

KONFESIJNOST – (NAD)KONFESIJNOST – (BEZ)KONFESIJNOST: DISKUSE O RENESANČNÍM EPITAFU A UMĚNÍ JAKO ZDROJI KONFESIJNÍ IDENTIFIKACE

Ondřej Jakubec – Tomáš Malý

Denominationality – (Supra-)Denominationality –
(Non-)Denominationality: On the Renaissance Epitaph and Art as a Source
of Denominational Identification

The three presented texts are a contribution to the discussion on denominationality in the 16th and 17th centuries. Using the example of Renaissance epitaphs the authors consider the extent to which denominational meanings may be observed in early modern works of art and the limits of such observations. The introductory text presents a more general (historiographical) view of the prerequisites for the construction of a denominational identity in the Czech lands and of Renaissance epitaphs as a specific „medium“. Both authors admit that the epitaphs contain many denominational connotations, but at the same time both are aware of numerous weaknesses in a denominationally focused interpretation of the works in question, particularly in relation to their special function as commemorative devices. In this respect the texts differ in the extent to which the authors recognize denominational aspects in these works of art: while the first text (by O. Jakubec) places greater stress on the denominational context in the overall broad meaning of a Renaissance epitaph, the second text (by T. Malý) is more cautious, with a particularly sceptical approach towards attempts to view these works as denominationally distinct.

Ondřej Jakubec (*1976) působí v Muzeu umění Olomouc, jakubec@olmuart.cz

Tomáš Malý (* 1978) působí na Filozofické fakultě Masarykovy univerzity v Brně, malytomas@phil.muni.cz

Následující odstavce chápeme jako skromnou reakci na diskuse, jež charakterizují současné bádání o náboženském a konfesijním vývoji v 16. a 17. století.

Prvořadě se přitom dotkneme období po polovině 16. věku, o němž se v souvislosti se situací ve střední Evropě píše zpravidla jako o době intenzivní konfesionalizace, samozřejmě s regionálními specifiky v intenzitě i periodizaci daného procesu.¹ Nezdá se, že by se čeští historikové či historikové umění doposud příliš aktivně zapojovali do těchto debat, které se od 80. let minulého století významně rozrostly a prodělaly značný vývoj, zejména s ohledem na zproblematizování původního spojení konceptu konfesionalizace s procesy modernizace a s předpokladem úzké spolupráce církve a státu, jež měla zaručit provádění následné konfesijní „disciplinace“ poddaných.² Naší ambicí zde není reagovat na samotný koncept konfesionalizace ani rozvažovat náboženské procesy raného novověku z makrohistorické perspektivy. Ba naopak, jde nám spíše o otázky, jejichž postulování vzešlo z kritiky makrohistorických východisek, resp. z kritiky etatistického pojetí konfesionalizace a sociální disciplinace,³ jež obrátily pozornost historiků

1 Pro vytyčení důležitých tezí ke středoevropskému prostoru měly význam zejména práce RONNIE PO-CHIA HSIA, *Social Discipline in the Reformation: Central Europe 1550–1750*, London-New York 1989; *Die katholische Konfessionalisierung*, (edd.) WOLFGANG REINHARD, HEINZ SCHILLING, Münster 1995; WINFRIED EBERHARD, *Voraussetzungen und strukturelle Grundlagen der Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*, in: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, (edd.) Joachim Bahlcke, Arno Strohmeier, Stuttgart 1999, s. 89–103.

2 O povaze a vývoji konceptu konfesionalizace podrobně referovali STEFAN EHRENPREIS, UTE LOTZ-HEUMANN, *Reformation und konfessionelles Zeitalter. Kontroversen um die Geschichte*, Darmstadt 2002. Detailní přehled novějších prací od poloviny 90. let podala ANNA OHLIDAL, „Konfessionalisierung“: *Ein historisches Paradigma auf dem Weg von der Sozialgeschichte zur Kulturwissenschaft?*, *Acta Comeniana* 15–16/2002, s. 327–342. Z dalších historiografických přehledů a reakcí srov. THOMAS A. BRADY, *Konfessionalization – The Career of a Concept*, in: *Konfessionalization in Europe, 1555–1700. Essays in Honor and Memory of Bodo Nischan*, (edd.) John M. Headley, Hans J. Hillerbrand, Anthony J. Papalas, Aldershot 2004, s. 1–20; HARM KLUETING, *Reformierte Konfessionalisierung in West- und Ostmitteleuropa*, in: *Konfessionsbildung und Konfessionskultur in Siebenbürgen in der Frühen Neuzeit*, (edd.) Volker Leppin, Ulrich A. Wien, Stuttgart 2005, s. 25–55; TÝŽ, „Zweite Reformation“ – *Konfessionsbildung – Konfessionalisierung. Zwanzig Jahre Kontroversen und Ergebnisse nach zwanzig Jahren*, *HZ* 277/2003, s. 309–341; WALTER ZIEGLER, *Kritisches zur Konfessionalisierungsthese*, in: *Týž: Die Entscheidung deutscher Länder für oder gegen Luther. Studien zu Reformation und Konfessionalisierung im 16. und 17. Jahrhundert. Gesammelte Aufsätze*, Münster 2008, s. 173–188. Shrnutí základních konfesionalizačních tezí včetně reakce na první vlnu diskusí podal i spoluvůrce konceptu HEINZ SCHILLING, *Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*, *HZ* 246/1988, s. 1–45.

3 Jednu z důležitých diskusí vedli na stránkách *Historische Zeitschrift* H. R. Schmidt, jenž prosazoval – v návaznosti na do jisté míry průkopnickou knihu P. Blickeho (1987) – komunalistické

k jedinci a jeho jednání. K tomu došlo mimo jiné rozšířením pohledu o perspektivu náboženství jako sociální praxe a v souvislosti s tím zkoumáním „vnitřní konfesionalizace“, konfesijní identity, vnímané jako identifikace s náboženskou praxí, rituály a liturgií.⁴ Mnohé z navazujících diskusí o konfesijnosti veřejných aktů i o roli médií při utváření konfesijního vědomí ukázaly, jak obtížné je nalézt konfesijnost v jednání tehdejších obyvatel a jak ošidné je vidět konfesijní podtext v oblastech, kterým třeba současníci nepřikládali tak výrazný konfesijní význam. Při hledání projevů konfesijní identifikace se navíc objevuje množství paradoxů a regionálních i sociálních rozdílů: od vydání vlivné studie o Augsburgu z pera Étiennea Françoise řada dalších prací dokládala, především pro multikonfesijní prostředí,⁵ konfesijní soužití v každodenním životě (resp. překračování konfesijních hranic) stejně jako konfesijní vymezování a rozdíly a shodla se víceméně na tom, že konfese sice zasahovala řadu oblastí v životě člověka, ale jistě ne všechny. Jednotlivé studie také ukázaly značné regionální rozdíly (ve vztazích mezi lidmi různých konfesí, v konstruování konfesijně podmíněných oblastí apod.), které do

pojetí aktivní role společnosti a její „sebedisciplinaci“, a H. Schilling, navrhuje kompromis mezi etatickou a komunální perspektivou. Další ze zakladatelů konceptu konfesionalizace W. Reinhard se v pozdější reakci jednoznačně přiklonil k etatickému (a makrohistorickému) pojetí, zatímco snahy mikroanalýzy v podání historické antropologie prohlásil za „čirý novo-historismus“, bazírující na jednotlivinách. Srov. HEINZ SCHILLING, *Disziplinierung oder „Selbstregulierung der Untertanen“? Ein Plädoyer für die Doppelperspektive von Makro- und Mikrohistorie bei der Erforschung der frühmodernen Kirchengzucht*, HZ 264/1997, s. 675–691; HEINRICH RICHARD SCHMIDT, *Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung*, HZ 265/1997, s. 639–682; WOLFGANG REINHARD, „Konfessionalisierung“ auf dem Prüfstand, in: *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*, s. 79–88.

- 4 BODO NISCHAN, *Ritual and Protestant Identity in Late Reformation Germany*, in: *Protestant History and Identity in Sixteenth-Century Europe*, (ed.) Bruce Gordon, Aldershot 1996, díl 2, s. 142–158; MARC R. FORSTER, *Catholic Revival in the Age of the Baroque: Religious Identity in Southwest Germany, 1550–1750*, Cambridge 2001; TÝŽ, *Barock-Katholizismus und konfessionelle Identität: Südwestdeutschland (1550–1750)*, in: *Die Säkularisation im Prozess der Säkularisierung Europas*, (edd.) Peter Blickle, Rudolf Schlögl, Epfendorf 2005, s. 155–165.
- 5 S dalšími odkazy na dnes již čtenou literaturu ANDREAS HOLZEM, *Kirche – Kirchhof – Gasthaus. Konflikte um öffentliche Kommunikationsräume in westfälischen Dörfern der Frühen Neuzeit*, in: *Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, (edd.) Suzanne Rau, Gert Schwerhoff, Köln 2004, s. 447–460; FRAUKE VOLKLAND, *Konfessionelle Abgrenzung zwischen Gewalt, Stereotypenbildung und Symbolik. Gemischtkonfessionelle Gebiete der Ostschweiz und die Kurpfalz im Vergleich*, in: *Religion und Gewalt. Konflikte, Rituale, Deutungen (1500–1800)*, (edd.) Kaspar von Greyerz, Kim Siebenhüner, Göttingen 2006, s. 343–365.

jisté míry problematizují snahy o zobecnění, a mají tak podobný osud jako práce věnované kupříkladu fenoménu sekularizace v 18.–20. století.⁶

V české historiografii nebyla prozatím témata konfesionalizace a konfesijní identity svázána s rozsáhlejším systematickým výzkumem, což je v dlouhodobějším horizontu způsobeno patrně dvěma důvody. Za prvé novější česká historiografie doposud nevěnovala terminologické a metodologické reflexi daných problémů příliš velkou pozornost. Pakliže byla vůbec reflektována, byla konfesionalizace pojímána spíše jako širší evropský fenomén („doba konfesionalizace“), zatímco pro poměry v českých zemích od konce 16. do 18. století se kvůli větší srozumitelnosti – a patrně i kvůli historiografické tradici – uplatnil pojem „rekatolizace“.⁷ Tato východiska narušili zahraniční historikové, kteří český vývoj jednoznačně spojili se specifickým průběhem konfesionalizace,⁸ a to přesto,

6 Je pravda, že dva posledně uvedené postuláty si dobře uvědomoval již H. Schilling, který v reakci na námítky W. Schulze obecně přiznával, že i ve vrcholném stadiu konfesionalizace lze analyzovat jednotlivé procesy a struktury bez kategorie „konfese“ a že lze nalézt řadu oblastí, v nichž byla budována „nadkonfesijní identita“. Zároveň však dodával, že mu šlo o raně novověký společenský systém v jeho celistvosti, resp. o jeho specifické strukturní a vývojové principy. A zde podle něho hrály nábožensko- a církevnědějinné fenomény ústřední roli: H. SCHILLING, *Die Konfessionalisierung im Reich*, zejm. s. 5–11. Význam navazujících diskusí o projevech konfesijní identity ale nespočívá v odmítnutí konceptu konfesionalizace jako takového, nýbrž v rozšíření úvah o nová témata a pluralistickou perspektivu, která zřetelně a z více stran ukazuje limity konfesionalizačního procesu.

7 Rudolf Zuber, seznámený velmi dobře s novějšími německými diskusemi na dané téma, se ve své vynikající práci o moravských církevních dějinách vcelku příznačně pohyboval v klasickém pojetí rekatolizace, ačkoli události v Čechách a na Moravě v prvních desetiletích 17. století chápal jako „výsek konfesionalizačního procesu“ v Evropě – RUDOLF ZUBER, *Osudy moravské církve v 18. století II*, Olomouc 2003, s. 378–418. K terminologickému vymezení srov. IVANA ČORNEJOVÁ, *Pobělohorská rekatolizace v českých zemích. Pokus o zasazení fenoménu do středoevropských souvislostí*, in: Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci, (ed.) Táž, Praha 2003, s. 14–24.

8 Nejvýrazněji W. Eberhard a Th. Winkelbauer, a to z perspektivy sociálnědisciplinačního modelu (tedy stěžejních aktivit „shora“). W. Eberhard hovořil v souvislosti s českým prostředím druhé poloviny 16. století o protestantské i katolické konfesionalizaci. A zatímco katolickou konfesionalizaci spatřoval pouze prizmatem etaticko-institucionálního přístupu (aktivita panovníka a církve), u konfesionalizace protestantské rozlišoval dvě roviny, aktivity stavovské obce (rovina zemské politiky) a aktivity vrchností (královských měst a šlechty). Winkelbauer upozornil na stěžejní roli majitelů panství (šlechty a prelátů) v procesech konfesionalizace a sociální disciplinace. Konfesionalizaci zde přitom rozuměl zejména katolickou konfesionalizaci druhé půle 16. století: W. EBERHARD, *Voraussetzungen und strukturelle Grundlagen*, zejména s. 97–101; THOMAS WINKELBAUER, *Grundherrschaft, Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung in Böhmen, Mähren und Österreich unter der Enns im 16. und 17. Jahrhundert*, in: Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur, s. 307–338.

že – jak upozornila Anna Ohlidal – aplikace konfesionalizačního konceptu na české poměry je v mnoha ohledech problematická kvůli zvláštním politickým a náboženským poměrům v zemi.⁹ Druhým rysem české historiografie je konzervativnější charakter církevního dějepiscství, jež se doposud orientovalo takřka výhradně na otázky teologického vymezení jednotlivých konfesí a na církevněsprávní aspekty (organizace církví), tedy na problémy typické pro diskuse o husitské revoluci a jejím odkazu v české reformaci. Klasickým příkladem jsou sborníky, jež pod názvem *The Bohemian Reformation and Religious Practice* vydávají Zdeněk V. David a David R. Holeton a které – přes svůj nesporný velký přínos pro poznání církevních poměrů u nás – jen ojediněle překračují církevněhistorické pojetí. Koncept konfesionalizace zde nehraje zvláštní roli, a co se týče problematiky konfesijních identit, vzhledem k zaměření daného bádání na perspektivu jednotlivých církví se samozřejmě otázka míry konfesijnosti postojů jeví spíše jako druhotná.¹⁰

Presto relevantních diskusí k tématům konfesionalizace a vytváření konfesijních identit existuje pro domácí prostředí více. Za zmínku jistě stojí práce dokládající „budování konfesí“ (tj. konfesijních táborů) v rovině politicko-správní, v souvislosti s utvářením nového stavovského systému na přelomu 15. a 16. století.¹¹ Proces vytváření politicko-stavovských skupin na základě konfese zde má zvláštní význam, jelikož je pozorován zvětšování náboženského, resp. konfesijního

9 ANNA OHLIDAL, *Konfessionalisierung: ein Paradigma der historischen Frühneuezeitforschung und die Frage seiner Anwendbarkeit auf Böhmen*, *Studia Rudolphina* 3/2003, s. 25–27.

10 Tím ale nemá být řečeno, že by zde příspěvky k daným tématům zcela absentovaly. Ve sbornících můžeme nalézt několik studií ke konfesijní identitě i náboženské praxi, v naprosté většině se však jedná o perspektivu jednotlivých církví. V této souvislosti si zaslouží pozornost i nedávno vydaná disertace Petra Zemka, která přináší řadu důležitých poznatků ke konfesijnímu „profilu“ moravských novoutrakvistů (luteránů) a představitelů Jednoty bratrské. Autor však – navzdory v názvu a úvodu proklamovaným cílům – sledoval prakticky výhradně církevní diskurz, jednání církevních představitelů a jejich postoje k otázkám víry, zatímco sociální pozadí vztahu konfesí i postoje laiků zůstaly stranou jeho zájmu: PETR ZEMEK, *Reformace, protireformace a rozvinutí poreformačního katolictví v Uherském Brodě – křesťanská víra v proměnách času*, Uherský Brod 2006.

11 W. Eberhard dokonce hovořil o husitské konfesionalizaci, resp. o „konfesionalizaci husitské církve“ v 15. století, jež se ale podle něj neodehrávala – na rozdíl od protestantské konfesionalizace druhé poloviny 16. století – z popudu zeměpána a státu, nýbrž z popudu stavů. Na Eberharda odkazující A. Ohlidal uvažovala o daných fenoménech jako o možné „proto-konfesionalizaci“ pozdního středověku: WINFRIED EBERHARD, *Konfessionsbildung und Stände in Böhmen 1478–1530*, München-Wien 1981; TÝŽ, *Voraussetzungen und strukturelle Grundlagen*, s. 97–101; A. OHLIDAL, *Konfessionalisierung: ein Paradigma der historischen Frühneuezeitforschung*, s. 25–27.

diskurzu, a přesvědčivě tak ukazuje pronikání konfesijního faktoru do veřejného dění v dané době. To ostatně potvrdily i výzkumy Josefa Macka, jenž ale zároveň pregnančně poukazoval na nespornou existenci „praktické tolerance“ neboli konfesijní snášenlivosti v každodenním životě tehdejší společnosti.¹²

Také další podstatný směr úvah byl orientován na politický, resp. politicko-právní diskurz 15. a 16. století, tentokrát zejména ve vztahu k poměrům na Moravě, jež byla následně považována za příkladnou zemi soužití různých vyznání a náboženské tolerance. Tato koexistence měla být zakotvena především v zemském právu druhé poloviny 15. století, jež vykazovalo patrnou tendenci k odstupu od dogmatických pozic obou povolených církví.¹³ Josef Válka, jenž dané úvahy rozvinul ve svých pracích o náboženském a politickém vývoji předbělohorské Moravy, spojil výše uvedené předpoklady s tezí o tzv. „nadkonfesijním“ či dokonce „bezkonfesijním“ křesťanství české a moravské šlechty, která měla navzdory konfesionalizačním tendencím druhé půle 16. století zpravidla zaručovat praktické zachovávání principu náboženské snášenlivosti. Ve svých pozdějších pracích se Válka poněkud rozcházel v celkové periodizaci tohoto fenoménu, a zatímco v syntéze moravských dějin tvrdil, že ve druhé polovině 16. století skončilo i na Moravě sto let trvajících „nadkonfesijní křesťanství“ a nastala doba konfesionalizace, na jiném místě psal, že se Češi a zejména Moravané konfesionalizaci bránili a že přetrvával „jedinečný systém náboženské koexistence“, jehož myšlenkovou oporou bylo nadkonfesijní („bezkonfesijní“) křesťanství české a moravské aristokracie, přičemž konec této epochy a vítězství konfesního absolutismu přinesl až rok 1620.¹⁴ Zároveň bylo zdůrazněno, že daný princip pla-

12 JOSEF MACEK, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Praha 2001, s. 385n.

13 JOSEF VÁLKA, *Ctibor Tovačovský z Cimburka – O právě duchovním (K církevněpolitickým důsledkům husitské revoluce na Moravě)*, in: Týž, *Husitství na Moravě – Náboženská snášenlivost* – Jan Amos Komenský, Brno 2005, s. 234–235; JAROSLAV MEZNÍK, *Tolerance na Moravě v 16. století*, in: *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*, (ed.) Milan Machovec, Praha 1995, s. 76–85.

14 JOSEF VÁLKA, *Dějiny Moravy II. Morava reformace, renesance a baroka*, Brno 1996, s. 48–60; TÝŽ, *Myšlenkové ovzduší české společnosti na přelomu 16. a 17. století*, *Studia Comeniana et Historica* 26/1996, č. 55–56, s. 16–18; TÝŽ, *Moravia and the Crisis of the Estates' System in the Lands of the Bohemian Crown*, in: *Crown, Church and Estates. Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, (edd.) R. J. Evans, T. V. Thomas, Hampshire-London 1991, s. 153. Na Váلكovy závěry navázal ve své syntéze dějin habsburské monarchie i Th. Winkelbauer, který však ukázal, že princip nadkonfesijního křesťanství se neprosadil pouze v Čechách a na Moravě – THOMAS WINKELBAUER, *Ständefreiheit und Fürstenmacht. Länder und Untertanen des Hauses Habsburg im konfessionellen Zeitalter*, Wien 2003, díl 2, s. 148–160.

til pro okruh vyšší šlechty, zatímco například královská města se postupně měla stát polem tuhého náboženského boje a aktivní protireformace a nebyla v nich údajně ani stopa koexistence a tolerance panující na venkově a mezi šlechtou.¹⁵ Jak naznačíme dále, platnost poslední uvedené teze je problematická, zvláště odhlédneme-li od politicko-právní roviny a zahrneme-li do zorného úhlu též každodenní jednání obyvatel měst. To ale nepředstavuje jádro našich úvah.

Konečně dva z recentních příspěvků k námi diskutované problematice ukazují další důležité podněty. První se dotýká otázky konfesijní identity v jednání šlechty, a to na příkladu budování příbuzenských a přátelských sítí na základě konfese, popřípadě v používání konfesijně specifických jmen. A podobně jako řada autorů zabývajících se již dříve německým prostředím, i zde Petr Maťa ukázal, že v mnoha oblastech života předbělohorské šlechty lze vysledovat jak konfesijní, tak nadkonfesijní přístup, a že zejména od konce 16. století pozorovatelný proces „diferenciace“ konfesí byl vyvážen případy konfesijní indiferentnosti, zdrženlivosti i náboženské tolerance.¹⁶ Anna Ohlidal naopak vyšla z konfesijně determinovaných aktů v podobě procesí a na příkladu pražských měst uchopila městský prostor jako „exponované jeviště dynamické, konfesijně určené interakce“, v němž si každá z konfesí vyhradovala vlastní demonstrativní prostor (kostely, ulice a náměstí, hostince či soukromé prostory).¹⁷

České historiografii se zde otevírá značný prostor k dalším výzkumům a diskusím, mezi nimiž by jistě neměly absentovat ani problémy vztahu mezi náboženstvím (popřípadě konfesí či zbožností) a „médií“ v nejširším slova smyslu. Jestliže je pod pojmem „médiium“ míněn prostředek komunikace a jestliže

15 Především J. VÁLKA, *Ctibor Tovačovský z Cimburka*, TÝŽ, *Tolerance či koexistence? (K povaze soužití různých náboženských vyznání v českých zemích v 15. až 17. století)*, in: Týž, Husitství na Moravě, s. 237–248. Tato domněnka koresponduje se slovy Stanislava Zely, který rovněž psal o „vystupňované náboženské nesnášenlivosti“ ve městech: STANISLAV ZELA, *Náboženské poměry v Olomouci za biskupa Marka Kuena (1553–1565)*, Olomouc 1931, s. 52.

16 PETR MAŤA, *Vorkonfessionelles, überkonfessionelles, transkonfessionelles Christentum. Prolegomena zu einer Untersuchung der Konfessionalität des böhmischen und mährischen Hochadels zwischen Husitismus und Zwangskatholisierung*, in: *Konfessionelle Pluralität als Herausforderung. Koexistenz und Konflikt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, (edd.) J. Bahlcke, K. Lambrecht, H. Ch. Manner, Leipzig 2006, s. 307–331. O ambivalentním vztahu šlechtické společnosti k církvi a konfesi píše v širším evropském kontextu i RONALD G. ASCH, *Europäischer Adel in der Frühen Neuzeit. Eine Einführung*, Köln-Weimar-Wien 2008, s. 166.

17 ANNA OHLIDAL, *Präsenz und Präsentation. Strategien konfessioneller Raumbesetzung in Prag um 1600 am Beispiel des Prozessionswesens*, in: *Formierungen des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa*, (ed.) Evelin Wetter, Stuttgart 2008, s. 207–217.

nahlížíme náboženství/konfesi skrze dobová média, pak si lze klást řadu otázek, například v jakých mediálních formách se náboženství/zbožnost/konfese realizovaly, jak působila média na formy a celkovou povahu náboženství/konfese, a naopak jak náboženství/konfese ovlivňovaly charakter médií (obraz, tisk, slovo). Podobné úvahy mohou podstatně rozšířit vidění některých aspektů náboženského vývoje, kupříkladu roli kontroverzně zaměřené literatury nebo vliv a funkci obrazu při prosazování nových forem zbožnosti.¹⁸ V návaznosti na uvedené je naším cílem vést drobnou diskusi o jednom konkrétním příkladu, jež svým charakterem umožňuje značnou šíři interpretací týkajících se jeho významu a funkce – o renesančním epitafu.

Renesanční epitafy rozhodně nepředstavují v evropské ani světové historiografii dějin umění nové téma. Již od konce 19. století se na různých místech Evropy, zejména však v německých zemích, zahájily soupisové uměleckohistorické práce sepulkrálních památek, včetně epitafů.¹⁹ V tomto směru se nadále extenzivně pokračovalo a dodnes tvoří tento katalogizační přístup jeden z hlavních směrů studia sepulkrálních památek.²⁰ Tradiční uměleckohistorický přístup samozřejmě nahlížel z pozic formálně-stylové analýzy na epitafy jako na čistý výtvarný artefakt, a proto se pozornost zejména německých badatelů zaměřovala na problematiku typologie, ikonografie a technologie.²¹ Paralelně se však začaly

18 Nověji *Sztuka i dialog wyznań w XVI i XVII wieku*, (edd.) JAN HARASIMOWICZ, TERESA HRANKOWSKA, Warszawa 2000; *Public Communication in European Reformation. Artistic and other Media in Central Europe 1380–1620*, (edd.) MILENA BARTLOVÁ, MICHAL ŠRO-
NĚK, Prague 2007.

19 Například *Sammlung von Abbildungen mittelalterlicher Grabdenkmale aus den Ländern der österreichisch-ungarischen Monarchie. Grabdenkmale aus dem XVI. Jahrhundert*, (ed.) KARL LIND, Wien 1893; HEINZ LÖFFLER, *Die Grabsteine, Grabmäler und Epitaphien in den Kirchen Alt-Livlands vom 13.–18. Jahrhundert*, Riga 1929.

20 ARMIN LEISTNER, *Alte Grabdenkmäler und Epitaphien des Coburger Landes I–II*, Jahrbuch der Coburger Landesstiftung 21/1976, s. 53–134; 22/1977, s. 95–162; MARIA ADELE COTTBUS-DOHRENBUSCH, *Untersuchungen zur Ikonographie und Gestaltung der Antwerpen Gemäldeepitaphien im 16. und 17. Jh.*, Bonn 1989; ANNE-DORE KETELSEN-VOLK-
KHARDT, *Schleswig-Holsteinische Epitaphien des 16. und 17. Jahrhundert*, Neumünster 1989; LEO ANDERGASSEN, *Renaissancealtäre und Epitaphien in Tirol*, Innsbruck 2007.

21 ALFRED WECKWERTH, *Der Ursprung des Bildepitaphs*, Zeitschrift für Kunstgeschichte 20/1957, s. 147–185; PAUL SCHNÖNEN, *Epitaph*, in: Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte V, Stuttgart 1967, s. 872–921; KURZ PILZ, *Epitaphaltar*, in: Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte V, s. 921–932; DAGMAR ALEXANDRA THAUER, *Der Epitaphienaltar*, München 1984.

sepulkrální památky vnímat jako „kulturní médium“, přičemž uměleckohistorická kritéria měla představovat jen jeden z mnoha sledovaných aspektů, stejně jako možných přístupů.²² To ostatně souvisí se zájmem o problematiku smrti a umírání (tedy i pohřbívání), sledovanou v širokém rejstříku témat a přístupů (rituály, nábožensko-morální aspekt, problematika vzpomínání či testamentární praxe apod.). V poslední době se proto v rámci kulturně-historického či historicko-antropologického přístupu začíná pozornost zaměřovat spíše na „sociálně-funkční“ stránku epitafů a vůbec dalších médií sepulkrální kultury, a to zvláště ve vztahu k obecně reprezentativním, konfesijně-politickým či komemorativním významům. Obecně se tedy na pohřební monumenty, epitafy nevyjímaje, právem pohlíží jako na artefakty se specifickou sociálněkomunikativní funkcí, přičemž se klade důraz na princip programově budované vzpomínky („strategie paměti“), vnímající pohřební monumenty jako prostředky společenské reprezentace, budování stavovské i rodové identity.²³ Opět to byla především německá historiografie, která si uvědomila specifický konfesijní charakter epitafů, a někteří badatelé proto na konkrétních příkladech demonstrovali, že i epitaf jako nositel společensko-reprezentativních i náboženských významů může dobře zapadat do konceptu konfesionalizace.²⁴ I zde si však můžeme uvědomovat specifika německých zemí

22 V této souvislosti není možné nezmínit zásadní dílo ERWINA PANOFSKÉHO, *Tomb Sculpture, its Changing Aspects from Ancient Egypt to Bernini*, New York 1964.

23 SUSANNE BÄUMLER, *Der Mensch in seiner Frömmigkeit. Epitaph – Wandgrabmal – Stifterbild*, in: *Reichsstädte in Franken, díl 2: Wirtschaft, Gesellschaft und Kultur*, (ed.) Rainer A. Müller, München 1987, s. 231–243; KARIN TEBBE, *Epitaphien in der Grafschaft Schaumburg. Die Visualisierung der politischen Ordnung im Kirchenraum*, Marburg 1996; NIGEL LLEWELLYN, *Funeral Monuments in Post-Reformation England*, Cambridge 2000; KILIAN HECK, *Grabmonumente und soziale Raumbildung. Das Grabmal für Dietrich von Fürstenberg und die Grabdenkmale des Domkapitels im Paderborner Dom*, in: *Bildnis, Fürts und Territorium*, (edd.) Ulrich Schütte, Lutz Unbehaun, München-Berlin 2000, s. 141–153; TÝŽ, *Genealogie als Monument und Argument. Der Beitrag dynastischer Wappen zur politischen Raumbildung der Neuzeit*, München-Berlin 2002; ANDREAS ZAJIC, „Zu ewiger gedächtnis aufgerichtet“. *Grabdenkmäler als Quelle für Memoria und Repräsentation von Adel und Bürgertum im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit. Das Beispiel Niederösterreich*, München 2004; *Macht und Memoria. Begräbniskultur europäischer Oberschichten in der frühen Neuzeit*, (ed.) MARK HENGERER, Köln-Weimar-Wien 2005; *Grab – Kult – Memoria. Studie zur gesellschaftlichen Funktion von Erinnerung*, (edd.) CAROLIN BEHRMANN, ARNE KARSTEN, PHILIPP ZITZLSPERGER, Köln-Weimar-Wien 2007; ANDREA BARESEL-BRAND, *Grabdenkmäler nordeuropäischer Fürstenhäuser im Zeitalter der Renaissance 1550–1650*, Kiel 2007.

24 Z recentních shrnujících příspěvků k tomuto konceptu srov. *Interkonfesionalität – Transkonfesionalität – binnenkonfesionalität Pluralität. Neue Forschungen zur Konfesionalisierungsthese*,

v post-reformačním období, a to i přesto, že závěry jednotlivých studií vyznívají přesvědčivě. V protestantském prostředí se proto epitafy vnímají v rámci luteránské nauky o „didaktické“ roli umění, a mají tak představovat „viditelné Slovo“ či „umělecké provedení kázání z doby luteránské ortodoxie“.²⁵ To však neznamená, že by se koncept konfesionalizace v tomto směru neaplikoval i na výlučně katolické prostředí.²⁶ To ostatně souvisí i se soustředěným zájmem o problematiku vztahu umění a náboženství, či vyznání, v raně novověké Evropě.²⁷

Vedle německého prostředí to byla zejména polská historiografie, která si, snad také díky rozsáhlému fondu památek, začínala od 60. let nacházet cesty k osobitému přístupu k této problematice. První ucelenou studii zpracovala Božena

(ed.) KASPAR VON GREYERZ, Heidelberg 2003; JÖRG DEVENTER, „*Confessionalisation*“ – a Useful Theoretical Concept for the Study of Religion, Politics, and Society in Early Modern East-Central Europe?, *European Review of History* 11/2004, s. 403–425.

- 25 ALEXANDER RÖDER, *Das Rogge-Epitaph – ein Zeugnis evangelischer Glaubensgewissheit*, in: Die Kunst des protestantischen Barock in Hamburg, (ed.) Volker Plagemann, Hamburg 2001, s. 140–149. Z dalších studií srov. GERLINDE WIEDERANDERS, *Protestantische Bildgestaltung auf Epitaphien der Berliner Marienkirche*, *Jahrbuch des Märkischen Museums* 8/1982, s. 95–103; KILIAN HECK, *Das Grab als Buch. Zum Image lutherischer Landesherren um 1600*, in: *Bildnis und Image. Das Portrait zwischen Intention und Rezeption*, (edd.) Andreas Köstler, Ernst Seidl, Köln-Weimar-Wien 1998, s. 179–195; EVA DE LA FUENTE PEDERSEN, *Frömmigkeitsideal und protestantische Ethik. Zur Stiftung von Epitaphkanzeln und anderen kirchlichen Holzschnitzereien mit Epitaphfunktion durch dänische Bürger im 17. und im frühen 18. Jahrhundert*, *Konsthistorisk tidskrift* 68/1999, s. 155–178; KLAUS RASCHZOK, *Epitaphien, Totenschilder und Leichenpredigten als Erinnerungszeichen. Bemerkungen zu einer protestantischen Frömmigkeitstradition*, in: *Totengedenken und Trauenskultur. Geschichte und Zukunft des Umgangs mit Verstorbenen*, (ed.) Markwart Herzog, Stuttgart 2001, s. 111–155.
- 26 MICHAEL SCHOLZ-HÄNSEL, *Der Escorial als Grablege im Kontext der Konfesionalisierung*, in: *Grabkunst und Sepulkralkultur in Spanien und Portugal*, (edd.) Barbara Borngässer, Henrik Karge, Bruno Klien, Frankfurt am Main 2006, s. 419–439.
- 27 Například CARL C. CHRISTENSEN, *Art and Reformation in Germany*, Detroit 1979; *Luther und die Folgen für die Kunst*, (ed.) WERNER HOFMANN, Hamburg 1983; DIETER KÖPPLIN, *Reformatorsche Kunst aus der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts*, in: *Die lutherische Konfesionalisierung Deutschland*, (ed.) Hans-Christoph Rublack, Heidelberg 1992, s. 495–544; SERGIUSZ MICHALSKI, *The Reformation and the Visual Arts. The Protestants image question in Western and Eastern Europe*, London-New York 1993; *Die Bilder in den lutherischen Kirchen. Ikonographischen Studien*, (ed.) PETER POSCHARSKY, München 1998; *Seeing beyond the Word. Visual Arts and the Calvinist Tradition*, (ed.) PAUL C. FINNEY, Cambridge 1999; WOLFGANG BRÜCKNER, *Lutherische Bekenntnismalerei des 16. bis 18. Jahrhunderts. Die illustrierte Confessio Augustana*, Regensburg 2007. Jednu z posledních diskuzí na téma „Umění a konfese“ přinesl *Archiv für Reformationsgeschichte* 93/2003.

Steinborn,²⁸ která již nad rámec soupisového přístupu přikročila k interpretaci památek a na základě důsledné ikonografické analýzy odkrývala náboženské a konfesijní pozadí jednotlivých památek. Tento přístup dopracoval do důsledku Jan Harasimowicz, který epitafy vnímal ve striktně sociálně-konfesijním smyslu jako individuální, ale i kolektivní náboženské vyznání.²⁹ Bylo by však možné jmenovat i další polské badatele kontinuálně se zabývající touto problematikou a otevírající přitom další nové pohledy na věc.³⁰ Tyto nové přístupy přitom mohou zahrnovat i aktuální pohledy genderové apod.³¹

V českém prostředí se epitafům věnovala dlouho pozornost jen v rámci uměleckohistorické či vlastivědné topografie, což do jisté míry představuje stále jeden z častých přístupů.³² S výjimkou silně rezervovaného přístupu Antonína Matějčka ve 30. letech³³ to byl Jaroslav Pešina, kdo poprvé studoval renesanční epitaf jako svébytný umělecký artefakt. Naneštěstí z něj abstrahoval pouze portrétní složku, kterou považoval za „stavovský“ aspekt humanisticky orientované měšťanské společnosti, a vnímal tak médium epitafů ve smyslu „třídní reprezentace“. Jeho marxisticky orientovaná východiska³⁴ ale programově popírala jakýkoli ná-

28 BOŽENA STEINBORN, *Malowane epitafia mieszczańskie na Śląsku w latach 1520–1620*, *Roczniki sztuki śląskiej* 4/1967, s. 7–138.

29 JAN HARASIMOWICZ, *Mors janua vitae. Śląskie epitafia i nagrobki wieku reformacji*. Wrocław 1992; TÝŽ, *Śląskie nagrobki i epitafia wieku reformacji jako „teksty kultury“*, *Biuletyn historii sztuki* 56/1994, s. 241–259.

30 KATARZYNA CIEŚLAK, *Tod und Gedenken. Danziger Epitaphien vom 15. bis zum 20. Jahrhundert*, Lüneburg 1998; MARCIN WISŁOCKI, *Protestantische Epitaphien des 16. und 17. Jahrhunderts in den pommerschen Hansestädten Stettin (Szczecin), Greifswald und Stralsund*, in: Hansestadt, Residenz, Industriestandort, (ed.) Beate Störckuhl, München-Oldenbourg 2002, s. 103–121.

31 SIMONE NEUHÄUSER, *Die „hochbetrübtste Witwe“. Barocke Epitapbe in Brandenburger Kirchen und ihre Auftraggeberinnen*, in: *Kirche – Kunst – Kultur. Beiträge aus 800 Jahren Berlin-Brandenburgischer Geschichte*, (edd.) Hartmut Kühne, Erdmute Nieke, Frankfurt am Main 2008, s. 149–165; KATARZYNA GÓRECKA, *Pobożne matrony i ctnostliwe panny. Epitafia mieszczańnek i szlachcianek z XVI i XVII wieku jako źródło wiedzy o kobiecie w epoce nowożytnej*, Warszawa 2006.

32 MILAN HLINOMAZ, *Nábrobníky a epitafy ve strahovské bazilice*, Praha 1998; JAN KILLÁN, *Historické nábrobníky a epitafy Mělnická*, Mělník 2004; FRANTIŠEK NESEJT, *Matouš Radouš a chrudimské epitafní malířství*, in: Vladimír Wolf et Opera Corcontica. Sborník příspěvků k sedesátinám Prof. PhDr. Vladimíra Wolfa, Hradec Králové 2002, s. 291–300.

33 ANTONÍN MATĚJČEK, *Renesance (malířství)*, in: *Československá vlastivěda*, díl 8: Umění, (ed.) Václav Dédina, Praha 1935, s. 108.

34 K tomu MILENA BARTLOVÁ, *Popelčiny bílé ruce*, in: *Proměny dějin umění. Akta Druhého sjezdu historiků umění*, (edd.) Roman Prahel, Tomáš Winter, Dolní Břežany 2007, s. 209–215.

boženský aspekt epitafů, které naopak měly být projevem jistého „zesvětštění“ či „odnáboženštění“.³⁵ Tento postoj jak ve svém dominantním formálně-stylovém zakotvení, tak svým ahistorickým a ideologickým zabarvením zanechal v českém dějepise umění citelnou stopu. Nepřekvapí proto, že třeba Jaromír Neumann považoval epitafní malby za „individuální zajišťování nebeské blaženosti pro příslušníky vyšších vrstev“.³⁶ Podobnou „třídní“ podmíněnost ve smyslu Hausserových sociálních dějin umění nalezneme také u Jarmily Vackové, která však představuje badatelku, jež svým intenzivním výzkumem posunula materiálové studium malovaných epitafů daleko kupředu. Její interpretace však zcela opomíjí širší kulturně-historický kontext, resp. utvrzuje místo něj ahistorickou koncepci epitafů jako uměleckého projevu měšťanského stavu procházejícího hlubokým obdobím krize – sociální, ekonomické, náboženské i umělecké. Náboženskou rovinu epitafů proto opět spíše bagatelizovala ve smyslu permanentního strachu, s nímž žil „protestantský člověk v očekávání konce sám se svými hříchy a nelítostným Bohem“. Tento nelichotivý obrázek českého měšťanstva potom zcela zapadá do jejího konceptu úpadkového charakteru epitafní umělecké produkce.³⁷ Teprve relativně nedávno se pokřivený obraz domácího měšťanského umění napravuje – vždyť kupříkladu měšťanské epitafy vytvářeli umělci jako Bartholomeus Spranger.³⁸ Navíc se začínají plně rehabilitovat i jiné než „umělecké“ funkce epitafů a intenzivněji se studuje náboženské či teologické pozadí často programových zakázek konfesijně vyhraněných, zejména protestantských objednavatelů.³⁹ Tento komplexní přístup vnímající epitaf nikoli jako autonomní umělecký objekt, nýbrž mnohem více jako polyfunkční sociální médium a jako

35 JAROSLAV PEŠINA, *Skupinový portrét v českém renesančním malířství*, Umění 2/1954, s. 269–295.

36 JAROMÍR NEUMANN, *Malířství XVII. století v Čechách. Barokní realismus*, Praha 1951, s. 68.

37 JARMILA VACKOVÁ, *Les difficultés et la fleur tardif de la renaissance en Bohême*, in: *Ze studiów nad sztuka XVI wieku na Śląsku i w krajach sąsiednich*, (ed.) Bożena Steinborn, Wrocław 1968, s. 43–61; TÁŽ, *Podoba a příčiny anachronismu*, Umění 16/1968, s. 379–393; TÁŽ, *Epitafní obrazy v předbělohorských Čechách*, Umění 17/1969, s. 131–156; TÁŽ, *Závěsné malířství a knižní malba v letech 1526 až 1620*, in: *Dějiny českého výtvarného umění, díl 2/1*, Praha 1989, s. 92–106.

38 MICHAL ŠRONĚK, *Sochařství a malířství v Praze 1550–1650*, in: *Rudolf II. a Praha. Císařský dvůr a rezidenční město jako kulturní a duchovní centrum střední Evropy*, (edd.) Eliška Fučíková et al., Praha-Londýn-Milán 1997, s. 355–375.

39 ALEŠ NAVRÁTIL, *Projevy luterství v chrámové plastice salhausenské a bünauského okruhu na Děčínsku a Ústecku*, in: *Náboženské dějiny severních Čech*, (edd.) Rudolf Kavan, Ladislav Kocourek, Ústí nad Labem 1999, s. 24–29.

nositele množství specifických významů snad slibuje výraznější využití informačního potenciálu raně novověkých epitafů.⁴⁰

RENEŠANČNÍ EPITAF – KONFESIONÁLNÍ, NADKONFESIONÁLNÍ ČI NEKONFESIONÁLNÍ PAMÁTNÍK?

Ondřej Jakubec

Předmětem tohoto textu je zdánlivě jednoduchá otázka. Nakolik jsou renesanční památky memoriální kultury nositeli konfesionálních významů, tedy do jaké míry záměrně manifestují náboženské vyznání svých objednatelů? Řeč bude konkrétně o epitafech, k jejichž analýze si troufá být autor tohoto textu alespoň částečně povolán, ale mohli bychom stejně tak mluvit i o náhrobcích, náhrobnících apod. Na úvod přitom musím oznámit, že nebudu k věci přistupovat jako historik umění, jak bych možná měl, a nebudu proto epitafy považovat za „umělecká díla“. Nebude se tedy rozebírat jejich výtvarná podoba či „styl“, osoby tvůrců a jejich jistě jedinečné přístupy k řešení této „umělecké úlohy“ epitafů. Její formulování totiž leželo za hranicemi kompetencí umělců a vycházelo vždy ze specifického průsečíku individuálních potřeb objednavatele a obecně sdílených norem týkajících se podoby a smyslu epitafů jako památek sepulkrální kultury.

Období 16. a části 17. století bylo zčásti skutečně „kulturou epitafů“. Tyto pohřební památníky se začaly objevovat v Německu již od konce 14. století, ale éra

40 *Ku věčné památce. Malované renesanční epitafy v českých zemích*, (ed.) ONDŘEJ JAKUBEC, Olomouc 2007; TÝŽ, *Renesanční epitaf jako médium „konfesijní identity“ v prostředí předbélohorské Chrudimi. Památník Tomáše Lvíka Domažlického (†1616) a Salomeny Francové z Liblic (†1619) jako historicko-antropologický pramen*, *Theatrum historiae* 3/2008, s. 65–84; ONDŘEJ JAKUBEC, RADKA MILTOVÁ, *Elias Hauptner a Matouš Radouš – malíři umírajícího času. Manýristické epitafy v českých zemích kolem roku 1600*, *Umění* 57/2009, s. 148–171.

41 K tomu zejména A. WECKWERTH, *Der Ursprung des Bildepitaphs*; P. SCHNÖNEN, heslo *Epitaph*.

jejich největší popularity přišla až o dvě století později.⁴¹ Zasáhla tehdy všechny stavy, z nichž zejména měšťané přetvářeli sochařsky či malířsky zpracovanými epitafy interiéry i exteriéry městských kostelů ve skutečně memoriální galerie místních oikumen. Příznačné pro epitaf, na rozdíl od náhrobku označujícího místo pohřbu, bylo, že vznikl ze své podstaty nezávisle na místě pohřbu – vztahoval se k „fyzicky“ nepřítomnému, ale právě proto symbolicky „zpřítomňovanému“ zemřelému. Již od středověku se také epitafy odlišovaly od náhrobků či náhrobníků nejen svou nezávislou lokací vůči hrobu, ale i symbolickým postavením ve vzpomínkové liturgii. Na rozdíl od zmíněných nefungoval epitaf nikdy jako „liturgický památník“, tedy nebyl součástí rituálů přímluvných modliteb při výročních zádušních mších.⁴² Tyto pohřební a komemorativní monumenty se nejčastěji objevovaly v podobě tzv. obrazového epitafu (Bildepitaph), který slučoval tři základní komponenty – portrét či portréty zemřelého, zemřelé či zemřelých, identifikační nebo oslavné nápisy a náboženský výjev. Již tyto elementy zahrnují oba hlavní, ale propojené významy či „referenční pole“, které vyjadřoval epitaf, příznačně dobově označovaný jako „christliches Gedächtniss“ – „křesťanský památník“. Na jedné straně jde o aspekt společensky reprezentativní a vzpomínkový, tedy onen vlastní „pomníkový“ smysl epitafů. Přitom však nemusela být akcentována jen role individuální reprezentace či statutu objednavatele, který v často nákladných a monumentálních epitafních památnících manifestoval své bohatství a postavení. Stejně tak tento reprezentační aspekt mohl zahrnovat morální významy, demonstující ctnostný a příkladný život zemřelého/zemřelé. Na druhé straně se epitaf projevoval jako typicky religiózní médium, s více či méně devocionálním či nábožensko-moralistním vyzněním. Ústřední a většinou rozměrem dominantní náboženská scéna do značné míry odrážela jak základní skutečnosti křesťanské víry, tak představovala i složitější nábožensko-alegorické programy. Nejčastější ikonografická témata jako *Ukřižování* či *Zmrtvýchvstání* vždy vyjadřovala základní přesvědčení křesťanské nauky o Kristově vykupitelském údělu a naději, kterou jeho spásonosná mise přinesla křesťanstvu. Na druhou stranu známe i složitější, teologicky promyšlené náměty epitafů, které zvláště v protestantském prostředí odvozovaly svou ikonografii od reformačních oltářů, zejména v případě konceptu *Zákon a Milost* (*Gnade und Sünde*), ale i jiných (*Kristus žebnající dětem*, *Vzkříšení Lazara*).⁴³ V tomto smyslu epitaf tedy stále představuje typické „středověké“ či „před-moderní“ umělecké dílo, jehož

42 K. TEBBE, *Epitaphien*, s. 21.

43 C. C. CHRISTENSEN, *Art and Reformation*, s. 156–157.

význam se rozpíná mezi dvěma hlavními mody jeho „sociální komunikace“, jako veřejné náboženské vyznání na jedné straně a jako manifestace společenské prestiže objednavatele na straně druhé.⁴⁴

Při dotazování se na „konfesionalitu“ epitafů budeme vždy narážet na zásadní otázku či otázky. Nakolik měli konkrétní lidé potřebu demonstrovat svou konfesi a jakými prostředky tak činili? Již nyní snad mohu vyjádřit své přesvědčení, že stejně jako byly rozdílné věroučné představy jednotlivých konfesí vyjadřovány odlišnými postoji, náboženskou praxí, rituály, texty, liturgií apod., stejně tak se musely odrážet v tak bytostně religiózních objektech, jakými byly epitafy. Jakkoli je v mnohém koncept epitafu jako „všeobecného vyznání víry“, jak jej formuloval Jan Harasimowicz,⁴⁵ v řadě případů sporný, přesto nelze opomíjet jeho nábožensko-manifestační roli. Mluví proto již jen skutečnost, že klíčové formy liturgie a svátostí jednotlivých církví, považované za jednoznačný akt víry a vyznání (Bekenntnisakt – tedy zvláště způsob přijímání svátosti oltářní), byly jako norma náboženského života prostředkovány právě na epitafech v podobě specifické ikonografie (Poslední večeře, resp. ustanovení svátosti eucharistie).⁴⁶ V případě epitafů jako médií sepulkrální kultury však smysluplnost předpokladu o jejich konfesionalním charakteru zajišťuje již sama vyhraněnost konfesionalních představ o smrti, umírání a vzpomínání na zemřelé. Charakteristická odlišnost spočívala v tom, že se protestanti rozešli s katolickým pojetím posmrtného života spojeného s očistcem, a tedy i s konceptem spásy založené na zádušních mších, přímlovách křesťanské obce, Panny Marie a svatých. V protestantském prostředí jsou tak v centru pozornosti spíše živí než mrtví, kteří představují morální a eschatologické *exemplum*, vzor dobrého života a dobré smrti.⁴⁷

Můžeme se tedy snad pokusit o formulaci teze, která předpokládá, že na okrajích „sedé zóny“ přece jen existoval výlučný „katolický“ i „protestantský“ epitaf.⁴⁸ Pro nekatolíky, zejména pro protestanty, navíc epitaf představoval nejčastější uměleckou zakázku, a to jak s ohledem na to, že nahradil produkci (zvláště bočních) oltářů, tak proto, že byl propagován samotným Lutherem. Dle něj epitafní

44 MILENA BARTLOVÁ, *Conflict, Tolerance, Representation, and Competition: A Confessional profile of Bohemian Late Gothic Art*, *The Bohemian Reformation and Religious Practice* 5/2005, s. 259.

45 J. HARASIMOWICZ, *Mors janua vitae*.

46 W. BRÜCKNER, *Lutherische Bekenntnisgemälde*, s. 61–69.

47 RADMILA PAVLÍČKOVÁ, *Triumphus in mortem. Pohřební kázání nad biskupy v raném novověku*, Česká Budějovice 2008, s. 17.

48 A. ZAJIC, *Zu ewiger gedächtnis*, s. 287–298.

malba představovala „viděné slovo“; obraz měl být vyjádřením církevního učení, byl to veřejný a didaktický *Lehrbild*. Nekatolické epitafy proto používají více narativní (historicko-biblický) a alegorický obsah, který má za účasti bohaté a teologicky podmíněné nápisové složky výrazné edukativní (či indoktrinační) poslání. Je samozřejmě otázkou, nakolik je popularita epitafů v protestantských teritoriích výsledkem tohoto centrálního působení církevních autorit a do jaké míry jde o živelnou reakci nacházet nové formy udržování kontaktu se zemřelými a vzpomínání na ně. Také katolíci začali zvláště po tridentské konsolidaci od druhé poloviny 16. století cíleně využívat všechny obrazové reprezentace, epitafy nevyjímaje. Aplikovali přitom osvědčené postupy, navazující ikonograficky na tradiční kult Panny Marie a svatých. Upevnili přitom tradiční „katolickou imaginaci“, která v námětech epitafů nesla obecně devocionální obsah, zdůrazňující přímluvný charakter zobrazených postav, zejména Panny Marie a svatých, což souviselo se zmíněným očišcovým a zádušním konceptem katolíků. Tento věroučný rozdíl ve věci očištců se v rámci katolické sepulkrální kultury promítal pochopitelně i do nápisů na náhrobcích a epitafech, které zdůrazňovaly potřebu modliteb za zesnulé.⁴⁹

Pro takto naznačenou klasifikaci máme samozřejmě k dispozici příklady. Tedy jen ty nejvýmluvnější. Katolické epitafy dobře reprezentuje soubor olomouckých kanovníckých epitafů od místního malíře Eliase Hauptnera z počátku 17. století. Nejen objednavatelské zázemí, ale i samy epitafy svým bytostně „devocionálním“ charakterem (přímluvné postavy Panny Marie a svatých, typ milostného mariánského obrazu) jednoznačně mluví distinktivní „katolickou imaginací“, související také s přijetím tridentské reformy zdejší církevní hierarchií. Na druhé straně můžeme zmínit předbělohorské utrakvistické epitafy v Chrudimi z dílny Matouše Radouše. Na těchto památnících zdejší nekatolické elity se objevují specifická témata, blízka zejména protestantským pohřebním památníkům (*Alegorické Ukřížování, Ezechielova vize*, apokalyptická tematika). Je příznačné, že po pobělohorské změně konfesijních poměrů začala stejná Radoušova dílna produkovat pro novopečené katolíky epitafy s mariánskými tématy do té doby nezvyklými. Z protestantského prostředí zase známe jáchymovský soubor epitafů, který je svým pojetím přirozeným důsledkem kulturních i náboženských vazeb na sousední protestantské Sasko.⁵⁰

49 TADEUSZ BERNARTOWICZ, *Miles Christianus et Peregrinus. Fundacje Mikołaja Radziwiłła „Sierotki“ w ordynacji nieświeżskiej*, Warszawa 1998, s. 134.

50 O. JAKUBEC, R. MILTOVÁ, *Elias Hauptner a Matouš Radouš*.

Vhodný příklad snad může poskytnout srovnání dvou jedinečných sochařských památek, které byť souvisejí s odlišným sociálním prostředím, v obou reprezentují značně ostentativní monumenty. Příkladem katolického epitafu může být památník Jiřího mladšího Popela z Lobkovic a na Duchcově (†1590), prezidenta apelačního soudu, jehož epitaf je umístěn v prestižním prostoru svatovítské katedrály v Praze. Zemřelý šlechtic je zobrazen v tiché modlitbě před křížem a jeho katolickou devoci jasně identifikuje růženec, který svírá v ruce. Edikulovou strukturu epitafu završuje zmrtvýchvstalý Kristus s putti, jako svědectví Spasitelova poselství, ale jinak památník působí poněkud oproštěně svou koncentrací na náboženskou meditaci. Druhý obdobný monument pochází z olomouckého měšťanského prostředí. I zde však epitaf obchodníka Georga Thallera, umístěný při hlavním městském chrámu sv. Mořice, souvisí s elitním prostředím místní společnosti, ve svém významu přímo úměrném a srovnatelném s lobkovickým. Také jeho rámcem je architektonická edikula s hlavičkami andělů, završená *Zmrtvýchvstáním* (ne však devocionálně oproštěným jako u Lobkovic, nýbrž v podobě celé „historické“ scény), a v centru se nachází Thallerova sedmičlenná rodina zbožně klečící před Ukřižovaným. Konfesijní obraznost olomouckého epitafu je ale zcela jiná. Jeho spodní část zaujímá akcentovaná scéna Poslední večeře, která je spolu s připojenými biblickými citáty jednoznačným aktem nekatolického vyznání, které zdůrazňuje oltářní svátost pod obojí. Proto byly jako citáty pro epitaf zvoleny „dogmatické“ pasáže z Janova evangelia: „Nebo tělo mé právě jest pokrm a krev má právě jest nápoj. Kdo jí mé tělo a pije mou krev, ve mně přebývá a já v něm“ (J 6, 55–56), a zejména extenzivní ustanovení svátosti z prvního listu Pavla Korintským (11, 23–25). Epitaf se tak stává skutečným „obrazem vyznání“, což snad souvisí s obdobnými reprezentacemi augsburské konfese, v níž hraje ústřední roli důraz na oltářní svátost podobojí.⁵¹

Uvedené příklady tedy snad poskytly důkaz o tom, že nejen disponujeme nástroji na rozpoznání konfesijního pozadí epitafů (informace o objednavatelích), ale že i epitaf sám o sobě, tedy jeho typ, ikonografie a nápisová složka, mluví jasnou řečí konfesijní specifičnosti. Ne vždy ale můžeme zaujmout tak jednoznačná stanoviska na otázku, čím jsou malované epitafy z druhé poloviny 16. století vůbec katolické a nekatolické, a zejména, do jaké míry se vyhraňují epitafy luteránské, utrakvistické apod. Existuje tedy vůbec něco jako „utrakvistický epitaf“ či epitaf „pozdního českého utrakvismu“ se svou specifickou ikonografií? Anebo můžeme

51 W. BRÜCKNER, *Lutherische Bekenntnisgemälde*, s. 148.

za „utrakvistický epitaf“ jednoduše považovat jen takový, který lze bezpečně spojit s objednavatelem utrakvistického vyznání? V případech prokázaných protestantských (luteránských) objednavatelů (jako například v Jáchymově) či u ikonograficky vyhraněných památek (například katolických s motivy Panny Marie a svatých) je situace poměrně zřejmá. Ale s ohledem na často jen stěží dokumentovanou konfesní orientaci objednavatelů většiny epitafů stojíme před otázkou, nakolik lze tyto památníky považovat za utrakvistické, luteránské, katolické či dejme tomu vůbec nadkonfesijní: jednoduše řečeno, zda jsou naše nástroje k rozpoznání této konfesijní specifčnosti dostatečné. Známe totiž epitafy „konfesijně“ nevyhraněné, koncentrující se často jen na portrétní složku, například epitaf rodiny Mostníků z Berouna či epitaf Jindřicha Kapouna ze Svojkova. Máme je tedy pro jejich „oproštěnost“ považovat za utrakvistické památníky, či za „nadkonfesijní“ vyznání? A čeho?

Bude jistě poctivé, když vedle nastíněné teze o „konfesionalitě epitafů“ přiznám i její slabá místa, ale současně se pokusím o jejich zacelení. V první řadě lze jistě namítat, že v epitafech se mohou odrážet jistě ustálené normy, bezmyšlenkovité vzorce, takřkajíc „mimo-individualistické“ motivy. Jakékoli hlubší konfesijní angažmá zadavatelů bychom tak mohli relativizovat s ohledem na četná univerzální, tedy konfesijně nikoli distinktivní ikonografická témata či s ohledem na praxi dílenské výroby epitafů „do zásoby“. Bez ohledu na stále jen velmi málo poznané struktury náboženského raně novověkého života v českých zemích se ale obávám, že bychom potom objednavatele epitafů manipulovali do role Havlova normalizačního zelináře, který si do výlohy vedle mrkve a cibule umístil i nápis „Proletáři všech zemí, spojte se!“. Byl mu totiž „sémantický obsah vystaveného hesla lhostejný“,⁵² a něco podobného bychom museli předpokládat i u těch, kteří pořizovali na památku sobě či blízkým epitafy. Jak již bylo řečeno, charakter epitafu byl ze své podstaty podvojný: sociálně reprezentační i náboženský smysl měl svou bytostně privátní motivaci i podobu, ale stejně tak již s ohledem na umístění epitafů ve veřejném prostoru působily tyto památníky veskrze manifestačním a ostentativním dojmem. Někdy se proto epitaf charakterizuje, snad výstižně, jako „poloprivátní fundace“.⁵³ Rozdělování mezi „soukromým“ a „veřejným“ totiž nemůže být vnímáno absolutně, protože i zdánlivě soukromá zakázka měla velmi často veřejně exponovanou roli.⁵⁴ Pro epitaf je tedy klíčová

52 VÁCLAV HAVEL, *Moc bezmocných*, in: Týž, *O lidskou identitu*, Praha 1990, s. 59–60.

53 K. TEBBE, *Epitaphien*, s. 36.

54 MICHAEL BAXANDALL, *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy. A Primar in the Social History of Pictorial Style*, Oxford-New York 1988, s. 5.

role veřejné recepcce, a to přes zdánlivě protichůdnou privátní motivaci těchto osobních či rodinných památníků. V pozadí této „zbožné fundace“ byl samozřejmě vždy osobní záměr a osobní vztah k Bohu a spáse. Proto se již od středověku stal klíčovým motivem epitařů těsný vztah zobrazeného zemřelého či zemřelých k náboženským postavám, nejčastěji Kristu, ať už ve formě dítěte, Ukřižovaného či Zmrtvýchvstalého. Příznačný soukromý náboženský dialog zobrazovaný na epitařech jasně odráží eschatologickou naléhavost tohoto obrazového sdělení.⁵⁵ Jakkoli je tento rozhovor prezentován jako individuální či egocentrický, tak je manifestován svou veřejnou vizuální prezentací. Tato náboženská naléhavost tedy nemůže zůstat skryta, což v post-reformačním období snad souvisí s tím, jak náboženská polemika svázaná s eschatologickou úzkostí akcelerovala napětí a strach.⁵⁶ Jednotlivé konfesní strany se od doby, kdy Martin Luther označil papeže za Antikrista, v zarputilých sporech navzájem osočovaly z přísluhovačství satanovi a apokalyptické očekávání se stalo účinným prostředkem náboženské polemiky a propagandy.⁵⁷ Nepřekvapí proto, že téma Posledního soudu se stalo častým námětem epitařní produkce. Podobné symbolické kódy není možno podceňovat – nešlo přece jen o nic menšího než o spásu vlastní duše. Podstatu epitařů bychom snad měli vnímat na pozadí této situace, kdy se předpokládalo, že právě příslušnost k té „správné“ konfesi je vstupenkou do ráje, anebo z hlediska konfesijního oponenta naopak do pekla.

Neméně problematická samozřejmě zůstává relevantní výtka vůči evidentní „konfesijně indiferentní“ ikonografii epitařů. Na jedné straně je samozřejmě zjevným manifestem osobní konfese, pokud si nekatolický objednavatel zvolil například téma *Zákona a Milosti* či *Alegorického Ukřižování*. V případě katolíků zase nepřekvapí zobrazení Panny Marie a svatých přímluvců. Ale ani to nemusí být jednoznačné a zdánlivě „katolická“ témata nacházíme v protestantském prostředí a naopak.⁵⁸ Na problém jednoznačně rozpoznat náboženské hledisko

55 K. TEBBE, *Epitaphien*, s. 22–23.

56 JEAN DELUMEAU, *Strach na západě ve 14.–18. století*, Praha 1999, díl 2, s. 32–42.

57 FRANK L. BOUCHARDT, *Doomsday. Speculation as a Strategy of Persuasion. A Study of Apocalyptic as Rhetoric*, New York 1990.

58 JAN HARASIMOWICZ, *Rola sztuki w religijnych a społecznych konfliktach wieku reformacji na Śląsku*, Rocznik historii sztuki 18/1990, s. 64–85; K. HECK, *Genealogie als Monument*, s. 207; KATARZYNA CIEŚLAK, *Epitafium Adelgundy Zappio w Gdańsku – przykład zbliżenia siedemnastowiecznej ikonografii luteranckiej i katolickiej*, in: *Między Padwą a Zamościem. Studia z historii sztuki i kultury nowożytnej* oferowane profesorowi Jerzemu Kowalczykowi, (ed.) J. Baranowski, Warszawa 1993, s. 179–190.

objednavatele narážíme například i v luteránském Německu. Jeden příklad za všechny. Lorenz Dürnhöfer (1532–1594), pastor u jednoho ze tří hlavních norimberských chrámů a vůdce jednoho z minoritních proudů luteránské církve, nechal po smrti své první ženy v roce 1566 zhotovit a nad jejím náhrobníkem v hlavním witemberském farním kostele zavěsit obraz *Navštívení Panny Marie*. Ostatně víme, že Cranachův obraz Panny Marie zdobil až do smrti Martina Luthera i jeho pracovnu.⁵⁹ V německém protestantském prostředí se tedy s postavou Madony setkáme v náboženském umění a na epitafech poměrně často, a to ještě v polovině 17. století.⁶⁰ I v české uměnovědě se v současnosti zaměřuje zasloužená pozornost na umění utrakvistů a hledá se jeho ikonografická specifčnost. V řadě případů však badatelé docházejí k názoru, že v tomto případě buď příslušníci podobojí vynávali ve svém umění „obecnou potřebu ne-antagonistického vyjadřování“,⁶¹ případně že na druhé straně zdánlivé katolické atributy kultů a úcty k ostatkům mohly být běžně užívány i v utrakvistickém náboženském umění.⁶² Příklad s utrakvisty může být ale komplikovaný. Na jedné straně byla jejich liturgie a náboženské umění skutečně značně závislá na předhusitských středověkých tradicích, zahrnujíc oblíbenou ikonografii Bolestného Krista, Panny Marie a svatých. Podobně tradiční byly i kultovní představy utrakvistů, vztah k obrazům a svatým (s výjimkou ojedinelých ikonografických specifik jako Jan Hus, Jeroným Pražský či kalich). Vztah utrakvistů k umění byl tedy na reformáčních ideách nezávislý a ze své podstaty jim spíše protichůdný.⁶³ Na straně

59 STEVEN OZMENT, *Flesh and Spirit. Private Life in Early Modern Germany*, New York 1999, s. 240.

60 K. TEBBE, *Epitaphien*, s. 47, 234.

61 M. BARTLOVÁ, *Conflict Tolerance*, s. 259.

62 MICHAL ŠRONĚK, *The Veil of the Virgin Mary. Relics in the Conflict Between Roman Catholics and Utraquists in Bohemia in the 14th and 15th Centuries*, *Umění* 57/2009, s. 118–139.

63 OTA HÁLAMA, *Otázka svatých v české reformaci. Její proměny od doby Karla IV. do doby České konfese*, Brno 2002, s. 65; JAN ROYT, *Utrakvistická ikonografie v Čechách 15. a první polovina 16. století*, in: Pro arte: Sborník k poctě Ivo Hlobila, (ed.) Dalibor Prix, Praha 2002, s. 196–200; DAVID R. HOLETON, *Oslava Jana Huse v životě církve*, Husitský Tábor. Supplementum 1, 2001, s. 83–111; ZDENĚK V. DAVID, *Finding the Middle Way. The Utraquists' Liberal Challenge to Rome and Luther*, Washington 2003; MILENA BARTLOVÁ, „Upálení sv. Jana Husa“ na malovaných křídlech utrakvistického oltáře z Roudník, *Umění* 53/2005, s. 427–443; MARTINA KRATOCHVÍLOVÁ, *Recepte a transformace protestantské ikonografie. Lounský graduál Jana Táborského*, *Umění* 53/2005, s. 444–464; TÁŽ, *Mezi anachronismem a historismem. Nové pohledy na české renesanční knižní malířství*, *Umění* 55/2007, s. 274–285; TÁŽ, *Modus Legendi: Illuminated Utraquist Choir Books of the Bohemian Renaissance*, in: Public Communication in European Reformation. Artistic and other Media in Central Europe 1380–1620, s. 133–142.

druhé existovala i novoutrakvistická strana ovlivněná Lutherovým učením a je zřejmé, že vlivy německé reformace nemohly zůstat bez dopadu na utrakvistickou uměleckou produkci. To je patrné například na iluminovaných rukopisech utrakvistických literátů, v nichž se po polovině 16. století začaly objevovat ozvuky protestantské ikonografie.⁶⁴ Jak tedy máme přistupovat k tzv. utrakvistickému epitaфу? A jsme schopni jej vůbec specifikovat, když v řadě případů neznáme konfesi objednavatele? Mnohdy situaci komplikuje nepřehledná situace, kdy lze jen těžko proniknout ke kategorii osobního vyznání, stejně jako si mnohdy se základním dělením na katolické a protestantské epitaфы patrně nevystačíme. Přes nepochybnou vyhraněnost bylo náboženské umění a jeho ikonografie často nedogmatické, podobně jako věroučné představy, stejně jako pozorujeme prostupnost v sociálně-konfesiích vztazích.⁶⁵ Dobrým příkladem synkretické ikonografie náboženského umění může být nástěnná malba se značně volně uchopeným námětem Zákon a Milost v katolickém kostele sv. Václava v Moravské Ostravě. Pro ni je ale příznačný dogmaticky zmatečný a naprosto asamblážový přístup kompilující utrakvistická, luteránská, stejně jako katolická východiska svého objednavatelského zázemí. Samotná přítomnost malby v ústředním kostele biskupského města ukazuje, jak lze často jen těžko počítat s nějakou nábožensky dogmatickou vyhraněností a její reflexí v náboženském umění.⁶⁶

Vyplývá z toho tedy požadavek negeneralizovat. Něco jako jednoduše „nekatolické prostředí“ se asi těžko podaří vůbec definovat. Svět a vyjadřovací možnosti a schopnosti umírněného luterána i katolíka se jistě lišily od kalvinistů, zwingliánů či naopak horlivých katolických konvertitů. Podobně se odlišovaly náboženské představy příslušníků Jednoty bratrské, konzervativních staroutrakvistů, náboženských konformistů, tolerantních nadkonfesiích křesťanů či například tajných nekatolíků žijících v královských městech. A to už vůbec nezmiňuji nezměrnou propast mezi ortodoxií a ortopraxí poznamenanou pozůstatky tra-

64 M. KRATOCHVÍLOVÁ, *Recepte a transformace*, s. 452–456.

65 TOMÁŠ MALÝ, *Komemorativní kultura v českých zemích raného novověku*, in: Ku věčné památce. Malované renesanční epitaфы v českých zemích, (ed.) Ondřej Jakubec, Olomouc 2007; TÝŽ, *Confessional Identity in Moravian Royal Towns in the 16th and 17th Centuries?*, in: *Public Communication in European Reformation. Artistic and other Media in Central Europe 1380–1620*, s. 323–334.

66 DANIELA RYWIKOVÁ, *Renesanční nástěnné malby v kostele sv. Václava v Moravské Ostravě. Ikonografická studie*, Ostrava 2005; JANA PŘIDALOVÁ, *The wall Painting „Law and Gospel“? in St. Wenceslas Church in Moravia Ostrava, its Iconography and the Influence of Utraquism*, in: *Public Communication in European Reformation. Artistic and other Media in Central Europe 1380–1620*, s. 175–182.

dičních představ. Při analýze renesančních epitafů proto nemusí být vždy přesvědčivé argumentovat doktrinálními principy jednotlivých konfesí a církevních řádů, protože to s konkrétní životní a náboženskou situací jednotlivce mohlo být jen stěží spojitelné. Krom propastného rozdílu mezi „vysokou“ a „lidovou“ náboženskou mentalitou svou roli jistě sehrávala i konfesijní indiferentnost, která nás staví před problém, nakolik se „konzumenti náboženství“ věroučně identifikovali s učním svých světských i duchovních vrchností.⁶⁷

V pochybovačných úvahách bychom však mohli pokračovat. „Individualistický“ přístup k památkám epitafů ohrožuje i obtížné určení, nakolik se objednavatel epitafu vůbec shodoval se zemřelou osobou, a tedy, zdali s ní sdílel náboženské vyznání. Známe totiž řadu případů, kdy epitafy pořizovali až pozůstalí či jiní neurčití „přátelé“. Z testamentární praxe přitom víme, že jen málokdy se v nich objevuje konkrétnější závazek na zhotovení pohřebního památníku, a už vůbec je snad nemožné setkat se s přímým doporučením podoby či ikonografie epitafu.⁶⁸ Opět nás to tedy staví před úkol nahlížet na každý epitaf jako na jedinečný pramen, specifický historicko-antropologický ego-dokument, jehož vznik, význam a intence byly podmíněny konkrétními okolnostmi či „programem“ svého objednavatele. Ten prezentoval nejen své představy o své osobě, svých ctnostech či náboženských představách, ale více či méně vědomě přejímal i jistou „normativnost“, ať už s ohledem na výtvarnou podobu epitafu, či přímo na aspekt sociální a náboženské (konfesijní) prezentace.

Nejednoznačnost těchto památek ukazuje, že mnohé nástroje, s jejichž pomocí tyto památky interpretujeme, jsou často nefunkční. Striktní dělení epitafů na katolické, protestantské či utrakvistické je nejspíše stejně nepřesné a zobecňující jako ostatní podobné klasifikace. Ústřední smysl epitafů – vyjádřit památku, eschatologickou naději, víru a vzory křesťanských ctností, je ze své podstaty téměř univerzální, jakkoli v 16. století vyjadřovaný specifickými formami. Užívaný ikonografický rejstřík byl stejně tak široký, jako naplňoval tuto obecnou představu objednavatelů – měšťanů, kleriků i šlechticů. To však nijak nepopírá dílčí konfesijní vyhraněnost renesančních epitafů. Naopak, známe prostředí, v nichž se objevují konfesijně vyhraněné epitafy, opírající se o inovativní a specifická

67 ZDENĚK R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2006, s. 182; RICHARD VAN DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.–18. století)*, díl 3: *Náboženství, magie, osvícenství*, Praha 2006, s. 107–110.

68 PAVEL KRÁL, *Mezi životem a smrtí. Testamenty české šlechty v letech 1550 až 1650*, České Budějovice 2002.

ikonografická řešení (například *Zákon a Milost* na jedné a *Korunování Panny Marie* na druhé straně). Nekatolíci i katolíci těmito památníky vyjadřovali své rozdílné náboženské představy a přesvědčení svých objednavatelů a epitafy hrály roli konfesionálních manifestů.⁶⁹ Při analýze konfesijního aspektu renesančních epitafů, což je však jen jeden z mnoha možných úhlů pohledu, ale nevystačíme s pouhým analogizováním, například s přejímáním konceptů zmíněného polského Jana Harasimowicze. Jím analyzované, ryze protestantské náboženské umění v dolnoslezských knížectvích odráželo mnohem více homogenní situaci, než jaká panovala v českých zemích.⁷⁰ Zdejší prostředí bylo konfesně neobyčejně roztržité, nekatolické denominace zastírající se formální příslušností k utrakvistu se pohybovaly na hranici ilegality stejně jako její příznivci. Jednota bratrská, novokřtění, kalvinisté, luteráni, utrakvisté i „luteranizovaní utrakvisté“, to jsou jen hlavní konfesijní proudy, které v českých zemích existovaly. Ještě komplikovanější než sledování věroučných či obecně historických souvislostí je snaha proniknout pod povrch k podstatě náboženské praxe těchto vyznání a jejich příznivců, stejně jako se pokoušet poznat jejich vztah k náboženskému umění. Nejvhodnější, jistě mnohdy jen ideální přístup tedy musí spočívat v koncentraci na konkrétní jedince nekatolických (utrakvistických, luteránských či bratrských) objednavatelů, resp. na kontext, do něžž byl epitaf instalován a v rámci kterého mohlo nést samo o sobě ne-konfesijní téma bytostně konfesijní významy. Přestože byla „umělecká úloha epitafů“ v podstatě stále totožná v rámci všech náboženských vyznání, a jakkoli tyto památníky užívaly zdánlivě neutrální ikonografické vzorce, hrály v konkrétních kontextech různé „konfesijní role“, které souvisely s různými vzorci „čtení“ obrazů, vyrůstajících ze specifických sociálních, kulturních a náboženských tradic.

Tomáš Malý

Jsem si vědom nebezpečí, jež vyplývá z mé troufalosti pouštět se – jakožto historik bez potřebné uměleckohistorické průpravy – do odborné diskuse o uměleckých dílech, navíc s historikem a historikem umění, jenž je pro dané téma osobou nanejvýš povolanou. S Ondřejem Jakubcem se také v základních

69 K. TEBBE, *Epitaphien*, s. 48–49; N. LEWELLYN, *Funeral Monuments*, s. 253.

70 Srov. recenzi Jiřího Peška na knihu Jana Harasimowicze *Treści i funkcje ideowe sztuki slaskiej reformacji 1520–1650*, uveřejněnou v *Studia comeniana et historica* 18/1988, č. 36.

otázkách týkajících se významu raně novověkého epitafu shodujeme a patrně nejvýraznější rozdíl bude v odlišném důrazu, který každý z nás klade na konfesijnost jednotlivých oblastí života raně novověkého člověka. Přesto se domnívám, že zde existuje jistý prostor pro diskusi nad některými problémy a že je možné připojit několik drobných připomínek, souhlasných, doplňujících i polemických. Dovolím si však začít obecnější poznámkou o předpokladech projevů konfesijní identifikace.

Názny nebo viditelné projevy vymezování se vůči jiné konfesi (či jiným konfesím) lze v českých dějinách zaznamenat mnohem dříve, než došlo k rozpoutání událostí kolem německé reformace – situace zde ostatně nabízí paralelu k otázkám sekularizace, o níž lze u nás v oblasti majetkových záležitostí hovořit také minimálně již od dob husitské revoluce. Je známo, že zejména v sociálně (i konfesijně) bouřlivých letech – nejvýrazněji 1483 a 1524 – docházelo k určitému „konfesionalizování“ veřejného dění a ke konfesijně citlivějšímu vnímání veřejných aktů. Josef Macek dokládá tuto skutečnost na mnoha místech své knihy o víře a zbožnosti jagellonského věku a psal velice trefně o procesu, jež označoval slovy „personalizace konfesijního stanoviska“ a „individualizace ve sféře víry“.⁷¹ Pochopitelně že s německým konceptem konfesionalizace má takové pojetí jen málo společného, v ideální formě je jej však možné využít alespoň jako inspiraci. Zároveň si ale musíme uvědomit, že v daném případě jde v naprosté většině o pohled ze strany církve, resp. církví, o jejich konfesijní vyhranění, do něhož se ve vybraných případech zapojují někteří (ale zdaleka ne většina) laici, zpravidla měšťané.

Situace se poněkud změnila v průběhu druhé půle 16. století, kdy docházelo k systematictějšímu tlaku politických i církevních autorit v dané oblasti. Zcela zjevně se tato tendence projevila v nejvyšší politice, kde okolí panovníka stále více podmiňovalo vstup do dvorské společnosti mimo jiné i konfesijní příslušností.⁷² Zřetelné však byly i aktivity církve, jež měly přímý dopad na širší vrstvy obyvatelstva. Nejednalo se přitom pouze o rozmach konfesijněpolemické literatury (také díky rozvoji knihtisku), jež následně doznala uplatnění v projevech městských kazatelů, ale především o rekatolizační opatření vrcholných církevních institucí. Zde se jednou z prvních zemí České koruny, kde byl konfesijní

71 J. MACEK, *Víra a zbožnost*; TÝŽ, *Víra a náboženství v jagellonském věku*, Studia Comeniana et Historica 19/1989, č. 39, s. 23.

72 THOMAS WINKELBAUER, *Konfese a konverze. Šlechtické proměny vyznání v českých a rakouských zemích od sklonku 16. do poloviny 17. století*, ČČH 98/2000, s. 476–540.

tlak zahájen, stala Morava, pochopitelně zásluhou olomouckých biskupů, kteří vyvíjeli nátlak na královská města, poddané biskupských statků i své bezprostřední okolí, úředníky a členy biskupského dvora.⁷³ Moravská královská města byla konfesijním tažením zasažena různou měrou a různá byla také intenzita odporu protestantského obyvatelstva, přestože zde náboženské konflikty nenabýly tak dramatické podoby jako například v Opavě, kde došlo na konci 60. let 16. století k otevřeným bouřím proti biskupovi, či v Hlohově, kde ve stejném desetiletí probíhaly krvavé bitky mezi luterány a katolíky. I zde však bylo vyostření situace jasně patrné, především na přelomu století, kdy silný tlak olomouckých biskupů vrcholil.

Navzdory nedostatku vhodných dokladů je možné odhalit hned několik oblastí, v nichž lidé v této době demonstrovali konfesijní příslušnost. Pochopitelně že pro většinu věřících spočívala primární distinkce v rovině rituálů – zde si neodpustím zmínku o luteránském chlapci (Giovanni Menghi), pocházejícím ze Slezska, jenž se v 18 letech (roku 1638) dostal do Itálie a po šesti týdnech pobytu konvertoval ke katolicismu; při výslechu inkvizice prohlásil, že katolickou víru považuje za pravou kvůli vyšší kvalitě a účinnosti obřadů a kvůli eucharistickým právním. Na výzvu, aby popsal správnou katolickou víru, odpověděl, že věří v účinnost dobrých skutků pro spásu člověka, stejně jako v existenci očištění, v přímluvy svatých a stěžejní roli mše ve snaze po dosažení spasení.⁷⁴

Nepřekvapí proto, že se živé mezi-konfesijní konfrontace odehrávaly – alespoň ve městech – nejen při pokusech o odstranění predikantů, při boji o fary a školy, prosazení katolíků do městských rad či zákazech udělovat měšťanské právo nekatolíkům, ale též v nanejvýš ritualizovaných oblastech, jakými byly zejména pohřby a procesí Božího těla.⁷⁵ Pohřbívání se stalo specifickou sférou projevu „konfesijní identity“ hlavně poté, kdy se naplno projeví snahy katolické církve odlišit vlastní pohřby od protestantských z hlediska ceremonií. A pochopitelně zcela výsadní manifestaci konfesijní orientace představovaly veřejné konverze. Na druhou stranu lze však v chování obyvatel měst pozorovat též řadu nadkonfesij-

73 K tomu názorně ONDŘEJ JAKUBEC, „*Sebekonfesionalizace a manifestace katolicismu jako projev utváření konfesní uniformity na předbělohorské Moravě*“, *Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Facultas philosophica, Historica* 31/2002, s. 101–119.

74 JANE WICKERSHAM, *Results of the Reformation: Ritual, Doctrine and Religious Conversion, Seventeenth Century* 18–2/2003, s. 269.

75 Více TOMÁŠ MALÝ, „*Confessional Identity*“ in *Moravian Royal Towns in the 16th and 17th Centuries?*, s. 323–334.

ních aspektů: interkonfesijní sňatky, rétoriku oficiálních dokumentů měšťanů ve snaze vynutit si náboženskou toleranci (do popředí staví spíše ekonomické aspekty),⁷⁶ žádný nebo jen malý důraz na konfesijní rétoriku v důležitých životních situacích – žádosti o „křesťanský“ pohřeb v testamentech, slova o „křesťanském“ sňatku či příslušnosti ke „křesťanské“ církvi, užívaná při osvědčeních o sňatcích.⁷⁷ Netřeba příliš zdůrazňovat, že ani při kmotrovství nemusela hrát konfese rozhodující úlohu, ale že šlo spíše o váženost osoby.

V poněkud obecnější perspektivě lze patrně jen málokde v náboženských sporech přelomu 16. a 17. století spatřit pouze konfesijní podtext. Spíše se jednalo o jiné, zcela praktické motivy – majetek, střet pravomocí, porušení dosavadních zvyklostí. Dokonce ani v konfliktech o pohřby nešlo jen o konfesijní faktor, ale i o ryze praktické a morální aspekty.⁷⁸ Zdá se, že konfesijní příslušnost nehrála v životě tehdejších obyvatel (alespoň měšťanů) prvořadou úlohu a byla často zastíněna jejich ekonomickými zájmy, sociální příslušností a právním vědomím.⁷⁹ Lze konstatovat totéž, co vyjádřil Bob Scribner, když psal o soužití katolíků a protestantů v Německu 16. století – doposud nepřiliš zřetelná hranice mezi konfesemi se v mnoha oblastech života stírala, zejména tam, kde na významu

76 Jak ukázal A. Strohmeyer, také argumentace rakouských stavů ohledně jejich práva na odpor proti panovníkovi byla prosta konfesijní rétoriky, a to i v otázkách náboženského konfliktu; autor konstatuje, že: „konfesijní konflikt tak posílil pragmatický, od teologických vlivů oproštěný a humanismem se vyznačující, daleko sekulární obraz dějin“ – ARNO STROHMEYER, *Konfessionskonflikt und Herrschaftsordnung. Widerstandsrecht bei den österreichischen Ständen (1550–1650)*, Mainz 2006, zde s. 454.

77 Detailní studie z německého prostředí často ukazují podobnou situaci. O tom, že například v Hildesheimu bylo až do poloviny 17. století jen stěží možné zachytit otevřenou deklaraci konfesijní příslušnosti, referoval CHRISTIAN PLATH, *Konfessionskampf und fremde Besatzung. Stadt und Hochstift Hildesheim im Zeitalter der Gegenreformation und des Dreißigjährigen Krieges (ca. 1580–1660)*, Münster 2005, s. 154–162.

78 CRAIG KOSLOFSKY, *Honour and Violence in German Lutheran Funerals in the Confessional Age*, *Social History* 20/1995, s. 315–337; PENNY ROBERTS, *Contesting Sacred Space: Burial Disputes in Sixteenth-Century France*, in: *The Place of Dead: Death and Remembrance in Late Medieval and Early Modern Europe*, (edd.) Bruce Gordon, Peter Marshall, Cambridge 2000, s. 131–148.

79 Jde ale prozatím pouze o premisu, kterou bude třeba prověřit mnohem důkladnějším výzkumem. Sluší se zde připomenout, že v poněkud protikladném duchu se v souvislosti s tématem městské imigrace, resp. integrace přistěhovalců do městské společnosti, vyjádřil J. Miller, podle kterého hrála náboženská (konfesijní) a kulturní orientace přistěhovalců velmi důležitou roli v míře jejich schopnosti integrovat se do dané komunity – JĀROSLAV MILLER, *Uzavřená společnost a její nepřátelé. Město středověké Evropy (1500–1700)*, Praha 2006, zejména s. 85–112.

nabývaly jiné rozdíly.⁸⁰ Tímto odkazem však nemá být popřena skutečnost, že ve druhé polovině 16. století docházelo v českých zemích ke zřetelnému „konfesionalizování“ veřejného života, avšak zejména v tom smyslu, že se o konfesi začalo více hovořit a konfese se stala důležitým „politickým“ tématem. Za tohoto předpokladu je možné pozorovat jistý konfesijní podtext v celé řadě událostí (odhlédneme-li samozřejmě od pohledu jednotlivých církví, jež ve svých aktivitách sledují vždy primárně konfesijní účel): slavnostech, korunovacích, turnajích, bohoslužbách, procesích apod. Ve městech došlo ke konfesionalizování městského práva, poté co se objevily zákazy přijímat nekatolíky za měšťany. Jak ukázala Mirjam Litten na příkladu vybraných německých měst, právě to znamenalo konec dosavadní „nadkonfesijní měšťanské jednoty“, která zaručovala právní rovnost měšťanů.⁸¹

Hlavní otázkou další diskuse tedy zůstává, do jaké míry lze i v epitafu, jenž je ostatně typickým produktem druhé půle 16. a první půle 17. století, pozorovat konfesijní konotace v souvislosti s celkovou funkcí a významem tohoto „médiu“. Hned na začátku se sluší poznamenat, že renesanční epitafy – jak už podotkl O. Jakubec – zažívaly v českém prostředí vrchol popularity právě v době již konstatovaného „konfesionalizování“ veřejného dění. Zdá se, že tento rozmach byl částečnou reakcí na rozšíření reformace, jež přispěla mimo jiné k proměně komemorativní (vzpomínkové) kultury směrem k oslavě památky zemřelého. Vzhledem ke specifickým náboženským poměrům v českých zemích přitom bylo zcela příznačné, že se tato proměna týkala jak nekatolické, tak i katolické

80 BOB SCRIBNER, *Preconditions of Tolerance and Intolerance in Sixteenth-Century Germany*, in: *Tolerance and Intolerance in the European Reformation*, (edd.) Ole Peter Grell, Bob Scribner, New York 1996, s. 32–47. Více KEITH P. LURIA, *Separated by Death? Burials, Cemeteries, and Confessional Boundaries in Seventeenth-Century France*, *French Historical Studies* 24/2001, s. 185–190; RUDOLF LEEB, *Zwei Konfessionen in einem Tal. Vom Zusammenleben der Konfessionen im Alpenraum in der Zeit des „Geheimprotestantismus“ und zum Verständnis der Konfessionalisierung*, in: *Impulse für eine religiöse Alltagsgeschichte des Donau-Alpen-Adria-Raumes*, (edd.) R. Klieber, H. Hold, Wien-Köln-Weimar 2005, s. 129–150; GREGORY HANLON, *Confession and Community in Seventeenth-Century France: Catholic and Protestant Coexistence in Aquitaine*, Philadelphia 1993; ÉTIENNE FRANÇOIS, *Die unsichtbare Grenze: Protestanten und Katholiken in Augsburg 1648–1806*, Sigmaringen 1991; PAUL WARMBRUNN, *Zwei Konfessionen in einer Stadt: Das Zusammenleben von Katholiken und Protestanten in den paritätischen Reichsstädten Augsburg, Biberach, Ravensburg und Dinkelsbühl von 1548 bis 1648*, Wiesbaden 1983.

81 MIRJAM LITTEN, *Bürgerrecht und Bekenntnis. Städtische Optionen zwischen Konfessionalisierung und Säkularisierung in Münster, Hildesheim und Hamburg*, Hildesheim-Zürich-New York 2003, s. 67–75.

části společnosti.⁸² Proto je zcela legitimní tázat se na konfesijní podtext epitafu, který představuje jeden z výrazů kulturní změny v námi pojednávaném období. Epitafy umožňovaly reprezentantům tehdejší šlechty a měšťské elity mnohem názornější vyjádření památky na vlastní osobu a spojitosti světa zemřelých a žijících. Zatímco náhrobník v podobě kamenné desky měl „pouze“ komemorativní charakter ve smyslu uctění památky zemřelého, epitaf nabídl kromě této funkce i jasné zdůraznění sepětí s Bohem. Ve vyobrazení donátora a jeho rodiny, doprovázeném zpravidla biblickým příběhem či odkazem na křesťanské skutky milosrdenství, se přesně zrcadlí dobové pojetí smrti, zachycené v příručkách dobrého umírání. Ikonografické náměty vyskytující se na epitafech kopírovaly stěžejní body literatury o smrti, která u nás tehdy rovněž zažívala jeden z vrcholných momentů popularity. Ostatně nejen samotná výtvarná vyjádření, ale i texty na epitafech docela věrně odpovídají základní ideji tisků artes moriendi, dle nichž měl člověk zemřít v Bohu, v Kristu. Samozřejmě nemohl chybět ani odkaz k prvotnímu hříchu (Adamova lebka) jako k původci smrti a k vykupitelské roli Krista (nástroje umučení), díky jehož oběti bylo možné pomýšlet na spásu. V této souvislosti se případné zapojení konfesijního prvku do výsostné oblasti spásy člověka, kterou vůbec nenarušuje ani reprezentační funkce epitafu, zdá být poměrně závažnou otázkou.

Uměleckohistorická literatura posledních desetiletí zpravidla spatřuje v umění zřetelné konfesijní kontury, resp. považuje umění za důležitý prostředek k vyjádření konfese neboli za jednoznačný prvek konfesijní identifikace, a to bez ohledu na konfesi.⁸³ Velmi podobně uvažuje i O. Jakubec, když epitaf pojímá nejen jako výraz reprezentace (společenské prestiže) objednavatele, ale též jako jeho náboženské vyznání. V Jakubcově podání je epitaf každopádně považován za „bytost-

82 TOMÁŠ MALÝ, *Komemorativní kultura v českých zemích raného novověku*, in: Ku věčné památce. Malované renesanční epitafy v českých zemích, s. 38–41.

83 Koncepčně zcela zřetelně JAN HARASIMOWICZ, *Sztuka jako medium nowożytnych konfesjonalizacji*, in: *Sztuka i dialog wyznań w XVI i XVII wieku*, (edd.) Jan Harasimowicz, Teresa Hrankowska, Warszawa 2000, s. 51–73. Nanejvýš zajímavým způsobem posunul optiku zvažování konfesijnosti uměleckých děl výzkum materiálů španělské inkvizice, který ukázal, že sociálně-disciplinární (cenzorské) aktivity inkvizice měly velký vliv na podobu španělského umění 16. a 17. století. Cenzorský tlak, jehož si byli dobře vědomi umělci i objednatelé, měl v důsledku vést k vytvoření specifické „řeči obrazů“, která spíše jen naznačovala jisté problematické momenty (sexuální i nábožensko-konfesijní), explicitně je však nevyjadřovala. Srov. MICHAEL SCHOLZ-HÄNSEL, *Early Modern Discipline and the Visual Arts*, in: *Social Control in Europe*, díl 1: 1500–1800, (edd.) Herman Roodenburg, Pieter Spierenburg, Columbus 2004, s. 113–131.

ně religiózní objekt“, v němž se musejí odrážet konfesijní specifika – stejně, jako se odlišné konfesijní kultury odrážejí v rituálech, liturgii, textech apod. Podle mého se však v posledně jmenovaných příkladech jedná o konfesijně jasně determinované oblasti (stěží si lze představit, že by se v liturgii neodrážely konfesijní prvky), zatímco epitať představuje z hlediska své funkce poněkud jiný případ. K otázce diference médií dle jejich konfesijního potenciálu se vrátím níže, nyní však stojí za zamyšlení, zda je epitať skutečně religiózním objektem. Takový předpoklad se mi totiž zdá být poněkud více ovlivněný současným pohledem na věc. Ze sociologického hlediska je raný novověk dobou, kdy bylo prakticky vše prostoupeno náboženstvím a kdy prostor bez náboženství (až na výjimky) neexistoval, a proto je až příliš snadné prohlásit o jakékoli věci, médiu apod., že je religiózní. Domnívám se, že bezesporná souvislost epitaťu se spásou člověka ještě nemusí znamenat jeho výlučně religiózní charakter (čímž v žádném případě nepopírám jeho náboženský kontext), stejně jako jeho případná „religióznost“ nemusí znamenat jeho konfesijnost.

Z některých textů ke konfesijnímu vývoji raného novověku se občas zdá, jako by autoři slučovali pojmy „náboženský“ a „konfesijní“,⁸⁴ což prosvítá i z textu O. Jakubce, například v pasáži o „normalizačním zelináři“ ve hře Václava Havla. Pochopitelně že raně novověký člověk měl jistou konfesijní identitu, kterou také čas od času veřejně demonstroval, ale ještě častěji ji pravděpodobně odsouval do pozadí ze zcela praktických důvodů (soužití v rámci komunity). Epitaťu zase samozřejmě nelze upřít náboženský podtext a jeho „sémantický obsah“ byl patrně recipientovi víceméně zřejmý, alespoň co se základního vymezení náboženského výjevu a funkce celého média týče. Proto však ještě není možné jednoznačně tvrdit, že by byl epitať vnímán jako konfesijně zaměřený objekt. Recipientovi byly zřejmé základní náboženské pravdy, měl povědomí o náboženských scénách na epitaťech vyobrazených, otázkou však zůstává, zda tyto scény vnímal konfesijně specifickým prizmatem tak, jak by je vnímal teologicky vzdělaný člověk (či dnešní historik). A ještě důležitější je otázka, do jaké míry byl případný konfesijní podtext díla významným ve srovnání s jeho reprezentační a komemorativní funkcí.

84 Na problematičnost slučování pojmů „náboženský“ a „konfesijní“ upozornil nedávno též A. Schindling. V souvislosti s fenoménem války podotýká, že výraz „náboženský“ je možné spojovat pouze s válkou proti Turkům, zatímco války na Západě (zejména třicetiletá) jsou válkami konfesijními – ANTON SCHINDLING, *Utváření konfesí, konfesionalizace a multikonfesionalita jako základní problém evropských dějin v 16. a 17. století. Nová německá literatura k problematice*. ČČH 106/2008, s. 96–98.

Ve vztahu nejen k epitafům je problematický také předpoklad vyhraněnosti konfesijních představ o smrti, umírání a komemoraci.⁸⁵ Z konfesijního hlediska lze totiž postoj ke smrti v katolickém a protestantském prostředí označit za velmi podobné, jelikož jemné konfesijní nuance byly zpravidla překonávány obecným „nadkonfesijním“ diskurzem o smrti. V základních bodech prakticky neexistovaly rozdíly, ideálem byla napříč konfesemi klidná a blažená smrt, související se zbožným životem – to je doložitelné nejen v soudobé literatuře, ale například i v pramenech osobní povahy.⁸⁶ Prakticky stejný ideál dobrého umírání se uplatňoval jak v puritánské Anglii 17. století, kde se tradiční knihy žánru ars moriendi těšily značné oblibě,⁸⁷ tak i v jiných částech Evropy, kde byly katolické příručky přejímány i v nekatolickém prostředí. Ondřej Jakubec se v daném případě opřel o práci Radmily Pavlíčkové, která provedla důkladnou analýzu pohřebních kázání. Ta představovala od konce 16. století v českých zemích další důležité „médiu“ oslavy zemřelého,⁸⁸ ačkoli kvantitativní vrchol lze klást patrně až na přelom 17. a 18. věku. Pohřební kázání v sobě stejně jako epitafy spojovala téma vyjádření úcty zesnulému s poukazem na úzkou souvztažnost mezi ars moriendi a ars vivendi, což také přispělo k jejich rozšíření u katolické i nekatolických konfesí, ačkoli byla integrální součástí spíše protestantské komemorace. Podle R. Pavlíčkové byly tyto promluvy jednoznačnou manifestací konfesijní identity, resp. součástí konfesijně-politické propagandy.⁸⁹ To je podle

85 Každopádně nesouhlasím s tvrzením, že se v dané době předpokládala záruka spásy jen pro „správnou“ konfesi. To snad platilo pro křesťanstvo obecně, jistě však ne pro jednotlivé křesťanské denominace. Proti tomu by svědčilo velké množství dokladů z každodenní praxe, v níž o zavržení spásy pro jiné křesťany nemohlo být řeči, a to i navzdory silnější konfesijně vyhraněné rétorice teologického diskurzu.

86 Srov. SEBASTIAN LEUTERT, *Geschichten vom Tod. Tod und Sterben in deutschschweizer und oberdeutschen Selbstzeugnissen des 16. und 17. Jahrhunderts*, Basel 2007. K luterskému prostředí SABINE HOLTZ, *Die Unsicherheit des Lebens. Zum Verständnis von Krankheit und Tod in den Predigten der lutherischen Orthodoxie*, in: *Im Zeichen der Krise. Religiosität in Europa des 17. Jahrhunderts*, (edd.) H. Lehmann, A.-Ch. Trepp, Göttingen 1999, s. 135–157.

87 LUCINDA MCCRAY BEIER, *The Good Death in Seventeenth-Century England*, in: *Death, Ritual and Bereavement*, (ed.) Ralph Houlbrooke, London 1989, s. 43–61.

88 MILOŠ SLÁDEK, *Poznámky k problematice českých pohřebních kázání 16. a 17. století*, in: *Česká literatura doby baroka. Sborník příspěvků k české literatuře 17. a 18. století*, Praha 1994 (Literární archiv 27), s. 192–193.

89 RADMILA PAVLÍČKOVÁ, *Triumphus in mortem. Pohřební kázání nad biskupy v raném novověku*, České Budějovice 2008; TÁŽ, *The Funeral Sermon as a Confessional Confrontation and Manifestation*, in: *Public Communication in European Reformation: Artistic and Other Media in Central Europe 1380–1620*, s. 229–245.

mého premisa poněkud zjednodušená, založená právě jen na základě konfesijně distinktivních prvků (svátosti, světci, přímluvy), a nezohledňující řadu „nadkonfesijních“ momentů kázání. Na druhou stranu je třeba přiznat, že kázání – podobně jako například podstatné události veřejného (politického) života – měla patrně vyšší potenciál s ohledem na konfesijní obsah než třeba epitafy či soukromá korespondence. Jinými slovy, může se zdát, že povaha každého z „médii“ do jisté míry determinuje jeho „konfesijnost“: zatímco epitafy zdůrazňují komemoratívni prvek a výtvarná složka není zpravidla tolik konfesijně vyhocená, kázání jako zcela jiná forma sdělení klade větší důraz na konfesijně určující prvky. Jde samozřejmě prozatím o nanejvýš spekulativní otázku, kterou zde nemohu nijak empiricky podpořit. Například rozsáhlá sbírka modelových pohřebních kázání Blažeje Borovského z Borovna však dává tušit, že tento žánr mohl mít skutečně značný konfesijní podtext.⁹⁰

Podobně jako v případě umírání a smrti nevidím zásadní konfesijní rozdíly ani v obecném smyslu epitafu: jestliže pro protestanty měl epitaf (a obecně výtvarné dílo) edukativní charakter a sloužil jako „didaktický Lehrbild“, pak lze totéž prohlásit o katolické ikonografii, stejným způsobem požímané v traktátech o významu obrazu, popřípadě v ustanoveních tridentského koncilu – i zde byl obraz náboženským poučením pro recipienta a celkově usnadněním porozumění náboženským prvkům. Co se týče nápisové složky, ta je sice na protestantských epitafech bohatší, stejnou roli však u katolíků hrály biblické odkazy a písemně vizualizované úpěnlivé prosby duší například na výjevech trápení duší v očistci.

Pochybnosti lze mít také o jednoznačně konfesijně determinované povaze některých témat. V daném případě se s Ondřejem Jakubcem bezesporu shodneme na tom, že v náboženském umění nelze často vidět dogmaticky vyhraněný základ a že se i zdánlivě katolická témata objevují v nekatolickém prostředí a naopak. Stejně tak si oba uvědomujeme značné rozdíly mezi ortodoxií a ortopraxí a celkově vnímáme jako problematické nahlížení kultury raně novověkého člověka prizmatem konfesijně určených kategorií. K tomu přispívá také mnohovýznamovost řady náboženských výjevů: jako příklad si dovolím uvést epitaf brněnského radního a konvertity Simona Kryblera von Altendorf z počátku 17. století. Jelikož epitaf nese námět Vidění sv. Petra v Joppe s pou-

90 BLAŽEJ BOROVSÝ Z BOROVARNA, *Manipulus concionum funebralium*, Hradec Králové [1616]. Jde o téměř šestisetstránkový soubor, jenž je prodchnut luterskou ortodoxií. Borovský do sbírky zahrnul prakticky veškeré podstatné otázky luterské víry v souvislosti se správným umíráním a komemorací.

kazem na příběh obrácení setníka Kornélia na křesťanskou víru, byl mimo jiné vnímán jako aluze na Kryblerovu konverzi ke katolicismu a snad i její ospravedlnění. Kromě toho, že se může jednat o odkaz na obecné křesťanské hodnoty (vnitřní konverze ke křesťanství ve smyslu přimknutí se k Bohu), však biblická historie Vidění sv. Petra v Joppe spíše vybízí k náboženské smířlivosti, když Petr v rozhovoru s Kornéliem a jeho přáteli zdůrazňuje potřebu tolerance vůči „pohanům“.⁹¹

Příkladem, kdy se snaha o zdůraznění konfesijního aspektu v umění poněkud vymyká z rukou, mohou být některé pokusy o výklad děl s námětem Zákona a Milosti. Nechci samozřejmě popírat ani to, že jde z hlediska ortodoxie o téma důležité pro luterskou konfesi, ani skutečnost, že se vyskytuje převážně v protestantském prostředí. Mým cílem je spíše poukázat na problematičnost konfesijně distinktivního vidění dané látky za každou cenu. V nedávné době tak byla například alegorie Zákona a Milosti na pardubickém zámku prezentována – mimo jiné s ohledem na umístění výjevu do profánního prostoru – jako „závažný nábožensko-politický akt manifestující veřejné vyznání nové víry“, resp. jako demonstrace luterského vyznání.⁹² Odhlédneme-li od skutečnosti, že zcela striktní oddělení sakrálního a profánního prostoru české prostředí první půle 16. století pravděpodobně ještě neznalo (výrazněji s ním přišel až tridentský koncil), je otázkou, jak se na dané dílo dívali dva představitelé, za jejichž „vlády“ patrně vzniklo. Objednavateli totiž byli (kolem roku 1532) zřejmě Vojtěch či Jan z Pernštejna, muži proslulí svým konfesijně tolerantním přístupem k víře. Jan z Pernštejna, jehož autor článku Jan Royt vcelku neoprávněně považuje za muže stojícího v čele hnutí o prosazení novoutrakvismu, byl patrně utrakvistou, jak ostatně sám uváděl v době, kdy upadl v podezření z podpory luteránů. Celkově však z jeho dopisů vyplývá nadkonfesijní přístup k víře, jak bylo typické i pro jeho otce Viléma.⁹³ V Roytově článku tak pro dějepis umění typická snaha hledat důvody k pořízení děl s konfesijně „jasným“ programem v konfesijním přesvědčení objednavatele není příliš přesvědčivá, zvláště když autorovi na dalších stránkách jeho textu není podezřelé, že se stejný („lutersky vyhraněný“) námět

91 K epitafu ZORA PELOUŠKOVÁ, *Epitaf Šimona Kryblera z Altendorfu († 1603): Vidění sv. Petra v Joppe*, Bulletin Moravské galerie v Brně 55/1999, s. 8–13.

92 JAN ROYT, *The Allegory of Salvation and Sin*, The Bohemian Reformation and Religious Practice 6/2004, s. 252–253.

93 JOSEF VÁLKA, *Politika a nadkonfesijní křesťanství Viléma a Jana z Pernštejna*, in: Pernštejnové v českých dějinách, (ed.) Petr Vorel, Pardubice 1995, s. 173–183.

Zákona a Milosti vyskytuje též v prostorách dominikánského kláštera v Českých Budějovicích.⁹⁴

Stejně nepřesvědčivě působí také další studie, která se pokouší hledat luterské motivy v ikonografické výzdobě graduálů 16. století. Autorka – kromě toho, že operuje se zdánlivě jasnými grafickými předlohami z protestantského prostředí – rovněž považuje téma Zákona a Milosti za zřejmý doklad luterského (v jejím případě saského) vlivu.⁹⁵ Předpoklad pojetí daného námětu jako dogmatické konstanty pak vede autorku k výrazným spekulacím. Výjevy, jež mají podpořit tezi o pronikání protestantismu, souvisejí totiž s tématem Zákona a Milosti jen nepřímo a jejich interpretace je nepřilíš průkazná: kupříkladu iluminace v graduálu novoměstských řezníků, na níž donátor se svou rodinou klečí pod Ukřižovaným a poblíž stojí Jan Křtitel, poukazující donátora na Kristovu oběť, se nezdá být scénou Zákona a Milosti a už vůbec ne konfesijně vyhraněným poselstvím.

Moderní uměleckohistorický výzkum naopak dospívá k opatrnějším závěrům ohledně konfesijního podtextu uměleckých děl. Na příkladu ikonografického ztvárnění roušky Panny Marie a vztahů k tomuto tématu ze strany katolického a utrakvistického prostředí ukázal v nedávné době Michal Šroněk, jak ošidné je spatřovat vizuální konfesijnost v motivech, které byly konfesijně vyhocené v teologických debatách, nikoli však v praxi.⁹⁶ Podobně ošidné může být podle mého považovat také epitaf za zdroj konfesijního vyjádření, resp. za „konfesijní manifest“. Ondřej Jakubec zde ale nastoluje ještě jednu velmi závažnou otázku, a to individuální recepci uměleckých děl s ohledem na konfesi, resp. eventualitu různého čtení obrazů v různých prostředích v závislosti na specifických konfesijních, sociálních a kulturních podmínkách. Proto mohlo podle něho i zdánlivě ne-konfesijní téma nést v řadě případů konfesijní významy. Tím se pochopitelně dostáváme do oblasti pramenně poněkud problematické, každopádně však přitažlivé. Předpoklad, že zástupci různých konfesí vnímají zdánlivě „nadkonfesijní“ sdělení soudobých „médií“ s rozdílným konfesijním akcentem a významem (pakliže nejsou teologicky/konfesijně negramotní), je jistě zcela legitimní. Podíváme-li se například na písňovou tvorbu českých exulantů, zjistíme, že mnohé pasáže nekatolické literatury by na první pohled zcela odpovídaly katolickému vymezení – například vyskytující se poukazy na Kristovu krev očis-

94 Příklady využití daného námětu v katolickém prostředí existuje samozřejmě více, dokonce i na epitafech.

95 M. KRATOCHVÍLOVÁ, *Recepce a transformace protestantské ikonografie*, s. 444–464.

96 M. ŠRONĚK, *The Veil of the Virgin Mary*, s. 118–139.

tující či smývající hříchy.⁹⁷ Rozdíl byl samozřejmě významový, resp. výkladový. Jestliže u protestantů byla duše symbolicky očistěna již tím, že Kristus zahladil její hříchy svou obětí, u katolíků by se jednalo o poukaz na skutečnost, že Kristova krev zkrápí duše v očisti.

Otázka konfesijního podtextu výtvarných děl by bezesporu neměla zůstat opomíjena. Apriorní předpoklad, že určitý prvek nebo soubor prvků výtvarného díla vytváří jeho konfesijní charakter, ale může vést do slepé uličky – samozřejmě, odhlédneme-li od striktně konfesijních akcentů, jako je například zpodobení zádušní mše či očistce, popřípadě jasných konfesijních identifikací prostřednictvím symbolů (růženec, přijímání z kalicha). Zcela příznačná je diskuse o významu portrétů měšťanských objednavatelů a jejich rodin na předbělohorských epitafech: velikost postav, které zpravidla dominují celé kompozici, zatímco náboženský výjev je spíše upozaděn anebo hraje z hlediska rozměru stejnou roli, by mohly naznačovat převahu komemorativního prvku nad konfesijním. Jinými slovy, šlo by zejména o památku na zemřelého a ne o konfesijní zpověď. Někteří autoři však naopak uvažují o tom, že právě zmíněná dispozice představuje stěžejní motiv protestantské konfese, resp. protestantského ideálu umírání a komemorace. Silný akcent postavy zemřelého a udržování vzpomínky na něj co nejviditelnějším způsobem je předpokladem upomínání živých na *memento mori* a na nutnost ctnostného života (vzpomínka na zemřelého zde tedy směřuje k živým jako ponaučení). Stejným způsobem ale můžeme nahlížet na katolické epitafy dané doby či doby pozdější, na nichž jsou také dominantní postavy objednavatelů. V souladu s katolickou komemorací bychom stejnou kompozici mohli vykládat jako ideální způsob katolické komemorace: silný akcent postavy zemřelého a udržování vzpomínky na něj co nejviditelnějším způsobem je předpokladem upomínání živých na *memento mori*, nutnost ctnostného života, ale hlavně na potřebu pomoci duši zemřelého (prostřednictvím mše, modlitby, almužny apod.). V případě, že by byl na obou uvedených ideálních příkladech konfesijně neutrální výjev, například ukřižování, pak bychom se skutečně dostali do slepé uličky.

97 Srov. JAN MALURA, PAVEL KOSEK (edd.), *Čistý plamen lásky. Výbor z písní pobělohorských exulantů ze Slezska*, Brno 2004, zejména s. 100, 170, 184, 187.