

Rozkoš z textu sester Šporkových

Marie Škarpová

Ústav české literatury a komparatistiky Filozofické fakulty Univerzity Karlovy
marie.skarpova@centrum.cz



Knihu Veroniky Čapské *Mezi texty a textiliemi lze číst — jak napovídá i její podtitul (Swéerts-)Šporkové, textové praxe a kulturní výměna na přelomu baroka a osvícenství* — jako další příspěvek k tématu Šporkové ve středoevropské kultuře raného novověku. Nezaměřuje se však primárně na nejproslulejšího příslušníka rodu Františka Antonína Šporka, o němž a o jehož aktivitách v oblasti vizuální, hudební, divadelní a literární kultury už toho bylo napsáno mnoho, nýbrž zcela programově na jeho méně známé dcery Marii Eleonoru (1687–1717) a Annu Kateřinu (1689–1754) a částečně také na manžela Anny Kateřiny Františka Karla Swéerts-Šporka (1688–1757). A lze říci, že volba to byla šťastná: V. Čapské se totiž podařilo ukázat, že obě Šporkovy dcery je možné pojmout také jinak než pouze v (pasivně poslušném) vztahu k jejich otci a že jejich veřejné aktivity, byť nejsou tak proslulé jako v případě F. A. Šporka, mohou být samy o sobě zajímavým a nosným badatelským tématem.

Monografie V. Čapské je zároveň dobrým příkladem toho, jak u odborného textu nezáleží jen na volbě tématu a pečlivém shromáždění pramenů, ale také na výběru metody. Sama autorka vymezuje v úvodu knihy své badatelské ukotvení „na pomezí historické antropologie, lingvistiky a vizuální kultury“ (s. 10). Po jejím přečtení můžeme konstatovat, že nejvýraznější je u ní inspirace myšlenkovými koncepty dnes již „klasických“ představitelů francouzského poststrukturalismu (R. Barthes a jeho pojem textuality, resp. textové praxe) a dekonstrukce (J. Derrida a jeho pojetí jazykového znaku), historickoantropologickými přístupy (např. analýza konceptu tzv. nezištného daru), recentním studiem dějin široce definované knižní kultury (především R. Chartier a jeho akcent na komplexnější pojetí knihy jako kolektivního výtvaru, jež chce zohlednit např. i její materiální a sociální aspekty) i dějin (jazykového) překladu (zejména L. Venuti a jeho rozlišení překladu tzv. domestikujícího a zcizujícího). Obdobně metodologicky vyhraněné je též autorčino přihlášení k tzv. relačním (vztahovým) dějinným přístupům jako projevu snahy nabídnout alternativní badatelský model, jenž by umožnil překonat deficity srovnávacího studia tradičních národních filologií, zejména limity tradičních konceptů kulturního vlivu a přejímání. V. Čapskou tedy text zajímá především jako možný nástroj kulturní výměny a do centra své pozornosti programově staví veškeré známé dobové způsoby zaobírání se psaným slovem a chce na ně primárně nahlížet jako na sociokulturní aktivitu.



Ve své knize se tak V. Čapská pokusila představit a analyzovat všechny textové praxe, jež lze na základě dochovaných pramenů spojit se sestrami Šporkovými. A není jich málo: objednavatelství textů, literární mecenát a patronace, textová produkce a reprodukce, překládání, konzumace textů a vůbec různé způsoby zacházení s nimi i různé způsoby knižní distribuce včetně knižního dárcovství, jež zahrnovalo jak široké sociální spektrum adresátů (šlechtické domácnosti, poddané na vlastním panství, kněze, řeholníky a řeholnice různých řádových příslušností), tak různé typy: knižní dárcovství reprezentativního typu (jež je v monografii studováno především jako nástroj utváření i upevňování sociálních vazeb) i typu charitativního (představené jako zbožná praktika, jež byla ve své době interpretována jako projev svatosti života).

Autorka se přitom jednak nijak neříídila tradičním jazykovým vymezením národní filologie (čeština je v textových praxích swéerts-šporkovské provenience, spojené s mnoha jazyky, zjevně jazykem minoritním, běžná je němčina, francouzština a latina), jednak si předsevzala zasadit šporkovské bádání do širších kulturně-geografických kontextů, než se dosud dalo. Tuto její snahu dokládá mj. i příloha knihy s edicí více jak tří desítek dopisů Anny Kateřiny z let 1719–1754 adresovaných benediktinkám z opatství v tyrolském Sonnenburgu, jež svědčí o celoživotních vazbách mladší dcery F. A. Šporka k tomuto regionu. Jak je z dochované korespondence zřejmé, tyto dlouhodobé vazby přesahovaly pouhou korespondenční výměnu a jsou mj. výstižným příkladem jednoho z důležitých mechanismů distribuce knih v raném novověku, a sice jejich dárcovské výměny za jiné předměty duchovní i hmotné kultury. Korespondence Anny Kateřiny konkrétně dokládá směnu textů za duchovní úkony (modlitby, odsloužené mše), ale také za náboženské sošky, drobnou devoční grafiku či textilie. Šporkovské reálie V. Čapské zároveň umožnily zasadit tento způsob materializace zbožného swéerts-šporkovského diskurzu do širšího kontextu: také sociokulturní praxe v raně novověkých kláštěrech celestinek, tj. řádu, do něhož vstoupila Šporkova starší dcera Maria Eleonora, podobně zahrnovala vedle vytváření a reprodukování textů též produkci liturgických textilií a dalších hmotných devočních předmětů.

Nově zpřístupněná korespondence Anny Kateřiny zároveň umožňuje poznat, jakým způsobem Swéerts-Šporkové šířili knižní dary prostřednictvím svých sociálních sítí (benediktinské opatství v Sonnenburgu i servitský konvent v Innsbrucku se na jejím základě ukazují jako instituce prostředkující distribuci swéerts-šporkovských knih), a v neposlední řadě nabízí materiál k analýze způsobů, jakými laičky z řad vysoké aristokracie participovaly na klášterních formách zbožnosti a jak si naopak kláštery vytvářely sítě vlivných šlechtických podporovatelek.

Zejména Anna Kateřina Swéerts-Šporková je tak podle V. Čapské dobrým příkladem umožňujícím sledovat proměny textových praxí v jednotlivých životních fázích, různých životních stavech i sociokulturních modelech (především aristokratického a klášterního) i proces výrazně genderového strukturování textových praxí v 18. století. V inspiraci teorií jednání P. Bourdieua se pak snaží představit činnost obou sester Šporkových jako příklad dobového prolínání aristokratického a řeholního (či spíše asketického) habitu, jež s sebou podle V. Čapské neslo též určité prvky náboženské radikality a sociálního experimentování. V Čapskou tak v (písemné) kultuře 18. století — a to nejen té swéerts-šporkovské provenience — zřetelně více zajímá ženský než mužský subjekt a přístupy nonkonformně subversivní či radikalizující než přístupy submisivně opakující. To jsou zjevné přednosti a zároveň i limity její knihy.



Síla V. Čapské spočívá vedle poctivě promyšlené metodologické koncepce ve zjevné poučenosti velkým množstvím sekundární literatury včetně té recentní, s níž je obeznámena zřetelně mnohem lépe než s knižní produkcí z dob sester Šporkových. To ji v kombinaci se zjevným (a pochopitelným) uchvácením zajímavým tématem, jež objevila, bohužel tu a tam dovedlo k poněkud unáhleným tvrzením. Například u překladatelské činnosti obou sester Šporkových V. Čapská sama přiznává problém identifikovat zdrojové texty překladů (ve většině případů je to /zatím/ téměř nemožné) a zároveň si je dobře vědoma kolaborativního charakteru raně novověké textové produkce: autorské psaní není v 18. století „textovou praxí ostře ohraničitelnou či snadno vymežitelnou vůči některým jiným praxím“ (s. 175). Lze tedy opravdu ty části textu, které se (zatím) nepodařilo dohledat v cizojazyčné předloze, hned označit za překladatelčin autorský vklad, byť se zdá, že alespoň v některých případech je její autorství poměrně jasně doloženo? Jako (prozatím jen) hypotetické se tak jeví např. připsání původní náboženské polemiky Marii Eleonoře, a tedy i interpretace daného aktu jako Eleonořina vědomého překročení genderové hranice stanovené pavlovským požadavkem mlčenlivosti žen v církvi. Lákavé tvrzení, že Marie Eleonora „výrazně překračovala genderově strukturované hranice utváření textů připojováním vlastních pasáží“ (s. 83–84), by si tedy ještě zasloužilo podpořit přesvědčivějšími důkazy. Obdobně by bylo třeba větší opatrnosti např. při hodnocení modliteb či vzorového zpovědního zrcadla, jež byly zařazeny do duchovního životopisu Anny Kateřiny, jako jejích autorských výkonů: nešlo mnohem spíše o zveřejnění duchovních textů, které si Anna Kateřina (snad i na doporučení svého duchovního vůdce, jenž je zároveň autorem tohoto jejího životopisu) osvojila?

Podobně lze sice souhlasit s citovaným tvrzením Michela de Certeaua, že mystická díla hojně využívají jazykové prostředky posilující pojetí modlitby jako komunikace s „Jiným“, to ale přece neznamená, že by každý text koncipovaný jako dialog s Bohem měl být hned textem mystickým. Lze tedy např. opravdu tvrdit, že pouhý název spisu kartuziánského mystika Johanna Gerechta (cca 1490–1539) *Božské, v osobě Krista Ježíše ku každé věřící duši [...] mluvení a jako k ní odeslané psaní* „akcentuje k duši promlouvající „božské Jiné“ a potvrzuje tezi M. de Certeaua, že mystika stimulovala utváření nového jazyka, nových náboženských zkušeností a praxí“ (s. 164)? Ono „Božské mluvení“ se v tomto případě odehrává „v osobě Krista Ježíše“, a je-li autorem spisu „velebně důstojný kněz“, jak se výslovně uvádí v titulu české verze díla, lze přece onen dialog pojímat i velmi tradičně: promluvu Krista Ježíše k lidské duši v tomto případě „zprostředkovává“ kněz, jenž je skrze svátostné svěcení jeho povoláním zástupcem. A ani argument, že sám autor v předmluvě tematizuje volbu dialogického modu jako neobvyklou věc, není příliš průkazný. Vždyť co mohlo být vnímáno jako neobvyklé v době vzniku spisu v první polovině 16. století, nemusí ještě takovým být na konci třicátých let 18. století; stačí si přečíst např. útěšná rozmlouvání Komenského či mnohé jiné náboženské spisy 17. století, aby bylo zřejmé, jak se koncipování náboženského textu jako rozmluvy Krista s lidskou duší stalo od Gerechtovy doby frekventovaným, ba přímo tradičním textovým postupem. O utváření nového jazyka a nových náboženských zkušeností a praxí tedy v tomto případě může být řeč jen těžko.

Ostatně pro celou monografii je skoro příznačné poněkud svévolné zaměňování pojmů „rozjímání“, „kontemplace“ a „mystika“ či občasné příliš prvoplánové ztožňování mystiky s náboženskou horlivostí a charitativní činností pojatou jako akt



křesťanské lásky k bližnímu, resp. s konceptem pravého či vnitřního křesťanství. Zacházení s pojmem „mystika“ by si tak zejména při hodnocení překladatelského díla swéerts-šporkovské provenience zasloužilo větší obezřetnost. I když např. autorství překládaného textu bylo v dané době připisováno slavné mystičce, jako je tomu v případě sedmi meditací o modlitbě *Otče náš*, které se prakticky po celý raný novověk šířily pod jménem Terezie z Ávily,¹ to samo o sobě přece ještě vůbec nemusí znamenat, že je daný text textem mystickým. Oněch sedm Pseudotereziiných meditací na *Otče náš* je totiž dost jiným typem textu, než jakým jsou spisy slavné karmelitánské reformátorky *Život* nebo *Hrad v nitru*, nepředstavuje Terezii jako extatickou mystičku, nýbrž jako realizátorku rozjímavé modlitby asketického typu. A jen z letmého srovnání těchto Pseudotereziiných rozjímání s pasážemi, jež k nim byly pravděpodobně připojeny v německém překladu Marie Eleonory, je nadto zřejmé, že toto rozsáhlé rozšíření bylo zároveň výrazným významovým přepisem: nově přidaná rozjímání se hlásí k modelu meditace, který je ještě více vzdálen mystickému psaní novým jazykem artikulujícím nové vědění, alternativní k etablovanému vědění teologů, jak mystické psaní výstižně charakterizuje v návaznosti na M. de Certeaua V. Čapská. Nemáme v tomto případě naopak co do činění s postupem, jenž celou knihu oněmi rozsáhlými přílohami posunul k typu asketické literatury, který byl v dané době tradiční a prezentuje právě naopak ono etablované vědění teologů?

Podobně spis *Zrcadlo dokonalosti* vlámského mystika Hendrika Herpa, považovaný za „určitou sumu mystické teologie“ (s. 157), byl v německém překladu pořízeném pod patronací Anny Kateřiny a jejího manžela překladatelem Wilhelmem Löhrerem nejen krácen, jak upozorňuje V. Čapská, ale především rozdělen do dvou samostatně vydaných knih, přičemž důvodem tohoto rozčlenění, jak napovídá i Löhrerův komentář, bylo oddělení asketické a mystické části výkladu, odpovídající dobově běžnému členění spirituálně teologických výkladů na asketiku a mystiku. Můžeme tak spíše souhlasit s postřehem V. Čapské, že Löhrerův text se řadí k tradici (re)interpretací autorů vlámsko-rýnské mystiky.

Lze tedy skutečně tvrdit, že „v sestrách Šporkových můžeme spatřovat výrazné zprostředkovatelky v procesech kulturního transferu a recepce mystických textů v habsburských dědičných zemích“ (s. 56)? Taková interpretace je nepochybně lákavá, ovšem zasloužila by si nejprve prověřit analýzou toho, „jak se v průběhu přenosu a v nových kontextech měnila sdělení a percepce textů“ (s. 223), k čemuž vybízí i sama autorka. Teprve to by umožnilo představit sestry Šporkovy jako původkyně či iniciátorky významových přepisů a reinterpretací zdrojových textů a v některých případech snad i výměny mystického diskurzu jiným náboženským diskurzem — viz zejména rozhodnutí Marie Eleonory vybrat si k novému německému překladu z děl spojovaných s Terezii z Ávily právě sedm tradičně koncipovaných meditací na *Otče náš*, přestože ve francouzštině, ze které Marie Eleonora překládala, již byla k dispozici Tereziina „opera omnia“.² Jiná věc je, že se sestry Šporkovy s Terezii z Ávily

1 Zároveň ovšem bylo již tehdy známo, že tento text Terezie z Ávily nenapsala (srov. např. *Opera sanctae matris Teresiae a Jesu. Opera oder Alle Bücher und Schriften der heiligen seraphischen Jungfrau und Mutter Theresa von Jesu II.* Cölln am Rhein 1686, s. 546; text je dostupný též na <gdz.sub.uni-goettingen.de/dms/load/toc/?PID=PPN769841376>.

2 Viz např. *Les Oeuvres de Sainte Therese divisées en trois parties* [...] (Anvers 1688).



samy identifikovaly, resp. s ní byly explicitně spojovány: výborná je v dané souvislosti Čapská analýza textových strategií, s jejichž pomocí servita Gregor Maria Zink, zpovědník a duchovní vůdce Anny Kateřiny, svou duchovní dceru vypočetl ve výrazně hagiograficky koncipovaném životopise, sepsaném až po její smrti, mj. právě za pomoci několika zdůrazňovaných paralel k Terezii z Ávily.

Další odvrácenou stranou autorčiny výborné znalosti aktuálních metodologických trendů v raně novověkých studiích je, že se občas ocitla poněkud v zajetí předem daných interpretačních schémat. Tak např. tvrdí, že „swéerts-šporkovský program byl zaměřen na kultivaci osobního vztahu s Bohem“ (s. 165), některé z dochovaných náboženských titulů swéerts-šporkovské provenience, které ve své knize objektivně představuje, ovšem svědčí spíše o důrazu kladeném (také) na kultivaci forem kolektivní zbožnosti (viz např. torzo rukopisného sborníku modliteb určeného pro společná modlitební shromáždění či tištěné instrukce ke kolektivní modlitbě tzv. růžence k sedmi bolestem P. Marie nebo dobová svědectví o důrazu Anny Kateřiny na kolektivní formy zbožnosti u svého služebnictva aj.).

Podobně klade V. Čapská v intencích předchozího šporkovského bádání důraz na nonkonformitu swéerts-šporkovské knižní produkce, aniž by ovšem toto dnes již tradiční tvrzení nějak prověřila a přestože ve své knize zároveň nabídla zajímavý materiál, který by jeho zpřesňování umožnil. Tak např. referuje o „zřejmě nejvíce nonkonformním“ (s. 165) titulu swéerts-šporkovské provenience, překladu spisu *Vnitřní křesťan* francouzského kvietisty Jeana de Berniera de Louvigny, jenž byl dán na katolický index zakázaných knih. Upozorňuje sice na to, že překlad obsahuje na titulním listě i v předkladatelově předmluvě prohlášení o očištění knihy od omylů — můžeme ovšem tomuto prohlášení také věřit? Zasahoval překladatel, katolický kněz a exprovinciál sevitského řádu W. M. Löhrer, nějak do textu a upravoval ho, nebo šlo jen o ryze formální konstatování? Byl snad v tomto případě překlad z francouzštiny do němčiny zároveň „překladem“ z kvietistického do katolického pojetí? Navíc je daný titul pěkným příkladem toho, že V. Čapskou tak zdůrazňovaná tradice tzv. neviditelného překladatele v tomto případě možná dostala pořádně na frak, neboť na titulním listě oné knihy není nikde uvedeno jméno onoho proskribovaného kvietistického autora (a tak by nás zajímalo, zda se objevilo alespoň jinde v knize, např. v předmluvě, nebo zda bylo v překladu úplně zamlčeno), v titulu knihy nalezneme naopak pouze a právě jméno překladatele (a oprávně textu v jedné osobě). Překladatelské postupy W. M. Löhrera, a to nejen v případě spisu *Vnitřní křesťan*, tak zároveň nabízejí zajímavý srovnávací materiál k překladatelským postupům Marie Eleonory a Anny Kateřiny, jež jsou — poněkud izolovaně — analyzovány v jiné části monografie.

Při pročítání knihy V. Čapské se též ukazuje, že její autorka byla zjevně vedena především zájmem o hledání „progresivních“ prvků ve swéerts-šporkovském diskursu. A tak se např. snaží poukázat na to, že swéerts-šporkovský hospodářský model v sobě zahrnoval také požadavek systematické literarizace populace, jež Swéerts-Šporkové prosazovali více než čtvrt století před zavedením tzv. všeobecné školní docházky Marií Terezií, nebo je chce představit jako aktivní prostředkovatele kultu Srdce Ježíšova ve střední Evropě takřka o čtvrt století před jeho oficiálním schválením papežem Klementem XIII. r. 1765. Druhou ze zmíněných aktivit, jež zahrnovala swéerts-šporkovskou podporu tisku textů a grafik, výroby drobných devočních předmětů i zakládání bratrstev Srdce Ježíšova, ale asi nelze dost dobře interpretovat



jako podporu „zbožnosti na okraji“ (s. 167), jestliže se zároveň z dopisu Anny Kateřiny sonnenburským benediktinkám dozvídáme, že jejich farní konfraternita Srdce Páně obdržela r. 1742 schválení z Říma.

Tyto drobné výhrady ovšem nikterak nechtějí zpochybnit, že monografie V. Čapské o textových praxích sester Šporkových je ve svém celku knihou inspirativní a kultivovaně napsanou. Doslova jedním dechem se čte její analýza swéerts-šporkovského propojení dvou raně novověkých žánrů — tištěných příležitostných kázání spojených s přechodovými rituály a duchovních životopisů výrazně hagiografického pojetí — jako nástrojů rodové sebe prezentace a posmrtné komemorace (Swéerts-)Šporků s cílem získat určitý sociokulturní kapitál a vyjednat si tak lepší pozici v aristokratickém poli. Zajímavé je rovněž to, jak V. Čapská tyto texty využila ke studiu proměn a posunů v konfiguracích (swéerts-)šporkovské rodové sebe prezentace a jejího protínání i určitých střetů se zájmy servitského řádu a jeho sebe prezentací. Obdobně nápáditá je i její interpretace ekonomických pojednání z pera Františka Karla Swéerts-Šporka jako součásti jeho osobní sebestylizace a sebe prezentace.

Neméně zajímavým postřehem, který kniha nabízí, je poukaz na to, že v bohemikálních klášterech celestinek se zřejmě přispěním Marie Eleonory jakožto zakladatelky řádu v českých zemích neprosadila běžná praxe překládání textů pro potřeby řeholních sester výhradně jejich duchovními správci, ale že se v nich udržovala tradice překládání sestrami samými, nebo na to, že pro překládání textů je ve swéerts-šporkovském prostředí příznačné sepětí s panenstvím či panictvím, ať jako životní fází nebo trvalým životním stavem, jako by platilo, že ten, „kdo má plně pod kontrolou své tělo, je méně ohrožen hrou významů skrytou v textech“ (s. 84). Podnětné je také sledování V. Čapské, jak Anna Kateřina ve své sonnenburské korespondenci upevňovala určité sociokulturní a genderové hierarchie i jak je současně nejednou s rétorickou rafinovaností překračovala (a dodejme, že Swéerts-Šporkovna přitom nepracovala pouze s hierarchií ve vztahu muž a žena, ale též s hierarchií ve vztahu duchovního a světského stavu, a to i v rámci téhož, tj. ženského rodu).

Snaha o komplexní přístup ke knize se projevila také vnímavostí V. Čapské pro její obrazovou část, byť jí k tomu (swéerts-)šporkovská knižní produkce — na rozdíl od jiných raně novověkých knižních titulů vytvořených na principu důsledné slovesně-vizuální bimediality emblémového či jiného charakteru — mnoho materiálu nenabídla. I přesto upozornila mj. na zajímavé případy „vizuálního překladu“ jako součásti adaptace díla pro nové prostředí (např. ve vyobrazení je karmelitánský hábit vyměněn za hábit celestinek) nebo významového přetváření díla vevázáním grafického listu apod. Úhrnem řečeno, kniha V. Čapské vyvedla zajímavým způsobem a se sympatickou razancí obě dcery F. A. Šporka s jejich různorodými textuálními aktivitami ze stínu jejich slavného otce.

AD:

Veronika Čapská: *Mezi texty a textiliemi. (Swéerts-)Šporkové, textové praxe a kulturní výměna na přelomu baroka a osvícenství. Scriptorium, Dolní Břežany 2016. 326 s.*