 3, 1/2006, str. 54 – 55.

⁷⁴ To můžeme vysledovat z dodatků, kterými byl opatřen téměř každý životopis a který sepsal jiný člen komunity po smrti dotyčného, a také z toho, že po těch emigrantech, kteří vlastní životopis nezanechali, zůstalo alespoň shrnutí jeho života sestavené rodinnými příslušníky nebo přáteli.

⁷⁵ Berlínskou komunitu – a to zejména bratrský sbor – pak mnozí označovali dokonce za „*společenství probuzených*“.

⁷⁶ Srov. Jan Horský, *Možnosti historicko-antropologické a kulturně dějinné interpretace českého tajného a tolerančního nekatolictví 18. století*, in *Čeští nekatolíci v 18. století* (Ústí nad Labem 2007), str. 439 – 400.

2.3. Způsoby sebetematizace

2.3.1 Niterné kategorie

Berlínští emigranti se ve svých životopisech prezentovali jako velmi zbožní lidé. Středobodem celého jejich písemného projevu se stala z větší části obhajoba emigrace a také ospravedlnění toho faktu, že opustili své blízké (ty se pak mnohdy snažili kolem sebe shromáždit později, za pomoci predikantů a převaděčů, ale i přes to se emigranti často museli vyrovnat se skutečností, že své příbuzné vystavili možné persekuci za svůj útěk⁷⁷). Obhajoba založená na hledání pravé víry sice není přímo explicitní, v životopisech nešlo ani o legitimizaci útěku za hranice, jako spíše existence berlínského sboru, ale z textů je zřejmé, že emigranti své *svobodě svědomí* podřídili všechno své snažení a opuštění svých blízkých představovalo nezbytnou oběť, o jejíž nutnosti nikdo ani v nejmenším nezapochoyboval.

Právě zbožnost a příslušnost ke sboru tedy při sepisování životopisů na vyjádření vlastní osoby na emigranty působily nejvíce. A ačkoli jsou rodinní příslušníci, zvláště rodiče (a samozřejmě také vzpomínky na evangelické předky), velmi důležití, především, co se týče výchovy a vedení ke zbožnému životu, byl to v konečném důsledku pisatelé sami, kdo se nakonec rozhodl pro emigraci, a byl to jejich vlastní pocit náhlého probuzení, co je k tomu vedl. Každému emigrantovi zřejmě záleželo na tom, aby ve svém životopise zachytili tento moment „duchovního prozření“, které zapůsobilo na jeho „nitro“ a nasměrovalo ho k hledání prostředků, které by mu dopomohly ke spáse. K těmto prostředkům patřila také emigrace. K té se ale člověk musel odhodlat sám a také ji musel sám uskutečnit a nesl za ni plnou zodpovědnost.⁷⁸

Díky této skutečnosti bychom se mohli domnívat, že se emigranti chápali především jako jednotlivci, se svými individuálními potřebami, a jako jednotlivci byli také ostatními členy

⁷⁷ Srov. E. Štěříková, *Běh života...* (Praha 1999), např. str. 344, 410.

⁷⁸ O emigraci a její souvislosti s *probuzením* viz kapitola 2.3.3.

komunity vnímání. To však odporuje samotnému účelu životopisů, které byly sepisovány pro účely legitimizace a stmelení sboru, ne pro vyjádření vlastní osoby pisatele.

Proto se i kategorie souvisící s touto kapitolou budou pojít spíše s vyjádřením vlastního vztahu k Bohu či víře pisatele. Vypovídali o sobě jako o dobrých věřících, jako o lidech, kteří nelitovali námahy a ztraceného majetku, aby „ulevili svému svědomí“. Cítili se (nebo se chtěli cítit) součástí „vybraného společenství“, tzv. *berlínského houfečku*, který mnozí považovali za jakousi vyvolenou skupinu, díky které se přiblíží jistotě spasení.

V podstatě jde tedy o to, že tak zdánlivě jasné kategorie jako *srdce*, *svědomí*, či *duše*, ve skutečnosti nenesly pevný a neměnný význam. Emigranti ho užívali jednak jako zástupné kategorie pro vyjádření sebe sama, a zároveň tím představovali své nitro jako prostoupené Boží přítomností. V těchto kategoriích se tak prolíná několik rovin, z nichž některé pisatelé zřejmě užívali nereflektovaně.

Jako nejslibnější začátek by se mohla zdát kategorie duše, ovšem už při zběžném pročtení životopisů je jasné, že ačkoli naprosto odpovídá výše řečené definici a také by ji do značné míry podpořila, *duše* či *duch* se v textech berlínských emigrantů vyskytují velmi sporadicky a nesystematicky. Zatímco *srdce* a *svědomí* jsou velmi častými a velmi „oblíbenými“ kategoriemi, kterými sami sebe pisatelé vyjadřovali, *duše* se v jejich nábožensky motivovaných životopisech příliš neujala.

Kategorie *duše* se sice jeví jako abstraktní a může svádět k hypotéze, že *srdce* jako kategorie, kterou si člověk může v podstatě představit konkrétněji jako hmotný prvek lidského těla, v sebe-vyjadřování tehdejších lidí vyhovovalo lépe. Ovšem vzhledem k tomu, že i například v katolických kázáních té doby můžeme najít podobný poměr kategorie *duše* ke kategorii *srdce*, zřejmě bude důvodem spíše vývoj jazyka a slovní zásoby, popřípadě zvyklosti jejich užití (které však nebyly pevné, ani neměnné). Kromě toho, *svědomí*, které bychom také chápali jako abstraktní kategorii, se v životopisech užívá poměrně často⁷⁹. Nehledě k tomu, že *srdce* ve smyslu lidského nitra se přece jen neomezovalo na pouhý „vnitřní orgán“ a ani tento význam zřejmě nebyl pisateli úmyslně reflektován či zamýšlen.⁸⁰

⁷⁹ Tento výraz je zvláště hojně využíván v pasážích vysvětlujících útěk za hranice.

⁸⁰ Nicméně při pročítání edice mravoučných spisů jsem narazila také na tuto velmi explicitní větu: „... *pohnula se střeva její nad synem jejím...*“, což by v dnešním čtenáři zřejmě mohlo evokovat především tělesnou stránku věci. Jan Hertvicius Pražský, *Vdovství křesťanské, ku potěšení všech ovdovělých s povolením vrchnosti zřízené, na světlo vydané*, in Jana Ratajová, Lucie Storchová (edd.), *Nádoby mdlé, hlavy nemající?* (Praha 2008), str. 327.

Kategorie *srdce* se objevuje prakticky v každém životopisu a to především v souvislosti se svědomím a starostí o spásu. Zdá se, jako by tento výraz souvisel s vnitřním rozpoložením člověka, skoro jako by šlo o synonymum pro *nitro*. V této souvislosti by dnešní člověk užil také výraz *duše*, což se ale v životopisech příliš neděje.

Duše se zde tedy příliš nevyskytuje, a pokud ano, tak většinou v souvislosti se spásou duše. Ve výrazu „nepokoj na duši a svědomí“⁸¹ je cítit, že svědomí souvisí i s duší, a tedy také se srdcem. Nicméně to vypadá, jako by *duše* odkazovala spíše k něčemu, co člověka přesahuje a po jeho smrti se vrátí k Bohu.

Důležitý je také motiv *pláče*, který zde není spojen ani tak se steskem (i když toto téma se objevuje také), jako spíše se zážitkem probuzení, jako jeho průvodní jev. Emigranti často popisují, že se tento pocit dostavil, když si četli v Bibli nebo vyslechli kázání. Pláč se v jejich podání dostavil také v souvislosti s náhlou úzkostí o spasení.

„Tot' mé srdce tak proniklo, že jsem se od pláče zdržeti nemohla a úzkost srdce mého mně nastala, již jsem více pozbyti nemohla.“⁸²

Pláč je tedy explicitním vyjádřením hloubky citu; a to především v souvislosti s *probuzením*, které (jak ještě uvidíme) bylo veskrze citovou záležitostí. Touha po spasení a „*nepokoj srdce*“, které sužovali Václava Cvacha, způsobili, že proplakal celé noci:

„Jedenkrát byla ta nouze mého srdce tak veliká, že jsem pár dní a nocí v ustavičném pláči strávil a cele nemocný byl. Mý peřiny byly od slz všechny mokré.“⁸³

Jak můžeme vidět, tento emotivní projev smutku či radosti reflektovali jak ženy, tak i muži. Jan Kropáček například popisuje jeho zřejmě velmi dojemné loučení s rodinou:

„Na svatého Petra a Pavla... jsem požádal otce, aby mi odpustil všechny mé přestupky, objal jsem jej, poděkoval jsem mu za všechna jeho napomenutí a důkazy jeho otcovské lásky a prosil jsem jej na kolenou o otcovské požehnání, které mi vzkládáním rukou udělil. Stejně

⁸¹ E. Štěříková, *Běh života...* (Praha 1999), str. 494

⁸² Tamtéž, str. 412.

⁸³ Tamtéž, str. 309.

*jsem se rozloučil s mou nevlastní matkou a nakonec jsem se dojemně rozloučil i se svou sestrou a bratrem. Pro pláč mne nemohl nikdo doprovodit ani před dům. Pospíchal jsem, ani jsem se neotočil. Padlo mi velmi zatěžko je všechny opustit. Hořce jsem plakal.*⁸⁴

V životopisech je také velmi dobře patrný důraz na disciplínu a pokoru. Například v životopisu Kateřiny Břenové⁸⁵ se uvádí, že jí už jako dvouletému dítěti hrozilo nebezpečí, že se dostane na scestí, což samo o sobě napovídá, že členové sboru byli zvyklí sami sebe podrobovat velmi důkladnému sebezpytování, které sahalo i retrospektivně, do minulosti⁸⁶. Z toho také vyplývá i struktura životopisů s důrazem na náboženské vedení rodiči či prarodiči, čtení knih, rozjímání a jiné vlivy, které pomohly dotyčnému k znovuzrození a pochopení, že musí zásadním způsobem změnit život, což potvrzuje legitimizační snahu berlínské komunity českých emigrantů a zřejmě také „ospravedlnění“ faktu, že odešli za hranice a opustili své přátele a rodinu. S mnohými příbuznými se totiž už nikdy neměli vidět (viz Anna Jílková), ač někteří riskovali cestu do Čech, aby své blízké shromáždili alespoň dodatečně.

Životopisy se také prolíná všudypřítomná starost o spásu. Ta a s ní spojený pocit úzkosti jsou základem pocitu probuzení, touhy zajistit si tuto spásu a z toho vyplývající emigrace jako důsledek snahy vysvobodit se z nucené přetvářky, která by jistě jejich duše přivedla ke zkáze. Péče o zajištění spásy byla zřejmě také důvodem, proč se tak důsledně podřizovali zájmům sboru. Kolektivní život hrál tak zásadní roli, že všechny důležité kroky musely být schváleny sborem – velmi dobrým příkladem je třeba svatba.

Mohlo by se zdát, že k manželství patří i *láska*, ale čeští emigranti takové vyjádření citu při popisu svého spokojeného manželství příliš neužívali. Láska spíše ukazovala na citový vztah k Bohu a Ježíši Kristu; v životopisech najdeme řadu obrátů, které odkazují k lásce ke Spasiteli. K tomu se také pojí láska ke svým bližním, ovšem spíše ve smyslu přátelství a milosrdenství. O svém životním partnerovi či partnerce se žádný z emigrantů nevyjádřil v tom smyslu, že by ho nebo ji miloval – ač mnozí vyprávěli o svém manželství jako o velmi šťastném či spokojeném.

Se striktně kolektivním životem sboru se také pojí otázka po individuální svobodě jednotlivce, kterou jsme již zmínili v souvislosti s luterským pietismem. Mnozí z emigrantů

⁸⁴ Tamtéž, str. 385.

⁸⁵ Tamtéž, str. 304

⁸⁶ Ač v tomto případě šlo o životopis sestavený někým jiným.

odcházeli pro *svobodu svědomí* a dle svého vlastního vyprávění se tak rozhodli na základě vlastního, individuálního pocitu znovuzrození. Ovšem samotná typizovaná „osnova“ životopisů⁸⁷ napovídá, že nemůžeme čekat osobitý styl pisatele, protože se do jejich textů promítá jednak vědomí, že nejde o úplně soukromý dokument, jednak vliv vlastního života sboru a v neposlední řadě také tehdejší způsob psaní a také chápání reality. Individuální svoboda tedy možná přímo nekoresponduje s již zmíněnou svobodou svědomí, protože svoboda svědomí se spíše pojí se svobodou vyznávat to náboženství, které podle českých emigrantů vede ke spáse⁸⁸, ale to jde zároveň ruku v ruce s náboženským životem ve sboru, který se musí řídit nějakými obecnějšími pravidly.

Niternou zbožnost a tedy ani výrazy, které nitro věřícího vyjadřovaly, nemůžeme chápat v dnešním slova smyslu jako *soukromou* zbožnost, tedy jako něco, co si člověk „uzamkne“ do sebe a prožívá ji pouze ve svém nitru. Zbožnost každého jednotlivého člena komunity, byla záležitostí právě komunity, do které dotyčný patřil. Zvláště, když šlo o komunitu v cizím prostředí, které ji mohlo, a také nemuselo přijmout.

Berlínští emigranti tedy – mimo jiné i svými životopisy – svá vnitřní hnutí, tedy to, co se dělo v jejich *srdci*, *duši* či *svědomí*, museli nějakým způsobem vyjádřit i navenek. Sebe sama tak popisovali především jako součást skupiny. Individuální textové zpodobnění vlastní osoby zde koresponduje s reprezentací skupiny jako takové.

2.3.1.1. Působení Ducha svatého a spása duše

Vzhledem k již výše zmíněnému faktu, že se převážně jedná o nábožensky motivované životopisy, by se dalo čekat, že budou pisatelé pro sebevyjádření a vyjádření vlastního nitra používat takové termíny jako *duch*, *duše* a tak podobně. Ovšem při důkladnějším pročtení životopisů se ukáže, že tomu tak zdaleka není. Nitro pisatele životopisu a dokonce i jeho náboženské prožitky bez sebemenších problémů obsáhne *srdce*, jehož široký záběr by dnešní čtenáře mohl až zarážet⁸⁹.

⁸⁷ Viz kapitola 2.1.

⁸⁸ Právě kvůli této svobodě se rozhodli tajní evangelíci z Čech odejít, a ačkoli následovali Boží znamení (a někteří také sny), většinou se tak rozhodli sami ze své vlastní vůle.

⁸⁹ Viz níže kapitola 2.3.1.2.

Důvody, proč tomu tak je, se dají z dnešního hlediska velmi špatně odhadovat. Myslím, že částečně to můžeme připisovat i poněkud abstraktnějšímu významu slova *duše*, který spíše odkazoval k něčemu netělesnému, k duchovní části hmotného těla, která tělo řídí a oživuje, ale zároveň patří k té neuchopitelné složce lidského života, jež do nás vnáší Bůh a jež zároveň jen Bůh může plně pochopit a poznat. *Srdce*, v mnoha případech představující tu složku hmotného těla, která je synonymem lidských citů, možná obyčejným, ve filosofii ne příliš zběhlým lidem sloužil v přiblížení svého přesvědčení a víry mnohem lépe nežli „éterická“ *duše*.⁹⁰ V tomto případě nicméně není od věci vzít v úvahu i prostý fakt vývoje jazyka a konstatovat, že význam *duše* se dnes částečně posunul do těch míst, které dříve „pařily“ *srdci* (obrazně řečeno).

Duše ve své explicitně nehmotné podobě jako něco, co přežije fyzickou smrt našeho těla a stane před Bohem ve své nejčistší „nahotě“, se nejčastěji objevuje v těch pasážích, kde pisatel líčí obavu či snahu o „spásu své duše“.

„... když on [její manžel] roku 1738 pro spasení duše své z Čech vyšel, tu ona skrze Majdalenu roku 1741 z Čech vyvedena byla...“⁹¹

V momentě, kdy „stran svého spasení“ emigranti utíkali do zahraničí a podstupovali mnohdy nejen těžké loučení, ale také nebezpečnou a náročnou cestu, měli zřejmě na paměti právě osud své nesmrtelné duše a její věčný život, který jak doufali, prožije na věky v ráji. Tento akt, jenž mohl být z hlediska hmotného blahobytu či pouhého přežití považován za akt čistého nerozumu, měl pro tyto lidi spíše význam jakési „pojistky“ věčného a blaženého života. To potvrzuje i velmi jasné vyjádření Anny Jílkové, která po zážitku svého duchovního probuzení toužila „*také (...) do Saska mezi takové dobré a spasené lidi přijít*“, že neváhala opustit i své rodiče, přestože je „*tuze milovala*“, a vydat se na nejistou a nebezpečnou cestu prakticky do neznáma.

„(...) přišli tři z Kerlicejmu [Gerlachsheimu] na navštívení a já jsem se s dvěma z nich beze všeho meškání na cestu vydala. (...) Já jsem své rodiče, které jsem tuze milovala, hned cele opustila, a žádné slovo jsem jim o tom povědít nemohla: ale že já jen někde půjdu, tak jsem jim pravila; a od nich odcházeje večer dobrou noc jsem jim dala, a že jich už nikdy víc

⁹⁰ Viz Jan Amos Komenský, *De rerum humanarum emandatione, tomus II.* (Praha 1966), str. 462.

⁹¹ Životopis Evy Hnátkové (roz. Dušková), E. Štěříková, *Běh života...* (Praha 1999), str. 563.

neuzřím, tak jsem sama myslila. Oni však nic nevědouce, mně poděkovali, a že abych tam dlouho nebyla, mně přikazovali.“⁹²

Anna svého rozhodnutí v životopise viditelně nijak nelituje. Přesto si ale dovolila věnovat několik řádek svému žalu nad tím, že díky tomu její otec zemřel steskem: „*Za týden jsem uslyšela, že můj otec od žalosti do věčnosti odešel, což mně také velice bolestné bylo a mnoho jsem nad tím plakala...*“⁹³

V životopisech většiny náboženských uprchlíků je vidět, že o „časných“ následcích své emigrace se autoři textů příliš nezmiňovali. O zklamáních, která se v jejich novém domově jistě dostavila, se tak bohužel mnoho nedozvíme⁹⁴, nicméně nemůžeme čekat, že jejich naděje a víra v době strádání nezačala kolísat. Přesto ale většina z nich zřejmě nakonec překonala pochyby. Ve svých životopisech se pak snažili ukázat, že následování Spasitele do „*berlínském houfečku*“ jim stálo za všechna příkoří i stesk po domově. Péče o *duši* je zde tedy naprosto očividná.

Nicméně *duše* zřejmě ve svém soudobém významu nedokázala plnit funkci zosobnění člověka s jeho „časnými“ pocity, přáními a prožitky. Ukazuje se totiž, že *duše* jakožto nesmrtelný prvek lidského bytí nepatří člověku, ale Bohu a po smrti se k Bohu zase vrací.⁹⁵ Bylo by možná poněkud troufalé hledat paralelu mezi protiklady *tělesný/duchovní* a *srdce/duše*, a to už jenom proto, že kontrast mezi *duší* a *srdcem* dozajista není tak patrný jako mezi *tělem* a *duší*. Vlastně by se dalo konstatovat, že jak *duše*, tak i *srdce* různými způsoby vyjadřují nitro a osobu člověka. Nicméně s trochou nadsázky by se něco podobného dalo říci i o rozdílu mezi *tělem* a *duší*, kdy jde vlastně o různé charakteristiky (různé povahy a kvality) užívané k vystižení lidské existence.

Pro tuto chvíli však budeme muset vystačit s tvrzením, že *duše*, která přece jen patřila do „nadsmyslového světa“, se v pozemských podmínkách musela „spoléhat“ na city

⁹² Tamtéž, str. 355.

⁹³ Tamtéž, str. 356.

⁹⁴ Jednou z výjimek byla Magdalena Kovářová, která na konci svého životopisu přiznává: „*Zpočátku jsem byla mrzutá, že jsem opustila mou vlast a že se musím tak bídně žít. Ale později jsem se styděla za tyto myšlenky, když jsem pochopila, že Bůh je vstavu nám náš život zachovat nebo vzít.*“ Tamtéž, str. 375.

⁹⁵ Proto můžeme ohledně reakcí na smrt příbuzných či přátel číst takové výrazy jako „*odešel do věčnosti*“, „*odebral se k Spasiteli*“ či mnohem explicitněji: „*A tu šla její duše do Jeho [pozn. Spasitelova] lůna...*“ Tamtéž, str. 343.

„zprostředkované“ *srdcem*⁹⁶. A vzhledem k tomu, že emigrantům spásu jejich duše často ležela právě na *srdci*, můžeme se domnívat, že spolu tyto dvě kategorie souvisí mnohem těsněji než *duše* a *tělo*, které například barokní kázání často, jakožto na čistě světskou a pro spásu vlastně nepotřebnou entitu, doporučovala při hledání spásy nebrat na vědomí.⁹⁷

Zatím jsem se, co se týče termínů, které vyjadřují nitro člověka, zabývala pouze jedním z nich. V této fázi bych ale ráda zaměřila ještě na jednu důležitou kategorii, která byla pro duchovní život tehdejší doby rovněž velmi důležitá, tedy kategorii *duch*.

Nejprve se zaměřím na to, jaký je vlastně rozdíl mezi *duchem* a *duší*. Pokud vezmeme v úvahu souvislost *ducha* s *Duchem svatým*, je rozdíl sám o sobě na první pohled zdánlivě zřejmý, nicméně lidové pojetí těchto „entit“ nemuselo být vždy tak jednoznačné. Když se například podíváme na známou Ginzburgovu knihu *Sýr a červi*⁹⁸, která popisuje myšlenkový svět furlanského mlynáře Domenica Scandelly, řečeného Menocchio, zjistíme (samozřejmě s vědomím, že šlo o vyjímečný případ vyjímečné osobnosti), že jeho představy o dvou *duchách* a sedmi *duších* jsou diametrálně odlišné od představ tehdejších učenců. Menocchio totiž nepovažoval duši jako takovou za nesmrtelný princip v člověku, protože podle Ginzburga vlastně neodlišoval duši od tělesna, jelikož při inkvizitorských výsleších tvrdil, že pokud zemře tělo, zemře zároveň i duše. Nicméně do jeho vysvětlování se občas dostane i věta, která tomuto tvrzení příliš neodpovídá.⁹⁹ A vzhledem k tomu, že se Menocchio nedokázal vzdát představy posmrtného života a tedy určitého principu v člověku, který přetrvává i po jeho smrti, jeho argumentace se nakonec dostává právě k „představení“ dvou *duchů* (dobrého a zlého) a sedmi *duší* (rozum, paměť, vůle, myšlení, víra, důvěra, naděje), které představují pouze jednotlivé projevy mysli a pro existenci v ráji už nejsou nutné.¹⁰⁰

⁹⁶ Které je dokonce v některých případech přímo označeno za jeden z lidských smyslů: „*A musí se nolens volens přiznati, že není krásšího nad veselej, srdce, mysl, zrak, sluch, čuch a všechny smysle lidské obveselující quartal jarní.*“ František Rafael Koliandr, *Trojí čest od trojnásobní zásluhy zplozená...* in Miloš Sládek (ed.) *Svět je podvodný verbíř* (Praha 2005), str. 408.

⁹⁷ V berlínských životopisech se však tělo netematizovalo do takové míry, aby tuto tezi potvrzovaly. Nicméně, v souvislosti se zaměřením na *spásu*, je malý výskyt tělesných kategorií rovněž příznačný. Viz kapitola 2.3.2.

⁹⁸ Carlo Ginzburg, *Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600* (Praha 2000)

⁹⁹ „*Věřím, že náš duch jímž je duše, se vrací k Bohu...*“ nebo „*Věřím, že naše duše se vrací do všech věcí světa.*“ Tamtéž, str. 103.

¹⁰⁰ Tamtéž, str. 101 – 110.

Pojem *duch* by ovšem mohl evokovat také význam přízraku či duše mrtvého, která se zjevuje živým. Zjevení mrtvých do určité míry souvisí s představou dočasného odpykávání lehčích hříchů a tedy se vznikáním představy o očistci. Schmitt dává v několika citovaných příběžích příklady „zjevení“, která se ukazují živým právě na místě spáchání svých hříchů, kde si také tyto hříchy odpykávají.¹⁰¹ Tato místa odpykávání se pak přesunula právě do očiště, který se během 12. a 13. století ustanovil a dostal do širšího povědomí.¹⁰² Pak už se duše zemřelých zjevovaly (povětšinou) příbuzným často právě kvůli tomu, aby je žádaly o přímluvné modlitby, kterými by je z očiště osvobodili.

V případě evangelických emigrantů sice představa očiště jako místa mezi nebem a peklem, a s tím spojená představa zjevování mrtvých, není příliš relevantní, nicméně se „zjeveními“ se rovněž pojí motiv snu, který je sám o sobě v životopisech tematizován. Problém však nespočívá v dilematu, zda jsou věrohodnější zjevení ve snech či v bdělém stavu¹⁰³, ale spíše v otázce, kam je sen, ať už božskou či ďábelskou bytostí, vkládán – či jde o duši, ducha, mysl, či vědomí. V tomto smyslu uvádí Schmitt jako nejpodnětnějšího autora sv. Augustina, který o samotných „přízracích“ mluví jako o pouhých *obrazech*¹⁰⁴ zjevujících se bez vědomí toho, jehož podobu na sebe přijímá. Augustin v podstatě nečiní rozdíl mezi „sněním“ o živé a „sněním“ o mrtvé osobě, jelikož ani jedna z nich nemá tušení, že se o ní někomu „zdá“. Sny a zjevení tedy nejsou pod kontrolou zjevovaných, ale jsou závislá na zprostředkování anděly, kteří dokáží „vkládat do lidských myslí obrazy s tělesnou podobou živých i mrtvých“.¹⁰⁵ To tedy, kromě jiného, znamená, že příjemcem „andělské mediace“ není *duše*, ale *mysl*.

Co se týká *původce* snu, emigranti, pokud měli potřebu ve svém životopise nějaký sen vyprávět, o jeho božském původu podle všeho vůbec nepochybovali. Většinou se jednalo o jakési „prorocké vize“, které dotyčného včas varovaly před pronásledovateli nebo mu nějakým způsobem naznačily, že by se již měl vydat na cestu či se skrýt a podobně. Emigranti takto

¹⁰¹ Jean-Calude Schmitt, **Revenanti. Živí a mrtví ve středověké společnosti** (Praha 2002), str. 41.

¹⁰² Jacques Le Goff, **Zrození očiště** (Praha 2003), str. 134 – 136, 231 – 235.

¹⁰³ Středověcí učenci se obecně přikláněli k názoru, že pokud dotyčný při recepci zjevení zemřelého bděl, měla „vize“ mohem větší váhu, protože u snů si člověk nikdy nemohl být jistý, zda „vize“ vznikla působením dobrých či zlých sil. Nicméně od 12. století se autobiografické „snové vyze“ začínají objevovat častěji. Viz J.-C. Schmitt, **Revenanti** (Praha 2002), str. 51.

¹⁰⁴ Čili nejde ani o zjevení duše, ale ani těla.

¹⁰⁵ J.-C. Schmitt, **Revenanti** (Praha 2002), str. 31 – 32.

v podstatě tematizovali Boží prozřetelnost a Boží vedení, díky kterému jim bylo umožněno odejít někam, kde mohli být blíž Spasiteli a měli větší naději na spásu (ne-li naprostou jistotu spásy).¹⁰⁶

V kázáních či naučných nebo mravokárných spisech rovněž na několika místech „vystupují“ různé „duchové“ ve smyslu přízračných zjevení – v tomto případě jde většinou o bytosti nepřátelsky nakloněné lidské spáse, které věřící svádí s pravé cesty. Ovšem jde pouze o výjimečné vyjádření „pokušitele“, protože autorům pro připomenutí nástrah příliš prostopášného života často slouží spíše konkrétní postava ďábla jako „nepřítele lidského pokolení“.¹⁰⁷

Znění životopisů je o poznání střízlivější. A pokud vezmeme v potaz myšlenkové a náboženské vlivy, které na emigranty v Berlíně působily – především se jedná o působení luterského pietismu¹⁰⁸, můžeme výraz *duch* více méně ztotožnit s *Duchem svatým*, tedy s entitou, která na rozdíl od *duše* člověka nejen přesahuje, ale také může vedle něho stát jako samostatná „bytost“¹⁰⁹. Podle Komenského je *duch* v podstatě živá, nehmotná substance, kterou můžeme postihnout nikoli našimi smysly, ale pouze skrze její působení, a samotná *duše* je pouze jednou ze součástí *ducha* (dalšími částmi jsou pak *Světová duše* a *Anděl/Mysl*).¹¹⁰

Berlínští emigranti však „podstatu“ *Ducha* svatého netematizovali. Pro ně bylo rozhodující jeho působení. Spasitel totiž prostřednictvím *Ducha* svatého „vkládá“ do *srdcí* věřících „nepokoj“, který pak zapříčinil citové pohnutí a úzkost o spásu, která vyvrcholila pocitem *probuzení* a touhou utéct ze země útlaku a náboženské přetvářky. Jan Vacek například vyznává, jak „v mém 12. roce probudil milý Spasitel skrze svého *Ducha* mé srdce...“.¹¹¹

¹⁰⁶ O podobách Božího prozřetelnosti viz kapitola 2.3.3.

¹⁰⁷ Viz Daniel Hussonius Pacovský, *Zahrada panenská*, in J. Ratajová, L. Storchová (edd.) *Nádoby mdlé...* (Praha 2008), str. 246 – 309.

¹⁰⁸ Který je mimo jiné postaven také na myšlence znovuzrození či probuzení skrze působení *Ducha* svatého. U. Gleixner, *Pietismus und Bürgertum* (Göttingen 2005), str. 25.

¹⁰⁹ V životopise Matěje Pochobrackého je například personifikovaná představa *Ducha* svatého vyjádřena takto: „Byl měkkého srdce, ačkoliv byl prudkého způsobu, ale milý *Duch* svatý jeho často obviňoval, že tak spasený nebude, jestli se k Pánu Bohu neobrátil.“ E. Štěříková, *Běh života...* (Praha 1999), str. 462.

¹¹⁰ J. A. Komenský, *De rerum humanarum emanatione, tomus II.* (Praha 1966), str. 462, 652. Pro účely své práce jsem použila překlad Kateřiny Bobkové.

¹¹¹ E. Štěříková, *Běh života...* (Praha 1999), str. 516.

Probuzení se dokonce považovali za „děti Ducha svatého“¹¹² a tím deklarovali Boží přítomnost ve společenství stejně *probuzených* lidí, za které „berlínský houfeček“ považovali.

Vzhledem k tomu, že se starostí o spásu *duše* se velmi často v životopisech pojí péče o *svobodu svědomí*, je na závěr této podkapitoly vhodné upozornit na souvislost mezi kategoriemi *duše (srdce)*¹¹³ a *svědomí*. Někdy dokonce stály oba výrazy v jedné větě vedle sebe jako rovnocenné a jeden z druhým související – tak se například Marie Šotnarová ve svém životopise vyznávala, jak ji tížil „*nepokoj na (...) duši i svědomí*“, kvůli „mrzutosti“, kterou cítila, když se přestěhovala do církevního domu.¹¹⁴

Pokud tedy budeme brát „péči o duši“ jako výchozí bod, od kterého vycházely všechny další kroky emigrantů – a to včetně počátečního *probuzení* a „srdeční úzkosti“, můžeme *svědomí* brát do určité míry jako „sídlo“ a zároveň i „strážce“ dobrého „charakteru“ a mravů každého jednotlivého českého obyvatele Berlína, který mu dal vždy na srozuměnou, kdy by mohla být jeho *duše* ohrožena na spásu.¹¹⁵

S tímto náboženským procitnutím souvisí také celkové vnitřní citové pohnutí, které se v textech pojilo s motivem slz. Toto citové pohnutí pisatelé životopisů vyjadřovali jako záležitost *srdce*, jež rovněž často sloužilo jako označení subjektivity samotného autora životopisu¹¹⁶. V tuto chvíli je tudíž nanejvýš vhodné, věnovat tomuto pojmu ve výkladu prostor.

2.3.1.2. „Pro nepokoj mého srdce“

¹¹² Viz například životopis Anny Jílkové (roz. Urbanové), Tamtéž, str. 358.

¹¹³ O kterém bude ještě řeč (viz kapitola 2.3.1.2.)

¹¹⁴ „Potom se stala proměna, my jsme se stěhovaly z Kubášková domu do církevního, a bylo to na začátku trochu obtížné v zevnitřním projití a mně vzala péče a mrzutost. A tak jsem se zase pryč odstěhovala k mé mámě. Tam zase Spasitel velký nepokoj položil na mou duši a svědomí, tak že mně [to] nesnesitelné bylo, já jsem šla zase brzy potom k mé dělnici a prosila jsem ji, aby mně to odpustila...“ E. Štěpíková, **Běh života...**, (Praha 1999) str. 494.

¹¹⁵ Z tohoto důvodu je tedy možné předpokádat, že v důsledku *probuzení* a tedy také uvědomění si zlých následků dalšího setrvání v katolické přetvářce pro spásu *duše* emigranty „svrbělo“ svědomí a toužili odejít do míst, kde by mu mohli jednak „ulevit“ a jednak *svobodně* projevit to, k čemu je „nutilo“.

¹¹⁶ A to dokonce do takové míry, že zastíňuje i tak důležitý náboženský termín, jakým *duše* bezesporu je.

Po soustavnějším pročtení všech vybraných náboženských dokumentů relevantních pro tuto studii se kategorie *srdce* ukazuje jako jeden z hlavních spojovacích článků mezi samotnými životopisy českých emigrantů v Berlíně a ostatní, ať už katolickou či evangelickou, náboženskou literaturou. Ať už se totiž jednalo o sbírku kázání, postilu, či exemplum, *srdce* v nich figurovalo jednak jako „představitel“ niterného náboženského prožitku, jednak jako prostředek k apelování na citovou stránku věřícího.

Ve většině spojení se právě *srdce* prezentuje jako „místo“, kde si člověk mimo jiné uchovává svou víru a náboženské prožitky, tedy svou *lásku k Bohu*. Pokud totiž budeme *srdce* považovat za „působíště“ a původce lidských citů a zároveň si uvědomíme souvislost s rovněž častým slovním spojením „láska k Bohu“, dojdeme nakonec k závěru, že *věřit v Boha* v konečném důsledku vlastně znamená ho bezmezně *milovat*.¹¹⁷

Když tedy chtěli pisatelé životopisů deklarovat svou víru v Boha, učinili tak prostřednictvím citů, které k němu chovali v *srdci*. Ovšem v lidských srdcích se podle všeho neuchovávala pouze víra či láska, či vědomí Boží existence, ale také Boží přítomnost jako taková. V postilách jsou věřící kněžími nabádáni, aby ctili a milovali Boha a také aby vědomí jeho přítomnosti nosili v *srdci*. Srdce tedy představuje prostředek víry, „místo“, kde se víra projevovala, a zároveň také symbolický příbytek Spasitele, tedy „entity“, ve kterou věříme.

Srdce však zároveň znamená i „okno“ do našeho nitra, protože kromě toho, že Boží přítomnost vnímáme *srdcem*, tak zároveň Bůh právě prostřednictvím *srdce* do člověka vidí, a zná celého člověka i se všemi jeho slabostmi a hříchy. V podstatě bychom mohli *srdce* – shodně s katolickým kazatelem Kryštofem Hubatiem¹¹⁸ – považovat za jakýsi „chrám boží“, který je posvěcován skrze Ducha svatého. Takto chápané *srdce* tedy nepředstavuje pouze „sídlo“ citového rozpoložení jednotlivého člověka, jakousi soukromou „svatyni“, kde každý

¹¹⁷ Výrazy *láska* a *milovat* se také hodně používají ve vztahu k bližním obecně. Ve vztahu manželů těchto slov, zvláště v berlínských životopisech, emigranti v podstatě nepoužívají. Jedinou výjimkou je text Jana Hertvicia Pražského *Vdovství křesťanské*, který tematizuje vdovy jako nešťastné, osamělé bytosti, které jejich milovaný manžel opustil a které by měly svou cudností a počestností dát najevo, jakou velkou lásku k němu za jeho života chovaly. J. Hertvicius Pražský, *Vdovství křesťanské*, in J. Ratajová, L. Storchová (edd.), *Nádoby mdlé...* (Praha 2008), str. 313 – 358. Viz kapitola 2.3.4.

¹¹⁸ „*Stupme ochotně, vejděme do kostela svatého Víta a jistě, jak někdy sám Kristus Ježíš z nebe dolu sstoupiv, tenž kostel sám posvětil, a tak sstoupí dolu Duch svatý a prostředkem kázání Jana Nepomuckého srdce naše jako templum Dei, chrám boží, posvětit.*“ Kryštof Hubatius, *Kazatel prorocký v skutku i v řeči...*, in Miloš Sládek (ed.) *Svět je podvodný verbíř* (Praha 2005), str. 285.

sám za sebe cítí lásku, úzkost nebo zklamání, ale zároveň se jedná svým způsobem o „veřejný prostor“, ke kterému má kromě samotného jedince přístup především Bůh (často právě prostřednictvím Ducha svatého) a pak samozřejmě společenství věřících, které v podstatě už svou povahou (zvláště takové uzavřené skupiny, jakou byla komunita českých evangelíků v Berlíně) vyžaduje, aby city uchovávané v srdci se nějakým adekvátním způsobem projeví i navenek.

Jak už jsem naznačila na začátku, zvláště výraz *srdce* (ačkoli o duši a duchu bychom to mohli tvrdit také) prostupuje ve více méně shodných významových relacích spisy napříč žánry i konfesemi¹¹⁹. Již zmíněný Kryštof Hubatius ve svém svátečním kázání věnovaném památce Jana Nepomuckého *srdce* prezentuje jako „orgán“ související s přijetím víry a lásky k Bohu. Ale kromě toho, že *srdce* city k Bohu od Ducha svatého přijímá, tak také takovými city dokáže, například působením plamenného kázání (které dokáže *srdce* účinně citově zasáhnout), samo sebe rozhořet.

„Káže Jan Nepomucký pravdu boží dle vnuknutí Ducha svatého, káže bez okolečné krásomluvnosti, ne k lahození lidu, ne frašky a pohádky k smíhu a zalechtání ušich, ale káže k ranění srdce, k polepšení života a k nenávisti hříchu a nepravosti, tak vyvádí vodu z tvrdé skály, která z příkladu následování postačuje pro celou Prahu.“¹²⁰

Srdce také dokáže samo k plamennému kázání inspirovat. Jan Nepomucký „namáčí“ svůj jazyk do krve svého srdce, a stejně jako může, řekněme, spisovatel psát díky peru namočenému do inkoustu, může díky krvi prýstící ze svého srdce (která je vlastně zároveň krví prýstící z Kristových ran) Nepomucký svými kázáními strhnout věřící:

„Jan Nepomucký netoliko jazyk svůj omáčí v krvi srdce svého, aby z pouhé lásky mluvil, ale ať tak řeknu, jazyk svůj brodí v krvi pěti ran Kristových, z kterýchžto by jazyk svůj i srdce své jako v oné studici delphinácké blíž města Grenoble, která jiskry a plamen vyhazuje, mohl rozníčit a zapálit.“¹²¹

¹¹⁹ O souvislosti víry se srdcem se zmiňuje také Luther ve spise *O klíčích Kristových*. Martin Luther, **O klíčích Kristových. O církvi svaté** (Praha 2005), str. 50.

¹²⁰ K. Hubatius, *Kazatel prorocký v skutku i v řeči...*, in M. Sládek (ed.) **Svět je podvodný verbíř** (Praha 2005), str. 285.

¹²¹ Tamtéž, str. 284.

Nyní se ale vraťme k metaforám mnohem střízlivějším, které užívali ve svých životopisech berlínští emigranti. Hojnost výrazu *srdce* zde nemůže překvapit už jen z důvodu vlivu, jaký měl na zdejší komunitu luterský pietismus¹²². Emigranti toužili být blíže Bohu, v podstatě svým odchodem z českých zemí prezentovali svou snahu přiblížit se svému vlastnímu spasení.¹²³ V jejich případě tedy předpoklad souvislosti víry a „pohnutí srdce“ platí, jelikož pokud shrneme základní argumenty obsažené v životopisech českých emigrantů, vyjde nám, že pro české obyvatele Berlína je vztah k Bohu vyloženě „srdeční záležitostí“.

Hlavním prostředkem vyjádření sebe sama jako dobrého věřícího a zasloužilého člena emigrantské komunity tedy není *duše*¹²⁴, ale *srdce*.¹²⁵ Když tedy například Kateřina Jelínková líčí, jak v deseti letech „*milostivé tažení Spasitele při (...) srdci cítila*“¹²⁶, v podstatě dokládá nejen svou osobní zbožnost, ale přímo osobní spojení s Ježíšem Kristem, které ve svém *srdci* cítila právě ona sama v sobě jako svůj osobní nezastupitelný zážitek.¹²⁷

Z tohoto všeho vyplývá, že *srdce* mohlo být jakýmsi „nástrojem“ rozpoznání citů, pocitů a boží přítomnosti a milosti. *Srdce* má v této souvislosti několik „funkcí“. Slouží jednak jako „místo“, kde se pocity v lidském nitru „shromažďují“. Duch svatý, který svým působením způsobí ve zbožném věřícím pocit *znovuzrození*, zasáhne právě *srdce* věřícího. Emigranti dokonce sami své pocity „situovali“ právě do srdce, to znamená, že například *cítili* „jistotu

¹²² Pietismem byli přinejmenším ovlivněni kazatelé Jan Liberda a Augustin Schulz, kteří oba před tím, než přišli do Berlína, působili ve Velkém Hennersdorfu a jejichž vzorem pro právě křesťanské společenství se stal pietistický Ochranov (Herrnhut) hraběte Zinzendorfa. Gustav Adolf Skalský, **Z dějin české emigrace osmnáctého století, I. díl** (Chotěboř 1911), zejména str. 97 – 124 a 287 – 328. Viz kapitola 2.2.

¹²³ Tak je to přinejmenším v životopisech prezentováno. Jedním ze základních sebeprezentačních modelů se totiž ukazuje být právě emigrace jako přímá reakce na probuzení či znovuzrození. Viz kapitola 2.3.3.

¹²⁴ Ta se v tomto případě neuzívá ani tak k vyjádření jednotlivce jakožto osoby, ale spíše v souvislosti se *spásou* jednotlivce. Viz kapitola 2.3.1.1.

¹²⁵ Do určité míry by to samé mohlo platit i o *svědomí*, ale s tím je to poněkud složitější. Viz tamtéž.

¹²⁶ E. Štěříková, **Běh života ...** (Praha 1999), str. 341.

¹²⁷ Když k tomu ještě přidáme její pevné niterné přesvědčení, které Kateřina opět prezentovala jako *přesvědčení v srdci*, je nám jasné, jakýže termín jí pro prezentaci vlastního nitra připadal z hlediska dobového literárního prostředí nejvhodnější: „*A poněvadž já jsem v srdci svém pevně o tom přesvědčená byla, tak jsem prosila Spasitele, aby on mi při mých rodičích cestu k tomu učinil.*“ E. Štěříková **Běh života...** (Praha 1999), str. 341. Z tohoto citátu je ale také zřejmé, že ačkoli Boží přítomnost představovala osobní zážitek každého jednotlivce, nebyl to jednotlivce, ale *Spasitel*, kdo měl nakonec „poslední slovo“. (Srov. také listy Matěje Němečka, Josef Volf, **Soupis nekatolíků z r. 1742**, str. 30 – 33).

v srdci“ či „nepokoj v srdci“. *Srdce* je však zároveň také „substancí“, která dokáže city a pocity v sobě uchované projevit. Mnoho emigrantů ve svých životopisech popisují, jak pocit probuzení v jejich srdci zapůsobilo tak, že je tím dohnalo až k pláči. Matěj Cvach takto popisuje rozmluvu s „*probuzeným knězem*“:

„A pak mně dal požehnání (...). Což všechno velice mé srdce pronikalo. A tak jsme se oba utišili a šli jsme do kostela. On pak, když na kazatedlnici vyšel, počal tak horlivě kázat, že téměř všichni lidé v kostele plakati začali...“¹²⁸

Srdce rovněž vyjadřovalo „nitro“ člověka jako takové. Když například pisatel životopisu Jana Rejmana píše „*ztratil se od svého srdce*“, v podstatě tím říká, že se Jan odklonil od své „niterné přirozenosti“ přijmout a následovat Boha.¹²⁹ A v jednom případě bylo dokonce výrazu *srdce* užito i v personifikované podobě jako vyjádření milované osoby.¹³⁰

Velmi hojně užití kategorie *srdce* a s ním spojený důraz na citové rozpoložení pisatelů vyplývá především z celkové náboženské situace, které takovýto způsob duchovního citového probuzení podporovala. Nicméně, jak už jsme mohli vidět, užití srdce v tak široké škále významů se objevovalo i v úplně jiném konfesijním prostředí – v našem případě v katolických kázáních.

2.3.1.3. „Bylo mi předneseno, že mám vstoupit do manželství“

V souvislosti se *srdcem* je nyní vhodné zmínit se o instituci manželství, které bylo nedílnou součástí života českých emigrantů a bylo jako takové také předními členy sboru reglementováno. Samotný motiv *lásky*, jak už víme, se *srdcem* úzce souvisel. Spojitost je jasná už jen z již výše zmíněné teze, že víra je podle všeho záležitostí *srdce* ve smyslu *lásky k Bohu*. Vzhledem k náboženskému směřování k pietismu, mezi jehož základní charakteristiku patří také podpora niterného vztahu k Bohu, to není nic překvapujícího (ačkoli například v katolických kázáních se nabádání k lásce k Bohu vyskytuje také poměrně často). Láska

¹²⁸ Tamtéž, str. 308.

¹²⁹ Tamtéž, str. 476. Podobně ani Lidmila Pakostová (roz. Karská) se dlouho nedala „*na své srdce (...) přivít*“. Tamtéž, str. 438. Matěj Cvach pak při návratu k bratřím jako výraz pokání „*své srdce (...) vyjevil*“. Tamtéž, str. 309.

¹³⁰ Tamtéž, 343. Citaci viz str. 34.

představuje nicméně také prostředek k vyjádření vztahu k bližním, tedy k prezentování vztahu k ostatním členům komunity. Ovšem téměř nikdy se nejedná o lásku ve smyslu moderního milostného citu k manželovi či manželce.

Když se striktně přidržíme vyjádření samotných emigrantů, nárazových milostných citových vzplanutí v rámci komunity mnoho neproběhlo, a když ano, tak bez podpory lidí ve společenství. Manželství rozhodně nevznikala samovolným rozhodnutím dvojice mladých lidí. Kromě rodičů do toho měli co mluvit také duchovní a starší obce, a často to byli právě oni, kdo svobodným členům komunity navrhli nejen to, aby vstoupili do manželství, ale také, koho by si měli vzít.¹³¹

Emigranti o svém sňatku či o svých záměrech do něho vstoupit nepsali příliš obšírně. Vlastně se tak děje pouze dvěma způsoby. V tom prvním se emigrant či emigrantka omezili pouze na strohou poznámku, že toho a toho roku vstoupili s tím či s tou do manželství a spasitel je požehnal nějakým počtem dětí (které většinou v době sepisování životopisu již dlely zpátky u Spasitele). Tak se o svém manželství vyjadřovala například Kateřina Ottová:

„Dne 29. května 1759 jsem vstoupila v stav manželský s bratrem Zachariášem Jelínkem, tehdejším kazatelem v Berlíně. Naše manželství bylo požehnáno dvěma dětmi, které Spasitel ještě v jejich útlém dětství vzal k sobě. Dne 9. října 1763 jsem se stala vdovou. V roce 1765 jsem vstoupila podruhé v stav manželský s bratrem Janem Ottou, tehdejším kůrovním pracovníkem svobodných bratří. Bůh nám daroval čtyři děti, ale všechny v dětských letech zemřely. Po blažené smrti mého druhého muže v roce 1781 jsem se stala podruhé vdovou...“¹³²

Dlužno dodat, že emigranti povětšinou tyto informace sepisovali striktně v uvedeném pořadí (jedná se zde o jedno z nejvýraznějších ustálených slovních spojení, které zdá se, emigranti ve svých životopisech plně akceptovali). Druhý způsob spočíval v prohlášení, že jim „bylo přednešeno“, aby do manželství vstoupili (popřípadě i rovnou s kým). Zde už však nešlo o bezproblémové konstatování prostého faktu uzavření sňatku, protože po této větě někdy následovalo vyjádření tehdejších prvotních pochybností pisatele o správnosti tohoto kroku,

¹³¹ E. Štěříková, **Běh života...** (Praha 1999), str. 277.

¹³² E. Štěříková **Běh života...** (Praha 1999), str. 436. Výslovná informace o vdovském stavu je, zdá se, také velmi podstatná, protože pokud životopis za dotyčného sestavoval někdo jiný, vždy ke jménu osoby, se kterou dotyčný vstoupil do manželství, připojovali dovětek „s nynější(m) pozůstalou (pozůstalým) vdovou (vdovcem)“, pokud jejich protějšek dotyčného přežil.

které však byly následně překonány a dotyčný poslušně následoval doporučení starších členů sboru. V tomto ohledu je příznačné vyjádření Anny Jílkové (roz. Kulhavé):

„Když ale potom tato věc mi od bratří přednesena byla, že mám do stavu manželského s Janem Jílkem vstoupit, tu jsem já, poněvadž jsem v srdci tu smlouvu se Spasitelem učinila, že já tak, když on to chce, zůstanu a svůj život v samotnosti dokonám, tak jsem to hned přijmouti nemohla, až mně Spasitel o tom přesvědčení a ujištění dal. Tak jsme roku 1744 dne 14. sept. spolu oddáni byli.“¹³³

Z tohoto citátu můžeme mimo jiné vyvodit předešlé tvrzení, totiž že pro emigranty byl „srdeční záležitostí“ především Spasitel, nikoli osoba, se kterou vstupovali do manželství. Anna Jílková se nejprve musela (zřejmě sama v sobě, tedy ve svém srdci) ujistit, že tomu tak Bůh chce. Také zde můžeme vidět, že ačkoli měli starší bratří jistě velkou autoritu, jisté věci si někteří členové sboru museli rozmyslet sami ve svém nitru.

Nicméně při pročítání životopisů můžeme narazit i na výjimky. Jan Jílek si svůj sňatek (v pořadí již druhý) s již zmíněnou Annou Kulhavou zdůvodňoval v životopise tím, že neměl nikoho, kdo by se mu postaral o malého syna, čímž vyjádřil spíše světskou potřebu „opatřit“ si do domu hospodyně.¹³⁴ Nicméně, ačkoli prvotní impuls očividně vyšel z jeho strany, zřejmě se iniciativy nechopil úplně sám, jelikož jeho budoucí manželka Anna se o jeho záměrech dozvěděla od jiných „bratří“, kteří pravděpodobně jeho sňatek zprostředkovali.

Dalším případem, kdy se vyjádření o sňatku neshoduje s výše uvedeným modelem, bylo, když se někdo rozhodl vstoupit do manželství bez rady a schválení předních členů komunity. Tak některý z členů české emigrantské obce píše například o Marii Alžbětě Pulkrábkové (roz. Felixové), která si svým svévolným provdáním se za „nynějšího vdovce“ způsobila vyloučení z vdovského kůru (to samé se stalo jejímu manželovi s jeho členstvím v domě svobodných bratří).

¹³³ E. Štěříková, **Běh života...** (Praha 1999), str. 356.

¹³⁴ „A poněvadž jsem vdovcem byl a malé dítě měl a skoro mně ho žádný hlídati nechtěl, tak jsem po roce pro tu potřebu do stavu manželského s Annou Kulhavou vstoupil...“ Tamtéž, str. 353. Podobně na tom byl i Václav Jičínský: „Po odchodu k Spasiteli své manželky zůstával některý rok vdovcem, maje u sebe k službě dítek svou sestru; a když ona pro svou slabost více toho zřizovati nemohla, tedy on byl (tak řkouc) skoro přinucený podruhé v stav manželský vstoupiti...“ Tamtéž, str. 345.

„Přidržela se bratrského sboru a dostala dovolení nastěhovat se k vdovám. Roku 1749 se stala členkou bratrského sboru... Působila však svým sestram [ve vdovském kůru] žalost. Nakonec ji museli ze svého středu vyloučit, protože se o vlastní vůli chtěla vdát za nynějšího vdovce, který se tehdy také dostal do pochybností a odešel z domu svobodných bratří. Připravili se tak o bratrské společenství a navzájem se také jen trápili...“¹³⁵

Výše řečené však v žádném případě nemá navodit dojem, že by snad manželská dvojice navzájem nevyjadřovala vřelou náklonnost. Často se dokonce můžeme v životopisech dočíst, jak pisatel explicitně vyjadřuje spokojenost nad svým šťastným manželstvím. Deklarované city ke svému partnerovi se dají vyčíst i z dovětků, které se povětšinou týkají posledních dní „aktéra“ konkrétního životopisu strávených povětšinou v bolestech smrtelné choroby. Zvláště, pokud byl pisatelem dovětku manžel¹³⁶, je citová stránka manželství jasně patrná. Dokladem toho je například líčení Zachariáše Jelínka o posledních měsících života jeho ženy Kateřiny:

„Tohoto 1757. roku dne 3. aug. nanovo se rozstala na palčivou zimnici, zdálo se hned v prvních dnech, že k Spasiteli půjde (...) Dne 27. oktob. na den jejího narození byla veselejší než jindy, a Spasitel jí učinil blažený a utěšený den. 5. novemb. připadla na ní velká mlloba, a povídala nám, že tu jistotu v srdci má, že k Beránku půjde. Já jsem jí řekl, že ačkoliv mně to bolestné je..., že ji rád chci... do Jeho rukou odevzdati. Nato ona mně políbila ruku, poděkovala mi za mé chování a řekla, že mně Spasitel za to bude odpolatou a ona že u Něho často na mě pamatovati bude. Já jsem ji políbil a oba jsme plakal (...) A tak jsem já toto milé srdce, které mi Spasitel šest let a tři měsíce svěřil, s srdečnou modlitbou do Jeho rukou odevzдал...“¹³⁷

2.3.1.4. Čtení jako důkaz evangelictví

Při analýze kategorií sloužících berlínským emigrantům k tematizaci sebe sama narazíme rovněž na téma knih a četby, které bude sice podrobněji probráno ještě později v souvislosti se

¹³⁵ Tamtéž, str. 471. Marie Alžběta vůbec působila podle sestaveného životopisu svému sboru potíže svou umíněností, díky které i přes nepokoj, jenž „cítila ve svém srdci“ (tedy i přes vlastní touhu „přidržet se Spasitele“) „upadla do hříchu a hanby“.

¹³⁶ V tomto případě šlo výhradně o manžela, jelikož manželkám se dovětky k životopisům jejich manželů zřejmě nesvěřovaly. Výjimkou je krátká manželčina poznámka k životopisu Jana Pospíšila, která však byla zařazena až po dovětek sepsany zřejmě jedním ze starších. Tamtéž, str. 465 – 466.

¹³⁷ E. Štěříková, **Běh života...** (Praha 1999), str. 342 – 343.

spásou, nicméně již nyní je nutné upozornit na tu skutečnost, že schopnost čtení pro budoucí emigranty představovala součást budování evangelické identity.

Marie-Elizabeth Ducreux totiž upozorňuje na to, že se „čtenářství“ postupem času stalo dokonce synonymem pro nekatolictví.¹³⁸ Vlastnictví a čtení knih dokonce vyvažovalo i fakt, že byl někdo vychován jako katolík.¹³⁹ Nicméně například životopis Anny Jílkové (roz. Kulhavé) ukazuje, že někdy stačí jen Slovo Boží zapsané v knihách poslouchat. Anna Jílková sice své rodiče označila za katolíky, protože neuměli číst, ale z dalšího odstavce (kde vypráví, jak si nechala od bratra předčítat „*zákoněk*“) nakonec vyplývá, že číst neuměla ani ona.¹⁴⁰

Emigranti sice povětšinou zdůrazňovali převážně čtení Písma, avšak neomezovali se pouze na ně. Vážnost Božího slova obsaženého v Bibli se totiž přenesla i na ostatní knihy, jako například postily či kancionály. Psané slovo – a to v podstatě jakékoli – se tak stalo ztělesněním božství. Čtením se tak lidé přibližovali Bohu a snažili se toho maximálně využít. Čtení jako takové se stalo tak důležitým prvkem života nekatolíků, že už ani nerozlišovali mezi katolickými a nekatolickými knihami.¹⁴¹ Marie Šotnarová (roz. Nováková) si sice postěžovala, že „*za naše všechny knihy dali nám šerednou knihu papežskou*“;¹⁴² nicméně například Jan Kropáček byl rád i za katolické vydání Nového zákona.¹⁴³

Čtení knih však nepředstavovalo pouze identifikaci sebe sama jako nekatolíka, ale bylo rovněž jedním ze znamení, díky kterým katolické úřady a misionáři nekatolíky označili za kacíře. Kniha byla v této souvislosti v podstatě označena jako původce kacířství sama o sobě. Proto misionáři vynakládali takové úsilí „zakázané“ knihy zabavovat a vyměňovat za knihy

¹³⁸ Marie-Elizabeth Ducreux, *Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století*, in *Literární archiv 27/1994*, str. 66.

¹³⁹ Viz například životopis Marie Volákové, E. Štěříková, *Běh života...* (Praha 1999), str. 522. Jakub Šotnar naopak o své matce napsal: „*Moje máma sice čísti neuměla, avšak ona přece našeho Spasitele tuze milovala*,“ čímž chtěl nejspíše naznačit, že ačkoli *nevypadala* jako nekatolička, přesto byla velmi zbožná. Tamtéž, str. 492.

¹⁴⁰ To potvrzuje v dodatku také její manžel poznámkou, že životopis sepsal on na základě jejího diktátu. E. Štěříková, *Běh života...* (Praha 1999), str. 354 – 355.

¹⁴¹ M.-E. Ducreux, *Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století*, in *Literární archiv 27/1994*, str. 64 – 68.

¹⁴² E. Štěříková, *Běh života...* (Praha 1999), str. 493.

¹⁴³ Tamtéž, str. 381 – 382.

„nezávadné“, katolické. To vycházelo z předpokladu, že pokud kniha dokázala dotyčného od katolictví odvrátit, jiná, vhodně zvolená kniha jej může ke katolictví opět přivést.¹⁴⁴

Tajní evangelíci z četby knih čerpali útěchu, a proto někteří vynaložili nemalé úsilí i prostředky, aby je získali.¹⁴⁵ Knihy také souvisely s *probuzením* a mnohdy jej také zapříčinily, což stejně jako samotné psaní autobiografií odkazuje k vlivu luterského pietismu, který v rámci znovuzrození a sebezdokonalování kladl důraz také na psaní vlastních, sebereflexivních životopisů.¹⁴⁶ Nejpodstatnější je ale pro nás ten fakt, že se o knihách a jejich čtení emigranti ve svých textech zmiňovali, a to poměrně hojně, protože to ukazuje, do jaké míry schopnost čtení konstituovala jejich vlastní identitu.

2.3.2. Tělesnost a percepce světa v životopisech českých emigrantů

Probuzení tematizované jako životní změna nemělo za následek pouze rozdmýchání náboženského citění a exil, ale také odklon od záležitostí světa, jako něčeho pro spásu duše nepodstatného, ne-li přímo škodlivého. K tomu se také váže odklon od „*marného, zlého tovaryšstva*“, tedy od špatných přátel, kteří dotyčného odrazovali od správné cesty. Z některých životopisů pak vyplývá, že tajní evangelíci (kromě toho, že jim nevyhovovalo „*skrývání*“ svého přesvědčení) často volili exil právě i z toho důvodu, aby tomuto „*tovaryšstvu*“ unikli.¹⁴⁷

¹⁴⁴ Marie-Elisabeth Ducreux, *Čtení a vztah ke knihám u podezřelých z kacířství v Čechách 18. století*, in *Acta universitatis carolinae, Historia Universitatis Carolinae Pragensis* 32, 1992, str. 58 – 60.

¹⁴⁵ Například Kateřina Mikulecká (roz. Jirečková) si za peníze, které se jí podařilo vzít před útekem za hranice z domu, koupila Bibli, která jí „*nade všechny poklady země šla*“, ze které si ve dne četla a v noci byla její poduškou. E. Štěpíková, *Běh života...* (Praha 1999), str. 412.

¹⁴⁶ O četbě v souvislosti s vlivem luterského pietismu se zmiňuje Ulrike Gleixner. U. Gleixner, *Pietismus und Bürgertum* (Göttingen 2005), str. 30. Její analýza se však týkala městké společnosti ve Württenberku, zatímco v českém prostředí se jako „*čtenáři*“ označovali především venkované. M.-E. Ducreux, *Knih a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století*, in *Literární archiv* 27/1994, str. 67.

¹⁴⁷ Jejich vlastními slovy řečeno, snažili se dostat mezi ty „*stejně probuzené*“, tj. do takového společenství, které by je nepronásledovalo, ani si z nich netropilo posměch.

S odklonem od světských záležitostí souvisí také otázka sebetematizace ve vztahu k tělu a k tělesnosti. Ale zatímco svět jako takový je v životopisech tematizován explicitně, u kategorie těla a tělesnosti tomu tak není. Přímé odsouzení a odmítání těla jako něčeho duši škodlivého a primárně hříšného tedy u českých emigrantů nenajdeme. Co se však v životopisech opakuje naopak poměrně často je motiv nemoci jako jakéhosi „radostného“ či přinejmenším trpělivě snášeného utrpení. Nemoc je také někdy uváděna jako právě ta událost, která dotyčného přiměla k zamyšlení nad sebou samým a k následnému „hledání Boha“.

Tematizace života v exilu jako života v následování Ježíše Krista¹⁴⁸, pak nastoluje další důležitou otázku, zda pro emigranty „český houfeček“ v Berlíně nepředstavoval prostředí, které se spíše blíží říši Boží než lidské. Tedy, jinak řečeno, zda v zásadě fyzický přesun z jednoho místa na jiné neznamena také kvalitativní posun, co se týče možností spásy.

2.3.2.1. Tělo a tělesnost

V souvislosti se sexualitou Dülmen popisuje změnu, která se udála v 18. století a která se týkala postoje a vnímání těla. Dülmen tvrdí, že ještě v 16. století byla sexualita a tělesnost považována za přirozenou součást života a rodina pána domu spala společně s čeledí v jedné místnosti bez rozdílu pohlaví. A až do přelomu 18. a 19. století spali lidé nazí nebo ve spodním prádle, ale od 18. století se sexualita a vůbec tělesnost stává tématem, o kterém se nemluví a na veřejnosti se neukazuje.¹⁴⁹

Barokní kázání této doby sice tělo tematizují, ovšem pouze z hlediska jeho hříšnosti a nečistoty. Podle Kolmana Hendla tělesnost souvisela s ďáblem a hříchem. Věřící by tedy neměl „*tělu po vůli býti*“ a svůj čas raději trávit na modlitbách než v uspokojování svých tělesných žádostí.¹⁵⁰ Tělo je tak kazateli povětšinou prezentováno jako pomíjivá věc, která se stejně po smrti „v prach obrátí“.

¹⁴⁸ Ke které se podrobněji dostanu v kapitole 2.3.3.

¹⁴⁹ Richard van Dülmen, *Kultura a každodenní život v raném novověku (16. - 18. století) I.* (Praha 1999), str. 70 – 71, 191 – 201.

¹⁵⁰ Kolman Hendl, *Den spolunedělní a sváteční neb Kázání o slavnosti pobožného bratrstva pod titulem svatých Čtrnácte pomocníkův...*, Praha 1709, in Miloš Sládek (ed.), *Svět je podvodný verbíř* (Praha 2005), str. 156 – 157.

Co se týče percepce tělesnosti u emigrantů v Berlíně, explicitněji se „dostane ke slovu“ pouze ve chvílích, kdy dotyčný tematizuje tělesné strádání například při nemoci, či věznění. Zdá se, jako by při svém odklonu od světa bylo jejich tělo podstatné až ve chvíli, kdy o sobě tzv. „dá vědět“. To se ukazuje například při popisech utrpení, které museli někteří emigranti podstoupit ve vězení a při výslechu a které někdy svou barvitostí a syrovostí až vystupuje do popředí.

Velmi barvitě líčení svého věznění podává například Jan Jílek:

„Roku 1733 dne 30. května o 10. hodině ráno v neděli mne hned do nejpevnějšího místa do kamrlíka v mučírně dali (kdež málo před tím prasata krmili a ještě hnůj tam byl) a pouta a řetězy dali a na čtyry zámky a kladky zamkli... Pak mne zase na podzim na jiné místo dali, kde jen malé okénko do síně bylo, jímž skoro žádné světlo nevnikalo, kde žab, myši, hadů a také dost vši bylo. Tu jsem pořád na zemi ležet anebo sedět musil a ty myši a žáby po mně v noci lezly... Nejvíce pak na tom místě těžkosti mi činilo, že okénko u schodů bylo, kdež jsem všecko nařikání tam přivedených slyšel, a když někteří tuze tlučeni byli a tam je přivedli nebo přinesli, dírou skrze dveře jsem každého uhlídal (...) Pak mne zase do té velké světnice dali, kdež jsem slyšel od jednoho celou zprávu o tom protivěnství, které r. 1724 bylo, jak je mučili, trápili a tuze tloukli, že jich plná světnice tak zbitých na kolenou a loktech úpěla, poněvadž jinak ležeti nemohli.“¹⁵¹

Přesné datum uvěznění a podrobný popis různých „světnic“, kde byl postupně Jan Jílek držen, napovídá, jaký zážitek to pro něho musel být a jak bylo pro něj důležité, aby byl co nejpřesněji zaznamenán.¹⁵² Podobné detaily věznění najdeme i v jiných životopisech. Emigranti si například zaznamenávali, jakým způsobem byli spoutáni, přesný počet ran¹⁵³, které dostali, a následky, které jim způsobily. Životopis Kristiana Letochleba se dokonce v podstatě omezuje pouze na zážitky z věznění, jejichž popis je, co se týká tělesnosti, je někde

¹⁵¹ E. Štěříková, **Běh života...** (Praha 1999), str. 352. Líčení cesty Jana Rejmana do Čech a jeho uvěznění sepsané jeho společníkem potom zachází do ještě větších detailů: „Pak jsme se dostali do jiného tmavého vězení, kde bylo poněkud tepleji. Ale tu jsme zas trpěli vlhkem a hrozným smradem. Také nás soužila všelijaká havěť. Bylo to velmi těsné místo a všechny lidské výkaly musely zůstat pod námi...“ Tamtéž, str. 474.

¹⁵² Stejně důkladně pak Jan zaznamenal například také vysvobození z okovů, příchod do Berlína nebo sňatek. Tamtéž, str. 353.

¹⁵³ Jan Kropáček takto například zaznamenává, že „dostal 66 ran“. Tamtéž, str. 384.

až překvapivě podrobný.¹⁵⁴ V životopisech najdeme i svědectví, že někdo takové zacházení ve vězení nepřežil.¹⁵⁵

Věznění a výslechy zřejmě zůstalo v paměti poměrně dlouho, takže se emigranti v některých líčeních neubránili jistému nádechu hořkosti k osobám, které jim toto utrpení způsobili. A přestože Jan Zpěvák v textu svého životopisu vypráví, jak mu při tom bylo „v srdci radostně“, protože měl naději, že se tak dříve dostane ke Spasiteli¹⁵⁶, jde o svědectví poměrně ojedinělé, protože většina takovýchto popisů se ke svému věznění jako k „blaženému“ utrpení pro víru příliš nevztahovala.

Tělesnost emigranti tematizovali také v případech, kdy popisovali nemoci, a to jak své, tak i svých bližních. Zde však má tělesné utrpení úplně jiné konotace. Nemocní své utrpení většinou trpělivě (ne-li dokonce radostně) snášeli¹⁵⁷, a zatímco ve vězení tajně evangelíci prosili Boha za zbavení muk a vysvobození ze zajetí, v nemoci se pak modlili za to, aby byli trpěliví a pokorní a neztráceli víru ve Spasitele (popřípadě aby byli schopni nemoc přijmout jako Boží dar).¹⁵⁸ Nicméně i v tomto případě můžeme v některých textech nalézt poměrně podrobný popis těch tělesných částí, které nemoc zasáhla:

¹⁵⁴ Kristian se například zmiňuje o tom, že: „Hejtman nám nechal svázat v zápěstí ruce, pak se musel každý ohnout a dát lokty pod kolena. Mezi lokty a koleny prostrčili klacek a dva muži nás zezadu byli karabáči, až kuže praskala. Každý dostal sto ran. Pak jsme byli přikováni ke kládě.“ Tamtéž, str. 401.

¹⁵⁵ Takové svědectví podává například Martin Čejka o svém otci: „Hned se jej chopili, svázali a odvezli do Hradce. Tam jej hrozně zbili. Zůstal dlouho ve vězení. Když jej propustili, brzy na následky mučení zemřel.“ Tamtéž, str. 312. Lidmila Rážová (roz. Cejpková) pak ve svém životopise píše o své tetě a sestřenici, které díky věznění „přišly o rozum“: „Strýc byl nemilosrdně mrskán. Jeho žena ne, ale musela se dívat na mučení svého muže a ze samého žalu přitom ztratila rozum. Také jejich dcera byla tak mrskána, že i ona část svých smyslů ztratila.“ Tamtéž, str. 646.

¹⁵⁶ „(...) mně velmi radostně v mém srdci bylo, myslíce sobě, třeba [by] mě zabili, že já rád půjdu k Spasiteli.“ Tamtéž, str. 538.

¹⁵⁷ „(...) náš poctivý Dvořák, následkem souchotin byl tak vysílen, že si už půl roku nemohl nic vydělat a posledního čtvrt roku už nemohl ani vstát z postele. (...) Ve svém utrpení, ačkoli byl povahou silný cholerik, byl trpělivý jak jehňátko.“ Tamtéž, str. 314.

¹⁵⁸ „(...) ona hned roku 1743 začala postonávat (...) zase jí to přestalo a ona byla zase zdravější (...) Potom ji zase něco vstoupilo, takže ji někdy [údy] zábly, někdy pálily..., takže brzy v tom, brzy v druhém oudu to cítila a někdy najednou v celém těle, takže se položit musela a veliké bolesti vystála, až se i někdy netrpělivá stala, a já jsem ji musel častokrát potěšovat. Však když se jí oblehčilo, tuze nad svou netrpělivostí plakávala a prosívala Spasitele, aby jí to odpustil...“ Dovětek k životopisu Magdaleny Pakostové, Tamtéž, str. 451.

„Podle těla trpěla zvláštní nemocí. Měla rakovinu v obličeji... Ačkoli kvůli své nemoci proplakala nějakou slzičku, přesto dokazovala, že ji milý Spasitel svou přítomností potěšuje. Před pár týdny se tato její nemoc dala i do vnitřních orgánů těla...“¹⁵⁹

Nemoc však mohla také znamenat velmi dobrou příležitost k vnitřnímu zamyšlení. Například Judita Šponarová „*při příležitosti jedné nemoci*“, se již přestala bránit „*nepokoji svého srdce*“ a prosila církev za odpuštění, ale „*Spasitel jí dal bolestně cítiti, jakou žalost to působí, když se Spasitele spustí, a že to tak lehce nejde*“. Přesný popis toho, jakým způsobem jí to Spasitel dal bolestně cítit, ale Judita se zřejmě začala kát také z toho důvodu, aby jí Bůh od nemoci ulevil a poznámka „*že to tak lehce nejde*“ by v tomto případě mohla znamenat, že její nemoc nepřešla tak rychle (a k Večeři Páně byla připuštěna až devět let na to).¹⁶⁰ Jiří Pakosta pak těžké nemoci vděčil za své *probuzení*, tedy za pochopení Božích úmyslů.¹⁶¹

Ačkoli bylo tělo a vnímání tělesnosti pro účely životopisů tematikou podružnou, nebylo zároveň pro berlínské emigranty podstatné ani její odmítání či dokonce „tupení“. Kanovník Kryštof Hubatius ve svém nepomuckém kázání se naopak k tělu postavil poměrně nekompromisně:

„Ejhle, jak váží vodu milosti a učení v trýzněním těla, v mrtvením smyslu, v očišťování svědomí, v přemýšlování posledních věcí, v modlení a horlení, v bohomyslnosti a kajícnosti!“¹⁶²

Umrtvování těla tedy pro tohoto katolického kazatele souviselo s „*očišťováním svědomí*“ a „*kajícností*“. Láska k Bohu v tomto případě tedy vyžadovala odsunutí tělesnosti do pozadí.

¹⁵⁹ Životopis Anny Šonové, tamtéž, str. 650.

¹⁶⁰ Tamtéž, str. 652.

¹⁶¹ „... v krátkém čase, než jsem se nadál, přišla zase těžká nemoc na mě. Skrze tu nemoc jsem zřetelněji srozuměl tomu, že Bůh můj něco jiného se mnou míní, než já myslím...“ Tamtéž, str. 444.

¹⁶² Kryštof Hubatius, *Kazatel prorocký v skutku i v řeči..., Praha 1730*, in M. Sládek, *Svět je podvodný verbíř* (Praha 2005), str. 283.

Kolman Hendl zase tělo považuje za jeden ze „sazečů“, které lidskému pokolení škodí a ponouká ho k hříchu.¹⁶³

Na rozdíl od těchto katolických kazatelů, kteří svým striktním odmítáním těla a ztotožňováním těla a světa s ďáblem kladli velmi silný protiklad mezi duchovnem a tělesnem, emigranti přijímali tělo jako fakt. To, že mu v životopisech nevěnovali tolik prostoru, vyplývá spíše „kánonu“ psaní a také z účelu, pro který byly tyto životopisy sestavovány (tedy pro deklaraci své víry, pro poučení svých bližních a konečně také pro legitimizaci své vlastní skupiny), než z faktického postoje k tělu a tělesnosti.

A jak emigranti explicitně netematizovali tělesné kategorie, tak se v jejich životopisech přímo nedočteme ani o tom, jak (a jestli vůbec) vnímali protiklad tělesných a duchovních kategorií. Z poznámky Jana Pitmana „na začátku šlo se mnou velmi těžko jak podle těla tak i podle mého srdce“¹⁶⁴ nebo z životopisu Anny Jílkové (roz. Urbanové), kde je jasně řečeno, že „cesta podle způsobu těla tohoto“ není správná¹⁶⁵, je jasné, že rozdíl mezi těmito dvěma kategoriemi zde jistě byl, nicméně v životopisech není zmiňován reflektovaně a přímo, ale spíše v souvislosti se *spásou duše*, která byla prvotně a už na začátku upřednostněna. Z tohoto hlediska pak odklon od světských záležitostí¹⁶⁶ znamená přiblížit se upřednostněním duchovních záležitostí Spasiteli, nikoli však umrtvování těla.

A ačkoli přiblížení se Spasiteli bylo vysloveně duchovní záležitosti, Boží působení bylo někdy vyjádřeno v „tělesných metaforách“ (například metafory doteku, či působení fyzické bolesti). Už jsme se setkali s formulací „*Spasitel jí dal bolestně cítiti*“, která přímo evokuje Spasitelovo fyzické působení. Další takové vyjádření najdeme například v životopise Doroty Rejmanové, kde jeho pisatel přímo říká: „*Spasitel se dotýkal jejího srdce*“¹⁶⁷. A v životopise Roziny Urbanové se pak mluví o dítěti, které čekala, jako o děťátku, „*keré Spasitel zformoval*“.¹⁶⁸

¹⁶³ Kolman Hendl, *Den spolunedělní a sváteční neb Kázání o slavnosti pobožného bratrstva pod titulem svatých Čtrnácte pomocníků...*, Praha 1709, in Tamtéž, str. 149. Kromě těla a ďábla je lidským nepřítelem také svět jako takový.

¹⁶⁴ E. Štěříková, *Běh života...*, str. 632.

¹⁶⁵ „*Ona byla neposlušné dítě Ducha svatého a octla se na nepravé cestě podle způsobu těla tohoto.*“ Tamtéž, str. 358.

¹⁶⁶ Kterým se budu podrobněji zabývat v kapitole 2.3.2.2.

¹⁶⁷ E. Štěříková, *Běh života...*, str. 647.

¹⁶⁸ Tamtéž, str. 515.

V některých životopisech najdeme také tematizaci Kristova utrpení na kříži a jeho vykupitelské smrti. Jana Kropáčka například rozplakala „*píseň o utrpení a smrti našeho Spasitele*“.¹⁶⁹ Na Jana Jílka pak mocně zapůsobil obraz Kristova ukřižování.¹⁷⁰ Nicméně Jan Kropáček ve svém životopise vzpomíná na rozhovor se svým evangelickým přítelem, který mu poměrně podrobně vysvětlil, proč se nepoklonil a nepomodlil před křížem na rozcestí:

„Poslyš, Bůh je duch, a ti, kteří jej vzývají, musí tak v duchu a pravdě činit. Že náš Spasitel za nás na kříži trpěl, je věčná a drahá pravda... Kdo chce, aby jeho modlitba byla vyslyšena, musí se modlit ve jménu Ježíšově, ne ve jménu Mariině, ani ve jménu nějakého svatého...“¹⁷¹

Fyzický fakt ukřižování tedy není tak podstatný jako duchovní poselství, které je s tím spojeno. Proto se má věřící modlit ke Kristu jako ke svému Spasiteli, nikoli ke kříži jako zosobnění jeho utrpení.

Zde je na místě klást si otázku, do jaké míry se zde projevil vliv Ochranova (Herrnhutu), kam někteří emigranti usazení v Berlíně docházeli na kázání¹⁷² a kde se v období 1738 – 1749 objevuje určitá forma pietistické exaltované zbožnosti zaměřené na rány a krev Ježíše Krista. V soustředění se na Krista jako na osobu, nikoli jako na symbol nebo abstrakci, dostává vnímání jeho utrpení až naturalistickou podobu.¹⁷³ Vliv pietismu na berlínské emigranty je zřejmý¹⁷⁴ a Spasitel se pro ně stal v jejich snaze o zbožný život hodný spásy ústřední osobou. Ale ačkoli byla první Večeře Páně v novém domově pro některé emigranty dlouho nedosažitelným a přesto toužebně očekávaným mezníkem, představoval pro ně Ježíš (alespoň, co se týká jejich životopisů), jak už naznačil Jan Kropáček, spíše jakýsi „nebeský vzor“, ke kterému vzhlíželi, kterého chtěli následovat a kterého tematizovali jako toho, kdo nad nimi bdí a kdo je vede.

¹⁶⁹ Tamtéž, str. 381.

¹⁷⁰ Tamtéž, str. 350. Jan Janásek dokonce zpodobnění Kristova umučení nepovažoval jako jediný z obrazů patřících katolickým hospodářům, u kterých byl ve službě, za modloslužebný. Tamtéž, str. 333.

¹⁷¹ Tamtéž, str. 382.

¹⁷² Viz tamtéž, např. str. 321, 390, 631.

¹⁷³ Markéta Křížová, *Vyprávění otců a dědů. Obnovení Jednoty bratrské ve světle ochranovských pramenů*, in **Čeští nekatolíci v 18. století** (Ústí nad Labem 2007), str. 298.

¹⁷⁴ Viz kapitola 2.2.

2.3.2.2. Odklon od světa

Omezení vlivu světských záležitostí na život a myšlení emigrantů bylo opět, jako prakticky všechno ostatní, co psali ve svých životopisech, ovlivněno zážitkem *probuzení*, které pisatelé označovali jako hlavního „původce“ přehodnocování jejich životní cesty. Zde je nicméně dobré připomenout, že informace, které nám emigranti prostřednictvím svých životopisů mohou poskytnout, jsou jen částí jejich skutečně žité zkušenosti. Navíc samotné texty jsou poměrně formalizované a stylizované, takže z nich nemůžeme usuzovat na jejich celkový postoj ke světu. Například Jiří Ostrý, známý predikant a také starší českého sboru v Gerlachsheimu, byl zároveň úspěšným textilním fabrikantem.¹⁷⁵ I další měli kromě duchovního života i jiný, řekněme, život „domácí“ či „světský“¹⁷⁶, do kterého se jistě jejich náboženské přesvědčení promítalo, který byl ale zřejmě pro účely jejich životopisné sebe prezentace nepodstatný. Navíc vzhledem k celkovému rázu životopisů nemůžeme ani nastolit otázku, do jaké míry všední život emigrantů korespondoval s jejich duchovními předsevzetími. To může znamenat buď to, že byl tento problém vzhledem k primárně poučné funkci životopisů nedůležitý, nebo že se tyto dvě stránky jejich existence vlastně ani tolik nevyklučovaly.¹⁷⁷

Odklon českých emigrantů od světa, ke kterému se programově hlásili, však byl (bez ohledu na to, že konkrétní dopad na jejich denní „sebe-provoz“ není většinou zmíněn) velmi akcentován. V popisu svého „sebe-hledání“, které souviselo s *probuzením* a strachem o spásu své duše, se emigranti poměrně často přiznávali ke svému dřívějšímu „zapletení do světa“.¹⁷⁸ Mnozí k této „újmě“ na svém duchovním životě přišli díky nedůsledné výchově nebo společnosti „špatného tovaryšstva“.¹⁷⁹ Nicméně toto přiznání bylo často následováno popisem jejich kajícího pochopení svých špatných činů:

¹⁷⁵ E. Štěříková, *Běh života...* (Praha 1999), str. 432 – 433.

¹⁷⁶ O Janu Rejmanovi se například můžeme dočíst, že „šel znovu do své vlasti za obchodem“. Tamtéž, str. 471.

¹⁷⁷ Jednou z mála výjimek představuje zmínka v životopise Františka Anderleho, kde se doslova říká: „*On byl v té společnosti české fabriky kartunový a odtud on také první škodu při svém srdci trpěl.*“ Tamtéž, str. 294. Nicméně Štěříková v historickém úvodu ke své edici dokládá, že úspěšní čeští fabrikanti svým chudším krajanům pomáhali, a to přinejmenším v tom, že jim dávali práci. Tamtéž, str. 282.

¹⁷⁸ „(...) svět mě k sobě vábil, a já jsem také k světu chuť měla.“ Tamtéž, str. 377.

¹⁷⁹ „Ale on v mladosti skrze špatné tovaryše velice do světa zapletený byl.“ Tamtéž, str. 337.

„(...) v tom čase moje máma odešla na zásluhu Pána Ježíše z této časnosti, a tu bylo hned se mnou tíže, nebo jsem od mé zkázy i od jinších lidí tažena bývala k světu, což potom nic nenásledovalo, jen trápení a bázeň před zatracením, já jsem se přitom modlívala i s pláčem, až jsem zase potěšení v mém srdci cítila.“¹⁸⁰

Láska ke světu byla, i když ne explicitně, vůbec chápána jako protiklad k lásce k Bohu. Ve své snaze přiblížit se „svému“ Spasiteli se velmi často zároveň snažili vzdálit světským záležitostem, či je alespoň určitým způsobem omezit. Cesta do emigrace byla z tohoto hlediska také způsobem, jak se k Bohu přiblížit a strádání a někdy i chudoba, které s tím byly také spojeny, byly chápány jako oběť učiněnou pro jistější naději na spásu. Například pisatel životopisu Samuela Kabátníka (který byl v Čechách „milovníkem muziky“) o něm píše, že „podle zevnitřního způsobu byl tuze chudý; také byl [se] svou chudobou spokojen“.¹⁸¹ Jan Janásek to říká ještě jasněji:

„Roku 1737, když se náš český houfeček z Gerlachsheimu stěhoval... tedy jsem já také šel za ním s radostí a to u veliké chudobě, nebo jsem neměl nic více, jen co pět kousek chleba, a to jsem měl na velikonoční svátky; nebo jsem přišel [do Berlína] v sobotu před nima, na těle otrhaný, však ale v srdci radostný, bez péče o zevnitřní věci.“¹⁸²

Ovšem bez ohledu na to, jak byla chudoba pozitivně hodnocena a životopisy se povětšinou věnovaly pouze niterným prožitkům, nikoli hmotným statkům a majetku, vyskytly se v souboru životopisů také výjimky. Jednou z nejvýraznějších pak představuje životopis Jana Kropáčka. Ten kromě poměrně podrobného vyjmenovávání různých způsobů, jak se sám živil a zaopatřoval svou rodinu a také jaké s tím měl těžkosti, mimo jiné píše:

¹⁸⁰ Životopis Magdaleny Jirečkové, tamtéž, str. 359.

¹⁸¹ Tamtéž, str. 362.

¹⁸² Tamtéž, str. 334. Životopis Pavla Kučery je pak pozoruhodný popisem jeho příklonu k asketickému způsobu života. Ve své snaze najít jistotu spásy, „protože nevěděl jinak, napodoboval patriarchy a proroky“ a žil v podstatě jako poustevník. „Dokázal strávit sedm dní a nocí bez jídla, pití a spánku na modlitbách“. Ale „nepokoj jeho srdce“ ho pak přiměl „hledat Boží děti“ v emigraci. Nejprve v Uhrách a pak v Rixdorfu. Nakonec se usadil v domě svobodných bratří v Berlíně. Tamtéž, str. 396. Svědectví o takto radikálním odmítnutí světa je však v rámci berlínských životopisů ojedinělé.

„Mé zahrady a pole postihovala jedna povodeň za druhou... Všecka naše námaha byla marná... V jednom roce jsem tak ztratil přes 300 tolarů. Má víra ochabla.“¹⁸³

Poznámka, že jeho víra ochabla, protože jeho majetek ničily přírodní pohromy, se může ve vztahu k ostatním textům zdát poměrně zvláštní, skoro až nepatřičná. Může to dokonce podporovat tezi Maxe Webera o souvislosti kalvinismu s protestantskou etikou a duchem kapitalismu. Podle Webera souvisí úspěšnost kalvinských obchodníků s predestinací, tedy s přesvědčením, že Bůh si už při stvoření světa v podstatě „předvybral“, koho spasí a koho zatratí, a člověk nikdy nemůže za svého života nabýt jistoty, do které „kategorie“ patří, ale může se pouze *domnívat*, že byl vybrán mezi spasené, na základě toho, že mu „vychází jeho záměry“, a to i co se týče obchodních a finančních záležitostí.¹⁸⁴ Takové zmínky jsou však v celém souboru „Běhu života“ celkem ojedinělé¹⁸⁵ a nemůžeme z nich tedy vyvozovat závěry platné pro celou českou komunitu. Nicméně, vzhledem k těžkostem, které české evangelíky v exilu provázely, a vzhledem k celkovému rozsahu Janova životopisu (který podle Štěříkové čítá až 68 stran), se v něm musely projevit všechny stránky jeho života, a to i takové, které se v jiných, mnohem kratších životopisech, nedostaly ke slovu.

V katolických kázáních té doby se naopak tělesné a světské stránky života dostávaly ke slovu poměrně často. Velmi zajímavé je z tohoto hlediska kázání Jana Nepomuka Václava Steydla z Greifenwehru, které je v podstatě celé postaveno na líčení, jak se svatý Bernard bránil světu. Steydl nejprve velmi působivými rétorickými obraty dokazuje, že lidé milující

¹⁸³ Tamtéž, str. 388.

¹⁸⁴ Max Weber, *Sociologie náboženství* (Praha 1998), str. 345 – 346, Miloš Havelka, *Max Weber a počátky sociologie náboženství*, in tamtéž, str. 108 – 112.

¹⁸⁵ Jediným dalším životopisem, kde si pisatel stěžuje na životní podmínky v Berlíně, byl Jan Vacek, který napsal: „Dostal jsem se do velké bídy a i můj duchovní život při tom utrpěl škodu.“ E. Štěříková, *Běh života...* (Praha 1999), str. 516. A bez ohledu na odklon od světa, i hmotné dluhy musely být vyrovnány. Jan Kristek, který jinak poměrně „hrdě“ deklaroval svou chudobu, rovněž připojil poznámku, že díky Bohu a dobrým lidem se mu podařilo „brzy všechny dluhy splatit“. Tamtéž, str. 591. Štěříková také pro některé emigranty v poznámce k jejich životopisům dokládá snahu uplatnit pohledávky na statky zanechané v Českých zemích. A ani v dopisech, které před odchodem do exilu zanechal Matěj Němeček a které jsou převážně zaměřené na emigraci jako duchovní přerod, si autor (mimo to, že „nezůstal (...) císaři ani panu hraběti nic dlužen“) neodpustil poměrně hořkou poznámku o manželčině purkrechtu, který jí vrchnost zadržuje. Josef Volf, *Soupis nekatolíků z r. 1742* (1908), str. 30 – 33.

svět vlastně ani nejsou lidé¹⁸⁶, aby pak odsoudil světské bohatství jako něco nestálého či dokonce mámivého a velebí svatého Bernarda za to, že si zvolil chudobu a upřednostnil tak jiné „*věčně trvajících bohatství*“.¹⁸⁷ Kolman Hendl svět a tělo ztotožněním s ďáblem a hříchem dokonce přirovnává k „*lidskému protivníku*“.¹⁸⁸ A ačkoli víno možná „*obveseluje srdce člověka*“¹⁸⁹, není rozhodně vhodné se oddávat světským radovánkám. Adam Klement Plzeňský ve svém spisu *Rozkoš a zvůle panenská* z roku 1613 nabádá panny mimo jiné k tomu, aby nemilovali „*světa ani těch věcí, které jsou na světě*“ a aby svým vyzývacím vzezřením a chováním neponoukaly mladíky k chlípným žádostem.¹⁹⁰

Plzeňský rovněž panny nabádá, aby se vyhýbaly takovým nepočetným věcem jako je například tanec a stranily se společenství „*zlého tovaryšstva*“¹⁹¹, čímž se opět dostáváme k životopisným textům berlínských emigrantů, kteří se k odklonu od Spasitele v důsledku „*společení se*“ se „*špatným tovaryštvem*“ přiznávali poměrně často. Z životopisu Samuela Kabátníka dokonce vyplývá, že provozování muziky v hospodách je „*d'ábelská služba*“.¹⁹²

Percepce světa v kázáních či mravoučných spisech a v životopisech berlínských emigrantů se podobají v tom smyslu, že zastávají myšlenku, že světské záležitosti jsou duchovnímu vývoji spíše na překážku. Nicméně je důležité si uvědomit, že kromě rozdílů v literární a rétorické stránce, která v případě životopisů není tak propracovaná, je zde svět chápán nikoli jako „*věc*“, kterou je nutno kompletně odvrhnout, ale jako „*místo*“, které je třeba zaplnit Spasitelovou přítomností. Duchovno je v životopisech sice před tělesným a světským

¹⁸⁶ „*Hovadský jest svět, člověk k hovadům nepatří (...) Milovníci zajisté světa přestávají býti lidé proto, že jako hovada proti rozumu žijí jsou, a tím samem světa podvod a faleš nepoznávají.*“ Jan Nepomuk Václav Steydl z Greifenwehru, *Dostatečnost dokonalé svatosti, pravý člověk, nebo svatý otec a patriarcha Bernard...*, Praha (Plasy) 1764, in M. Sládek, *Svět je podvodný verbíř*, str. 460 – 461. Nicméně Steydl zároveň říká, že ti, co svět milují, ho zároveň neznají.

¹⁸⁷ Tamtéž, str. 463.

¹⁸⁸ Kolman Hendl, *Den spolunedělní a sváteční...*, in M. Sládek, *Svět je podvodný verbíř*, str. 150, 154.

¹⁸⁹ Petr Štěpán z Týnce, *Vox clamantis in deserto aneb Hlas volajícího na poušti...*, Praha (Vysoká u Kutné Hory) 1697, in Tamtéž, str. 112.

¹⁹⁰ Adam Klement Plzeňský, *Rozkoš a zvůle panenská*, in Jana Ratajová – Lucie Storchová (edd.), *Nádoby mdlé, hlavy nemající?* (Praha 2008), str. 180 – 181.

¹⁹¹ Tamtéž, str. 182 – 188.

¹⁹² „*On (...) byl milovník muziky a zahrál rád k veselosti v hospodách. On však měl nějakou známost z Bible svaté a dostával často potrestání v svém svědomí nad tou d'ábelskou službou (...)*“ E. Štěříková, *Běh života...*, str. 362.

upřednostněno, ale nikoli na úkor života ve světě. Proto se v textech (zvláště v dovětcích či životopisech sepsaných jinými členy komunity) zdůrazňují hlavně činnosti v komunitě, pomoc bližním, spokojené manželství a tak dále, tedy všední činnosti jejich života, které zdánlivě s náboženstvím a vírou nesouvisejí, ale které jsou pro emigranty důležité právě proto, že jsou prezentovány jako součást jejich duchovního života. Přesto byla revize světa jako něčeho „hříšného“ důležitá. Člověk v raném novověku si sice „uvědomil“, že svět nemůže úplně odmítnout, protože v něm musí žít, a dokázal „nalézt“ střední cestu mezi středověkými extrémními postoji ke světu, tedy mezi *mamonem* a *odchodem do klášterního ústraní*, nicméně aby mohl člověk ve světě žít, musí si rovněž uvědomit marnost věcí, které život ve světě přináší.¹⁹³

2.3.2.3. *Smrt jako cesta ke Spasiteli*

S odklonem od světa a světských záležitostí směrem k duchovním záležitostem víry souvisí také velmi pozitivní tematizace smrti. V období raného novověku smrt přestávala vyvolávat takovou úzkost a strach jako ve středověku. Od smrti už se lidé podle Ariése neodvraceli jako od odporné „ohybné karikatury“, ale snažili se myšlenky na ní včlenit do svého každodenního života. Umění zemřít se tak změnilo na umění žít – a to tak, aby byla životní pouť věřících zakončena šťastnou, vyrovnanou smrtí, na kterou se umírající člověk celý život připravoval. Pozdní pokání, zahájené ve strachu z blížící se smrti, nebylo žádoucí.¹⁹⁴ Berlínské životopisy z tohoto hlediska můžeme chápat také jako laickou obdobu liturgických knih, které začaly vycházet v 16. století a které se zabývaly právě každodenní zbožností a poskytovaly vodítko, jak správně žít ke smrti.¹⁹⁵ V některých spisech je dokonce smrt uctívána jako moment, kdy se člověk odpoutá od hříšného těla a světa.¹⁹⁶

¹⁹³ Philippe Ariés, *Dějiny smrti II: Zdivočelá smrt* (Praha 2000), str. 17 – 25.

¹⁹⁴ Tamtéž, str. 13 – 32.

¹⁹⁵ Tamtéž, str. 20.

¹⁹⁶ Viz například Miloš Sládek, *Vítr jest život člověka* (Praha 2000), str. 121 – 224, kde se v citované pasáži jedné z knih připrav na šťastnou smrt dokonce smrti, jako personifikované nevěště, vyznává lásku: „*Ach, kterak velmi po tobě toužím, víc nežli ženich po nevěště své! Jak často mé hluboké vzdychání k tobě vysílám, kdo to vysloví? Nu, má rozkošná smrti, má vyvolená poslední hodinko, přibliž se jednou ke mně a okaž mi toho, jež miluje duše má. Vyjev mi poklad a zboží milého mého Ježíše a připoj mne k němu, po němž já, smutná duše, truchlím a toužím.*“ Tamtéž, str. 121.

Určité náznaky percepce života jako přípravy na šťastnou smrt jsme mohli vidět již při popisech trpělivého snášení těžké (a často také smrtelné) nemoci. Například o Marii Pitmanové se píše, že „v své poslední nemoci byla velmi utěšená a radovala se na její odchod“.¹⁹⁷ Umírání se v životopisech jeví jako velmi poklidné. Emigranti „odcházeli ke Spasiteli“ smířením a obklopením rodinou, často po těžké a bolestivé nemoci, která je v podstatě přiměla si svůj blízký odchod uvědomit a připravit se na něj. Takto dokládá umírání Kateřiny Jelínkové její manžel Zachariáš:

„Tohoto 1757. roku dne 3. aug. nanovo se rozstala na palčivou zimnici, zdálo se hned v prvních dnech, že k Spasiteli půjde (...) 5. novemb. připadla na ní veliká mdloba, a povídala nám, že tu jistotu v srdci má, že k Beránku půjde. Já jsem jí řekl, že ačkoliv mně to bolestné je..., že ji rád chci... do Jeho rukou odevzdati. Nato ona mně políbila ruku, poděkovala mi za mé chování a řekla, že mně Spasitel za to bude oplatou a ona že u Něho často na mě pamatovati bude. Já jsem ji políbil a oba jsme plakali... Dne 11. nov. ... ve tři hodiny odpoledne držel jí bratr Graßmann citelnou liturgii, ona také zpívala tichým hlasem, tak mnoho, jak jí mdloba dopustila. Rozličné sestry z manželského kůru ji navštívily, s nimiž ona se srdečně rozloučila...“¹⁹⁸

Smrt byla, jako všechny ostatní etapy života českých emigrantů v Berlíně, věcí veřejnou a směřovala jako každá jiná činnost v komunitě ke Spasiteli. Už jen formulace „*blaze k Spasiteli odešli*“¹⁹⁹ či „*odešla na zásluhu Pána Ježíše z této časnosti*“²⁰⁰ ukazuje, že konec „*pozemského života*“ pro emigranty v podstatě představoval jakýsi „*přerod*“ do života dalšího, věčného.

Kromě obrazného označení smrti jako *odchodu*, můžeme v několika životopisech nalézt také metaforu spojenou se spánkem. Smrt Doroty Kopáčkové byla tak klidná, že to nejprve vypadalo, jako kdyby jen usnula:

„Její nemoc, kterou již dávno na sobě nosila, byla dušnost, na kterou již mnoho let stonala, ...očekávala Spasitele, který tak tiše její dušičku k sobě vzal, že její sestry ve světnici nic o

¹⁹⁷ E. Štěříková, *Běh života...* (Praha 1999), str. 633.

¹⁹⁸ Tamtéž, str. 342.

¹⁹⁹ Tamtéž, str. 648.

²⁰⁰ Tamtéž, str. 359.

*tom nemerkovaly, nýbrž myslily, že spí, až světlo rozsvítily a pak teprv viděly, že líbezně v Pánu usnula v sedmdesátém prvním roku jejího stáří.*²⁰¹

S poznámkou o věku, kterého dotyčný dosáhl, se můžeme rovněž setkat velmi často (a to zvláště u osob, které se dožily vysokého věku). Z životopisu Jana Pitmana dokonce víme, že „on dočkal 58 vnuků a 15 pravnuků; všechněch, kteří k jeho rodině přináležejí, jak zeťové i nevěsty, jest všech spolu 99 duší“.²⁰² Není ojedinělé ani krátké zhodnocení, kolik dětí dotyčného ještě zůstalo naživu a zda se přidrželi církve, ve které byli rodiči vychováni. Kromě opětovné snahy o legitimizaci „českého bratrského houfečku“ je zde zřejmá také tendence vykreslit pozemský život nejen za ukončený, ale také za *završený*. Cílem životopisů je tedy také ukázat, že dotyčný byl pobožný, pracovitý, založil rodinu, vychoval děti, pomáhal svým bližním, tedy že vedl „náležitý“ život a může se tak po smrti bez obav postavit tváří v tvář svému Spasiteli.

Cesta ke smrti tedy nevede přes odpor k životu a světu, ale k přijetí svého „životního údělu“, který musel každý člověk na zemi prožít a který emigranti usazení v Berlíně snažili představit jako žitý v souladu s Boží vůlí. Takto sepsané životopisy, předčítané veřejně, ukazují, že i oni byli vedeni k začlenění myšlenky na smrt do každodenního života.

2.3.2.4. Boží říše

Emigranti v tematizaci svého odklonu od světa často zdůrazňovali touhu „*stran svého spasení*“ následovat Spasitele. O emigraci jako o prostředku zajištění spásy bude ještě řeč níže²⁰³, nicméně zde je nutné si uvědomit, že česká osada v Berlíně se svými životopisy a především tematizací světa jako něčeho pomíjivého a pro spásu nepodstatného prezentovala nejen jako společenství „probuzených lidí“, ale také jako společenství oddělené od „ostatního“ světa. Zřejmě proto bylo v dovětcích velmi často vypisováno, kolik dětí, pokud byly ještě naživu, zůstalo v církvi a kolik jich „šlo vlastní cestou“.²⁰⁴

²⁰¹ Tamtéž, str. 365. Podobně i Anna Havlíková „*usnula jako spokojené dítě*“. Tamtéž, str. 561.

²⁰² Tamtéž, str. 632.

²⁰³ Viz kapitola 2.3.4.

²⁰⁴ „(...) on také svých bolestí zamlčeti nemohl nad svými dvěma syny a dcerami, že v chování církevním nezůstali; nejmladší dceru pak, kteráž toho církevního chování požívá, otcovsky a snažně napomenul, při

V podstatě uzavřené společenství českých emigrantů bylo v životopisech také prezentováno jako prodchnuté Boží přítomností. Bůh byl přítomen a účasten všech činností ve sboru, věřící se ho v rozhodujících událostech ptali na radu a v těžkých dobách se k němu modlili.²⁰⁵ „Boží říše“ se tak netematizuje jako na zemi nedosažitelný nebeský ideál, ke kterému by emigranti vzhlíželi jako k něčemu vzdálenému, ale jako ideál, ke kterému se dá přiblížit již v průběhu pozemské existence. Tento fakt se v životopisech projevuje například i tím, že emigranti sice vyjadřují svoji obavu, zda budou spaseni či zatraceni, avšak nebi či peklu jakožto místu posmrtného života ve svých textech nevyhradili skoro žádný prostor.²⁰⁶

Přiblížit se Bohu neznamenal pouze utéct z výhradně katolické země²⁰⁷, ale také přizpůsobit Božímu přání rovněž své postoje a své jednání. O postoji ke světu už jsme mluvili, nicméně emigranti kromě programového odklonu od světských záležitostí tematizovali také sounáležitost a soudržnost komunity, pomoc bližním, činnost v církevních kůrech a tak podobně. To naznačuje, že ono negativní „zapletení do světa“ má co dělat spíše s osobním příklonem dotyčného člověka k pomíjivým pozemským věcem, které „odlákávají“ jeho pozornost od duchovního růstu a vývoje, než s negativním postojem ke světu jako celku.²⁰⁸

Probuzení a snaha o zajištění spásy totiž nebyly pouhou individuální záležitostí jednotlivce (což dokazuje také jejich hledání stejně „probuzeného“ společenství, kde by mohli své nově nabyté „poznání pravdy“ uplatnit a rozvinout). Na rozdíl od katolických kázání, kde se na svět

Spasiteli a této jeho církvi věrně zůstávati... “ Životopis Václava Chmelíka, E. Štěříková, **Běh života...** (Praha 1999), str. 331.

²⁰⁵ Jejich touha následovat Spasitele byla vlastně také příčinou jejich emigrace z Českých zemí, kde jim toto nebylo umožněno.

²⁰⁶ O *peklu* sice mluví například Anna Anderlová (roz. Benešová), nicméně tato zmínka se vázala k odpovědi knězi, proč nechce nechat za svého muže, který byl v té době na vojně, sloužit mši: „*Kněz se mne nato ptal, proč nenechám za mého muže číst mši, když je válka můj muž v boji. Řekla jsem, že on sám káže, že když luterán zajde, přijde hned do pekla. Bylo by to tedy nadarmo, protože z pekla už nikdo nemůže být vysvobozen.*“ E. Štěříková, **Běh života...** (Praha 1999), str. 299. Hrozba peklem zde tedy měl představovat spíše argument kněze, a Anna svou odpověď prezentovala jako chytré využití jeho vlastní zbraně proti němu samotnému.

²⁰⁷ Ačkoliv mnozí emigranti právě rozhodnutí emigrovat považovali za svůj životní mezník.

²⁰⁸ Tento postoj se někdy v textech životopisů vyjadřuje ustáleným spojením „*zůstal/a pro sebe*“ nebo „*nechtělo to s ní/ním jít*“. Viz např. Tamtéž, str. 294, 572, 652

hledí s odporem a jako „marnost“ se popisuje pozemský život jako celek²⁰⁹, není v životopisech zmínka o tom, že by byl poustevnický život s naprostým odmítnutím pozemské existence podporován. Snad jedinou výjimku představuje emigrant Pavel Kučera. Ten před svým exilem sice vedl život odloučený od světa, nicméně po příchodu do Berlína se přistěhoval do domu svobodných bratří a zřejmě se také zapojil do života komunity. Dokonce se pak z „misijních důvodů“ vrátil na Moravu, „aby svým známým a přátelům pověděl, že všechny jeho snahy vést pobožný život byly marné, ale že našel pokoj v zásluhách Spasitelových“. Ani Pavlův samotářský život mu totiž nezajistil klid „jeho srdce“ a tak se nakonec rozhodl hledat „Boží děti“, které by měly „jistotu spasení“.²¹⁰

Hledání „Božích dětí“ či „církve, jak ji Bible vypisuje“, kde by měli „jistotu spasení“ je pro emigranty usazené v Berlíně příznačné. S trochou nadsázky bychom mohli dokonce říci, že pro ně „vyjití ze země“ znamenalo hledání jakéhosi „pozemského ráje“, tedy společenství lidí, kteří jsou díky Boží přítomnosti předurčení ke spáse. Tuto Boží přítomnost se emigranti snažili „včlenit“ do svého každodenního života – a to i do těch částí, které s duchovnem zdánlivě nesouvisely. Dobrým příkladem je uzavření sňatku, které kazatelé a starší sboru podporovali a dokonce mnohým emigrantům i navrhovali. Někteří emigranti ale se souhlasem váhali. V některých životopisech se emigranti svěřují se svými počátečními rozpaky a nejistotou, zda je manželství to, co s nimi má Spasitel v úmyslu, když oni si předsevzali zůstat svobodní.²¹¹ Nicméně nakonec všichni s předneseným sňatkem souhlasili, protože i ti, co pochybovali, se nakonec v rámci vlastního „rozjímání“ se Spasitelem, ujistili, že je to skutečně jeho vůle.

Ani nabytí majetku neznamenalo nutně, že se dotyčný přiklonil ke světu na úkor Spasitele. O Františku Anderlemu jsme se sice již mohli dočíst, že díky své podnikatelské činnosti

²⁰⁹ „Tento drahý a vznešený kámen aby ihned z mladosti moc a oučinek magentový na sobě ukázal, tak jako magnet k obloze nebeské a hvězdě své ustavičně cílí a ji následuje, aniž se od ní dopouští odvrátiti, tak tento drahý magnetový kámen svatý Prokop, hned od mladosti své od tohoto světa všelikých marností, rozkoší a bludného blesku jeho se odvracujíc, k samým toliko nebeským věcem cílil.“ Augustin Jan Václav Soukup, **Virtus magnetica aneb Moc a ctnost magnetová mocného Země české divotvorce svatého Prokopa...**, **Praha (Sázava) 1713**, in M. Sládek (ed.), **Svět je podvodný verbíř** (Praha 2005), str. 201.

²¹⁰ E. Štěříková, **Běh života...** (Praha 1999), str. 396.

²¹¹ Jan Kropáček to, velmi výstižně, vyjádřil takto: „nesouhlasil jsem, protože jsem si předsevzal nikdy se neoženit.“ Tamtéž, str. 387. Viz kapitola 2.3.1.3.

„škodu při svém srdci trpěl“²¹², ale například Jiří Ostrý byl predikantem, váženým členem českého sboru v Gerlachsheimu i úspěšným fabrikantem²¹³ a Jan Kropáček se bál o svou víru právě v důsledku hmotných ztrát zapříčiněných povodněmi.²¹⁴ Emigranti sice zpravidla ve svých životopisech vyprávěli o chudobě či finančních těžkostech, se kterými se museli v exilu potýkat (a které jim také sloužily jako prostředek postavit sami sebe do role těch, co hledají „Boží pravdu“ okolnostem navzdory), nicméně nikdy nepsali o tom, že by světem pohrdali, či ho úplně zavrhl. Většina životopisů se totiž nese pouze v tom duchu, že duchovní věci mají před světskými otázkami přednost, nikoli že by je měly plně nahradit.

2.3.2.5. *Imaginace duchovních entit*

Téma Boží přítomnosti ve světě vyvolává otázku, zda a jakým způsobem je v textech životopisů berlínských Čechů vyjadřováno „dobro“ a „zlo“, respektive do jaké míry v jejich vyprávění vystupují více či méně personifikované osoby „andělů“ a „děblů“. V souvislosti s předchozími kapitolami tohoto oddílu bude nejpodstatnější problematika „tělesnosti“ zmíněných entit, která je ve srovnání s katolickými kázáními stejného období prakticky opomíjena.

Pro tematizaci „dobra“ se berlínští emigranti povětšinou omezovali pouze na konstatování o Boží přítomnosti či zásazích, které je provázely jejich životem. *Poznat Spasitele* znamenalo *poznat pravdu* a mnozí emigranti se ve svém vyprávění omezovali právě na toto úsilí. „Andělé“ v „aktivnější“ míře vyskytli pouze v několika emigrantských textech. Vždy však šlo spíše o personifikaci Božího působení, nežli o nějaké „hmotné zjevení“. Judita Fialová (roz. Jílková) například ve svém životopise vypráví o opatrování anděly při útěku:

„(...) tak jsme se, v takovém houfu na 15 duší, k Sasku ubírali. Kdež jistě nás anjelé opatrovat a vést museli, sic bychom jináče nebyli prošli, neb jsme hned druhý den, když jsme brzy ráno skrz jedno malé město přijít museli, tu jsme vůdce v okliku [zatáčce] chybili a jinou cestou do pole jsme vyšli a více než hodinu jako ovce po poli jsme chidili, nevědouce, kam se obrátiti, až oni nás potom zase našli... Pak jsme dále v jedné vesnici za Opočnem přes vodu jít museli, na níž tuze nebezpečné a staré lávky byly (...) A pak jsme dále... k

²¹² Tamtéž, str. 294.

²¹³ Tamtéž, str. 432.

²¹⁴ Tamtéž, str. 388.

*horám pokračovali, na nichžto ještě mnoho sněhu a ledu bylo; a tak jsme přece šťastně s pomocí Boží poslední velikonoční svátek v poledne přišli do Gerlachsheimu...*²¹⁵

Zde vidíme, že jistotu andělského opatrování Judita nabyla prostřednictvím překonání všech překážek na své cestě ze země, tedy ne přímým zjevením anděla, ale zprostředkovaně přes úspěšný útěk skupiny, ke které se Judita přidala. Z Juditinych slov je ale zároveň patrné, že za šťastný příchod do Gerlachsheimu vděčí především Boží pomoci. Tím se Boží pomoci a andělskému opatrování dostává stejného, možná v tomto případě i zaměnitelného, významu. A svou přítomnost dával Bůh emigrantům na vědomí ne zjevením anděla, ale tím, že se jim úspěšně podařilo uskutečnit jejich záměr emigrovat, který se tímto zároveň ukázal jako správný.²¹⁶ Bůh nicméně v textech životopisů většinou působil na srdce a svědomí emigrantů sám nebo prostřednictvím svého Ducha.

Barokní katolická kázání byla na druhé straně zmínkami o andělech prodchnuta mnohem hojněji. Berounský děkan Jiří František Procházka de Lauro anděla označil za učitele Boží moudrosti.²¹⁷ V kázání Petra Štěpána z Týnce anděl vystupuje jednak jako prorok narození Ježíše Krista, ale také jako oslovení Jana Křtitele („ó nejčistotnější anjeličku a nejsvětější duše“)²¹⁸ A Kryštof Hubatius v kázání věnovaném Janu Nepomuckému anděla prezentuje jako zhmotněnou postavu, která se zjevuje proto, aby svým přímým působením vykonal Boží pomstu:

„Hle, mlčení se stalo na nebi pro zemské žádosti, a protože stál anjel před oltářem, maje v rukouch svých zlatou kaditedlnici, jemužto dáno zápalův mnoho, svatých totiž modliteb a svatých žádostí, které Bohu přednesl. Však nyní dobře pozoruj, kterak tenž anjel, vzavše tu vyprázdněnou kaditedlnici, ji ohněm z oltáře naplniv, na zem uvrhl, a to k potrestání všech

²¹⁵ Tamtéž, str. 320.

²¹⁶ Zde se opět dostáváme k Weberově tezi o souvislosti úspěšného obchodování s virou v predestinaci. (Viz výše kapitola 2.3.2.2.) Nicméně v tomto případě se emigrantům nejednalo o spásu, kterou si „zajistili“ připojením se k „českému houfečku“ v Berlíně, ale o Boží přítomnost v jejich každodenním životě.

²¹⁷ Jiří František Procházka de Lauro, *Trojice nerozdílná, v hlubokosti nepochopitelného tajemství od věčnosti skrytá...*, in Miloš Sládek, *Svět je podvodný verbíř* (Praha 2005), str. 132.

²¹⁸ Petr Štěpán z Týnce, *Vox clamantis in deserto aneb Hlas volajícího na poušti...*, Praha (Vysoká u Kutné Hory) 1697, in Tamtéž, str. 110 – 112.

zlých žádostí hříšníkův, aj, hle, na to hromobití, hlasové, blýskání a zemětřesení následovalo.“²¹⁹

Anděl zde tedy povětšinou jedná jako samostatná osoba, někdy zjevená ve své fyzické podobě. V berlínských životopisech se naopak o tělesnosti „andělů“ nemluví. Jejich působení je pak spíše synonymickým vyjádření Božího působení, nicméně ani v kázáních či naučných spisech andělé nejednají sami o sobě a z vlastní vůle, protože se vždy řídí vůlí Boží. Andělé v kázáních, které jsme si představili, zvěstují Boží vůli, narození jeho Syna či přicházejí potrestat hřích proti Bohu. Berlínské životopisy a barokní kázání se tedy v percepci andělů liší frekvencí výskytu a podobou jejich působení, ale shodně chápou jejich „funkce“ jako zástupné postavy představující Boží vůli.

S představitelem principu „zla“, tedy „děblem“ je to o něco složitější. Zatímco v jiných typech náboženských textů je ďábel vylíčen poměrně živě a barvitě, v životopisech emigrantů nehraje tento typ imaginace téměř žádnou roli. Jednu z mála poznámek o postavě ďábla nalezneme v životopise Václava Mokerského a týká se vlastnictví evangelických knih, kvůli kterým se Václavovi dostalo od katolického kněze ovinění, že „*nepřechovával knihy, nýbrž samotného ďábla*“²²⁰. Pokušení totiž evangelickým emigrantům v Berlíně nepřinášela nějaká mimosvětská „démonická“ bytost, ale jejich vlastní nedostatky.²²¹

Pokud se však nyní podíváme na vyobrazení ďábla v naučném spisu Daniela Hussonia Pacovského *Zahrada panenská* z roku 1630, ukáže se nám úplně jiný obraz personifikace „zlých sil“. V náboženské literatuře se často můžeme setkat s ďáblem jako personifikovaným pokušením, co působí na nitro, duši či myšlenky věřícího jako vnější síla vedoucí k hříchu, ovšem málokdy čistě fyzickou silou. Hussonius však při popisu života svaté Kolety vykreslil ďábla také jako postavu, která na svatou pannu působil nejen „necudnými“ myšlenkami, ale také fyzickými útoky:

²¹⁹ Kryštof Hubatius, *Kazatel prorocký v skutku i v řeči...*, Praha 1730, in Tamtéž, str. 287 – 288.

²²⁰ E. Štěříková, *Běh života...* (Praha 1999), str. 419. Další takovou letmou zmínku můžeme nalézt v životopise Jana Janáska, kterému se v noci zdálo, že ho jezuita nazývá „šelmou kudrnatou“. Tamtéž, str. 334.

²²¹ Podrobněji viz kapitola 2.3.3.1.

„Ale mezi všemi těmi těžkostmi d'ábelské trápení nejtěžší jest jí bylo, nebo od nich kyjmi tak hrubě častokráte zbitá bývala, že všecka zmodřená napoli mrtvá ležela. Ale ani pro tak veliké d'ábelské trápení Pánu Bohu svému sloužití jest nepřestávala.“²²²

Hussonius vůbec svoje dílo pojal jako popis těžkostí a utrpení (často fyzického), které se svatým pannám v jejich životě naplněném službě Bohu dostávalo – a to ať už od „temných sil“ či nevěřících pohanů. Zatímco ale pohanští králové či rodiče trápili křesťanské panny spíše z nepochopení, d'ábel se je svými zjeveními a tělesnými útoky snažil cíleně odvrátit od jejich víry a lásky k Bohu. V životopisech berlínských emigrantů je rovněž patrné, že příkoří, které jim působili katolíci, také vychází spíše z nepochopení než z úmyslu svést je na zcestí. Cílený odklon od „pravé víry“ však v případě evangelických emigrantů nezpůsobovala personifikovaná imaginace zla, ale jejich vlastní špatné vlastnosti a sklony.

Đábel jako zástupná postava, která má jednak hřichy zosobnit a jednak před nimi varovat, je naopak velmi užívaný v kázáních. Kromě toho, že je v barokních kázáních d'ábel ztotožněn s tělem a světem, také d'ábel slouží jako prostředek, díky kterému mohou kazatelé svým posluchačům zpodobnit nebezpečí hřichu. Ferdinand Karel Reisman z Risenperka takto věřící varoval před „*všelikým proti sobě skrytě položeným osidlám a oukladům d'ábelským*“²²³. Đábel je přítomen v pohanských modlách a je také ztotožňován s jedním ze symbolů pádu lidského pokolení, tedy s hadem. Bohumír Hynek Josef Bílovský se dokonce oklikou přes ztotožnění d'ábla s hadem dostává až ke spojení d'ábla s kacíři, když je oslovuje „*jedovati hadové*“.²²⁴

V berlínských životopisech však není d'ábel ani personifikován, ani není nadán schopností fyzicky věřící napadat. To, že v těchto textech není kategorie d'ábla užívána, může tedy znamenat, že emigranti jsou spíše podporováni k tomu, aby za své hřichy převzali osobní

²²² Daniel Hussonius Pacovský, *Zahrada panenská*, in Jana Ratajová – Lucie Štorchová (edd.), *Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku* (Praha 2008), str. 257. Nejen svatá Koleta měla podle Hussonia takové potíže. I ke svaté Kláře, „*když (...) vroucím srdcem utrpení Pána Krista v své celi sobě rozjímal, přišel d'ábel á tak tuhý políček jí vyřal, že krev z očí, ust a nosu se jí vylila, ona však předce proto v své nábožnosti a rozjímání ukřižovaného Pána Krista trvala.*“ Tamtéž, str. 247.

²²³ Ferdinand Karel Reisman z Risenperka, *Dvě sprostné kázání o čistě a sprostné lásce jak k Bohu, tak i bližnímu...*, *Praha 1724*, in M. Sládek (ed.), *Svět je podvodný verbíř* (Praha 2005), str. 257.

²²⁴ Bohumír Hynek Josef Bílovský, *Nový cherubín...*, *Praha (Březnice) 1695*, in Tamtéž, str. 72 a 77.

zodpovědnost v tom smyslu, že ne ďábel, ale jejich vlastní duchovní slabost je odvrátila od následování Spasitele, a budou to opět oni – samozřejmě s pomocí Boží – kdo se díky přiznání si svých vlastních prohřešků tohoto hříchu zbaví. Z tohoto pohledu není překvapující ani malá pozornost věnovaná personifikaci „dobra“, protože evangeličtí „uprchlíci“ se rozhodli emigrovat, aby následovali Boha, a se svými prosbami se také obraceli především k Bohu.

2.3.3. Spása a probuzení

Důležitým momentem, na který už jsme v předchozích kapitolách často narazili a který velmi často představoval hlavní důvod emigrace, bylo téměř pro všechny emigranty moment *probuzení*. Tento pocit náhlého „osvícení“ v nich vyvolal strach a úzkost o vlastní spásu, což pak vyvrcholilo emigrací mezi ostatní „probuzené“.

Struktura kapitoly se tedy bude z převážné části opírat o snahu emigrantů přiblížit se naději na spasení, od které se v podstatě odvíjely jejich kroky počínající „znovuzrozením“ a končící emigrací.

Stěžejní pro emigranty – a konec konců i pro strukturu jejich vlastních životopisů – byl zážitek probuzení, jehož intenzivnímu prožitku mnozí čeští emigranti věnovali značnou část textu. Od tohoto, dnes bychom řekli, „mystického zážitku“ se pak začali mnohem více zabývat otázkami spásy či přiblížení se Spasiteli, což některé nejprve vedlo do katolických kostelů či na poutě (což se velmi rychle ukázalo jako „neúčinné“), a díky čemuž se někteří dokonce dostali i do vězení pro podezření z „kacířství“. Vyvrcholením celé snahy bylo nicméně „*vyjití z Čech*“ mezi další „probuzené“.

V souvislosti s významem, jaký emigranti odchodu z českých zemí přikládali, bude také velmi podstatná otázka, jestli byl exil považován pouze za akt zvýšeného úsilí dosáhnout spásy, či jestli byl v očích emigrantů spasitelný sám o sobě. Pro některé pisatele totiž životopis úspěšnou emigrací vrcholí, ne-li přímo končí, což by mohlo ukazovat na emigraci jako na finální akt vedoucí ke spáse.

Mimoto se v životopisech berlínských emigrantů dají vysledovat také projevy Boží prozřetelnosti či Boží přízně – ať už se jedná o zázračné zachránění při útěku za hranice či o

jiné ukázky Božího vedení. Emigrantům na Boží vůli podle jejich vyjádření v životopisech velmi záleželo a často se k němu obraceli s prosbami o pomoc či „radu“.

2.3.3.1. „*Probudil milý Spasitel skrze svého Ducha mé srdce...*“

Probuzení představovalo, stejně jako *srdce* jednu z nejčastějších kategorií, kterou pisatelé životopisů vědomě reflektovali. Avšak zatímco *srdce* berlínští emigranti většinou užívali k vyjadřování situace či vztahu, které se vztahovaly převážně k jejich vlastní osobě, či nějakým zásadním způsobem zasáhly jejich nitro, kategorie *probuzení* spíše evokuje projev snahy ukázat integritu celé skupiny.

Jestliže se totiž emigranti usazení v Berlíně (popř. v Rixdorfu) snažili svými životopisy také o legitimizaci své komunity v rámci města, můžeme jasně patrný důraz na jejich duchovní probuzení chápat také jako jeden z prostředků, jak okolnímu světu ukázat, že český bratrský sbor má opodstatnění jako více méně samostatná a homogenní jednotka.

Samotné *probuzení* však můžeme také považovat za ukázkou vlivu luterského pietismu. Pietistické hnutí v rámci luterské církve totiž klade mimo jiné velký důraz na proces *znovuzrození*, jež společně s pocitem jakéhosi „vyvolení“²²⁵ skupinu formovalo jako celek.²²⁶ *Probuzení* však může také evokovat jiný rys luterského pietismu, a to prostoupení každodenního individuálního života Boží přítomností. Evangelíci, které – podle jejich slov – vlastní *svědomí* „donutilo“ odejít za hranice, se ve svých životopisech vyznávají z toho, že od okamžiku *probuzení* se začali mnohem víc zamýšlet nad tím, kam jejich život směřuje (tedy, zda budou, či nebudou spaseni), a že zatoužili dostat se do společenství stejně probuzených lidí, před kterými by se nemuseli přetvařovat („*odešel jsem pro svědomí*“) a mezi kterými by mohli vést svůj život v souladu se Spasitelovou vůlí.

Jak už jsem naznačila, vzhledem k důležitosti tohoto aktu, bylo faktu *probuzení* věnováno poměrně dost prostoru. Nicméně v konkrétních životopisech záleželo samozřejmě na každém pisateli, jakými prostředky a v jakém rozsahu se k němu vyjádří. V tomto případě záleží také na celkové délce životopisu, protože jestliže měl dotýčný emigrant potřebu se o svém životě rozepsat obšírněji, o *probuzení* (a také následné emigraci) to platilo tím více. Rozdíl se však

²²⁵ K němu se čeští emigranti rovněž, byť často ne explicitně, vztahovali. V podstatě touha po příslušnosti k „vyvoleným“ nakonec vyústila v emigraci (podrobněji v kapitole 2.3.3.2.)

²²⁶ U. Gleixner, *Pietismus und Bürgertum* (Göttingen 2005), str. 24.

dají – na rozdíl od ostatních kategorií – vysledovat i mezi vlastními životopisy a životopisy, které za dotyčného sepsal někdo jiný. To ovšem není tak překvapující, když si uvědomíme, že nejde – jako u *srdce* či *duše* – jen o výrazový prostředek, ale také o způsob vyjádření určitého osobního postoje či zážitku. Emigranti, kteří se o svém probuzení rozepsali sami, k němu často připojovali velké citové pohnutí (někdy spojené s pláčem či pocitem úzkosti a lásky ke Spasiteli) a v jejich slovech je také znát, jak důležitý „přerod“ to pro ně byl (nebo jakou důležitost mu přikládali v době, kdy svůj životopis psali). Je sice pravdou, že svůj životopis mohli jen diktovat, nikoli psát, a do textu se tedy mohly dostat i věty a výrazy, které by tam možná „aktér“ životopisu sám nevložil, nicméně šlo o zažitou kolektivní praxi. I emigranti, kteří svůj životopis napsali vlastní rukou, se jistě řídili zaběhnutým „územím“ a také – vzhledem k veřejnému předčítání – věděli, jak ho napsali jeho blízcí. Bez tohoto vědomí a zažité praxe by i on sám text sestavil zřejmě jinak, pokud vůbec.

Jedním z mála životopisů, o kterém můžeme už ze samotného textu vyčíst, že ho dotyčný emigrant skutečně diktoval, je životopis Anny Jílkové (roz. Kulhavé), kde se jednak na začátku sama přiznává, že neumí číst²²⁷, a kde také její manžel v dovětku dosvědčuje, že právě jemu znění svého životopisu Anna diktovala.²²⁸ Podobně na tom byl i Jan Zima, v jehož dovětku se také píše: „*Tak daleko on si již dávno nechal to napsati...*“²²⁹

Konkrétní vztahování se k zážitku *probuzení* se vlastně pohybuje v rozmezí od prostého vyjádření, že dotyčná nebo dotyčný „*poznal/poznala pravdu*“, až po velmi podrobné líčení této „proměňující“ zkušenosti. Pokud se však jednalo o životopis člověka, který emigroval v relativně dospělém věku, většinou se o *probuzení* v textu objeví přinejmenším zmínka.

Emigranti tak *probuzením* v podstatě datují začátek svého duchovního přerodu. Od té „chvilky“ totiž u nich nastala zásadní proměna vnímání a také přijímání okolního světa, která nakonec vedla k rozhodnutí emigrovat.²³⁰

²²⁷ „... *ten můj bratr (...) zákonek si koupil a někdy pokradmo mně něco z něj čítaval... To se ale brzy jezuitoj doneslo, že můj bratr zákonek má a že mi z něj čítává. Tak jsme se před jezuvita postavit museli. Já jsem to ale z mého batra všecko na sebe vzala a jeho jsem vymlouvala, že jsem já ho sama měla a že já číst neumím, že jsem já, co to za knížku je, nerozuměla.*“ E. Štěřiková, **Běh života...**, str. 355.

²²⁸ „*Až podtud ona mi předpovídala a to si dala psát.*“ Tamtéž, str. 356.

²²⁹ Tamtéž, str. 533.

²³⁰ „(...) *začalo mezi námi obzvláštní probuzení. Nyní bylo předsevzetí mé svět opustiti a Pánu Bohu sloužiti, ale proto, že jsem často k vůli táty éh na svatbu jíti musela... já jsem zase nepokoj měla. Toť způsobilo ve mně žádost tam odtud vyjít, abych spasení své bez překážky hledati mohla...*“ Tamtéž, str., 412.

Tato proměna se však podle svědectví mnohých emigrantů neudála naráz, náhle, či dokonce neočekávaně. Ačkoli můžeme v textech najít i vyznání, že se pisatel nechoval vždy příkladným životem a probuzení vše změnilo, nebo že emigranti byli někdy tímto zážitkem tak zasaženi, že se (podle svých slov) neubránili slzám.²³¹ Přesto však je v životopisech vidět snaha deklarovat, že díky prostředí, výchově či vlastním postojům pisatel k *probuzení* směřoval.

Velmi často se emigranti k *probuzení* dostávali skrze čtení (které pro ně mělo samo o sobě velký význam), a to jak skrze čtení Písma, tak i skrze čtení jako takové²³². Zatímco Pavel Mačát se výslovně zmiňuje o tom, že jeho rodiče tajně četli „*evangelické písmo*“²³³, Rozina Zimová zmiňuje mnohem pestřejší výběr literatury:

„... Když jsem se učila číst, zalíbil se mně manuálník. Já jsem prosila svého otce, aby mi ho vypůjčil, což on taky učinil a řekl mně: 'Ty nemůžeš před každým v něm číst!' Já jsem vlezla za pec, když jsem v něm četla, a bylo mně to tuze milý, ač jsem tomu ještě nerozuměla; potom, když jsem byla větší, koupila jsem sobě evangelické modlitby, ty se mi tuze líbily, že v nich nebylo k svatým modlení. Po nějakým čase koupila jsem si knížku 'Panneny vínek' nazvanou.“²³⁴

Někdy se však poznání „pravdy“ spojovalo s pouhým vlastnictvím knih, jak dokládá například manžel Roziny Jan Zima: „... *tak jsem přišel k jednomu mistru, který byl pouhý Čech a ona Němkyně, a ona milovala Slovo Boží a taky měla knihy...*“²³⁵ Jako kdyby poznámkou, že „*taky měla knihy*“, chtěl umocnit ten fakt, že „*milovala Slovo Boží*“, což už samo o sobě pro emigranty znamenalo velké uznání. Nicméně znalost slova Božího a schopnost čtení se někdy v textech objevovaly skoro jako synonyma. Například Alžběta Kučerová (roz. Kovářová) tyto

²³¹ Podrobněji viz kapitola Niterné kategorie.

²³² Emigrantka Kateřina Mikulecká se dokonce se slovy, které ji „pronikly do srdce“, setkala na hřbitově; E. Štěříková **Běh života...** (Praha 1999), str. 412. Srov. M.-E. Ducreux, **Knih a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století**, in **Literární archiv 27/1994**, str. 61 – 87.

²³³ „*Můj otec byl Pavel Mačát a moje máma rozená Betlachová. Oni měli evangelické Písmo, ačkoli u veliké tajnosti, a pilně v něm čítávali...*“ Temtéz, str. 405.

²³⁴ Tamtéž, str. 533.

²³⁵ Tamtéž, str. 532.

dvě skutečnosti užila v jedné větě jako v podstatě rovnocenné²³⁶. Slova emigrantů vyznívají dokonce tak, jako kdyby „známost Slova Božího“ přišla až poté, co se člověk naučil číst. To, že rodiče měli doma evangelické knihy, považovala za důležité ve svém kratičkém životopise zmínit i Marie Voláková, která touto informací jakoby „vyvažovala“ fakt, že byla „vychovaná v katolické církvi“.²³⁷

Je tedy jasné, že emigranti považovali vlastnictví a hlavně čtení Písma (a nejen Písma, jak jsme viděli z předchozích odstavců) v souvislosti s náboženským prožitkem za velmi důležité. Nad evangelickými knihami emigranti zřejmě rozjímali poměrně často a mnozí se čtením identifikovali jako nekatolíci. Čtení však bylo pisateli vnímáno také jako „spouštěč“ nábožensky motivovaného citového pohnutí, kdy jim slova z Písma či jiné, většinou evangelické literatury tak „zasáhla srdce či svědomí“, že úzkostí o vlastní spásu zatoužili cele změnit svůj dosavadní život. Pavel Hnátek, který se usadil v Rixdorfu, počátek svého rozjímání sám nad sebou připisuje přečtení konkrétní pasáže z Bible:

„Moji bratří četli Nový zákon a brali si přečtené k srdci. Já jsem ale měl stále pocit, že ničemu nerozumím, až jsem jednou četl 6. kapitulu 2. listu ke Korintským. Ulekl jsem se a od té hodiny jsem pociťoval neustále nepokoj. Pokoušel jsem se uklidnit čtením, zpěvem a modlitbami, činil jsem mnohá dobrá předsevzetí, ale trvalý pokoj jsem nenašel.“²³⁸

Jiřího Jedličku staršího pak čtení „v jedné knížce“ odvrátilo od přesvědčení jeho rodičů, kteří byli „horliví katolíci“ a přivedlo ke stejně smýšlejícím lidem, se kterými se společně vzdělával čtením Bible a dalších knih.²³⁹

²³⁶ „Moji rodiče, kteří znali Boží slovo, poslali mne brzy do jiné vesnice k mé tetě, abych se naučila číst a abych přišla ke známosti Slova Božího.“ Tamtéž, str. 393.

²³⁷ „Narodila jsem se 20. října 1717 v Čechách a byla jsem vychovaná v katolické církvi. Moji rodiče však vlastnili evangelické knihy, ze kterých se vzdělávali.“ Tamtéž 522.

²³⁸ Tamtéž, str. 562 – 563. Než se mu nakonec podařilo utéct do Rixdorfu, navštívil v hledání takového společenství lidí, kde by „nalezl jistotu spasení“, kazatele Schulze v Gerlachsheimu (kde ale nezůstal kvůli tamější bídě) a Uhry (kde naopak takové společenství nenašel).

²³⁹ „Jeho rodiče byli horliví katolíci... Jeho nejprvnější pohnutí bylo, když v jedné knížce, kterou byl dostal do ruky, četl; pak se seznámil s některými lidmi, kteří také něco lepšího poznali, ti se často spolu scházeli a sobě něco z Bible nebo jiné knihy četli a spolu se tak vzdělávali.“ Tamtéž 573.

Stejnou úlohu jako samotné čtení však mělo i předčítání²⁴⁰. Zákonek si nechala předčítat například, jak už jsme výše viděli, i Anna Jílková. Jana Kropáčka k zamyšlení nad sebou samým přivedlo sousedovo vyprávění z Písma:

„V naší vsi byl jeden starý sedlák. On, jeho manželka i čtyři děti milovali slovo Boží, ačkoli byli proto vystaveni mnohému pronásledování. Jeho nejstarší syn odešel kvůli náboženství do Slezska... Tento stařec jménem Bečan přicházel častěji k nám do dílny. Sedl si, a když se naskytla příležitost, vyprávěl všelicos ze Starého i Nového zákona... Napadlo mne, že v takovém stavu, v jakém se já nacházím, nemohu být spasen.“²⁴¹

Jana sice tato touha po spáse vedla nejprve do Jeníkova k jezuitskému řádu, ale ten jeho úzkost a neklid zřejmě neumenšil²⁴². Nakonec se přes Bečanova syna Matěje dostal k hallské Bibli a dalším evangelickým knihám, které ho zřejmě uchvátily a ukázaly „správný směr“, ve kterém vytrval i přes protivenství kněze, jezuitů i vlastních katolických příbuzných a kvůli kterému – i přes smutek svých rodičů a sourozenců – nakonec utekl do Žitavy, odkud pak odešel do Drážďan a nakonec do Berlína.²⁴³ Citové pohnutí však mohlo nastat také například zpíváním náboženských písní. Sám Jan Kropáček o několik odstavců výše ve svém životopise píše:

„Jednou jsem zpíval jednu skutečně pěknou píseň o utrpení a smrti našeho Spasitele. Tak mne to dojalo, že jsem začal nahlas hořce plakat, až mne má matka venku uslyšela a polekaná přispěchala. Když se dozvěděla příčinu mého pláče, hleděla mne uklidnit...“²⁴⁴

V podstatě by se z toho dalo usoudit, že jen „pouhé“ rozjímání nad „utrpením našeho Spasitele“ mohlo iniciovat následný zážitek *probuzení*.

²⁴⁰ Vzhledem k tomu, že znalost čtení a psaní nebyla tak rozšířená, mohlo být dokonce veřejné čtení mnohem rozšířenější než čtení individuální. Navíc, ke „vstřebávání božství“ stačil pouhý poslech textu čteného nahlas. M.-E. Ducreaux, *Kniha a kacířství...*, in Literární archiv 24, 1994, str. 64.

²⁴¹ E. Štěříková, *Běh života...* (Praha 1999), str. 381.

²⁴² „Ačkoli jsem byl v modlení neúnavný a v mé zbožnosti vytrvalý, nic mi to nepomohlo.“ Tamtéž

²⁴³ Tamtéž, str. 381 – 386. Janu Kropáčkovi nicméně k evangelickému probuzení nejprve postačil i Nový zákon a zpěvník katolické provenience.

²⁴⁴ Tamtéž, str. 381.

Probuzení mohlo, kromě samotného čtení, navodit i mluvené slovo. Už jsem se zmínila o předčítání Písma či jiných knih; stejnou váhu však mohlo mít i kázání v kostele či rozmluva s predikanty, kteří přicházeli do českých zemí právě za účelem distribuce knih a posilování tajných evangelíků ve víře. Predikantům z Hennersdorfu za své *probuzení* vděčí například Václav Němec:

„V mém třináctém roku byl jsem probuzený při příležitosti, že dva Češi z Hennersdorfu ze Saska do Heřmanic přišli a tam shromáždění drželi, v kterémžto životě o tom mluvili, že se člověk obrátiti musí, jestli spasen býti chce... Nedlouho na to dal mě můj otec na nějaký čas do jednoho kláštera..., když mě můj otec zase domů vzal, tedy jsem cele zamiloval svět. V mém 16tém roku byl jsem při čtení 16té kapitoly svatého Jana znovu pohnutý... Nato jsem přišel do seznámení s některými probuzenými v našem susedství; my [jsme] se pospolu scházeli, zpívali a četli jsme, vzdělávajíce sebe vespolek; a pak jsme se smluvili, že chceme z Čech vyjítí.“²⁴⁵

Václavovo stručné přiznání, že na nějaký čas zase od *probuzení* „odpadl“ zde velmi názorně ukazuje, že tato „událost“, byť v životech emigrantů velmi důležitá, nemusela být rázu trvalého. Na Václava Němce tak muselo „spolupůsobit“ více faktorů (individuální čtení a společné čtení, zpívání a vzdělávání se ve skupině), aby se k němu *probuzení* zase navrátilo.²⁴⁶ Ne u všech však byla cesta k probuzení takto „krkolomná“. Pisatel životopisu Václava Jičínského připisuje hlavní zásluhu na *probuzení* jeho rodiny predikantovi Jiřímu Těmínovi.²⁴⁷ Životopisy Jana Šponara a Pavla Mačáta ukazují veliký vliv působení „*těch probuzených lidí v Gerlitzheimu*“ na *probuzení* evangelických obyvatel vesnice Čermné²⁴⁸. Oba se sice v emigraci rovněž dostali málem na scesti, nicméně nakonec jim bylo dovoleno přestěhovat se do domu svobodných bratří v Berlíně. Jak dokládá pisatel životopisu Jana Šponara: „*Spasitel*

²⁴⁵ Tamtéž, str. 617.

²⁴⁶ Možnost být *probuzen* „podruhé“ potvrzuje i výpověď Martina Kroupy, který „poprvé“ zakusil *probuzení* ve svých šesti letech, ale protože ho a jeho pět sourozenců po smrti otce matka „*zanedbávala*“, musel ho v šestnácti letech Bůh *probudit* znovu. Nicméně Martin přiznává, že i potom (a to až do svého rozhodnutí emigrovat) se „*zabýval špatnými věcmi*“. Tamtéž, str. 349 – 350.

²⁴⁷ „*Jeho otec i matka napomínali i předrželi své dítky k bázni Boží podle svého dobrého oumyslu co nejmožněji, ačkoliv ještě sami probuzení nebyli; až teprve několik let před svým východem z Čech skrze Jiřího Těmína, kterýž k nim z Žitavy chodíval, probuzeni se stali...*“ Tamtéž, str. 344.

²⁴⁸ Tamtéž, str. 495.

*přece jeho duši v tom nebezpečném způsobu nenechal...“.*²⁴⁹ Někteří dokonce chodili evangelická kázání navštěvovat i za hranice, jako například již zmíněný Pavel Hnátek či Josef Mojsíš, který se při návštěvě přátel v Hennersdorfu účastnil kázání Matouše Vaňka, a toto kázání ho natolik pohnulo, že se nakonec rozhodl emigrovat do Horní Lužice.²⁵⁰

Zatímco inspirace slovy predikanta není překvapivá, při bližším pročtení některých životopisů nám může zarazit fakt, že někteří jako „důvod“ *probuzení* uvedli rovněž kázání katolického kněze. Situace se nám však bude zdát méně zarážející, když si uvědomíme, že kázání v katolických kostelech měli evangelíci přece jen možnost vyslechnout mnohem častěji než evangelického predikanta. Anna Jílková (roz. Kulhavá) k *probuzení* „přišla“ právě vyslechnutím svatodušního kázání v katolickém kostele:

*„Na to jsem na svatodušní svátky do kostela šla, kdež kněz kázání držel a v tom kázání tyto slova pověděl, která Spasitel řekl: 'Nebojte se těch, kteří mordují tělo, ale duši nemohou zamordovati; ale raději se bojte toho, kterýž může i duši i tělo zatratiti v pekelném ohni.' To tak mé srdce velice proniklo, že jsem nevěděla, co činiti mám, a nevěděla jsem, co se to se mnou děje.“*²⁵¹

Na Dorotu Plívovou mělo zase vliv novoroční kázání katolického pátera, „*jenž nepochybně našeho Spasitele miloval*“.²⁵² Bez ohledu na to, že byli katoličtí kněží často aktivními účastníky pronásledování prozrazených nekatolíků, zřejmě ani jim nebyla odepřena schopnost „milovat Spasitele“.

Na *probuzení* však mohl mít, tak jako u Jana Jílka, vliv i zrakový vjem.

*„Bylo to roku 1729, jednoho večera, když jsem samotný při své práci byl a svůj způsob rozvažovati jsem začal, tu na mne převeliká tesknost a smutnost přišla... tu mi přišlo, abych si ale něco četl. Vzal jsem nějakou starou knížku, v níž o smrti a umučení Spasitele čtení a modlitby byly a také ten obraz neb figura Spasitele na kříži visícího... tu se mi smyslové tak pojednou otevřeny staly, že mně nejináče bylo, než jako bych životně očima na to křížování Spasitele se díval...“*²⁵³

²⁴⁹ Tamtéž, str. 405 – 406 a 495.

²⁵⁰ Tamtéž, str. 415.

²⁵¹ Tamtéž, str. 355.

²⁵² Tamtéž, str. 461.

²⁵³ Tamtéž, str. 350.

Zásadní bylo sice pro Jílka opět čtení knížek, ke kterým se později dostal díky „jednomu sedláku“, nicméně prvotním impulzem, jenž jej přiměl o sobě a o svém životě přemýšlet byl obrázek ukřižovaného Krista působícího na jeho smysly tak mocně, až měl Jílek pocit, jako kdyby byl Kristova ukřižování sám svědkem. Trochu ironický nám pak může připadat fakt, že se do podezření z „kacířství“ dostal právě díky tomu, že doma „obrazů tak mnoho“ neměl.²⁵⁴

Probuzeným či „Boží pravdy znalým“ se však člověk mohl stát i působením svých bližních, popřípadě různých i nečekaných událostí, které změnily dotyčného náhled na svět. Velmi často emigranti uváděli evangelický původ svých rodičů, který podstatným způsobem ovlivnil jejich výchovu. Například o Janu Jiřím Jelínkovi se v jeho životopise píše, že „jeho rodičové, kteří z kmene bratrského pocházeli, jak jeho, tak všechny své děti s velikou pečlivostí chovali“.²⁵⁵ A pokud byli rodiče katolíky, či svůj evangelický původ z důvodu strachu z pronásledování raději zapřeli, přesto často vedli své děti k „lásce ke Spasiteli“. To velmi pěkně dokládá i Anna Jílková, která katolické náboženství svých rodičů připisovala tomu, že ani jeden neuměl číst²⁵⁶, přesto však „při nich péče o své spasení se nalézala“. Jen málokdy se stalo, aby emigrant ve svém životopise uvedl své rodiče jako nesmiřitelné katolíky, kteří by mu bránili v hledání spásy (ač někteří takto neváhali označit své vzdálenější příbuzné²⁵⁷). Výjimku představuje například emigrant Jiří Prokeš, jehož prozradil jeho vlastní tchán.²⁵⁸ Vliv mohli mít i evangeličtí prarodiče či jiní příbuzní, kteří se pro své blízké vraceli ze zahraničí.

Probuzení se dalo také tzv. „vyvdat“ či „vyženit“, tedy když se pisatel či pisatelka sňatkem dostala do rodiny již probuzených lidí, kteří ho nebo ji „přivedli na jiné myšlenky“. Anna Kovářová (roz. Vylámová) byla díky rodině svého manžela „skrze zpívání a čtení z Písma k jinému smyslu přivedena“.²⁵⁹ Vliv mohla mít i čelední služba. Magdalena Faltejsková

²⁵⁴ Tamtéž, str. 351.

²⁵⁵ Tamtéž, str. 337. Stejně o svých rodičích mluvila i Dorota Plívová: „Mojí rodiče byli katolického náboženství. Můj otec ale měl dobré ev. knihy, z nichž on nám pilně ráno a večer čítával...“ Tamtéž, str. 461. Zde je rovněž patrné, že evangelické knihy víceméně vyvažovaly, či dokonce převyšovaly jinak ne zrovna „bohulibé“ katolické vyznání.

²⁵⁶ To však, jak jsme již mohli vidět, neuměla ani ona. O rozdělení na katolíky a nekatolíky podle schopnosti číst srov. kap. 2.3.1.4.

²⁵⁷ Viz životopis Jana Kropáčka. E. Štěříková **Běh života...** (Praha 1999), str. 383.

²⁵⁸ Tamtéž, str. 469.

²⁵⁹ Tamtéž, str. 371.

(rozená Mačátová) měla sice rodiče „horlivé katolíky“, nicméně „přišla do služby k jiným lidem, kteří nějaké poznání ze Slova Božího měli...“²⁶⁰ Magdalena Pakostová (roz. Šplíchalová) dokonce „přišla k prvnímu počátku probuzení svého skrze pacholka“.²⁶¹ „Spouštěcím mechanismem“ však mohla být i těžká nemoc, či v případě Václava Pálka smrt milované manželky, kdy „začal upřímně hledat Boha...“.²⁶²

V ojedinělých případech však bylo jako důvod opuštění svého domova uvedeno zabavení evangelických knížek, či pronásledování katolíky. Jan Šíp podává ve svém životopise z tohoto hlediska velmi příznačné svědectví o své touze po knihách a o důvodu emigrace dvou dalších evangelíků na jeho panství:

„V mém 15. roku mne vzali má matka a otčím k sobě a tím jsem ztratil přístup k dobrým knihám, což mne trápilo. (...) Pán Bůh mi dal příležitost, že jsem si mohl za 12 grošů koupit zcela nový [Nový zákon], vytištěný v Halle, a k tomu ještě evangelické modlitby. Měl jsem z toho velikou radost... Protože ten zmíněný farář způsobil tak veliké pronásledování, bral lidem knihy, kaceřoval a zatracoval je, stalo se, že v roce 1719 odešli z našeho panství Václav Zych a Václav Matuška. Opustili nejlepší statky. Nikdo nevěděl, proč to udělali. Já jsem se po tom pídil, až jsem se dozvěděl, proč a kam odešli, totiž, že odešli pro evangelické učení do Saska. Předsevzal jsem si také odejít z vlasti a jít tam, kde najdu pravou církev Kristovu.“²⁶³

Pronásledování a zabavování knih tedy podnítilo nejen zmíněné muže, ale i samotného Jana Šípa uvažovat o emigraci. Otec Marie Šotnarové (roz. Novákové) se rozhodl přehodnotit svoji nechuť odejít ze země až poté, co rodina přišla o „všecko Písmo“.²⁶⁴ Životopisy Jana Soukupa a Václava Mokerského začínaly přímo vyprávěním o hromadném zabavování evangelických knih a následném zatýkání a věznění. To bylo oběma prezentováno jako „ořesný“ zážitek, jenž byl nejen důvodem k emigraci, ale také důvodem věnovat mu prakticky celý text

²⁶⁰ Tamtéž, str. 558.

²⁶¹ Tamtéž, str. 447.

²⁶² Tamtéž, str. 452.

²⁶³ Tamtéž, str. 489.

²⁶⁴ „(...) má máma hned na to myslila, abychom z Čech vyšli. Táta ještě neměl chuti, ale když nám všecko Písmo pobrali, tu on již nechtěl déle tam zůstat; za naše všechny knihy dali nám šerednou knihu papežskou.“ Tamtéž, str. 493.

životopisu.²⁶⁵ Proto nepřekvapí již citované nabádání otce Roziny Zimové, aby knihy nečetla „před každým“, které v různých obměnách dokládají i jiní emigranti. Rodiče či prarodiče (popřípadě sousedi) sice měli snahu své děti a vnoučata vzdělávat v evangelické víře, ale rovněž měli péči o to, aby nebyli prozrazeni. Proto, když se někteří pisatelé „pídili“ po knihách a stejně smýšlejících „spoluvěrcích“, naráželi nejprve na počáteční nedůvěru způsobenou strachem z pronásledování. Proto musel například Jan Kropáček svého přítele Matěje Bečana a jeho matku nejprve přesvědčit o své upřímnosti, než mu ukázali svou Bibli a seznámili ho s dalšími „nekatolíky“.²⁶⁶

Probuzení tedy viditelně k rozhodnutí k emigraci nestačilo. O té chvíli si pouze budoucí emigranti uvědomovali, že jejich dosavadní život ke spasení duše nestačí, a že tedy musí zjednat nápravu. Až poté následovalo poznání, že všechna jejich předsevzetí nejsou za daných podmínek, které v českých zemích panovaly, uskutečnitelná. Emigrace byla jen výsledkem rozhodnutí dostat se mezi „ty dobré, probuzení lidi“, jejichž společenství by jim dalo větší naději na spásu. Někteří zrevidovali svůj život velmi rychle a obratně, jiní se v životopisech – někdy velmi barvitě – vyznávali ze svého prvotního zmatení a úzkosti, protože Bůh jim sice ukázal, že jejich dosavadní cesta není správná, ale oni najednou jako by nevěděli, kam svůj život mají vlastně směřovat. Velmi názorně to ukazuje ta pasáž životopisu Anny Jílkové, která následovala po popisu vlastního *probuzení*:

„To tak mé srdce velice proniklo, že jsem nevěděla, co činiti mám, a nevěděla jsem, co se to se mnou děje. A tak jsem hned myslila, že já toho Boha, který se v těle zjevil, ještě ani neznám; a od té hodiny jsem se stala cele nad sebou nepokojná, a žádala jsem velice, aby se nade mnou smilovati ráčil, nebo jsem myslila, že on mne spasiti anebo zatratiti může...“²⁶⁷

Srdce či dokonce *svědomí* bylo při takovém zážitku „zasaženo“ často. Mnozí emigranti byli tímto novým citovým pohnutím „zmoženi“ tak, že se dokonce rozplakali.²⁶⁸ Nicméně Anna hned na to přišla na účinné „řešení“ svého náhlého nepokoje:

²⁶⁵ Tamtéž, str. 419 a 484 – 486.

²⁶⁶ Tamtéž, str. 382.

²⁶⁷ Tamtéž, str. 355.

²⁶⁸ Viz kapitola 2.3.1.

„A již více k žádné věci jsem myšlení ani chuti neměla a marnému tovaryšstvu jsem konec učinila. Oni se tomu všickni, i mí rodičové, tuze divili, proč to dělám, se mě tázali. Já jsem ale vždy víc na to myslila, a jak jsem jen o tom povědomost dostala, že bych já také mohla do Saska mezi takové dobré a spasené lidi přijíti; tak jsem si to žádala velice, myslice, kdybych já tam jen kousek chleba a trochu vody za pokrm míti měla, že já tam předce půjdu. Vtom tam přišli tři z Kerlicejmu [Gerlachsheimu] na navštívení a já jsem se s dvěma z nich beze všeho meškání na cestu vydala.“²⁶⁹

Anna Jílková svou emigraci popisuje jednak jako čin vlastní vůle, který byl podnícen pouze jejím „poznáním“ a snahou „zajistit si“ spásu, a jednak jako čin, ke kterému se odhodlala bez velkého rozhodování a váhání, což – jak uvidíme později – nebylo pravidlem.

K rychlému rozhodnutí k emigraci někdy pomáhalo i nepochopení okolí. I od Anny Jílkové jsme se dozvěděli, jak se její rodiče „*tuze divili*“. Někteří pisatelé si dokonce „stěžovali“, že byli za svoji snahu o příkladný život sousedům pro smích.²⁷⁰ „Nepochopení“ však mohlo nabýt i hrozivějších podob. Pokud totiž dotyčného či celou jeho rodinu někdo „udal“, či se sami dostali do podezření z „nekatolictví“, nebyl nejtíživějším problémem posměch, ale pronásledování katolickými úřady. V případě prozrazení či pronásledování se při popisu rozhodování k emigraci zážitek *probuzení* někdy dokonce ani explicitně netematizoval. Z tohoto hlediska je velmi zajímavý životopis Alžběty Votmarové, která je za skutečnost, že byli prozrazení, dokonce Bohu vděčná:

„Já tuto příhodu, že jsme museli prozrazení v Čechách býti, poznávám za podivné vedené Boží se mnou, nebo kdybychom prozrazení nebyli, sotva bych já byla z Čech vyšla.“²⁷¹

Cesta k nalezení správného směru vedoucího ke spáse však mohla být i složitější. Někteří pisatelé se ve svých životopisech vyznávají i z toho, že se svou úzkostí o spasení své duše nejprve pokoušeli „utišit“ v rámci katolické církve (což však bylo vzápětí označeno jako neúspěšné). Jan Jílek například svůj strach ze zatracení zkoušel zahnat účastí na pouti:

²⁶⁹ Tamtéž, str. 335.

²⁷⁰ „Protože jsem neměla zalíbení ve světských věcech, musela jsem vytrpět mnoho posměchu i nenávisť.“
K čemuž budoucí emigrantka Kateřina Ottová hned dodává: „*Toužila jsem po tom, abych z toho trápení byla vysvobozena.*“ Tamtéž, str. 435.

²⁷¹ Tamtéž, str. 528.

„Tu se toho brzy můj bratránek, že tak se mnou je, dozvěděl (...) na to mne tuze namlouval, abych s ním zjara jen na pouť šel (...), že uhlídám, že mně jináče bude a že odpuštění všechněch hříchů dostanu. Tedy jsem tak učinil... Roku 1730 v měsíci máji jsem s nimi na pouť do Moravy šel, takže nás celý houf z toho kolátorství spolu šlo (...) Když jsme do Kartouz do kláštera přišli, od nich jsme vína koupili, a tu se mnozí opili a špatně dělali... Pak jsme do Brna přišli a tam mě do jednoho kláštera zavedli, tu mně pravili, abych se do bratrstva svatého Ignaciusa zapsati dal, že jich v něm mnoho je a ti že se za mě modliti budou a já zas za ně.“²⁷²

O výsledku poutě a záležitostí s ní spojených („bratrstvo svatého Ignaciusa“) se Jílek explicitně nezmiňuje. Jediná negativní vzpomínka, kterou v životopise uvádí, se týká „alkoholového opojení“ jeho společníků. Nicméně když pak o odstavec dále popisuje, jak se dostal k evangelickým knihám a jak se do nich poprvé začel, je ráz jeho dikce o poznání vřelejší.²⁷³ Navíc sám uvádí, že k podniknutí poutě byl v podstatě přemluven svým katolickým bratrancem, zatímco evangelické knihy se snažil opatřit si sám. Účast na činnostech podporovaných katolickou církví však mohla znamenat pouhý „zastírací manévr“, který měl buď skrýt jejich evangelické smýšlení, či jim dokonce dopomoci k útěku za hranice.²⁷⁴ Takto evangelíci například dávali své děti do jezuitských škol:

„Když jsem asi k dvanáctému roku přicházel, mohouce již hezky čísti, bylo mně od mých rodičů svěřeno, abych v Novém zákoně četl... ti katoličtí duchovní měli mého otce v podezření, že není pravým katolíkem, pročež můj otec, chtěje to podezření odvrátiti, tedy mne s mým starším bratrem na nějaký čas dal do Brna k jezovitům študírovati.“²⁷⁵

Na pisatele tohoto životopisu, Zachariáše Jelínka, udělali jezuité takový dojem, že chtěl dokonce vstoupit do jejich řádu. Ale když se pak vrátil domů a jeho otec mu svěřil „*Bibli a*

²⁷² Tamtéž, str. 350.

²⁷³ „Nyní jsem teprva měl mnoho co myslit, až jsem často jako omámený nad tím hledět zůstal...“ Tamtéž.

²⁷⁴ To je případ Magdaleeny Plíhalové, která účast na pouti chtěla využít jako záminku k útěku (Tamtéž, str. 460) či Jana Vorla, který si zase pod touto záminkou „došel pro cestovní pas“ (Tamtéž, str. 524).

²⁷⁵ Tamtéž, str. 339.

staré bratrské knihy“, nepadla o jezuitském řádu už ani zmínka a Zachariáš se pak v dalším odstavci plně věnuje své touze najít „*církev, jak ji Bible svatá vypisuje*“.²⁷⁶

Takovouto „*církev*“ konec konců – bez ohledu na okolnosti provázající *probuzení* či na důvody, které nakonec rozhodly o emigraci – hledali všichni. A nakonec byla právě touha po společenství „*dobrých a spasených lidí*“, která byla ve většině životopisů akcentována jako ten důvod nejpodstatnější.

Na závěr bych věnovala pár slov fenoménu, který je lidmi pocházejícími z vesnic Čermné a Heřmanice velmi často zdůrazňován a který by se dal nazvat také fenoménem *hromadného probuzení*. O „*velkém probuzení*“, jak mu říkali sami emigranti, se zmiňuje v souvislosti s příchodem dalších českých emigrantů odcházejících v první polovině třicátých let 18. století do Gerlachsheimu i Gustav Adolf Skalský, který jako střediska tohoto hnutí uvádí Heřmanice, Lubné, Horky a Sedliště Kamenné na Litomyšlsku.²⁷⁷ V této vlně emigrantů odešel i Jan Jílek²⁷⁸, který prožil své dětství v Lubném, ale ten se bohužel o „*hromadném probuzení*“ nezmiňuje.²⁷⁹ Jinak je tomu u emigrantů, kteří pocházeli z Heřmanic. Jan Janásek o tom vypráví takto:

*„A já jsem roku 1731 přišel k tomu sedlákovu do služby, do těch mně milých Hermanic, mezi mé milé známe..., což bylo mně štěstím, nebo hned druhého roku, totiž 1732, povstalo mezi námi v Hermanicích to veliké probuzení... přišloť potom k tomu, že naše shromáždění přišlo k prozrazení u vrchnosti.“*²⁸⁰

²⁷⁶ Tamtéž, str. 339 – 340. Podobně se zachoval i otec Jana Vorla, když se vrátil z vězení: „*Mým rodičům na tom velmi záleželo, aby mne vychovali v bázni Boží (...)* Byli však prozrazení kněžím a můj otec se dostal do vězení. (...) *Byl jsem dobrým katolíkem, přesto se mi pak děti ve škole posmívaly a nadávaly mi, že jsem luterán. Po půl roce byl můj otec z vězení propuštěn. Aby mne i sebe lépe chránil před pronásledováním, poslal mne v mých 12 letech studovat k jezuitům.*“ Janovi, stejně jako Zachariášovi se „*u jezuitů nesmírně líbilo*“. Nakonec se zatoužil stát knězem, načež musel zakročit jeho otec, vzal ho ze školy a nechal ho „*učit barvířem*“. Tamtéž, str. 523 – 524.

²⁷⁷ Gustav Adolf Skalský, **Z dějin české emigrace osmnáctého století I.** (Chotěboř 1911), str. 296.

²⁷⁸ Jehož Skalský rovněž uvádí v souvislosti s odchodem do Gerlachsheimu. Jílkův odchod datuje do roku 1731 (konkrétně 8. září). Tamtéž, str. 297.

²⁷⁹ E. Štěříková, **Běh života...** (Praha 1999), str. 348 – 354.

²⁸⁰ Tamtéž, str. 334.

Jan se zde vyjadřuje o svém návratu do Heřmanic jako o svém *štěstí*, jelikož se vrátil včas, aby zažil „*veliké probuzení*“. Také však uvádí důvod svého odchodu za hranice, protože poté bylo společenství, kterého byl součástí, prozrazeno a jeho členové vyšetřováni a pronásledováni. Ale díky tomu, že byl v tu dobu „*byl (...) robotou hraběti pro ječmen na Moravě*“, a také díky „*prorockému*“ snu a bratrovu varování, se mu podařilo v lednu roku 1733 utéct do Gerlachsheimu.²⁸¹ Pronásledování, zdá se, někdy vedlo k rozhodnutí emigrovat spíše než touha najít „*pravou církev*“, ačkoli podle emigrantů samotných to mělo také svůj podíl.²⁸² I Skalský uvádí jako hlavní důvod odchodu evangelíků do emigrace v tomto období právě přílišnou tvrdost katolických úřadů.²⁸³

O stejném *velkém probuzení* pak mluví i emigranti, kteří pocházeli z vesnice Čermná. Ten, kdo sepsal životopis Magdaleny Faltejskové (roz. Mačátové), například uvádí že „*v roce 1736 bylo v Čermný při mnohých duších obzvláštní probuzení, a mnozí opustili všecko a vyšli*“.²⁸⁴ Životopis Pavla Mačáta nám pak poskytne možnou příčinu takového hromadného hnutí:

*„Toho času pak se to veliké probuzení tuze rozmohlo, neb mnozí bratři ze saské země, z Gerlachsheimu, přicházivali a drživali nočního času shromáždění, ku kterýmž se množství lidu shromažďovalo, zvláště u mého otce, což jsem já také poslouchával, ačkoliv jsem tomu ještě málo rozuměl.“*²⁸⁵

Hromadné probuzení se tedy zřejmě „*nezrodilo*“ jen tak z ničeho nic, ale bylo kromě vlastních shromáždění, která evangelíci mezi sebou pořádali, podpořeno také návštěvami krajanů již usazených v zahraničí (zejména v Sasku a Horní Lužici). To pro Heřmanice dokládá i Václav

²⁸¹ Tamtéž.

²⁸² Každopádně to mělo jistě podíl na pronásledování.

²⁸³ G. A. Skalský, *Z dějin české emigrace osmnáctého století I. díl* (Chotěboř 1911), str. 309 a 315 – 316. Což však nevyvrací jejich víru a snahu o lepší život „*blíže Spasiteli*“, čemuž nedůvěra a posměch sousedů, ani podezírání a věznění jistě příliš nepomáhaly.

²⁸⁴ E. Štěříková, *Běh života...*, str. 558.

²⁸⁵ Tamtéž, str. 405. Rovněž v životopise Jana Šponara se můžeme dočíst: „*poněvadž v této vesnici [v Čermné] mnohá léta velké probuzení bylo i tak od těch probuzených lidí v Gerlitzheimu [Gerlachsheimu] navštěvování byli a tu častokrát nočně shromáždění drživali...*“ Tamtéž, str. 495.

Němec, který svůj zážitek *probuzení* připisuje shromáždění pořádanému Čechy usazenými v Hennersdorfu.²⁸⁶

2.3.3.2. „Kýž já mohu mezi takový lid přijít.“ Exil a jeho „podíl“ na spáse

Jak jsme mohli vidět, přímým důsledkem *probuzení* byla zvýšená péče o spasení a z ní vyplývající snaha změnit svůj dosavadní život. Přehodnocení jejich života i dosavadního chování ve světě a ke světu však nebyla v prostředí spojeném výhradně s katolictvím nijak snadná a v konečném důsledku díky posměchu či dokonce obvinění z kacířství vedla k emigraci. Pro pochopení tohoto faktu je nicméně potřeba zastavit se nejprve u samotné kategorie *spásy*, respektive způsobu, jakým emigranti svou představu *spásy* prezentovali.

Z textů, které berlínští Češi sepsali, či si nechali sepsat, totiž vyplývá, že možnost spasení jejich duše se odvíjela především z jejich vlastního přičinění. „Spekulace“ o tom, zda je Bůh vyvolil ke spáse či zatratil při stvoření světa, či zda je může „omilostnit“ dodatečně, jim bylo, alespoň co se týče obsahu životopisů, zřejmě cizí.²⁸⁷ Takže když se Alžběta Votmarová v textu svého životopisu vyznává, že její snaha „*se polepšit*“ vycházela ze začátku „na prázdno“, ač se modlila k Bohu a „*často jeho potěšení cítila*“²⁸⁸, nechtěla tím naznačit, že ji Bůh opustil, ale pouze se přiznala k tomu, že jeho milost vlastně nepochopila, což zapříčinilo, že své předsevzetí vést lepší život nemohla dodržet.

Při tematizaci kategorie *spása* je však pozoruhodné, že se v emigrantských textech nevyskytují taková slova nebo výrazy, které by označovaly takové kategorie jako *hřích*, *hříšnost* či dokonce *peklo* a *nebe*. Je sice pravda, že například Kateřina Anderlová (roz. Kavková) mluví o *pokoušení*, nicméně v jejím podání to vypadá spíše tak, že *pokoušení* zde má

²⁸⁶ „V mým třináctým roku byl jsem probuzený při příležitosti, že dva Češi z Hennersdorfu ze Saska do Heřmanic přišli a tam shromáždění drželi, v kterémžto živě o tom mluvili, že se člověk obrátiti musí, jestli spasen býti chce...“ Tamtéž, str. 617.

²⁸⁷ Proti katolické církvi se nejčastěji vymezovali pouze v rovině náboženské praxe, tedy odporem k obrazům, nesouhlasem s modlitbami ke svatým či (např. v případě Matěje Němečka) odmítáním světské přísahy.

²⁸⁸ „Já jsem také vždycky chtěla se polepšit a pobožný život vést, ale nechtělo to jít, mé předsevzetí jsem nemohla držet. Tu jsem zase vzala mé útočiště k Pánu Bohu, aby se nade mnou smiloval, a také jsem často jeho potěšení cítila. Ale nebylo to stále, nebo jsem tu milost v jeho zásluze neznala a nehledala, nýbrž chtěla jsem sama sobě pomáhati.“ **Běh života...**, str. 527.

spíše význam hrozícího nebezpečí, že bude při útěku prozrazena.²⁸⁹ *Spása* se v jejich textech vázala výhradně na vlastní chování a jednání dotyčného, a to jak v souvislosti s Písmem, tak i co se týče chování k ostatním lidem. Pokud tedy emigranti jmenovali „poklesky“, které by mohli spásu ovlivnit, jednalo se buď o vlastní přiznání, že v době před *probuzením* (či před emigrací²⁹⁰) dotyčný nejednal tak, jak by si podle něho Bůh přál, či o zprávu emigrantových bližních, kteří tematizovali naopak jeho provinění vůči komunitě. V životopisech, které nepsal jejich aktér sám, či v dodatcích sestavených po jeho smrti, se tak můžeme dočíst například, že „*jeho pýcha a lakota jej svedly z cesty*“, díky čemuž „*mnohá léta zůstával sám pro sebe*“²⁹¹, nebo že „*jeho největší chybou byla netrpělivost a hněvivost*“.²⁹² Nicméně Václavovi Lukášovi, kterému patří tento poslední citát, bylo hned v další větě přisouzeno příznivější hodnocení, když pisatel konstatuje: „*Nechal se vždy napomenout a byl za bratrské povzbuzení vděčný*“, což je pro tyto dovětky víceméně typické. Všechny takto naznačené „poklesky“ (ať už se jedná o „*netrpělivost a hněvivost*“, nebo o to, že se někdo „*na své srdce nedá přivístit*“²⁹³, či se dokonce oženil/vdala „o vlastní vůli“) se totiž vzápětí zmírňují prohlášením, že dotyčný svých prohřešků litoval a bylo mu tedy odpuštěno.²⁹⁴

Takovýto „požadavek“ sebereflexe se ukazuje především v životopisech sepsaných emigranty samotnými. Jako dobrá ilustrace nám může sloužit Magdalena Kovářová, která se o svých „neřestech“ vyjadřuje takto: „*Já jsem měla velké zalíbení v marnostech tohoto světa,*

²⁸⁹ *Pak, když jsme dostali vůdce, tehdy jsem šla s těmi, kteří tak putovali jako já. (...) Jen jeden skutek Boží musím připomenout: když jsme v jednom místě šli, potkali nás dva muži. Ti nás jimat chtěli, s námi tvrdě zacházeli (...); my jsme byli na tři díly rozděleni, já jsem šla s naším vůdcem napřed, druhé dva díly šly pozadu. Když mě s vůdcem propustili a vůdce mně řekl, jestli ty zadní zajmou, že mě musí nechat a sám utéct, nebo jsme šli blízko u sebe. V jaké já jsem úzkosti byla, to nemohu vypsát. A jak jsem Pána Boha prosila, aby těm druhým putujícím za námi pomohl! A když jsme uhlídali, že je propustili, všechno naše srdce pookřálo. Pak jsme ještě jednou pokušení takové měli na krkonošských horách, ale také i tu nám Pán pomohl.“ Tamtéž, str. 295.*

²⁹⁰ Popřípadě i po ní, když se například „*dostal do špatné společnosti*“.

²⁹¹ E. Štěříková, **Běh života...** (Praha 1999), str. 391.

²⁹² Tamtéž, str. 405.

²⁹³ Tamtéž, str. 438.

²⁹⁴ Takto například Matěje Vostrovského „*způsob, který od jeho špatného vychování a nepořádnosti života pocházel, činil ovšem bratřím nepříjemnost*“, nicméně „*že on to, co se přihodilo, zase odprosil, tedy to ostatní také v lásce snášeli*.“ Tamtéž, str. 525.

přičemž jsem ale mívala špatné svědomí.“²⁹⁵ Přiznání vlastních nedokonalostí tak často vyznívají ani ne jako prostá snaha poctivě popsat i ty nelichotivější stránky života, ale spíše jako pokorný akt lítosti před tváří svého náboženského společenství, tedy jako jakási „veřejná zpověď“.

Emigranti se tedy sice zpovídali ze svých prohřešků vůči sobě (tedy ze své vlastní záliby „v marnostech tohoto světa“ či přidržení se „špatného tovaryšstva“), tak i prohřešků vůči svým bližním, nicméně explicitně o *hříchu* či příslibu posmrtné blaženosti či věčného ztracení se příliš nehovoří. Pokud už ale je v textu hřích přímo zmíněn²⁹⁶, nejde ani tak o *hřích* jako abstraktní a nespécifikovanou entitu, ale spíše o jakési souhrnné pojmenování konkrétních špatných vlastností či chování, které si dotyčný musí uvědomit a odčinit (a které bylo v životopisech spíše uvedeno konkrétněji), či označení svého vnitřního nutkání ke „špatnostem“, které bylo naopak nutné ovládnout.²⁹⁷

Naprosto odlišným způsobem *hřích* a *hříšnost* tematizoval například katolický kněz Kolman Hendl ve svém svátečním kázání věnovaném svatým čtrnácti pomocníkům.²⁹⁸ Podle

²⁹⁵ Tamtéž, str. 374.

²⁹⁶ Jako například v životopise Doroty Pospíšilové (roz. Jandíkové): „*Když jsme skrz blaženého pana Šulce zase nanovo probuzena byla a moji hříchové mne tuze zarmucovali, nebo se mně zdálo, že jest jich velká hora a že mne mé konání odsuzuje.*“ Tamtéž, str. 467.

²⁹⁷ „*Hřích se u mne hlásil a já jsem měla stále strach, že budu zatracena.*“ Životopis Kateřiny Hamerské (roz. Tesařové), tamtéž, str. 559 – 560. Podobným způsobem se – již v období po vydání Tolerančního patentu – o hříchu a *pokoušení* zmiňuje ve svých pamětech helvetský kazatel Jan Szalatnay. „*Đáblovo pokušení*“ podle něho spočívalo v tom, že se ho úřady snažily přimět k tomu, aby „*křest v latinském jazyku vykonával*“. „*Pokoušení*“ a „*ďábel*“ zde tedy nepředstavuje fyzicky zakusitelný hmotný prvek „*svědčící*“ ke hříchu, ale nepříznivou shodu okolností, které se Szalatnay nebránil modlitbami, umrtvováním těla či svěcenou vodou, ale tím, že byl ve svém přesvědčení pevný a nedal se zlomit. Navíc obě nemluvnata, kterých se to týkalo, během sporu zemřela, čímž byl kazatel „*z pokušení (...) vysvobozen*“. Ferdinand Hrejsa (ed.), **Jan Szalatnay a jeho paměti z doby toleranční** (Praha 1931), str. 88 – 89. Pojetí *hříchu* a *pokoušení* jako něčeho, co vyplývá z lidských nedostatků zastával i Gottfried Leibniz, který Boha považuje za dokonalého a tedy nekonečně dobrého, a zlo a hřích je tedy důsledkem nedokonalosti tvorů, které Bůh ztvoril. Nicméně zároveň tvrdí, že to nezbavuje člověka odpovědnosti, protože do něj bylo vloženo „světlo rozumu“ a „Boží zákon“. Je tedy pouze na jeho vlastní volbě založené na rozumu, zda bude či nebude hříšný. Gottfried W. Leibniz, **Theodicea** (Praha 2004), str. 398 – 404.

²⁹⁸ Kolman Hendl, **Den spolunedělní a sváteční neb Kázání o slavnosti pobožného bratrstva pod titulem svatých Čtrnácte pomocníkův..., Praha 1709**, in Miloš Sládek, **Svět je podvodný verbíř** (Praha 2005), str. 139 – 161.

Sládka (v jehož edici toto kázání vyšlo) byla sice sváteční kázání vystavěna hlavně na umělecké stránce a propracovaných rétorických figurách, které měly posluchače zaujmout a upoutat jeho pozornost než ho přesvědčovat, poučovat, či dokonce zastrašovat posmrtným utrpením v pekle²⁹⁹, přesto se téma *hříchu* či *pokoušení* v těchto kázáních vyskytuje nepoměrně častěji než právě v životopisech, které po sobě zanechali čeští emigranti v Berlíně.

V samotném Hendlově kázání je *hřích* kladen do souvislosti se světem, tělem a d'áblem jakožto abstraktními, „všeobjímajícími“ kategoriemi:

„Jestli tedy život člověka je samá pútká, samá válka, člověk jedenkaždý v samej ouzkosti ustavičně se potýká, naproti kterému dnem noci svět, tělo, d'ábel, a co nejhoršího jest, jeden hřích za druhým povstává. (...) Nolite timere, nechtějte, nechtějte se báti, ať krásně svět, tělo, d'ábel s vámi se potýká, ať naproti vám hřích povstává, ať ouzkost všelijakého kříže až k zemi snižuje vaše ramena, ať zlost nepřátelská vás téměř obklíčené má, nolite timere, nechtějte se báti, přichází vám k pomoci svatí pomocníci.“³⁰⁰

Hřích zde tedy (ač ztotožněn se světem) představuje něco „nadzemského“, co člověk nemůže přemoci sám svou vlastní vůlí či ovládnutím svých „hříšných“ sklonů. Kolman *hříšnost* neprezentuje jako individuální prohřešky konkrétního jedince, které člověk páchá sám za sebe díky své špatné povaze, či z nevědomosti, ale jako skoro až personifikovanou *entitu*, která na něho „padá“ a ze které jej mohou vyvést pouze „svatí pomocníci“. Hřešící člověk tak nenese takovou míru osobní zodpovědnosti, jakou bychom podle jejich vlastních slov mohli čekat od berlínských Čechů.³⁰¹

Ti byli totiž zřejmě vedení k tomu, uvědomovat si své hříchy či prohřešky konkrétně, uznat je a odčinit – například tím, že odprosili své bližní, jimž svým chováním nějakým způsobem ublížili. *Hřích* byl spíše tematizován ve vztahu ke strachu emigrantů z toho, že je nedostatek

²⁹⁹ Miloš Sládek, *Svět je podvodný verbíř* (Praha 2005), str. 14 – 21.

³⁰⁰ K. Hendl, *Kázání o slavnosti pobožného bratrstva pod titulem svatých Čtrnácte pomocníkův*, in Miloš Sládek, *Svět je podvodný verbíř*, str. 148 a 154.

³⁰¹ Nicméně Hendlovo tvrzení o *následcích hříchu*, tedy o tom, že smrtelný hřích zabíjí duši, protože jí odnímá přítomnost Krista (Tamtéž, str. 151) by do určité míry korespondoval s výpovědí o emigrantovi Janu Jiřím Jelínkovi, který nějaký čas „v špatném tovaryšstvu a bez Spasitele trávil“ (*Běh života...*, Praha 1999, str. 337). Bez ohledu na rozdílnou závažnost prohřešku (Janu Jiřimu bylo nakonec prostřednictvím *probuzení* umožněno opět se ke Spasiteli přiklonit) můžeme vidět podobnost v tom, že *přítomnost* hříchu má za následek *nepřítomnost* Ježíše Krista.

zbožnosti přivede ke špatnému chování.³⁰² Ani o svém „dřívějším“ životě, tedy o životě před *probuzením* či emigrací nepsali jako o životě hříšném či bezbožném, jako spíše o životě v „pomýlení“ či „neznalosti“. Změnu svého náhledu na svět – ať už ji způsobilo čtení Písma či kázání v kostele – vděčně přijímali jako prozření a Boží vnuknutí, aby se změnili a dosáhli tak *spásy*. A ačkoli do *srdce* Anny Jílkové proniklo kázání o pekelném ohni a ona se ve svém strachu, že ji Bůh „*spasiti nebo zatratiti může*“, rozhodla změnit svůj náhled na svět³⁰³, *peklo* zde zřejmě nepředstavovalo faktické místo posmrtných muk, protože Anně zmínka o pekelném utrpení sloužila hlavně jako připomínka možnosti Božího zatracení. V rozvažování o strachu o osud své duše je už tematizována pouze možnost zatracení, nikoli však jeho konečný důsledek v podobě pekelných muk.

Co však emigranti ve svých životopisech užívali poměrně často, byla kategorie *svědomí*, se kterou jsme se již setkali. Ta u většiny emigrantů přímo souvisela s touhou zajistit si spásu duše. *Svědomí* se však rovněž pojilo se zážitkem *probuzení* a také s exilem českých nekatolíků. Magdalena Kovářová, kterou jsem zmínila o několik odstavců výše v souvislosti s jejím kajícím přiznáním, že se přiklonila ke světu, zmiňuje rovněž své „*špatné svědomí*“, čímž v podstatě vyjadřuje tu skutečnost, že si své chyby uvědomovala, a možnost emigrace možná viděla jako způsob, jak je napravit a svému svědomí tak „ulevit“. *Svědomí* se však užívalo také v souvislosti s „*nepokojem srdce a svědomí*“, tedy spíše jako synonymum lidského nitra vůbec.³⁰⁴ Pokud se však emigranti o *svědomí* zmiňovali ve spojení s emigrací (popřípadě jej uváděli přímo jako důvod svého odchodu), tak se jeho význam blížil spíše jakési abstraktní rovině ve smyslu *svobody vyznání*. V textech životopisů můžeme poměrně často narazit na formulaci „*odešel jsem/odešla jsem pro svědomí*“. Jan Jílek například takto označil důvod odchodu svých blízkých:

³⁰² „(...) *prosila jsem Pána Boha, aby se nade mnou smiloval, abych nehřešila: nebo když jsem něco zlého udělala, selhala anebo cokoliv jiného hříšného, tu jsem mívala trápení veliký.*“ Životopis Doroty Kopáčové, E. Štěříková **Běh života...** (Praha 1999), str. 365.

³⁰³ Tamtéž, str. 355.

³⁰⁴ Podrobněji viz kapitola 2.3.1.

„Tak všech těch dvacet jedné noci vyšlo, ale dvě rodiny jinou cestou s jinými šly. Já jsem ve jménu jich všech napsal a panu Ondřejovi, tehdejšímu faráři, na místě zanechal, v němž jsem mu příčinu, proč odcházíme – že jen pro svědomí – sdělil.“³⁰⁵

Jan Kopáček pak význam svědomí jako důvodu k odchodu umocňuje zdůrazněním, že mu je o „svobodu svědomí a jistotu (...) spasení“³⁰⁶, kde kategorie svědomí vystupuje především v náboženském významu jako vyznání víry (které toužili emigranti svobodně projevit). Jan ale ve formulaci „nepokoj mého srdce a ouzkost svědomí“, které jej pronásledovaly na každém kroku³⁰⁷, zároveň svědomí „odkazuje“ do role jakéhosi „vnitřního hlasu“ každého člověka, jemuž odpovídá fráze „špatné svědomí“ užitá Magdalenou Kovářovou. Z toho vyplývá, že čeští evangelíci se pro emigraci rozhodli jednak pro svobodu svědomí jako „vnější“ svobodné náboženské praxe podle jejich vlastního přesvědčení (na základě toho, jak měla podle nich vypadat „pravá víra“), a jednak aby se zatížení jejich vlastního „vnitřního“ svědomí neukázalo v posmrtném životě jako osudné.

Exil jako takový byl tedy vnímán jako nevyhnutelný, nicméně pozitivní krok směřující ke spáse. O snaze Zachariáše Jelínka najít „církev, jak ji Bible svatá vypisuje“ již řeč byla. Podobným způsobem své přání najít „pravou církev“, „svobodu Slova Božího“ či „společenství stejně probuzených“ vyjadřovali i další emigranti. O síle, jakou na ně zapůsobilo čtení či vyprávění predikantů či evangelických příbuzných a která velmi často *probuzení* vyvolala, jsem se zmínila již několikrát. Takto *probuzeným* pak podle jejich vlastních slov nakonec nezbývalo nic jiného, než emigrovat:

„1736 v měsíci listopadu mě Spasitel probudil, že já jsem nikde pokoje neměl a že já z Čech musím, a tak 1773 jsem vyšel z Čech.“³⁰⁸

Jak můžeme vidět, zážitek *probuzení* byl pro berlínské emigranty tak důležitý, že někteří dokonce zaznamenali více či méně přesné datum, kdy k této události došlo.

³⁰⁵ E. Štěříková, **Běh života...** (Praha 1999), str. 351. Potřeba ospravedlnit svůj odchod před vrchností či farářem se ukazuje také v Listech Matěje Němečka, kterým se v této kapitole budeme ještě věnovat.

³⁰⁶ Tamtéž, str. 364.

³⁰⁷ Tamtéž.

³⁰⁸ Tamtéž, str. 465.

Faktem ale je, že ne vždy bylo *probuzení* uvedeno jako přímý důvod odchodu a ne všichni chtěli nebo dostali příležitost opustit své domovy okamžitě po svém „prozření“. Někteří exulanti mezi události *probuzení* a emigrace vkládají epizody pojednávající o skrývání, shromažďování se nad evangelickými knihami, pronásledování a tak podobně. Souhra těchto faktorů, společně s faktem, že v prostředí rekatolizační snahy katolických vrchností a úřadů nemohli následovat Spasitelovu vůli³⁰⁹, nakonec vedla ve snahu nalézt příznivější prostředí – tedy společenství „*takových dobrých a spasených lidí*“, kteří by je v jejich předsevzetích (jež nemohli v Čechách dodržet) podpořili. *Probuzení, svědomí* a nepříznivé okolnosti tak na odchod emigrantů spolupůsobily do té míry, že se rozhodli opustit své domovy a majetek a vydat se na velmi nejistou a nebezpečnou cestu, která ne vždy dopadla podle jejich očekávání. Mnozí totiž emigraci chápali jako jediné východisko a kromě rychlých rozhodnutí „na poslední chvíli“ můžeme v životopisech nalézt také osoby, jež o svém odchodu přemýšlely už nějaký čas před tím, než k němu vůbec dostaly příležitost.³¹⁰

Samotné rozhodnutí emigrovat však nebylo nijak snadné. Kromě svého nemovitého i movitého majetku emigranti často opouštěli i svou rodinu a blízké. Alžběta Kučerová musela v Čechách zanechat svou matku, ke které ji vázalo silné pouto, a po které se jí tak stýskalo, že ji Alžběta musela i přes nebezpečí přijít z exilu navštívit.³¹¹ Anna Jílková dokonce rodičům ani neřekla, že odchází za hranice a že už se s nimi nikdy neuvidí.³¹² Někdy museli evangelíci v Čechách nechat i své děti (pro které se pak, stejně jako pro jiné rodinné příslušníky, pak z exilu vraceli). Magdalena Pakostová se dokonce s jedním ze svých dětí, které porodila ve vězení, už nikdy nesetkala.³¹³

³⁰⁹ Tu Spasitel projevil v podstatě už ve chvíli, kdy je *probudil*.

³¹⁰ Když Kateřina Anderlová (roz. Kavková) díky predikantům ze Saska zatoužila odejít „*tam, kde je plná svoboda Slova Božího*“, musela ještě „přečkat“ prozrazení, vyslýchání na faře a několikaměsíční skrývání se. „*Pak, když jsme dostali vůdce, tehdy jsem šla s těmi, kteří tak putovali jako já.*“ E. Štěpíková, **Běh života...** (Praha 1999), str. 295.

³¹¹ „*Můj manžel i já jsme brzy srdečně zatoužili po tom, abychom mohli odejít z naší vlasti. Když k tomu ale přišlo, cítila jsem, jak velmi visím na mé matce. Ani po našem odchodu jsem neměla klid a musela jsem ji ještě jednou z Münsterbergu přijít navštívit. Ale přepadl mne u toho takový strach, že jsem hleděla dostat se zas rychle pryč.*“ Tamtéž, str. 393.

³¹² Tamtéž, str. 355.

³¹³ Tamtéž, str. 449 – 451.

Ani v exilu to mnohdy čeští evangelíci neměli jednoduché. Emigranti, kteří ve své „staré domovině“ zanechali podstatnou část svého (někdy nemalého) majetku, museli v Berlíně začít úplně od začátku, a ne všem se to úplně podařilo. Někteří byli zřejmě v počátcích tak rozčarování, že se to v pozdějších letech odrazilo i v jejich životopisech. Magdalena Kovářová si v závěru svého životopisu sama na sebe postěžovala, jak „zpočátku (...) byla mrzutá“, že musela odejít ze své vlasti a „tak bídně [se] živit“, ale hned k tomu dodala, že „se styděla za tyto myšlenky“.³¹⁴ Justina Vejprachtická (rozená Anderlová) pak podává ve svém životopise svědectví o své matce, které se za rok po usazení rodiny v Rixdorfu rozhodla vrátit zpět do Čech. Asi za měsíc si to však opět rozmyslela a vrátila se k rodině v exilu.³¹⁵ Většina životopisů se však přímo k bídě české komunity v Berlíně a Rixdorfu nevztahuje, a pokud ano, tak nejde o vyjádření zklamání, ale spíše o vlastní deklaraci obětí, které neváhali pro spásu podstoupit. Takto o těžkých začátcích v exilu vypráví například Anna Halvíková (rozená Dinterová):

„Naše celá rodina, šest osob, přišla do Gebhardsdorfu v Sasku, ...kde jsme se velmi těžko živil. Ale měla jsem přece radost, že mohu svobodně zpívat... Navštívila jsem kazatele v té vsi a on mne ujistil, že budu spasena. Ukázal mi v Bibli, co mohou očekávat ti, kteří kvůli evangeliu všechno opustili.“³¹⁶

Oběť kvůli svobodě svědomí či „kvůli evangeliu“ tedy mohla být emigranty považována za jeden ze způsobů, jak si zajistit spásu. Emigranti tímto prohlášením v textech svých životopisů v podstatě ukazovali, že jsou hodni patřit mezi takové lidi, které Bůh *vyvolil ke spáse*.

Takto pojatá *starost o spásu duše, s probuzením*, které emigranti definovali jako jedinečný zážitek konkrétního člověka, s vlastním rozjímáním nad knihou, či konečně se samostatným rozhodnutím emigrovat třeba i navzdory rodině, na první pohled vypadá jako individuální záležitost jednotlivce. Zde však vyvstává jedna podstatná otázka, která do celé problematiky určitý kolektivní prvek. Když totiž vezmeme víru a spásu jako vnitřní záležitost člověka, jak potom vysvětlíme přesvědčení emigrantů, že pro svou *spásu* musí kromě změny svého

³¹⁴ Tamtéž, str. 375.

³¹⁵ Tamtéž, str. 521. Přiznání se k opětovnému návratu do Čech a zase zpátky za hranice sice bylo vzhledem k množství životopisů poměrně ojedinělé, nicméně možné.

³¹⁶ Tamtéž, str. 560. A dovětek k životopisu Pavla Hnátka mluví ve stejném duchu: „Živil se velmi těžce, ale při vši své chudobě byl radostný.“ Tamtéž, str. 562.

vlastního chování a náhledu na svět najít skupinu stejně smýšlejících lidí? Tajným evangelíkům totiž zřejmě nestačilo svým „probuzeným srdcem“ Spasitele pouze přijmout, ale také ho *následovat*; jinak řečeno, kromě samotného niterného prožitku lásky k Bohu byla nutná také náležitá náboženská praxe (podle biblického vzoru).³¹⁷ A bez ohledu na to, že některé osudy, vyličené v životopisech, mohou připomínat legendy prvních svatých mučedníků, emigranti se – alespoň podle toho, co sami sepsali – nepovažovali za mučedníky, nýbrž za probuzené, kteří ale kvůli zákazům a pronásledování nemohou dosáhnout kýžené spásy.

Právě z tohoto důvodu zřejmě mnozí emigranti hodnotí exil ve srovnání s původní domovinou kvalitativně výše. Někteří si dokonce útěk z vlasti stanovili jako nejvyšší „metu“ svého náboženského „zdokonalování“³¹⁸ a zatímco jejich život před emigrací je popisován poměrně podrobně, život po emigraci se omezuje jen na pár základních informací (např. vstup do manželství, či usazení v Berlíně³¹⁹).

Velmi dobrou ilustraci otázky, do jaké míry je exil spasitelný sám o sobě, nám poskytnou listy Matěje Němečka, které napsal na rozloučenou před odchodem do emigrace.³²⁰ Tento text se poněkud liší od těch, co byly sepsány až v exilu, protože se nejedná o dokument poznamenaný vědomím blížící se smrti (a snahou zhodnotit svůj život a ukázat se v tom nejlepším světle), ale zamýšlenou emigrací. Jde tedy, aspoň co se týká rozhodnutí k emigraci, o bezprostřední svědectví. Jeho snaha vysvětlit své důvody k odchodu se totiž zakládá na argumentu odvozeného od Ježíšova kázání ha hoře, konkrétně ze zákazu světské přísahy:

³¹⁷ Srov. Jan Horský, „**I proto, že sem nekopal roli srdce svého.**“ *Příspěvek k problematice sebetematizace u českých tajných nekatolíků*, in *Dějiny-teorie-kritika*, roč. 3, 1/2006, str. 67 – 69.

³¹⁸ Někteří emigranti se nejprve zkusili usadit v Uhrách, ale jak poznamenal například Zachariáš Jelínek: „*nenalezl jsem tam však nic jiného jen pustý nezvedený způsob, a tak jsem se po krátkém zdržení zase zpátky vrátil*“. (Tamtéž, str. 340.) Ani další emigranti, kteří šli nejprve do Uher, tam „*nenášli, co hledali*“. To může jednak ukazovat na to, že ani tam jim náboženské poměry nevyhovovaly, nebo se také může jednat o jeden z legitimizačních prostředků berlínské komunity českých emigrantů.

³¹⁹ Zajímavé ale je, že lidé, kteří se nejprve usadili v Hennersdorfu či Gerlachsheimu, a jejich přesídlení do Berlína bylo spojeno s dlouhým vyjednáváním a obtížnou cestou, se o těchto těžkostech příliš nezmiňují. Srov. Gustav Adolf Skalský, *Z dějin české emigrace osmnáctého století I.* (Chotěboř 1911), zejm. str. 201 – 235.

³²⁰ Editovaný v Soupisu nekatolíků z roku 1742, vydaném Josefem Volfem v roce 1908; zkrácenou verzi vydala také E. Štěříková v edici *Běh života českých emigrantů v Berlíně*.

„Ucházíme se k milostivému na čas dědičnému panu hraběti, aby nám to za zlé neměl, že odcházím k Pánu Ježíši, neboť sme velice prohřešili proti jeho božské milosti: nezdrželi sme mu smlouvu křtu stvatého; na křtu sme mu slíbili víru a dobré svědomí zachovati, a my sme to nezachovali pro příčinu tu, že sem více poslouchal světský vrchnosti a duchovní více nežli Pána Boha; proto sme z nich sobě modly nadělali; že sem s poručení vrchnosti a rychtáře v kanceláři na Opočně po dvě léta přísahu složití musil, a proti Pánu Bohu a jeho věčné pravdě a slovu jeho svatém lhářem a modlářem učiněn sem; i což tedy já bídny a hříšný člověk mám sobě pomysliť, abych nebyl odloučen od Tvé milosti a lásky, obrátě se teprva k Pánu Ježíši, aby se smiloval a hříchy mi odpustil a on pro hříšné s nebe sstoupil, aby hříšné spasil, ale ti, kteří chtějí hříchu přestati a činiti pokání; nu tedy já se jemu podávám a jeho rozkaz zachovám a tělesnýho pána opustím, a Pána Ježíše, bratra svého, držeti se budu; a Bůh Otec se k němu zná, že je synem jeho, takéť i já budu synem jeho a dědictví jeho na věky.“³²¹

Matěj Němeček tedy považuje emigraci za způsob *pokání*. Z toku jeho argumentace dokonce vyplývá, že pro něj existuje jako způsob jediný, tedy jako jediné východisko z povinnosti světské přísahy vrchnosti.³²² To, že ji složil, považuje dokonce za ekvivalent klanění se modlám a jeho pokání ve formě exilu má v podstatě odčinit jeho příklon ke světu zde ztělesněnou světskou vrchností, kterou musí opustit, aby mohl následovat Ježíše.

Listy sice nebyly sepsány na sklonku života, jako berlínské životopisy, rétorika všech listů však svým způsobem rovněž připomíná závěť, jelikož Matěj zde prosí vrchnost i své sousedy za odpuštění a zároveň vypořádává své majetkové záležitosti.³²³ Přestože připouští, že by se mohl „ze školy Pána Ježíše“ i vrátit, zároveň říká:

„Pán Bůh nyní k starosti mé chce, abych zanechal marnosti světa a sloužil jemu, že mne za syna přijme a že mně dá život věčný; a posílá ke mně ducha pravdy, jako někdy poslal k onomu králi Ezechiášovi, aby zřídil dům svůj, že umře, tak i nyní ke mně.“³²⁴

Jako kdyby se tím loučil s dosavadním životem, protože se „*pro svědomí*“ chystá odejít do „*školy Ježíše Krista*“, tedy někam, kde by se mohl oprostít od svých dřívějších hříchů (světské přísahy a příklonu ke světu) a přiblížit se Bohu.

³²¹ Josef Volf, **Soupis nekatolíků z r. 1742**, str. 30.

³²² Přesto nepovažuje za vyloučené, že i vrchnost se může nakonec dostat do nebe. Tamtéž, str. 30 – 31.

³²³ Tamtéž, str. 31 – 33.

³²⁴ Tamtéž, str. 31.

V životopisech jiných berlínských Čechů se o světské přísaze jako činu proti Bohu zmiňuje snad jen Jan Soukup, který se o pocitu z přísahy, kterou musel složit v kostele, vyjádřil takto: „Šli jsme velmi smutni domů, protože jsme jednali proti našemu svědomí.“³²⁵ Nicméně například Sabina Wagnerová se o katolické přísaze svého manžela, který byl radním, zmiňovala pouze v souvislosti s četbou Písma, kterou mohli provozovat „jen velmi tajně“.³²⁶

Přesto emigranti ve svých životopisech prohlašovali, že své domovy opouštěli většinou přesvědčení, že za hranicemi je čeká – alespoň co se náboženského života týká – lepší život. A pokud nepovažovali exil za přímo totožný se spásou (jako například Matěj Němeček), tak s ním přinejmenším spojovali větší naději na spásu. Co se týká rozčarování v nelehkých podmínkách nového domova, u většiny můžeme jen předpokládat, že se možná dostavilo, protože se o tom většina emigrantů explicitně nezmiňuje. Je totiž důležité mít neustále na paměti, že šlo o legitimizační praktiku komunity usazené v cizím prostředí a pokud už byl někdo ochoten přiznat „slabou chvíli“, jistě to bylo míněno spíše jako poučný příklad toho, jak své prvotní zklamání kvůli spáse své duše překonal.

2.3.3.3. Milovat a následovat Spasitele. Boží vedení a prozřetelnost

Jedním z velmi výrazných argumentačních prostředků, jakými se čeští emigranti snažili sami sebe legitimovat jako svébytnou náboženskou komunitu, byl tvrzení o jejich přímém vztahu se Spasitelem. Spasitel se po zážitku *probuzení* pro mnohé tajné evangelíky stal centrálním bodem jejich „nového života“. Bylo tak pro ně velmi podstatné vědět, že nad nimi Bůh drží ochrannou ruku, a ve snech či různých událostech „zázračné záchrany“ pak hledali náznak Boží vůle nebo prozřetelnosti.

Boží pomoc se ve většině případů tematizovala převážně při popisování útěku za hranice, a to zejména co se týče záchrany před pronásledovateli:

„Na to asi za šest neděl, dne 1. máje, vyšla jsem s Magdalenou Štěpánovou podruhé z Čech. když jsme asi 6 mil ušly, šel nám nějaký sedlák naproti a vzal nás s sebou do svého statku; činil s námi, jako by nás chtěl u sebe věrně přichrániti, dal nám ale nocleh na vysokých

³²⁵ E. Štěříková, **Běh života...** (Praha 1999), str. 484.

³²⁶ Tamtéž, str. 530. O svědomí a dokonce o *modloslužbě* píše až ve chvíli, kdy jim po prvním, nezdařeném útěku nezbyly žádné knihy: „Neměli jsme nic v ruce [žádné knihy], a byli jsme tak nuceni proti našemu svědomí k *modloslužbě*.“ Tamtéž, str. 531.

stájích na seně, a když nás tam přivedl, šel sám dolů a vzal nám žebřík pryč. Tu jsme opět viděly, že s námi zle jest. My jsme prosily Pána Boha, aby nám pomohl, a v naději, že on nás opatrovati bude, skočily jsme z těch vysokých stájí dolů beze všeho ublížení na našem zdraví. Pak jsme zas musely jedna druhou na vysokou zeď vytáhnout. A tak nám milý Spasitel vyslyšel a nám skrze všechno nebezpečství spomohl, že jsme se 20. máje šťastně do Rixdorfu dostaly...“³²⁷

Rozina Nováčková v tomto úryvku o zázraku přímo nemluví, nicméně to, že skok zřejmě z velmi vysoké výšky přežily bez újmy na zdraví připisuje právě zásahu Spasitele. Podobně se o Boží pomoci vyjadřuje i Alžběta Rejmánová, která spolu s manželem unikla pronásledovatelům na koních tak, že je „*Spasitel (...) zastínil*“, aby je pronásledovatelé neviděli.³²⁸ Pomoc při útěku, ale spočívala také v tom, že Spasitel tajným evangelíkům poslal „do cesty“ člověka, díky kterému se pak „*šťastně dostali*“ za hranice.³²⁹

Ve vztahu emigrantů ke Spasiteli byla také důležitá Boží znamení. Už jen to, že se lávka přes řeku probořila až ve chvíli, kdy přes ni všichni bezpečně přešli³³⁰, mohlo být považováno za znamení, že dotyčný jde „správným směrem“. Některá znamení však vyjadřovala Spasitelovu vůli mnohem jednoznačněji. Predikantku Ludmilu Němcovou (roz. Hledíkovou), takto Bůh svou vůlí „dotlačil“ k tomu, aby dokončila vyvedení hostinského a jeho rodiny za hranice:

„Šla celou noc, ale ráno musela zjistit, že se octla jen hlouběji v Čechách. Tu se modlila k Bohu s otázkou, proč nemůže nalézt cestu z Čech, ačkoliv ji dobře zná a už kolikrát po ní šla. Napadlo ji, že rodina onoho hostinského, kterému slíbily pomoci, se může dostat do nebezpečí. Jejich věci byly už větším dílem ve Slezsku, to by se mohlo stát nápadným a jejich úmysl emigrovat by byl prozrazen. Vzchopila se k nové odvaze a rozhodla se jít znovu do Litomyšle, když jí Bůh jen pomůže zbavit se řetězu, který stále ještě měla kolem svého těla.

³²⁷ Životopis Roziny Nováčkové, tamtéž, 426.

³²⁸ Tamtéž, str. 472. Alžběta ale o odstavec výše mluví také o Spasitelově zásahu v jejím dětství, kdy málem uhořela, kdyby nebylo její sestry, kterou „*Spasitel nastrojil*“, aby ji zachránila.

³²⁹ „*Mezitím se ale také jim nepodařilo, nebo oni... celých 20 neděl na půdě v seně schování býti museli, kdež on [Vojtěch] často Spasitele s pláčem prosíval, aby mu tam odtud pomohl, až se to refilo, že Magdalena [Štěpánová] přišla a je tam odtud vyvedla...*“ Životopis Vojtěcha Málka, tamtéž, str. 408.

³³⁰ Viz např. životopis Jana Jílka, tamtéž, str. 351 – 352.

*Řetěz se jí podařilo dvěma kameny rozrazit. Rodinu hostinského ze země šťastně vyvedla.*³³¹

Zde se Boží znamení objevuje ve dvou rovinách. Jednak Bůh Ludmilu „nechal“ bloudit po Čechách, kde to jinak dobře znala, dokud si neuvědomila, že musí dodržet slib, který společně s Magdalenou Štěpánovou rodině hostinského dala. Druhé znamení pak naopak znamenalo pozitivní potvrzení, že její rozhodnutí vyvést rodinu hostinského je v souladu s Boží vůlí. Závěrečná poznámka o úspěšném vyvedení rodiny je pak již jakýmsi stručným dovětkem toho, co bylo jasné již ve chvíli, kdy se jí (samozřejmě s Boží pomocí) podařilo vysvobodit z pout.

Emigranti se také občas zmiňují o „prorockém snu“. I sen tak v jejich podání vždy znamenal Boží znamení, které mělo většinou ráz prorocký či dokonce varovný. Jan Janásek takto ve snech „prožil“ pronásledování, které se událo za jeho nepřítomnosti v rodných Heřmanicích:

*„V těch dnech, když jsem z Moravy jel, na posledním noclehu měj jsem to všechno ve snách, jak se v Hermanicích dalo, na mě že čekají a šelmou kudrnatou že mě nazývají. Tu jsem se toho snu ulekl. Pak když přijíždíme k místu, přišel můj bratr naproti mně s tou zprávou, abych do zámku nechodil, že mě tam vezmou do vězení, což by se také stalo, neb jak vozy do zámku přišly, hned mě hledali, ale já jsem již byl od vozů utekl.*³³²

Sen, očividně prorocký, byl tak potvrzen také varováním Janova bratra, podle kterého se Jan zařídil a po několikadenním skrývání, než „našel vůdce“, se vydal na cestu z Čech. Zde sice není úplně jasné, jestli se rozhodl na základě snu či bratrova varování, nicméně vzhledem k tomu, že měl potřebu tento sen zmínit, jistě přinejmenším napomohl tomu, aby si uvědomil vážnost situace. A vnuknutí Jana Jílka pak může být dokladem toho, že nevěřit Božímu znamení, byť by šlo o pouhý sen, se nevyplácí:

„Tu nás na půdu dovedl, kdež jsme se na seně uložili a ihned oba tvrdě usnuli. Já pak měl v tuto noc následující sen: že jezovita z Litomyšle s hrobařem na hnědých koních přijeli, a svolavše některé chlapce, s velkou potupou nás do vězení do Litomyšle vedli... Ohlídna se na svého kamaráda, také jsem ho vzbudil, a jemu to, co se mně zdálo, povídal, a jeho, abychom

³³¹ Tamtéž, str. 616.

³³² Tamtéž, str. 334.

pryč šli, pobízel. On se ale na mne velice obořil, že ho nenechám spát, a tomu nic věřiti nechtěl a za bludnou věc, že snům věřím, mi to pokládal... já jsem se dal nad tím do rozmýšlení... a zase jsem usnul; a co jsem jen usnul, jezovita s hrobařem na koních byli již tu. (...) A bylo to všechno právě takové, jak se mi to zdálo...“³³³

Janovi a jeho společníkovi se už utéct nepodařilo, a z jeho vyprávění ani není jasné, zda byl tento sen pouze prorocký, či přímo varovný, nicméně mu nemůžeme upřít jistý díl přesvědčivosti, která se projevila dokonce v takových detailech jako hrobař a hnědé koně.³³⁴

Prosby o pomoc a modlitby, kterými se emigranti, podle svých životopisů, v nejtěžších chvílích utíkali k Bohu, mají zřejmě mimo jiné doložit upřímnou snahu žít v souladu se Spasitelovou vůlí.³³⁵ Spasitele a svou lásku k němu považovali za středobod svého života, takže žádná důležitá událost v jejich životě se bez vůle a zásahu Spasitele v podstatě neobešla. Spasitel je provázel v podstatě od kolébky až do hrobu, jelikož to byl on, kdo rodičům „daroval“ děti a byl to opět on, ke komu se nakonec všichni na smrtelné posteli „odebrali“.³³⁶ V okamžiku *probuzení*, které bylo rovněž božím dílem³³⁷, a náhlého strachu o svou duši se čeští evangelíci většinou rozhodli jít hledat stejně probuzené, se kterými by mohli svého Spasitele následovat.

Osobní vztah ke Kristu vyjadřuje například Alžběta Votmarová, která se ve své snaze „*se polepšit a pobožný život vést*“ nalézala útočiště u Pána Boha.³³⁸ Anna Jílková dokonce kvůli

³³³ Tamtéž, str. 352.

³³⁴ Srov. J.-C. Schmitt, **Revenanti** (Praha 2002).

³³⁵ To pisatelé životopisů dokazovali mimo jiné také tak, že svou emigraci prezentovali jako snahu najít tu „pravou církev“, o které se dočetli v Písmu.

³³⁶ Vzhledem k vysoké úmrtnosti při porodu se někdy obě tyto události staly zároveň: „(...) *tak se zalíbilo Spasiteli, že dne 13. tohoto měsíce juli, majíc před sebou tu vážnou práci ku porodu, spolu i s tím děťátkem, které Spasitel zformoval, do Jeho lůna se odebrala...*“ Životopis Roziny Urbanové (roz. Rážové), E. Štěpíková, **Běh života...**, str. 515. Podobně tomu bylo například i u rodiny Jirečkovy: „*Spasitel nám daroval v našem manželství pět dětí, které se hned v své mladosti všechny k Spasiteli odebraly.*“ Tamtéž, str. 360.

³³⁷ Emigranti někdy spojení Boha se *spasením* vyjadřovali takovými frázemi jako například „*Spasitel mne probudil*“, či „*Spasitel mě probudil skrze Duchu svatého*“, a tak podobně. Tamtéž, například str. 389, 465, 517.

³³⁸ Tamtéž, str. 527.

tomu, že „*tu smlouvu se Spasitelem učinila*“, dlouho rozvažovala jí přednesený sňatek s Janem Jílkem, až jí „*Spasitel o tom přesvědčení a ujištění dal*“, že se může vdát.³³⁹

Co se týká zmíněného „předneseného sňatku“, v berlínských životopisech se můžeme s tímto váháním, zda jej přijmout či nikoli, setkat poměrně často. Sňatky sice většinou navrhovali a sjednávali kazatelé či starší sboru, kteří měli sami o sobě jistě velkou autoritu³⁴⁰, nicméně někteří emigranti nesvolili dříve, dokud si sami v sobě nerozmysleli, zda tomu tak Spasitel opravdu chce.

Z tohoto důvodu můžeme například povzdech Jana Kropáčka, že katolickým vyznáním víry v kostele „*zapřel svého Spasitele*“³⁴¹, brát jako kající přiznání člověka, který jednal proti boží vůli. A napomenutí Kašpara Janouška, které dal své ženě, když umíral, je také velmi příznačné: „*Má milá manželko, prosím tebe, nezadržuj mě již více, dyť ty máš Spasitele za svého věčného manžela, jemu můžeš vecku svou těžkost každého času přednésti*,“³⁴² což v podstatě znamená, že Kašparova žena nemusí pro jeho odchod tak truchlit, jelikož přece nezůstane ve svém těžkém údělu sama.

Lidé ve svém *probuzení* Spasitele hledali a zároveň Spasitel hledal je. Toto silné vzájemné pouto může doložit například emigrant Jan Pospíšil, jenž v textu svého životopisu Spasitele přímo oslovuje:

*„Já vím, že jsem byl špatný chlapec, ale častokrát také bez příčiny trpět jsem musel. Tu jsem já často na mou mámu vzpomínal a myslíval, kdyby ji bylo možné vykopat a postýskat si... jak jest to, když se dostane do cizích rukou, tu žádný tak na mě nedával pozor, ale Ty, věrný Spasiteli, Ty's neustával, Ty's vždycky nade mnou svou věrnou ruku držel, abych já na zahynutí nepřišel...“*³⁴³

Stejně jako v případě manželky Kašpara Janouška, i toto je dokladem představy berlínských Čechů, že když už je všichni opustili, tak Kristus je neopustí nikdy.

³³⁹ „*Když ale potom tato věc mi od bratří přednesena byla, že mám do stavu manželského s Janem Jílkem vstoupit, tu jsem já, poněvadž jsem v srdci tu smlouvu se Spasitelem učinila, že já tak, když on to chce, zůstanu a svůj život v samotnosti dokonám, tak jsem to hned přijmouti nemohla, až mně Spasitel o tom přesvědčení a ujištění dal.*“ Tamtéž, str. 356.

³⁴⁰ A samostatný výběr partnera bez porady s vedoucími členy sboru nebyl tolerován.

³⁴¹ E. Štěříková, *Běh života...* (Praha 1999), str. 385.

³⁴² Tamtéž, str. 336.

³⁴³ Tamtéž, str. 465.

2.3.4. Genderové hledisko

Sebetematizaci z hlediska genderu budeme nahlížet přes „pohlavní řád“, kterého byli pisatelé životopisů součástí. Nicméně hned na začátku je nutné upozornit, že to, jsme zde označili za „pohlavní řád“, budeme chápat nikoli jako biologickou, neměnnou veličinu, ale spíše jako součást společenského konsenzu.³⁴⁴

V návaznosti na Joan W. Scott tedy gender a s ním spojené vnímání pohlavní difference představuje jednak kulturní konstrukci, a jednak jednu z analytických kategorií v rámci zkoumání sociální a mocenských vztahů.³⁴⁵ Nicméně zatímco ostatní kategorie použité pro analýzu sebetematizace emigrantů v Berlíně vycházely ze „slovníku“ emigrantů samotných (byť prošly určitým „ideálnětypickým“ zjednodušením), kategorie genderu představuje prvek vnešený zvenčí.

Proto se v této kapitole zaměříme nikoli na konstrukci vnímání „mužského“ a „ženského“, ale spíše na to, jakým způsobem a jestli vůbec se sebetematizace žen lišila od sebetematizace mužů.

2.3.4.1. *Aktivita versus pasivita*

Pokud se nyní zaměříme pouze na samotné vnímání ženy a ženskosti, jako vodítko nám poslouží edice *Nádoby mdlé, hlavy nemající?*³⁴⁶, která obsahuje řadu mravokárných spisů zaměřených právě na podnícení zbožnosti u žen či (z větší části) panen. Největší prostor je v této edici věnován spisům zabývajícím se pannenstvím a nabádáním panen ke zbožnosti a

³⁴⁴ Srov. Lucie Storchová, *Konceptualizace genderu v Historické Anthropologie*, in Lucie Storchová (ed.), *Conditio humana – konstanta či historická proměnná?* (Praha 2007), str. 59 – 79.

³⁴⁵ Joan W. Scott, *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, in *American Historical Review* 91, 1986, str. 1066 – 1068.

³⁴⁶ Jana Ratajová, Lucie Storchová (edd.), *Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku* (Praha 2008)

řádnému životu, nicméně pro nás bude zatím směrodatný spis Havla Žalanského z roku 1606 *Ku poctivosti a k potěšení počestnému pohlaví ženskému*.

Tento spis je totiž podstatný z toho hlediska, že kromě toho, že se obrací k ženám bez rozlišení na panny, vdané, či vdovy, také ženy prezentuje poměrně pozitivně, ačkoli ani zde se jim úplného „zrovnoprávnění“ s muži nedostane, jelikož Pán má podle Žalanského v obyčeji zjevovat se mdlým a slabým, aby zahanbil silné.³⁴⁷ Nicméně jinak autor velmi oceňuje úlohu ženy jako rodičky a vychovatelky dětí³⁴⁸ a také velmi důrazně upozorňuje na to, že to byly právě ženy kolem Krista, kterým jako vůbec prvním kázal o svém budoucím zmrtvýchvstání a také se jim jako prvním po svém vzkříšení ukázal. To je podle Žalanského mimo jiné způsobeno tím, že byly mnohem věrnější a stálejší než muži a jejich víra byla natolik silná, že i přes svou vrozenou bázlivost při něm věrně vytrvaly.³⁴⁹

Žalanského výklad, proč ne všechny ženy jsou hodny zatracení (výrok, že všechny ženy jsou zlé, přitom považuje za pohanskou pomluvu), se odvíjí od základního argumentu, že jak muži, tak i ženy se dělí na dobré a zlé a „zlí muži“ mají na svědomí mnohem více vražd a příkoří než ženy. Ženy totiž podle něj nemají takové postavení, aby mohly napáchat takové škody, jaké jsou jim pohany nebo „zpohanilými křesťany“ připisovány. V tomto ohledu v podstatě argumentuje pasivnějším postavením žen, které je dobře patrné v jeho přirovnání žen k vodě či ohni, které jako Boží stvoření nemůže být nikdy samo o sobě příčinou neštěstí, neboli: pokud se někdo rozhodne se utopit, nemůže to být nikdy vina vody.³⁵⁰ Tím v podstatě odůvodňuje, proč i muži svedení ženami si za své neštěstí mohou sami; kdyby totiž nevyhledávali společnost hříšných žen, nikdy by se jim něco takového nestalo. Tento argument je sice na jednu stranu do určité míry „pokrokový“ (a vlastně obrácený argumentu o „hříšné“ ženě, která se nechala svést ďáblem), ovšem na druhou stranu je tímto žena představena jako pasivní prvek v protikladu k aktivnímu prvku mužskému. Od toho je totiž odvozen i fakt případného vyvolení žen za vládkyně, prorokyně, či v případě Ježíše Krista za ty osoby, kterým se jako vzkříšený zjeví jako prvním. Vyvolením slabých či mdlých (tedy v tomto případě žen), jak už jsem výše naznačila, totiž Bůh podle Žalanského zahanbuje ty silné

³⁴⁷ Havel Žalanský, *Ku poctivosti a k potěšení počestnému pohlaví ženskému*, in J. Ratajová, L. Storchová, **Nádoby mdlé, hlavy nemající?** (Praha 2008), str. 370.

³⁴⁸ Tamtéž, str. 361 – 362.

³⁴⁹ Tamtéž, str. 364 – 365, 371 a 375.

³⁵⁰ Tamtéž, str. 361.

(tedy muže) a upozorňuje na jejich nedostatky.³⁵¹ Takže přes všechny klady a dobré vlastnosti ženského pohlaví, Bůh „povyšuje“ ženy nad rámec jejich vlastního přirozeného stavu, aby – metaforicky řečeno – nastavil křivé zrcadlo těm mužům, kteří se nechovají jako řádní křesťané, tedy aby „ničemnost mužův zpokutoval“³⁵². Ženy se tak stávají pouhým pasivním nástrojem nápravy hříšných mužů.

Žalanský tedy v žádném případě nezpochybnuje tehdejší zavedené patriarchální schéma muže jako hlavy domácnosti. Nicméně tuto „hlavu“ „korunuje“ ženou jako pomyslnou korunou a vymezuje se tak proti „zaškatulkování“ všech žen do kategorie „zlých a hříšných bytostí“, které muži mohou „tupit a hanět“. Nehledě na to, že pomoc a rada dobré hospodyně se vždy hodí.³⁵³

V životopisech můžeme z genderového hlediska pozorovat dvě, do jisté míry protichůdné skutečnosti. Na jedné straně je patrné, že znovuzrození přicházelo ke každému jednotlivě bez ohledu na pohlaví a že pokud se dotyčný rozhodl pro svědomí odejít, odešel třeba i navzdory rodině.³⁵⁴ Bylo tedy více-méně i pro ženy a dívky přijatelné vyjádřit svou „nezávislost“ a vlastní nezastupitelnou odpovědnost za svou spásu. Z tohoto hlediska je příznačný životopis Heleny Hajné, která i po té, co musel její manžel narukovat na vojnu, dokázala svoji rodinu udržet pohromadě, a to i v době, kdy byla v podstatě v „nemilosti“:

*„Asi po dvou letech nato byl konečně můj manžel mně mocí vzat a pod vojáky dán, a od té doby jsem ho více neuhlídala. Pak mně chtěli také má dvě děvčátka vzít. Já jsem se však horlivěji proti tomu postavila. Načež děkan řekl: ‚my tu ženu musíme na pokoji nechat, ona by nám mohla zlé vinšovat‘. A tak mně mé dívky nechané byly.“*³⁵⁵

³⁵¹ „Podivná to Boží rada, volí on věci u světa bláznivé, aby zahánbil moudré, volí mdlé, aby potupil silné.“
Tamtéž, str. 369.

³⁵² Tamtéž, str. 380.

³⁵³ Tamtéž, str. 381 – 382.

³⁵⁴ Viz kapitola 2.3.3.

³⁵⁵ E. Štěříková, **Běh života...** (Praha 1999), str. 322. Z toho můžeme usoudit, že buď byla Helena Hajná velmi bojovná žena, která si dokázala prosadit svou, nebo měla mimořádné štěstí na shovívavého a rozumného děkana, protože děti rodičů podezřelých z kacířství se často z rodin odebíraly na převýchovu do katolického prostředí. Příběhy takto rozdělených rodin můžeme najít také právě v životopisech berlínských emigrantů. Anna Nováková (provdaná Mačátová) se tak po uvěznění své matky Roziny dostala na výchovu k úplně cizím lidem. Když se pak Rozina Nováková „po nějakém čase“ dostala z vězení a svou dceru konečně našla, nebylo její získání zpět zřejmě příliš jednoduché, protože kromě toho, že Anna matku po tak dlouhé době již

Na straně druhé se ale můžeme dočíst o instituci tzv. *vdovského kúru*, do kterého se ženy vdovy uchýlovaly po smrti svých manželů. Tato část vyprávění byla již často dopisována jinými členy sboru a největší důraz se kladl právě na příkladný a mravný život v tomto kúru. Status vdovství tedy pro ženy představoval závazek chovat se zdrženlivě a ukázněně a tento požadavek byl ještě umocněn soužitím s dalšími vdovami³⁵⁶.

Nejprve se zaměřím na první hledisko, tedy na samotný odchod do emigrace. Pokud se zrovna nejednalo o ženy, které přicházely za svými rodiči či manželi již žijícími v emigraci, nebo pokud nepřišly do Berlína v dětském věku, dalo by se říci, že se i ženy mohly svobodně rozhodnout opustit svou rodnou zemi a začít v emigraci nový, podle nich morálně a duchovně hodnotnější život. Záleží také samozřejmě na pozdější výřečnosti a slovní zásobě dotyčné, protože některé životopisy jsou v tomto ohledu poněkud skoupější než jiné.

Příkladem za všechny budiž životopis Anny Jílkové, která – možná pod vlivem svého manžela, predikanta Jana Jílka, jehož životopis patří mezi ty nejobsáhlejší – velmi podrobně popisuje svůj zážitek probuzení a starost o vlastní spásu, které nakonec vedly k jejímu rozhodnutí emigrovat navzdory tomu, že svou rodinu musela zanechat v Českých zemích, a za cenu toho, že musela lhát vlastním rodičům³⁵⁷. Popisuje své jednání jako vlastní svobodnou volbu, ohledně které se vlastně ani s nikým neradila, kterou jí nikdo nenařídil a ani ji v ní nikdo (kromě Spasitele) nepodporoval³⁵⁸. Do jaké míry můžeme toto její vyjádření považovat za pravdivé, je samozřejmě otázka, ale již jen skutečnost, že si mohla dovolit něco takového

nepoznávala (bohužel v životopisu není uvedena přesná doba Rozinina uvěznění), už ani neuměla česky. Přesto se Rozině nakonec „*podářilo prokázat, že jí dítě náleží*“. Tamtéž, str. 407.

³⁵⁶ Například Anna Ostrá, manželka Jiřího Ostrého, se v podstatě do vdovského kúru musela uchýlit poté, co splnila přání svého zesnulého manžela a předala dům do užívání bratrskému sboru. Tamtéž, str. 434 – 435.

³⁵⁷ Kteří by samozřejmě její úzkost nedokázali pochopit vzhledem k tomu, že neuměli číst a zůstali tedy katolíky: „... *moji rodičové, byli velmi prostého způsobu, a poněvadž žádný číst neuměl, oni při katolickém náboženství zůstávali.*“ A to i přesto, že její matka zřejmě pocházela z rodiny patřící k Českým bratřím. Tamtéž, str. 354.

³⁵⁸ „*A tak jsem hned myslila, že já toho Boha, který se v těle zjevil, ještě ani neznám; a od té hodiny jsem se stala cele nad sebou nepokojná, a žádala jsem velice aby se nade mnou smilovati ráčil, nebo jsem myslila, že on mne spasiti anebo zatratiti může... A již více k žádné věci jsem myšlení ani chuti neměla a marnému tovaryštvu jsem konec učinila. Oni se tomu všickni, i mí rodičové, tuze divili, proč to dělám, se mě tázali.*“ Dlužno dodat, že tato úzkostlivá starost o spasení duše se „dostavila“ po návštěvě kázání o svatodušních svátcích (viz kapitola 2.3.3.1.) Tamtéž, str. 355.

tvrdit do v podstatě veřejného dokumentu, svědčí o tom, že vlastní volba ohledně svědomí a víry se přiznávalo i ženám.

Podstatné se mi v tomto případě zdá především ta skutečnost, že pro většinu emigrantek bylo velmi důležité vyjádřit se ke svému vlastnímu osobnímu probuzení, ke kterému samozřejmě mohlo okolí přispět (a také často i přispělo), ale zážitek znovuzrození, byť zprostředkovaný plamenným kázáním či rodičovskou výchovou, popřípadě čtením Písma, byl vždy jejich a právě na základě tohoto zážitku se rozhodly vyjít z Čech, buď společně s manželem popřípadě s celou skupinou přátel či sousedů. Takové skupiny emigrantů se ale většinou spoléhali na někoho, kdo by je při útěku vedl, často se jednalo o emigranty, kteří byli buď tímto úkolem pověřeni, nebo se vrátili, aby z Čech vyvedli také svou rodinu a přátele. Mezi těmito „predikanty“ či „emisary“ můžeme nalézt i několik žen. Emigranti mluví například o „blažené sestře Magdaleně (Štěpánové)“.

Z toho tedy vyplývá, že ač se samotnou emigrací bylo ženám (a samozřejmě také mužům, jelikož ani muži většinou nevycházeli sami na vlastní pěst³⁵⁹) zapotřebí pomoci, co se týče rozhodnutí k emigraci a všeho, co mu předcházelo, šlo o vlastní volbu emigrantů bez ohledu na pohlaví. Kromě toho, ten, kdo je nakonec v jejich cestě za „spasením“ vedl, byl především Spasitel, ke kterému se všichni emigranti (ať ženy či muži) utíkali jako k poslední a nejvyšší autoritě a kterého v nejtěžších chvílích žádali o pomoc.³⁶⁰

Ovšem přiznání stejné duchovní svéprávnosti ještě nemusí znamenat přiznání svéprávnosti ohledně faktického jednání ve světě. Otázka by totiž v mnohých případech neměla znít: *Mají ženy stejnou naději na spasení jako muži?*³⁶¹ ale *Potřebují ženy (kromě Boha) pro spasení pomoc muže jako „silnějšího pohlaví“?* Pokud totiž vyjdeme z myšlenek samotného luteránství, ukáže se, že vedoucí roli, co se týče náboženských a duchovních záležitostí, nese opět otec rodiny, kterému v podstatě přináležel úkol hodný kněze či pastora, tedy úkol duchovně pečovat a vést všechny ostatní obyvatele domu. Jestliže se všechny světské činnosti

³⁵⁹ Emigrant Jan Kovář o tom píše toto: „*Pak jsem se vydal na cestu, chtěje na slezsko jíti, však nebylo možné projíti, poněvadž císařská landmilice na pasích stála, já jsem se tedy obrátiti musil. Na jaře druhého roku přišla blažená Magdalena [Štěpánová] z Berlína a my spolu 17 osob vydali jsme se na cestu.*“ Tamtéž, str. 371. Z toho je patrné, že bylo lepší spolehnout se na zkušeného predikanta či predikantku, kteří znali cestu a případné překážky, kterým bylo třeba se vyhnout.

³⁶⁰ Viz kapitola 2.3.3.3.

³⁶¹ Na kterou by jistě mnozí kazatelé a myslitelé odpověděli kladně.

(a to i ve smyslu domácích prací vůbec³⁶²) chápaly jako v podstatě bohoslužba³⁶³, pak byl otec rodiny chápán jako ten, kdo tyto bohoslužby vedl. Manželka tedy, byť ve věcech čistě hospodářských zřejmě měla jistou volnost³⁶⁴, byla i ve věcech duchovních podřízena svému manželovi, jenž měl jako hlava domu za všechny její členy zodpovědnost v jak hmotných, tak i duchovních záležitostech.

Z tohoto hlediska je pro nás důležitý naučný spis Jana Hertvicia Pražského *Vdovství křesťanské*³⁶⁵, který pojednává o vdovách, jako o bytostech, které se smrtí svého manžela staly určitým způsobem duchovně a také tělesně neúplné (což je metaforicky vyjádřeno přirovnáním vdovy k *necelému tělu*). Vdova je totiž v textu prezentována v podstatě jako žena, která „ztratila hlavu“, jelikož její manžel je zde bez jakéhokoli zpochybnění považován za „hlavu domácnosti“.³⁶⁶ Pozůstalá vdova tak ztrátou manžela přišla nejen o milovaného člověka a partnera, ale také o svého „poručníka“, který na ni dohlížel a držel nad ní ochrannou ruku. Žena se pak, nechaná v podstatě bez dozoru, stává velmi zranitelnou, zvláště co se týče světských svodů.

Hertvicus sice vdovství do určité míry považuje za velmi požehnaný stav, který „převyšuje každý stav manželský, až i panenský“, jelikož jde sice o stav plný utrpení, bolesti a osamění, ve kterém jsou ale pozůstalé ženy zároveň tělesně čisté. Kromě toho nejsou osamělé zcela, jelikož v okamžiku smrti manžela se jejich opatrovníkem a „otcem“ stává Bůh.³⁶⁷ Nicméně vdovy se jako osamocené ženy bez své „hlavy“ (domu) mohly dostat „na scesti“, ale také do řeči, že se nechovají jako „pravé vdovy“, protože vdovství je sice na jedné straně požehnaný stav Boží milosti, ale vdovy se zároveň stávají náchylnějšími podlehnout ďáblovým svodům:

³⁶² Například služba čeledínů a děveček.

³⁶³ Renate Dürr, **Madge in der Stadt. Das Beispiel Schwäbisch Hall in der Frühen Neuzeit** (Frankfurt/New York 1995), str. 55 – 63.

³⁶⁴ R. van Dülmen, **Kultura a každodenní život...** (Praha 1999), str. 46.

³⁶⁵ Jan Hervicius Pražský, *Vdovství křesťanské, ku potěšení všech ovdovělých s povolením vrchnosti zřízené, na světlo vydané*, in J. Ratajová, L. Storchová **Nádoby mdlé...** (Praha 2008), str. 312 – 356.

³⁶⁶ „Manžel zajisté (...) manželky své hlavou zůstává. Muž jest hlava ženy, jako i Kristus jest hlava církve.“ Tamtéž, str. 316

³⁶⁷ Tamtéž, str. 319 – 332. Bůh na vdovy dohlíží a zároveň trestá či odměňuje její okolí v závislosti na tom, jak se k ní ostatní lidé chovají. Vdovství tak není pouze požehnaným, trpícím stavem, ale také prostředkem spásy těch, kteří se v blízkosti takto „postižené“ ženy pohybují.

„Mnoho zajisté vdov bylo za času Eliášova v Sereptě, kdyžto zavřino bylo ne e za tři léta a za tři měsíce, avšak k jedné toliko poslal Eliáše, tak také mnoho vdov jménem jest, ale Bůh k těm toliko patří, které jsou pravé vdovy. Nebo Apoštol vypsavši hlavnější ovdovělých povinností, menších jako povinností namítá, takto mluvíce: „Která pak v roz[k]oši živa jset, ta mrtvá jest.“ Jako by chtěl říci, ta 't není pravá vdova, jestliže se pro to samé vdáti nechce, aby toliko svobodnější a rozkošnější život vesti mohla, aby nebyla manželu svému poddána, ale svobodně, což by chtěla, aby činila, a tak ne Bohu, ale toliko svému břichu jako onen syn marnotratný a bohatec skvostný sloužila, taková, ač jménem jest vdova, však v skutku mrtvá jest. Pročež vy, chcete-li pravé Kristovy vdovy a dědičky věčného života býti, musíte svou víru pravých střídmostí, pobožností, vystříháním se rozkoši, rozpustilostí a všelijakých světských žádostí prokazovati. Takovou vdovou svatá Anna byla, posty a modlitbami z chrámu nevycházejíce. Takovou svatá Judit byla, která k ponižování se a k umrtvování tělesných žádostí žini na bedrách ve všech dnech svých nosila. Takovými vdovami i vy jste, kdyžto panujete nad hříchem, aby v smrtedlném těle vašem moci neprovozoval, zbraňujete. Pročež v svobodě, kterouž vás Kristus osvobodil, stujte, však na jako za zástěrou, majíce své zlosti svobodu, ale jako služebnice Boží ve vši tichosti a krotkosti ducha, vydávající se v sloužení Bohu, přemáhající dobrým zlé, jakž sluší na rytířky křesťanské.“³⁶⁸

Vdovy tak musely být pod větším společenským dohledem, jelikož jsou náchylné svou nově nabytou „svobodu“ velmi snadno zneužít, což by je mohlo vehnat do „náručí“ hříchu. Je zde patrná naprostá nedůvěra k osamělým vdovám a jejich tělesnosti, která by podle všeho mohla, pokud by k tělu vdova nebyla dostatečně „tvrdá“, převládnout nad zbožností a dobrými mravy. Sebeovládání se zřejmě nepovažovalo za automatickou a bezproblémovou součást ženských ctností.³⁶⁹ Proto Hertvicius vdovám doporučuje zdržet se všech „rozpustilostí“, které by je mohly dostat v ďáblova osidla. Rovněž měly by dbát na to, „aby v svatosti život svůj vedouce v tom až do skonání hleděly i setrvati“. Pokud by však měla ovdovělá žena pocít, že to je nad její síly, a měla ještě věk na druhý sňatek, měla by se (zde se Hertvicius zaštiťuje autoritou sv. Pavla) raději provdat.³⁷⁰

³⁶⁸ Jan Hervicius Pražský, *Vdovství křesťanské...*, in J. Ratajová, L. Storchová *Nádoby mdlé...* (Praha 2008), str. 349 – 350.

³⁶⁹ Což ovšem potvrzují i ty texty, které se o ženách vyjadřují o poznání méně lichořivě.

³⁷⁰ Jan Hervicius Pražský, *Vdovství křesťanské...*, in J. Ratajová, L. Storchová *Nádoby mdlé...* (Praha 2008), str. 349 – 351.

Katolický kněz František Rafael Koliandr ve svém svátečním kázání *Trojí čest*³⁷¹ (opět s na základě myšlenek sv. Pavla) hned v úvodu píše, že žena byla stvořena pro muže a ne naopak a že tedy muž je tím, kdo má panovat nad ženou. A přestože v odpovědi na svou rétorickou otázku: „*Kdo je tedy té chyby vinen, že všechno s ženama naruby se děje?*“ nakonec uznává, že jsou to především muži, kdo jsou na vině, protože něco takového nejen trpí, ale zároveň se ženám zbožně koří.³⁷² Zároveň o několik stran dále užil v souvislosti s mladíky, kteří doprovázeli Ježíše, slovní spojení „*zástup nevinné a nepoškrvněné mládeže sto čtyřicet čtyry tisícův (...), kteří od žen poškrvněni nebyli*“³⁷³, které odkazuje na ženu spíše jako na aktivní nositelku poskrvnění, než jako na pasivní nástroj. Nicméně podle Koliandra záleží hlavně na muži jakožto pánu, jak daleko nechá ženu a její rozmary zajít.

Jiný kazatel, Jan Nepomuk Václav Steydl z Greifenwehru³⁷⁴, naopak za hrozbu pro duchovní spásu považuje právě ženy:

*„Ach Bernarde, nepřítel zatahuje proti tobě děla, aby mysl tvou porazil, o kterých svědčí Šalamoun: (...) žena setkává se s ním v rouše nevěstčím, aby jí měla duše. Když Bernard byl mládenec velmi krásný a slíchného pohlezení, mnohé tělesnou žádostí zapálené burgundské mladice vynasnatovaly se, kterak by jeho mysl k svému naprotimilování naklonily. Scházely se k němu vyličené, vystrojené, které oulisnými řečmi, obětováním svých služeb na mládence dorážely, z očí jejich lítaly ostré žádosti střely, med tekoucí ve rtách jejich, slovem těla jejich sklad rozkoše a jedna silná zbraň k vybojování srdce muže podle svědectví Augustýna: (...) nic není, co by silněji porazilo mysl muže, jako oulisnost ženy.“*³⁷⁵

³⁷¹ František Rafeal Koliandr, *Trojí čest od trojnásobní zásluhy zplozená...*, Praha 1748, in Miloš Sládek (ed.), *Svět je podvodný verbíř*, (Praha 2005), str. 403 – 419.

³⁷² „*Kdo je tedy té chyby vinen, že všechno s ženama naruby se děje? Ony paničky taky nejsou vinny, nebo když se jim ten klenot zlaté první cti obětuje a mocí strká, byly by pošetilé, aby k němu ruce neztáhly a jej nepřijaly. Kdo tedy? Odpovídám, že sami mužové, kteří tomu pohlaví tůze pochlebují a svým čase i modlářství provozují, říkajíce: Mio idolo, má modlo, můj bůžku! Ó zženilí Sardanapalové! Ale, milé paničky, ta je politika převráceného světa, není tomu tak, jak vám pochlebujou vaši Šalamounkové.“* Tamtéž, str. 406.

³⁷³ Tamtéž, str. 416.

³⁷⁴ Jan Nepomuk Václav Steydl z Greifenwehru, *Dostatečnost dokonalé svatosti, pravý člověk, nebo svatý otec a patriárcha Bernard...*, Praha (Plasy) 1764, in M. Sládek *Svět je podvodný verbíř* (Praha 2005), str. 444 – 468.

³⁷⁵ Tamtéž, str. 459.

Z tohoto citátu je mimo jiné vidět, jak může být podle dobové učenecké literatury pozemská krása – a to nejen žen, ale i pokoušených mladíků – zrádná. Ale ženám Steydl přičítá mnohem větší díl „nečisté“ zodpovědnosti, protože sv. Bernard byl sice mladý a sličný (a Steydl považuje krásné mládence za mnohem náchylnější k podlehnutí světským svodům³⁷⁶), ale byly to právě „*burgunské mladice*“, které se svým výstředním chováním, oblečením i líčením aktivně podílely na snaze ho svést.

Ani Žalanský, který se jinak obdivem k ženskému pokolení opravdu netají, si neodpustil pasáž, ve kterém v podstatě, i když ne explicitně a možná ani ne úmyslně, pochybuje o rozumových kompetencích žen v Kristově blízkosti. Jde o to, že ačkoli velmi oceňoval jejich gesto lásky, tedy že chtěly Krista uctít nabalzamováním jeho těla, a podle něj „*v tom velkou chválu mají, že na něj žádným způsobem se zapomenouti nemohly, ale jemu i po smrti poslední službu, čest a lásku prokázati chtěly*“, tedy, že mu prokazovaly úctu i po smrti a tedy že mu dávaly najevo svou víru a lásku, zároveň podotýká, že šlo o „víru mdlou“, jelikož přece slyšely jeho kázání a měly tedy vědět, že jejich Pán za tři dny po své smrti vstane z mrtvých. Přesto je za to Žalanský nehaní. Pokud bychom celý odstavec shrnuli do jedné věty, v podstatě říká, že byly tyto ženy přinejmenším „zmatené“, co se týká chápání činů svého Spasitele, nicméně jejich dobrota a láska je obdivuhodná.³⁷⁷

³⁷⁶ Tamtéž. Motiv panenského půvabu můžeme nalézt také v hagiografickém spisu Daniela Hussonia Pacovského. D. Hussonius Pacovský, *Zahrada panenská*, in J. Ratajová, L. Storchová, *Nádoby mdlé...* (Praha 2008), str. 246 – 309.

³⁷⁷ „*A jakou dobročinnost a čest dokazovaly Pánu ještě živému, takovou prokázati chtěly i mrtvému. Nebo když již Pán v zahradě byl pochován, ženy tyto sšedše se vonných věcí nakoupily a masti drahé, bezpochyby z aloesu, myrhy a kariofilum, nardu k tomu a balsamového oleje přimísivši, nadělaly, tou Pána mázati a jeho svaté tělo poctiti chtěly. Byl zajisté ten obyčej u Židů, že pohřby slavný drželi, lidí slavných těla, aby dlouho neshnilá, mastmi mázali, a tak je k trvanlivosti strojíce, tím svou naději k budoucímu vzkříšení prokazovali, totéž i ženy tyto činiti mínily, v tom domněni byvši, že také Kristus nevstane až s jinými při obecném vzkříšení. Kterážto víra jejich mdlá ač se chváliti nemůže, zvláště poněvadž to ode Pána začasť slychaly, že umře, avšak že zas třetího dne z mrtvých vztane, ale však v tom velikou chválu mají, že na něj žádným způsobem se zapomenouti nemohly, ale jemu i po smrti poslední službu, čest a lásku prokázati chtěly. Těchto svatých žen v štědrotě následovaly ty právě šlechtné a urozené ženy, které někdy špitaly vystavivše, z statkův svých dudé živily, aneb školy vzdělavše, poctivé literní umění fedrovaly. O těch Izajáš prorokoval, řka: `Budou králové pěstounové tvoji a královny chovačky tvé.`“ Havel Žalanský, *Ku poctivosti a k potěšení počestnému pohlaví ženskému*, in J. Ratajová, L. Storchová, *Nádoby mdlé...* (Praha 2008), str. 374 – 375.*

Z toho je jasné, že mezi to, co by se v souvislosti s tímto naučným spisem v tehdejší době ženám mohlo vytýkat, rozhodně nepatřila jejich nedostatečná zbožnost či schopnost „milovat Boha“ (tedy, v našem případě prožít *znovuzrození* či *probuzení*), ale spíše neschopnost učení Ježíše Krista správně rozumově reflektovat, či (podle Hertvicia) nedostatek sebeovládání, který jim (nebo jejímu okolí), pokud nebudou dostatečně opatrné, může způsobit nemalé potíže díky přílišnému podléhání „svodům těla“.

Životopisy českých emigrantů v Berlíně jsou z hlediska světských radostí také poměrně nekompromisní, nicméně nikde není zmíněno, že by ženy byly tím slabším článkem komunity – tedy, že by ženy byly ve větším ohrožení podlehnout neřestem.

Do určité míry to jistě vyplývá i z povahy textů, které mají spíše ráz poučný a především legitimizační. Šlo hlavně o reprezentaci pisatelova života v komunitě, ne života jedince jako takového, a i když větší část emigrantů si své životopisy psala sama (nebo možná právě proto), jejich texty byly zaměřeny především na zážitek probuzení a následný popis jejich aktivní – a prospěšné – účasti ve sboru. V poznámkách, které o dotyčných psali jiní členové, se často akcentuje právě jejich přínos pro celou komunitu.

Navíc, vzhledem k tomu, že také oni sami sebe prezentovali *před* komunitou, před svými bližními, kteří na ně měli po jejich odchodu s láskou vzpomínat, je jasné, že každý – ať žena či muž – měl jistě tendenci ukázat se v tom nejlepším světle. Toho emigranti mimo jiné dosahovali i zdůrazňováním, že učinili přítrž „*marnému tovaryšstvu*“... ve smyslu, že se přestali zajímat o světské záležitosti³⁷⁸. Pokud už se v životopisech, které místo dotyčného sepisoval někdo z rodiny či blízkých přátel, či v dodatcích na závěr objevovaly nějaké výtky, šlo často spíše o poznámky o jejich neústupné povaze, díky které s nimi bylo těžké pořízení.³⁷⁹

Nicméně pokud už byl nějaký prohřešek u někoho zaznamenán, byl představen jako prohřešek jedince, který byl odpovědný za svou spásu a který v určitých chvílích svého života duchovně „zaváhal“, bez ohledu na to, zda byl dotyčný muž či žena. V životopisech totiž nenalezneme ani připodobnění žen k „mdlému pohlaví“, ani jejich vyobrazení jako „nestoudných svůdnic“. Tím samozřejmě netvrdím, že terminologie, kterou sami sebe či své

³⁷⁸ Ovšem v textech se najdou i sebezpytující doznání lidí, kteří se nějaký čas „*přidrželi světa*“ či „*zůstali pro sebe*“.

³⁷⁹ O Janu Anderlovi se tak dozvídáme, že „*od náтуры velmi prudkého způsobu byl a při tom mnoholetým vojenským životu do urputného a nepořádného způsobu přišel, tak se jemu v prvním času příliš těžko vedlo...*“ E. Štěřiková, *Běh života...* (Praha 1999), str. 298.

blízké emigranti popisovali, nebyla genderově podmíněná, jelikož se emigranti při své „literární tvorbě“ vždy pohybovali v rámci zavedeného úzu vyjadřovacích prostředků (u životopisů žen se tak častěji setkáváme například s tím, jak tiše a s pokorou pomáhaly ve sboru či snášely těžkou chorobu). Explicitní pochybnosti o způsobilosti žen jako mdlejšího či nemravnějšího pohlaví dojit spásy zde však nenajdeme.

Jak muži, tak i ženy byly tedy podle všeho podporovány v aktivním úsilí při péči o vlastní spásu. Ženy se však rovněž zapojovaly i do aktivní pomoci ostatním členům komunity při hledání spásy, a dokonce byly vybírány do řad emisarů, kteří šířili po českých zemích evangelické knihy a vyváděli za hranice další evangelické emigranty.

Co se týče kazatelské a pastorské péče o berlínský bratrský emigrantský sbor, společně s kazateli a učiteli se na ní podílely i jejich manželky. Štěříková v úvodu své edice popisuje, jak byl z počátku nový bratrský kazatel berlínských Čechů Mikuláš Ondřej Jäschke vzhledem k počáteční neznalosti českého jazyka (pocházel z moravské německojazyčné rodiny) odkázán mimojiné na pomoc a rady své české manželky Alžběty, která se také chopila úlohy tlumočnice při schůzích vedení sborů a také pastorační činnosti mezi ženami (u nichž byla velmi oblíbená).³⁸⁰ Svou aktivní účast při shromážděních bratrského sboru potvrzuje například i Marie Nagelová, která se roku 1764 stala diakonkou sboru.³⁸¹ Mládežnické domy, které – jak ještě uvidíme – byly rozděleny podle pohlaví, měly také své „vedoucí“ pracovníky. To znamená, že o duchovní péči a vzdělání v *domě svobodných sester* se staraly zkušené svobodné sestry a v *domě svobodných bratří* zase svobodní muži.

Ženy se tedy mohly zapojovat, a také často zapojovaly, do církevního života uvnitř sboru. Účastnily se však také náboženských aktivit mimo berlínský sbor. O „*blažené sestře Magdaleně Štěpánové*“ už řeč byla. Další predikantkou byla například Ludmila Hledíková (provdaná Němcová), u jejího jména uvádí Štěříková místo jejího vlastního životopisu vyprávění kazatele Schulze o vyvedení rodiny litomyšlského hostinského, které se neobešlo bez potíží, jelikož byla společně s Magdalenou Štěpánovou (jež se na cestu vydala s ní) chycena a uvězněna. Obě ženy Schulz vykresluje nejen jako velmi zbožné a Písma znalé (jejich chytré odpovědi zmátly jak faráře, tak i dva studenty), ale také velmi statečné a vytrvalé, protože Ludmila i přes počátečný nezdar a pronásledování nakonec hostinského i

³⁸⁰ Tamtéž, str. 249 – 250. Je dobré připomenout, že i Jäschkeovi byl sňatek navržen vedením církve. Tamtéž, str. 249.

³⁸¹ Tamtéž, str. 421.

jeho rodinu „ze země šťastně vyvedla“.³⁸² Další takovou predikantkou, která měla pro berlínské emigranty význam, byla Kateřina Měkotová, kterou Štěříková uvádí v souvislosti s emigrací Magdaleny Pakostové, která se však nakonec musela při útěku spolehnout sama na sebe, jelikož ani jednomu z predikantů, kteří pro ni přišli, se to nepodařilo.³⁸³ Na ženy se tedy v prostředí berlínských emigrantů rozhodně nenahlíželo jako na a priori duchovně nespolehlivé či méně zdatné – a to ani co se týče tělesné kondice, jelikož mnohé ženy po prozrazení prodělaly ve vězení zřejmě stejné utrpení jako jejich mužští souvěrci.³⁸⁴

Přesto je v textech berlínských životopisů patrná patriarchální autorita manželů a otců. Projevuje se například v již zmíněném životopise Kateřiny Jelínkové, kde její manžel v závěru dojemně vypráví, jak ji, umírající, „odevzdal“ do Spasitelových rukou³⁸⁵ I Anna Dorota Šviholová (provdaná Nagelová) musela se stěhováním do domu svobodných sester počkat na svolení svého otce, ač o to sama velmi stála a matka sama by jí nezbraňovala.³⁸⁶ Můžeme ale najít také životopisy žen, které za svou rodinu samy převzaly zodpovědnost (často po smrti nebo uvěznění manžela) a dovedly své děti a další příbuzné do emigrace. Kateřina Krejčovská se pro svou rodinu do Čech vracela dokonce několikrát:

„Když pak ona začala zdravější býti, tedy ona jemu řekla, že zase do Čech jíti, své příbuzné tam odtud vyvésti... nebo ona řekla: ‚Já vím, že moji rodiče mají dobrou známost Ježíše Krista a jeho církve...‘

Ona přišla šťastně k svým rodičům, byla ale prozrazená a do vězení dána (...) Konečně pak též Pán Bůh jejího zrádce v jeho svědomí velmi znepokojil, takže on sobě umínil, všecko možné činiti, a jí z vězení pomoci. On obdaroval kněze, také nějaký čas u vrchnosti za ni ručil, takže konečně propuštěná byla a zase k svým rodičům přišla. Ona jim až do smrti sloužila, což se v roce po jejím z vězení propuštění stalo. A když ona se svými bratřími a

³⁸² Tamtéž str. 616. Viz kapitola 2.3.3.3.

³⁸³ Tamtéž, str. 447 – 451.

³⁸⁴ Viz Gustav Adolf Skalský, **Z dějin české emigrace osmnáctého století I. díl** (Chotěboř 1911), str. 308 – 309. Svědectví o tom, že ženy ve vězení trpěly stejně jako muži, podává například Kristian Letochleb: *„Byla při tom jedna žena jménem Salomena Soukupová. Posvlékali ji a rozmlátili jí nejen zadek, ale i prsy do krvava. Později se jí podařilo s Boží pomocí z vězení uniknout.“* E. Štěříková, **Běh života...** (Praha 1999), str. 401.

³⁸⁵ *„5. Novemb. připadla na ní velká mdloba, a povídala nám, že tu jistotu v srdci má, že k Beránku půjde. Já jsem jí řekl, že ačkoliv mně to bolestné je..., že ji rád chci... do jeho rukou odevzdati.“* Tamtéž, str. 342 – 343.

³⁸⁶ Tamtéž, str. 420.

sestrami jako otce, tak matku na svých ramenách k hrobu pomohla donést, dali jí lidé tu rady, aby, poněvadž nyní učinila všecko, co jí možné bylo, zase z Čech vyšla. (...) Ona tedy vyšla a přišla šťastně do Hennersdorfu.

*Po nějakém čase šla ona potřikrát do Čech a vyvedla svého bratra Václava a své dvě sestry.*³⁸⁷

Z Kateřinina životopisu vyplývá, že sama neměla z počátku v emigraci příliš lehký život, avšak díky své houževnatosti se jí podařilo nejen přestát těžkou nemoc, ale také těžký žalář, když se poprvé vrátila do Čech vyvést své rodiče. Pisatel se o její statečnosti (když ve vězení ani pod hrozbou mučení neprozradila své souvěrce) a zásluhách na vyvedení jejích sourozenců vyjadřuje s takovou samozřejmostí, že by člověk skoro mohl nabýt dojmu, že takto „hrdinně“ se chovali všichni evangeličtí emigranti bez rozdílu pohlaví. Velmi zajímavý je z hlediska záchrany příbuzných před vězením příběh Marie Volákové, která sama sebe popisuje jako velmi duchapřítomné dítě, jež své rodiče zachránilo od vězení tím, že chodila po vesnici a rozhlašovala, že zapálí dům.³⁸⁸ V tomto případě za svobodu a vlastně i pozdější spásu (protože následně na to rodina emigrovala) svých rodičů převzala zodpovědnost jejich jedenáctiletá dcera.

Názor na povahu dívek a provdaných žen, co se týče duchovních kvalit, je tedy poměrně pozitivní. Proto se nyní zaměřím na percepci vdov, které jak víme od Hertvicia, mohly být díky ztrátě „hlavy“ ve větším nebezpečí dostat se na scesti. Ovdovělé ženy se často ve svých životopisech odvolávají na existenci vdovského kúru, kam se po smrti svého manžela uchýlily. O společné domácnosti pro vdovce se v životopisech nedočteme v takovém rozsahu jako o „vdovských kúrech“³⁸⁹, takže vdovské domy do určité míry vypadají jako způsob, jak centralizovat dohled nad počestným chováním „pravých vdov“. Je však důležité si uvědomit, že s „hlavou domu“ vdova ztrácí i svého živitele, takže tato instituce mohla vzniknout primárně jako způsob existenčního zabezpečení žen, které smrtí manžela přišly o finanční

³⁸⁷ Tamtéž, str. 378 – 379.

³⁸⁸ „Běhala jsem od jednoho souseda k druhému a všude jsem nahlas prohlašovala, že když ti lidé, kteří nám vzali rodiče, nám je nevrátí, že zapálím náš dům. Pravděpodobně to někdo udal, protože brzy nato se rodiče vrátili domů...“ Tamtéž, str. 522

³⁸⁹ Štěříková nicméně dokládá existenci domu vdovců v Herrnhutu, kam odešel například bratrský kazatel Daniel Tomáš po smrti své druhé ženy. Tamtéž, str. 658.

zajištění. Kromě toho, vdovy nemusely ve vdovském kúru zůstat až do konce života.³⁹⁰ Již zmíněná Marie Nagelová, která se vdala třikrát, strávila ve vdovském kúru pět let (které sama v životopise označila jako „*nějblaženější čas mého života*“), než se znovu vdala.³⁹¹ Všechny její tři sňatky byly plánovány staršími sboru a Marie Nagelová mimoto nebyla jedinou znovu provdanou vdovou, takže se v případě berlínského bratrského sboru se zřejmě nejednalo o prostředí, ve kterém by byly vdovy primárně považovány za nešťastné, opuštěné bytosti, které po celý život musí truchlit ze ztráty svých milovaných manželů a pánů, jak je prezentoval právě Hertvicius ve svém spise. Vdovství tedy pro berlínské emigranty nepředstavovalo nezvratitelný stav plný utrpení a smutku, a ačkoli ztráta životního partnera byla pro mnohé ženy jistě bolestná, nebylo nutné a možná ani z hlediska fungování celého sboru žádoucí, aby ve smutku setrvaly po celý život. Pokud totiž vezmeme manželský pár jako funkční hospodářskou jednotku³⁹², můžeme ztrátu jednoho z partnerů brát zároveň jako ztrátu důležitého článku domu a hospodářství, která může ohrozit jeho správné fungování. Manželský pár se však dá chápat také jako komplementární duchovní „jednotku“.³⁹³ Z tohoto hlediska se pak dá předpokládat, že když evangeličtí duchovní radili některému z českých emigrantů vstoupit do manželství, měli přitom jistě na mysli také duchovní stránku celé věci – tedy aby se manželská dvojice kromě společného vedení domácnosti také navzájem posilovala ve víře a lásce ke Spasiteli. V některých životopisech můžeme nalézt svědectví o tom, jak jejich pisatelům (či aktérům, pokud životopis sestavoval někdo jiný) změnil sňatek náhled na život. Anna Krejčová (rozená Břenová) popisuje svůj sňatek jako úmysl rodičů, kteří se snažili provdat ji za zbožného muže, aby „*do světa cele zapletena nebyla*“.³⁹⁴ Probuzení, které

³⁹⁰ Nehledě k tomu, že například manželka Jana Janáska, Helena Alžběta, do „vdovského domu“ zřejmě odejít nemusela. Tamtéž, str. 335.

³⁹¹ Tamtéž, str. 421 – 422.

³⁹² Srov. Richard van Dülmen, **Kultura a každodenní život v raném novověku (16. – 18. století)/I.** (Praha 1999) a Jan Horský, Makrétová Seliková, **Rodina našich předků** (Praha 1997).

³⁹³ Což dokládá také Hertvicius, když tvrdí, že manželé tvoří jednu duši i jedno tělo (a vdovu tak v podstatě považuje za „necelé tělo“), což jiné ilustruje biblickým citátem „*Není dobré býti člověku samotnému*“ (Eccle. 4, 9). Jan Hertvicius Pražský, **Vdovství křesťanské...**, in J. Ratajová, L. Storchová **Nádoby mdlé...** (Praha 2008), str. 318.

³⁹⁴ „*Roku 1726 v měsíci novembra vstoupila jsem v stav manželský s Tomášem Krejčím, a to z přinucení mých rodičů, z té příčiny, jen abych skrze jiné do světa cele zapletena nebyla, poněvadž on známost Písma měl a bohobojný byl. My jsme spolu pokojně živi byli, v tom oumyslu, abychom jen spaseni byli.*“ E. Štěřiková, **Běh**

mnohdy sdíleli manželé společně, však mohlo – a to včetně úmyslu opustit zemi – vzejít také od manželky, jak o tom píše například Magdalena Jirečková, rozená Jandíková:

„... v tom čase se stalo v našich Hermanicích velké probuzení, takže mé srdce bylo zase nanovo rozhráté; já jsem se hned s těmi probuzenými seznámila a společně jsem se modlívali a vzdělávali. (...) Já jsem svého manžela také k tomu naklonila, že on se také toho společenství přidržel.

V roce 1733, když první vyšli z našich Hermanic do Saska, tu jsem já tam více pokoje neměla, až jsem svého manžela k tomu naklonila, abychom také vyšli...“³⁹⁵

Pokud tedy žena ztratila manžela v relativně mladém věku, bylo pro ni možná lepší znovu se provdat, ovšem ne primárně kvůli nalezení nové „hlavy“ domu, ale spíše kvůli získání životního druha, který jí (a také ona jemu) bude nápomocný při cestě ke spáse.

Patriarchální tendence jsou zde tedy sice jasně patrné a genderově rozdělenou komplementaritu rolí znění žádného životopisu nezpochybňuje, nicméně z textů, které jsou zaměřené především na náboženské cítění a otázky spásy, v žádném případě nevyplývá, že by byly ženy v tomto ohledu považovány za druhé či slabší „pohlaví“. Otázkám hospodářské zdatnosti či schopnosti sama sebe adekvátně prezentovat ve veřejném prostoru se však životopisy explicitně nevěnují, to znamená, že není ani v silách badatele rekonstruovat celý obraz vnímání mužských a ženských stereotypů platných pro prostředí českých emigrantských sborů v Berlíně.

2.3.4.2. Koncept panenství

Na závěr bych chtěla několik slov věnovat samotnému konceptu *panenství*, které sice v životopisech není explicitně reflektováno, ale vzhledem k důrazu na zbožný a cudný život jistě přinejmenším předpokládáno.

života... (Praha 1999), str. 377. Podobně o svém sňatku píše Anna Kovářová, roz. Vylámalová: „*Když jsem potom byla zasnoubená v stav manželský s Janem Kovářem, tedy mně bylo povídáno, že mezi luterány přijdu, já jsem se ale nedala žádným způsobem z toho srazit. Když jsem se potom s mým manželem k jeho rodičům přistěhovala, tedy jsem byla skrze zpívání a čtení z Písma svatého k jinému smyslu přivedena...*“ Tamtéž, str. 371.

³⁹⁵ Tamtéž, str. 360.

Panenství se v náboženské literatuře vždy věnovala velká pozornost. V prvotním významu tohoto slova jde především o jakési synonymum čistoty a neposkvrněnosti, které má někdy skoro až magický charakter. Daniel Hussonius Pacovský³⁹⁶, který svůj naučný spis vystavěl na hagiografickém vyprávění o svatých pannách a který panenskou čistotu klade výše než čistotu andělskou³⁹⁷, věnuje velký prostor zázrakům, které se staly v podstatě jen díky neposkvrněnosti svatých panen.

Panny byly dokonce považovány za „nevěsty Kristovy“.³⁹⁸ Hussonius toto symbolické „zasnoubení“ prezentuje jako svobodnou a vědomou volbu samotných panen, které – často urozené a s vyhlídkou na velmi výhodný sňatek – odmítají světské manželství (popřípadě tělesný styk s pohanem atp.), protože si za svého ženicha vyvolily právě Ježíše Krista.

Panenství – a také vdovství – se tak v souvislosti s tělesnou čistotou může chápat kvalitativně výše než manželství, jelikož panny a vdovy mají k Bohu, vzhledem k jejich v podstatě asketickému životu, přece jen blíže.

Panenství by se však podle jiných textů dalo chápat také jako jedna z životních etap ženy, která skončí ve chvíli, kdy se dotyčná provdá. Takovým způsobem pohlíží na panenství například Adam Klement Plzeňský ve svém spisu *Rozkoš a zvůle panenská* z roku 1613. Sice na jednom místě také rozvíjí myšlenku, že panenský stav převyšuje ostatní „způsoby lidského přirození“, protože zatímco panny mají dost volného prostoru myslet pouze na duchovní věci a tím být blíže Bohu, vdané ženy se musí zabývat světskými záležitostmi, aby se zalíbily svým manželům.³⁹⁹ Nicméně zároveň nabádá rodiče, aby své dcery do svobodného života

³⁹⁶ D. Hussonius Pacovský, *Zahrada panenská*, in J. Ratajová, L. Storchová, *Nádoby mdlé...* (Praha 2008), str. 246 – 309.

³⁹⁷ Protože panny, se svým smrtelným a v podstatě hříšným tělem, mají mnohem více práce s odoláváním tělesných pokušení a musí tak pro svou neposkvrněnost vynaložit mnohem větší úsilí než nebeské bytosti. Tamtéž, str. 247.

³⁹⁸ Duchovní manželství však „neuzavírali“ jen svěťice. Svěťci však místo Krista „manželsky obcovali“ s Pannou Marií. Lucie Storchová, *Gender a „přirozený řád“ v českojazyčných diskurzech vdovství, panenství a světectví raného novověku*, in J. Ratajová, L. Storchová, *Nádoby mdlé...* (Praha 2008), str. 537 – 538. Nicméně například berlínský emigrant Jan Šponar před smrtí odevzdal manželku do rukou Spasitele jako jejího manžela. Kašpar Janoušek stejným způsobem utěšoval svou plačící ženu („*dyť ty máš Spasitele za svého věčného manžela*“). A Zachariáš Jelínek naopak odevzdal do Spasitelových rukou svou umírající ženu. E. Štěříková, *Běh života...* (Praha 1999), str. 336, 342 – 343, 495.

³⁹⁹ Adam Klement Plzeňský, *Rozkoš a zvůle panenská...*, in J. Ratajová, L. Storchová, *Nádoby mdlé...* (Praha 2008), str. 197 – 198.

nenutili⁴⁰⁰, a také podotýká, že pokud se muž chce oženit, měl by si raději za manželku vybrat spíše pannu nežli vdovu.⁴⁰¹ Klement přitom klade velký důraz na výchovu a vedení panen k řádnému a zbožnému životu. Panny totiž rozděluje na poctivé a nepoctivé⁴⁰², čímž naznačuje, že panenství není čisté samo o sobě, ale panna se o čistotu své duše musí přičinit. Mimo „tradičních“ napomenutí, které zahrnují střídmost, skromnost, zbožnost a odklon od světských radovánek, nabádá také k přísné rodičovské výchově (případně k svěřeni do péče zbožné chůvy), a rovněž také k podpoře vzdělávání svých dcer. Atmosféra celého napomínání tak spíše evokuje představu, že výchova mladých panen je v podstatě přípravou pro vstup do další etapy života ženy, kterou představuje manželství.

Samotné rozdělení panen na poctivé a nepoctivé (které vlastně, pokud bychom toto rozdělení dovedli do důsledků, možná už panny, co se týče tělesného stavu, ani nejsou)⁴⁰³, spolu s Klementovým upozorněním, že panna může být nakrásně „čisté myslí“, avšak svým vyzývavým chováním⁴⁰⁴ a přílišnou zdobností v odívání, může vyvolat v mladých mužích „chlípné žádosti“⁴⁰⁵, nás svou představou cudností prezentující se navenek přivádí na další „význam“ panenství – panenství jako *status*. Daniel Hussonius Pacovský sice ve svém spisu (vydaném v roce 1630) uvádí citaci svatého Jeronýma, který tvrdí, že ztrátu panenství je

⁴⁰⁰ Tamtéž, str. 198.

⁴⁰¹ Tamtéž, str. 208.

⁴⁰² Klement to nazývá „dvojí rozkoší“. Tamtéž, str. 165.

⁴⁰³ „(...) *toliko dvoje panny se připomínají, totiž jedny moudré a opatrné, druhé bláznivé a neopatrné, tak také dvojí jest rozkoš a zvůle. Jedna poctivých, stydlivých, moudrých, opatrných, čistých a Kristu usnoubených panen, pod kterýchžto podobností i jiní všickni věřící svatě obcující a oleje vesele a potěšení Ducha svatého oučastni se rozumějí. (...) Druhá rozkoš jest nepoctivých, nestoudných, bláznivých, neopatrných, nečistých, na Boha, počestnost i rodiče zapomenutelných panen, pod jejichž příkladem též marnochlubní jaloví křesťané, víry pravé, bázně Boží nemající, vůli a přikázání Páně přestupující, se rozumějí. Těch a takových panen s jinými bezbožnými a lehkovážnými lidmi jest jediná rozkoš. Zde toliko na světě tělesná, marná, mnohými překážkami naplněná, velmi rychle jako tráva, květ, pára a mha pomíjející, v věčné upění, pláč, kvílení a zubův škřípení se obracují.*“ str. 165. Nepoctivé jsou tedy takové panny, které prožívají jedinou, zato hříšnou tělesnou rozkoš. Tamtéž, str. 165.

⁴⁰⁴ Mezi které patří rovněž přílišné holdování tanci, setrvávání ve společnosti „zlého tovaryšstva“ či dlení na opuštěných místech.

⁴⁰⁵ Adam Klement Plzeňský, *Rozkoš a zvůle panenská...*, in J. Ratajová, L. Storchová, *Nádoby mdlé...* (Praha 2008), str. 181.

možné pouze odpustit, nikoli napravit⁴⁰⁶, nicméně panenství bylo ještě v 18. století chápáno spíše jako společenský status, který se dal dokonce i soudně „vrátit“.

Tento jev souvisí s procesem *zcírkevňování sňatku*. V podstatě jde o snahu církve získat uzavírání sňatků pod svou kontrolu, tedy ještě jinak řečeno, aby byl sňatek považován za uzavřený až po církevním obřadu v kostele. Do 18. století bylo totiž na vesnicích běžnou praxí, že pro uzavření manželství byl rozhodující veřejný slib spojený s aktem, kdy nevěsta od ženicha přijala zásnubní dar. Po tomto veřejném obřadu byla dvojice vesnicí považována za sezdanou bez ohledu na to, že ještě nedošlo k církevnímu potvrzení (ke kterému docházelo i o několik let později). Manželé tak mohli i bez církevního posvěcení sexuálně žít bez toho, aby je někdo považoval za nepočetné.⁴⁰⁷

V konečném důsledku to pak také znamenalo, že pokud si to například ženich po složení veřejného slibu „rozmyslel“ a odešel, mohla se takto opuštěná žena, a to i pokud již otěhotněla či porodila dítě, soudně domoci navrácení svého panenského statutu. Pokud mohla sňatek doložit svatebním darem, byla prohlášena za „početnou dceru a pannu“ (přičemž její dítě bylo uznáno za manželské) a mohla se vrátit do rodičovského domu.⁴⁰⁸

S tím koresponduje fakt, že panenství jako „status“ (tady jako označení pro neprovdanou dívku) a panenství jako „tělesná čistota“, nebylo v raném novověku chápáno odděleně. Panna byla tedy „tělesně čistá“ neprovdaná dívka.⁴⁰⁹ To znamená, že pokud byla dívka soudně prohlášena za „početnou pannu“, čímž jí byl navrácen její „panenský“ status, zřejmě jí byl ruku v ruce s tím navrácena i početnost, která se pojila s tělesností.

Co se týče berlínských životopisů, explicitní prohlášení o svém panenství zřejmě ženy či dívky (popřípadě ti, co psaly životopis místo nich) nepovažovaly za nutné, nicméně můžeme v toku jednotlivých životopisů nalézt jeho implicitní předpoklad, který neměl nikdo potřebu potvrzovat či zpochybňovat. Mám na mysli situaci, kdy mladé dívky odcházeli do „*domu svobodných sester*“, který nepředstavoval pouze útočiště pro osiřelé dívky, ale své dcery sem na výchovu posílali i rodiče, popřípadě si svolení k nastěhování ke *svobodným sestram*

⁴⁰⁶ „Ačkoli Pán Bůh všemohoucí jest, však panny po pádu vyzdvihnouti nemůže, může dáti odpuštění hříchů, ale poškrvněnou korunovati nemůže.“ Daniel Hussonius Pacovský, *Zahrada panenská...*, in J. Ratajová, L. Storchová, *Nádoby mdlé...* (Praha 2008), str. 247.

⁴⁰⁷ J. Horský, M. Seliková, *Rodina našich předků* (Praha 1997), str. 74 – 75.

⁴⁰⁸ Tamtéž. R. van Dülmen, *Kultura a každodenní život...* (Praha 1999), 137 – 149, 193.

⁴⁰⁹ Jana Ratajová, *Panna a panenství/panic a panictví v české literatuře raného novověku*, in J. Ratajová, L. Storchová, *Nádoby mdlé...* (Praha 2008), str. 543.

vyprosily na rodičích dívky samy⁴¹⁰. Zde pak pod vedením zkušených pracovníc nejen společně žily a hospodařily, ale také se jim dostávalo intenzivního duchovního vedení a sociální podpory.

To ale neznamená, že pod dohledem bratrského sboru byly pouze mladé dívky. Berlínští bratři měli zájem dohlížet na výchovu a duchovní vedení mládeže jako takové, takže i mladí svobodní muži měli svoji vlastní společnou domácnost, kde mělo být rovněž postaráno o jejich duchovní a mravní výchovu.

Panenství tedy ve světle berlínských životopisů nepředstavuje metaforu nevinnosti či čistoty. V podstatě by se dalo říci, že jde spíše o stav mladých, ještě neprovdaných dívek, které (stejně jako mladí svobodní chlapci) v kruhu svých vrstevnic společně hospodaří, zocelují pevnost své víry a připravují se na případný život v manželství – které je, jako všechno ostatní v berlínských sborech, přísně reglementováno staršími sboru a duchovními správci.⁴¹¹

⁴¹⁰ Své rodiče například o dovození žádala Anna Dorota Šviholová (později Nagelová), „*Já jsem se hned o to vynasnažovala, abych se mohla mezi svobodné sestry stěhovat, a tak jsem počala někdy k nim přicházet, a také jsem prosila o dovození, do příležitostí choditi, což jsem také brzo obdržela, že jsem mohla do všeobecného shromáždění přicházet... Tak jsem vždy víc chuť měla se do domu svobodných sester stěhovati, protože jsem také mých rodičů o to žádala, aby mně k tomu dovození dali. Moje máma mi hned řekla: 'S Pánem Bohem, jestli tě jen přijmou a táta tě pustí'. tu jsem já také táty se tázala, nedostala jsem ale od něj žádné dovození, až bratr Jäschke s ním strany toho mluvil. Od té chvíle mně víc nezbraňoval... a tak jsem se roku 1750 dne 13. apríl mezi sestry přistěhovala.*“ E. Štěříková, **Běh života...** (Praha 1999), str. 420. Zároveň zde můžeme vidět nezpochybnitelnou autoritu otce, jehož neústupnost zmírnila až autorita bratrského kazatele.

⁴¹¹ Tamtéž, str. 273 – 279.

ZÁVĚR

Emigranti usazení v Berlíně psali své životopisy především z toho důvodu, aby sami sebe představili jako ty *probuzené*, kteří se rozhodli připojit k dalším *probuzeným*, jejichž společenství jim pomůže dosáhnout *spásy*.

Kapitola věnovaná spáse a probuzení se proto stala stěžejním momentem analýzy. Nejprve však bylo nutné rozebrat užití a význam kategorií postihující tematizaci lidského nitra. Ty se sice mohly ze začátku zdát jako základní prostředky sebetematizace berlínských emigrantů, avšak v průběhu rozboru životopisů se nakonec ukázalo, že ani tak hojně užívanou kategorii jako *srdce* (které mnohdy sloužili i jako zástupná kategorie pro identifikaci vlastní osoby pisatele) nebylo možné zkoumat bez uvědomění si jejího propojení s *probuzením* a touhou po *spáse*. Souvislost *duše* a *ducha* s myšlenkou *spásy* pak z textů vyvstává ještě zřetelněji.

O vnímání světa a vlastní tělesnosti pak emigranti zřejmě ani jinak než v souvislosti se starostí o *spásu* neměli potřebu se zmiňovat. Svět sice není programově a cele odmítán, nicméně emigranti kladli velký důraz na to, že se jím ve svém životě nenechali ovládat a že se v rámci své pozemské existence snažili přiblížit Spasiteli.

Fakt probuzení a snahy zajistit si *spásu* pak byl tematizován především v souvislosti s emigrací a „novým životem“ mezi stejně probuzenými. *Zážitek probuzení* mohli budoucí emigranti zakusit prostřednictvím vlastního rozjímání, čtení Písma či kázání. Rozhodnutí k emigraci pak podle vlastních slov čeští emigranti považovali za vyústění snahy následovat Spasitele, který je probudil skrze Ducha svatého.

Snaha přijít tam, kde se „svobodně káže slovo Boží“ pak mohla být i důvodem k „rozbití“ rodinných vazeb a dokonce i zavedeného patriarchálního řádu, kdy i ženy a dívky charakterizovaly svůj útěk za hranice jako své vlastní, osobní rozhodnutí na základě vlastního prožitku *probuzení*.

Svůj vztah ke komunitě a zároveň tematizaci sebe sama tedy vyjadřovali skrze takové kategorie jako *probuzení*, *spása* či důležitost a prospěšnost exilu. Poslední jmenovaná kategorie byla pro české evangelíky zřejmě tou nejpodstatnější. Mnohé životopisy se totiž soustředily převážně na důvody jejich odchodu, na těžkosti spojené se samotnou emigrací a na usazení v nové domovině. To, že změna místa a životního prostoru pro ně fakticky znamenalo kvalitativní posun vpřed, ukazuje, jak pro ně byla tato událost důležitá.

Emigranti tematizovali sebe sama především prostřednictvím zážitku *probuzení*, o kterém emigranti psali jako o svém vlastním, osobním prožitku náboženského „prohlédnutí“, jenž je „donutil“ přehodnotit jejich dosavadní život. Je zajímavé, že ačkoli mnozí mluvili o vlivu knih (jejichž čtení a vlastnictví bylo také považováno za velmi přínosné) či náboženských emisarů, nakonec to bylo jejich „nitro“ (jmenovitě *srdce*, popřípadě *duše*), co bylo Duchem svatým zasaženo, a byli to právě oni, kdo se Duchem svatým nechali vést a kdo radikálně změnil náhled na svůj dosavadní život a na svět.

Probuzení způsobené Duchem svatým, důraz na osobní vztah ke Spasiteli i samotný fakt sepisování životopisů ukazuje na vliv luterského pietismu, jenž podporoval niternou zbožnost. Zde nicméně nešlo o ukázkou „zrodu individualismu“ jako spíše o představení příslušnosti k poměrně uzavřené komunitě, která se musela legitimovat před okolním světem. Způsob, jakým byly tyto životopisy napsány (na některé texty by se dokonce hodil i výraz *sestaveny*; zvláště pokud je nenapsal sám „aktér“ dotyčného životopisu), navíc ukazuje, že jejich znění podléhalo poměrně důsledné kontrole a že v podstatě nešlo o soukromé záznamy deníkového typu, ale o veřejný dokument, kterým se každý jedinec prezentoval před společenstvím svých „souvěrců“.

Některé náznaky „odporu“ ke světské přísaze by mohly dokonce naznačovat sklon k „sektářskému“ způsobu vedení komunity ve smyslu, jak vymezení „seky“ chápal například Ernst Troeltsch. Tyto náznaky jsou nicméně velmi sporadické a nejsilnějšího „obhájce“ nacházíme v Matěji Němečkovi, který však své „memorandum“ napsal ještě před odchodem do emigrace a tedy předtím, než se usadil v Berlíně a musel se přizpůsobit životním podmínkám, které zde panovaly. Navíc můžeme v životopisech nalézt i doklady o tom, že někteří emigranti se (poměrně úspěšně) zapojovali do veřejného života.

Přesto byla pravidla společného soužití velmi striktní. Závažné životní kroky musely být schváleny představenými sboru a například sňatek z vlastní vůle mohl znamenat i dočasné vyloučení ze sboru. Chování jednotlivých členů bylo kazateli a staršími sboru velmi přísně posuzováno a někteří členové, se kterými „*to nechtělo tak snadno jít*“ či se „*nedali přivést na své srdce*“, byli dokonce na nějaký čas zbaveni možnosti účastnit se Večeře Páně, ne-li dokonce vyloučení ze sboru.

Emigranti tedy vyjadřovali sami sebe prizmatem příslušnosti ke společenství, které v životopisech označovali za „dokonalé“. Proto byl jako klíčová událost jejich života v textech uváděn právě exil. Těžkosti a nebezpečí spojené s útekem byly pak mnohými chápány jako

nutné oběti, které čeští evangelíci podstupovali kvůli víře a spáse. Kvůli tomu byli ochotni opustit nejen svou vlast, ale také své přátele, rodinu (zvláště bolestné pro ně bylo, když museli opustit své děti či rodiče).

Zdání „dokonalosti“ sice mohly porušit náznaky obtíží spojené s přizpůsobováním se novému prostředí, zvláště co se týče nedostatku finančních prostředků, nicméně i to se ve většině případů obrátilo ve prospěch jejich vlastního duchovního růstu. Ten byl, jak již bylo mnohokrát řečeno, prvořadý, protože právě kvůli duchovnímu sblížení se Spasitelem podnikali útek za hranice a podstupovali riziko chycení a uvěznění.

Z životopisů českých emigrantů v Berlíně se tedy nedozvíme úplný „běh“ jejich života, protože nešlo o *svědectví* o celém jejich životě, ale spíše o *prezentaci* jejich života, tedy o jakési celkové zhodnocení jejich pozemské existence z náboženského hlediska. Pisatelé tímto způsobem nesepisovali své vlastní „soukromé paměti“, ale vytvářeli obraz sebe sama před komunitou a pro komunitu. Nejde tedy o představení „aktéra“ v jeho osobní jedinečnosti, ale o prezentaci jedinců jako vědomých příslušníků určité skupiny utvářené právě prostřednictvím životopisů svých členů.

SEZNAM LITERATURY A EDITOVANÝCH PRAMENŮ

Editované prameny

- Ferdinand HREJSA (ed.), **Jan Szalatnay a jeho paměti z doby toleranční**, Praha 1931
- Jana RATAJOVÁ, Lucie STORCHOVÁ (edd.), **Nádoby mdlé, hlavy nemající? Diskursy panenství a vodvství v české literatuře raného novověku**, Praha 2008
- Miloš SLÁDEK (ed.), **Svět je podvodný verbíř aneb Výbor z českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století**, Praha 2005
- Miloš SLÁDEK (ed.), **Vítr jest život člověka aneb Život a smrt v české barokní próze**, Praha 2000
- Edita ŠTĚŘÍKOVÁ, **Běh života českých emigrantů v Berlíně v 18. století**, Praha 1999
- Josef VOLF, **Soupis nekatolíků z r. 1742**, Praha 1908, str. 30 – 33.

Literatura

- Philippe ARIÉS, **Dějiny smrti II: Zdivočelá smrt**, Praha 2000
- Gert DRESSEL, **Historische Anthropologie. Eine Einführung**, Wien 1996
- Marie-Elizabeth DUCREUX, **Čtení a vztah ke knihám u podezřelých z kacířství v Čechách v 18. století**, in *Acta universitatis carolinae, Historia Universitatis Carolinae Pragensis* **32, 1992**, str. 51 – 79.
- Marie-Elizabeth DUCREUX, **Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století**, in *Literární archiv 27, Česká literatura doby barokní, Památní národního písemnictví Praha 1994*, str. 61 – 87.
- Marie-Elizabeth DUCREUX, **Několik úvah o barokní zbožnosti a o rekatolizaci Čech**, in *Folia Historica Bohemica* **22, 2006**, str. 143 – 175
- Richard van DÜLMEN, **Kultura a každodenní život v raném novověku (16. - 18. století)/I. Dům a jeho lidé**, Praha 1999
- Clifford GEERTZ, **Interpretace kultur. Vybrané eseje**, Praha 2000
- Carlo GINZBURG, **Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600**, Praha 2000

- Ulrike GLEIXNER, **Pietismus und Bürgertum. Eine historische Anthropologie der Frömmigkeit**, Göttingen 2005
- Jacques LE GOFF, **Zrození očiště**, Praha 2003
- Aron Jakovlevič GUREVIČ, **Kategorie středověké kultury**, Praha 1978
- Josef HANZAL, *Rekatolizace v Čechách – její historický smysl a význam*, in **Sborník historický 37, 1990**, str. 37 – 91
- Jan HORSKÝ, „*I proto, že sem nekopal roli srdce svého.*“ *Příspěvek k problematice sebetematizace u českých tajných nekatolíků v 18. století*, in **Dějiny – teorie – kritika 3, 1/2006**, str. 49 – 74
- Jan HORSKÝ, *Možnosti historicko-antropologické a kulturnědějinné interpretace českého tajného a tolerančního nekatolictví 18. století*, in Zdeněk R. Nešpor (ed.), **Čeští nekatolíci v 18. Století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí**, Ústí nad Labem 2007, str. 412 – 444
- Jan HORSKÝ, Markéta SELIGOVÁ, **Rodina našich předků**, Praha 1996
- Ferdinand HREJSA, **Česká kofesse, její vznik, podstata a dějiny**, Praha 1912
- Gabriele JANCKE, **Autobiographie als soziale Praxis. Beziehungskonzepte in Selbstzeugnissen des 15. und 16. Jahrhunderts im deutschsprachigen Raum**, Köln – Weimar – Wien 2002
- Gabriele JANCKE, Claudia ULBRICH, *Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung*, in G. Jancke, C. Ulbrich (Hrsg.), **Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung**, Berlin 2005
- Jan Amos KOMENSKÝ, **De rerum humanarum emanatione, tomus II.**, Praha 1966
- Eva KORMAN, *Ich und Welt in der Autobiographik des 17. Jahrhunderts*, in Gabriele Jancke, Claudia Ulbrich (Hrsg.), **Vom Individuum zur Person. Neue Konzepte im Spannungsfeld von Autobiographietheorie und Selbstzeugnisforschung**, Berlin 2005, str. 97 – 107.
- Ivo KOŘÁN, „*Opočenská rebelie*“ roku 1732, in **Práce muzea v Hradci Králové 13, 1970, série 13**, str. 93 – 137.
- Eva KOWALSKÁ, *Problémy s konfesijnou identitou českých protestantův po roku 1781*, in Zdeněk R. Nešpor (ed.), **Čeští nekatolíci v 18. Století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí**, Ústí nad Labem 2007, str. 364 – 380.

- Markéta KŘÍŽOVÁ, *Vyprávění otců a dědů. Obnovení Jednoty bratrské ve světle ochranovských pramenů*, in Zdeněk R. Nešpor (ed.), **Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí**, Ústí nad Labem 2007, str. 289 – 309
- Gottfried W. Leibniz, **Theodicea**, Praha 2004
- Martin LUTHER, **O klíčích Kristových. O Církvi svaté**, Praha 2005
- Dušan LUŽNÝ, Zdeněk NEŠPOR, **Sociologie náboženství**, Praha 2007
- Eva MELMUKOVÁ, **Patent zvaný toleranční**, Praha 1999
- Jiří MIKULEC, **Barokní náboženská bratrstva**, Praha 2000
- Zdeněk R. NEŠPOR, *Bible českých exulantů a tajných nekatolíků v 18. století*, in **Religio 13, 2005, 2**, str. 231 – 258.
- Zdeněk R. NEŠPOR, **Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století**, Ústí nad Labem 2006
- Zdeněk R. NEŠPOR, **Víra bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století**, Ústí nad Labem 2004
- Joan W. SCOTT, *Gender: A Useful Category of Historical Analysis*, in **American Historical Review 91, 1986**, str. 1053 – 1075
- Jean-Calude SCHMITT, **Revenanti. Živí a mrtví ve středověké společnosti**, Praha 2002
- Gustav Adolf SKALSKÝ, **Z dějin české emigrace osmnáctého století I. díl**, Chotěboř 1911
- Lucie STORCHOVÁ, *Koncepce genderu v Historiche Antropologie*, in Lucie Storchová (ed.), **conditio humana – konstatnta či historická proměnná?**, Praha 2007, str. 59 – 81
- Lucie STORCHOVÁ, **Paupertate styloque connecti. Formální diskursivní modus, literární pole a textové utváření humanistické učenecké komunity v českých zemích**, Praha 2008
- Max WEBER, **Sociologie náboženství**, Praha 1998