

**Hi!**

# Proměny konfesijní kultury

*Orato Metody – témata – otázky*

**Hana Ferencová, Veronika Chmelařová,  
Jitka Kohoutová, Radmila Prchal Pavlíčková  
a kol.**

*Orator Regis Phillippi.*

**Olomouc 2015**



# Proměny konfesijní kultury

---

*Metody – témata – otázky*

**Hana Ferencová, Veronika Chmelařová,  
Jitka Kohoutová, Radmila Prchal Pavlíčková  
a kol.**

## Recenzovali

Doc. Mgr. Pavel Marek, Ph.D.

Mgr. Jiří Hutečka, Ph.D.

Edice Historie, sv. 3

Edici řídí doc. Mgr. Jan Stejskal, M.A., Ph.D.

Monografie vznikla v rámci grantu ESF OPVK  
Konfesijní kultura mezi středověkem a moderní  
dobou – Posílení mezinárodního výzkumu na Katedře  
historie FF UP, reg. č.: CZ.1.07/2.3.00/20.0192.



Neoprávněné užití tohoto díla je porušením autorských práv  
a může zakládat občanskoprávní, správněprávní,  
popř. trestněprávní odpovědnost.

## 1. vydání

© Hana Ferencová, Veronika Chmelařová, Jitka Kohoutová,  
Radmila Prchal Pavlíčková, Anna Pečinková, Tereza  
Lyčková, Jakub Huška, Iveta Coufalová, Jan Ivanega,  
Tereza Machovcová, Michaela Hýsková, Radomír Bužek,  
Hynek Votoček, Jan Červenka, Radim Červenka, Miroslav  
Dyrčík, Pavel Stůj, Šárka Netolická, Jiří Válek, Dana  
Šmajstrlová, Kateřina Prokopová a Jaroslav Miller, 2015

© Univerzita Palackého v Olomouci, 2015

ISBN 978-80-87895-21-4

## OBSAH

### 9 ÚVOD

*Hana Ferencová – Veronika Chmelařová – Jitka  
Kohoutová – Radmila Prchal Pavlíčková*

### I. SONDA DO MÍSTA

#### 1. Konfese a moc

#### 28 REFORMACE V JIHLAVĚ. ZAMYŠLENÍ NAD MOŽNOSTMI VÝZKUMU

*Anna Pečínková*

#### 40 PATRONÁTNÍ PRÁVO K MĚSTSKÉ FAŘE A KOSTELU SV. MARTINA V KRNOVĚ A ŘÁD NĚMECKÝCH RYTÍŘŮ

*Tereza Lyčková*

#### 54 ROLE CECHŮ V REKATOLIZACI MORAVY NA PŘÍKLADU OLOMOUCE. MOŽNOSTI A LIMITY BĀDÁNÍ

*Jakub Huška*

#### 71 SASKÝ HERKULES A LUTHEROVA RŮŽE – KONVERZE AUGUSTA SILNÉHO A SASKÁ KONFESIJNÍ KULTURA NA PŘELOMU 17. A 18. STOLETÍ

*Iveta Coufalová*

## 2. Konfese a kultura

- 85 „[...] ZU BEFÖRDERUNG DER SEEL-SORG DERO  
UNTERTHANEN UND FORTPFLANZUNG DER WAREN  
RELIGION.“ KONFESIONALITA SCHWARZENBERSKÝCH  
PATRONÁTNÍCH SVATYNÍ V BAROKU

*Jan Ivanega*

- 100 KLÁŠTER BOSÝCH AUGUSTINIÁNŮ V HAVLÍČKOVĚ  
BRODĚ S OHLEDEM NA JEHO UMĚLECKOU VÝZDOBU  
V KONTEXTU DOBY. LOKÁLNÍ BAROKNÍ UMĚNÍ NA  
PŘÍKLADU JAKUBA PISCHELA

*Tereza Machovcová*

- 114 CÍRKEVNÍ HODNOSTÁŘI JAKO LÁZEŇŠTÍ HOSTÉ  
V LÁZNÍCH KARLOVY VARY A ROGAŠKA SLATINA  
V PRŮBĚHU DRUHÉ POLOVINY 19. STOLETÍ

*Michaela Hýsková*

## II. SONDA DO TEXTU

### 1. Teologické traktáty a výklad Písma

- 130 ALLEGORIA V EXEGEZI RICHARDA ZE SV. VIKTORA

*Radomír Bužek*

- 142 KRITICKÁ MEZ NEJEDNOTNOSTI V KŘESŤANSTVÍ  
STŘEDOVĚKU A RANÉHO NOVOVĚKU

*Hynek Votoček*

- 162 MIKULÁŠ KUSÁNSKÝ A JEHO JEDNÁNÍ S UTRAKVISTY

*Jan Červenka*

- 176 HŘÍCH OBŽERSTVÍ V UTRAKVISTICKÉ PROVENIENCI

*Radim Červenka*

**Hi!**

**189 ŠABATIANISMUS: SEKTA NEBO HEREZE? PŘÍKLADOVÁ  
STUDIE – LEIBELE PROSSNITZ A JAKOB EMDEN**

*Miroslav Dyrčák*

**2. Od normy k interpretaci**

**203 INFANTICIDIUM A NEŘÁDNÉ MATKY V PRESKRIPTIVNÍ  
LITERATUŘE RANÉHO NOVOVĚKU (1550–1620)**

*Pavel Stůj*

**227 DVOJÍ PODOBA RELIGIOZITY NA PŘÍKLADU ZLATÉHO  
NEBEKLÍČE MARTINA Z KOCHEMU**

*Šárka Netolická*

**236 DĚJINY PAPEŽSTVÍ A KATOLICKÉ REFORMY SKRZE  
DÍLO JOSEFA ŠUSTY**

*Jiří Válek*

**254 INTERPRETACE NÁBOŽENSKÝCH POMĚRŮ ZA  
VLÁDY FERDINANDA I. V ČESKÝCH A SLOVENSKÝCH  
UČEBNÍČÍCH DĚJEPISU**

*Dana Šmajstrlová*

**Exkurz – krátké zamyšlení nad povahou náboženských svobod**

**266 NÁBOŽENSKÉ SVOBODY V KONTEXTU „DĚJIN  
SVOBODY“**

*Kateřina Prokopová*

**287 ZÁVĚREM**

*Jaroslav Miller*

**289 SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY**

**315 SUMMARY**

**Hi!**

**319 JMENNÝ REJSTŘÍK**

**332 MÍSTNÍ REJSTŘÍK**

**PŘÍLOHY**

**339 PŘÍLOHA 1**

**340 PŘÍLOHA 2**

**344 PŘÍLOHA 3**

**349 PŘÍLOHA 4**

**358 PŘÍLOHA 5**



## ÚVOD

*Hana Ferencová – Veronika Chmelařová – Jitka  
Kohoutová – Radmila Prchal Pavličková*

Víra a její prožívání představovaly základní konstantu mentality předmoderního člověka. Určovaly to, jak přemýšlel, jaké zastával hodnoty a postoje, jak jednal ve svém každodenním životě a jak se rozhodoval ve sféře politické či ekonomické. Náboženství mu nabízelo odpověď na základní otázky po smyslu lidského života, objasňovalo důvody jeho existence i příčiny konečnosti pozemského bytí. Současně poskytovalo jednoznačná morální pravidla pro jeho chování, nastavovalo řád pro uspořádání mezilidských vztahů a jejich sociální hierarchii, předurčovalo trávení času v cyklu církevního roku i v harmonogramu každého dne celé společnosti i každého jejího jednotlivce.

Jak nedávno velmi trefně vystihl Jiří Mikulec, je jen „málo oblastí lidského života minulosti, které by byly dnešnímu člověku tak vzdáleny jako právě náboženská problematika“.<sup>1</sup> Moderní ateizovaná společnost, ale také reformy, jimiž prošly církve zejména ve druhé polovině 20. století, přispívají k tomu, že je pro moderního člověka, historiky nevyjímaje, obtížné správně porozumět významu víry a náboženství v minulosti a při výkladu historických jevů jim vnímavě věnovat pozornost, již si zaslouží.

Náboženství, víra a zbožnost ovšem patřily a patří k tradičním tématům moderního dějepisce, byť v různých dobách byl kladen důraz na odlišná témata a ve výzkumu dominovaly jiné

---

1— MIKULEC, Jiří: *Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích*. Praha 2013, s. 7.

typy pramenů, jimž byly kladeny odlišné otázky. S proměnou předmětu zkoumání se lišilo a vyvíjelo také hodnocení toho, jak se v dějinách měnil význam náboženství pro život jednotlivce i pro fungování církevních a světských institucí.

Tradiční přístup představují především dějiny teologie a institucionální dějiny, které jsou charakterizovány výzkumem proměn náboženských představ, klíčových událostí spojených s proměnou a s kodifikací dogmatu, důležitých osobností, které autoritativním a pro další vývoj vlivným způsobem formulovaly své názory, nebo naopak pochyby o dosud platných náboženských pravdách a nabízely alternativní řešení. S výzkumem oficiální věrouky, či lépe věrouk, se přirozeně pojil zájem o dějiny církevních institucí a o důležité osobnosti v jejich čele, papeže, biskupy, reformátory apod.

Tato témata dobře korespondovala s rankeovským požadavkem zjišťování toho, jak se „věci sběhly“, a se zacílením pozitivistické historiografie na zpřesňování faktografie a detailní popis událostí, jevů, působení a myšlenek osobností či vývoje institucí. S inovacemi, které zejména od druhé poloviny 20. století přinášely do nejrůznějších disciplín kulturně orientovaná studia, se pozvolna proměňoval i fokus zájmu o rozsáhlou oblast náboženství a víry. K nejdůležitějšímu obohacení došlo přesunem výzkumného zájmu z oficiální věrouky ke zkoumání náboženské praxe a zbožnosti.<sup>2</sup>

Zájem o náboženství v nejšířším slova smyslu vstoupil do české historiografie 20. století zatížen nacionálním a politickým prizmatem, které formovalo obraz českých dějin již od obrozeneckých dob. Tato interpretace české historie se koneckonců v této době stala také ústředním bodem tzv. sporu o smysl českých dějin a koncept linie vedoucí od husitství přes bratrskou tradici

---

2—ČAPSKÁ, Veronika: *Zbožnost*. In: STORCHOVÁ, Lucie a kol.: *Koncepty a dějiny. Proměny pojmů v současné historické vědě*. Praha 2014, s. 319–337; DUCREUX, Marie-Elizabeth: *Několik úvah o barokní zbožnosti a rekatolizaci Čech*. *Folia Historica Bohemica*, 22, 2006, s. 143–177.

k národním obrozencům, hierarchizující jednotlivá dějinná období (a také jednotlivé věroučné pravdy) ve smyslu rozkvět versus úpadek se ukázal být natolik vlivným, že v české historiografii rezonoval ještě hluboko ve 20. století.

Nepřátelský postoj vládnoucí ideologie pouónorového Československa k náboženství jako takovému měl přirozeně vliv na výběr výzkumných témat, a zejména na jejich interpretaci. Mezi tradičně pěstovaná témata domácí historiografie patřila především husitská reforma, dějiny utrakvismu a samozřejmě dějiny nejradikálnější náboženské skupiny, čerpající z domácího reformního hnutí, Jednoty bratrské.<sup>3</sup> Těžiště zájmu ovšem spočívalo spíše v ocenění tzv. husitského revolučního hnutí, chápaného jako projev lidového odporu vůči nadvládě církevní a světské moci a jako součást nevyhnutelné cesty směrem k prosazení socialismu a komunismu prostřednictvím revolucí,<sup>4</sup> zatímco studium teologických inovací jednotlivých myslitelů nebo například projevů víry a zbožnosti jednotlivých sociálních vrstev pozdně středověké české společnosti nebylo zcela na pořadu dne.

Rovněž obraz katolické reformy v potridentském období a nástupu protireformace po porážce českého stavovského povstání na Bílé hoře byl spíše než předmětem výzkumu náboženských dějin v zajetí tzv. bělohorského mýtu. Kritický postoj k řádovému životu, zejména pak k Tovaryšstvu Ježíšovu, vnímanému nejpozději od dob Karla Havlíčka Borovského jako hubitele české kulturnosti, stejně jako instrumentální výklad role katolické církve v procesu obnovy habsburské vlády měly vliv na nízkou frekvenci zájmu o výzkum religiozity a jejich projevů v raně novověké společnosti. Letmý pohled do obsahu oficiálních periodik, např. *Československého časopisu historického*,

---

3—Nadčasovými jsou zde především práce a pramenné edice z pera Amedea Molnára. Výběrově: MOLNÁR, Amedeo: *Komenského pojetí církve*. Praha 1944; TÝŽ: *Na rozhraní věků: cesty reformace. Jan Hus, Bedřich ze Strážnice, Ivan Stojkovič, Martin Luther, Huldrych Zwingli, Jan Calvin*. Praha 1985; TÝŽ: *Husitské manifesty*. Praha 1980.

4—Např. MACEK, Josef: *Husitské revoluční hnutí*. Praha 1953.

svědčí o preferenci zcela jiných témat. Řada prací věnujících se náboženskému životu vznikala spíše mimo hlavní proud (zde je třeba zmínit alespoň časopis *Studia Comeniana et historica* či ve své době metodologicky moderně pojaté dějiny olomouckého biskupství z pera Rudolfa Zuber<sup>5</sup>), v exilu<sup>6</sup> nebo do šuplíku a k jejich publikaci došlo až po roce 1989.<sup>7</sup> Studium náboženských dějin bylo v komunistickém Československu zkrátka problematické, zůstávalo zcela stranou zájmu historiků nebo byly jeho interpretace silně ukotveny v marxisticko-leninské ideologii.

Naopak od devadesátých let minulého století začala česká historiografie objevovat dosud opomíjená témata, související s náboženstvím, počala je reflektovat v mezioborových souvislostech a absorbovat při jejich výzkumu metodologické podněty ze zahraniční. Prudkým vývojem prošel výzkum tradičních témat, spojených s českou reformací a husitstvím,<sup>8</sup> stejně jako zájem o témata dosud opomíjená. K nim patřily ještě na konci 20. století zejména dějiny církevních řádů,<sup>9</sup> v jejichž výzkumu se čím dál více začaly projevoval metodologické inspirace, které pomohly překračovat téma tradičnějšího popisu dějin řádů, případně téma popisu vývoje a provozu jednotlivých klášterů, směrem k analýze působení řádových domů ve společnosti a k otázkám

---

5—ZUBER, Rudolf: *Mladá léta kardinála Dietrichsteina*. Praha 1946; TÝŽ: *Osudy moravské církve v 18. století 1695–1777*. 1. díl. Praha 1987.

6—DAVID, Zdeněk V.: *Nalezení střední cesty. Liberální výzva utrakvistů Římu a Lutherovi*. Praha 2012.

7—Známým příkladem jsou především práce Zdeňka Kalisty, např. KALISTA, Zdeněk: *Tvář baroka: poznámky, které zabloudily na okraj života, skicář problémů a odpovědí*. Praha 2005; TÝŽ: *Česká barokní pouť. K religiozitě českého lidu v době barokní*. Praha 2001.

8—HALAMA, Ota: *Otázka svatých v české reformaci*. Brno 2002; HORNÍČKOVÁ, Kateřina – ŠRONĚK, Michal: *Umění české reformace (1380–1620)*. Praha 2010; nejnověji BARTLOVÁ, Milena – CERMANOVÁ, Pavlína – NOVOTNÝ, Robert – SOUKUP, Pavel (eds.): *Husitské století*. Praha 2014.

9—ČORNEJOVÁ, Ivana: *Tovaryšstvo Ježíšovo: jezuité v Čechách*. Praha 1995.

sebe prezentace uzavřeného mnišského společenství navenek.<sup>10</sup> Zcela novým tématem se staly výzkumy dějin náboženských bratrstev<sup>11</sup> a zhodnocení jejich významu při katolické konfesní disciplinaci v průběhu 17. století.<sup>12</sup> Návrat k dobové literatuře, edice autentických textů, jako jsou legendy,<sup>13</sup> kázání,<sup>14</sup> duchovně vzdělávací literatura,<sup>15</sup> poutnická literatura<sup>16</sup> či dobová poezie,<sup>17</sup> a jejich mezioborové analýzy zprostředkovávaly poznávání myšlenkového světa jejich autorů a čtenářů.<sup>18</sup> Nikoli náhodou se

- 
- 10—ELBEL, Martin: *Bohemia Franciscana. Františkánský řád a jeho působení v českých zemích 17. a 18. století*. Olomouc 2001; ČAPSKÁ, Veronika: *Představy společenství a strategie sebe prezentace: řád servitů v habsburské monarchii (1613–1780)*. Praha 2011.
- 11—Téma v českém prostředí otevřel Jiří Mikulec: MIKULEC, Jiří: *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*. Praha 2000.
- 12—ORLITA, Zdeněk: *Olomoučtí jezuité a náboženská bratrstva v 16.–18. století*. Střední Morava, 11, 2005, č. 20, s. 43–64; MAŇAS, Vladimír – MALÝ, Tomáš – ORLITA, Zdeněk: *Vnitřní krajina zmizelého města: náboženská bratrstva barokního Brna*. Brno 2010; MAŇAS, Vladimír – ORLITA, Zdeněk – POTŮČKOVÁ, Martina: *Zbožných duší úl: náboženská bratrstva v kultuře raně novověké Moravy*. Olomouc 2010.
- 13—BECKOVSKÝ, Jan František: *Milá choť nebeského Miláčka blahoslavená Anežka panna*. SLÁDEK, Miloš (ed.). Praha 2011.
- 14—SLÁDEK, Miloš: *Malý svět jest člověk aneb Výbor z české barokní prózy*. Praha-Jinočany 1995; TÝŽ (ed.): *Svět je podvodný verbíř aneb Výbor z českých jednotlivě vydaných svátečních a příležitostných kázání konce 17. a prvních dvou třetin 18. století*. Praha-Jinočany 2005.
- 15—z KOCHEMU, Martin: *Veliký život Pána a Spasitele našeho Krista Ježíše a jeho nejsvětější a nejmilejší matky Marie Panny: jakož i všech jiných krevních přátel Syna božího...* SLÁDEK, Miloš – PEISERTO VÁ, Lucie – BREŇ, Tomáš (eds.). Praha 2007.
- 16—TANNER, Matěj: *Hora olivetská*. MALURA, Jan – KOSEK, Pavel (eds.). Brno 2001.
- 17—BRIDEL, Bedřich: *Básnické dílo*. Praha 1994; MALURA, Jan – KOSEK, Pavel (eds.): *Čistý plamen lásky. Výbor z písní pobělohorských exulantů ze Slezska*. Religio: Revue pro religionistiku, 13, č. 1, s. 169–172.
- 18—BOČKOVÁ, Hana: *Knihy naučné a prosté. Knihy nábožné a prosté. K nábožensky vzdělávací slovesné tvorbě doby barokní*. Brno 2009; FEJTOVÁ, Olga: *Odras rekatolizačního procesu ve skladbě*

řada výzkumů začala obracet k rekonstrukci dobových, nábožensky podmíněných představ o eschatologii,<sup>19</sup> resp. ke vztahu smrti, spásy a komemorace.<sup>20</sup>

Od prvního desetiletí nového milénia ovlivňoval domácí prostředí koncept konfesionalizace, formulovaný v německé historiografii již v osmdesátých letech, jenž se stal jedním z nejnvlivnějších metodologických konceptů studia náboženských dějin v západoevropských historiografiích posledních 40 let. Jeho zakladatelé, Heinz Schilling a Wolfgang Reinhard, jej popisovali jako celospolečenský fundamentální proces, který probíhal ve všech západokřesťanských konfesích paralelně a který úzce souvisel se vznikem předmoderního státu a s formováním nově disciplinovaného obyvatelstva.<sup>21</sup> Termínem konfesionalizace označili především úzce propojené jednání předmoderního státu

---

*náboženské a moralistní literatury v knihovnách novoměstských elit v době pobělohorské.* Documenta Pragensia, 20, 2002, s. 101–113; DUCREUX, Marie-Elizabeth: *Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století.* Česká literatura doby baroka. Sborník k české literatuře 17. a 18. století, 27, 1994, s. 61–87. 19— CERMANOVÁ, Pavlína: *Apokalyptické myšlení a vize předhusitského a husitského věku.* Praha 2013; MALÝ, Tomáš – SUCHÁNEK, Pavel: *Obrazy očištění. Studie o barokní imaginaci.* Brno 2013; MIKULEC, Jiří – HOLÝ, Martin: *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku.* Praha 2008. 20— MALÝ, Tomáš: *Smrt a spása mezi Tridentinem a sekularizací. Brněňští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století.* Brno 2010; SLÁDEK, Miloš: *Vítr jest život člověka aneb Život a smrt v české barokní próze.* Praha-Jinočany 2000. 21— REINHARD, Wolfgang: *Konfession und Konfessionalisierung in Europa.* In: TÝŽ (ed.): *Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang.* München 1981, s. 165–189; SCHILLING, Heinz: *Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620.* Historische Zeitschrift, 246, 1988, s. 1–45; REINHARD, Wolfgang – SCHILLING, Heinz (eds.): *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte.* Gütersloh 1995.

a konfesní církve, kteří za využití všech svých institucionálních možností pracují na regulaci zbožnosti a poddanských poměrů a usilují nejen o náboženskou disciplinaci společnosti.

V následujících desetiletích se koncept konfesionalizace stal určujícím paradigmatem studia raně novověkých dějin, byl široce recipován světovou historiografií a v posledních dvou desetiletích prošel také rozsáhlou diskuzí. Kritika konfesionalizace spočívala především v odmítnutí etatistického chápání celého procesu.<sup>22</sup> Důraz původního výzkumu na jednání elit učinil z prostého věřícího pasivního příjemce vrchnostenského tlaku a vedl k podcenění významu individuálního věřícího s jeho zápasem o svědomí a touhou po spáse. Mladší bádání proto odmítlo makrohistorickou perspektivu a nahradilo ji výzkumem menších prostředí – konkrétních měst, náboženských obcí či jednotlivců – a současně přeneslo zájem ze sledování náboženské unifikace a integrace na podobu reálného soužití věřících různých věrouk v konfesně smíšeném prostředí.<sup>23</sup>

Domácí historiografie reagovala na bouřlivé debaty osmdesátých a devadesátých let o podobě procesu konfesionalizace se značným zpožděním. Teprve nedávno byl koncept uveden do české literatury několika metodologicko-historiografickými studii, které objasňovaly podstatu diskuze o konfesionalizaci<sup>24</sup>

---

22—SCHMIDT, Heinrich Reinhard: *Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung*. *Historische Zeitschrift*, 265, 1997, s. 639–682.

23—EHRENPREIS, Stefan: „Wir sind mit blutigen Köpfen davongelaufen...“ *Lokale Konfessionskonflikte im Herzogtum Berg 1550–1700*. Bochum 1993; VON GREYERZ, Kaspar – JAKUBOWSKI-TIESEN, Manfred – KAUFMANN, Thomas – LEHMANN, Hartmut: *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität: Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Band 20. Gütersloh 2003.

24—PEŠEK, Jiří: *Reformační konfesionalizace v Německu 16.–17. století (Publikace a diskuse 80. a 90. let)*. Český časopis historický (dále jen ČČH), 96, 1998, s. 602–610; SCHINDLING, Anton: *Utváření konfesí, konfesionalizace a multikonfesionalita jako základní problém evropských dějin v 16. a 17. století*.

a současně se zamýšlely nad uplatnitelností tohoto konceptu pro české multikonfesní prostředí v předbělohorském období.<sup>25</sup> Inspiraci přinášely práce Winfrieda Eberharda, Thomase Winkelbauera a Joachima Bahlckeho, věnované zvláštnostem domácího náboženského vývoje od 15. století a spojené s návrhy jiných pojetí konfesionalizace.<sup>26</sup> Velkou inspiraci představoval pro české historiky – v návaznosti na intenzivní výzkumy šlechty v devadesátých letech – model tzv. šlechtické konfesionalizace, zdůrazňující vrchnostenskou moc šlechty a její vliv na uspořádání náboženských poměrů na svých panstvích a zájem o konfesní disciplinaci svých poddaných.<sup>27</sup> V posledních letech se také z pera domácích historiků objevily práce hlásící se ke konfesionalizaci, které se nejčastěji soustředí na mikrohistorickou perspektivu a popisují konfesní vývoj konkrétních lokalit,<sup>28</sup> případně se zabývají dobovými vizuálními a textovými médii a interpretují jejich

---

*Nová německá literatura k problematice. ČČH, 106, 2008,*

s. 80–108; FEJTOVÁ, Olga: *Německá diskuse ke konfesionalizaci v evropském kontextu. ČČH, 109, 2011, s. 739–785.*

25—OHLIDAL, Anna: *Konfessionalisierung: ein Paradigma der historischen Frühneuzeitforschung und die Frage seiner Anwendbarkeit auf Böhmen. Studia Rudolphina, 3, 2003, s. 19–28.*

26—EBERHARD, Winfried: *Voraussetzungen und Strukturelle Grundlagen der Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa.*

In: BAHLCHE, Joachim – STROHMEYER, Arno (eds.): *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur. Stuttgart 1999, s. 97–101.*

27—WINKELBAUER, Thomas: *Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung durch Grundherren in den österreichischen und böhmischen Ländern im 16. und 17. Jahrhundert. Zeitschrift für Historische Forschung, 19, 1992, s. 317–339.*

28—FEJTOVÁ, Olga: *„Já pevně věřím a vyznávám“. Rekatolizace na Novém Městě Pražském v době pobělohorské. Praha 2012; HRDLIČKA, Josef: *Víra a moc. Politika, komunikace a protireformace v předmoderním městě (Jindřichův Hradec 1590–1630). České Budějovice 2013.**



schopnost sdělovat konfesně zabarvené obsahy a působit jako média konfesní sebe prezentace a propagandy.<sup>29</sup>

Po roce 1989 se v hledáčku domácích historiků ocitl náboženský život nejen středověké a raně novověké společnosti. V posledních 15 letech se našli také badatelé, kteří spojili svou profesní dráhu s výzkumem náboženství a religiozity 18. a 19. století a kteří stáli za vznikem sborníků a kolektivních monografií, přičemž z pera některých z nich vzešly i samostatné monografie.<sup>30</sup> Nelze si ovšem nepovšimnout, že tento zájem se vyznačuje jistou tematickou výběrovostí a postrádá výraznější metodologickou provázanost s výzkumem věnujícím se časově předcházejícímu období.

Pozornost historiků věnujících se období moderních dějin poutá tradičně osvícenská doba a toleranční období obecně.<sup>31</sup>

- 
- 29— JAKUBEC, Ondřej: *Kulturní prostředí a mecenát olomouckých biskupů potridentské doby. Umělecké objednávky biskupů v letech 1533–1598, jejich význam a funkce*. Olomouc 2003; JAKUBEC, Ondřej a kol.: *Ku věčné památce. Malované renesanční epitafy v českých zemích*. Olomouc 2007; JAKUBEC, Ondřej – MALÝ, Tomáš: *Konfesijnost – (nad)konfesijnost – (bez)konfesijnost: diskuse o renesančním epitafu a umění jako zdroji konfesijní identifikace*. *Dějiny – Teorie – Kritika*, 7, 2010, č. 1, s. 79–112; PAVLIČKOVÁ, Radmila: *Leichenpredigt und Lügenpredigt. Hildesheim im Licht der Leichenpredigten und Pamphlete aus den Jahren 1578–1581*. *Wolfenbütteler Barock-Nachrichten*, 40, 2013, č. 2, s. 117–142; TÁŽ: *Konverze v luteránském pohřebním kázání z Magdeburku*. In: KALOUS, Antonín – STEJSKAL, Jan – ŠRÁMEK, Josef (eds.): *Jedinec a evropská společnost od středověku do 19. století*. Olomouc 2014, s. 267–288.
- 30— V době před rokem 1989 bylo studium problematiky náboženských dějin v komunistickém Československu velmi problematické a zůstalo téměř zcela stranou zájmu historiků. Pro stručný přehled českého historického bádání v otázce náboženských dějin v 18. a v 19. století, v době komunistického režimu i v období první poloviny 20. století, viz NEŠPOR, Zdeněk R.: *Náboženství „mírného pokroku v mezích zákona“*. In: NEŠPOR, Zdeněk R. – KAISEROVÁ, Kristina (eds.): *Variety české religiozity v „dlouhém“ 19. století (1780–1918)*. Ústí nad Labem 2010, s. 20–25.
- 31— MELMUKOVÁ, Eva: *Patent zvaný toleranční*. Praha 1999; LORMAN, Jaroslav – TINKOVÁ, Daniela (eds.): *Post tenebras spero lucem. Duchovní tvář českého a moravského osvícenství*. Praha 2009;

Zatímco problematice dějin českých nekatolíků a českého protestantismu v 18. a v 19. století, které se těšily zájmu evangelických historiků již od konce 19. století, se v současnosti věnuje systematictější hlavně Zdeněk R. Nešpor,<sup>32</sup> tematiku českého katolicismu ve sledovaném období rozpracovává např. Martin C. Putna (česká katolická literatura a katolická moderna) či Pavel Marek.<sup>33</sup> Druhý jmenovaný se také ve spolupráci s Milošem Traplem dlouhodobě věnuje problematice politického katolicismu.<sup>34</sup> Zajímavý pohled na dějiny religiozity 19. století přinesla po roce 2000 práce Kristiny Kaiserové, která na konfesijní problematiku nahlíží v kontextu národnostním.<sup>35</sup> Kolem *Centra pro studium demokracie a kultury* sdružení (zejména brněňští) historikové se zase v několika sbornících věnovali tematice sekularizace v 19. století.<sup>36</sup> O otevření dalších otázek a dílčích badatelských problémů usilují vydané konferenční sborníky<sup>37</sup> a první pokusy

- 
- MACEK, Ondřej (ed.):** *Po vzoru Berojských. Život a víra českých a moravských evangelíků v předtoleranční a toleranční době.* Praha 2008; **NEŠPOR, Zdeněk R.:** *Víra bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století.* Ústí nad Labem 2004.
- 32—** Mezi mnoha jinými např. **NEŠPOR, Zdeněk R. (ed.):** *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí.* Ústí nad Labem 2007.
- 33—** Např. **PUTNA, Martin C.:** *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918.* Praha 1998; **MAREK, Pavel:** *Český katolicismus 1890–1914. Kapitoly z dějin českého katolického tábora na přelomu 19. a 20. století.* Olomouc 2003.
- 34—** **MAREK, Pavel (ed.):** *Teorie a praxe politického katolicismu 1870–2007.* Brno 2007; **KONEČNÝ, Karel – MAREK, Pavel – TRAPL, Miloš:** *Politik dobré vůle. Život a dílo msgre Jana Šrámka.* Praha 2013.
- 35—** **KAISEROVÁ, Kristina:** *Konfesní myšlení českých Němců v 19. a počátkem 20. století.* Úvaly u Prahy 2003.
- 36—** **HANUŠ, Jiří (ed.):** *Vznik státu jako proces sekularizace.* Brno 2006; **FASORA, Lukáš – HANUŠ, Jiří – MALÍŘ, Jiří (eds.):** *Sekularizace českých zemí v letech 1848–1914.* Brno 2007; **TÍŽ (eds.):** *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století.* Brno 2009.
- 37—** **HOJDA, Zdeněk – PRAHL, Roman (eds.):** *Bůh a bohové. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století.* Praha 2003; **TÍŽ (eds.):** *Národ místo Boha v 19. a první polovině 20. století.* Ústí nad Labem

o shrnutí vybraných témat přináší (kolektivní) monografie, za nimiž stojí výrazná osobnost českých dějin náboženství 19. století, Zdeněk R. Nešpor.<sup>38</sup>

Příspěť k probíhajícímu boomu náboženských dějin a ke konfesionalizační debatě si kladla za cíl i letní škola *Proměny konfesijní kultury v Evropě*, jež byla uspořádána na přelomu června a července 2014 v Olomouci. Její realizaci umožnil odborný grant *Konfesijní kultura mezi středověkem a moderní dobou*, který byl v letech 2013 až 2015 realizován na Katedře historie Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci a s jehož podporou také vznikla tato publikace. Podobně jako v případě samotného projektu bylo záměrem dvoutýdenního letního setkání studentů z několika českých univerzit a jejich vyučujících především hlubší seznámení s konfesní problematikou, příspěvní k probíhající diskuzi, reflektování nových podnětů a formulování dalších badatelských otázek. Letní škola se zabývala konfesní problematikou ze všech možných úhlů pohledu, na základě rozmanité pramenné základny i odlišných metodologických přístupů, a to za účasti jak zkušených odborníků, tak studentů ve vyšších stupních studia, kteří v intenzivním dvoutýdenním setkávání vytvořili tvůrčí dílnu.

Plodem této dílny je i předkládaná kolektivní monografie. Jednotlivé kapitoly prezentují výsledky badatelského úsilí nejmladší, a možná lépe řečeno nastupující, generace historiků. Je povzbudivé a pro budoucnost výzkumu náboženských dějin a zbožnosti optimistické, že tak složitá, subtilní a křehká témata přitahují studenty historie a příbuzných oborů, a to všech

---

2006; HANUŠ, Jiří – MAČALA, Pavol – MAREK, Pavel (eds.): *Církve 19. a 20. století v české a slovenské historiografii*. Brno 2010.

38 – NEŠPOR, Zdeněk R.: *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem 2006; NEŠPOR, Zdeněk R. a kol: *Náboženství v 19. století. Nejcírkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?* Praha 2010; NEŠPOR, Zdeněk R. – KAISEROVÁ, Kristina (eds.): *Variety české religiozity v „dlouhém“ 19. století (1780–1918)*. Ústí nad Labem 2010.

**Hi!**

stupňů studia. Jsou-li oproti zkušeným badatelům znevýhodnění svým věkem, k němuž může patřit metodologické hledání, užší pramenný záběr nebo selektivní znalost sekundární literatury, bude vždy jejich nespornou výhodou menší zatíženost staršími ideologickými předsudky vůči náboženské sféře a možná i osobní a prožitá zkušenost s tím, že v demokratické společnosti ctící svobodu vyznání lze bez překážek kladených státní mocí praktikovat víry i vyznávat ateismus.

Předkládaná monografie není prvním publikačním výstupem studentů, který vznikl na Katedře historie v Olomouci. Přesně před deseti lety připravili zdejší vyučující sborník prací svých studentů, jenž byl výsledkem intenzivní spolupráce s mimořádně motivovanými studenty a vyústěním interní minikonference, kterou pro ně uspořádali.<sup>39</sup> O tři roky později vznikl, tentokrát v pardubicko-olomoucké spolupráci, podobný sborník sestavený z prací studentů obou univerzit, věnovaný výzkumu raně novověké šlechty.<sup>40</sup> Tyto dvě zkušenosti potvrzovaly, že raná účast na konferencích nebo na interních workshopech, ale také možnost publikovat výsledky studentského výzkumu přinášejí mladým badatelům neocenitelné profesní zkušenosti a pomáhají jim snadněji se etablovat v akademickém prostředí. Předkládanou kolektivní monografii je proto třeba vnímat také jako součást našeho tradičního zájmu o podporu studentského výzkumu.

---

39—ELBEL, Martin – PAVLÍČKOVÁ, Radmila (eds.): *Miscellanea ze semináře starších dějin*. Olomouc 2005.

40—KUBEŠ, Jiří – PAVLÍČKOVÁ, Radmila (eds.): *Šlechta mezi realitou a normou. Miscellanea ze studentských prací k dějinám raného novověku – sborník studentů Univerzity Pardubice a Univerzity Palackého*. Pardubice 2008.

## Struktura knihy a představení jejích částí

Kniha, kterou čtenář drží v ruce, se nehlásí k žádnému konkrétnímu metodologickému nebo historiografickému proudu, a dobře tak odráží pestrost přístupů, témat a perspektiv, pod nimiž je široká oblast náboženství, víry a zbožnosti v posledních desetiletích v domácím prostředí zkoumána. Cílem práce není – a vzhledem k její celkové koncepci a rozsahu ani nemůže být – předložit vyčerpávající pojednání o proměnách konfesijní kultury napříč staletími. Autorský kolektiv se naopak snaží skrze dílčí sondy nastínit šíři a komplexnost celé problematiky a ukázat varietu metod, přístupů a druhů pramenného materiálu, které lze v bádání na toto téma využít, zároveň ale také chce v českém prostředí rozšířit a inspirovat odbornou diskuzi věnující se náboženské problematice v nejširším slova smyslu. Za tímto účelem byli do autorského týmu přizváni vedle historiků také kunsthistorici, literární historici či teologové, specialisté nejen na raný novověk, ale také badatelé o dějinách středověku i 19. a 20. století. V předkládané knize jsou podchycena témata z oblasti dějin politických, kulturních, sociálních i hospodářských, autoři se ve svých sondách věnují jak státu a studiu nejvyšších politických elit, tak prostředí menších komunit. Konfese jsou nazírány z nejrůznějších úhlů – zkoumán je pohled jednotlivce a každodenní život, vliv konfese na politická rozhodování, kulturní a umělecké projevy konfesní příslušnosti, hledisko teologické, společenské normy a jejich formování, stranou však nezůstává ani samotná historiografie a problematika výkladu dějin konfesionalizace.

Kniha je rozčleněna do dvou větších oddílů a každý z nich se potom dělí na dvě části. První oddíl knihy, nazvaný *Sonda do místa*, sdružuje texty, které analyzují zvolené dílčí téma na příkladu konkrétní lokality, a to od nejvyšších celků na úrovni států přes panství až po konkrétní obce. Z geografického hlediska jsou pak tyto sondy vymezeny prostorem střední Evropy. Druhý

oddíl, *Sonda do textu*, naopak nestaví do popředí příklad konkrétní lokality, ale opírá se o analýzy vybraných textů vztahujících se k problematice náboženských dějin a ke konfesní problematice od středověku po 20. století, přičemž povaha těchto textů je velmi různorodá – od teologických traktátů a filozofických spisů přes dobové normativní prameny, modlitební knížky až po historická díla a učebnice dějepisu. Takto pestrý výběr pramenů má přitom za cíl nejen poukázat na bohatost pramenného materiálu využitelného pro studium problematiky konfesijní kultury, ale chce také demonstrovat odlišné přístupy, jež lze při práci s tímto materiálem aplikovat.

První část prvního oddílu, která byla nazvána *Konfese a moc*, předkládá takové příklady ze středoevropského prostoru, jež demonstrují provázanost reformace, rekatolizace a vymezování konfesní příslušnosti s prosazováním moci v rovině politické i společensko-kulturní a hospodářské. Celou diskuzi na toto téma otevírá Anna Pečinková, která reflektuje paradigma konfesionalizace a jeho (ne)uplatnitelnost v českém prostředí a vybízí k diskuzi a ke komparaci německých schémat právě s českým prostorem. Zároveň nastiňuje cestu, jíž je možné se ubírat, a to skrze posunutí výzkumu z úrovně státní na úroveň menších celků, konkrétně měst. Sama pak na příkladu Jihlavy ukazuje nejen to, o jak rozličné prameny je možné se opřít, ale zejména jaké otázky je třeba si nad nimi klást. V prostředí konkrétního města zůstává také Tereza Lyčková, která na příkladu sporu o patronátní právo nad farním kostelem v Krnově, nacházejícím se na území poznamenaném obraty ve víře a rekatolizačním procesem, rozpracovává otázku konfesionalizace města v období raného novověku a zamýšlí se nad konfesijními spory jako nad odrazem sporů mocenských. Jakub Huška zase ve své kapitole názorně ukazuje, že problematika konfesijní kultury úzce souvisí také s tématem zdánlivě spadajícím do oblasti společensko-hospodářských dějin. Činí tak na příkladu olomouckých cechovních institucí, u nichž analyzuje jejich náboženské aktivity od počátku 17. století do poloviny 19. století. Mimo jiné tak na pozadí jednání městské rady a biskupa přesvědčivě dokládá, že řemeslné cechy sloužily

jako „důležité převodní instituce v procesu sociální disciplinace, protireformace a konfesionalizace“<sup>41</sup>. Následující kapitola ilustruje na příkladu Saska na přelomu 17. a 18. století provázanost politických strategií a konfesní příslušnosti u nejvyšších představitelů státní moci. Iveta Coufalová v ní představuje saského kurfiřta Friedricha Augusta I. jako hlavního reprezentanta luterské bašty, který z důvodů čistě pragmatických – získat polskou královskou korunu – konvertoval ke katolicismu. Za povšimnutí pak stojí mimo jiné strategie, jež Friedrich August volil na poli náboženské politiky, aby nejen dosáhl svých cílů na mezinárodní scéně, ale aby si také udržel své pozice v domácím Sasku.

*Konfese a kultura* je název druhé části prvního oddílu, v níž se autoři zaměřují na oblast vizuálních reprezentací konfesijní kultury a na odraz konfese a zbožnosti v každodenním životě, a to opět na příkladu konkrétních lokalit. Jan Ivanega se ve svém textu soustředí na schwarzenberská panství v 17. a v 18. století, která lze (zejména v případě domény nacházející se na území dnešního Německa) považovat za příklad bikonfesijního prostoru. Autor sleduje, jakým způsobem se nejen soužití různých konfesí na jednom panství, ale také jejich vzájemné soupeření odráží v sakrální architektuře a v jejím využívání, a analyzuje, jaké nástroje byly využívány jako podpora (re)katolizace. Obdobně Tereza Machovcová ve své kapitole interpretuje ucelenou kolekci barokního umění z dílny Jakuba Pischela jako apel protireformace a celou otázku založení, výstavby a umělecké výzdoby kláštera bosých augustiniánů v Havlíčkově Brodě, s nímž je Pischelovo dílo spojeno, jako jeden z prostředků rekatolizačního procesu. Do oblasti studia dějin každodennosti zabrousí text Michaely Hýskové, který je sondou do lázeňského života v 19. století a který se metodou kvantitativní a komparativní analýzy zaměřuje na církevní hodnostáře jako na návštěvníky lázní Karlovy Vary a Rogaška Slatina s přihlédnutím k jejich náboženskému vyznání a konfesi.

Podstatný úsek první části druhého oddílu, nazvané *Teologické traktáty a výklad Písma*, se časově pohybuje v období, jež má s konfesionalizací zdánlivě jen máloco společného. Radim a Jan Červenkové však svými texty dokládají, že česká reformace a utrakvistická tradice ve studiu konfesijní kultury mají své místo, a stejně tak činí i Radomír Bužek a Hynek Votoček, kteří se pouští ještě dále proti proudu času a zaměřují se na analýzu teologických traktátů pocházejících z 12. století. Zatímco Radomír Bužek se věnuje otázce výkladu Písma ve světle obrany víry, a to konkrétně na příkladu exegeze Písma u Richarda ze Sv. Viktora v kontextu jeho návaznosti na starší tradici i v kontextu jeho rozporu s Ondřejem ze Sv. Viktora, Hynek Votoček se na základě významu teorie dispensace pro řešení rozporů v církvi a na pozadí pokusu o reformu instituce řeholních kanovníků zamýšlí nad otázkou kompromisu jako nad cestou k zachování jednoty církve. Problematiku zachování jednoty církve svaté dále rozvíjí a řeší i kapitola následující, v níž Jan Červenka analyzuje postoj Mikuláše Kusánského k utrakvistům, a to jak v jeho díle, tak v jeho jednání na poli diplomaticko-politickém. Červenka upozorňuje zejména na Kusánského přínos k myšlení o náboženské toleranci jako na cestu k zachování církevní jednoty, přecež tuto toleranci hodnotí jako nástroj spíše politický než náboženský. V prostředí utrakvistů se pohybuje také Radim Červenka, jenž analyzuje, jak je v textech utrakvistické provenience pracováno s hříchem obžerství. Jeho text pak poukazuje na návaznost na tradici mravní kritiky husitského hnutí a demonstruje, jak byl hřích obžerství využíván k útoku na konfesijní konkurenci skrze porušování půstu. Tuto část knihy pak uzavírá studie Miroslava Dyrčíka, věnovaná problematice raně novověkého šabatianismu, který židovské vyznání rozštěpil podobně jako reformace západní křesťanstvo, a jeho pojmání v dobové rabínské tradici. Studie analyzuje prezentaci životního příběhu Leibleho Prossnitze v textu Jakoba Emdena pocházejícím z poloviny 18. století, jenž šabatianistické hnutí označuje za sektářské. Autor odhaluje souvislosti tohoto označení a zamýšlí se nad způsobem jeho



následného přejímání v pozdější židovské historiografii, v osvícenském vědeckém diskurzu i v soudobé vědě.

Druhou část tohoto oddílu, nesoucí název *Od normy k interpretaci*, uvozuje kapitola z pera Pavla Stúje, jenž se zaměřil na raně novověkou ženskou kriminalitu (infanticidium) a její obraz v preskriptivní humanistické literatuře, který je stavěn do kontrastu s dobovým ženským ideálem. Autor se v kontextu konfesijní debaty zastavuje zejména u dvou významných aspektů, a to u manželství jakožto v protestantismu předkládaného ideálu života ženy a u reflexe spásy nekřtěňátek v katolické diskuzi i u protestantů. Téma formování společenských norem a hodnot stojí v centru pozornosti také v kapitole Šárky Netolické, pojednávající o modlitebních knihách jakožto prostředku působení na lid. Autorka pracuje se souvislou řadou vydání modlitební knihy Zlatý nebeklíč Martina z Kochemu, pečlivě analyzuje cenzurní zásahy, kterým byla kniha v průběhu 18. století podrobena, a na příkladu těchto cenzurních úprav demonstuje postupný přechod od barokní religiozity směrem k její osvícenské konstrukci. Následující a zároveň poslední dvě kapitoly této části knihy se pak zabývají interpretací konfesijního období v moderní historiografii a v didaktické literatuře. Studie Jiřího Válka je historiografickou sondou do díla Josefa Šusty. Autor se zabývá vlivem Šustova pobytu v Itálii a jeho odborných zahraničních kontaktů na jeho přemýšlení o dějinách, usiluje o reflexi konfesní problematiky v Šustově díle a prezentuje zde Šustu jako historika, jenž zásadním způsobem promluvil do debaty vyjadřující se ke konceptu katolické reformy. Zcela odlišnou perspektivu na reflexi konfesijního období v literatuře nabízí ve svém textu Dana Šmajstrlová, která podrobuje důkladnému zkoumání celkem 15 soudobých českých a slovenských středoškolských učebnic, přičemž cílem její studie je porovnat, jak jsou na stránkách jednotlivých učebnic interpretovány náboženské poměry za vlády Ferdinanda I. Habsburského.

Celou knihu uzavírá exkurz z pera Kateřiny Prokopové, jež ve svých úvahách navazuje na teorie Michela Foucaulta a vznáší otázku pátrající nejen po charakteru vztahu svobody a moci, ale

**Hi!**

také po diskurzu svobody jakožto nástroji moci a kontroly. Svěží, se čtenářem komunikující text nutí k zamyšlení nad utvářením konfesijní identity, nad povahou náboženských svobod a nad konceptem svobody jako takové, tedy nad tématy, která jsou neustále živá a která v dnešní společnosti rezonují možná více, než by významně sekularizovaná západní společnost očekávala ještě před pár desetiletími.

# **I. SONDA DO MÍSTA**

## **1. Konfese a moc**

## REFORMACE V JIHLAVĚ. ZAMYŠLENÍ NAD MOŽNOSTMI VÝZKUMU

*Anna Pečínková*

Výzkum dějin reformace má v našich zemích dlouholetou tradici sahající až do 19. století. Od dob národního obrození vyzdvihovali mnozí autoři reformační období 16. století jako zlatý věk stavovského systému, náboženské svobody a tolerance, přičemž jej považovali za vrcholnou epochu našich dějin. V každém případě mnohým historikům jako Zikmundu Winterovi, Františku Kameníčkoví či dalším jejich současníkům vděčíme za poctivě zpracované syntézy k českým církevním dějinám předbělohorské doby, bez kterých bychom se dnes jen stěží obešli, jelikož jsou bohaté na faktografii.<sup>1</sup> Reformací se o něco později zevrubně zabýval například i evangelický historik a farář Ferdinand Hrejsa.<sup>2</sup> Z novějších děl lze zmínit i knihu Josefa Války *Vlastivěda moravská*, která dějiny reformace vhodně rozebírá též

- 
- 1—WINTER, Zikmund: *Život církevní v Čechách. Kulturně-historický obraz z 15. a 16. století*. 2. díl. Praha 1896; KAMENÍČEK, František: *Zemské sněmy a sjezdy moravské: jejich složení, obor působnosti a význam od nastoupení na trůn krále Ferdinanda I. až po vydání Obnoveného zřízení zemského (1526–1628)*. díl 3. a poslední. *Biskupové olomoučtí. Stavové a lid. Bezpečnost a pořádek v zemi. Význam jazyka českého. Poměry náboženské*. Brno 1905.
- 2—HREJSA, Ferdinand: *Dějiny křesťanství v Československu*. 5. díl. *Za krále Ferdinanda I. (1526–1564). Počátky protireformace*. Praha 1948; TÝŽ: *Dějiny křesťanství v Československu*. 6. díl. *Za krále Maxmiliána II. (1564–1576). Česká konfese*. Praha 1950.

v politickém a kulturním kontextu tehdejší Moravy a vyzdvihuje zemská specifika.<sup>3</sup>

Bohužel není dostatek prostoru věnovat se v tomto textu podrobné analýze veškeré domácí produkce ke zmíněnému tématu. Lze konstatovat, že souhrnná díla jsou nezbytná k tomu, aby bylo možné poznatky zapojit do kontextu; nemohou se však do hloubky zabývat specifiky menších územních celků. V průběhu 20. století dále vzniklo několik zásadních studií zabývajících se terminologickými problémy;<sup>4</sup> po roce 1948 byl však zájem o církevní dějiny utlumen, případně byla problematika často interpretována v politicky zabarvených konotacích. Od devadesátých let minulého století se badatelé k tématu vracejí,<sup>5</sup> přičemž na rozdíl od svých předchůdců, jež si kladli za cíl shromáždit co nejvíce poznatků, se stále více snaží hledat nové otázky, ohlížet se na mezioborové vazby a reflektovat trendy zahraniční historiografie. Jedním z témat je paradigma konfesionalizace, které je u nás v poslední době diskutováno.

Koncept konfesionalizace formulovali v osmdesátých letech minulého století němečtí historikové Wolfgang Reinhard a Heinz

---

3—VÁLKA, Josef: *Dějiny Moravy II. Morava reformace, renesance a baroka*. Brno 1996 (tj. *Vlastivěda moravská*).

4—O vztazích utrakvismu a luterství a jejich vymezení vedli diskuzi František Hrubý a Ferdinand Hrejsa, viz HRUBÝ, František: *Luterství a kalvinismus na Moravě před Bílou horou*. Český časopis historický (dále jen ČČH), 40, 1934, s. 273–289; HREJSA, Ferdinand: *Luterství, kalvinismus a podobojí na Moravě před Bílou horou*. ČČH, 44, 1938, s. 296–326.

5—Z obecných prací poslední doby zejména JUST, Jiří – NEŠPOR, Zdeněk R. – MATĚJKA, Ondřej (eds.): *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*. Praha 2009; dále MIKULEC, Jiří a kol.: *Církev a společnost raného novověku v Čechách a na Moravě*. Praha 2013. Náboženská problematika ve světle struktur, identit a konfliktů pak viz BŮŽEK, Václav a kol.: *Společnost českých zemí v raném novověku: struktury, identity, konflikty*. Praha 2010.

Schilling. Pojem konfesionalizace se většinou užívá ve dvou pojetích:<sup>6</sup>

- a) Konfesionalizace jako označení období (od druhé poloviny 16. století), kdy dochází jednak ke vzniku a formování nekatolických církví, jednak ke vzájemnému vymezování jednotlivých konfesí. Toto pojetí bývá považováno za zjednodušující.
- b) Konfesionalizace jako paradigma či koncept – tedy jako proces konfesijní homogenizace, který je řízený shora (vrchností, zeměpánem apod.), je spjat se sociální disciplinací poddaných a s utvářením raně moderního státu. Přestože se ke konceptu objevily ze strany badatelů výtky, v Německu nikdy nebyl zpochybněn jako celek, šlo pouze o návrhy na jeho modifikaci.

Limitem uplatnitelnosti konfesionalizace jakožto konceptu v českém prostředí se zabývala Anna Ohlidalová, ve svých pracích pak její teze ověřili Olga Fejtová a Josef Hrdlička.<sup>7</sup> Shodují se na tom, že v našem prostředí lze jen stěží mluvit o konfesionalizaci jakožto státem neseném procesu až do roku 1620, kdy začíná jím

---

6—K vývoji konceptu přehledně: SCHINDLING, Anton: *Utváření konfesí, konfesionalizace a multikonfesionalita jako základní problém evropských dějin v 16. a 17. století. Nová německá literatura k problematice*. ČČH, 106, 2008, s. 80–108; FEJTOVÁ, Olga: *Německá diskuse ke konfesionalizaci v evropském kontextu (dále jen Německá diskuse)*. ČČH, 109, 2011, s. 739–785.

7—OHLIDAL, Anna: *Konfessionalisierung: ein Paradigma der historischen Frühneuzeitforschung und die Frage seiner Anwendbarkeit auf Böhmen*. Studia Rudolphina, 3, 2003, s. 19–27; HRDLIČKA, Josef: *Víra a moc. Politika, komunikace a protireformace v předmoderním městě (Jindřichův Hradec 1590–1630)* (dále jen *Víra a moc*). České Budějovice 2013; TÝŽ: *Konfesijní politika šlechtických vrchností a šlechtická konfesionalizace v Čechách a na Moravě v 16. a 17. století*. ČČH, 108, 2010, s. 406–441; FEJTOVÁ, Olga: „Já pevně věřím a vyznávám...“. *Rekatolizace na Novém Městě pražském v době pobělohorské*. Praha 2012.

řízená plošná rekatolizace. Na druhou stranu se však objevují úvahy o přenesení konceptu z úrovně státní do roviny mikrohistorické, kde by bylo možno zohlednit vztah různých společenských vrstev, aktérů či institucí k danému procesu, případně jejich aktivní podíl na něm. Nelze tedy chápat konfesionalizaci pouze jako úspěšný společenský proces iniciovaný a řízený shora, ale spíše jako řadu konfesionalizačních pokusů probíhajících shora i zdola.<sup>8</sup> V tomto ohledu se jeví jako možný výzkumný cíl raně novověké město. Jedním ze záměrů dnešních badatelů by se tak mohla stát odpověď na otázku, zda vůbec, případně do jaké míry, lze uplatnit zmiňované paradigma v tomto prostředí.

Tyto řádky dokládají, že téma reformace, jakkoli dříve hojně zpracovávané, není u nás evidentně tématem vyčerpaným. Dokazují to zmiňované práce z posledních let, které zdůrazňují právě nutnost vzniku případových studií, resp. potřebu studovat církevní dějiny předbělohorské doby optikou menších územních celků,<sup>9</sup> jako je šlechtické panství, vrchnostenské či královské město, a snahu zhodnotit možnosti zmiňovaného konceptu v konfrontaci s výsledky bádání.

Příhodnou lokalitou k výzkumu se zdá být moravské královské město Jihlava. Autorka této kapitoly se domnívá, že toto město má (nejen díky své pramenné základně) potenciál ke kladení badatelských otázek, které by mohly přispět k našim aktuálním poznatkům reformace v českých zemích. Na následujících řádcích budou proto představena specifika lokality, pramenná základna, dosavadní výzkum jihlavské reformace a v neposlední řadě zde bude také nastíněn možný směr, kterým by se mohlo ubírat další bádání.

---

8—FEJTOVÁ, O.: *Německá diskuse*, s. 750.

9—Např. zmíněná práce HRDLIČKA, J.: *Víra a moc; dále také ZEMEK, Petr: Reformace, protireformace a rozvinutí protireformačního katolictví v Uherském Brodě*. Uherský Brod 2006.

## Jihlava jako předmět bádání a pramenná základna

Jihlava představuje nesporně zajímavý případ, vhodný ke studiu daného tématu. Za prvé se jedná o moravské královské město, což nám něco napovídá zejména o subjektech, které problematiku zpravidla ovlivňovaly. Pozornosti by tedy neměly uniknout aktivity městské rady, městských farářů, klášterů, ale také samotného panovníka jakožto vrchnosti, zemského podkomořího a v neposlední řadě výrazného aktéra na poli náboženských dějin Moravy – olomouckého biskupa. Vyloučit však pochopitelně nelze ani zapojení dalších možných subjektů (šlechta, zemští úředníci apod.).

Dalším podstatným znakem, který náboženský ráz Jihlavy ovlivňuje, je převážně německý charakter města. Jihlavští měšťané představovali během husitských válek jednu z opor katolické strany a stali se spojenci uherského krále Matyáše Korvína proti utrakvistickému českému panovníkovi Jiříkovi z Poděbrad. Německé město nebylo příliš otevřené myšlenkám utrakvismu, takže pozdější luterská reformace se zde v porovnání s jinými oblastmi uchytila v čistější podobě, k čemuž mimo jiné přispěly i hospodářské a kulturní kontakty mezi Jihlavou a německými městy. Klíčová je především vazba na Sasko – města Wittenberg či Lipsko (především tamní teologické fakulty) se často objevují v pramenech jako významní partneři Jihlavy v náboženských záležitostech (zprostředkovávání lutersky orientovaných kazatelů, posuzování věroučných sporů apod.). Prokazatelné vazby na významná centra, a dokonce i na osobnosti evropské reformace jsou dalším z důvodů, proč se o Jihlavu z hlediska církevních dějin zajímat.

Jihlavská městská elita si byla vědoma své příslušnosti k augsburské konfesi, jejíž články údajně prohlásili představitelé města jako závazné na věroučné poradě v listopadu roku 1562, o čemž



nás informuje *Leupoldova kronika*<sup>10</sup>. Toto vědomí je však sledovatelné i v dokumentech úřední povahy, s opřením se o tvrzení narativního pramene nelze samozřejmě vystačit. Přestože měla reformace ve městě značný vliv, je nutné upozornit na další skutečnost – stálou přítomnost klášterů ve městě, které se i přes ztížené podmínky snažily vyvíjet činnost. Želivší premonstráti, kteří měli od husitských válek sídlo v Jihlavě, byli vlastníky patronátního práva k jihlavské faře u sv. Jakuba (později byli nahrazeni premonstráty ze Strahova). Přestože byli v lutersky orientovaném městě po celé předbělohorské období spíše v defenzivě, lze pozorovat jejich snahu o znovuzískání ztracených pozic zejména v souvislosti s rozvojem potridentského katolicismu.

Husitství i německá reformace přinesly zvýšení podílu světského prvku v náboženských a církevněsprávních záležitostech panství, měst a městeček. Pokud se tedy tímto tématem chceme zabývat, musíme vzít přirozeně v úvahu angažovanost městských rad a městských elit obecně. Nejinak tomu je v Jihlavě. Spolu s představiteli měst se snažili budovat charakter náboženské komunity rovněž místní faráři a kazatelé, přičemž každý z nich vnášel do situace určitou dynamiku, která někdy vedla ke konfliktu. Spolupráce rady a duchovních – zejména při utváření norem náboženské obce – je v Jihlavě rovněž poměrně dobře sledovatelná. Většina jihlavských kazatelů pocházela z různých oblastí Říše, nebo zde přinejmenším studovala, a mnozí z nich byli i literárně činní, což je bezpochyby nutné při budoucím výzkumu zohlednit. Zajímavou kapitolou jihlavských předbělohorských náboženských dějin jsou i některé konfesijní spory, jež vedli především městští duchovní a intelektuálové; i ty nám částečně odkrývají jihlavské prameny.

Pramenná základna k církevním dějinám předbělohorské Jihlavy je poměrně pestrá a je soustředěna převážně ve Státním okresním archivu Jihlava, neméně důležité fondy jsou pak

---

10 — *Chronik der königlichen Stadt Iglau (1402–1617)* (dále jen *Chronik der königlichen Stadt Iglau*). D'ELVERT, Christian (ed.). Brno 1861, s. 121–125.

umístěny v Národním archivu, v Moravském zemském archivu, případně také v olomouckých archivech. Vzhledem k vazbám Jihlavských na saské země by rovněž bylo v budoucnu podnětné navštívit některé archivy v zahraničí.

Základní pramen k našemu tématu představuje rozsáhlá *úřední korespondence* relevantních aktérů (město, duchovní aj.).<sup>11</sup> Objevují se zde dopisy týkající se vnitřních záležitostí jihlavské luterské církve, organizačně správní problémy i zmiňované věro- učné spory. Dále se dochovaly instrukce panovníka a zemského podkomořího, a to jednak prostřednictvím obecných nařízení pro celou Moravu, jednak v listech určených přímo Jihlavským. Korespondence může v určitých případech představovat pro badatele interpretační úskalí. Platí to zvláště v případě suplik, kdy jde pisateli zpravidla o podání své žádosti v co nejlepším světle a nezřídka také o očernění sporné strany v očích adresáta listu. Takový dokument potom může značně zkreslit realitu a skutečná podstata věci zůstává utajena, pokud nemáme jiný pramen pro její ověření. Úřední korespondence je však v případě Jihlavy zcela zásadním pramenem. Dalším velice zajímavým a poměrně vzácným dokumentem, který jihlavský archiv nabízí, jsou *luterské reformační řády*<sup>12</sup>, jež lze považovat za prameny normativní povahy. Informují o bohoslužebném pořádku, o organizaci liturgie, o kompetenci duchovních, ale také například o vymezení luterské obce vůči jinověrcům. Bohužel opět není k dispozici příliš mnoho dokladů, které by poukázaly na fungování těchto řádů v praxi.

Nejvýznamnějším narativním pramenem pro jihlavské církevní dějiny doby předbělohorské je *kronika*<sup>13</sup> městského písaře Martina Leupolda z Löwenthalu. Autor pocházel z významné jihlavské měšťanské rodiny, jejíž členové se často objevovali

---

11— Zejména Státní okresní archiv Jihlava (dále jen SOKA Jihlava), Městská správa Jihlava do r. 1848, Stará registratura, odd. IIA3, IIA4, IIA5, IIA6, IIA9, IIA10; dále Národní archiv, fond Morava – spisy české kanceláře a české komory.

12— SOKA Jihlava, Městská správa Jihlava do r. 1848, Stará registratura, IIA9.

13— *Chronik der königlichen Stadt Iglau.*

v městské samosprávě. Leupoldové patřili rovněž k intelektuálním elitám města a k Lutherovým myšlenkám se přiklonili již během dvacátých let 16. století a ani později neváhali zdůrazňovat svoji příslušnost k augsburskému vyznání. Z líčení městského kronikáře Martina Leupolda je tedy znát rozhodně luteránské stanovisko, které je zvláště zřetelné u jeho popisů nesvárů s místními premonstráty na přelomu 16. a 17. století. Současně je ale *Leupoldova kronika* považována dnešními badateli za velice přesnou.<sup>14</sup> Bez tohoto pramene bychom se zcela jistě o mnohých detailech jihlavského náboženského života nedozvěděli. Na druhou stranu kvůli písarovu náboženskému přesvědčení i kvůli dalším okolnostem může mnoho skutečností zůstat utajeno.

Pokud se badatel zabývá náboženskými a církevněsprávními otázkami, neměl by opomenout ani prameny *hospodářské povahy*. V případě Jihlavy se prozatím nepodařilo najít souvislejší záznamy, které by se týkaly například finančního zázemí církevní správy, plateb duchovních apod. Dochovaly se však zprávy o měšťanské stipendijní nadaci, která měla podporovat jihlavské mladíky výhradně augsburského vyznání na jejich studiích na zahraničních univerzitách. Jsou zde uvedena konkrétní jména přispívajících měšťanů a také výše částky.<sup>15</sup> Budoucí výzkum by mohl ukázat, zda lze s těmito prameny dále pracovat. Předchozí bádání v relevantních pramenech a v literatuře rovněž naznačilo, že někteří z jihlavských duchovních 16. století byli literárně činní a část těchto teologických spisů je dochována. Tato díla by mohla více vypovídat o profilu jihlavských městských farářů, čímž lze dospět k dalším poznatkům o dané problematice.

---

14—PISKOVÁ, Renata a kol.: *Jihlava. Historie, kultura, lidé*. Jihlava 2009, s. 313.

15—Otisk přístupný ve studii WALLNER, Julius: *Geschichte des k. k. Gymnasiums zu Iglau*. In: XXXI Programm des k. k. Staats-Ober-Gymnasiums, 1880–1881, s. 3–91.

## Jihlava – dosavadní výzkum a výhled

Je nutné připomenout, že náboženským poměrům Jihlavy 16. století byla věnována pozornost již od 19. století. Nejstarším souhrnným dílem k dějinám Jihlavy je publikace Christiana D'Elverta z roku 1850, dalšího zpracování se město dočkalo v roce 2009.<sup>16</sup> Vzhledem k časovému záběru těchto prací zde náboženská tematika pochopitelně nemohla dostat adekvátní prostor. Více se jí pak věnují samostatné studie, z nichž za nejvýznamnější lze považovat práci brněnského superintendenta německého původu Ferdinanda Schennera.<sup>17</sup> Tato faktograficky bohatá studie je pro další výzkum v této oblasti nedocenitelná. Lze mít však výhrady k absenci autorova kritického vymezení vůči *Leupoldově kronice* jakožto narativnímu prameni a také k povšechnému způsobu citací. Jihlavskými církevními dějinami se zabývali i další autoři, kteří zpracovali některá dílčí témata.<sup>18</sup>

---

16—D'ELVERT, Christian: *Geschichte und Beschreibung der königlichen Kreis- und Bergstadt Iglau*. Brno 1850; PISOVÁ, R. a kol.: c. d.

17—SCHENNER, Ferdinand: *Beiträge zur Geschichte der Reformation in Iglau I. Anfänge des Protestantismus. Paulus Speratus*. Zeitschrift des Deutschen Vereines für Geschichte Mährens und Schlesiens (dále jen ZDVGMS), 15, 1911, s. 222–255; TÝŽ: *Beiträge zur Geschichte der Reformation in Iglau II. Sieg des Protestantismus*. ZDVGMS, 16, 1912, s. 84–102; TÝŽ: *Beiträge zur Geschichte der Reformation in Iglau III. Die Kolatur von St. Jakob und der Iglauer Magistrat*. ZDVGMS, 16, 1912, s. 374–406; TÝŽ: *Beiträge zur Geschichte der Reformation in Iglau IV. Die Hauptpastoren seit Kaspar Cruciger*. ZDVGMS, 17, 1913, s. 114–159.

18—Např. SVĚRÁK, Vlastimil: *Úsilí města Jihlavy o získání patronátního práva nad farou u sv. Jakuba ve druhé polovině 16. století*. Vlastivědný sborník Vysočiny, oddíl věd společenských, 15, 2006, s. 29–42; TÝŽ: *Vztahy mezi dominikánským klášterem a městskou radou v Jihlavě v období reformace*. In: ČERNUŠÁK, Tomáš – SEDLÁK, Tomáš (eds.): *Dominikáni v Jihlavě v proměnách staletí*. Jihlava 2012, s. 13–22; FRIED, Jan: *Česká kaple a čeští kazatelé v Jihlavě*.

I přes zjevný zájem zmíněných autorů o danou problematiku zůstávají náboženské dějiny Jihlavy oblastí ne zcela využitých pramenů a nepoložených otázek, přičemž pokus o jejich zodpovězení by mohl mimo jiné přispět k výše zmíněné debatě o konfesionalizaci v našem prostředí. Za tímto účelem je nutné vymezit okruh dalších relevantních problémů. Ústředním bodem již realizovaného, dílčího výzkumu autorky tohoto textu byla otázka: Které subjekty, a jakým způsobem, zasahovaly do náboženské problematiky Jihlavy v určitém období?

Tato badatelská otázka byla zvolena pro výzkum institucí ovlivňujících náboženský život v Jihlavě druhé poloviny 16. a počátku 17. století až do bělohorské bitvy.<sup>19</sup> Sledována byla činnost aktérů na půdě samotného města (městská rada, místní luterské duchovenstvo, místní kláštery) a dále subjektů působících mimo území tohoto moravského královského města (panovník, zemský podkomoří, olomoucký biskup). V tomto rámci byla pozornost zaměřena na konkrétní situace ve třech rovinách: na problémy týkající se městské luterské komunity, dále na vztah města a místních klášterů a konečně na vztah města s panovníkem, podkomořím a biskupem. Z výzkumu vyplynulo, že v náboženském životě Jihlavy od šedesátých let 16. století byla určující role městské rady, která ovlivňovala místní církevní správu a spolupracovala s luterskými duchovními na utváření norem náboženského života městské komunity. Patrná je v této době snaha Jihlavských vymezovat se vůči náboženským proudům mimo augsburskou konfesi. Městští radní také naprosto upozadili roli místních klášterů ve městě, které se pokusily obnovit činnost teprve koncem 16. století. Přihlédneme-li k aktivitě panovníka a zemského podkomořího, jejich zvýšenou snahu ovlivnit poměry

---

*Příspěvek k sporům o kostely před českým povstáním. In: VIII. výroční zpráva československého státního reformního reálného gymnasia v Jihlavě za školní rok 1926–1927. Jihlava 1927, s. 1–18. 19—Podrobněji viz PEČINKOVÁ, Anna: Moravské královské město, náboženství a jeho aktéři v době předbělohorské. Případová studie Jihlavy. Brno 2014 (nepublikovaná magisterská diplomová práce).*

v Jihlavě lze pozorovat zejména na přelomu 16. a 17. století; tyto zásahy jsou však mnohem méně úspěšné než například v královském městě Brně v tomto období.<sup>20</sup> Výrazným rozdílem mezi Jihlavou a Brnem je téměř nulová angažovanost olomouckého biskupa v náboženských otázkách – může být námětem na další diskuzi, proč tomu tak v Jihlavě bylo.

Zmiňované výsledky poskytují základ pro další postup, který by mohl pomoci docílit komplexnějšího pohledu na reformaci v Jihlavě. Předně bude pochopitelně třeba se zaměřit na delší časový úsek, v jehož rámci by bylo možno zkoumat odpovídající témata; mnohá z nich byla již výše naznačena. Náležeji k nim zejména události a problémy vážící se k počátku reformace ve městě, dále vazby na její zahraniční střediska, osobnosti angažující se v náboženském životě města a v neposlední řadě další instituce či osobnosti, které mohly v určitých situacích sehrát klíčovou roli (šlechta apod.). Pokud to prameny umožní, bylo by zajímavé nahlédnout více do otázek struktury fungování jihlavské církve. Stranou pozornosti zůstala doposud také Jihlava jakožto patronátní vrchnost; jde o téma velmi zajímavé, neboť náboženská politika vůči okolním obcím může opět mnohé napovědět o míře významu konfese pro jihlavskou městskou radu a měšťany obecně, což představuje problém zcela zásadní. Pro získání celistvějšího pohledu na problematiku je nutno zohlednit také léta po bitvě na Bílé hoře a všimnout si reakce místních luteránů na první rekatolizační kroky ze strany státu.

Nastíněné okruhy dalšího bádání o reformaci v Jihlavě vedou autorku této kapitoly k formulování dvou hlavních výzkumných otázek, a sice: V jaké míře lze uplatnit při studiu reformace v Jihlavě paradigma konfesionalizace, pokud je to vůbec možné? Je možné zasadit jihlavskou reformaci do evropského kontextu? Jaká specifika vykazuje reformace v Jihlavě vůči reformaci evropské a jak ji lze srovnat s poměry v českých zemích? Další bádání teprve upřesní, které z otázek bude možno zodpovědět zcela

---

20 — BURIAN, Vladimír: *Vývoj náboženských poměrů v Brně 1570–1618*. Brno 1948.

**Hi!**

a které pouze částečně či vůbec. Přesto lze tyto otázky považovat za relevantní, neboť výsledky výzkumu lze následně konfrontovat se závěry ostatních badatelů, což by umožnilo přispět k aktuální diskuzi v naší historiografii.

# PATRONÁTNÍ PRÁVO K MĚSTSKÉ FAŘE A KOSTELU SV. MARTINA V KRNOVĚ A ŘÁD NĚMECKÝCH RYTÍŘŮ

*Tereza Lyčková*

Po porážce stavovského povstání a s návratem tehdy již císaře Ferdinanda II. na český trůn nastaly v českých zemích výrazné náboženské změny. Císař, rigidní katolík, měl v úmyslu navrátit své staronové poddané pod křídla katolické církve. V letech 1627 a 1628 v Obnovených zřízeních zemských ustanovil katolickou víru jako jediné oficiální vyznání v českých zemích a protestanté museli buďto odejít, nebo konvertovat. Pokud ale císař chtěl, aby byli všichni poddaní katolíky, bylo nutné poskytnout jim možnost naučit se a vyznávat tuto víru. Tohoto cíle nemohlo být dosaženo pouze formami nátlaku a donucování. Bylo více než důležité obnovit rovněž farní správu v českých zemích, která byla po porážce povstání a také kvůli dále probíhajícím konfliktům ve velmi špatných podmínkách. Velká řada farností byla z různých důvodů opuštěna. Ať už to bylo kvůli jejich zničení v průběhu války, či protože na nich působili utrakvističtí nebo protestantští kazatelé, kteří byli v důsledku změn nuceni odejít. Katolických kněží však byl v této době nedostatek a majitelé panství museli činit kroky, aby situaci vyřešili. To byl také případ Krnova, jenž byl v minulosti hlavním urbánním centrem slezského Krnovského knížectví. Pohledem na dění kolem zdejšího farního kostela sv. Martina odkryje tato kapitola více z výše naznačené



problematiky obnovy farní správy v českých zemích a nastíní její význam v dobovém rekatolizačním dění.

V letech 1524–1622 Krnovské knížectví vlastnila protestantská knížata z Hohenzollernu, která z města vyhnala veškeré katolické duchovní a členy církevních řádů. Po porážce stavovského odboje se novým majitelem stal konvertovaný katolík Karel I. z Lichtenštejna, jenž povolal v roce 1623 zpět do města vyhnány minoritský řád a vybral také městské faráře. Zde se však objevuje hlavní problém, a to otázka patronátního práva nad městskou farou a nad farním kostelem sv. Martina. Před vyhnáním z Krnova měl toto patronátní právo v držení Řád německých rytířů, který se po změně v roce 1622 do Krnova již nevrátil. Celá tato problematika si zaslouží podrobnější prostudování, primárním záměrem této kapitoly je však patronátní problematiku představit v kontextu krnovského rekatolizačního procesu a vznést podněty pro další studium.

Krnov se v pramenech poprvé objevuje v polovině 13. století, na jehož konci již měl městská práva.<sup>1</sup> V roce 1377 se stal centrem nově vzniklého přemyslovského Krnovského knížectví a Přemyslovci zde vládli až do roku 1474 s intermezem krátké vlády moravského markraběte Jošta.<sup>2</sup> V roce 1474 se Krnovska zmocnil

---

1—KEJŘ, Jiří: *Počátky města Krnova*. Krnov 1968. Autor se zde podrobně věnuje problematice tzv. chářovské listiny a také otázce, odkdy lze konkrétně považovat Krnov za město. Podle něj lze Krnov považovat za město od roku 1279, toto své tvrzení opírá o privilegium královny Kunhuty s tím, že mělo odkazovat na dřívější privilegium krále Přemysla Otakara II.

2—K otázce vzniku samostatného Krnovského knížectví např. FUKALA, Radek: *Slezsko – neznámá země Koruny české: knížecí a stavovské Slezsko do roku 1740* (dále jen *Slezsko*). České Budějovice 2007, s. 223–224, 227–229; dále také PRASEK, Vincenc: *Vlastivěda slezská*. 2. díl. *Historická topografie země Opavské*, A–K. Opava 1889, s. 495–497.

O době vlády moravského markraběte Jošta např. BIERMANN, Gottlieb: *Geschichte der Hertzogthümer Troppau und Jägerndorf*. Těšín 1874, s. 217.

Matyáš Korvín, který přispěl k příklonu Krnova ke Slezsku.<sup>3</sup> K definitivnímu zařazení Krnova mezi slezská knížectví došlo v roce 1506 s potvrzením hlasu krnovského knížete na slezském zemském sněmu.<sup>4</sup> Poslední potomci krnovských Přemyslovců knížectví v roce 1523 prodali již zmíněným Hohenzollernům, přesněji markraběti Jiřímu Braniborsko-Ansbašskému z francké větve rodu. Ač pod jejich vládou Krnov prosperoval, byli obyvatelé města nuceni konvertovat k luterství a postupně došlo i k omezení starých městských práv a svobod. Posledním krnovským Hohenzollernem byl Jan Jiří Krnovský, kterému bylo za jeho roli v českém stavovském povstání knížectví zkonfiskováno,<sup>5</sup> a císař jej daroval výše zmíněnému Karlu I. z Lichtenštejna. S osobou Karla I. jsou spojeny počátky návratu katolického náboženství do Krnovského knížectví, přičemž první výsledky tohoto úsilí začaly být viditelné až po ukončení třicetileté války, která měla na Krnov nemalý dopad.

Zásadní náboženské změny spojené s osobami majitelů knížectví již byly zmíněny. Co se ovšem dělo s farním kostelem sv. Martina, který je jedním z hlavních bodů zájmu? Přesné datum vzniku tohoto kostela neznáme. První písemná zmínka spojená s farní správou v Krnově pochází z roku 1281, ta se však vztahuje k městské faře, nikoliv ke kostelu. Nejstarší dosud objevené hmotné pozůstatky kostela jsou datovány do první poloviny 14. století s tím, že existují náznaky ještě starší stavby. Existenci budovy z druhé poloviny 13. století tudíž nelze vyloučit

---

3— Např. KAPRAS, Jan: *Z dějin českého Slezska. Opava 1922, s. 12. K přítomnosti Matyáše Korvína ve Slezsku a stručně také v Krnově viz FUKALA, Radek: Jan Jiří Krnovský: stavovské povstání a zápas s Habsburky (dále jen Jan Jiří Krnovský). České Budějovice 2005, s. 27–28; také TÝŽ: Slezsko, s. 217–218.*

4—BIERMANN, G.: c. d., s. 232.

5—Tématu Hohenzollernů v Krnově se dosti podrobně věnuje FUKALA, R.: *Jan Jiří Krnovský. O omezení krnovských městských práv a o situaci ve městě viz také BIERMANN, G.: c. d., s. 323–326.*

a lze uvažovat také o stavbě dřevěné.<sup>6</sup> Kostel byl v pozdější době několikrát přestavován.

V období středověku a raného novověku sídlily v Krnově dva náboženské řády, rovněž spojené s městskou farou. Prvním byl Řád německých rytířů, který působil v Krnově až do roku 1524 a který byl také do zmiňovaného roku spjat právě s městskou farou a kostelem. Druhým řádem byl řád minoritský, jenž působil v Krnově dodnes. Přesné datum příchodu obou řádů do města není známo, první písemné zmínky o nich pocházejí z druhé poloviny 13. století.<sup>7</sup> Německý řád měl v nedaleké Opavě majetky již kolem roku 1204,<sup>8</sup> a není tudíž vyloučeno, že tento řád mohl přijít do Krnova již v polovině 13. století. Následující řádky se budou soustředit na německý řád, na jeho působení v Krnově a na spor, který vyvstal v otázce patronátního práva v druhé polovině 17. století.

Řád německých rytířů je s Krnovem poprvé spojen v písemných pramenech z již uvedeného roku 1281. Do tohoto roku byla datována listina prvního opavského knížete Mikuláše I., nemanželského syna Přemysla Otakara II, zakladatele opavské větve Přemyslovců.<sup>9</sup> V průběhu 14. století bylo toto privilegium

---

6—V nedávné době byl dokončen archeologický výzkum, který probíhal v rámci oprav kostela sv. Martina. Ten odkryl zmiňované části kostela z poloviny 14. století a existenci ještě starší vrstvy. In: <http://www.npu.cz/pro-vlastniky/news/14335-zachranny-archeologicky-vyzkum-a-stavebne-historicky-pruzkum-farniho-kostela-sv-martina-v-krnově-v-roce-2014/> [cit. 3. 9. 2014].

7—K minoritskému řádu více např. LYČKOVÁ, Tereza: *Náboženský život v Krnově v 17. a 18. století*. Olomouc 2013 (nepublikovaná bakalářská diplomová práce). Ke vzniku minoritského kláštera v Krnově viz také např. BIERMANN, G.: c. d., s. 457; také PRASEK, V.: c. d., s. 511.

8—Potvrzeno papežem Inocencem III., měli podporu krále Přemysla Otakara I. a jeho bratra, moravského markraběte Vladislava Jindřicha.

9—Dochovány jsou pouze její opisy, stejně jako opisy dalších listin, které budou ještě ve spojitosti s patronátním právem německého řádu zmiňovány. Opisy všech nebo vybraných listin lze nalézt také např. v: Patronát fary v Krnově, Zemský archiv v Opavě (dále jen ZAO), fond Minoritě Krnov, inv. č. 132a; či Přípisvy vídeňského

několikrát potvrzeno. Poprvé se tak stalo v roce 1302 knížaty Bolkem a Jindřichem.<sup>10</sup> Druhé potvrzení pochází z roku 1334 a vydal jej kníže Mikuláš II., syn a nástupce autora privilegia. Tomuto privilegii předcházela dosud blíže nespecifikovaný spor mezi knížetem a řádem, v jehož důsledku byl v roce 1328 svěřen patronát nad krnovskou městskou farou opavským klariskám.<sup>11</sup> Pro toto rozhodnutí mohl mít kníže různé důvody, není totiž zřejmé, co bylo příčinou sporu mezi řádem a knížetem. Mohli se snad neshodnout na způsobu, jakým se řád o faru staral. Je také možné, že v roce 1328 neměli němečtí rytíři dostatečně zodpovědnou a kvalifikovanou osobu, která by mohla místo městského faráře zastávat. Jisté však je, že kníže o několik let později své rozhodnutí přehodnotil a německému řádu patronátní právo znovu potvrdil.

Kníže Mikuláš II. měl s řádem zřejmě spory a neshody dlouhodobě. Dle dalšího potvrzení privilegia z roku 1357 se kníže rozhodnul, že svěří krnovský farní kostel svému kaplanovi Petrovi. Není zde řečeno, proč přistoupil k tomuto rozhodnutí. Je pravděpodobné, že vzhledem k nedostatku písemných pramenů pro toto období zůstane důvod tohoto rozhodnutí neobjasněn. Víme však, že řád vnímal jmenování kaplana jako hrubé porušení jejich patronátu a dovolával se snad až k císaři Karlu IV. Kníže spor urovnal dalším potvrzením patronátního práva řádu s tím,

---

sekretáře H. M. Maierhofera ohledně patronátního práva kostela sv. Martina. ZAO, fond Řád německých rytířů v Bruntále, inv. č. 1353. Opisy lze nalézt také v: Krnov – sv. Martin. ZAO, pobočka Olomouc, fond Arcibiskupství Olomouc, inv. č. 1410; také Patronát fary v Krnově 1623–1667. ZAO, fond Minorité Krnov, inv. č. 132a. O tomto privilegii se zmiňuje také PRASEK, V.: c. d., s. 506. 10—Přípisy vídeňského sekretáře H. M. Maierhofera ohledně patronátního práva kostela sv. Martina. ZAO, fond Řád německých rytířů v Bruntále, inv. č. 1353, nefol. Jméno knížete Jindřicha zmiňuje ve své publikaci také ADAM, Petr: *Řád německých rytířů a jeho působení v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*. Praha 2005, s. 98. Autor zde neuvádí zdroj této informace. 11—FOLTÝN, Dušan: *Encyklopedie moravských a slezských klášterů*. Praha 2005, s. 380.

že kaplan Petr zůstal ve funkci faráře až do své smrti. Poté se uvolněný kostel přesunul do správy řádového komtura, který jej následně předal bratřím, aby o osobě faráře rozhodovali sami.<sup>12</sup> V této listině je poprvé uveden farní kostel jako takový. Kníže jej zahrnul pod původní privilegium zmiňující pouze městskou faru a od té doby jsou pojímány jako jeden celek.

Řád užíval své patronátní právo bez dalších větších obtíží až do roku 1524. Jiná byla například situace komendy v nedaleké Opavě. Zde byly natolik vážné problémy, že muselo být vysláno poselstvo do Říma, aby bylo zabráněno jejímu zániku.<sup>13</sup> V Krnově nastala změna až ve dvacátých letech 16. století. V roce 1523 zakoupil Krnovské knížectví již zmíněný markrabě Jiří Braniborsko-Ansbašský, zvaný také Zbožný, který byl oddaným luteránem. Přes počáteční slib náboženské tolerance bylo v roce 1524 luteránství zavedeno jako jediné povolené vyznání a v návaznosti na toto nařízení byli z knížectví vyhnáni všichni katoličtí duchovní.<sup>14</sup> Zatím není známo, kdy přesně německý řád Krnov opustil. Lze předpokládat, že odešel nedlouho po vyhlášení knížecích náboženských změn. Nicméně například Vincenc Prasek uvádí, že je možné, že řád mohl v Krnově ještě po určitou dobu zůstat. Tento svůj názor vyvozuje z informací, že do roku 1540 existovala řádová komenda v Opavě. Na základě této informace však nelze odvozovat, že komenda stále fungovala také v Krnově, kde byla situace jiná. Opava nebyla ve vlastnictví Hohenzollernů a pouze

---

12—Přípisy vídeňského sekretáře H. M. Maierhofera ohledně patronátního práva kostela sv. Martina. ZAO, fond Řád německých rytířů v Bruntále, inv. č. 1353, nefol. Plný opis privilegia se nachází také v: ZAO, fond Minorité Krnov, inv. č. 132a, nefol.

13—PRASEK, V.: c. d., s. 507; také FOLTÝN, D.: c. d., s. 380–381.

14—Toto je zmíněno na začátku fasciklu obsahujícího informace shromážděné sekretářem Maierhoferem v textu o historii německého řádu v českých zemích a v Krnově: Přípisy vídeňského sekretáře H. M. Maierhofera ohledně patronátního práva kostela sv. Martina. ZAO, fond Řád německých rytířů v Bruntále, inv. č. 1353, nefol. O zavedení luteránství v Krnovském knížectví se zmiňuje také kronika konventu minoritů v zápise datovaném rokem 1524: Kronika konventu minoritů Krnov. ZAO, fond Minorité Krnov, inv. č. 144.

část jejího obyvatelstva byla v té době protestantská. Krnov se brzy stal jedním z center protestantismu ve Slezsku a ponechat v Krnově jakýkoliv pozůstatek katolické víry by bylo kontraproduktivní.<sup>15</sup> Po tomto odchodu německého řádu z města zde řádová komenda nebyla nikdy obnovena.

Zárodek sporu o patronátní právo nad krnovskou farou a farním kostelem lze spojit s rokem 1622. V tomto roce bylo Krnovské knížectví císařem Ferdinandem II. darováno Karlu I. z Lichtenštejna za jeho věrnost. Knížectví bylo nedávno předtím zkonfiskováno poslednímu krnovskému Hohenzollernovi, Janovi Jiřímu.<sup>16</sup> Spolu s novým knížectvím byla knížeti dána také veškerá práva, která se na jeho území uplatňovala, tudíž také právo patronátu nad městskou farou a nad farním kostelem v Krnově.

Nový kníže byl zarytým katolíkem a od roku 1623, po zrušení povolení náboženské tolerance, začal konat kroky k návratu knížectví a jeho obyvatel ke katolické víře. V tomto procesu hráli nezanedbatelnou roli právě faráři, kteří byli v každodenním kontaktu s obyvateli, kteří katolíkům pomáhali utvrzovat se v jejich víře a kteří pomáhali nekatolíkům v jejich cestě ke katolické víře. Wolfgang Reinhard dokonce zahrnul faráře do jedné z metod, jejichž prostřednictvím měly konfesijní církve budovat a rozšiřovat svou organizaci. Spolu například s teology, učiteli či lékaři napomáhali s šířením a uplatňováním vyznání víry jako normy v církvi.<sup>17</sup> Proto bylo důležité mít co nejdříve v Krnově katolického faráře a také další katolický prvek.

---

15 — PRASEK, V.: c. d., s. 508. O reformaci ve Slezsku obecně více FUKALA, R.: *Slezsko*, s. 155–157. O tom, že byla Opava převážně protestantská viz TÝŽ: *Slezsko*, s. 182.

16 — K životu Jana Jiřího, k jeho činnosti v Krnově a k jeho zapojení do stavovského povstání podrobně FUKALA, R.: *Jan Jiří Krnovský*. Ke konfiskaci a změně majitele panství také BIERMANN, G.: c. d., s. 360–363, 522.

17 — REINHARD, Wolfgang: *Was ist katholische Konfessionalisierung?* In: REINHARD, Wolfgang – SCHILLING, Heinz (eds.): *Die katholische Konfessionalisierung*. Wissenschaftliches Symposium der

Již v roce 1623 byl knížetem umožněn návrat minoritskému řádu, který měl budovy kláštera a kostel Narození Panny Marie nedaleko městského rynku. Do města se tedy navrátil katolický činitel. Nyní musel kníže vyřešit otázku městského faráře. Krátce po příchodu minoritů do Krnova kníže jmenoval farářem otce Barnabáše Praetoria, představeného obnoveného minoritského konventu. Avšak komplikovaná celková situace spojená s boji v rámci třicetileté války otci Barnabášovi zabránila ujmout se svých farářských povinností. Snad byl nucen město dokonce opustit. Proto byl na místo faráře od dubna 1625 do srpna 1626 jmenován Václav Hafelius. Je možné, že Hafelius byl také minorita, nicméně pro potvrzení této myšlenky zatím nebyly nalezeny pramenné důkazy. Otec Barnabáš se svých farářských povinností, stejně jako povinností spojených s minoritským konventem, ujal naplno v roce 1627 a vykonával je až do svého odchodu z města v roce 1632. V tomto roce byl novým městským farářem jmenován nový představený krnovských minoritů, otec Kornelius Ottweiler.<sup>18</sup> Proti jeho jmenování německý řád s jistotou protestoval. U předchozích dvou jmenování je jejich protest více než pravděpodobný, avšak vzhledem k omezenému množství pramenů zatím nelze tuto domněnku plně potvrdit. V případě jmenování otce Kornelia se dochoval dopis z roku 1635, ve kterém se představení řádu pokoušeli přesvědčit mladého knížete Karla Eusebia<sup>19</sup>

---

Gessellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte. Münster 1995, s. 426.

18—Přípisy vídeňského sekretáře H. M. Maierhofer a ohledně patronátního práva kostela sv. Martina. ZAO, fond Řád německých rytířů v Bruntále, inv. č. 1353, nefol.

19—Karel Eusebius z Lichtenštejna se stal krnovským knížetem po smrti svého otce Karla I. v roce 1627. Fakticky se ujal vlády na všech svých územích v roce 1632. V době otcovy smrti byl nezletilý a až do roku 1632 spravoval všechna jeho panství jeho jménem strýc Maxmilián z Lichtenštejna.

o svých nárocích na patronát krnovské městské fary. Toto úsilí zůstalo pro ně bez kladného výsledku.<sup>20</sup>

Následujících několik desetiletí bylo v Krnově rušných a plných dění. Až do roku 1650 se zde v důsledku třicetileté války střídaly vojenské posádky, a to nejen katolické, ale dosti často také protestantské. To bylo zapříčiněno polohou Krnova nedaleko tras vojenských tažení. V důsledku těchto událostí byla zřejmě dosti proměnlivá také náboženská situace a klima ve městě. Z dosud prostudovaných pramenů lze soudit, že vojenské oddíly, které v Krnově v danou dobu sídlily, se snažily prosazovat svou víru mezi krnovskými obyvateli.<sup>21</sup> Situace tedy pro minority a otce Kornelia jako katolického faráře nebyla jednoduchá. Aktivita a snahy spojené s návratem katolické víry do Krnova mohly naplno začít až v roce 1650, kdy městské hradby opustili poslední protestantští vojáci.<sup>22</sup>

Krnov tedy musel čekat až do padesátých let 17. století, aby se mohl zapojit do procesu konfesionalizace. Katolická církev si musela v Krnově znovu vybudovat své bývalé pozice, které byly zničeny během vlády Hohenzollernů, a také se začlenit zpět do krnovské městské společnosti. To však nebylo myslitelné bez podpory a spolupráce s knížetem jako krnovským zeměpánem. Bez něj by tento proces nemusel dojít úspěchu, protože on jako jediný měl případně pravomoc nařízením přinutit obyvatele, aby se navrátili ke katolické víře. V Krnově lichtenštejnská knížata z toho důvodu podporovala minority a také městského faráře, jelikož právě oni byli s obyvateli v neustálém kontaktu a soustav-

---

20—Přípisy vídeňského sekretáře H. M. Maierhofera ohledně patronátního práva kostela sv. Martina. ZAO, fond Řád německých rytířů v Bruntále, inv. č. 1353, nefol.

21—O přítomnosti různých vojenských posádek a o jejich vlivu na náboženské prostředí města viz LYČKOVÁ, T.: c. d., s. 13, 32–35.

22—*Chronicorum Monasterii*. ZAO, fond Minorité Krnov, inv. č. 144, p. 33.



ným úsilím mohli obyvatelé Krnova a jeho okolí získat zpět na stranu katolicismu.<sup>23</sup>

Po celou zmíněnou neklidnou dobu funkci městského faráře zastával otec Kornelius Ottweiler. Je pravděpodobné, že se německý řád pokoušel po celou tuto dobu získat své staré patronátní právo od knížete zpět. Ke zvýšení jejich aktivity došlo na konci šedesátých let 17. století. V tomto období byla situace v Krnově již poměrně stabilní, proces návratu katolicismu a konfesionalizace již naplno probíhal. Soustavnější aktivita německého řádu se začala opět projevat od roku 1667. V tomto roce, či možná krátce před koncem roku 1666, byl otec Kornelius pravděpodobně těžce nemocen a německý řád se chopil příležitosti k jednání. Pod záminkou návštěvy děkanů z Opavy a z Brun-  
tálu jej navštívil sekretář německého řádu a činil na něj nátlak, aby opustil svou pozici faráře, argumentuje starými listinami, které dokládaly nárok řádu na patronát nad krnovskou městskou farou. Otec Kornelius však trval na právoplatnosti svého jmenování a o celé záležitosti informoval knížete Karla Eusebia.<sup>24</sup> Od této události německý řád pokračoval dosti soustavně ve snahách

---

23— Vztahu konfesionalizace a šlechtických panství a zeměpánů se věnoval např. Rakušan Thomas Winkelbauer. **WINKELBAUER, Thomas: Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung durch rundherren in den österreichischen und böhmischen Ländern im 16. und 17. Jahrhundert.** Zeitschrift für Historische Forschung, 19, 1992, s. 317–339; dále také TÝŽ: *Grundherrschaft, Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung in Böhmen, Mähren und Österreich unter der Enns im 16. und 17. Jahrhundert.* In: **BAHLCKE, Joachim – STROHMAYER, Arno** (eds.): *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des Religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur.* Stuttgart 1999. Přehled různých konceptů a jejich vývoj a kritiku shrnuje ve své publikaci také Josef Hrdlička. **HRDLIČKA, Josef: Víra a moc. Politika, komunikace a protireformace v předmoderním městě (Jindřichův Hradec 1590–1630).** České Budějovice 2013, s. 5–45.

24— ZAO, fond Minorité Krnov, inv. č. 132a, nefol. Zde je dochován koncept či opis dopisu, který byl určen knížeti. Ač text není podepsán, na základě formulací lze soudit, že jeho autorem byl otec Kornelius. Originál dopisu zatím nebyl nalezen.

o znovuzískání svého patronátu. V tomto svém úsilí přihlížel k faktu, že otec Kornelius byl ve vysokém věku, a tudíž se blížila otázka výběru nového krnovského faráře.

V roce 1669 došlo k výměně dopisů, z nichž se dochovaly opisy, mezi knížetem Karlem Eusebiem a pravděpodobně tehdeším velmistrem řádu německých rytířů Kašparem z Ampringenu. Konkrétně jmenován je v nich však pouze kníže, definitivní potvrzení zapojení Kašpara z Ampringenu vyžaduje další studium. Nicméně vzhledem k tomu, jakou pozornost řád tomuto problému věnoval, je více než pravděpodobné, že se jednalo právě o řádového velmistra.

Ve zmíněných textech z roku 1669, které byly určeny knížeti, je kladen výrazný a postupně i narůstající akcent na historickou tradici užívání patronátu řádem německých rytířů v Krnově, jež mu byl několikrát potvrzen, jak již bylo zmíněno dříve. V prvním z těchto opisů, napsaném pravděpodobně na začátku roku, je přímo zmíněno, že řád vnímal jmenování prvních tří krnovských farářů od roku 1622 jako narušení svého práva, které chtěl začít znovu užívat, dokládaje to řadou starých listin.<sup>25</sup> Kníže následně v textu, snad navazujícím na tento uvedený, přiznal, že řád doložil své nároky listinami, nicméně že veškerá privilegia spojená s Krnovem a s knížectvím získal jeho otec Karel I. od císaře a že krnovský kníže tato práva stále má. Karel Eusebius byl dle tohoto textu ochoten dožadovat se dodržení těchto svých práv i u císaře.<sup>26</sup> Dle textu dopisu z 29. dubna téhož roku řád uznal a akceptoval, že kníže Karel I. získal veškerá práva, ale stále trval na svých nárocích. Řád se odvolával také na obnovené moravské zemské právo na území knížectví, na restituční církevních majetků, které proběhly. Byl uváděn také příklad nedaleké Opavy, tehdy také v majetku rodu Lichtenštejnů, kde byla řádu jeho práva navrácena. Kníže také obdržel kopie příslušných privi-

---

25—Krnov – sv. Martin. ZAO, pobočka Olomouc, fond Arcibiskupství Olomouc, inv. č. 1410, p. 4–6, nedatováno.

26—Krnov – sv. Martin. ZAO, pobočka Olomouc, fond Arcibiskupství Olomouc, inv. č. 1410, p. 7, text z 23. ledna 1669.

legií, aby je mohl sám prostudovat a posoudit.<sup>27</sup> Z konce roku 1669 pochází také poměrně obsáhlý text věnovaný otázce krnovského patronátu z pera člena německého řádu. Jde o zachycení historie řádu s důrazem na jeho existenci v českých zemích, a především v Krnově, kde jsou znovu zmiňována jeho práva k farnímu kostelu a osudy řádových členů v Krnově po roce 1522. Dosti obsáhle jsou zde uváděny důvody, proč by jmenování městských farářů krnovskými knížaty měla být neplatná.<sup>28</sup> Tato aktivita mohla být vyvolána tehdy zřejmě již podlomeným zdravím otce Kornelia. Jistě se jednalo o soustavnou snahu o navrácení patronátního práva řádu, z níž se dochovaly opisy pocházející nejvíce právě z roku 1669. V této době také ještě nebyla plně ukončena reforma katolicismu v Krnovském knížectví, v roce 1671 byli na jeho území dokonce vpuštěni dva jezuitští misionáři. V Krnově samotném však již snad nekatolíci v této době nebyli.<sup>29</sup>

Také v sedmdesátých letech 17. století pokračoval německý řád ve snahách o znovuzískání svého patronátního práva. V červnu 1673 se řádový starší Jan Jakub Kellner obrátil se stížností na knížecí jednání v této otázce na císaře. Mimo jiné zde uváděl, že se řád pokoušel s knížetem domluvit na vyřešení situace.<sup>30</sup> Domněnku, že se německý řád nechtěl dlouhodobě vzdát svého nároku, podporuje také informace, že byl advokát Jan Jiří Geyer pověřen vyhledáním potřebných listin a informací, které by řádové nároky podporovaly. Geyer na základě studia dokladů, uložených tehdy v Bruntále, doložil, že řád opravdu do svého odchodu z Krnova patronátního práva plně využíval.<sup>31</sup> V roce

---

27—Krnov – sv. Martin. ZAO, pobočka Olomouc, fond Arcibiskupství Olomouc, inv. č. 1410, p. 8–9, text z 29. dubna 1669.

28—Krnov – sv. Martin. ZAO, pobočka Olomouc, fond Arcibiskupství Olomouc, inv. č. 1410, p. 14–24.

29—PRASEK, V.: c. d., s. 505.

30—Přípisy vídeňského sekretáře H. M. Maierhofera ohledně patronátního práva kostela sv. Martina. ZAO, fond Řád německých rytířů v Bruntále, inv. č. 1353, nefol., opis textu z 16. června 1673.

31—Přípisy vídeňského sekretáře H. M. Maierhofera ohledně patronátního práva kostela sv. Martina. ZAO, fond Řád německých

1675 řád zřejmě znovu zvýšil svou aktivitu, protože z tohoto roku se dochoval soubor písemností a opisů, který shromáždil vídeňský sekretář řádu Maierhofer a z něhož pocházejí některé z výše uvedených listin.<sup>32</sup>

To, že kníže nehodlal uznat nároky německého řádu na patronát nad krnovskou farou, se potvrdilo v roce 1679, v roce smrti otce Kornelia. V září tohoto roku byl knížeti Tobiášem Františkem Prokešem<sup>33</sup> navrhnuto jako nový krnovský farář Jan Matyáš Poroš, který již dříve při farním kostele sloužil.<sup>34</sup> Kníže s návrhem souhlasil a jmenoval Poroše městským farářem v Krnově a také v nedaleké vsi Šelemburku.<sup>35</sup> Řád se proti tomuto rozhodnutí ohradil a v této věci jednal,<sup>36</sup> prostudované prameny však neříkají, jak toto jejich úsilí skončilo.

Předkládaný text je pouze prvním krokem ve studiu problematiky farní správy v Krnově a v okolním knížectví. Tato otázka by mohla napomoci odkrýt a hlouběji pochopit nejen náboženskou, ale do určité míry také celkovou situaci v Krnově během procesu obnovy katolicismu a upevnění jeho pozice ve městě. Kapitola nastiňuje také řadu dalších zajímavých témat. Jak velké bylo celkové zapojení knížete do celého sporu? A co otec Kornelius? Viděli jsme, že byl zatím nalezen pouze jeden opis dopisu, ve kterém se k celému problému vyjadřuje. Učinil tak již dříve? A co poté? Reagovali na celou věc nějak obyvatelé Krnova? Snažil se německý řád domoci se svého práva i po roce 1679, jímž končí i tato kapitola? To jsou jen některé z otázek, které si zaslouží další

---

rytířů v Bruntále, inv. č. 1353, nefol., opis dopisu z 20. března 1675.

32—Přípisy vídeňského sekretáře H. M. Maierhofera ohledně patronátního práva kostela sv. Martina. ZAO, fond Řád německých rytířů v Bruntále, inv. č. 1353, nefol.

33—Mohlo se jednat o váženého krnovského měšťana.

34—Krnov – sv. Martin. ZAO, pobočka Olomouc, fond Arcibiskupství Olomouc, inv. č. 1410, p. 53.

35—Krnov – sv. Martin. Šelemburk, německy Lobenstein. ZAO, pobočka Olomouc, fond Arcibiskupství Olomouc, inv. č. 1410, p. 54.

36—Krnov – sv. Martin. ZAO, pobočka Olomouc, fond Arcibiskupství Olomouc, inv. č. 1410, p. 56–57.

pozornost. Zatím lze na základě předloženého textu a prostudovaných pramenů usuzovat, že kníže Karel Eusebius uznal, že německý řád měl do dvacátých let 16. století patronátní právo nad městskou farou. Nicméně toto právo v roce 1622 připadlo spolu s celým knížectvím jeho otci Karlovi I., a tudíž nechtěl akceptovat nároky řádu na obnovení jeho patronátu. Jistě jej v tomto ohledu podporoval také fakt, že všichni tři výše zmínění faráři dostali posvěcení od olomouckého biskupa, který v jejich jmenování zřejmě nespatořoval žádný problém.

Německý řád se snažil systematicky domoci se svých starých nároků v Krnově a lze v náznacích sledovat, jak se proměňovala v této otázce jím využívaná rétorika. Některé užití formulace vyznívaly možná poněkud ostřeji, než bylo původně zamýšleno. Postupně se tento ostřejší tón vytrácel, nahradil jej tón trochu umírněnější, častěji se začaly objevovat zmínky o vzájemných dobrých vztazích s knížetem, které by nebylo dobré poškodit. Kníže byl ovšem neoblomný a trval na svých knížecích nárocích a právech. Ukončení celého sporu leží pravděpodobně až na samém konci 17. století či ve století 18., které již nebyly předmětem studia této kapitoly. V problematice fungování farní správy v Krnově, její činnosti a také patronátu nad farním kostelem a jeho farou stále zůstává mnoho nezodpovězených otázek.

# ROLE CECHŮ V REKATOLIZACI MORAVY NA PŘÍKLADU OLOMOUCE. MOŽNOSTI A LIMITY BĚDÁNÍ

*Jakub Huška*

Česká historiografie zabývající se řemeslnými korporacemi středověku a raného novověku měla vždy, někdy s větším, někdy s menším důrazem, na paměti, že tyto organizace nevznikly a nefungovaly pouze jako hospodářská a sociální sdružení. Naopak není možné opominout význam cechů v náboženském životě. Mnohostrannost těchto korporací dosvědčuje nespočet publikovaných studií a (kvazi)edic o cechovních privilegích, artikulích a hmotných památkách (praporech, pohřebních štítech, pokladnicích či pohárech). I přes nespočet příspěvků k dějinám cechů je patrné, že religiózní praxe uvnitř a vně cechů byla dosud, na rozdíl od hospodářských, politických a sociálních témat, zkoumána spíše jenom okrajově.<sup>1</sup> To je poněkud paradoxní vzhledem k tomu, že náboženská funkce cechů představovala

---

1— Podstatnou výjimkou jsou však především práce Hany Pátkové o středověkých ceších, o náboženských a o literárních bratrstvech. Její výzkumy jsou bohužel pro nás časově ohraničeny nástupem reformace v 16. století. PÁTKOVÁ, Hana: *Bratrstvie ke cti Božie: poznámky ke kultovní činnosti bratrstev a cechů ve středověkých Čechách*. Praha 2000. Např. v nejnovějších přehledových pracích se autoři o spoluúčasti cechů na náboženském životě moc nezmiňují. BŮŽEK, Václav – KRÁL, Pavel (eds.): *Člověk českého raného novověku*. Praha 2007; BŮŽEK, Václav a kol.: *Společnost českých zemí v raném novověku. Struktury, identity,*

významnou otázku v české historiografické debatě o původu a významu cechovnictví ve 13. a 14. století.<sup>2</sup>

Pokud se však badatelé zmiňují o účasti řemeslných korporací na náboženských rituálech a slavnostech, činí tak často jen v obecné rovině a takřka oproštěně od místního a dobového kontextu. Je to patrnější ve výrazném rozmachu českých církevních a náboženských dějin po roce 1989. Dosud se skoro vůbec neprohlubovalo tradiční bádání o ceších s novými historiografickými otázkami z náboženských či kulturních dějin. I když v současnosti někteří čeští badatelé uvádějí řemeslné cechy jako důležité (*převodní*) instituce v procesu sociální disciplinace, protireformace či konfesionalizace, je to spíše intuitivní tvrzení, které vychází z obecné představy o ceších.<sup>3</sup>

Někteří čeští historikové se domnívají, že cechy v 17. a v 18. století ve větší míře než kdy předtím manifestovaly svou korporativní přínaležitost a identitu. Reprezentativnost cechovních památek a účast cechů na církevních a městských festivitech byly často dávány do souvislosti s hospodářským a s politickým úpadkem nejen řemeslnictva jako takového, ale rovněž měšťanského stavu v pobělohorském období. Bohatě zdobené cechovní prapory či pokladnice měly podle tohoto názoru povznést, či dokonce zastřít mysl cechovních řemeslníků prožívajících těžké údobí.<sup>4</sup> Tato představa však vychází z obecného předpokladu, že

---

*konflikty*. Praha 2010, s. 369–373; MIKULEC, Jiří: *Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích*. Praha 2013.

2—Zejména studie: MENDL, Bedřich: *Počátky našich cechů*. Český časopis historický (dále jen ČČH), 33, 1927, s. 1–20, 307–346. Marxistická kritika staršího bádání viz JANÁČEK, Josef: *Přehled vývoje řemeslné výroby v českých zemích za feudalismu*. Praha 1963, s. 98–108.

3—Naposledy HRDLIČKA, Josef: *Víra a moc. Politika, komunikace a protireformace v předmoderním městě (Jindřichův Hradec 1590–1630)*. České Budějovice 2013; MAŇAS, Vladimír: *Hudební aktivity náboženských korporací na Moravě v raném novověku*. Brno 2008 (nepublikovaná dizertační práce), s. 15.

4—Zejména MILLER, Jaroslav: *Uzavřená společnost a její nepřítel. Město středovýchodní Evropy (1500–1700)*. Praha 2006, s. 331.

kulturní a náboženské fenomény jsou primárně podřízené dynamice hospodářských a politických dějin – což nemá znamenat, že správným přístupem k tomuto tématu je obrácení uvedeného vztahu ve prospěch kulturních dějin. Jde spíše o to, aby budoucí bádání o religiózních funkcích cechů více zohlednilo nejen sociální a hospodářské postavení řemeslníků v dané lokalitě, ale aby také přihlíželo k náboženské situaci daného místa.

Téma role cechů v náboženském životě je úzce spojeno se širšími historiografickými problémy. Cech je v literatuře tradičně považován za mnohostrannou organizaci, která měla doprovázet jednotlivce od kolébky až do hrobu, ne-li až na onen svět. Z tohoto obecného předpokladu vychází cech jako silná instituce, která zásadně ovlivňuje myšlení a chování svých členů. Z tohoto důvodu je možné položit si otázku, zdali cechy představovaly v 17. a v 18. století významnou instituci v procesu konfesionalizace, a pokud ano, jaké přitom volily prostředky a strategie. Další a komplikovanější otázkou je, nakolik mohly náboženské a sociální aktivity cechů přispět k sebeidentifikaci jejich členů s touto institucí a k sebereprezentaci tohoto společenství mimo něj.

Cílem této kapitoly je právě zdokumentování náboženské aktivity živnostenských korporací v Olomouci od počátku 17. století až do první poloviny 19. století. Dále chce také poukázat na některé skutečnosti, které zásadně limitovaly aktivnější zapojení těchto institucí do náboženského života dané lokality. Zaměří se zejména na zádušní a zbožné, cechy zřizované fundace, existenci „cechovních“ oltářů a v závěru se krátce zmíní o účasti těchto korporací na církevních festivitech. Nebude tudíž sledovat religiózní aktivity jednotlivých řemeslníků, které – jak zatím nasvědčují kupříkladu testamenty olomouckých měšťanů – nebyly až tak úzce navázány na cechy.<sup>5</sup> Tato domněnka bude muset být do

---

K cechovním festivitech v 19. století viz LENDEROVÁ, Milena: *Z dějin české každodennosti: Život v 19. století*. Praha 2009, s. 294.

5 – STEINEROVÁ, Alžběta: *Zbožné odkazy v testamentech olomouckých měšťanů v 16. století*. Brno 2014 (nepublikovaná magisterská diplomová práce).



budoucná prověřena detailnější analýzou komemorativní kultury olomouckých měšťanů.

Kromě cechovních artikulí, tradičního informačního zdroje o ceších, byly pro tuto kapitolu využity rovněž zápisy v cechovních knihách, prameny dochované ve farních archivech a v archivu města Olomouce. Bohužel torzovitý stav archivních materiálů zásadně omezil předkládaný výzkum pouze na několik málo cechů, ke kterým se zachovaly buď cechovní artikule, nebo zlomky účetních dokladů a knih. Není ovšem nijak překvapující, že nejvíce dokladů o religiózních aktivitách olomouckých cechů pochází z archivních fondů nejrůznějších církevních institucí. Kapitola se bude opírat zejména o soupisy nadací, platů a oltářů z konce 17. a 18. století.<sup>6</sup>

## **Cech jako aktér v náboženském životě města**

Století 17. a 18. je možné z kvantitativního pohledu považovat za vrcholné období rozvoje cechovních organizací v Olomouci, a to i navzdory nepříznivým vlivům třicetileté války a pozvolnému úpadku soukenické výroby. V roce 1637 existovalo v Olomouci 43 cechovních korporací, z nichž 33 sdružovalo primárně řemeslníky. Z ekonomických a demografických následků švédské okupace se město vzpamatovávalo velmi pozvolna, a tak zde v roce 1682 působilo jen 34 cechů. Hospodářská situace obyvatel Olomouce se v závěru 17. a v první polovině 18. století natolik zlepšila, že podle šetření z roku 1751 existovalo ve městě již na 54 cechů.<sup>7</sup>

---

6—S ohledem na rozsah této kapitoly jsou záměrně opomíjeny ikonografické a hmotné prameny uložené především ve Vlastivědném muzeu v Olomouci.

7—SCHULZ, Jindřich a kol.: *Dějiny Olomouce*. 1. díl. Olomouc 2009, s. 378–382.

Zdálo by se, že tato hustá síť cechovních organizací, která s výjimkou Brna neměla na Moravě obdoby, se musela nutně projevit také ve společenském životě Olomouce. Situace byla však složitější, protože je nutné si uvědomit, že jenom část korporací měla peněžní prostředky k realizaci nejrůznějších sociálních příspěvků (např. peníze pro zchudlé a nemocné mistry či mistrovské vdovy) a mohla si dovolit podporovat místní farnosti a kláštery nebo se aktivněji spolupodílet na náboženském životě.

Tyto rozdíly mezi jednotlivými korporacemi názorně dokládá dochovaný soupis peněžních platů a movitých darů od cechů z přelomu 17. a 18. století, který však zachycuje stav mezi lety 1512 až 1534. Je zde uvedeno 15 cechovních organizací, mezi nimiž lze nalézt jak nejvýznamnější a nejbohatší korporace (řezníky, soukeníky, sladovníky, kožíšníky či zlatníky), tak také cechy menší nebo sdružující spíše chudší mistry (krejčí, obuvníky, koláře, sedláře, cínaře, rybáře, truhláře atd.) a nakonec i dvě bratrstva tovaryšů (obuvnických a nožířských a mečířských).<sup>8</sup> V první polovině 16. století se v Olomouci počet cechů pohyboval mezi 23 až 26.<sup>9</sup>

Pro mladší období 17. a 18. století existuje daleko pestřejší paleta pramenů informujících o náboženských aktivitách olomouckých cechů. Nejprve je možné podívat se na normativní nařízení cechovních artikulí vztahující se k religiózním funkcím korporace. I zde je zásadním limitem fragmentárnost dochovaných cechovních statutů. Mnohdy jsou k dispozici pouze návrhy či projekty artikulí, které vznikly v 17., a zejména v 18. století v souvislosti s konfirmačními žádostmi panovníkovi.

V cechovních pořádcích se nejběžněji nacházejí články týkající se pohřbu mistra a jeho nejbližších (manželky a dětí) a zaměstnanců (tovaryšů a učňů). Pohřeb mnohdy odrážel hierarchické postavení zemřelého v cechovním společenství, a tak

---

8—Státní okresní archiv Olomouc (dále jen SOKA Olomouc), fond Archiv města Olomouc (dále jen AMO), Zlomky registratur, inv. č. 123, kart. 5.

9—KÜHNDEL, Jan: *Vývoj olomouckých řemeslnických cechů (do počátku 17. stol.)*. Olomouc 1929, s. 60–61.

poslední rozloučení s mistrem nebo s jeho rodinnými příslušníky bývalo honosnější než pohřeb tovaryše či učně.<sup>10</sup> V artikulích ani v účtech olomouckých cechů však nic takového není možné nalézt. Kupříkladu u kameníků a zedníků, tedy u živností, kde tradičně existovala složitější dělba práce než u jiných řemesel, měli být mistři a jejich kvalifikovaní dělníci pohřbíváni stejným způsobem. Tato manifestace křesťanské solidarity „celého řemesla“ se zesnulým byla nejspíš snahou o snížení případného napětí uvnitř cechu. Tomu napovídá i propracovanější systém finančních půjček pro nemocné a chudé tovaryše.<sup>11</sup> V pořádcích dalších cechů (obuvníků, mydlářů, mlynářů a tesařů) lze nalézt jenom obecné formulace o povinné účasti všech mistrů, tovaryšů a učňů na „cechovních“ pohřbech.<sup>12</sup> V artikulích dalších cechů jako například kroječů sukna, jirchařů, koželuhů a řemenářů se nenalézá ani to. Jen u některých cechů je doloženo, že nechávaly sloužit zádušní mše za zemřelé členy cechu. Ty probíhaly nejčastěji v den svátku patrona cechu nebo po něm.<sup>13</sup>

---

10—WINTER, Zikmund: *Český průmysl a obchod v XVI. věku*. Praha 1913, s. 308–309.

11—Konkrétně artikuly č. 24, 31 a 32. SOkA Olomouc, fond Cech zedníků a kameníků v Olomouci, inv. č. 2.

12—19. ustanovení cechovních artikulí obuvnického cechu z roku 1740. SOkA Olomouc, fond Cech ševců v Olomouci, inv. č. 3, kart. 1. Poslední artikul cechovního pořádku mydlářů z roku 1615. SOkA Olomouc, fond Cech mydlářů v Olomouci, inv. č. 1; 8. artikul staršího cechovního pořádku z roku 1620 a 1. článek cechovního řádu z roku 1716 mlynářského cechu.

SOkA Olomouc, AMO, Zlomky registratury, inv. č. 101, kart. 4; 18. artikule cechovního řádu tesařského cechu z roku 1748. SOkA Olomouc, AMO, Zlomky registratury, inv. č. 89, kart. 3.

13—Podle soupisu nadací farnosti sv. Markéty z roku 1765 jenom bratrstvo obchodníků v den sv. Markéty a cech pekařů ve čtyřech suchých dnech konaly zádušní mše za zemřelé spolumistry. Další doklady o zádušních mších lze nalézt v cechovních účetních knihách a v jednotlivých účetních dokladech. Kupříkladu podle cechovních účtů z šedesátých let 18. století a ze čtyřicátých let 19. století platili koželuzi každoročně dvě zádušní mše. SOkA Olomouc, fond Cech koželuhů v Olomouci, inv. č. 5, kart. 2, fol. 131–138;

Skutečnost, že nařízení týkající se pohřbu byla buď vágní, nebo vůbec žádná, nemusí hned znamenat, že pohřby olomouckých cechů byly prosty jakékoliv sociální distinkce. Je známo, že se například mladší řezniční mistři velmi neradi ujímali úkolu nést rakev zemřelého, což byla častá příčina konfliktů uvnitř cechů.<sup>14</sup> Přesto je zjevné, na základě cechovních účtů některých korporací, že jen některé cechy se podílely na organizování pohřbů svých členů. Některé cechy vybíraly podle potřeby od mistrů, a občas i od tovaryšů, finanční prostředky na vyhotovení pohřebního pokrovu (něm. *Leichentuch*) na rakev.<sup>15</sup> U mnoha dalších cechů se nenacházejí vůbec žádné zmínky o pohřebních výdajích.

Proto se mnoho řemeslníků, ale také měšťanů a sloužících ve věci pohřbu obracelo minimálně od počátku 17. století na soukeníky a kožišníky a od sedmdesátých let 17. století rovněž na obuvníky.<sup>16</sup> U těchto cechů tvořily zisky z pohřebních konduktů podstatnou příjmovou položku. Obuvníci si podle účetních záznamů obvykle účtovali za jeden pohřeb 1 zl 10 krejcarů, ale nezřídka doprovodili rakev zemřelého bezúplatně (zejména u dětí a mladých žen). Kupříkladu v roce 1737 se obuvniční mistři účastnili 47 pohřbů, za což obdrželi 47 zl 50 krejcarů. Obdobná čísla máme i pro soukeníky v první polovině 17. století, avšak

- 
- SOKA Olomouc, fond Cech koželuhů v Olomouci, inv. č. 1, kart. 1.**  
**Podle matrikuláře farností sv. Mořice z roku 1680 sloužily zádušní mše tři korporace: řezníků, krejčích a pekařů. SOKA Olomouc, fond Farní úřad sv. Mořic (dále jen FÚ sv. Mořic), inv. č. 7.**  
**14—Obdobnou povinnost měli i mladší tesařští mistři, viz cechovní pořádek z roku 1748, artikule č. 7. SOKA Olomouc, AMO, Zlomky registratur, inv. č. 89, kart. 3.**  
**15—Kupříkladu zápisy v Knize zápisů a počtů tesařského cechu z 15. června 1677 nebo z 11. října 1678. SOKA Olomouc, fond Cech tesařů v Olomouci, inv. č. 6, kart. 1.**  
**16—Kniha počtu soukenického cechu z let 1612–1701. SOKA Olomouc, fond Cech soukeníků v Olomouci, inv. č. 4, kart. 1; Knihy mistrů, příjmů a vydání z let 1671–1722, 1675–1742 a 1779–1860. SOKA Olomouc, fond Cech ševců v Olomouci, inv. č. 4, 5, 7; Kniha počtů kožešnického cechu z let 1572–1601. SOKA Olomouc, fond Cech kožišníků v Olomouci, inv. č. 2, kart. 1.**

po švédské okupaci upadá ze strany měšťanů a dalších skupin obyvatelstva zájem o spoluúčast soukeníků na pohřbech. Je možné předpokládat, že to snad souviselo s nebývalým rozvojem náboženských bratrstev v Olomouci<sup>17</sup> a také s hospodářským úpadkem olomouckého soukenictví.

Na druhou stranu existovaly řemeslné a obchodní živnosti, které přestože nebyly cechovně organizované, mohly v některých situacích vzít na sebe korporativistickou podobu, což souznělo s dobovými představami o korporativistickém uspořádání společenství, jež byly stále živé i v 19. století. V Olomouci to platilo kupříkladu pro panské a měšťanské kuchaře, kteří na rozdíl od Brna neutvořili cechovní organizaci, ale v roce 1734 založili zádušní nadaci u farního kostela sv. Mořice. Obsah této nadace se v mnoha ohledech blížil ustanovením známým z artikulí a nadačních listin olomouckých cechů. Panští a měšťanští kuchaři měli každoročně na den sv. Floriána (4. května), patrona svého řemesla, konat slavnostní zpívané mše za hudebního doprovodu. Následující den se pak měla konat zádušní mše za zesnulé předchůdce. Další zádušní mše měly proběhnout v tzv. suchých dnech, které připadaly na čtyři nejvýznamnější katolické svátky a byly rovněž tradičními termíny pro konání významných světských shromáždění, mimo jiné také cechovních schůzí. Jediný aspekt, který odlišoval tuto nadaci od cechovních ustanovení, je ten, že nadace neuplatňovala disciplinární tresty pro jednotlivce, již by se záměrně vyhýbali těmto bohoslužbám.<sup>18</sup>

---

17 — MAŇAS, Vladimír – ORLITA, Zdeněk: *Olomouc v období jediného oficiálního vyznání a jeho náboženská bratrstva*. In: JAKUBEC, Ondřej – PERŮTKA, Marek (eds.): *Olomoucké baroko. Výtvarná kultura z let 1620–1780*. 3. díl. Historie a kultura. Olomouc 2011, s. 90–99; MAŇAS, Vladimír: *K osudům náboženských bratrstev olomoucké diecéze v raném novověku*. In: MAŇAS, Vladimír (ed.): *Zbožných duší úl. Náboženská bratrstva v kultuře raněnovověké Moravy*. Olomouc 2010, s. 9–12.  
18 — Listina z 31. března 1734. SOKA Olomouc, fond FŮ sv. Mořic, inv. č. 359, sign. IV b, kart. 24.

K hlubšímu sepětí řemeslníků s jejich cechem výrazně napomáhal kult svatých patronů. Skoro každá živnost v raném novověku měla jednoho či více svatých ochránců. Tyto osoby zpodobněné na praporech, pečetiích a erbech reprezentovaly cech. Bohatší korporace si objednávaly oltářní obrazy patronů nebo zřizovaly jejich oltáře, jen zřídka vydávaly oslavné tisky nebo vlastnily sbírku devocionálií a relikvií.<sup>19</sup> Úctu ke svatým patronům je nutné považovat v případě Olomouce za jev spjatý spíše s nejpočetnějšími nebo nejbohatšími cechovními korporacemi.

Na předním místě stojí zejména soukenický cech, který patřil v době největšího rozmachu v 15.–16. století nejenom k nejbohatším cechům, ale – jak se ještě níže ukáže – rovněž k nejvážnějším organizacím ve městě. Tuto pozici si udržel i navzdory úpadku soukenictví v první polovině 18. století až do roku 1848. Soukenický cech jako jedna z mála obdobných korporací ve městě spravoval vlastní oltář, oltář Početí Panny Marie, sv. Severína, Kryštofa, Urbana a Korduly. Především sv. Severín patřil v českých zemích k tradičním patronům soukenického řemesla. První zmínka o cechovním patronátu k tomuto oltáři se datuje do roku 1491, kdy cech založil ve prospěch tohoto oltáře nadaci ve výši 300 uherských florénů. O deset let později rozmnožil Jakub ze Svitav, olomoucký soukeník, tuto fundaci o dalších 200 uherských florénů.<sup>20</sup> V 17. a v 18. století se před oltářem sv. Severína konaly každoročně čtyři kvatembrové mše a dle účetních zápisů cech ročně investoval několik zlatých do údržby oltáře a oltářního obrazu. Bohužel oltář byl v důsledku regotizace sv. Mořice v 19. století odstraněn.<sup>21</sup>

---

19—Nejpodrobnější informace máme o bohaté sbírce pražského zlatnického cechu. PÁTKOVÁ, Hana (ed.): *Z Noyonu do Prahy – Kult sv. Eligia ve středověkých Čechách (De Noyon a Prague – Le culte de saint Éloi en Bohème médiévale)*. Praha 2006.

20—Listina z 16. listopadu 1491. SOKA Olomouc, AMO, inv. č. 333; listina z 12. prosince 1501. SOKA Olomouc, AMO, inv. č. 390.

21—ZLÁMAL, Bohumil: *Dějiny kostela sv. Mořice v Olomouci*. Olomouc 1939, s. 14–15, 52.

Ze staršího období máme rovněž dochované nahodilé zprávy o tom, že i další řemeslné korporace disponovaly patronátním právem k oltářům ve sv. Mořici nebo v jiných olomouckých chrámech. Z počátku 17. století existuje několik žádostí cechů adresovaných olomouckému biskupovi o prezentaci oltářníků, konkrétně soukenického cechu k už zmíněnému oltáři sv. Severína, řeznického cechu ke dvěma oltářům, sv. Anny a sv. Lukáše Evangelisty ve sv. Mořici, a obuvnického cechu k oltáři sv. Anny v kapli sv. Anny u dómského chrámu.<sup>22</sup> Dále se nám zachovaly dvě listiny z přelomu padesátých a šedesátých let 16. století, které potvrzují, že cech kožišníků prodal úroční platy oltářníků k oltáři sv. Prokopa a sv. Jiljí ve sv. Mořici a obdobně cech nožířů k oltáři sv. Barbory v kostele sv. Františka.<sup>23</sup> V kostele františkánského konventu měla svůj oltář také korporace sladovníků<sup>24</sup> a artikule mydlářského cechu z roku 1615 uvádějí, že cech měl svůj oltář v kostele Panny Marie na Předhradí.<sup>25</sup>

---

22—Žádost soukeníků z 5. března 1607 a z 20. ledna 1612. Zemský archiv v Opavě (dále jen ZAO), fond Arcibiskupství Olomouc, inv. č. 1550, sign. AIVa17/4; inv. č. 1573, sign. AIVb21/1. Žádost řezníků z 22. prosince 1610 a z 12. ledna 1613. ZAO, fond Arcibiskupství Olomouc, inv. č. 1568, sign. AIVb20/2; inv. č. 1575, sign. AIVb21/2. Žádost obuvníků z 10. prosince 1613. ZAO, fond Metropolitní kapitula Olomouc, inv. č. 1108, sign. BIIb32.

23—Potvrzení purkmistra a rady města Olomouce z 5. března 1557, že cech kožišníků prodal dvě hřivny grošů úročního platu oltářníku sv. Prokopa a sv. Jiljí za 40 zl. SOkA Olomouc, AMO, inv. č. 820. Obdobná listina z 5. července 1560 dokládá, že cech nožířů prodal 6 zl úročního platu k oltáři sv. Barbory v kostele sv. Františka za 100 zl. SOkA Olomouc, AMO, inv. č. 853.

24—Jde o opis dopisu olomouckého biskupa Stanislava II. Pavlovského sladovnickému cechu z 30. července 1579, ve kterém Pavlovský upomíná sladovníky k zaplacení čtvrtletních poplatků vážících se k jejich nejmenovanému oltáři při františkánském kostele, viz Kopiář korespondence především s úředníky biskupskými z let 1579–1580. ZAO, fond Arcibiskupství Olomouc, inv. č. 84, sign. 17, fol. 25.

25—Závěr artikule č. 1: „Tolikéž pokud by druhý mladší mistr do pořádku přijat nebyl v kostele farním u Matky Boží na Předhradí olomouckém na

Srovnáním těchto údajů z předbělohorského období se soupisy oltářů a nadací z konce 17. a z druhé poloviny 18. století se ukazuje, že jediným cechem, který si nadále podržel svůj oltář, byl soukenický cech. Účetní situace soukenické fundace při oltáři sv. Severína však nebyla v šedesátých letech 18. století v příliš dobrém stavu, protože část kapitálu byla zapůjčena a druhý větší podíl byl definitivně ztracen.<sup>26</sup> Dalším cechem, který se v pobělohorském období přímo hlásil k oltáři svého patrona, byl cech zedníků a kameníků. První článek konfirmovaných cechovních artikulí z roku 1652 říká, že mistři nechali vymalovat k větší slávě Boha a Panny Marie v kostele sv. Mořice obraz svého patrona, sv. Rocha.<sup>27</sup>

V mladším období olomoucké cechy tedy zcela upustily od přímé správy oltářů svatých patronů. Cechy omezily své finanční prostředky jen na sloužení mši k svátku svého patrona či na čtvrtletní kvatembrové mše, které u mnoha cechů doprovázely výroční či čtvrtletní schůze korporace. Následující tabulka přehledně uvádí, že jen devět cechů z více než pěti desítek existujících korporací sloužilo v šedesátých letech 18. století ve farních kostelích sv. Mořice a Panny Marie na Předhradí mši ke cti svého svatého patrona.<sup>28</sup>

---

oltáři, který sobě cechmistři oberou, dvě svíce rozsvěcovati zavázán bude.“ SOKA Olomouc, fond Cech mydlářů v Olomouci, inv. č. 1.

26— Viz *Protocollum commissionis sancto mauritiane* z roku 1765. SOKA Olomouc, fond FÚ sv. Mořic Olomouc, sign. 160.

27— „Erstlichen, wollen obgemelte Maister der Maurer und Stainmeczen in dieser königlichen Hauptstatt Ollmücz, dessen sie sich freywillig entschlossen, einen Altar zumehrer Ehr Gottes, und unser Lieben Frauen Maria in St. Mauricz Kirchen allhier aufrichten, und darein den Heyligen St. Rochum, als ihren sondern Patron mahlen lassen.“ SOKA Olomouc, fond Cech zedníků a kameníků v Olomouci, inv. č. 2, kart. 1.

28— Na základě soupisu nadací jednotlivých oltářů kostela sv. Mořice. SOKA Olomouc, fond FÚ sv. Mořic Olomouc, sign. 160.



TAB. 1 – Bohoslužby sloužené olomouckými cechy

<i>korporace</i>	<b>mše sloužená u příležitosti svátku</b>
<i>gremium mediců, lékárníků a chirurgů</i>	sv. Kosmy a Damiána ve sv. Mořici
<i>cech zlatníků</i>	sv. Eligia ve sv. Mořici
<i>bratrstvo malířů a sochařů</i>	sv. Lukáše Evangelisty ve sv. Mořici
<i>bratrstvo obchodníků a kramářů</i>	sv. Markéty a dvě mše za živé a mrtvé ve sv. Mořici
<i>cech kožišníků</i>	sv. Prokopa, sv. Jiljí a čtyři kvatembrové mše ve sv. Mořici
<i>cech zedníků a kameníků</i>	sv. Rocha ve sv. Mořici
<i>cech krejčích</i>	sv. Mikuláše, na Nanebevzetí Panny Marie a čtyři kvatembrové mše ve sv. Mořici
<i>cech oburníků<sup>29</sup></i>	sv. Petra a Pavla, sv. Kryšpína a Krispiniána a čtyři kvatembrové mše ve sv. Mořici
<i>cech pekařů</i>	kvatembrové mše za mrtvé a živé ve sv. Mořici
<i>cech soukennícký</i>	dvě mše ve sv. Mořici <sup>30</sup>
<i>cech lazebníků</i>	dvě mše po svátku Božího těla a o prvním kvatemburu v kostele Panny Marie na Předhradí
<i>cech koželuhů a mydlářů</i>	dvě mše na den po sv. Janu Křtiteli v kostele Panny Marie na Předhradí
<i>kolegium obchodníků s vínem</i>	mše na masopustní úterý v kostele Panny Marie na Předhradí

I když jen menší část olomouckých cechů nechávala sloužit mše ke cti svým patronům, od druhé dekády 18. století participovaly všechny cechovní korporace bez výjimky při oslavě nejmladší patronky města, sv. Pavlína. Ostatky této mučednice z dob antického Říma byly roku 1623 přineseny jezuity do Olomouce. Ve stejném roce zasáhla město epidemie moru a měšťané se v naději na odvrácení této katastrofy obrátili prostřednictvím prosebného procesí k ostatkům této světice. Z vděčnosti, že sv. Pavlína vyslyšela jejich modlitby, zvolila městská rada sv. Pavlína za patronku města. Její svátek se slavil v Olomouci vždy 6. června, a to až do roku 1687, kdy byl přesunut vždy na čtvrtou a později pátou neděli po sv. Duchu. Skoro pravidelně se vracející morové epidemie aktualizovaly kult sv. Pavlína. Zejména poslední morové rány z let 1713 a 1715, během nichž zemřelo skoro na 3 000 obyvatel, zanechaly výraznou stopu nejenom v paměti místních obyvatel, ale ve městě samotném na ně upomínaly některé stavby (zejména morový sloup na Dolním náměstí a částečně sloup Nejsv. Trojice na Horním náměstí).<sup>31</sup>

Tato poslední rozsáhlá morová epidemie podnítila v srpnu 1715 olomoucké řemeslníky k ustanovení zbožné nadace ke cti sv. Pavlína. Při této příležitosti se sdružilo na 35 cechovních korporací, které se z vděčnosti k této městské a protimorové patronce zavázaly, že budou každoročně vybírat 42 zl na udržování věčného světla u jejího relikviáře v jezuitském kostele Panny Marie Sněžné. V roce 1786, několik let po zrušení jezuitského řádu, byl relikviář přenesen do metropolitní katedrály sv. Václava. Každý nově konstituovaný cech se vždy zavazoval přispívat

---

**29—** Obuvníci usazení na předměstí Český Povel každoročně platili kaplanovi u kaple Panny Marie Pomocné, která stála při špitálu na předměstí Střední Ulice (*Mittergasse*), 2 zl za čtyři kvatembrové mše. Tamtéž.

**30—** Předtím se u oltáře sv. Severína konaly každý týden čtyři mše, ale podle protokolu z roku 1765 nařídil mořický probošt nejspíš kvůli špatnému finančnímu stavu soukenické nadace sloužení pouze dvou mší ročně. Tamtéž.

**31—** SCHULZ, J. a kol.: *c. d.*, s. 354.

do této nadace. Sepětí olomouckých cechů s kultem sv. Pavlína trvalo až do zrušení cechů v roce 1860.<sup>32</sup>

Nadace olomouckých cechů k udržování věčného světla u ostatků sv. Pavlína ukazuje na jiné, dosud nezmíněné sociální pole, ve kterém se cechy pohybovaly. Většina této kapitoly poukázovala zejména na náboženský život probíhající uvnitř těchto korporací. Olomoucké cechy se rovněž účastnily veřejných církevních procesí a slavností, mezi něž tradičně patřila procesí u příležitosti svátku Božího těla a od roku 1759 děkovné procesí připomínající si úspěšnou obranu města před pruským vojskem. Cechy se účastnily i dalších příležitostných církevních festivit, jako např. oslav *Milostného léta*, vyhlášeného v roce 1826 tehdejším papežem Lvem XII.<sup>33</sup>

Oproti předchozím cechovním náboženským aktivitám, které byly primárně zaměřeny dovnitř společenství, a tudíž mezi jednotlivými cechy panovaly rozdíly ve formě a intenzitě zbožnosti, měla veřejná církevní procesí patrný disciplinační charakter a reprezentovala jednotu všech světských a duchovních institucí ve městě. V multikonfesionálním prostředí, jako byla Olomouc v předbělohorském údobí, byl disciplinační význam těchto procesí nejpatrnější a zároveň se stal předmětem neustálých konfliktů. Olomoučtí biskupové a panovníci se spíše neúspěšně snažili prosadit, aby se všichni příslušníci městské rady, cechů a celého měšťanstva bez výjimky účastnili božetělového průvodu. Tyto požadavky však byly pro nekatolické měšťany nepřijatelné, a proto různými způsoby sabotovali, či přímo narušovali průběh slavnostního procesí.<sup>34</sup>

---

32—Listina z 6. srpna 1715. SOkA Olomouc, AMO, Registratura 1786-1873, inv. č. 587, kart. 1. V roce 1863 převzalo starost o udržování věčného světla u relikviáře samotné město Olomouc.

33—Tišťený řád procesí u příležitosti Milostného léta z roku 1826. SOkA Olomouc, AMO, Zlomky registratury, inv. č. 4111, kart. 142. Tišťený řád k božetělovému průvodu z roku 1820. SOkA Olomouc, AMO, Zlomky registratury, inv. č. 4110, kart. 142.

34—SCHULZ, J. a kol.: c. d., s. 296-297, 335.

Rovněž některé cechovní artikule z předbělohorského období přikazovaly mistrům, aby se se svými rodinami, tovaryši a učni pravidelně účastnili katolických bohoslužeb a nejvýznamnějších církevních svátků. S tím souvisí i ustanovení, že cechy měly teoreticky přijímat pouze katolické mistry. Cechovní řád mydlářského cechu z roku 1615 výslovně praví u přijímání nových mistrů, aby případný zájemce „svatě starožitné katolické víry byl, tuž víru všeobecně netoliko slovem, ale i skutkem zjevně vyznávajíc, proti každému se ctně a šlechetně zachovával“.<sup>35</sup> Cechovní artikule cechu zedníků a kameníků z roku 1548 neobsahovaly tak patrnou demonstraci konfesní identity, ale přesto zapovídaly mistrům a tovaryšům hanění Boha a svatých.<sup>36</sup> Obecně se zdá, že velká část cechovních pořádků z tohoto období spíše neřešila náboženské vyznání členů cechů a byla konfesně nevyhraněná.<sup>37</sup>

Situace se samozřejmě změnila po roce 1620, resp. po vydání moravského zemského zřízení v roce 1628, kdy se pro přijetí do měšťanského stavu všeobecně požadovalo katolické vyznání. V pobělohorském období již zcela běžně cechovní pořádky olomouckých korporací obsahovaly ustanovení o povinnosti mistrů účastnit se bohoslužeb a církevních slavností, v první řadě procesí o Božím těle.<sup>38</sup>

Pořadí, v jakém šly cechy v procesí o Božím těle, rovněž demonstrovalo prestiž a moc jednotlivých korporací. Bohužel pro

---

35— Artikule č. 1. SOKA Olomouc, fond Cech mydlářů v Olomouci, inv. č. 1.

36— SOKA Olomouc, fond Cech zedníků a kameníků v Olomouci, inv. č. 1, kart. 1.

37— Cechovní artikule obuvnického cechu z roku 1590.

SOKA Olomouc, fond Cech ševců v Olomouci, inv. č. 1, kart. 1. Nedatovaný opis pořádku cechu jirchařů v Olomouci. SOKA Olomouc, AMO, Zlomky registratur, inv. č. 90, kart. 3. Instrukce pro přijímání tkalcovských mistrů z 16. století. SOKA Olomouc, AMO, Zlomky registratury, inv. č. 165, kart. 6. Artikule zlatníků, malířů, perletářů, sklenářů, sochařů a řezbářů z let 1578/1589.

SOKA Olomouc, AMO, Zlomky registratur, inv. č. 97, kart. 3.

38— Kupříkladu artikule mlynářského cechu z 31. prosince 1620.

SOKA Olomouc, AMO, Zlomky registratur, inv. č. 101, kart. 4.

nejmladší období se dochovaly pouze kusé informace o podobě tohoto procesí. Nejdetailnější popis máme z roku 1472, podle něhož nejprve kráčely méně důležité cechy a významnější korporace šly nejbližší samotnému centru procesí, monstranci s eucharistií. Nejpřednější místo bylo rezervováno pro cech soukeníků, po nich následovaly ostatní cechy kožišníků, sladovníků, řezníků, pekařů, obuvníků, krejčích, kovářů, zámečníků atd.<sup>39</sup> Všechny tyto korporace šly před monstranci. Nejdůležitější pozici ze živnostenských organizací zaujímalo bratrstvo obchodníků s vínem, jehož členové měli privilegium nést slavnostní baldachýn nad knězem s monstranci.<sup>40</sup>

Bratrstvo však bylo v průběhu raného novověku v tomto prestižním úkolu vystřídáno právě soukenickým cechem. Nevíme, kdy k této změně přesně došlo. Díky několika sporům o právo nést nebesa nad monstranci z konce 18. století a z počátku dvacátých let 19. století je známo, že soukeničtí mistři se tradičně ujímali této povinnosti.<sup>41</sup> V roce 1794 vydal olomoucký magistrát předpis, který upravoval řád pro nošení baldachýnu. Dokládá mimo jiné významné místo soukenického cechu při slavnosti Božího těla, neboť podle tohoto řádu měli soukeničtí mistři nejprve nést nebesa uvnitř svatováclavské katedrály (ze sakristie kolem hlavního oltáře až k východu). Soukeníci se opět ujali baldachýnu, když se procesí vracelo z města na Předhradí do katedrály. Kromě soukenického cechu se dostalo cti nést nebesa také členům olomouckého magistrátu a měšťanského výboru, advokátům, členům kolegia obchodníků s vínem, obchodnického bratrstva a řeznického cechu.<sup>42</sup>

---

39—KÜHNDEL, Jan: *Vývoj olomouckých řemeslnických cechů (do počátku 17. stol.)*. Olomouc 1929, s. 60.

40—SCHULZ, J. a kol.: *c. d.*, s. 248.

41—Zejména rozhodnutí magistrátu z 21. března 1822. SOKA Olomouc, AMO, Registratura 1786–1873, inv. č. 203, kart. 143.

42—Rozhodnutí magistrátu z 18. června 1794. SOKA Olomouc, fond Cech řezníků v Olomouci, inv. č. 7, kart. 1.

## **Závěr**

Náboženské aktivity jednotlivých olomouckých cechů v 17. a v 18. století byly v první řadě limitovány finančními prostředky korporací. Pro většinu z nich byla každoroční procesí o Božím těle a jiných svátcích, případně peněžní příspěvky na věčné světlo u relikvie patronky města skoro jedinou religiózní aktivitou. Z těchto příčin se mnohdy pohřby příslušníků cechů odbývaly mimo rámec jejich vlastní korporace. Rakve zemřelých měšťanů, řemeslníků a služebníků byly proto často neseny členy soukenického, obuvnického a kožišnického cechu. V průběhu sledovaného období došlo rovněž k renesanci náboženských bratrstev, k jejichž nejdůležitějším úkolům patřila spoluúčast na pohřbech vlastních členů a konání zádušních mší. Prozatím je možné jen předpokládat, že v otázce pohřbů, a především osobní spásy byla pro velkou část řemeslnického stavu náboženská bratrstva atraktivnější institucí než cechy.

Tradiční či nejbohatší živnostenské korporace se spíše zaměřily na úctu svatých patronů svého řemesla nebo investovaly nemalé finance do své prezentace při největších církevních svátcích a světských festivitách. Kapitola se záměrně nezabývala sociálními aktivitami cechů, které v podstatě vycházely z étosu křesťanské lásky k bližnímu a vzájemné solidarity. Je proto otázkou, zdali právě různé podpůrné příspěvky vdovám, chudým a nemocným mistrům a tovaryšům nebo dary špitálům a později školám nehrály v sebezprezentaci cechů či obecně řemeslnického stavu v Olomouci podstatnější roli než jejich náboženské aktivity.

# SASKÝ HERKULES A LUTHEROVA RŮŽE – KONVERZE AUGUSTA SILNÉHO A SASKÁ KONFESIJNÍ KULTURA NA PŘELOMU 17. A 18. STOLETÍ

Východiska a možnosti výzkumu

*Iveta Coufalová*

Jednou z turistických atrakcí v centru Drážďan je takzvaný *Fürstenzug* – průvod vládců wettinského rodu na vnějším severním křídle stájí při rezidenčním zámku. Zpracován je jako mozaika z dlaždiček vyrobených míšeňskou porcelánkou. Autorem *Fürstenzugu* je malíř historických obrazů Wilhelm Walther (1826–1913), který své dílo vytvořil mezi lety 1872 a 1876 jako sgrafito v souvislosti s oslavami blížícího se 800. výročí vlády wettinského rodu v Sasku (1089–1889). Toto původní sgrafitové zpracování se však na přelomu 19. a 20. století kvůli povětrnostním podmínkám ukázalo jako nevyhovující – kresba byla v relativně krátké době poničena, proto byl v letech 1904–1907 původní obraz přenesen na porcelánové dlaždičky, které se (v celkovém počtu 23 000) následně nainstalovaly zpět na severní stranu stájí. Materiál, z něhož mozaika sestává, prošel při výrobě vysokou teplotou,

a tak se dílo i navzdory ničivým náletům z února 1945 zachovalo do dnešních dnů v autentické podobě z počátku 20. století.<sup>1</sup>

Ideový záměr *Fürstenzugu* byl (zdánlivě) jednoduchý – prezentace poslušnosti saských vládců z rodu Wettinů.<sup>2</sup> Panovníky na vyobrazeních doprovázejí i další významné osobnosti, které se zapsaly do saských dějin. Pro historika, jenž se saskými dějinami zabývá nikoliv jen z pohledu chronologicky-popisného, je však zdrojem netušených kontextuálních souvislostí, které vyplývají především z doby, kdy mozaika vznikla – ve druhé polovině 19. století se německý prostor formoval směrem k jednotnému státu, v němž mělo hrát prim Pruské království. Trend se odráží rovněž v saském politickém směřování, obzvlášť patrný je při detailní analýze některých momentů zachycených v řadě wettinských vládců ve *Fürstenzugu*. S ohledem na téma kapitoly se zde zaměříme na ztvárnění kurfiřta Friedricha Augusta I. (1694–1733).

Friedrich August I., který se stal rovněž polským králem (jako August II.; 1697–1706 / 1709–1733), je zde na první pohled ztvárněn stejně jako ostatní vládcí – reprezentuje moc wettinského domu. Sice i na tomto vyobrazení zastihujeme – nejen symbolicky – svého syna Friedricha Augusta II. (1733–1763), jeho oděv i póza jsou „barokně“ honosné, plášt s příděchem exotiky, zkrátka vládce země s velkými ambicemi. Důležitý tu je ale detail: vzepjatý kůň Friedricha Augusta I. má pod kopytem zadní nohy růži (viz příloha 1). Jde jen o drobnost? Nikoliv, každou maličkost

---

1—Dlaždičky byly v míšeňské porcelánce vypalovány za teploty až 1380 °C, a proto se z nich během požáru, který po svržení bomb zničil převážnou část především historického centra, poškodila jen nepatrná část. BLASCHKE, Karlheinz: *Der Fürstenzug zu Dresden. Denkmal und Geschichte des Hauses Wettin* (dále jen *Der Fürstenzug zu Dresden*). Leipzig 1991.

2—Vzestup Wettinů se váže k boji o investituru. Přehledně dějiny tohoto panovnického rodu jsou zpracovány (včetně přehledů o bádání jednotlivých panovníků) např. v: KROLL, Frank-Lothar (ed.): *Die Herrscher Sachsens. Markgrafen, Kurfürsten, Könige 1089–1918*. München 2004 (k Friedrichu Augustovi I.: s. 173–191). Srov. BLASCHKE, K.: *Der Fürstenzug zu Dresden* (k Friedrichu Augustovi I.: s. 172–184).



v takovémto oficiálním díle, jakým *Fürstenzug* bezesporu je, autoři promýšlejí do posledního detailu. Zde se jedná o symbolickou „zkratku“ zachycující vztah Friedricha Augusta I. a luteránské církve, jež bývá často symbolizována růží<sup>3</sup> – květinou, která byla pečetním znakem Martina Luthera. K čemu tedy ve vztahu mezi luteránskou církví a saským vládcem došlo, že tvůrcům mozaiky o téměř 200 let později stálo za to na tento stav upozornit? Zašlapal Friedrich August I. luterány do země, jak by se na základě představeného vyobrazení mohlo zdát?

Friedrich August I. vešel do dějin jako August Silný, tímto přídomkem ho ovšem obdařili až autoři v 19. století. Ve své době – na přelomu 17. a 18. století – byl známý spíše jako *saský Herkules*: navázal tak na tradici ve wettinském panovnickém domě<sup>4</sup> a současně se chtěl definovat v soudobém symbolickém prostoru, který jednoznačně ovládl *Apollon* – Ludvík XIV. jako král Slunce.<sup>5</sup> August Silný usedl na saský kurfiřtý stolec neče-

---

3—Srov. DIECKMANN, Friedrich: *Rosennot, Rosenlust. Eine mythische Exkursion*. Dresdner Hefte (Beiträge zur Kultur Geschichte), 84, 2005, s. 4–11.

4—K odkazům na herkulovskou symboliku ve výzdobě dráždanských zámeckých exteriérů: LUKATIS, Christiane – OTTOMEYER, Hans (eds.): *Herkules: Tugendheld und Herrscherideal*. Eurasburg 1997; MILLER, Jaroslav: *Propaganda, symbolika a rituály protestantské Evropy (1580–1650)*. Praha 2012, obzvlášť s. 88–106; HECKNER, Ulrike: *Im Dienst von Fürsten und Reformation. Fassadenmalerei an den Schlössern in Dresden und Neuburg an der Donau im 16. Jahrhundert*. München – Berlin 1995; MARX, Harald: *Sehnsucht und Wirklichkeit. Malerei für Dresden im 18. Jahrhundert*. Dresden 2009, obzvlášť s. 15–23.

5—BURKE, Peter: *The Fabrication of Louis XIV*. New Haven – London 1992. Ke „kultu“ krále Slunce a jeho inspiraci v dobovém říšském i saském kontextu srov. zejména SCHNITZER, Claudia – HÖLSCHER, Petra (eds.): *Eine gute Figur machen: Kostüm und Fest am Dresdner Hof. Kupferstich-Kabinett, Staatliche Kunstsammlungen Dresden*. Amsterdam – Dresden 2000, obzvlášť s. 209–233; SCHUMANN, Jutta: *Die andere Sonne. Kaiserbild und Medienstrategien im Zeitalter Leopolds I.* (= Colloquia Augustana, Bd. 17). Berlin 2003.

kaně, po smrti svého staršího bratra Jana Jiřího IV. (Johanna Georga IV.) v roce 1694,<sup>6</sup> ambice mu však nescházely. Chtěl získat královskou korunu, ať už vázanou přímo na saské území, či mimo ně. Příležitost se mu naskytl o dva roky později, kdy zemřel Jan (III.) Sobieski, „zachránce křesťanské Evropy“, který odrazil Turky od Vídně. A protože polský král je králem voleným, rozhodl se mladý saský kurfiřt předstoupit se svou kandidaturou před polský volební sejm, který se scházel na Woli u Varšavy. Potřeboval k tomu však domácí (polskou) i zahraniční (obzvláště papežskou a císařskou) politickou podporu, a tak musel změnit víru, tedy přestoupit od luteránství ke katolicismu. Stalo se tak 2. června 1697 v Badenu u Vídně. Aktu byl kromě konvertujícího kurfiřta přítomen pouze jeho příbuzný – Christian August Sasko-Zeitzský (1666–1725), tehdejší biskup v uherském Rábu (maď. Győr, něm. Raab) –, konverze se odehrála v jeho soukromé kapli. K několika málo zasvěceným, kteří o obřadu věděli, patřil především císař Leopold I., později o něm byl přednostně zpraven také tehdejší papežský nuncius ve Vídni Andrea di Santacroce.<sup>7</sup> Ve veřejnou známost vešel kurfiřtův přestup ke katolické víře téměř až o měsíc později, v závěrečné fázi volby Augusta Silného polským králem (28. června 1697).

Konverze Augusta Silného je sice (zdánlivě) jedním z nejprozkoumanějších témat saských (resp. sasko-polských) dějin na přelomu 17. a 18. století, téma konfesionalizace je naopak jakousi

---

6— Jan Jiří IV. zemřel na neštovice, jimiž se nakazil od své milenky Sibylly Magdaleny von Neitschütz. KROLL, F.-L. (ed.): c. d., s. 167–172; CZOK, Karl: *August der Starke und seine Zeit. Kurfürst von Sachsen, König in Polen*. 2. vyd. München 2004, s. 36–39.

7— Christian August von Sachsen-Zeitz byl prvním významným Wettinem, který ke katolicismu na konci 17. století konvertoval (1689, resp. veřejnou konverzí prošel roku 1691). VÖTSCH, Jochen: *Christian August, Herzog von Sachsen-Zeitz*. In: SCHATTKOWSKY, Martina: *Sächsische Biografie*. In: <http://www.isgv.de/saebi> [cit. 27. 6. 2014]. Srov. KLEIN, Eberhard: *Christian August, der Kardinal von Sachsen (1666–1725). Ein Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation*. Gelbe Hefte IV, 2, 1928; PEPPER, Ines: *Konversionen im Umkreis des Wiener Hofes um 1700*. Wien – München 2010, s. 30, 107–108.

„badatelskou popelkou“. „Atest“ o přestupu Augusta Silného ke katolické víře<sup>8</sup> patří k jednomu z nejčastěji citovaných archivních dokumentů v saských dějinách, interpretace této listiny a vlastně i Augustova aktu změny víry byla vždy ovlivněna historiografickými trendy v bádání – existují tedy práce, které tento akt vykládají z pozice ryze pozitivistických politických dějin (především ve druhé polovině 19. století a na počátku 20. století: např. Philipp Hildebrandt, Paul Haake),<sup>9</sup> dějin dynastických vztahů (např. Günther Christ, Anne-Simone Knöfel), dějin německého prostoru (především Jochen Vötsch)<sup>10</sup> i kulturních dějin či dějin

---

8— „Omnibus et Singulis praesentes hasce litteras nostras visuris seu legi auditoris notum facimus et attestamus quod serenissimus Princeps Dominus Fridericus Augustus Elector Saxoniae etc. Dominus Cognatus noster Dilectissimus et Honoratissimus, hodie, scilicet Festo ss. Trinitas 2. die Mensis Junii 1697 ab omni haeresi ex peccato Apostolica nobis Concessae facultate a nobis absolutus ex juxta consilii Tridentini Decretum abjurato Lutheranissimo in manibus nostris Professione Fideie missa. Romanam Catholicam unam salvificamque Religionem amplexus fuerit, sacramus Communionem Secundum Ecclesiae Catholicae praescriptum morem debita cum magna reverentia ex devotione ex manibus nostris sumpserit, in quorum fidem praesentes propria manu subscriptas sigillo nostro communivimus. / Datum Badae in Austria Anno et Die ut Supra. / Christianus Augustus, Episcopus Jauriensis, Dux Saxoniae.“ Sächsisches Staatsarchiv – Hauptstaatsarchiv Dresden, Geheimer Rat, Loc. 10330/15.

9— Později na přelomu padesátých a šedesátých let 20. století se sasko-polská problematika, resp. politický akcent německo-polských vztahů včetně Augustovy konverze a jeho zvolení polským králem, byť nakrátko dostala do popředí badatelského zájmu – zejména sborník KALISCH, Johannes – GIEROWSKI, Józef: *Um die polnische Krone. Sachsen und Polen während des Nordischen Krieges 1700–1721*. Berlin 1962.

10— Především VÖTSCH, Jochen: *Kursachsen, das Reich und der mitteleuropäische Raum zu Beginn des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main 2003 (a jeho přípravná studie: TÝŽ: *Kursachsen, das Reich und der mitteleuropäische Raum zu Beginn des 18. Jahrhunderts. Eine Problemskizze*. Neues Archiv für sächsische Geschichte, 67, 1997, s. 311–322).

umění (např. Cornelius Gurlitt, Joachim Menzhausen, Barbara Marx, Harald Marx).<sup>11</sup> Teprve v posledních dvou desetiletích se rovněž ve výzkumu saských dějin badatelé zaměřili na konfesijní problematiku (v první řadě Ulrich Rosseaux).<sup>12</sup> Jisté „zpoždění“ ve výzkumu konfesijní kultury v saských dějinách, obzvlášť za vlády Augusta Silného, vyplývá z toho, že koncept východoněmeckých dějin se jednak na konfesionalizaci příliš nesoustředil,<sup>13</sup> jednak „saské dějiny“ měly v daném konceptu velice komplikované postavení – v rámci územněsprávního uspořádání DDR (Deutsche Demokratische Republik) bylo bývalé saské kurfiřtství (resp. království) rozděleno do tří oblastí (*Bezirke*), čímž zanikla potřeba „identifikace“ s dějinami státního celku, který vlastně neexistoval.<sup>14</sup> Svou roli jistě sehrál i fakt, že August Silný vládl rovněž v polsko-litevském soustátí, kde nebyl vnímán příliš pozitivně – takzvané saské období je v polských dějinách zhusta prezentováno téměř na stejné úrovni jako švédský vpád do země (tzv. potopa) během malé severní války (1651–1655), a především jsou politické vztahy a vazby Augusta Silného na Petra Velikého a na Rusko interpretovány jako předehra k dělení Polska na konci

---

11— Zajímavou historickoantropologickou sondou do reprezentace moci v souvislosti s Augustovou polskou volbou je BÄUMEL, Jutta: *Auf dem Weg zum Thron. Die Krönungsreise Augusts des Starken*. Dresden 1997.

12— ROSSEAUX, Ulrich – POPPE, Gerhard (eds.): *Konfession und Konflikt. Religiöse Pluralisierung in Sachsen im 18. und 19. Jahrhundert*. Münster 2012. Jisté shrnutí nabízí např. ROSSEAUX, Ulrich: *1697 – Politik und Konfession. Die Wahl Augusts des Starken zum polnischen König*. In: EIGENWILL, Reinhardt (ed.): *Zäsuren sächsischer Geschichte*. Beucha – Markkleeberg 2010, s. 118–135.

13— Výjimkou potvrzující pravidlo byla práce Agathy Kobuch, jež se mezitím stala klasikem v tématu. KOBUCH, Agatha: *Zensur und Aufklärung in Kursachsen. Ideologische Strömungen und politische Meinungen zur Zeit der sächsisch-polnischen Union (1697–1763)*. Weimar 1988.

14— KELLER, Katrin: *Landesgeschichte Sachsen*. Stuttgart 2002, s. 7, 18–28. Srov. BLASCHKE, Karlheinz: *Die Landesgeschichte in der DDR – ein Rückblick*. Blätter für deutsche Landesgeschichte, 126, 1990, s. 243–261.

18. století, a tedy k jeho dočasnému zániku. Východoněmecká<sup>15</sup> a polská historiografie se proto před rokem 1989 soustředila především na roli Augusta Silného v kultuře a v umění – v rámci složitě budovaných polsko-německých vztahů po druhé světové válce se pravděpodobně období sasko-polské personální unie stále ještě jevílo jako příliš kolizní.<sup>16</sup>

„Rehabilitaci“ saských dějin za vlády Augusta Silného představovalo kolokvium, které se konalo u příležitosti 300 let od převzetí vlády nad saským kurfiřtstvím. Příspěvky následně vyšly ve sborníku, jenž byl současně prvním svazkem řady *Saxonia*, vydávané Spolkem pro saské zemské dějiny (*Verein für sächsische Landesgeschichte*).<sup>17</sup> Za základní odborné počiny na poli sasko-polského výzkumu v devadesátých letech lze označit výstavu *Unter einer Krone*, již doprovodil stejnojmenný katalog (ten je dodnes využíván jako zdroj některých údajů, které je však – díky možnostem, jež skýtá bohatý archivní výzkum – potřeba revidovat), a následnou konferenci o sasko-polské personální unii.<sup>18</sup>

---

15—Kulturně-historické studie překračovaly především syntézy Karla Czoka, který se badatelsky zaměřil zejména na pojetí Augusta jako absolutistického vládce. CZOK, Karl: *August der Starke und Kursachsen*. Leipzig 1987. Srov. TÝŽ: *K problému osvícenského absolutismu a jeho odraz v českých zemích, zvláště v městském prostředí*. Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et Historica, 3, 1989 – Studia Historica XXXVI: Historická úloha absolutní monarchie ve střední Evropě 17.–18. století, s. 141–146.

16—Výjimkou bylo již zmíněné období na počátku šedesátých let 20. století – viz pozn. 9.

17—*August der Starke und seine Zeit. Beiträge des Kolloquiums vom 16./17. September 1994 auf der Festung Königstein*. Dresden 1995. Přelomovým bylo rovněž vědecké kolokvium z roku 1989: *Sachsen und die Wettiner. Chancen und Realitäten. Internationale wissenschaftliche Konferenz in Dresden 27.–29. 6. 1989*. (= Dresdner Hefte, mimořádné vydání). Dresden 1990.

18—SCHMIDT, Werner – SYNDRAM, Dirk (eds.): *Unter einer Krone. Kunst und Kultur der sächsisch-polnische Union (Austellung vom 23. November 1997 bis 8. März 1998 im Dresdner Schloß)*. Leipzig 1997. Tato publikace obsahuje i oddíl o církvi a víře („Kirche und Glauben“, s. 97–120; včetně vstupního textu Wojciecha Kriegseisena

Tento „návrát“ Augusta Silného jakožto plně akceptovatelného „panovníka ve dvojí službě“ (*Herrscher in der Doppelpflicht*)<sup>19</sup> na otevřené výzkumné pole umožnil badatelům zaměřit se i na konfesijní problematiku.

Konverze protestantských vládců po třicetileté válce je zajímavým fenoménem a v současném historiografickém bádání i vděčným tématem.<sup>20</sup> Přestup ke katolictví švédské královny Kristiny v roce 1655 nebyl totiž v protestantském prostředí do konce 17. století ani zdaleka jediný (Karel II., Jakub II., Anton-Ulrich Brunšvicko-Wolfenbüttelský, Gustav Samuel Leopold Falcko-Zweibrückenský atd.). Krok, k němuž se změnou vyznání August Silný odhodlal, byl přesto jedinečný. Vždyť vzešel ze země, která je považována za kolébkou protestantismu, resp. luteránství (Martin Luther působil v saském Wittenbergu). Sasko bylo od augšpurského náboženského míru ve víře jednotné – jednalo se o homogenní celek, kde katolíci žili v menšině. Mše v katolickém ritu se sloužily pouze ve vyslaneckých rezidencích katolických států a pak také v Lužici, jejíž historický vývoj se ale od jádra saského státu lišil.<sup>21</sup> Přesto Augustova konverze nebyla až takovým překvapením – jednak i jeho předci už se změnou víry „koketovali“ (výrazné prokatolické tendence vykazoval již

---

„Kirchen und Konfessionen“, s. 96–97). Neopominutelný je rovněž další svazek řady *Saxonia*, který v mnohém navazuje na výše zmíněný klasický sborník *Um die polnische Krone*: GROSS, Reiner – GÜNTHER, Britta – KRÜGER, Nina – WISSUWA, Renate (eds.): *Sachsen und Polen zwischen 1697 und 1765. Beiträge der wissenschaftlichen Konferenz vom 26. bis 28. Juni 1997 in Dresden* (= *Saxonia. Schriftenreihe des Vereins für sächsische Landesgeschichte*, Bd. 4/5). Dresden 1998. 19—Srov. statě Karla Czoka a Jacka Staszewského v: DUCHHARDT, Heinz: *Der Herrscher in der Doppelpflicht. Europäische Fürsten und ihre beiden Throne*. Mainz 1997, s. 189–205, 207–222. 20—V poslední době především práce: PEPPER, I.: c. d. 21—Lužice byla k Sasku přičleněna během třicetileté války tzv. pražským mírem (1635). Srov. TORNOW, Siegfried: *Was ist Osteuropa? Handbuch zur osteuropäischer Text- und Sozialgeschichte von der Spätantike bis zum Nationalstaat*. Wiesbaden 2005, s. 340–345; KELLER, K.: c. d., s. 22–24.

Jan Jiří II.), jednak on sám dával otevřeně najevo sympatie katolickým mocnostem již od té doby, co podnikl kavalírskou cestu po (západní a jižní) Evropě.<sup>22</sup>

Znepokojení nad přestupem Augusta Silného ke katolické víře vyjadřovaly jak protestantské stavy Svaté říše římské – saský kurfiřt byl totiž s ohledem na své přední místo v hierarchii říše a mezi protestanty hlavou direktoria luteránských a reformovaných říšských stavů (tzv. *Corpus Evangelicorum*) na říšském sněmu<sup>23</sup> –, tak stavy saské, které se obávaly o své výlučné postavení v zemských záležitostech. Napjaté vztahy v domácí politice byly konstantou vlády Augusta Silného, a omezovaly tak jeho politické aktivity.<sup>24</sup> Výkonem záležitostí *Corpusu Evangelicorum* pověřil August Silný jako administrátora Christiana Sasko-Weißenfelského (1682–1736) z wettinské sekundogenitury. Christian se později jménem wettinského rodu stal rovněž hlavním organizátorem oslav 200. výročí Lutherova vystoupení (1517/1717).

August Silný konvertoval v tajnosti, jak již bylo řečeno výše, stěžejí však v kontextu postavení saského kurfiřtství můžeme jeho rozhodnutí chápat jako soukromou záležitost. Jeho čin se vzápětí stal cílem spekulací i nelichotivých poznámek, později historografických rozborů.<sup>25</sup> Narušil rovnováhu a současně se stal

---

22—Kavalírskou cestu podstoupil princ Friedrich August mezi květnem 1687 a dubnem 1689. Především ve Francii a na dvorech na Apeninském poloostrově se nechal inspirovat dvorskými slavnostmi a karnevaly.

23—LÜH, Jürgen: *Kampf ums Direktorium. Preussen, Sachsen und die Führung des Corpus Evangelicorum*. In: GÖSE, Frank – MÜLLER, Winfried – WINKLER, Kurt – ZIESAK, Anne-Katrin (eds.): *Preussen und Sachsen. Szenen einer Nachbarschaft*. Dresden 2014, s. 170–175.

24—HELD, Wieland: *Der Adel und August der Starke. Konflikt und Konfliktaustrag zwischen 1694 und 1707 in Kursachsen*. Köln – Weimar – Wien 1999, obzvlášť s. 47–59, 148–165, 185–203.

25—Srov. CHRIST, Günther: *Fürst, Dynastie, Territorium und Konfession. Beobachtungen zu Fürstenkonversionen des ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts*. Saeculum, 24, 1973, s. 373. Obzvlášť kritický je k Augustově vládě (včetně konverze) Karlheinz Blaschke ve všech svých studiích.

nejednoznačně uchopitelnou postavou pro své současníky i pro následné generace. Míra pragmatismu, kterou panovníci v rámci svých politických plánů byli schopni přijmout, se ocitla na hraně akceptace – alespoň tak se to může zdát z dnešního pohledu, kdy jsme ovlivněni mnoha vrstvami interpretací, které se v tomto konkrétním případě k době vlády Augusta Silného vážou. Kredit dobrého panovníka však ve své době neztratil, ačkoliv polskou korunu neměl přes vyhranou volbu v červnu 1697 jistou. Záhy se totiž rozpoutala velká severní válka, v níž August Silný (spolu s Ruskem Petra Velikého) bojoval proti švédskému králi Karlu XII., jenž podporoval Augustova konkurenta Stanislawa Leszczyňského v boji o polský trůn. I Augustovi političtí protivníci v říši využili tohoto okamžiku měrou vrchovatou. Příležitosti se chopilo především Prusko, jehož ambice se v mnohém s těmi Augustovými překrývaly.<sup>26</sup>

Ani v „soukromém“ prostoru nebyla změna vyznání Augusta Silného přijímána bez výhrad. Jeho matka Anna Sofie Dánská (1647–1717) i manželka Christiana Eberhardina Braniborsko-Bayreuthská (1671–1727) se odmítly vzdát víry svých otců. Zůstaly i nadále věrny luteránskému vyznání, Christiana Eberhardina se posléze stala „pilířem protestantismu“ v Sasku.<sup>27</sup> Ve hře byla ještě víra Augustova syna, prince Friedricha Augusta (II.), který se narodil necelý rok (17. října 1696) před volbou Augusta Silného polským králem. Matka i babička budoucího Friedricha Augusta II. hájily jeho protestantskou víru, avšak politické plány Augusta Silného přiměly i tohoto Wettina k (tajně) konverzi (v roce 1712 v Bologni, rovněž prostřednictvím Christiana Augusta Sasko-Zeitzského). K její proklamaci došlo v roce 1717 jen několik týdnů před počátkem oslav počátku reformace.<sup>28</sup> Princ si totiž měl

---

26— I toto tvrzení je poněkud zjednodušující a skýtá mnohé inspirace pro další výzkum. Naposledy jsou možnosti sasko-pruského komparačního výzkumu shrnuty v publikaci: GÖSE, F. – MÜLLER, W. – WINKLER, K. – ZIESAK, A.-K. (eds.): c. d.

27— CHRIST, G.: c. d., s. 382.

28— Přestup kurfiřtského prince ke katolictví je nyní (v souvislosti s luterskými oslavami v roce 2017) opět častým badatelským tématem.



vzít dceru císaře Josefa I. – August Silný doufal, že se tak posune v říšské hierarchii ještě výše (byl říšským vikářem). Svatba se uskutečnila v roce 1719 – Dráždany se staly kulisou nejvelkolepější dvorské slavnosti té doby (nejen) ve střední Evropě.<sup>29</sup> Arcivévodkyně Marie Josefa se stala svému tchánovi Augustu Silnému duchovním partnerem především při rozšiřování sbírky ostatků (katolických) svatých. Podařilo se jí získat i část žebra svatého Benna – symbolu saského předreformačního katolictví. Svatý Benno (okolo 1010–1106) byl míšeňský biskup, který byl svatořečen v době reformace, jeho ostatky však byly ještě ve dvacátých letech 16. století převezeny do Bavorska a on se stal patronem Mnichova.<sup>30</sup> S příchodem Marie Josefy do Dráždan se ustálily pravidelné katolické bohoslužby především u dvora.

Zavedení katolické bohoslužby patřilo (vedle „získávání duší“) k důležitým cílům kurie v Sasku, resp. jezuitů. Jezuité, v Sasku značně neoblíbení, zde byli personifikováni páterem Votou, Augustovým zpovědníkem, kterého si přivezl z Polska – byl totiž rovněž zpovědníkem Jana Sobieského. Demonstrace vysledovatelné kontinuity byla pro Augusta Silného v jeho konceptu prosazování moci na prvním místě. V konfesionálních záležitostech však neustále narážel na odpor nejen saských stavů. Také z tohoto důvodu zahrnoval altranstädtský mír (1706), který byl nucen uzavřít s Karlem XII., body zaručující přednostní postavení luteránské víry v Sasku.<sup>31</sup>

---

29—Komemorační rytiny a tisky, které nechal ve dvacátých letech zhotovit August Silný, shromáždila a okomentovala: SCHNITZER, Claudia: *Constellatio Felix. Die Planetenfesten Augusts des Starken anlässlich der Vermählung seines Sohnes Friedrich August mit der Kaisertochter Maria Josepha 1719 in Dresden*. Dresden 2014.

30—Srov. např. RUMSCHÖTTEL, Hermann – GROß, Reiner: *Bayern und Sachsen in der Geschichte. Wege und Begegnungen in archivalischen Dokumenten*. Dresden – München 1994, s. 167–170.

31—Srov. WOLF, Jürgen Rainer (ed.): *1707–2007 Altranstädter Konvention. Ein Meilensteinreligiöser Toleranz in Europa (= Veröffentlichungen des Sächsischen Staatsarchivs A10)*. Halle (Saale) 2008, obzvlášť s. 9–20.

Konfesní napětí se přenášelo i na společnost, především městskou, potyčky mezi protestanty a katolíky byly pravidelnou součástí práce *wachtmeisterů*. V sasko-polské unii navíc došlo ve dvacátých letech 18. století ke dvěma „exemplárním“ událostem, které snad mohou být označeny za symbol složitosti konfesijního soužití za vlády Augusta Silného – jde o takzvaný krvavý soud v Toruni (1724)<sup>32</sup> a případ protestantského duchovního Hermanna Joachima Hahna, jenž byl dne 21. května 1726 zavražděn v Drážďanech katolickým konvertitou Franzem Laublerem. V centru saského kurfiřtství, které stále ještě znepokojovala Augustova konverze ke katolicismu, se poté rozhořely masové nepokoje, jež se jen stěží kurfiřtovi (a polskému králi) dařilo utišit. V několika tisících, které tehdy o Hahnově vraždě informovaly, se kromě jiného utvářela i cílená paralela mezi životem Herrmanna Joachima Hahna a Jana Husa. Jeden z tisků například upozorňuje na podobnost, jak krutou smrtí z rukou katolíků oba duchovní zemřeli.<sup>33</sup> Hus se tak stal jakýmsi „živým štítem“ v „kolébce“ německého protestantismu v době, kdy se saští luteráni cítili v nejméně ohrožení od Lutherova vystoupení.<sup>34</sup>

---

32—SCHWERHOFF, Gerd: *Konfessionskonflikte um 1700 zwischen instrumenteller Religionspolitik und konfessioneller Mobilisierung*. In: ROSSEAUX, U. – POPPE, G. (eds.): c. d., s. 17–34.

33—*Vertraute Unterredung zwischen dem in Dresden am 21. May 1726 ermorderten lutherischen Prediger M. Herrmann Joachim Hahn un den bekannten M. Johann Huß...* Frankfurt am Main – Leipzig 1728: „Mein Leser schau hier, zwey Männer vor dir stehen, / Bey deren Schicksaal Uns die Augen übergehen, / Fragst du wie heissen Sie? Sie heißen Huß und Hahn. / Und fragst du weiter nach, was haben Sie gethan? / So können wir nur diß darauf zur Antwort geben, / Nichts; und doch kamen Sie so jämmerlich ums Leben.“ (zde fol. 4). In: <http://digital.slub-dresden.de/id375455760/4> [cit. 20. 9. 2014].

34—LEIBTSEDER, Mathis: *Betrübtes Dresden – wütendes Dresden. Konfessionelle Identität und städtischer Konflikt in der kursächsischen Residenzstadt (1726)*. In: ROSSEAUX, U. – POPPE, G. (eds.): c. d., s. 55–78; TÝŽ: *Die Hostie im Hals. Eine „schreckliche Bluttat“ und der Dresdner Tumult des Jahres 1726*. Konstanz 2009.

## Hi!

Z výše napsaného vyplývá, že pole pro bádání o saské konfesijní kultuře na přelomu 17. a 18. století je ještě široké, obzvlášť má-li být zodpovězena otázka z úvodu tohoto příspěvku. Zda August Silný „pošlapal“ svou konverzí ke katolicismu luteránskou církev, zůstává stále otázkou k diskuzi. Metaforická odpověď se však nabízí: *Frauenkirche* v Drážďanech. Stavba tohoto hlavního saského protestantského svatostánku začala právě za vlády Augusta Silného, její organizací byl roku 1725 pověřen Valentin Ernst Löscher (1673–1749), významná osobnost luteránské církve v Sasku. Reprezentativní dominanta, která se v 21. století stala symbolem „nových Drážďan“, jež se zvedly jako Fénix z popela druhé světové války i východoněmeckého socialismu, působila jako sebevědomá demonstrace saského protestantismu v 18. století – a tou je i dnes.

## **2. Konfese a kultura**

**„[...] ZU BEFÖRDERUNG DER  
SEEL-SORG DERO UNTERTHANEN  
UND FORTPFLANZUNG DER WAREN  
RELIGION.“ KONFESIONALITA  
SCHWARZENBERSKÝCH  
PATRONÁTNÍCH SVATYNÍ V BAROKU**

*Jan Ivanega*

„Rozšíření kláštera prostřednictvím Boží pomoci a dobrovolné pomoci Jejich Vysoce knížecí urozenosti, jakož i nejen katolických, ale i luterských křesťanů, je dokončeno a příštího jara se bude moci započít se stavbou kláštera,“ konstatoval kvardián františkánského kláštera ve Schwarzenbergu Macarius Emert v listopadu 1729.<sup>1</sup> Je to jedna z mnoha zmínek o praxi bikonfesního či multikonfesního soužití v bohaté schwarzenberské korespondenci. Cílem předložené kapitoly, jež je pokusem o ohledání tématu, je přiblížit problematiku odrazu rozličné konfesijní praxe ve schwarzenberských patronátních svatyních

---

1— „Erweiterung des Clösterleins mittelst göttlicher hülf, und dann vörderist Euer hochfürstl. höchsten gnaden, wie auch einiger nicht nur Chathol., sondern auch lutherl. Christen gutthätiger handreichung insoweith fertig worden, und in künfftiger fruh Jahr mit erbauung des gottes hauss den anfang zu machen.“ Macarius Emert knížeti, Schwarzenberg, 29. srpna 1729. Státní oblastní archiv Třeboň, pobočka Český Krumlov (dále jen SOAT-ČK), Schwarzenberská ústřední kancelář (dále jen ÚK Schwarzenberg), sign. A 3K8 2b, s. f.

na knížecích panstvích v 17. a v 18. století. Ačkoliv byla *pietas Schwarzenbergica* bezpečně katolická, autor této kapitoly ukáže, že její odraz v architektuře nemusel být vždy tak jednoznačný, jak se může zdát z výčtu knížecích staveb, donací a fundací při svato-stáncích.<sup>2</sup> Konfesijní rozrůzněnost se prostřednictvím výzkumu patronátních objektů ukáže nejen v knížectví Schwarzenberg v multikonfesijních Středních Frankách, ale i na českých majetcích. Půjde o pokus nahlédnout na schwarzenberské stavební aktivity z jiného úhlu pohledu než na základě dosud převažující formální analýzy.<sup>3</sup> Vedle výzkumu konkrétní podoby staveb se autor pokusí o rekonstrukci jejich případných mimoformálních konfesijních referencí, jež mohly spočívat ve společenské funkci a v místě v náboženském životě konkrétních komunit.<sup>4</sup>

Na schwarzenberských panstvích se v sakrální architektuře na řadě míst odrazila praxe dvojího náboženství. Výraznou ukázkou je kostel sv. Linharta v Oslově na jihočeském panství Orlík. Svatyně byla za švamberského patronátu stavebně upravena pro praktikování bohoslužeb dvojího vyznání.<sup>5</sup> Praxe dvojí mše

---

2—GAŽI, Martin: *Schwarzenberkové a „jejich“ svatá místa v předmoderních Čechách. Ke kultovním funkcím šlechty a památkám na ně.* In: TÝŽ (ed.): *Schwarzenberkové v české a středoevropské kulturní historii.* České Budějovice 2008, s. 141–166.

3—ŠANDA, Martin: *Antonio Ehorto Martinelli jako knížecí schwarzenberský stavitel.* Praha 2011 (nepublikovaná magisterská diplomová práce); STEINEROVÁ, Veronika: *Andrea Altomont. Architekt vídeňského pozdního baroka a jeho činnost na českých panstvích Schwarzenbergů.* Praha 2002 (nepublikovaná magisterská diplomová práce); JAKUBEC, Ondřej – MALÝ, Tomáš: *Konfesijnost – (nad)konfesijnost – (bez)konfesijnost: diskuse o renesančním epitafru a umění jako zdroji konfesijní identifikace.* Dějiny – teorie – kritika, 7, 2010, č. 1, s. 79–112.

4—JAKUBEC, Ondřej: *Modalita a konfesionalita sakrálních staveb v českých zemích 16. a počátku 17. století.* In: HORNÍČKOVÁ, Kateřina – ŠRONĚK, Michal (eds.): *In puncto religionis. Konfesní dimenze předbělohorské kultury Čech a Moravy.* Praha 2013, s. 65–66.

5—Panství Orlík získali luteránští Švamberkové roku 1514. *Ottův slovník naučný.* 24. sv., s. 851.

zřejmě skončila za Eggenbergů, kteří panství získali roku 1623.<sup>6</sup> Hmotné stopy bikonfesního období však v objektu zůstaly až do druhé půli 18. století. Loď a presbytář svatostánku, kde „před lety bylo dvojí náboženství“,<sup>7</sup> byly v polovině předěleny zděnou příčkou. Každá polovina byla samostatně zaklenuta a zařízena oltářem, obě části měly vstup vlastními dveřmi. Následná přestavba zahrnovala vybourání příčky, zazdění dvojice vstupů a jejich náhradu novým vchodem ve zvonici, zřízení hudebního kůru, sakristie a kaple po stranách presbytáře. Pořízena měla být kazatelna a oltář, jenž měl být napříště umístěn tradičně ve středu kněžiště. V těchto intencích byla stavba v sezónách 1778–1779 provedena a zařízena.<sup>8</sup> Případ svědčí o mimořádné délce období dozvuků protestantismu v jižních Čechách a o hloubce paměti na soužití dvou vyznání. Proč stál ještě v hloubi 18. století na panství věrné katolické vrchnosti patronátní kostel zjevně upravený pro bikonfesní vyznání, který svou podobou čitelně upomínal na protestantskou minulost? Zakonzervování oslovské stavby mohlo souviset s jejím naprosto periferním umístěním a s minimálním významem z hlediska sítě schwarzenberských panství a sídel, díky čemuž tak patrně nebylo třeba přistupovat k cílenému *damnatio memoriae*.<sup>9</sup>

Odlišná byla situace v dalším případě, při přestavbě kostela Nejsvětější Trojice v Pilníkově na podkrkonošském schwarzenberském panství Vlčice. Objekt byl roku 1604 přestavěn tehdejší

---

6—HIML, Pavel: „*Ta kniha falešná a nespravedlivá jest*“. *Příspěvek k rekatolizační praxi na orlickém panství v první třetině 18. století*. Jihočeský sborník historický, 62, 1993, s. 122–131.

7—„[...] vor viellen Jahren alta von zweyen glaubens Religionen gewesen sein.“ *Rozpočet přestavby kostela sv. Linhart a v Oslově v ceně 640 zl, 1777*. SOAT, Velkostatek (dále jen Vs) Orlík, inv. č. 1141, sign. III Kα 17a, kart. 43, fol. 14.

8—*Vyúčtování přestavby kostela v Oslově, Orlík, 10. října 1779*. SOAT, Vs Orlík, inv. č. 1141, sign. III Kα 17a, kart. 43, fol. 53–59.

9—HORNÍČKOVÁ, Kateřina – ŠRONĚK, Michal: *The Bydžov Altarpiece and Its Denominational Transformations*. *Umění*, 60, 2012, s. 363–383.

majitelkou panství, luteránkou Beatrix Zilvárovou z Pilníkova († 1610).<sup>10</sup> Vzhledem k aktivní účasti Zilvářů z Pilníkova ve stavovském povstání byla část jejich majetku po Bílé hoře zkonfiskována a po četných změnách majitelů bylo panství roku 1675 zakoupeno knížetem Janem Adolfem ze Schwarzenbergu. Následné stavební aktivity nových majitelů na panství se soustředily na Jánské Lázně. Knížata systematicky podporovala tamní kapli sv. Jana Křtitele, mimo jiné s cíleně protireformačním akcentem – stavba mohla sloužit nejen „k povzbuzení slávy Boží“, ale i k obrácení „množství přichozích lázeňských hostů ze Slezska na opačné myšlenky“.<sup>11</sup>

Farní kostely oproti tomu chátraly. Na špatný stav svatostánků upozornil vrchnost v roce 1715 hejtman Duscher, podle něhož bylo žádoucí opravit nejméně jeden kostel na panství.<sup>12</sup> Doporučoval pilníkovskou svatyni, stavbu sice katolickou, avšak upravenou z údajně luteránského objektu. Pozornost si zaslouží motivace hejtmanova volání po přestavbě. Drtivá většina žádostí o stavební úpravy schwarzenberských patronátních svatyní se opírala o to, že by stavba sloužila „k větší počtě Boží“,<sup>13</sup> případně „k větší slávě

---

10— MAREŠ, František: *Die Domaine Wildschütz*. SOAT, František Mareš, inv. č. 50, kart. 4, s. 14, 44; ŠANDA, M.: c. d., s. 121-127.

11— „[...] dieser vorhabliche bau mit standhaftigkeit anvermerkter maßen könne ins werck gesetzt werden, also in förder sambster anbetracht, daß deßen längerer Verchub die aus Schlesien jährlich in der menge dahin ankommende Baad-gäste Evangelischer Religion auf wiedrige gedanken, sammt die beförderung der Ehre Gottes hindan gesetzt wurde, verleithen dörrfte.“ Sternberg kněžně ze Schwarzenbergu, Praha, 13. ledna 1739. SOAT-ČK, ÚK Vlčice, sign. A 3Kα 2a/4, s. f.

12— Duscher vrchnímu hejtmanovi (?), Vlčice, 24. ledna 1715. SOAT, Cizí statky, inv. č. 505, kart. 160, Vlčice, fol. 14-15.

13— Např. v případě založení farnosti v Ondřejově (panství Český Krumlov), jež měla sloužit mj. „zu grösserer Ehre Gottes“. Návrh fundačního instrumentu farnosti v Ondřejově, květen 1727. SOAT-ČK, ÚK ČK, sign. A 3Kα 1a/13, s. f.



Boha a jeho svatých patronů“.<sup>14</sup> Pilníkovská stavba měla oproti tomu sloužit „k počtē Boží a obzvláštní slávě vrchnosti“.<sup>15</sup> Nejde jen o formální rozdíl – Duscher na jiném místě zdůraznil, že špatný stav kostela si příchozí uvědomují a podivují se nad ním, přičemž dochází k újmě na knížecí cti.<sup>16</sup> Poukaz na údajně nekatolickou minulost svatyně byl zjevně jen jedním motivem volání po přestavbě. Nežádoucí konotace k nekatolické minulosti svatyně byla dána pamětí, v konkrétních formách objektu se zjevně nekatolická minulost neodrazila. Zcela jednoznačně si však současníci byli vědomi nedostatečnosti objektu, již dávali do souvislosti s neochotou knížete do opravy investovat. Duscherovy snahy o iniciování stavební akce však prozatím vyzněly naprázdno.

Ve dvacátých letech 18. století byla příprava zamýšlené přestavby svěřena knížecímu staviteli Antonu Erhardu Martinnellimu (1684–1747).<sup>17</sup> Ačkoliv byl projekt doveden do finálního stadia, stavba se neuskutečnila – Pilníkovští tak byli nadále nuceni využívat svatyni v podobě z počátku 17. století. Zejména z ekonomických důvodů se kníže přiklonil namísto realizace nákladné novostavby k opravě stávajícího kostela.<sup>18</sup> Případně újmy na cti, ať již kvůli prostému vzhledu svatyně, či kvůli

---

14— Např. v případě stavby kostela sv. Prokopa v Jinonicích, jež měla sloužit „zu Ehren Gottes, und Lob dieses heyl“. Knížecí reskript, Třeboň, 4. ledna 1711. SOAT, Vs Jinonice, sign. IIIKα 1c, fol. 5.

15— „[...] zu Ehr gottes, und Se Durchleucht zu sonderbahren ruhm [...]“ Tamtéž.

16— „Von frembden zu reden gehöret, das man sich wundere, das ein so großer fürst, und herr eine so schlechte Kirchen auf seiner Herrschafft eingerichten habe, und solche als gnädigster Patron nicht anrichten laßte.“ Vlčický hejtman Duscher vrchnímu hejtmanovi (?), Vlčice, 5. ledna 1715. SOAT, Cizí statky, inv. č. 505, kart. 160, Vlčice, fol. 10–13.

17— ŠANDA, M.: c. d., s. 127. Stavbu interpretuje jako ukázkou ambicí architekta a jeho pokus o prezentaci tvůrčích schopností. Podle soudu autora této kapitoly odrážejí zvolené formy mimo tohoto „uměleckého“ rozměru také stavebníkem zadanou stavební úlohu.

18— Knížecí reskript, Vídeň, 9. února 1726. SOAT, Cizí statky, inv. č. 505, kart. 160, Pilníkov, fol. 2.

případně žijící vzpomínce na její nekatolickou minulost, pro knížete zjevně nebyly dostatečným motivem k dotaci stavební akce. Kostel byl podle upravených Martinelliho plánů realizován až v sedmdesátých letech 18. století. Je ještě vhodné připomenout, že kníže roku 1731 povolil výstavbu boční kaple, podnícenou místními poddanými kvůli rostoucímu poutnímu provozu při tamním zázračném mariánském obrazu.<sup>19</sup> Někdejší luteránský farní kostel tak byl století od svého vzniku proměněn na lokální katolické poutní místo.

S Martinellim je spjata i nerealizovaná výstavba poutního areálu u františkánské misie v Erlachu ve Středních Frankách. Zboží drželi od roku 1466 páni ze Seinsheimu, kteří se v 16. století přiklonili k luteránství a po získání patronátu erlašského kostela sv. Jana Křtitele jej roku 1555 reformovali.<sup>20</sup> Poslední Seinsheim Friedrich Ludwig provedl rekatolizaci a začal místo postižené ztrátami obyvatelstva za třicetileté války dosídlovat katolíky. V tomto stavu získali Erlach roku 1664 Schwarzenbergové. Kníže Ferdinand Vilém v souladu se zněním vestfálského míru uznal práva luteránských poddaných, toho času stále ve většině, a roku 1701 ustavil simultaneum, bikonfesijní využívání svatyně.<sup>21</sup> Katolíci se však ke svým bohoslužbám uchýlovali do kaple tamního zámku. K jejich posílení nechal kníže současně uvést do Erlachu františkánskou misi, administrovanou ze Schwarzenbergu.<sup>22</sup> Podpoře katolicismu sloužily i poutě k zázračnému

---

19—Prameny SOAT-ČK, ÚK Vlčice, sign. A 3Kα 1a/6.

20—SCHWARZENBERG, Karl: *Geschichte des reichsständischen Hauses Schwarzenberg I.* Neustadt an der Aisch 1963, s. 37, 120; VON DOHNA, Jesko – SCHUH, Robert (eds.): *Auf den Spuren der Fürsten Schwarzenberg in Franken.* Scheinfeld 2006, s. 132–133.

21—KAPLAN, Benjamin J.: *Divided by faith. Religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe.* Cambridge (Mas.) 2007, s. 198 an; ZEDLER, Johann Heinrich: *Großes vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste XXXVII.* Leipzig 1743. In: <http://www.zedler-lexikon.de> [cit. 23. 5. 2014].

22—Opis reskriptu Ferdinanda Viléma, Vídeň, 9. listopadu 1701. SOAT-ČK, ÚK Schwarzenberg, sign. A 3Kα 2a/4, s. f.

mariánskému sousoší v nedalekém Dettelbachu.<sup>23</sup> K ustavení poutní tradice došlo i v Erlachu. Cílem poutí se stal mariánský milostný obraz umístěný v zámecké kapli. Právě obraz stál na počátku plánů knížete Adama Františka, který v září 1729 svolil k výstavbě kaple v Erlachu. V zamýšlené svatyni měl být „tento zázračný obraz vystaven k veřejnému uctívání a k povzbuzení slávy Boží a jeho milých svatých“.<sup>24</sup> Za účelem projektování svatostánku byl na panství Schwarzenberg vyslán Anton Erhard Martinelli.<sup>25</sup> V listopadu 1729 zhotovil plán poutního areálu na blízkém návrší (viz příloha 2, obr. č. 1).<sup>26</sup> Ke stavbě kaple ani františkány požadovaného misijního domu však prozatím nedošlo, přestože byl kníže informován o tom, že se do Erlachu přichozím „věřícím křesťanům denně děje víc a víc zázraků a milostí“.<sup>27</sup>

Další impulz záměru přinesla erlašská katolička Marie Apolonie Lohmann, jejíž odkaz 400 zl roku 1735 umožnil obnovení přípravy stavby kaple.<sup>28</sup> Došlo však ke sporům mezi její vůlí

---

23—RUPPERT, Anke - WORSCHER, Reinhard - RUDERICH, Peter - BRÜCKNER, Karl Heinrich: *Maria hilf, es ist Zeit. Aus der Geschichte der Wallfahrt zu „Maria im Sand“ Dettelbach*. Dettelbach 2005, s. 56–57.

24—„[...] zu beförderung der Ehre Gottes undt seiner lieben heil. dieses Wunderlauthsamb bild der offentlichen Verehrung darinnen außgesetzt.“ Koncept reskriptu, Mariahilff, 17. září 1729.

SOAT-ČK, ÚK Schwarzenberg, sign. A 3Kb 1b, s. f.

25—Knížecí notata Martinellimu, 8. října 1729. SOAT-ČK,

ÚK Schwarzenberg, sign. A 6Bb 1, s. f.

26—MARTINELLI, Anton Erhard: *Návrh kaple v Erlachu, 1730*.

Šedě, žlutě, modře a růžově lavírovaná perokresba s měřítkem

12 vídeňských sáhů, signováno, 35,7 × 51,7 cm. SOAT-ČK, ÚK

Schwarzenberg, sign. A 3Kα 2a/4, s. f.; TÝŽ: *Návrh kaple v Erlachu*

(půdorys), 1730. Šedě a růžově lavírovaná perokresba s měřítkem

12 vídeňských sáhů, signováno, 52,3 × 36,8 cm. Tamtéž.

27—„[...] an täglich mehr und mehr miraculum und gnaden denen hinkom[m]enden andachtigen Christen widerfahren.“ Esser knížeti, Schwarzenberg, 19. července 1730. SOAT-ČK, ÚK Schwarzenberg, sign. A 3Kα 2a/4, s. f.

28—Testament Marie Apollonie Lohmann, Erlach, 3. prosince 1735. Tamtéž. – Kromě 400 zl z testamentárního odkazu zamýšlela

vystavět kapli na vlastním pozemku a snahou katolické obce o vybudování kaple na místě vybraném Martinellim (a zřejmě i v jím zvolených formách).<sup>29</sup> Kněžna Eleonora Amálie, toho času poručnice nezletilého knížete Josefa Adama, se záměrem vystavět kapli souhlasila.<sup>30</sup> Plánováním však byl vzápětí pověřen polír Lorenz Habel (1699?–1766), stěžejní postava schwarzenberského stavebního podnikání.<sup>31</sup> Namísto Martinellim zvažovaného komplexu s ambitem a centrální kaplí projektoval v zimě 1736/1737 dvoupodlažní sedmiosou stavbu s mansardovou střechou, jež měla vedle kaple obsáhnout i byt pro františkánské misionáře (viz příloha 2, obr. č. 2).<sup>32</sup> Realizace byla odmítnuta pro přílišnou zamýšlenou vzdálenost objektu od zámku – upřednostňováno bylo variantní řešení v zámecké zahradě u vodního příkopu.<sup>33</sup> Na neúspěch prvního Habelova projektu mohly mít vliv zvolené formy stavby, jež svým až profánním vzezřením mohly připomínat protestantské modlitebny (k sakrální funkci navenek odkazuje pouze sanktusník). Jisté je, že podle schwarzenberského rady Wilhelma Essera „tento rys jako kvadrátní či obdélný není tak pěkný, [stavba na způsob] rotundy či oválu by vyšla lépe a vešlo by se do ní více lidí“.<sup>34</sup> Rady se Habel přidržel

---

žijící matka Marie Apollonie věnovat na stavbu dalších 200 zl.

29—Esser, Grandjean, Will kněžně Eleonoře Amálii, Schwarzenberg, 29. července 1736. Tamtéž.

30—Koncept kněžnina reskriptu, 11. srpna 1736. Tamtéž.

31—Esser a spol. kněžně, Schwarzenberg, 2. prosince 1736.

SOAT-ČK, ÚK Schwarzenberg, sign. A 3Kα 2a/4, s. f.

32—HABEL, Lorenz: Návrh nového kostela do zámecké zahrady v Erlachu, březen 1737. Šedě, modře, žlutě, zeleně a růžově lavírovaná perokresba s měřítkem 12 sáhů čili 72 stop, nesignováno.

Tamtéž; TÝŽ: Rozpočet prvního návrhu kaple v Erlachu nákladem 2 200 zl. Schwarzenberg, 9. března 1737. Tamtéž.

33—Esser a spol. kněžně, Schwarzenberg, 16. února 1738. Tamtéž.

34—„Weilen aber dieser Riess ut Nro 1 et 2 ein als quadratum oblongen eben nicht so schön ist, und ein rotundum od ovall besser heraus kommet, und mehr leuth in sich begreifen kann.“ Esser knížeti, Schwarzenberg, 28. ledna 1738.

SOAT-ČK, ÚK Schwarzenberg, sign. A 3Kα 2a/4, s. f.

a na jaře 1738 nově navrhl oktogonální centrálu (viz příloha 2, obr. č. 3).<sup>35</sup> Nakolik byla forma podmíněna funkcí (jak naznačuje citované Esserovo mínění) a nakolik mohl zvolený stavební typ centrály sloužit jako demonstrace katolického vyznání?

Raně novověcí teoretikové architektury věnovali problematice centrálních staveb značnou pozornost. Odvolávali se zejména na antické vzory v čele s Pantheonem, k nimž bývala řazena i raně křesťanská mauzolea a baptisteria.<sup>36</sup> Autory traktátů vesměs nezajímaly konfesionální konotace architektury. Výjimkou byly *Instructiones* Karla Boromejského, který doporučoval pro katolické stavby půdorys latinského kříže a kruhové centrály jako pohanské zavrhoval. I přesto se však centrální objekty vzápětí objevovaly v katolickém i v protestantském prostředí.

Nejsystematičtěji se vztahem centrály a konfesionality zabýval až Leonhard Christoph Sturm (1669–1719). Tématu věnoval dvě publikace. Vznikly kvůli absenci vzorníku protestantských kostelů a konfesijní nepřiměřenosti některých protestantských staveb, jež si přisvojovaly údajně katolické formy (např. zámecký kostel v Coburgu, „blížící se vzhledem k papeženským kostelům, což se u protestantského kostela nehodí“).<sup>37</sup> Ve svých přehledně rozvržených traktátech sledoval

---

35—HABEL, Lorenz: Variantní návrh kaple v Erlachu. Šedě, modře, červeně, žlutě, zeleně, okrově a růžově lavírovaná perokresba s měřítkem 9 norimberských, nesignováno, 34,8 × 20,2 cm. Tamtéž; TÝŽ: Rozpočet variantního návrhu kaple v Erlachu nákladem 2 033 zl. Stavba má být vystavěna u vodní šance v zahradě. Schwarzenberg, 9. února 1738. Tamtéž.

36—KRČÁLOVÁ, Jarmila: *Centrální stavby české renesance*.

Praha 1976, s. 5–10, 13, 71; KRUF, Hanno-Walter: *Dejiny teórie architektúry*. Bratislava 1993, s. 18, 55, 76, 78, 80–81, 93, 95–97.

37—STURM, Leonhard Christoph: *Architectonisches Bedencken Von Protestantischer Kleinen Kirchen Figur und Einrichtung*. Hamburg 1712; TÝŽ: *Vollständige Anweisung alle Arten von Kirchen wohl anzulegen* (dále jen *Vollständige Anweisung*). Augspurg 1718, zde předmluva, s. 3 an („Die zu Coburg rechne ich nicht mit dazu, ob sie schon nicht heßlich ist, weil sie recht einer Pöbstlichen Kirche ähnlich ist, so sich an einem Protestantischen Ort nicht

Sturm rozdílily v ritu různých křesťanských denominací a jejich odraz v architektuře. V „římských kostelech“ se podle Sturma mělo hledět na zařízení bočních kaplí s oltáři a prostorné lodi, poskytující místo pro velké množství lidí během bohoslužby. Ve „svatyních papeženců“ se také „hledí více na to, co je vidět, než na to, co je slyšet“, je v nich tudíž třeba usilovat o velkolepost.<sup>38</sup> Oproti tomu „nejvýznamnější, co se v [protestantském] kostele odehrává, jsou kázání před velkým množstvím lidu, kteří všichni musejí kazatele nejen dobře slyšet, ale i vidět“.<sup>39</sup> Zároveň si Sturm uvědomoval, že jsou protestantské kostely „zaměřeny spíše na prostotu než na nádheru“.<sup>40</sup> Tyto obecné premisy měly být naplněny konkrétními formami. Půdorysy měly odrážet rozdílné funkce a bohoslužebné rity. Pro protestantské kostely zavrhoval pracný a nákladný kruhový půdorys. Stavěl se i proti půdorysu latinského kříže, zejména kvůli jeho užívání u velkých katolických kostelů a kvůli neekonomičnosti nakládání s prostorem. S ohledem na příznivější možnosti řešení interiéru, z jehož všech částí měl být nejlepší možný výhled na kazatelnu, vyzdvihoval pro protestantské kostely obdélný půdorys. Půdorysum katolických kostelů věnoval Sturm menší pozornost. Přesto mezi své vzory ideálních katolických staveb zařadil dvě kruhové centrály (viz příloha 2, obr. č. 4). Za signum katolických staveb pak pokládal kupoli, jejímuž technickému řešení věnoval samostatnou pozornost.

Sturmovy postřehy lze vnímat jako odraz dobového diskurzu a důkaz schopnosti současníků číst konfesijní podmíně-

---

zum besten schicket.“); BIESLER, Jörg: *BauKunstKritik. Deutsche Architekturtheorie im 18. Jahrhundert*. Berlin 2005, s. 66–76.

38— „In diesen kömmt es mehr auf das Sehen, als auf das hören an.“ STURM, L. Ch: *Vollständige Anweisung*, s. 9 an.

39— „Denn das Allervornehmste, was darinnen geschiehet, ist das Predigen, bey deme allezeit eine grosse Menge des Volcks zusammen kömmt, welche alle den Prediger nicht nur gerne deutlich hören, sondern auch sehen wollen.“ Tamtéž, s. 26–27.

40— „[...] auch die Art der Religion selbst mehr eine Reinigkeit als Pracht erfordert.“ Tamtéž, s. 27.

nosti podoby sakrální architektury. Jeho poznatky poskytují výkladový rámec pro diskuzi o podobě zamýšlené schwarzenberské kaple v Erlachu. Ačkoliv není jisté, zda knížecí stavitelé a úředníci Sturmovy názory znali (v knížecí knihovně tyto tituly nebyly), je zjevné, že navrhované formy jim v zásadě odpovídají. Habelův první návrh se blíží Sturmem vyzdvihovanému ideálu protestantské svatyně, polygonální návrh byl upřednostněn kvůli prostorovému řešení a pravděpodobně i vzhledem ke konfesijně katolickým konotacím stavebního typu. Důvodem volby oktogonální centrály mohl být i úzus užívání polygonální centrály na schwarzenberských panstvích, kde bývala využívána v místech s potenciálem vzniku poutního provozu (Libnič, Postoloprty, Skočice).

Příprava projektu erlašské kaple však vzápětí ustrnula, zejména kvůli protestům sousedního luteránského ansbašského knížectví a evangelických obcí v Erlachu a v nedalekém Kaltensondheimu.<sup>41</sup> Vedle obavy Ansbašských z narušení konfesijní rovnováhy, k němuž by došlo po výstavbě nové katolické poutní kaple, hrály svou roli i ryze praktické obavy místních evangelíků z případných robotních povinností. Ustoupení vrchnosti těmto zájmům je možné vnímat jako doklad pragmatismu schwarzenberské podpory katolictví a ochoty upřednostnit status quo před zájmy katolického vyznání.

Podobně se upřednostňování konsenzu ukazuje i v dalších případech schwarzenberského stavebního podnikání ve Středních Frankách, například při stavební opravě čistě luteránského kostela v Unterleimbachu.<sup>42</sup> Stejně tak nebyl Erlach výjimečný v uplatnění simultanea – na schwarzenberském knížectví jej prokazatelně užívaly katolická a luteránská obec v kostele

---

41—Opis protestačního dopisu vlády v Ansbachu, 23. května 1739.

SOAT-ČK, ÚK Schwarzenberg, sign. A 3Kα 2a/4, s. f.; Grandjean a spol. kněžně, Schwarzenberg, 25. listopadu 1739. Tamtéž.

42—SOAT-ČK, ÚK Schwarzenberg, sign. A 3Kα 2a/17.

sv. Linharta v Bullenheimu.<sup>43</sup> Bikonfesijní využívání tamní svatyně podtrhl motiv oltářního obrazu, pořízeného již pod schwarzenberským patronátem roku 1663. Nadkonfesijní výjev zmrtvýchvstání Krista byl nepochybně přijatelný pro komunity obou vyznání. Podobně bylo simultaneum ustaveno i jinde.<sup>44</sup>

Nejzásadnější pokus o (re)katolizaci provedli Schwarzenbergové přímo v Scheinfeldu, centru svého eponymního panství. Již v roce 1656 usiloval Jan Adolf o povolání kapucínů či františkánů, kteří by měli vliv na některé dosud luterské poddané.<sup>45</sup> Příběh výstavby kláštera, jenž by působil na luterány a kalvinisty a povzbudil zbožné katolíky, je mimořádně spletitý.<sup>46</sup> Vyznačuje se obezřetným přístupem vrchnosti i knížecích úředníků, kteří dbali na to, aby nepohoršili nekatolické poddané. Františkáni se tak po delších diskuzích měli usídlit u kaple Panny Marie Pomocné v blízkosti zámku, „dosti daleko“ od města, kde nemohli bratři vzbudit případnou nevoli evangelíků. Kaple navíc byla navštěvována nejen katolíky, ale i luterány.<sup>47</sup> Františkánská mise ve Schwarzenbergu se s uznáním ze strany protestantů setkávala i později – na stavbu nového kostela „pro větší čest boží, prospěch poddaných a rozkvět pravého katolického náboženství“<sup>48</sup> zamýš-

---

43—Esser a spol. knížeti, Schwarzenberg, 12. srpna 1731.

SOAT-ČK, ÚK Schwarzenberg, sign. A 3Kα 2a/2, s. f.

44—VON DOHNA, J. – SCHUH, R.: c. d., s. 89, 112.

45—Koncept reskriptu Jana Adolfa, b. m., 13. června 1656.

SOAT-ČK, ÚK Schwarzenberg, sign. A 3Kβ 1b, s. f.

46—„Ein geringes klosterle und gotteshaus,“ má působit na luterány a kalvinisty a povzbudit „fromme catholische Christen“.

Františkánský provinciál P. Petrus Hoff, Limburg, 3. března

1679. Tamtéž; STANGELE, Benvenut: *Geschichtliches über das franziskaner-Minoriten Kloster Schwarzenberg in Mittelfranken.*

Sulzbach i. O. 1902; VON DOHNA, J. – SCHUH, R.: c. d., s. 28–29.

47—V kapli „ein Veldt weegs lang“ mohou „mehr Ihrer geistlichen dienste verlangen, sie zu besuchen umb soviel weniger scheu tragen derffte“. Langer a Preittenbach knížeti, Schwarzenberg, 18. září 1688. SOAT-ČK, ÚK Schwarzenberg, sign. A 3Kβ 1b, s. f.

48—„[...] dieses zu grösseren Ehre Gottes, zu beförderung der Seel-Sorg dero Unterthanen und fortpflanzung deer



lenou na sklonku dvacátých let 18. století a realizovanou v letech 1732–1735, údajně přispívali i nekatolíci, podobně jako na stavbu mariánské kaple při presbytáři roku 1743.

S problémem soužití rozličných vyznání se Schwarzenbergové museli potýkat i v českém království, zejména ve vztahu k židům. Přestože byly židovské komunity ze strany knížat podporovány, docházelo ke konfliktům, a to i na poli sakrální architektury. Příkladem mohou být Postoloprty první čtvrtiny 18. století. Tamní židovská komunita si u knížete vyžádala svolení ke stavbě nové synagogy, jejímž projektem byl pověřen knížecí architekt Pavel Ignác Bayer (kol. 1655–1733).<sup>49</sup> Kníže s Bayerovým pojetím plánů (prozatím nedohledaných) nebyl spokojen: „Nemálo Nás překvapuje, jak staviteli přišlo na mysl chtít v křesťanském městě pro hrstku Židů stavět školu s takovou fasádou a rozmanitými ozdobami, jež vyhlíží lépe než tamní kostel křesťanů.“<sup>50</sup> Kníže narážel na špatný stav farního kostela Nejsvětější Trojice, jehož středověká podoba zjevně nemohla Bayerovu návrhu konkurovat, a nařídil výstavbu synagogy beze vší okrasy. „Soutěž“ křesťanské a židovské obce na poli vizualizace víry v architektuře v Postoloprtech tím neskončila. Na jaře 1727 nařídil Adam František výstavbu nové kostnice při trojičním kostele. Zdůraznil přitom, že je ke škodě křesťanstva, že naproti pěkné nové synagoze je

---

waren Religion angesehen ist und gereichen wird.“ Esser – Grandjean – Weisbach knížeti, Schwarzenberg, 19. dubna 1730. SOAT-ČK, ÚK Schwarzenberg, sign. A 3Kb 2b, s. f.

49—BAYER, Pavel Ignác: Návrh synagogy v Postoloprtech, 1720. Modře, žlutě a růžově lavírovaná perokresba s měřítkem 25 pražských loktů, signováno, 39,5 × 26,8 cm. SOAT-ČK, ÚK Mšec, sign. A 6Bb 2a, fol. 25; TÝŽ: Variantní návrh (půdorys, řez) synagogy v Postoloprtech, 1720. Modře, růžově a žlutě lavírovaná perokresba, 20 pražských loktů, signováno, 39,8 × 26,6 cm. Tamtéž, fol. 24.

50—„Wundert Uns nicht wenig, wie der Baumeister sich einfallen laßen, daß er in einer Christl. Stadt vor eine handvoll Juden eine Schull [jinde ‚jüdische Schull oder Synagog‘], mit einer solchen facciata, u. allerhand Zierrathen bauen will, welche ein schönes ansehen, als der Christen ihre dasige Kirche haben würde.“ Koncept knížecího reskriptu Freiövi, Vídeň, 23. října 1720. Tamtéž, s. f.

kostel ve špatném stavu. Nařídil proto, aby bylo průčelí kostnice realizováno pokud možno výstavně.<sup>51</sup> Úkolu se ujal Anton Erhard Martinelli, jenž v duchu barokního katolicismu fasádu pojal jako monumentální vizualizované *memento mori*.<sup>52</sup>

Shromážděné příklady, jakkoliv ojedinělé, ukazují, že schwarzenberská sakrální architektura byla poznamenána konfesijním rozdělením raně novověké Evropy. Nelze hovořit o utvoření konfesijně specifických typů staveb. Přesto je zřejmé, že na schwarzenberských panstvích konfesionalitu staveb současníci byli schopni číst – spočívala v souvislostech mimo formy a v kontextu prostředí.<sup>53</sup> Knížecí doména poskytuje obraz různých podob konfesijního soupeření na poli sakrálních staveb. Na jedné straně se na panství Schwarzenberg musely vrchnost a menšinové katolické obce vyrovnat s nekatolickými komunitami. Významným nástrojem pro umožnění smírného soužití různých konfesí byla instituce simultanea, v několika případech využitá i na panství Schwarzenberg. Nástrojem (re)katolizace naopak byla podpora poutí a poutních míst, resp. klášterů a misí. Ačkoliv nekatolíci dbali na zachovávání náboženské rovnováhy, ukazuje se, že přinejmenším některé aspekty rekatolizační činnosti byly přitažlivé napříč konfesemi. Naopak situace v oficiálně katolických Čechách byla navenek konsolidovaná. Přesto se relikt multikonfesijní minulosti v řadě případů dochovaly až do hloubi 18. století. Zdá se, že na knížecích panstvích

---

51—Knížecí reskript, 22. března 1727. SOAT, pobočka České Budějovice (dále jen SOAT-ČB), Vs Postoloprty, sign. I 3Kα 8a, fol. 650–651.

52—MARTINELLI, Anton Erhard: Návrh kostnice na postoloprtském farním hřbitově, 1727. Šedě, růžově, žlutě a modře lavírovaná perokresba s měřítkem 12 pražských loktů, signováno, aprobováno, 34,3 × 25,2 cm. SOAT-ČB, Vs Postoloprty, sign. I 3Kα 7d, fol. 6.

V Martinelliho ōevru jde o pozoruhodné vybočení od jeho jinak výhradně architektonicky utvářených průčelí.

Podrobně v připravované dizertaci autora této kapitoly.

53—HORNÍČKOVÁ, Kateřina: *Konfesionalita díla*. In:

HORNÍČKOVÁ, K. – ŠRONĚK, M.: c. d., s. 14, 19.

**Hi!**

byla rekatolizace spíše pozvolným a pragmatickým procesem postaveným na využívání momentálních příležitostí než cíleně artikulovanou a vynucovanou politikou.

Hi!

# KLÁŠTER BOSÝCH AUGUSTINIÁNŮ V HAVLÍČKOVĚ BRODĚ S OHLEDEM NA JEHO UMĚLECKOU VÝZDOBU V KONTEXTU DOBY. LOKÁLNÍ BAROKNÍ UMĚNÍ NA PŘÍKLADU JAKUBA PISCHELA

*Tereza Machovcová*

## Německý Brod v 17. století

K dokreslení náboženské situace v Německém Brodě v dané době je vhodné alespoň okrajově zmínit i dobu dřívější – dobu husitských bouří. Již v té době byl Německý Brod dějištěm hned několika událostí, jež předznamenaly překotné proměny víry. Jednou z těchto událostí byl útěk uherského vojska v čele se Zikmundem před husity skrze tehdy německé a Zikmundovi věrné město.<sup>1</sup> Uherské vojsko se zde ale udrželo pouze dva dny a kvůli převaze husitů odtáhlo. Tento krátký, ale urputný boj způsobil městu obrovské škody a uvádí se, že po dalších sedm let bylo město vylištěné. Právě v této době se město razantně

---

1—Německý Brod dostal název právě podle většiny usazených německých obyvatel. Jejich příchod souvisel s vlnou německé kolonizace v průběhu 13. století.

proměnilo. Spolu s příchodem českého obyvatelstva se Německý Brod stal utrakvistickým.<sup>2</sup>

Přijímání pod obojí se ve městě a v okolním kraji udrželo až do počátku 17. století, kdy se částečně transformovalo v luteránství a kdy na město dopadla zkáza třicetileté války. Brod měl velmi příhodnou polohu na hlavní trase z Prahy do Vídně, a proto se stával častým útočištěm armád, které se nechávaly živit místním obyvatelstvem. Situace měšťanů byla navíc ztížena i častými požáry a infekčními nemocemi, jež se po městě rychle šířily.<sup>3</sup>

Dalším problémem pak byla otázka rekatolizace – tedy v jaké formě a míře v Německém Brodě a jeho okolí proběhla. Všeobecně lze konstatovat, že samotný Brod a okolní panství se s rekatolizací vyrovnávaly odlišně. Největší váhu na její postup a ráz měli bezesporu majitelé panství. Pro ilustraci je vhodné srovnat německobrodské a polensko-přibyslavské panství. Druhé jmenované měl v majetku kardinál František z Ditrichštejna, ten Přibyslavi zrušil veškerá městská práva a jejich návrat podmínil katolickou vírou. Naopak německobrodské panství vlastnil tolerantnější Jan Rudolf Trčka z Lípy, jenž reformační opatření

---

2—SOCHR, Jiří: *Havlíčkův Brod*. Havlíčkův Brod 1969, s. 18.

3—Zkvartýrování armád bylo pro měšťany obrovskou finanční zátěží a bylo i jedním z důvodů masivní emigrace v polovině 17. století – viz RŮŽIČKA, Jaroslav: *Emigranti z Něm. Brodu za reformace pobělohorské*. Časopis Společnosti přátel starožitností českých v Praze, 16, 1908, s. 95–103. Těžkosti obyvatelstva dokládají i některé archivní prameny, např. fragment dopisu neznámého autora purkmistrovi města z roku 1605, ze kterého jasně vyplývá tíživá situace obyvatel Německého Brodu. Státní okresní archiv Havlíčkův Brod (dále jen SOKA Havlíčkův Brod), fond Archiv města Havlíčkův Brod, inv. č. 426, kart. 1. Dalším takovým pramenem je pak vyčíslení škod po pobytu císařských a švédských armád ve městě z let 1639–1642. SOKA Havlíčkův Brod, fond Archiv města Havlíčkův Brod, inv. č. 463, kart. 1 atd.

prosazoval oproti Františkovi z Ditrichštejna značně benevolentně a často se zpožděním, pro což byl několikrát napomínán.<sup>4</sup> Ovšem i na Německý Brod dopadla rekatolizační vlna, jež započala veřejným přihlášením se ke katolictví roku 1628 a vyvrcholila roku 1637, kdy se město stalo královským a kdy potvrzení jeho práv podmínil císař Ferdinand III. katolickou vírou.<sup>5</sup>

Živou představu o tehdejších těžkých časech si lze udělat díky přepisu záznamu Adama Lukšového z roku 1624, uvedeného v díle Ambrože Engelberta a Dominika Blechy: „Toho léta kněži pod obojí spůsobou tělo a krev Pána našeho Ježíše Krista v svátosti večere Páně posluhující jsou ze země české a moravské vypověděni a vyhnáni. Též jim svátost křtu, manželů oddávání pohřbu těl mrtvých, k hrobu provázení zapověděno, tak že mnozí poctiví měšťané a jejich manželky nočně pochovávají museli. Téhož leta v sobotu 20. dubna přitáhl praporec knechtů, jímž měšťané na den po 8 gr. českých dávati museli, fajtrům i kaprálům po 16 českých. Leželi zde 39 neděl; mnozí sousedé od svých domů pryč odcházeli, neb jim již neměli co dávati; potom 28. prosince vytáhli. Téhož leta byl veliký mor; začal při sv. Jakubě a tak pomřelo lidu do vánoc přes 900 v městě N. Brodě [...]“<sup>6</sup>

---

4—Podrobněji o průběhu pobělohorské rekatolizace v německobrodském panství pojednává ZDECHOVSKÝ, Tomáš: *Příspěvek k průběhu a výsledkům pobělohorské rekatolizace v havlíčkobrodském regionu*. Havlíčkobrodsko, 19, 2005, s. 37–50.

5—Podrobněji o osudech Německého Brodu pojednávají SOCHR, Jiří – SOCHROVÁ, Marie: *Havlíčkův Brod a okolí*. Havlíčkův Brod 1992, s. 22–26.

6—Text měl být údajně vepsán brodským měšťanem Adamem Lukšovým (uváděn i jako Lukšovský) na zadní stranu obrazu či epitafu v kostele sv. Vojtěcha. Převzato z: BLECHA, Dominik – ENGELBERT, Ambrož: *Úplný adresář, dějiny a památnosti královského města Německého Brodu*. Německý Brod 1892, s. 20–21.

## Založení kláštera jako apel proměny víry

Německý Brod byl stále – i přes „úspěšnou rekatolizaci“ – považován za bývalé vzpurné utrakvistické město s kontakty na enklávy tajných nekatolíků v okolních vsích.<sup>7</sup> Povolání některého z řeholních řádů jako podpory katolické víry se tedy přímo nabízelo.

Nejaktivnějším řádem této doby byli bezesporu jezuité, ovšem ti v tomto případě nepřicházeli v úvahu. Dle názoru autorky této kapitoly tomu tak bylo především proto, že obyvatelé Brodu již zažili jezuitskou horlivost v roce 1628, neboť příslušník tohoto řádu byl členem místní rekatolizační komise.<sup>8</sup> Z toho důvodu byl vyzván řád bosých augustiniánů, aby se ucházel o usazení ve městě. Jak lze odvodit z první části této kapitoly, žádost augustiniánů – žebravého řádu – o zbudování kláštera ve městě nemohla přijít v horší chvíli. Město po všemožných válečných útrapách a pobělohorské emigraci bylo finančně vyčerpané a vylidněné, proto zprvu usazení řádu odmítlo. Přes všechna přesvědčování o špatném stavu města a o chudobě jeho

---

7— Tajní nekatolíci v okolí Německého Brodu byli jakýmsi tehdejšími fenoménem a dodnes se o jejich působení dochovalo mnoho různých zpráv. Viz ČAPEK, Josef: *Několik tradic a zpráv z doby roboty a pronásledování nekatolíků na Dolnokrupsku*. Havlíčkobrodsko, 4, 1991, s. 31–34; KOŘÁN, Ivo: *Umění baroka v Havlíčkově Brodě (Čas zápasů a bojů)* (dále jen *Umění baroka v Havlíčkově Brodě*). Havlíčkobrodsko, 6, 1992, s. 7–9.

8— Nelze zobecňovat následující tvrzení, ale podle všeho bylo v Německém Brodě barokní umění úzce spojeno s rekatolizací a snad lze konstatovat, že bylo dokonce jakýmsi jejím apelem. První barokní památky totiž vznikly právě na popud zmiňovaného jezuita P. Krenovina, který nechal na podporu nové víry vystavět v místním děkanském kostele dva bohaté protějškové barokní oltáře, sv. Ignáce z Loyoly (1628) a sv. Františka Xaverského (1635–1636). Také viz KOŘÁN, I.: *Umění baroka v Havlíčkově Brodě*, s. 4.

obyvatel musel nakonec magistrát města žebravý řád přijmout, neboť se za něj přimlouvali různé osobnosti oné doby, a dokonce sám císař Leopold I.<sup>9</sup>

Roku 1674 tak vznikl třetí konvent řádu bosých augustiniánů v Čechách.<sup>10</sup> Hned od počátku se řád musel vyrovnat s nejrůznějšími problémy.<sup>11</sup> Tím patrně nejpalcivějším bylo nalezení vhodného místa pro založení nového kláštera. Magistrát města řeholníkům nevyšel nijak vstříc, naopak s odvoláním se na nedostatek místa uvnitř hradeb byl řád nucen hledat místo mimo ně. Provizorní ubytování u kostela sv. Kateřiny bylo kvůli neustálým záplavám při sebemenším rozvodnění řeky Sázavy neúnosné, proto co nejrychleji za různé finanční podpory řeholníci odkoupili pozemek za severními hradbami. Hned následujícího roku zde došlo k výstavbě provizorní dřevěné ubikace pro řeholníky a o několik let později byla započata výstavba kláštera.

Výstavba klášterního komplexu se kvůli nedostatku financí a materiálu protáhla na dlouhých 54 let.<sup>12</sup> Stavbu zaštitili dva chrudimští stavitelé Giovanni Battista Domenico Canavalle a Daniel Měnický, kteří tak vytvořili jednu z nejvýznamnějších

---

9— Podrobně o jednáních mezi magistrátem města, augustiniánským provinciálem, arcibiskupem a královským podkomořím viz PETR, František: *K dějinám bývalého kláštera v Německém Brodě*. Zprávy Městského musea v Německém Brodě, 1916, s. 5–11.

10— První konvent byl založen bezprostředně po příchodu řádu do českých zemí roku 1623 v Praze při kostele sv. Václava na Zderaze a druhý pak roku 1633 v Táboře.

11— Město se obávalo neúměrné finanční zátěže obyvatelstva (v Brodě v té době stály již tři další kostely, které byly závislé na dobročinnosti měšťanů), proto řád slíbil, že nebude ve městě obcházet domy a žebrať. Zavázali se tak většinu financí čerpat z mateřského konventu či z konventů bratrských. Závazek byl pro ně zásadní, neboť to byl jeden z důvodů, proč se řeholníci potýkali s neustálým nedostatkem, a zpočátku zubožené město jim ani nemělo jak pomoci.

12— Výstavba započala 1679 a skončila 1733.



barokních památek na Havlíčkobrodsku.<sup>13</sup> Klášter byl vystavěn na čtvercovém půdorysu, který na severu doplňuje kostel s přístavbou Božího hrobu, střed komplexu pak tvoří uzavřená kvadratura v přízemí i v patře.<sup>14</sup> Budova je dále na východě rozšířena o několik hospodářských přístaveb.

Od dokončení stavby se mnohé změnilo (viz příloha 3.3). Klášter v průběhu doby prošel množstvím přestaveb – nejprve se mnišské cely proměnily v třídy gymnázia, později v kanceláře c. a k. úřadů a největší ránu budově zasadila přestavba v sedmdesátých a osmdesátých letech 20. století pro potřeby ONV. Přes všechny tyto zásahy si klášter alespoň částečně dodnes udržel původní koncept a je jednou z dominant Havlíčkova Brodu.<sup>15</sup>

## Umělci tvořící pro klášter

Nedílnou součástí každého klášterního komplexu je jeho umělecká výzdoba. Co se týče samotné budovy kláštera, je velmi složité její výzdobu zmapovat, neboť se do dnešních dnů téměř nedochovala. Vyjma nedávno objevených obrazových cyklů se dochovaly již jen jedny bohatě vyřezávané dveře.

Klášterní kostel sv. Rodiny je na tom o poznání lépe. Díky tomu, že unikl likvidačním plánům při zmiňované přestavbě kláštera pro potřeby ONV (kostel měl být vyklizen a měl zde

---

13— Viz VLČEK, Pavel: *Encyklopedie architektů, stavitelů, zedníků a kameníků v Čechách*. Praha 2004, s. 99, 420; FLORIÁN, Čeněk: *O zednících (a kamenících) v Chrudimi do pol. XIX. stol.* Časopis Společnosti přátel starožitností, 54, 1946, s. 115–117.

14— Více o německobrodském Božím hrobu viz ŘEPA, Tomáš: *Kaple Božího hrobu v Čechách a na Moravě v období baroka*. Olomouc 2010 (nepublikovaná magisterská diplomová práce), s. 170–176.

15— Osudy klášterního komplexu viz MACHOVCOVÁ, Tereza: *Klášter bosých augustiniánů v Havlíčkově Brodě a jeho „Dominus Pictor“ Jakub Pischel*. In: VESELÝ, Aleš: *Baroko na Havlíčkobrodsku*. Havlíčkův Brod 2014, s. 112–116.

vzniknout víceúčelový kulturní prostor), jsou zde dodnes k vidění bohatě zdobené barokní oltáře, nástěnná výzdoba i unikátní varhany.

Charakter umělecké výzdoby byl z velké části předurčen charakterem řádu bosých augustiniánů. I když obliba řádu postupně stoupala, řeholníci stále neměli tolik prostředků, aby mohli klášter honosně zařídit. Výzdobu se tedy nejprve snažili zajistit svépomocí. Zpočátku téměř veškerá sochařská i řezbářská díla vytvořil fr. Philipus a Sancto Hermano. Tento řeholník umělec, jenž přišel do Brodu z pražského augustiniánského kláštera na Zderaze, byl zavedeným autorem a jeho služby si vyžádaly i kláštery v Táboře a ve Lnářích. Pro brodský konvent vytvořil soubor děl, kam patří např. sochy členů sv. Rodiny dodnes zdobící průčelí klášterního kostela či oltář Pěti ran Kristových.<sup>16</sup>

I většina dalších umělců tvořících pro klášter byla převážně regionálního charakteru. Zřejmě nejrozsáhlejší umělecké a řemeslnické práce provedl Jakub Pischel, o kterém bude podrobněji pojednáno níže. Dalšími umělci pak byli členové slavné hudebnické rodiny Stamiců, mezi nimiž se vyskytovalo několik malířů, či jihlavský umělec Václav Kovanda, který prakticky završil éru barokní výzdoby v klášterním kostele.<sup>17</sup>

Pro německobrodský konvent ovšem pracovalo i několik umělců zvučných jmen. Ke zvelebení kláštera si řeholníci roku 1733 pozvali chrudimského mistra řezbáře Ignáce Rohrbacha. Ten pro klášter vytvořil nové kompozice oltářů tzv. „přesazením“ stávajících soch, které navíc doplnil sochami novými, a konečně kolem roku 1746 začal pracovat na novém hlavním oltáři. Toto dílo ovšem nedokončil, neboť o rok později zemřel.<sup>18</sup> Dalšími proslulými umělci, již zde pracovali, byli malířský mistr Siard

---

16— KOŘÁN, Ivo: *Baroko na Havlíčkobrodsku*. In: VESELÝ, A.: c. d., s. 14.

17— K rodině Stamiců více viz POSPÍŠIL, Antonín: *Kolem Václava Stamicce*. Havlíčkův Brod 1947, s. 45–47. K Václavu Kovandovi viz TOMAN, Prokop: *Nový slovník československých výtvarných umělců I. A–K*. Praha 1947, s. 564.

18— Podrobněji viz KOŘÁN, I.: *Umění baroka v Havlíčkově Brodě*, s. 15–20.

Nosecký či vídeňský mistr Karel Auerbach. Oba vytvořili několik oltářních obrazů, z nichž první jmenovaný zhotovil obraz pro hlavní oltář.<sup>19</sup>

## Německobrodský malíř Jakub Pischel a jeho práce pro klášter

Jakub Pischel velkou část svého života a umělecké kariéry spojil právě s německobrodským klášterem. Pro místní konvent, ale i pro kostely v okolí vytvořil značně rozsáhlý soubor děl. Je proto politováníhodné, že o jeho mládí i životě v Brodě se ví jen málo. Veškeré dostupné informace pocházejí především z matrik, kde jsou ovšem zapsány jen základní údaje. Hlubší poznání v několika odkazech pak přináší klášterní kronika *Annales Nostris...* či dokument o rozdělení podílů pozůstalosti po Jakobově manželce Agnes, díky kterým lze ukázat na propojení Pischelovy rodiny s augustiniánským konventem.<sup>20</sup>

Díky těmto skutečnostem je zřejmé, že řečený malíř se narodil 22. března 1695 v Jemnici a na sklonku svého mládí odešel do Německého Brodu, kde se oženil s Agnes Tencyánovou (1732), s níž měl v rychlém sledu celkem osm dětí. Dožil se vysokého věku 90 let, kdy – jak uvádí matrika zemřelých německobrodské fary – zemřel „na starosti“ roku 1785.<sup>21</sup>

---

19— Záznamy o většině uměleckých děl, které byly vytvořeny pro klášter, či o výstavbě a architektonických úpravách komplexu jsou dohledatelné v dvousvazkové augustiniánské kronice *Annales Nostris...*: Paměti augustiniánského kláštera z let 1673–1733. SOkA Havlíčkův Brod, Sbirka rukopisů, inv. č. 1; Paměti augustiniánského kláštera z let 1733–1783. SOkA Havlíčkův Brod, Sbirka rukopisů, inv. č. 2.

20— Tamtéž; Rozdělení dědických podílů po Agnes Pischelové 1767.

SOkA Havlíčkův Brod, Archiv města Havlíčkův Brod, inv. č. 573, kart. 3.

21— Podrobněji o životě Jakuba Pischela viz

MACHOVCOVÁ, T.: c. d., s. 119–122.

Jakub Pischel pro augustiniány vytvořil nejen mnohá umělecká díla, byl zván i k nejrůznějším řemeslným pracím, jako bylo zlacení, štafirování částí oltářů či kazatelny a zasklívání oken. Pischelovými rukama tak vlastně prošlo téměř veškeré vybavení kostela a jeho mistrnou řemeslnou i uměleckou práci můžeme obdivovat dodnes.<sup>22</sup>

Nejvýznamnějším Pischelovým dílem jsou oba cykly lunetových obrazů, které původně visely v přízemí i v prvním patře klášterního ambitu. Každý z cyklů obsahoval 25 obrazů, jež byly svým rozměrem i tvarem přizpůsobeny konkrétnímu lunetovému výklenku. Obrazové cykly pravděpodobně zdobily zdi kláštera až do jeho první velké přestavby, jež proběhla v letech 1910 až 1911, kdy se komplex proměnil v administrativní budovu. Zřejmě někdy v této době byly oba obrazové cykly sňaty a „uloženy“ na půdu kostela. Shodou okolností při další přestavbě komplexu, jež probíhala v sedmdesátých a osmdesátých letech 20. století, byly obrazy opět objeveny a uskladněny. Zájem o obrazy vzrostl až na počátku nového milénia, neboť v roce 2006 byly oba obrazové cykly prohlášeny Ministerstvem kultury za kulturní památku. Nedlouho poté začal maraton restaurátorských prací – od roku 2009 jsou postupně obrazy opravovány a vraceny zpět do kláštera. Snaha vrátit obrazy do původního prostředí, tj. do výklenků

---

22—Výčet prací Jakuba Pischela pro augustiniánský klášter: 1723 – vytvoření nového obrazu pro oltář Panny Marie Bolestné a několika oválných obrazů řeholních světců pro dolní ambit; 1731 – vyzdobení oltáře Panny Marie Brněnské; 1736 – namalování titulní strany klášterní kroniky (kopie prvního oltářního obrazu, který měli augustiniáni ještě v provizorní dřevěné kapli); 1742 – pozlacení a inkrustace oltáře Panny Marie Brněnské; 1746 – vytvoření prvního rozsáhlého obrazového cyklu *Ze života sv. Josefa* a zlacení kazatelny; 1747 – zlacení hlavního oltáře; 1749 – opravy oltářů sv. Anny a Panny Marie Bolestné; 1750 – vyobrazení řádových světců ve výklenku pro zpovědnici; 1753 – zasklení okna nad oltářem Panny Marie Bolestné; 1756 – vytvoření druhého rozsáhlého obrazového cyklu *Ze života sv. Augustina*.

lunet v křížové chodbě, je bohužel vzhledem k rozsáhlé přestavbě budovy z osmdesátých let možná pouze zčásti a zrestaurované obrazy jsou dnes k vidění roztroušené po celém klášteře (viz příloha 3.2).

První cyklus obrazů – *Ze života sv. Josefa* (viz příloha 3.1) – je zmíněn v klášterní kronice *Annales Nostris...*, v záznamu z roku 1746.<sup>23</sup> Poznámka o jeho vytvoření je poměrně obsáhlá, tvoří ji počet obrazů, stručná zmínka o obsahu výjevu, přepis textu latinské kartuše a je zde uveden také donátor. Díky těmto skutečnostem se dalo zjistit, které tři obrazy se bohužel nedochovaly, a zároveň je tento zápis důležitým pramenem poznání pro restaurátory, kteří měli nelehký úkol ztmavlé a špinavé obrazy opravit. Druhému cyklu obrazů – *Ze života sv. Augustina* (viz příloha 3.1) – již kronika nevěnuje tolik prostoru, je v ní pouze kratičká zmínka o jeho vytvoření Jakubem Pischelem.<sup>24</sup>

Cykly lunetových obrazů nejsou v klášterním prostředí nijak ojedinělé a spolu s dalšími uměleckými i písemnými díly tvoří častý prostředek sebe prezentace jednotlivých řádů.<sup>25</sup> Právě i v augustiniánském prostředí se objevuje řada takovýchto cyklů.

---

23— *Vitam D. Josephi Nutritii Salvatori*. Výjevy obrazů popisují strastiplnou životní cestu sv. Josefa a jeho rodiny, kterou doprovází Bůh. Seznam vyobrazení viz příloha 3.1.

24— Na tomto místě bychom si dovolili opravit zkrácené informace o cyklu, které byly podány významným uměnovědcem prof. Ivo Kořánem. V jeho článku *Umění baroka v Havlíčkově Brodě* je tento cyklus uveden pod názvem *Život sv. Legislatora*. Takový světec ovšem neexistuje – slovo *legislator* by mohlo označovat v podstatě jakéhokoliv „řeholedárce“. Je pravděpodobné, že tato slovní kompozice vznikla kvůli nedočtení latinského názvu v klášterní kronice, který je zde rozdělen na dva řádky. Navíc když prof. Kořán o zmiňovaných obrazech psal, byly ve velmi žalostném stavu a nebylo možné jednotlivé výjevy ani rozeznat, a tak identifikovat světce, jemuž se cyklus věnuje. Srov. KOŘÁN, I.: *Umění baroka v Havlíčkově Brodě*. 25— Pojednání o prostředcích sebe prezentace řádů viz ČAPSKÁ, Veronika: *Představy společenství a strategie sebe prezentace. Řád servitů v habsburské monarchii (1613–1780)*. Praha 2011.

Vhodným příkladem pro srovnání je proto cyklus týkající se života sv. Augustina z kláštera v Třeboni.

Podrobně o treboňském augustiniánském cyklu pojednává ve své bakalářské práci Anna Rozlivková, která se zabývá především problematikou autorství obrazů (neboť není zcela jasné) a taktéž detailním ikonografickým rozbořem. Rozlivková v případě treboňského cyklu nalezla i tištěnou předlohu, kterou se malíř zdejších obrazů nechal inspirovat – tisky *Iconographia Magni Patris Aurelii Augustini*. Celkově je treboňský cyklus koncipován odlišně než autorkou tohoto textu popsany cyklus havlíčkobrodský. Tento fakt je nejlépe pozorovatelný na výběru témat jednotlivých obrazů. Brodský cyklus popisuje život sv. Augustina od jeho raného mládí, kde se soustřeďuje především na Augustinovo kolísání a utrpení jeho matky sv. Moniky, které z toho plynulo. V Třeboni není Augustinovo mládí reflektováno vůbec, naopak cyklus začíná výjevem obracení světce na pravou víru a zaměřuje se spíše na zázraky, jež světec učinil.<sup>26</sup>

Oba výše uvedené cykly se shodují celkem v devíti případech, jedná se o tematiku obracení, křtu, o diskuzi s matkou Monikou, disputaci s Fortunatem (Manichejci), o svěcení na biskupa, mytí nohou poutníkovi, uzdravení nemocného a o smrt sv. Augustina. Co se týče provedení těchto děl, již na první pohled je vidět, jak moc jsou rozdílná – treboňský cyklus má naprosto jinou kompozici a vidíme zde i jinou míru malířského umu.

---

26—ROZLIVKOVÁ, Anna: *Cyklus lunetových obrazů s výjevy z legendy sv. Augustina v Třeboni*. Brno 2009 (nepublikovaná bakalářská diplomová práce).

## Možnosti dalšího výzkumu

Problematika zmiňovaných lunetových obrazů není ještě zcela vyčerpaná. V případě obou cyklů se doposud nepodařilo vypátrat jejich inspirační zdroje. Je patrné, že Jakub Pischel své dílo nezkomponoval sám – jistě pracoval podle nějaké předlohy, jak tomu bylo v oné době zvykem. Bohužel klášterní knihovna, kde by publikace s předlohovými tisky mohla být, byla zrušena spolu s klášteřem.

Naštěstí se nepotvrdila informace o sešrotování knih. Ty byly převezeny do premonstrátského kláštera v Želivě, kde byly původně začleněny do tehdejší knihovny. Ovšem i ta měla nelehký osud, v polovině minulého století byla téměř zničena. I když se většinu knih podařilo zachránit, knihovna stále čeká na utřídění. Tisky z německobrodského kláštera v ní opravdu jsou a díky popisku, odkud pocházejí, jsou snadno rozeznatelné. Ve výjimečných případech je zde uveden i jejich původní majitel. Lze tedy doufat, že mezi těmito knihami budou objeveny i ty, podle kterých Jakub Pischel vytvořil své obrazy.

Jedním ze směrů pro případné další bádání je zasazení zmiňovaných obrazů do širšího kontextu umění vytvořeného pro augustiniány či porovnání s dalšími cykly z jiných klášterů.

Nakonec problematikou, která ještě nebyla zcela probádána, je i konfesijní příslušnost jednotlivých donátorů obrazů. Prozatím se lze jen domnívat, že většina donátorů byla ryze katolická, byli to většinou faráři z okolních vesnic či měst. Jedním z nich byl např. i Josef Varhánek, jenž byl zarputilým bojovníkem proti šíření nekatolické literatury. Díky zápisu v klášterní kronice jsou známí ale i další donátoři, ty se ovšem prozatím nepodařilo identifikovat.

## Závěr

Město Německý Brod zažilo v průběhu dvou staletí několik zásadních změn. Původně převažující německé obyvatelstvo bylo vystřídáno obyvatelstvem českým a spolu s ním došlo i k proměně náboženské situace – město se stalo utrakvistickým. Tento stav vydržel beze změny až do počátku 17. století, kdy se značná část obyvatelstva přiklonila k luteránství. Ovšem nastíněná situace měla jen velmi krátké trvání, neboť zanedlouho dopadly na město rány třicetileté války, které byly kvůli jeho výhodné poloze velice tvrdé.

Vyjma vojenského útlaku sužovaly místní obyvatelé i časté požáry a různé epidemie, kvůli nimž život ve městě skomíral. Spolu s válkou se krajem šířila také vlna rekatolizace, která byla prosazována s různou razancí podle jednotlivých majitelů panství. Uvedený příměr německobrodského a polensko-přibyslavského panství je všeříkající. Města vzdálená od sebe necelé dvě desítky kilometrů se k nastalé situaci postavila odlišně. Zatímco Přibyslav přijala katolickou víru hned, v Německém Brodě byla nařízení o jejím přijetí plněna značně benevolentně, a to až do doby, kdy zasáhl císař Ferdinand III., jenž přijetím katolické víry podmínil potvrzení městských práv.

Přes všechna opatření panovaly obavy, aby katolická víra ve městě neupadla. Proto vznikl návrh, že by bylo vhodné ve městě usadit řeholní řád, jenž by její pozici posílil. Příležitosti se chopil řád bosých augustiniánů, který požádal město o přijetí. Magistrát města nakonec augustiniány přijal, ovšem ti byli zpočátku – jakožto žebravý řád – považováni jen za další finanční přítěž a přízeň obyvatelstva získávali jen stěží. Nakonec si řeholníci sympatie měšťanů získali a s jejich finanční i materiální pomocí vybudovali klášter. Ten se zanedlouho stal chloubou města a dalo by se uvažovat o tom, že díky soupeření kláštera a místního děkanského kostela došlo k rozpuku barokního umění ve městě.



## Hi!

Důkazem onoho zájmu o barokní tvorbu je i působení Jakuba Pischela ve městě. Tento malíř vytvořil pro klášter i pro další sakrální památky v okolí rozsáhlý soubor děl. Díky jeho celoživotní práci – a samozřejmě i díky činnosti dalších lokálních i věhlasných umělců oné doby – vznikla v německobrodském klášteře ucelená kolekce barokního umění. Je zřejmé, že stejně jako klášter i místní umělecká výzdoba se stala jakýmsi apelem protireformace, jež doznívala spolu s chýlícím se koncem 18. století. Toto tvrzení podporují i texty na obrazech z cyklu *Že života svatě Rodiny*, který vytvořil právě Jakub Pischel. Donátoři, kteří se zde objevují – tedy ti, kteří byli prozatím identifikováni –, jsou podle dosavadních zjištění autorky této kapitoly katolíci. Tematika konfesijní příslušnosti je zajisté zajímavá a je předmětem dalšího bádání, jež je ale teprve v počátcích.

# CÍRKEVNÍ HODNOSTÁŘI JAKO LÁZEŇŠTÍ HOSTÉ V LÁZNÍCH KARLOVY VARY A ROGAŠKA SLATINA V PRŮBĚHU DRUHÉ POLOVINY 19. STOLETÍ

*Michaela Hýsková*

Tato kapitola<sup>1</sup> se věnuje jinému pohledu na dějiny lázeňství, a to za pomoci velmi podrobné analýzy seznamů lázeňských hostů (tzv. *kurlistů*). Nejprve pár slov k tomuto unikátnímu materiálu – kurlisty jsou jedinečným historickým pramenem, díky kterému lze zmapovat návštěvnost v českých a ve slovinských lázních během 19. století. První lázeňskou lokalitou v českých zemích, kde se začaly seznamy lázeňských hostů vydávat, se v roce 1680 staly Teplice v Čechách.<sup>2</sup> Co se týče slovinských lázní, Rogaška Slatina kurlisty jako takové začala vydávat od roku 1823.<sup>3</sup> Zprvu se seznamy lázeňských hostů sepisovaly pouze

---

1— Za vznik tohoto textu patří velké poděkování především čtyřem lidem – karlovarskému historikovi PhDr. Stanislavu Burachoviči, řediteli instituce Zgodovinski arhiv Celje dr. Borutu Batageljovi, historikovi z Filozofické fakulty Univerzity v Lublani doc. Dušanu Mlacovičovi a Robertu Reichovi z Rogaške Slatiny. Bez jejich ochoty, pomoci a cenných rad by tento text nikdy nevznikl.

2— V Karlových Varech se začaly seznamy lázeňských hostů vydávat o šest let později – v roce 1686.

3— CVELFAR, Bojan: „*Evropska Slatina*“ v *prvi polovici 19. stoletja* (dále jen „*Evropska Slatina*“). In: BALKOVEC,

ručně, později došlo k nahrazení čitelnějším tiskem, a to také z důvodu rychlejšího šíření mezi lázeňskými hosty. Informace, které se nacházejí v kurlistech, jsou velice cenné. Zapisovalo se do nich jméno návštěvníka a osob, které ho v lázních doprovázely (specifikovaný<sup>4</sup> i nespecifikovaný<sup>5</sup> rodinný příslušník, někdy i dokonce služebnictvo<sup>6</sup> – to se týká hlavně novějších výtisků seznamů lázeňských hostů), datum příjezdu (v některých výtiscích se nachází dokonce i datum odjezdu, takže je možné vypočítat délku léčebného pobytu). Dále pak místo, odkud do lázní návštěvník přijel, ve většině případů jeho povolání a místo, kde při svém lázeňském pobytu bydlel. (Podrobné zpracování dat analyzovaných v rámci této sondy je zachyceno v přehledech předložených v přílohách 4.1 a 4.2.)

Každý zápis je zde uveden pod číslem tzv. *partaje*. Partaj je zjednodušeně záznam, jenž obsahuje jednoho člověka nebo skupinu více osob, kteří se přijeli do některé z lokalit léčit a nechali se zapsat do seznamů lázeňských hostů. Ve starších vydáních kurlistů se výsledná návštěvnost ještě nepočítala na počet pacientů, již lázně navštívili v daném roce, ale na počet partají. Vzhledem k tomu, že se v nich mohlo nacházet někdy i více osob (v některých případech dokonce i 20, jednalo-li se například o nějakého významného šlechtice), je důležité hosty spočítat, protože počet návštěvníků se nerovná počtu partají (počet hostů bude vždy vyšší). V dobové regionální literatuře se

---

Bojan – ŠORN, Mojca – TROHA, Nevenka (eds.): *Evropski vplivi na slovensko družbo*. Ljubljana 2008, s. 469.

4— Osoba, která je v zápise v seznamech lázeňských hostů uvedena jako doprovod a u níž lze určit její pohlaví – př. manželka, dcera, syn, matka a další.

5— Osoba, která je v zápise v kurlistech uvedena tak, že není možné o ní zjistit více. Většinou se skrývá pod mnohoznačným označením dětí (nelze určit, kolik synů a dcer se pod tímto slovem ukrývá), rodina (je nemožné z tohoto slova zjistit, kdo přesně do lázní přijel).

6— Služebnictvo jako doprovod hostů se v roce 1850 v kurlistech neobjevuje.

pracuje pouze s pojmem partaj, údaj o počtu návštěvníků bychom v ní tak hledali marně.<sup>7</sup>

Přes všechna uvedená pozitiva jsou seznamy lázeňských hostů stále velmi opomíjeným historickým pramenem, jehož podrobné zpracování v české i ve světové historiografii chybí. Jiných prací, které by se nějakým způsobem alespoň částečně zabývaly tématem zpracování informací z kurlistů, existuje v českém prostředí pouze několik. Jako první jde o publikaci ze sklonku osmdesátých let minulého století<sup>8</sup> *Obrazy z dějin lázeňství*<sup>9</sup> od Vladimíra Křížka, kde se rovněž nachází podrobný popis seznamů lázeňských hostů. Dále nelze opomenout diplomovou práci Vladana Hanulíka z Filozofické fakulty Univerzity Pardubice s názvem *Aristokracie v českých lázních v první polovině 19. století*<sup>10</sup>, v níž můžeme nalézt výzkum, jenž se v mnohém podobá tomu, který byl zpracován v tomto textu. Obdobně jako zde je i v Hanulíkově práci použita metoda sondy – Vladan Hanulík pracoval pouze se šlechtou a veškeré statistiky, které vytvořil, se týkají pouze této části lázeňských hostů. Autor dále svůj statistický výzkum zčásti použil i do své dizertační práce s názvem *Nekonvenční léčebné taktiky v době profesionalizace medicíny – Vznik a vývoj lázní Gräfenberg v 1. polovině 19. století*<sup>11</sup>.

V rámci slovinské historiografie lze říci, že stejně zpracované práce ve smyslu analýzy seznamů lázeňských hostů téměř chybějí. Pozoruhodným počinem v tomto ohledu může být zajímavá a pro badatele velmi cenná publikace s názvem *Knjiga gostov zdravilišča*

---

7—LENHART, Josef Johann: *Carlsbads Memorabilien vom Jahre 1325 bis 1839*. Prag 1840, s. 284.

8— Tato publikace vyšla podruhé v roce 2002, ale v tomto vydání zcela chybějí informace získané ze seznamů lázeňských hostů.

9—KŘÍŽEK, Vladimír: *Obrazy z dějin lázeňství*. Praha 1987.

10—HANULÍK, Vladan: *Aristokracie v českých lázních v první polovině 19. století*. Pardubice 2006 (nepublikovaná magisterská diplomová práce).

11—HANULÍK, Vladan: *Nekonvenční léčebné taktiky v době profesionalizace medicíny. Vznik a vývoj lázní Gräfenberg v 1. polovině 19. století*. Pardubice 2013 (nepublikovaná dizertační práce).

*Rogaška Slatina 1823–1850*<sup>12</sup>, pocházející z roku 2002, kterou vydal Zgodovinski arhiv Celje. Jedná se o přepis a překlad seznamů lázeňských hostů lázní Rogaška Slatina z let 1823–1850 z němčiny do slovinštiny doplněný o důležité informace. Ty se týkají jak historie lokality, tak také přijíždějících hostů. Můžeme zde najít i velmi zajímavý a přínosný výzkum, který spočíval v analýze kurlistů z let 1823–1850. Autorem této knihy je významný slovin- ský historik Bojan Cvelfar. Ten rovněž napsal článek s názvem „*Evropska Slatina*“ v *prvi polovici 19. stoletja*<sup>13</sup>, který v roce 2008 vyšel ve sborníku *Evropski vplivi na slovensko družbo*<sup>14</sup>. Autor se zde pokusil o analýzu seznamů lázeňských hostů, ale trochu jinak než v případě českých badatelů.<sup>15</sup> Jedná se o stejný výzkum, který vydal v roce 2002.

Z metodologického hlediska byla v tomto textu použita kombi- nace hned několika různých metod; především se jedná o tři metody – kvantitativní (ve formě historické statistiky), kompa- rativní a metodu sondy. Pro samotný výzkum byly vybrány dvě lázeňské lokality v průběhu druhé poloviny 19. století, které se nacházejí ve zcela odlišných částech Evropy, a to Karlovy Vary – jako zástupce českých lázní – a Rogaška Slatina – jako zástupce lázní ve Slovinsku (ve Štýrsku). Zmíněný časový úsek reprezen- tují roky 1850 a 1880,<sup>16</sup> aby bylo možné provést komparativní analýzu návštěvnosti obou lázní. Ta byla vypracovaná na základě selektivní metody sondy a v úvahu byli bráni pouze návštěvníci, kteří patřili k církevním hodnostářům. Ti jsou zde zastoupeni

---

12— CVELFAR, Bojan: *Knjiga gostov zdravilišča Rogaška Slatina 1823–1850* (dále jen *Knjiga gostov*). Celje 2002.

13— CVELFAR, B.: „*Evropska Slatina*“.

14— BALKOVEC, Bojan – ŠORN, Mojca – TROHA, Nevenka (eds.): *Evropski vplivi na slovensko družbo*. Ljubljana 2008.

15— Např. se více zaměřil na jména přijíždějících hostů – zkoumal, která příjmení se mezi návštěvníky objevovala nejčastěji.

16— Původně bylo v plánu vypracovat analýzu kurlistů z let 1850 a 1900. Bohužel seznam lázeňský hostů Rogaške Slatiny z roku 1900 byl k dispozici pouze v torzovité podobě, a tudíž by takové zpracování nemělo žádný větší smysl.

od obyčejných kazatelů a farářů po probošty chrámů. Kromě křesťanů, již patřili k nejrůznějším konfesím, lze v seznamech lázeňských hostů najít i zástupce jiné víry, zejména židovství. V případě židovských církevních hodnostářů šlo především o rabíny.

Tento text se snaží odpovědět na dvě hlavní otázky: Lze z tohoto pramene zjistit něco více o konfesích návštěvníků lázní? A jak moc se od sebe obě lokality lišily? Dále se zaměřuje na další dvě důležité informace, které je možné zjistit přímo z kurlistů. Jedná se o sociální zařazení těchto hostů a také o místa, odkud do lázní přijeli. V případě sociální stratifikace církevních hodnostářů jakožto lázeňských pacientů je možné je zařadit buď ke střední, anebo k vyšší sociální vrstvě.<sup>17</sup> K vytvoření této části statistik se velmi nápomocnou stala publikace Jany Macháčové a Jiřího Matějčka *Nástin sociálního vývoje českých zemí 1781–1914*<sup>18</sup>. Sledování místa, odkud hosté přijeli, lze považovat za velice zajímavé, protože tak jde jednoduše zjistit, např. v jakých zemích měla lázeňská lokalita větší propagaci, která tak dle názoru autorky této kapitoly mohla zapříčinit větší počet návštěvníků z daného státu. Sledovat nacionální původ přijíždějících církevních hodnostářů bohužel nebylo možné, protože ze zápisů v seznamech lázeňských hostů tuto informaci nelze najít. Navíc v druhé polovině 19. století bylo stále obtížné zcela jasně a přesně definovat slovo národ a národní cítění. Tyto informace z obou lokalit byly komparovány mezi sebou a také bylo porovnáváno, zdali se nějakým způsobem změnila výsledná čísla během časového rozpětí 30 let mezi sledovanými roky u obou lázní. Ještě je možné doplnit, že z pohledu historiografie, jak české a slovinské, tak jistě i světové, se jedná o práci značně ojedinělou, jelikož další, která by se více zabývala zpracováním dějin lázeňství za pomoci detailní analýzy kurlistů, bohužel chybí.

---

17— Lze rovněž zjistit, kteří z těchto návštěvníků patřili ke šlechtě.

18— MACHÁČOVÁ, Jana – MATĚJČEK, Jiří: *Nástin sociálního vývoje českých zemí 1718–1914*. 2. vyd. Praha 2010.

## Rogaška Slatina

Lázně Rogaška Slatina se nacházejí v jihovýchodní části dnešního Slovinska v blízkosti většího města Celje na téměř slovinsko-chorvatské hranici (viz příloha 4.3, obr. č. 1). V 19. století se tato část země jmenovala Vévodství štýrské, jež se rozkládalo na území jak dnešního Slovinska, tak samozřejmě i Rakouska. Léčivé prameny, které se v blízkosti Rogaške Slatiny nacházejí, jsou dle písemných pramenů známé již od 12. století.<sup>19</sup> Z toho lze odvodit, že patří k těm starším, které můžeme v Evropě najít, ačkoli až do raného novověku, přesněji do 17. století, neexistují žádné relevantní informace o této léčivé vodě. Přesto v roce 1572 alchymista Leonard Thurneysser ve svém díle *Pison* zveřejnil analýzu minerální vody, která se nacházela v blízkosti města Celje. Bohužel však nelze s naprostou jistotou říci, že se skutečně jednalo o Rogašskou Slatinu.<sup>20</sup> Důležité datum pro tuto lázeňskou lokalitu je bezesporu rok 1721, kdy sdružení 11 vídeňských lékařů získalo díky císařskému dekretu Karla VI. právo využívat rogašskou vodu. Tento dekret platil do roku 1782, kdy se sdružení rozpustilo.<sup>21</sup> Z toho lze jednoduše odvodit, že největší rozvoj lázní Rogaška Slatina nastal na přelomu 18. a 19. století.<sup>22</sup> První chemická analýza tamních pramenů byla provedena v roce 1801 a lázně jako takové vznikly 15. února 1803.<sup>23</sup>

V roce 1850 přijelo do Rogaške Slatiny celkem 2 667 hostů, z nichž 101 lze zařadit k církevním hodnostářům. Jednalo se tedy o téměř 4 % všech návštěvníků zaznamenaných v seznamech lázeňských hostů. Ve většině případů šlo především o faráře

---

19—CVELFAR, B.: *Knjiga gostov*, s. 5.

20—Tamtéž, s. 5.

21—Tamtéž, s. 5.

22—Tamtéž, s. 5.

23—Tamtéž, s. 6.

a další níže postavené představitelů církve. Sociální složení tohoto vzorku hostů jednoznačně ukazuje, že téměř všichni z nich patřili do střední sociální vrstvy. Pouze dva návštěvníky lze zařadit ke šlechtě. To tedy znamená téměř 2 % všech církevních hodnostářů zapsaných v kurlistech. Konfesijní příslušnost v tomto ročníku seznamů lázeňských hostů se prakticky nedala zjistit. Lze se tedy domnívat, že všichni návštěvníci, kteří svou konfesi neuvodili, patřili ke katolíkům, protože přijeli do katolické země. Důkaz, že tomu tak opravdu bylo, ovšem neexistuje. Z toho důvodu tedy lze usuzovat, že chybějící údaj o konfesích je s největší pravděpodobností důsledkem velké benevolence při vyplňování formuláře, který se stal podkladem pro každý zápis do kurlistů. Jednoduše to znamená, že návštěvník neměl jako povinnost do kolonky povolání detailněji popsat svou profesi. Proto je možné ve většině případů najít v zápise např. jako povolání farář, ale již zde chybí informace, k jaké konfesi patřil. Lze se pouze domnívat, že to nepovažoval takový pacient za důležité, a zapsal se tedy jen obecně. Pouze ve třech případech se zde objevuje bližší specifikace katolického řádu – ve dvou případech se jedná o milosrdné bratry<sup>24</sup> a v jednom o františkány<sup>25</sup>. Největší zastoupení měli církevní hodnostáři, kteří přijeli z Vévodství štyrského (34 osob). V tomto případě se jednalo tedy o téměř 34 % všech zástupců církve, kteří v roce 1850 zavítali do Rogaške Slatiny. Druhou nejvíce zastoupenou zemí se stalo Království chorvatsko-slavonské (29 osob). Jednalo se takřka o 29 % všech církevních hodnostářů. Třetí nejvíce zastoupenou zemí bylo Uherské království (11 osob). V tomto případě šlo téměř o 11 % všech zástupců církve, kteří do těchto lázní přijeli v roce 1850. Drobnou zajímavostí může být fakt, že jeden z návštěvníků zavítal přímo z Olomouce – jmenoval se baron Wiedersperg.<sup>26</sup>

---

24— Jeden z nich přijel z Grazu a druhý z Vídně.

25— Tento host přijel z města Karlovac, které se nachází nedaleko Záhřebu. V roce 1850 Karlovac patřil pod Království chorvatsko-slavonské.

26— CVELFAR, B.: *Knjiga gostov*, s. 475.



Do Rogaške Slatiny přijel 1. července, absolvoval zde léčebný pobyt, a dokonce lze i zjistit, kde bydlel. Jednalo se o dům XV<sup>27</sup> (Strossmayerjev dom), kde obýval pokoj číslo 32. Právě v tomto lázeňském domě v roce 1850 bylo ubytováno nejvíce návštěvníků, kteří patřili k církevním hodnostářům (21 osob). Šlo téměř o 21 % z této skupiny hostů.

V roce 1880 do Rogaške Slatiny přijelo 2 155 hostů,<sup>28</sup> z nich 37 lze zařadit k církevním hodnostářům. Jednalo se téměř o 2 % všech příjíždějících návštěvníků. Oproti roku 1850 zde vidíme značný pokles, a to o více než 60 %. Jaký byl hlavní důvod takového poklesu, je možné pouze odhadovat, protože tyto informace není možné najít v sekundární literatuře, která by danou problematiku nějakým způsobem reflektovala. Ucelenější závěry by jistě zajistil detailnější výzkum kurlistů Rogaške Slatiny.<sup>29</sup> Téměř všichni z těchto návštěvníků patřili k různým zástupcům křesťanské víry a pouze jeden jediný se odlišoval. Byl to židovský rabín. Z tohoto důvodu se lze domnívat, že přítomnost zástupce židovského náboženství může mít pravděpodobně souvislost s postavením synagogy v Lendavě<sup>30</sup> v roce 1866.<sup>31</sup> Již dříve se nacházela synagoga v Mariboru<sup>32</sup>, ale ta byla už v době raného novověku přestavěna na katolický kostel.<sup>33</sup> Ten pak po roce 1785 nechal císař Josef II. uzavřít a v roce 1811 se z budovy

---

27— Tento dům byl postaven v letech 1846–1848 a dodnes v Rogaške Slatině stojí. Jeho další názvy jsou Balconhaus a Kaiserhaus.

28— Celková návštěvnost se oproti roku 1850 snížila o 512 návštěvníků. Jednalo se tedy o více než 19% pokles.

29— Skutečným důkazem by mohla být detailní analýza všech vydaných seznamů lázeňských hostů Rogaške Slatiny mezi lety 1850 a 1880, protože tak by se dalo zachytit, zdali takový pokles byl postupným trendem, nebo zda se jednalo o pokles pouze náhodný.

30— Lendava se nachází zhruba 123 km od Rogaške Slatiny.

31— *Arhitekturni spomeniki Lendava – Sinagoga*. In: <http://www.goprekmurje.si/slo/kulturna-dediscina/arhitekturne-znamenitosti/arhitekturni-spomeniki-lendava/sinagoga.html> [cit. 7. 12. 2014].

32— Maribor se nachází necelých 50 km od Rogaške Slatiny.

33— *Mariborska sinagoga – Sinagoga v Mariboru je glede na vlogo in pomen mariborske judovske skupnosti zavzerala mesto*

stalo vojenské skladiště.<sup>34</sup> V Rogaške Slatině a nejbližším okolí se nikdy nenacházela žádná modlitebna pro osoby vyznávající židovství. Dokonce zde také nestály žádné kostely jiných konfesí křesťanství, než bylo katolictví.<sup>35</sup> Hlavní důvod, proč k tomu došlo, by se dal najít již v době raného novověku, kdy na území dnešního Slovinska proběhla velmi silná rekatolizace.<sup>36</sup> Její síla je patrná do dnešních dnů, protože Slovinci vyznávají jakožto svou víru takřka výhradně katolictví. Protestanté se nacházejí pouze v oblasti Slovinska zvané Zámuří.<sup>37</sup>

Konfesijní příslušnost se dala zjistit pouze u dvou hostů. V obou případech se jednalo o evangelické faráře. Jeden přijel z Vídně a druhý z Terstu. V obou městech se ve sledovaném roce nacházely kostely zasvěcené této konfesi. Znamená to tedy, že země, ze kterých do Rogaške Slatiny tito hosté přijeli, nebyly výhradně katolické. Mohly zde být také kostely zasvěcené jiným konfesím. Z pohledu sociální stratifikace sledované skupiny návštěvníků se zde objevuje obdobný stav jako v roce 1850, kdy největší podíl měla střední sociální vrstva, kam lze zařadit níže postavené církevní hodnostáře (např. faráře a kazatele). Z toho je možné usoudit, že pro ně byla Rogaška Slatina oblíbenou lázeňskou destinací. Pouze jediného z nich lze zařadit ke šlechtě, jedná se o tak malý podíl na celkové návštěvnosti v daném roce, že není třeba ho vyjadřovat v procentech. Nejvíce církevních hodnostářů přijelo v roce 1880 z Království chorvatsko-slavonského (8 osob) a z Rakouského přimoří (8 osob). V obou případech se jednalo téměř o 22 % všech hostů, které bylo možné zařadit k této skupině. Třetí zemí s největším počtem návštěvníků se stalo Uherské království (4 osoby). Jednalo se téměř o 11 % všech církevních

---

*ene najpomembnejših sinagog na Štajerskem.* In: <http://www.sinagogamaribor.si/slo/dediscina/sinagoga/> [cit. 7. 12. 2014].

34 – Tamtéž.

35 – *Rogaška Slatina - Cerkve in kapelice.* In: <http://www.rogaska-slatina.si/mapa/23/30/0/cerkve-kapelice-rogaska-slatina/> [cit. 7. 12. 2014].

36 – RYCHLÍK, Jan a kol.: *Dějiny Slovinska.* Praha 2011, s. 76–79.

37 – Tamtéž, s. 79.

**Hi!**

hodnostářů, kteří byli zapsaní v kurlistech. Jako nejčastější místo pro pobyt si hodnostáři vybrali zejména dva domy – č. 88 (9 osob) a č. VI (6 osob). Dohromady se jednalo o více než 40 % všech zástupců církve zapsaných v seznamech lázeňských hostů Rogaške Slatiny v roce 1880.

## **Karlovy Vary**

Karlovy Vary se nacházejí na západě Čech v blízkosti dnešní česko-německé hranice (viz příloha 4.3, obr. č. 2). Datum založení není přesně známo, ale obecně se má za to, že se jednalo o rok 1358.<sup>38</sup> Právě k založení se váže pověst o tom, jak Karel IV. objevil léčivé prameny při honu na jelena a následně pojmenoval toto místo po sobě – Karlovy Vary. Od počátku lázeňství se zde objevuje mnoho významných osobností z řad lékařů, např. Václav (Wenzel) Payer, David Becher či Jean de Carro. Karlovy Vary lze bez pochyb považovat za nejvýznamnější české lázně, protože sem tradičně přijíždělo skutečně velké množství hostů.

V roce 1850 navštívilo Karlovy Vary celkem 6 408 hostů, z nichž 100 patřilo k církevním hodnostářům. Jednalo se tedy o více než 1,5 % všech návštěvníků zaznamenaných v seznamech lázeňských hostů. Podíl této skupiny na celkové návštěvnosti byl tedy mnohem menší než v případě Rogaške Slatiny. Téměř všichni patřili k zástupcům křesťanské víry. Pouze dva návštěvníci vyznávali židovství – v obou případech šlo o rabíny. Konfesijní příslušnost přijíždějících hostů se dala zjistit pouze u malé části z nich. Jednalo se především o evangelíky, anglikány, benediktýny a kapucíny. Ve všech případech odpovídala konfese těchto hostů

---

**38**— O toto datum se nemůžeme opřít, jelikož o tom neexistuje žádný písemný pramen. Nicméně oficiálně město Karlovy Vary jako svůj rok založení uvádí 1358 – viz BURACHOVIČ, Stanislav: *Příběh o založení Karlových Varů. Příspěvek k 650. výročí tradovaného založení města. Karlovy Vary 2008.*

náboženství země, ze které přijeli. Pro příklad uveďme anglikánského duchovního, který do Karlových Varů zavítal z Londýna. Podobně to bylo také u zástupců evangelíků, kdy takřka všichni přijeli z Pruska. Z hlediska sociální stratifikace je to v případě Karlových Varů obdobné jako u Rogaške Slatiny – většina z přijíždějících hostů byli převážně faráři a jiní nižší církevní hodnostáři. Z toho důvodu lze říci, že velkou část této sledované skupiny návštěvníků bylo možné zařadit ke střední sociální vrstvě. Tři z hostů prokazatelně patřili ke šlechtě – jednalo se tedy o 3 % všech církevních hodnostářů zapsaných v kurlistech. Největší počet zástupců církve přijelo do Karlových Varů v roce 1850 z Pruska (23 osob). V tomto případě šlo o 23 % všech církevních hodnostářů. Druhou nejvíce zastoupenou zemí se stalo Království české (16 osob). Jednalo se tedy o 16 % všech církevních hodnostářů zapsaných v kurlistech. Třetí nejvíce zastoupenou zemí bylo Markrabství moravské (9 osob). V tomto případě šlo o 9 % všech zástupců církve, kteří do těchto lázní přijeli v roce 1850. Návštěvníci měli při svém pobytu v Karlových Varech větší nabídku lázeňských domů než v Rogaške Slatině, a proto výzkum pracoval pouze s názvy ulic, ve kterých tyto budovy stály. Největší počet návštěvníků z řad církve pobývalo v Sprudelgasse neboli česky ve Vřídelní ulici (14 osob), jež se nacházela v těsné blízkosti Vřídelní kolonády. Jednalo se o 14 % všech církevních hodnostářů zapsaných v kurlistech. Další dvě nejvíce zastoupené ulice pak byly tyto – Markte neboli Tržiště (13 osob) a Pragergasse neboli Pražská ulice (11 osob). Obě poslední jmenované se rovněž nacházejí nedaleko lázeňského centra Karlových Varů. Dohromady šlo o 24 % všech církevních hodnostářů zapsaných v seznamech lázeňských hostů z roku 1850.

V roce 1880 do Karlových Varů zavítalo 25 877 hostů – z nich 243 lze zařadit k církevním hodnostářům. Jednalo se tedy pouze o necelé 1 % všech návštěvníků zapsaných v seznamech lázeňských hostů. Oproti roku 1850 je zde zdánlivě zvýšený nárůst – ze 100 na 243, ale kvůli zvýšení celkové návštěvnosti se procentuální podíl církevních hodnostářů snížil. Konfesijní příslušnost bylo možné zjistit pouze u malé části hostů – především

se jednalo o evangelíky a anglikány. Stejně jako v případě roku 1850 se uváděná konfese shodovala s konfesí země, ze které tito návštěvníci přijeli. Příkladem je řecko-katolický biskup, jenž do Karlových Varů zavítal z Haliče. Dále není možné zapomenout jmenovat evangelické faráře, kazatele a duchovní, kteří ve většině případů přijeli z Pruska. Katolictví jako svou konfesi uvedlo při zapisování do kurlistů 15 osob. Jaké důvody je k tomu vedly, není známo. U hostů, již svou konfesi neuvedli, je možné se domnívat, že se jednalo rovněž o katolíky, protože přijeli do katolické země. Neexistuje však žádný důkaz, že tomu tak skutečně bylo.

Oproti roku 1850 se výrazně zvýšil počet přijíždějících církevních hodnostářů vyznávajících židovství, které v tomto případě zastupovali pouze rabíni – celkem jich do Karlových Varů zavítalo 15. Jedná se o více než sedminásobný nárůst. Z pozdějších let je mnoho informací o tom, že do Karlových Varů, ale také i do dalších lázní v tzv. lázeňském trojúhelníku<sup>39</sup> přijíždělo větší množství židů. Z té doby totiž existuje např. velké množství pohlednic,<sup>40</sup> které různými způsoby karikovaly a zesměšňovaly právě židy. Několik z nich lze najít ve velmi povedené publikaci Jiřího Böhma *Karlovy Vary – Karlsbad na starých pohlednicích, aneb, Krásné pozdravy z báječných časů*<sup>41</sup>. Jedná se tak o jeden z možných důkazů jak antisemitismu, který byl ve společnosti dlouhodobě zakořeněn, tak toho, že do lázní na přelomu století jezdilo opravdu velké množství hostů vyznávajících judaismus. O tom, že k takovému postupnému zvyšování počtu návštěvníků skutečně docházelo, svědčí i fakt, že v roce 1876 byla v Karlových Varech v Sadové ulici postavena synagoga.<sup>42</sup> Nelze však s napros-

---

39— Lázeňský trojúhelník = Karlovy Vary, Mar. Lázně a Frant. Lázně.

40— Před několika lety byly tyto pohlednice součástí jedné z výstav, která se nacházela v Krajské knihovně v Karlových Varech. Jeden z panelů se samostatně věnoval židům v lázních.

41— BÖHM, Jiří: *Karlovy Vary – Karlsbad na starých pohlednicích, aneb, Krásné pozdravy z báječných časů*. Karlovy Vary 2005.

42— BÖHM, Jiří – CHLUPSA, Miroslav: *Karlovarské sakrální objekty. Karlsbader sakrale Objekte. Karlovarskije kul'tovje ob'jekty*. Karlovy Vary 2013, s. 54.

tou jistotou říci, že podnětem k výstavbě synagogy byl zvyšující se počet židů v lázních, spíše je lepší se uchýlit k vysvětlení, že tím hlavním důvodem byl nejspíše nárůst počtu židovského obyvatelstva ve městě Karlovy Vary jako takovém, protože zde v roce 1869 došlo k založení židovské obce.<sup>43</sup> V této době zde totiž žilo zhruba 100 židovských rodin. Již před založením židovské obce do Karlových Varů přijížděli židovští obchodníci a také lázeňští hosté vyznávající židovskou víru. Existuje na to také písemný pramen již z roku 1807 – přípis magistrátu města, jenž občany města měl upozornit na to, aby řádně ubytovali židy z Prahy.<sup>44</sup> Zajímavostí o židovských lázeňských hostech může být fakt, že město povolovalo pobyt židovským obchodníkům na dobu pět měsíců.<sup>45</sup> Pro židy žijící v blízkosti Karlových Varů je důležitý rok 1799. Od tohoto roku zde existovala rituální jídelna (*judisches Tractenhaus*), kterou provozovali tři židé.<sup>46</sup>

Nejvíce církevních hodnostářů přijelo v roce 1880 z Pruska (87 osob). Jednalo se o téměř 36 % všech zástupců církve zapsaných v kurlistech. Druhou nejvíce zastoupenou zemí se stalo Království české (21 osob). V tomto případě šlo o více než 8 % všech návštěvníků, kteří byli církevními hodnostáři. A třetí nejvyšší zastoupení měly hned dvě země, a to Ruské impérium (19 osob) a Uherské království (19 osob). V obou případech se jednalo o téměř 8 % všech zástupců církve zapsaných v seznamech lázeňských hostů v roce 1880. Oproti roku 1850 došlo ke změnám v místech, kde tito návštěvníci nejčastěji pobývali. Nejvíce z nich svůj pobyt strávilo v některém z domů, který se nacházel v Pragergasse neboli v Pražské ulici (27 osob) a v Kaiserstrasse neboli v Císařské ulici (27 osob). V obou případech se jednalo o ulice nacházející se v blízkosti lázeňského centra Karlových Varů. U každé z nich šlo o více než 11 % všech církevních hodnostářů zapsaných v kurlis-

---

43—RUBÍN, Petr: *Židé a židovské obce v Karlových Varech*. Karlovy Vary 2006, s. 3.

44—Tamtéž, s. 3.

45—Tamtéž, s. 3.

46—Tamtéž, s. 3.

**Hi!**

tech, dohromady tedy o více než 22 % všech zástupců církve, kteří strávili svůj léčebný pobyt v Karlových Varech v roce 1880.

## **Závěr**

Církevní hodnostáři v obou sledovaných lokalitách patřili pouze k velmi okrajovým skupinám návštěvníků. Jejich počet totiž nikdy nepřesáhl 5 %. Do Karlových Varů jich sice zavítalo zdánlivě více než do Rogaške Slatiny, ale vzhledem k vyššímu počtu hostů byl procentuální podíl na celkové návštěvnosti mnohem nižší. Jistě by bylo zajímavé podobnou analýzu zkusit aplikovat i na větší vzorek, tedy na další lázeňské lokality v různých částech Evropy. Z takového výzkumu by se dalo mnohem lépe určit, které lázně navštěvovali církevní hodnostáři častěji. Komplikovaný je zejména hlavní pramen, z něhož se čerpají veškerá data. Seznamy lázeňských hostů lze sice z mnoha důvodů považovat za velice přínosný pramen k dějinám lázeňství, ale také je nutné si při jeho zpracovávání uvědomit několik důležitých skutečností. Kurlisty vznikaly zcela dobrovolně, hosté se do nich mohli, ale také nemuseli zapisovat. Přes tuto dobrovolnost je však možné se domnívat, že zápis v seznamech lázeňských hostů byl pro většinu hostů natolik prestižní, že se tam téměř všichni zapsali.

Konfesijní příslušnost přijíždějících církevních hodnostářů lze z kurlistů zjistit pouze obtížně, takže lze konstatovat, že ze seznamů lázeňských hostů se mnoho informací o konfesích získat nedá. Jak v případě Karlových Varů, tak Rogaške Slatiny ve většině zápisů tato informace nefiguruje. Lze se pouze domnívat, že se tak stalo z důvodu výše uvedené skutečnosti, že zápisy do kurlistů byly zcela dobrovolné a přijíždějící hosté mohli, ale nemuseli vyplnit své povolání a také jej blíže specifikovat. Pokud však návštěvník svou konfesi uvedl, téměř ve všech případech souhlasila s konfesi země, z níž do lázní přijel. Zároveň je možné předpokládat, že ti hosté, kteří svou konfesi neuvedli, mohli být katolíci, neboť přijížděli do lázní v zemích, kde převládalo katolic-

tví. Nicméně neexistuje žádný dokument, který by toto potvrdil. Jedná se tedy pouze o domněnku autorky předkládaného textu, kterou nelze ani potvrdit, ani zcela vyloučit.

Z hlediska sociální stratifikace církevních hodnostářů zapsaných v seznamech lázeňských hostů se obě lokality od sebe příliš nelišily. V obou případech se jednalo převážně o zástupce střední sociální vrstvy – např. faráře a kněze. Církevních hodnostářů, které bylo možné zařadit ke šlechtě, do obou lokalit zavítalo pouze několik a jednalo se jen o nepatrnou část lázeňských hostů. Návštěvnost jako taková závisela především na charakteru lázní – Karlovy Vary je možné považovat za lázně světového významu, Rogaškou Slatinu zase za lázně spíše regionálního charakteru. V závěru lze říci, že by jistě bylo dobré tuto analýzu do budoucna ještě více rozšířit, a to různými směry, protože téma zabývající se církevními hodnostáři jakožto lázeňskými hosty ještě není v současné historiografii příliš reflektováno. Jakákoliv další obdobná práce bude jistě velkým přínosem.



## **II. SONDA DO TEXTU**

### **1. Teologické traktáty a výklad Písma**

## ALLEGORIA V EXEGEZI RICHARDA ZE SV. VIKTORA

*Radomír Bužek*

V padesátých letech 12. století se v pařížské škole, jež fungovala při opatství u sv. Viktora, vynořil teologický spor mezi dvěma augustiniánskými řeholními kanovníky zmíněného opatství, Ondřejem († 1175) a Richardem († 1173), o výklad známého proroctví z Iz 7,14.<sup>1</sup> Ačkoli byli oba tito magistři, ať už přímo, či nepřímo, ovlivněni svým velikým předchůdcem Hugonem ze Sv. Viktora († 1141), který vtiskl svatoviktorské exegezi její podobu, přesto se jejich přístup k exegezi od sebe diametrálně odlišoval.

Jestliže Rainera Berndta vedla polemika mezi Richardem a Ondřejem ze Sv. Viktora k otázce po Ondřejově exegetické praxi, a tím po jeho teorii literární či, chceme-li, doslovné exegeze,<sup>2</sup> jeví se jako náležité zamyslet se také nad exegetickou praxí Richardovou. Primárním úkolem zde proto bude zaměřit se na toto doposud opomíjené téma s ohledem na zmíněný spor, který poslouží jako výchozí bod této úvahy, neboť právě na jeho pozadí je možné snáze demonstrovat, v čem spočívá Richardův přední exegetický zájem a z jakého důvodu si takto počíнал. Konkrétně budou zodpovězeny

---

1—Více o tomto sporu viz BUŽEK, Radomír: *Iz 7,14 ve výkladu magistrů Ondřeje a Richarda ze Sv. Viktora. Teologická reflexe*, 2, 2013, s. 117–128.

2—Srov. BERNDT, Rainer: *La pratique exégétique d'André de Saint-Victor. Tradition victorine et influence rabbinique*. In: LONGÈRE, Jean (ed.): *L'abbaye parisienne de Saint-Victor au moyen âge*. Paris – Turnhout 1991, s. 271–290.

otázky o Richardově přístupu k výkladu Písma svatého, o jeho principech a teologickém pozadí.

Na úvod je třeba se zmínit alespoň krátce a obecně o svatoviktorské tradici výkladu Písma, aby bylo zřetelné, v jakém směru ji Richard dál rozvíjel a na co kladl obzvláštní důraz, jenž ho přiměl k ostrému výstupu proti zastáncům Ondřejovy exegeze. Následně budou představena pravidla Richardovy exegeze, která umožní zodpovězení položených otázek týkajících se funkce a vztahu jednotlivých smyslů Písma, zejména doslovného a alegorického, v Richardově teologii.

## Smysly Písma svatého ve svatoviktorské tradici

Ačkoli zakladatelem školy, která vznikla v prvním desetiletí 12. století u poustevny sv. Viktora v Paříži, byl věhlasný dialektik Vilém ze Champeaux († 1121), zakladatelem svatoviktorské teologie byl již zmíněný Hugo. Jeho význam pro opatství spočíval především ve výchově a v teologickém vzdělání svatoviktorských kanovníků.<sup>3</sup> V exegetické přípravě razil Hugo toto základní pravidlo: „O tom [tj. o díle obnovení] pojednává božské Písmo podle trojího porozumění, totiž podle historického smyslu, podle alegorie a tropologie. Historický smysl je vyprávěním událostí, jak jsou obsaženy v prvotním významu textu. Alegorií se rozumí, když se skrze to, co se stalo, označuje něco jiného, ať už minulého, přítomného, či budoucího. A tropologie naznačuje

---

3— Výsledkem této péče je několik spisů věnovaných tomuto záměru. Jedním z jeho prvních děl je spis *De institutione novitiorum*, duchovní příručka pro adepty života u Sv. Viktora, která měla za cíl vést budoucí kanovníky k praktikování *virtus* (ctnosti) a *disciplina* (kázně). Ještě známější je dílo *Didascalicon*, v němž se nachází jednak program jeho výuky, jednak rukověť studia pro jeho žáky.

prostřednictvím toho, co se stalo, jak máme jednat.“<sup>4</sup> Každému textu Písma připisoval tři významové roviny. Kromě doslovného významu v něm spatřoval smysl duchovní, který má podle něj dva různé aspekty, a to jednak ve vztahu ke zjevení pravdě (alegorie), jednak ve vztahu k závaznému způsobu jednání (tropologie).<sup>5</sup> Tak učil a v tomto velmi ovlivnil i další dva významné představitele svatoviktorské školy, kteří v ní působili po něm.

Magister Ondřej, jenž se po Hugonově smrti ujal vedení školy, nejen přijal, ale ještě více prohloubil Hugonovy snahy v hledání doslovného smyslu Písma. Jako jeho žák dbající na doslovný výklad se v prvé řadě snažil o opravu textu Vulgáty na základě dochovaných a dostupných pramenů. Z jeho spisů je navíc zcela jisté, že se při výkladu biblických knih nechal silně ovlivnit rabínskými metodami výkladu,<sup>6</sup> které jej rovněž vedly k tomu, aby se zabýval problematikou vztahu mezi originálním textem Písma a jeho překladem.<sup>7</sup> Při zkoumání a srovnávání nejrůznějších

---

4— „De hac autem materia tractat divina Scriptura secundum triplicem intelligentiam: hoc est historiam, allegoriam, tropologiam. Historia est rerum gestarum narratio, quae in prima significatione litterae continetur; allegoria est cum per id quod factum dicitur, aliquid aliud factum sive in praeterito sive in praesenti, sive in futuro significatur; tropologia est cum per id quod factum dicitur, aliquid faciendum esse significatur.“ DE SANCTO VICTORE, Hugo: *De sacramentis*. I, 4. In: MIGNE, Jacques-Paul (ed.): *Patrologia latina* (dále jen PL). Paříž 1841–1864, 176, 185A.

5— Kromě výše uvedených se hovořilo ještě o anagogickém smyslu, tedy o duchovním smyslu, který má vztah ke konečnému naplnění. Srov. PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: *Výklad Bible v církvi*. Praha 1996, s. 65.

6— Srov. PIAZZONI, Ambrogio M.: *I Vittorini*. In: D'ONOFRIO, Giulio: *Storia della teologia nel medioevo II. La grande fioritura*. Casale Monferrato 1996, s. 189–191. Mezi jeho prameny patřily např. komentáře Rašiho, Rašbama, Abrahama Ibn Ezry, Josefa ben Simeona Kary či hagadická díla *Midraš Rabba*, *Midraš Tehilim a Pirkej rabi Eliezer*. Srov. DAHAN, Gilbert: *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*. Paris 2007, s. 296–297.

7— Srov. BERNDT, Rainer: *The School of St. Victor in Paris*. In: SÆBØ, Magne (ed.): *Hebrew Bible / Old Testament. The History*

dochovaných textových variant biblických knih vybíral nejvhodnější výrazy, aby čtenáři poskytl opravenou, srozumitelnější verzi biblického textu, která se mu zdála nejadektivnější, a přitom celý text komentoval a vykládal. Zdědil po Hugonovi sice vědecký zápal, ale bohužel již nikoli ducha syntézy.<sup>8</sup>

Uvedený metodologický postup, a hlavně užívání židovských pramenů byly trnem v oku Richardovi ze Sv. Viktora. Do dnešních dob nám o tom svědčí dochovaný Richardův spis, resp. dvě knihy *De Emmanuele*, které jsou reakcí na Ondřejovo dílo *Explanatio super Ysaïam*. I Richard se projevuje jako typický představitel Hugonovy linie v exegezi, avšak zmíněnými knihami (a s ohledem na celé jeho teologické dílo je nutno říct, že nejen jimi) upozorňuje na jiný charakteristický rys Hugonovy exegeze. Hugo totiž kladl veliký důraz na stanovení doslovného smyslu biblického textu, poněvadž jedině na základě poznání událostí a vůbec dějin, jak je předkládá Písmo, lze při jeho výkladu dospívat k alegorické exegezi, jež se stává vlastním místem, z něhož lze dojít k poznání pravd víry. Tak alespoň praví ve svém pedagogickém díle *Didascalicon*: „Nemyslím si, že bys mohl být dokonale přesný v alegorickém výkladu, nebudeš-li mít prve základ v doslovném významu.“<sup>9</sup>

Právě tento silný důraz na doslovný výklad Písma, jenž je představen jako nutný předpoklad alegorického výkladu, pravděpodobně nejvíc ovlivnil Richardovu teologickou práci. Jak ještě bude níže ukázáno, propojení mezi *historia* a *allegoria* bylo pro Richarda tak zásadním, že veden myšlenkou jejich neoddělitelné vzájemnosti na jednu stranu mnohdy předčil ve svých doslovných výkladech i výklady uctívaných a následovaných církevních Otců a na druhou stranu důrazně vystupoval proti proudům snažícím

---

of Its Interpretation. 1. díl: From the Beginnings to the Middle Ages; sv. 2: The Middle Ages. Göttingen 2000, s. 480–482.

8—Srov. DE LUBAC, Henri: *Exégèse médiévale: les quatre sens de l'Écriture*. 2. díl, sv. 1. Paris 1961, s. 361.

9—„Neque ego te perfecte subtilem posse fieri puto in allegoria, nisi prius fundatus fueris in historia.“ VON SANKT VIKTOR, Hugo: *Didascalicon*. VI, 3. Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – New York 1997.

se výlučně o doslovný výklad Písma bez jakéhokoli jeho vztahu k vyššímu, duchovnímu smyslu, který je v Písmu rovněž obsažen. Richardův zásadní zájem o výklad alegorického smyslu a o správnost jeho stanovení je dán přesvědčením o úzkém sepětí alegorie s naukou víry, o jejíž výklad se snažil.

## *Secundum allegoriam:* význam alegorického smyslu

V *Liber exceptionum* rozlišuje Richard zcela po Hugonově vzoru mezi *scriptura secularis* (světskou literaturou) a *divina scriptura* (posvátnými Písmy).<sup>10</sup> Zatímco předmětem světského písemnictví je *opus conditionis* (dílo stvoření), jež Richard definuje jako „to, co se stalo, aby existovalo, co dříve nebylo“,<sup>11</sup> předmětem božských Písem je *opus restaurationis* (dílo obnovení), jehož definice zní: „To, co nastalo, aby nabylo lepšího bytí to, co zhynulo.“<sup>12</sup> Jak Richard upomíná i na různých místech svého literárního díla, výpovědi Písma svatého lze chápat několikerým způsobem.<sup>13</sup> A tak přesně podle Hugonova *Didascalicon*, až na pár nepatrných obměn, rozlišuje: „Písmo svaté předkládá svůj předmět trojím způsobem: jako dějiny, jako alegorii a jako tropologii.“<sup>14</sup> Jak dále rozvádí, oním *historia* je myšleno vyprávění dějinných událostí, tedy první, doslovný význam psaného textu. *Tropologia* je takový

---

10—Srov. DE SAINT-VICTOR, Richard: *Liber exceptionum*. I, II, 1-3. Paris 1958.

11—„[...] quo factum est ut essent que non erant [...]“ Tamtéž, I, II, 1.

12—„[...] quo factum est ut melius essent que perierant.“ Tamtéž.

13—Srov. např. DE SANCTO VICTORE, Richardus:

*De meditantis plagis*. In: PL, 196, 205D.

14—„Tractat de materia sua triplici modo scriptura divina: secundum historiam, secundum allegoriam, secundum tropologiam.“ DE SAINT-VICTOR, R.: *Liber exceptionum*. I, II, 3. Richard zná i čtveré dělení smyslů Písma, jak dosvědčují jeho kázání (viz např. Tamtéž, II, X, 10-11), ve své vlastní exegetické práci však o anagogickém smyslu nehovoří.

duchovní význam posvátného textu, jenž nás na základě popisovaných událostí vede ke správnému, křesťanskému jednání. A v neposlední řadě „alegorií rozumíme, když události, jež se staly, označují jiné skutečnosti, ať už v minulosti, v přítomnosti, či v budoucnosti“.<sup>15</sup> Richard se tak po Hugonově boku řadí do velmi staré exegetické tradice Písma, kterou křesťanští teologové rozpracovávali již od dob starověku.<sup>16</sup>

Ze všech smyslů, které v sobě posvátná Písma ukrývají, je z hlediska Richardem sledovaného teologického záměru nejzásadnější alegorie. Ze středověkých autorů, kteří k alegorii přistupovali tímto způsobem, můžeme zmínit např. alespoň Haimona z Auxerre († 878), Othlona ze Saint-Emmeran († 1072), Petra Lombardského († 1160) či Petra z Poitiers († 1215).<sup>17</sup> Totéž samozřejmě platilo pro svatoviktorskou exegezi a v Richardových spisech se s tímto přístupem setkáváme velmi často. Jak totiž tvrdí: „Jako plástek z vosku obsahuje v sobě med, tak je pravda ukryta v alegorickém smyslu.“<sup>18</sup> Zaměříme-li se např. na text Iz 7,14, je zcela zřejmé, že podle Richarda nemůže být vykládaná pasáž zbavena svého alegorického smyslu, neboť se v ní ukrývá

---

15— „*Allegoria est cum per id quod factum dicitur, aliud factum sive in preterito, sive in presenti, sive in futuro significatur.*“

DE SAINT-VICTOR, R.: *Liber exceptionum*. I, II, 3.

16— Hovoříme-li o Richardově dělení, je třeba přiznat, že i on občas předkládá kromě uvedených tří smyslů ještě čtvrtý (označuje jej termínem *moraliter, anagogice*). Nachází se převážně ve výkladech, jejichž autenticita je sporná, ale také v některých Richardových spisech spirituálního charakteru. V těchto případech se však zdá, že se jedná spíše o příležitostné rozdělení ad hoc než o obecné schéma, které by užíval. Srov. DE LUBAC, H.: c. d., s. 129–130, 165–166.

17— Velmi důkladný a erudovaný popis vztahu alegorické exegeze a smyslu víry ve středověku viz DE LUBAC, H.: c. d., s. 489–511, 522–536.

18— „*Quasi favus mel continens in cera, veritas latens sub allegoria.*“ DE SANCTO VICTORE, Richardus: *Misticte adnotationes in Psalmos*. In: PL, 196, 351B.

potvrzení pravd víry ohledně tajemství Kristova vtělení.<sup>19</sup> Alegorická exegeze převážně starozákonních textů je od starověku mnohdy podnětem a východiskem k potvrzení těch věroučných pravd zjevení, které s daným textem souvisejí. V ní věřící člověk nalézá ukrytý smysl tajemství, která Bůh ve svém slově sděluje.

Ve svém výkladu k žalmu 134 Richard uvádí, že „skrže alegorii poznáváme, jak byla tajemství církve předznamenána v podobách minulých skutečností“.<sup>20</sup> Termín *sacramenta Ecclesiae* zde musíme chápat širěji, jako výraz označující křesťanskou věrouku v celém jejím rozpětí, neboť je v něm celá zahrnuta. Alegorický výklad je tedy privilegovaným místem, skrže něhož věřící vstupuje do na první pohled nespátřitelného, vnitřního smyslu Písma, který jej poučuje o hlubokých pravdách víry. Tím vyjadřuje své hluboké přesvědčení, že zejména výpovědi Starého zákona v sobě od samého počátku obsahují hlubší význam a plnější smysl.

## Principy Richardovy exegeze: vztah mezi smysly Písma

Alegorická exegeze biblických knih je tedy z teologického hlediska tou nejvýznamnější. Richard ve své exegezi čerpal zcela jistě z exegetických komentářů nejrůznějších církevních Otců, zejména Řehoře Velikého a Jeronýma. Od nich se učil a jejich výsledky jej ovlivňovaly. Zároveň se však nezdráhal s nimi konfrontovat svůj vlastní exegetický um, zejména tehdy, nara-

---

19 — Nejedná se zde samozřejmě jen o tuto pravdu christologickou, nýbrž i o pravdy soteriologické a mariologické. Richardova mariologie je totiž cele christologicky zaměřená. A jak Richard ukázal ve druhé knize *De Emmanuele*, proroctví Iz 7,14 v sobě skrývá i výpovědi hermeneutické, antropologické a eschatologické povahy.

20 — „[...] per allegoriam sacramenta Ecclesiae quomodo praecedentium rerum figuris praenuntiata sint intelligimus.“ *DE SANCTO VICTORE, R.: Misticte adnotationes in Psalmos*. In: PL, 196, 370A.



zil-li v jejich dílech na nesrovnalosti. Hlavní zásluhu na tom má důsledná aplikace exegetické metody, kterou převzal z velké míry od Hugona ze Sv. Viktora (a jeho prostřednictvím ze starověkých komentářů).<sup>21</sup>

Aby bylo možno ocenit jeho přínosy, je třeba prezentovat a zhodnotit dva základní principy jeho exegeze.<sup>22</sup> Oba nalezneme v Richardově takřka „převratném“ díle *In visionem Ezechielis*, které vzniklo okolo roku 1170. První z nich stanovuje základní východisko jakéhokoli duchovního výkladu: „Struktura duchovního porozumění [posvátnému textu] stojí tím neochvějněji, má-li základy vhodně upevněné v doslovném výkladu.“<sup>23</sup> I v tomto principu lze zaslechnout ohlas Hugonova lpění na doslovném výkladu. Ačkoli s velkou pravděpodobností znal Richard Hugonovo myšlení pouze zprostředkovaně, jelikož nebyl jeho přímým žákem, znal je velmi dobře a do důsledku na ně navazoval.

Druhý princip je pak logickým pokračováním prvního: „Duchovní smysly se získávají z náležitě spodoby s tím, co uvádí doslovné znění.“<sup>24</sup> Důvod je nejen zřejmý, ale v každé době hlavně navýsost naléhavý: nemá-li exegeta, abychom tak řekli, „vařit z vody“, musí být jeho alegorický, tropologický či anagogický výklad nejen postaven na doslovném výkladu, ale jedině z něj, resp. ze vzájemného srovnání a ze vzájemné podobnosti skutečností, které doslovný smysl předkládá, musí vycházet. Tím lze zamezit nesmyslným a scestným pokusům o duchovní výklady Písma, které by ve svém důsledku mohly být pro duchovní život

---

21—Hugonův vliv na formulaci Richardových exegetických principů lze vysledovat ve VON SANKT VIKTOR, Hugo: *Didascalicon*. V, 1–3; VI, 1–5.

22—Srov. RIBAILLIER, Jean: *Étude littéraire*. In: DE SAINT-VICTOR, Richard: *Opuscles théologiques. Texte critique avec introduction, notes et tables*. Paris 1967, s. 232.

23—„*Spiritualis intelligentie structura firmius statuitur quando in historici sensus solido apte fundatur.*“ DE SANCTO VICTORE, Richardus: *In visionem Ezechielis*, Prologus. In: PL, 196, 527A.

24—„*Mystici sensus eruuntur ex congrua similitudine earum rerum quae in littera proponuntur.*“ Tamtéž, 196, 527B.

věřících i velmi zhoubnými, jak tomu nejspíš bylo v případě vlivu Ondřejova výkladu na Izajášův text.

V Richardových spisech se nalézá velmi důsledná aplikace těchto pravidel. Úkol stanovit doslovný význam se mu jevil nanejvýš nutným např. v případě textu Ezechielova vidění budoucího jeruzalémského chrámu (Ez 40–44). Řehoř Veliký ve svém komentáři k němu tvrdí, že jej stanovit nelze, a jeho autorita způsobila, že na něj rezignovali i jiní exegeté jako např. Rabanus Maurus († 856), Haimo z Auxerre († 878) a další.<sup>25</sup> Oproti tomu Richard ve svém *In visionem Ezechielis* vynaložil veškeré úsilí právě na to, aby tento text podrobil zkoumání a našel jeho doslovný význam.

Další Richardův zjevný exegetický úspěch objevíme v jeho spisu *Ad me clamat ex Seir*<sup>26</sup>, kde pro změnu předkládá alternativu k Jeronýmovu výkladu. Opět naléhá na stanovení doslovného výkladu textu, který Jeroným mlčky opomíjí, takže alegorický a tropologický výklad zakládá nezávisle na něm. Richard sice uznává, že se jedná o náročný úkol, ale nezříká se ho, aby dostal své metodě, čímž Jeronýma jednoznačně předčil. To samozřejmě způsobilo, že se v určitých jednotlivostech ve svém alegorickém a tropologickém výkladu od Jeronýma značně liší.<sup>27</sup> Na základě těchto skutečností pak není divu, že se tak silně obořil vůči exegezi Ondřeje ze Sv. Viktora a jeho následovníků, poněvadž v případě nesprávného výkladu Iz 7,14, který by popíral jeho christologickou, soteriologickou a mariologickou valenci, by byla ohrožena zbožná víra věřících, kterou Richard jako teolog musí chránit.

Kromě těchto uvedených výslovných principů si je možné v Richardově exegezi povšimnout ještě jiné významné skutečnosti. Nejen že u něj alegorie a tropologie vycházejí striktně z doslovného významu textu, ale i naopak je doslovný význam u Richarda mnohdy dán předporozuměním, které vychází z jeho víry, takže

---

25—Srov. DE LUBAC, H.: c. d., s. 389.

26—DE SANCTO VICTORE, Richardus: *Ad me clamat ex Seir (Liber de Verbo incarnato)*. In: PL, 196, 995A–1010D.

27—Srov. RIBAILLIER, J.: c. d., s. 232–237.

alegorie a tropologie apriorně také ovlivňují doslovný výklad, jak je nejvíc patrné opět právě na exegezi Iz 7,14. Bylo by mylné domnívat se, že je v Richardově exegezi spojitost jednotlivých smyslů Písma lineární. Spíše je třeba hovořit o jejich vzájemném perichoretickém prolínání, jak výmluvně činí Lenka Karfíková.<sup>28</sup> V souvislosti se středověkou hermeneutikou výkladu doslovného smyslu je důležité si uvědomit, že exegeté nedisponovali jinými prostředky než samotným sdělením Bible a výkladem církevních Otců. Není tedy divu, že se všechny tři roviny výkladu navzájem prolínají. Richard stojí zcela jednoznačně na straně této tradice a ani z tohoto důvodu není nikterak překvapivá jeho bouřlivá reakce na inovace zaváděné Ondřejem.

S perichoretickým prolínáním smyslů, jež v Richardově exegezi občas působí jako směšování, zároveň souvisí přesvědčení o inspiraci kánonu posvátných spisů. Když Richard vysvětluje, jak vnímat a vykládat hebrejské slovo *'alma*, dovolává se účinnosti Ducha svatého, který vnukl svatopisci právě tento výraz: „Tvrdíme, že to Duch svatý vložil [do svatých Písem] dvojznačný výraz, neboť v něm chtěl skrýt tajemství svého úřadu.“<sup>29</sup> Jestliže Duch inspiruje slovo, pak je to také jedině on, kdo dává pochopit jeho význam. Jakákoli exegeze, stejně jako celá teologie, se může dít jedině pod vlivem Ducha svatého, který umožňuje nahlédnout na spojitosti mezi starozákonními předobrazy a jejich naplněním

---

28—Srov. KARFÍKOVÁ, Lenka: *Richard, „Kniha o vtěleném Slově“ a svatoviktorská hermeneutika*. In: ZE SVATÉHO VIKTORA, Richard: *Kniha o vtěleném Slově*. Praha 2000, s. 41. Nutno dodat, že toto pojetí perichoretického prolínání smyslů Písma je jedním z charakteristických znaků monastické teologie, jejímž zástupcem Richard beze vší pochybnosti je. Vzájemné ovlivňování nauky a praxe se u Richarda projevuje i v oboustranném podmiňování kontemplace (modlitby) a jednání (skutků). Srov. CHÂTILLON, Jean: *Contemplation, action et prédication d après un sermon inédit de Richard de Saint-Victor en l honneur de saint Grégoire-le-Grand*. In: *L homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*. Sv. 1. Paris 1964, s. 98.

29—„Dicimus Spiritum sanctum posito equivoco sacramentum consilii sui sub verbis ambiguitate velle celari.“ DE SANCTO VICTORE, Richardus: *De Emmanuele*. I, 7. In: PL, 196, 613B.

**Hi!**

v novozákonních událostech a vede Boží lid k plnějšmu porozumění Písma a tajemství víry. Ačkoli to Richard takto *expressis verbis* neformuluje, jeho záměr je evidentní: nahlížet na starozákonní proroctví ve světle události Ježíše Krista, který je jejich dovršením. Tím je dána vzájemná jednota kánonu posvátných spisů, souladná jednota jejich výpovědí a paradoxní jednota tajemství víry.

## **Závěr**

Richard ze Sv. Viktora se pevně drží tradice svatoviktorské exegeze, jejíž základy položil Hugo. Jejím charakteristickým znakem je důraz na doslovný výklad Písma. V tomto směru se nejvíce angažoval Hugonův žák Ondřej, který však ve svých komentářích nerozvíjel duchovní výklad posvátných textů. Oproti tomu Richard byl Hugonovu odkazu věrnější a ve své exegezi se snažil předkládat klasickou triádu smyslů *historia-allegoria-tropologia*, a to i tam, kde církevní Otcové na doslovný výklad rezignovali.

Záměr Richardovy exegeze byl od Ondřejovy značně odlišný. Doslovný výklad textu, o nějž rovněž vždy usiloval, pro něj neměl cíl v sobě samém, ale byl mu východiskem ke stanovení duchovního, zejména alegorického smyslu. Ten totiž v sobě obsahuje *sacramenta Ecclesiae* a slouží k zamyšlení a k teologické reflexi pravd víry. K tomuto cíli si stanovil hermeneutická pravidla, která taktéž načerpal z Hugonova díla a ve své exegezi velmi důsledně aplikoval.

Z výše uvedeného je patrné, že Richard byl v prvé řadě teolog, pro nějž bylo důležité mít k dispozici účinný nástroj exegeze, jehož prostřednictvím lze pronikat hlouběji do tajemství víry ukrytých v celém kánonu svatých Písem, a předkládat tak nauku víry v její čiré, ničím neporušené podobě. Pro své spojení s věroukou získala alegorie v Richardově teologické práci privilegované místo při výkladu biblického textu. Richard byl přesvědčen, že

**Hi!**

je součástí úkolu teologie, aby bděla nad exegezí a aby jejím prostřednictvím v síle Ducha svatého, od něhož získává dary k plnému porozumění Písmu, docházela k potvrzení toho, co předkládá k věření.

# KRITICKÁ MEZ NEJEDNOTNOSTI V KŘEŠŤANSTVÍ STŘEDOVĚKU A RANÉHO NOVOVĚKU

*Hynek Votoček*

Zabývá-li se někdo církevními dějinami 11. a 12. století, mělo by to stačit k tomu, aby skromně odmítl nabídku přispět k diskuzi o proměnách konfesijní kultury v Evropě. Následující řádky vycházejí z postřehu učiněného během studia vývoje kanonické jurisprudence v průběhu gregoriánské církevní reformy, jehož relevance pro zmíněné téma konfesijní kultury je zřejmá.<sup>1</sup>

Tento text tedy nepředkládá výsledky již hotového výzkumu, ale spíše představuje základní ideu jednoho výzkumu počínajícího, která je významná nikoli pouze pro dějiny církevních reforem v 11. a ve 12. století, i když právě z této oblasti pocházejí prameny, jimiž bude podepřena smysluplnost jejího dalšího probádání.

Zmíněným postřehem je význam teorie dispensace pro řešení konfliktů v církvi. Výchozí otázkou zmíněné studie o kanonické jurisprudenci byl problém řešení vzájemných konfliktů mezi jednotlivými normami v rámci posvátné, a tedy z principu rozporuprosté tradice kanonického práva, vyvolaný potřebami církevní reformy druhé poloviny 11. století a prvních dekád 12. století, přičemž teorie dispensace měla být dle starší literatury nástrojem

---

1—VOTOČEK, Hynek: *Gregoriánská reforma a kanonická jurisprudence jako historiografický problém. Historica Olomucensia*, 46, 2014, s. 125–166.

tohoto řešení. Při této práci však vyšlo na povrch, že význam teorie dispensace není akademický, nýbrž velmi praktický. Tento koncept je totiž v uvedené době vyjádřením a současně návrhem řešení konfliktu mezi rigorismem a ochotou přistoupit na kompromis. Nehledě na to, jakými způsoby je vyjadřován v jiných dobách, tento konflikt sám je podstatným rysem dějin křesťanské církve a významnou překážkou její jednoty.

Na následujících řádcích bude nejprve velmi stručně vysvětlen koncept dispensace a jeho funkce, která bude následně ilustrována na jednom konkrétním případě, jímž je reformní projekt Gerhoha z Reichersbergu.

## **Teorie dispensace a její role v řešení konfliktů v církvi v průběhu gregoriánské reformy**

Zjednodušeně řečeno vychází koncept dispensace z toho, že kanonické právo se dělí na dvě oblasti: jednu, jejíž normy jsou nedotknutelné, a druhou, v níž je možné za určitých okolností dispensovat, tzn. nějakou konkrétní normu neuplatnit či nevymáhat nebo zmírnit její sankci. Toto základní rozlišení formuloval pregnantně, a především vlivně Ivo ze Chartres v prologu ke svým kanonickým sbírkám *Decretum a Panormia*.<sup>2</sup>

Dle Ivona lze veškeré normy kanonického práva roztrždit do několika kategorií, z nichž je pro nás významná kategorie *praeceptiones et prohibitiones*, která se dále dělí na *immobiles* a *mobiles*. Do první z těchto podkategorií spadají ty příkazy a zákazy,

---

2— Tento text je vydán v: MIGNE, Jacques-Paul (ed.): *Patrologia latina* (dále jen PL). Sv. 161. Paříž 1841–1864, col. 47–60. K otázce autorství a vlivu Ivonových sbírek viz SOMMERVILLE, Robert – BRASINGTON, Bruce: *Prefaces to Canon Law Books in Latin Christianity: Selected Translations 500–1245*. New Haven – London 1998, s. 111–118.

kteřé musejí být zachovávány a vymáhány za všech okolností, neboť jejich dodržování je nezbytné pro spásu a jejich porušení má za následek věčný trest. Příkazy a zákazy druhé oblasti byly zavedeny ze stejného důvodu, jejich role je ovšem podpůrná, neboť regulují chování tak, aby učinily dosažení spásy jistějším. A tyto příkazy a zákazy je možné za určitých okolností dispenzovat, ale pouze tehdy, když takový krok vyvažuje užitečná či čestná kompenzace (*utilis vel honesta compensatio*), jako je třeba zažehnání závažné krize, kdy hrozí rozkol v církvi, či pokud jde o osobu, která je pro církev užitečná, ale přísné uplatnění norem by ji vyloučilo z kléru. Normálním stavem je ale šetření tradice, a dispensativní rozhodnutí tak nemá tvořit precedent, tj. nemá být v budoucnu považováno za obecně platnou normu, a ve chvíli, kdy krize pomine, má být nastolen původní stav.<sup>3</sup>

Ivo formuloval své učení v době pontifikátu Urbana II. (1088–1099), jenž změnil kurz dosavadní politiky vedení reformy. Udržet tvrdou pozici, kterou předtím zaujal Řehoř VII. (1073–1085), nebylo nadále schůdné: Řehořova politika učinila postoje obou stran nesmiřitelnými a hrozilo, že se papežství dostane do izolace. Urban II. tedy potřeboval vytvořit prostor k tomu, aby učinil smír možným, včetně toho, aby umožnil členům říšské církve návrat pod papežskou obedienci. Na počátku svého pontifikátu se Urban přihlásil ke všem zásadám Řehořova programu, v individuálních případech byl ovšem ochotný ke kompromisu. Právě pravomoc papeže dispenzovat mu uvolňovala ruce a teorie dispensace skýtala ospravedlnění této nové politiky, kterou zdaleka ne všichni z reformní strany vítali, neboť ji považovali za zradu na Řehořových principech reformy.<sup>4</sup>

Dodejme, že Urban II. tohoto nástroje využíval velice obratně a dokázal v poměrně krátké době výrazně posílit postavení

---

3—*Prologus in decretum*. In: PL. Sv. 161, col. 49–53, 58.

4—KUTTNER, Stephan: *Urban II. and the Doctrine of Interpretation: A Turning Point?* (dále jen *Urban II.*). In: *Studia Gratiana 15 (Post Scripta: Essays in Medieval Law and the Emergence of the European State in Honor of Gaines Post)*. Řím 1972, s. 55–85.



římského stolce v církvi. Ostatně dispensace nijak neoslabuje, ba spíše posiluje papežský primát (pochopitelně zejména v jurisdikční rovině), tedy jeden z ústředních bodů církevní reformy od jejich počátků.<sup>5</sup>

Podobných momentů, které štěpily papežskou stranu podle linie ochoty, resp. neochoty, ke kompromisu, nastalo v průběhu prosazování reformy ještě mnoho. Velmi závažná byla krize z roku 1111, kdy papež Paschalis II. pod nátlakem ustoupil Jindřichovi V. v otázce investitury, a stejnou odezvu, byť o něco slabší, vyvolalo uzavření wormského konkordátu v roce 1122. Ve všech těchto momentech se Ivonovo učení o dispensaci, které se rozšířilo díky jeho prologu, stalo součástí rétoriky těchto sporů.<sup>6</sup>

Toto učení přitom pojednává i o mezích dispensace, a skýtá tak vhodné argumenty pro obě pozice, tedy i rigoristickou – jinými slovy, ne vždy slouží k nalezení kompromisu, ale někdy také ke zdůvodnění jeho odmítnutí. Nejsilnějším argumentem, jak napadnout dispensativní rozhodnutí, je tvrzení, že ve skutečnosti povoluje herezi, neboť v takovém případě papež zcela jistě dispensovat nemůže. Tento argument se objevil během krize z roku 1111 a postavil se proti němu již zmíněný Ivo ze Chartres, podle něhož laická investitura není herezí, ale jedná se o měnitelné ustanovení, a papež má tedy plné právo v této věci dispensovat.<sup>7</sup>

Ivonova pozice je jistě docela mravná a Ivo při této příležitosti znovu vysvětluje, za jakých okolností a z jakých důvodů je dočasná dispensace přijatelná, jako je tomu dle něj i v tomto případě.<sup>8</sup> Již zde je ovšem patrné, jaké je úskalí dispensace a k jakému excesu se zde otevírá cesta. Jak bylo řečeno, dispensační pravomoc posi-

---

5—SPROEMBERG, Heinrich: *Urban II. und das kanonische Recht. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte / Kanonistische Abteilung*, 51, 1965, s. 254–264.

6—CANTARELLA, Glauco Maria: *Sondaggio sulla dispensatio (sec. XI–XII)*. In: *Chiesa diritto e ordinamento della societatis christiana nei secoli XI e XII (Atti della nona settimana di studio Mendola, 28 agosto – 2 settembre 1983)*. Milano 1986, s. 461–485.

7—*Epistola* 236. In: PL. Sv. 162, col. 242. Srov. VOTOČEK, H.: c. d., s. 160.

8—Tamtéž, s. 160–161.

luje papežský primát a spolu s ním je prostředkem k udržení či znovunastolení církevní jednoty, neboť papeži umožňuje udržet v jednotě církve ty jedince, které by nekompromisní postoj vyloučil. Základní podmínkou dispensace je ale tato pravomoc sama a záleží na osobě konkrétního papeže, zda dá přednost reál-politice, nebo nějakému mravnímu ideálu, zda je kompenzace jeho kroku či nečinnosti pouze *utilis*, nebo také *honestas*.

Níže bude toto riziko dispensace ukázáno na jednom konkrétním příkladě, který má unikátní výpovědní hodnotu v tom, že prozrazuje hlubokou osobní motivaci a problém pojmenovává zcela přímo. Tímto příkladem je kariéra a neúspěšný reformní projekt Gerhoha z Reichersbergu.

## Případ Gerhoha z Reichersbergu

Gerhoh (1092/1093–1169), od roku 1132 představený domu řeholních kanovníků v Reichersbergu, je znám především díky svým četným dílům, která začal psát ve dvacátých letech 12. století a která jsou všechna angažovaná v zápase za reformu církve. Je bytostně spjat s reformou kanonie, již považoval za jedinou možnou cestu k nápravě veškerého světského kléru.<sup>9</sup>

Kanovnickou reformu lze stručně charakterizovat jako hnutí za uspořádání života kanovníků, tj. kleriků katedrálních kapitul a kolegiálních chrámů, na základě ideálu apoštolského života, jak je formulován ve Skutcích apoštolských (4,32–35). Prakticky

---

9—Základní studii k osobě a k dílu Gerhoha z Reichersbergu je **CLASSEN, Peter: *Gerhoch von Reichersberg: Eine Biographie, mit einem Anhang über die Quellen, ihre handschriftliche Überlieferung und ihre Chronologie*. Wiesbaden 1960.** Zde předkládané shrnutí Gerhohova života a reformní kariéry na základě **CLASSEN, Peter: *Gerhoch von Reichersberg und die Regularkanoniker in Bayern und Oesterreich* (dále jen *Gerhoch und die Regularkanoniker*). In: *La vita comune del clero nei secoli XI e XII* (Atti della settimana di studio, Mendola, settembre 1959). Sv. 1. Milano 1962, s. 304–348.**

šlo o zavedení společného života (*vita communis*) v přísném slova smyslu, tzn. o zavedení společného dormitáře a refektáře, a zákazu soukromého majetku kanovníků. Název „řeholní kanovníci“ odráží to, že jednotlivé kanonie přijímaly k fixování disciplíny řeholi, nejčastěji jednu z verzí tzv. Augustinovy řehole.<sup>10</sup>

K přijímání řehole docházelo ve větším měřítku až po roce 1100, počátky kanovnické reformy však leží hlouběji v minulosti. Původně se jednalo o spontánní, lokálně omezené snahy, které se objevovaly ještě před polovinou 11. století, kdy do hry vstoupilo reformní papežství, jež zahrnuje podporu reformy kanonie do programu široké církevní reformy.<sup>11</sup>

S ohledem na církevní reformu je třeba předně zmínit konzervativní aspekt původu řeholních kanovníků. Řeholní kanovníky 11. a 12. století lze totiž do značné míry považovat za produkt snah o restauraci a další reformu karolinských institucí, neboť první významná regulace života kanovníků spadá do rámce církevních reforem Ludvíka Pobožného z let 816–817. V roce 816 byly na cášském koncilu vyhlášeny výnosy usilující o upevnění disciplíny jak mnichů, tak kléru při kapitulách a kolegiálních chrámech, které tímto byly po právní stránce ustaveny.<sup>12</sup>

Z pohledu reformátorů 11. století byla ovšem tato *Institutio aquisgranensis* nevyhovující v otázce soukromého majetku kanovníků, který výslovně povolovala. Právě v tomto bodě byla spatřována příčina úpadku kanonie, neboť právo na majetek

---

10—Ke vzniku a k recepci tzv. Augustinovy řehole viz HERTLING, Ludwig: *Kanoniker, Augustinusregel und Augustinerorden* (dále jen *Kanoniker*). *Zeitschrift für katholische Theologie*, 54, 1930, s. 355–359. Pro její výchozí texty a otázku autenticity viz LADNER, Gerhard: *The Idea of Reform*. Cambridge (Mas.) 1959, s. 319–424.

11—EGGER, Carlo: *Le regole seguite dai canonici regolari nei secoli XI e XII*. In: *La vita comune del clero nei secoli XI e XII* (Atti della settimana di studio, Mendola, settembre 1959). Sv. 1. Milano 1962, s. 9–12.

12—SEMMLER, Josef: *Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816*. *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, 74, 1963, s. 15 an; *Monumenta Germaniae Historica, Concilia aevi Karolini I*. Hannover – Lipsko 1906, s. 307–421.

umožňovalo rozdělení statků kostela na jednotlivé prebendy a jejich přímou drůbu jednotlivými kanovníky, kteří s nimi více či méně volně nakládali. Z toho pak vyplývaly další excesy – bylo běžným jevem, že kanovníci místo při kostele, k němuž příslušeli, žili na svých soukromých statcích a přilepšovali si z výnosů svých prebend, přičemž životním stylem spíše prozrazovali svůj šlechtický původ než své povolání. Často navíc neplnili ani své pastýřské povinnosti a najímali si za tímto účelem zástupce.<sup>15</sup>

Vedle toho je třeba si uvědomit, že v době gregoriánské reformy se na mnoha místech Evropy teprve začínala rozvíjet síť farních kostelů, tzn. že páteří pastorační služby (*cura animarum*) byly vedle biskupského kostela stále ještě tzv. křestní či mateřské kostely (*ecclesiae baptismales*, *ecclesiae matrices*), které tuto funkci mohly vykonávat v plné míře – tzn. mohly poskytovat tak zásadní svátosti, jako je křest, zatímco v ostatních kostelech, které jim podléhaly, byly pouze slouženy mše. Zprvu byly mateřským kostelům podřizovány i kostely nově se rozvíjející farní sítě, které již disponovaly plnými duchovními pravomocemi. Povýtce to platí o regionech, v nichž neexistovala žádná města, jako byla například salcburská provincie, kde působil Gerhoch, a vzhledem k tomu, že *ecclesiae matrices* byly zpravidla kolegiátními chrámy, lze snadno pochopit, že plošné prosazení kanovnícké reformy by zde skutečně znamenalo reformovat veškerý, nebo téměř veškerý klérus zapojený do pastorace.<sup>14</sup>

Vedle snahy o reformu karolinských institucí je ale také třeba docenit význam inspirace mnišstvím. Mnoho nových kanovníckých domů vzniklo následkem iniciativy jedinců usilujících o život v odloučenosti od světa, kteří přilákali následovníky z řad kléru i laiků obojího pohlaví. Z tohoto důvodu jsou řeholní kanovníci od počátku spjati s převratnými změnami v rámci monas-

---

13—CLASSEN, P.: *Gerhoch und die Regularkanoniker*, s. 306.

14—Tamtéž, s. 311–312.

ticismu, které daly vzniknout mnoha novým řádům, přičemž nejznámějším z těch s kanovnickými kořeny jsou premonstráti.<sup>15</sup>

Gerhoh byl během svého života svědkem ohromného vzestupu i následného ochabování, které prodělalo hnutí za reformu kanonie – z jeho pohledu tedy reformu veškerého světského kléru. Rottenbuch, kde se stal Gerhoh řeholním kanovníkem po své „konverzi“ z roku 1120, a řeholní kanonie v Reichersbergu, kde byl od roku 1132 představeným, leží v salcburské provincii, tj. v prostředí, jež bylo církevní reformě i zásadní roli kanovnické reformy v ní zprvu velmi nakloněno.

Reformní tradice této oblasti sahá do doby spolupráce papeže Řehoře VII. (1073–1085) a biskupa Altmana z Pasova (1056–1091), kdy se sem stahovali němečtí příznivci papežstvím vedené reformy a mnoho z nich, stejně jako později Gerhoh, nalezlo útočiště v Rottenbuchu, který založil roku 1073 bavorský vévoda Welf IV. Tato fundace navíc sehrála ve formování instituce řeholních kanovníků důležitou úlohu: privilegium, jež pro ni vydal Urban II. zhruba v téže době, kdy se Gerhoh narodil, ve svém úvodu obsahuje jednu z prvních legitimizačních konstrukcí kanovnické *professio*, která byla posléze mnohokrát citována v polemické produkci.<sup>16</sup>

Zlatý věk řeholních kanovníků v salcburské provincii nastal za arcibiskupa Konráda I. (1106–1147), který vyvinul značné úsilí, aby právě na bázi řeholních kanonií, jejichž počet za jeho pontifikátu vzrostl z pěti na téměř desetinásobek, znovu vybudoval pastorační ve své provincii. Konrádovi se především podařilo reformovat svou vlastní katedrální kapitolu, na níž právně navázal další reformované a nově zakládané kolegiální chrámy, jak přímo ve své diecézi, tak s menším úspěchem v diecézích svých sufragánů. A právě těmito institucím svěřoval pastýřskou službu.<sup>17</sup>

---

15—LAWRENCE, Hugh: *Dějiny středověkého mnišství*. Praha 2001, s. 164–165.

16—CLASSEN, P.: *Gerhoch und die Regularkanoniker*, s. 308.

17—Tamtéž, s. 311–313.

Po Konrádově smrti však vývoj nabral jiný směr. To, že bylo podřízení veškerého světského kléru ideálu kanovnícké reformy iluzí, bylo zjevné ještě za Gerhohova života. Zčásti toto hnutí ztratilo na síle a ta jeho část, která neoslabila, se přibližovala mnišství a spěla k vytvoření kongregace podobné těm, jež vytvořily moderní řeholní řády cisterciáků a premonstrátů.<sup>18</sup> Nakonec Gerhoh neudržel ani svou pozici představeného v Reichersbergu – padl za oběť sporu mezi Fridrichem I. a arcibiskupem Konrádem II., musel uprchnout a poslední léta života strávil odloučen od svých kanovníků.<sup>19</sup>

Ne právě šťastný epilog Gerhohova života zde však není ani zdaleka tak důležitý jako jeho narůstající frustrace týkající se realizování jeho reformních představ. Zatímco na podobu Konrádova reformního záměru můžeme usuzovat pouze z jeho činů, přičemž soudě podle nich, Konrád postupoval velice pozvolna a realisticky, Gerhoh formuloval cíle reformy v polemických a programových spisech, tedy principiálně, a nadto velmi radikálně. Je možné, že právě z tohoto důvodu Gerhoh nikdy nepatřil do úzkého kruhu Konrádových spolupracovníků.<sup>20</sup>

Zato byl v čilém kontaktu s papežským stolcem a k této instanci upínal své naděje. Ani ty však nikdy neměly být naplněny. Ještě nástup Hadriána IV. (1154–1159) na petrský stolec Gerhoha naplňoval optimismem, ale špatná osobní zkušenost s tímto papežem byla impulzem k tomu, aby Gerhoh změnil svůj postoj. Gerhoh byl postupně stále skeptičtější vůči Římu a nejpozději od schizmatu z roku 1159 ztrácel důvěru v papežství vedenou reformu a vůbec v samu možnost reformovat církve a upnul se na instanci nejzazší – poslední soud.<sup>21</sup>

Již od počátku Gerhoh žádal od papežů příliš: žádal plošně a radikálně realizování svého reformního programu škrtem pera, když chtěl po papeži Honoriovi II. (1124–1130), aby vyhlásil exko-

---

18—Tamtéž, s. 323–324.

19—Tamtéž, s. 319–320.

20—Tamtéž, s. 317.

21—Tamtéž, s. 319.

munikaci všech *clerici saeculares*, tj. těch, kteří odmítali přijmout zásady kanovnícké reformy a vzdát se jak svých beneficií, tak soukromého majetku.<sup>22</sup>

Gerhoh argumentoval tím, že držba majetku ze strany kanovníků, zejména tedy statků kostela, při němž slouží, je v podstatě simonií, přičemž – jak dokládá dekrety reformních papežů od Lva IX. po Řehoře VII. – každý simonista je *ipso facto* (tzn. nikoli až po odsouzení) heretikem a stojí mimo církev. Na základě rozšířené věty připisované sv. Augustinovi, „vně církve není místo pravé oběti“,<sup>23</sup> pak tvrdí, že jimi prostředkované svátosti nemají účinek. Tímto argumentem se Gerhoh dostal takřka na pozice donatistické hereze, neboť když odhlédneme od mezikroků, z nichž přinejmenším tvrzení, že kanovníci držící prebendy jsou simonisté, je velmi diskutabilní, tvrdí vlastně, že žádný kanovník, který drží prebendu, neuděluje platné svátosti. Gerhohovi protivníci využili této příležitosti a roku 1130 se musel v Řezně zodpovídat z obvinění z hereze. Arcibiskup Konrád a papežský legát Gualtherius z Ravenny dokázali Gerhoha ušetřit osobního odsouzení, Gerhoh dokonce píše, že s ním oba v soukromém rozhovoru souhlasili a pouze jej vybízeli k rozvaze a umírněnosti, veřejně však byl jeho názor prohlášen za heretický a Gerhohovi bylo zakázáno jej šířit.<sup>24</sup>

Gerhoh později svou rétoriku zmírnil a spíše se soustředil na praktické návrhy, jak postupně prosadit kanovníckou reformu. Těsně po událostech v Řezně ale znovu shrnul a vysvětlil svou pozici v dopise zaslaném papeži Inocencovi II. (1130–1143).<sup>25</sup> Předně sděluje Inocencovi, že jeho předchůdce s názorem, že *clerici saeculares* zasluhují exkomunikaci, souhlasil, že však zamítl

---

22—CLASSEN, P.: *Gerhoch und die Regularkanoniker*, s. 315.

23—„*Extra ecclesiam non est locus veri sacrificii.*“

24—*Epistola ad Innocentium papam missa quid distet inter clericos seculares et regulares* (dále jen: *Epistola ad Innocentium*). In: *Monumenta Germaniae Historica, Libelli de lite imperatorum et pontificum*, III. Hannover 1897, s. 237. Srov. CLASSEN, P.: *Gerhoch und die Regularkanoniker*, s. 315.

25—*Epistola ad Innocentium*, s. 202–239.

takový postup kvůli jejich velkému množství s tím, že by spíše otřásl těmi, kteří jsou dobří, avšak slabí, než aby napravil ty, kteří jsou silní a špatní.<sup>26</sup>

Gerhoh píše, že se tehdy s touto odpovědí spokojil, a pokračuje: „Věřu mě však mrzí, že jsem mu tehdy neřekl to, co nyní říkám tobě, jeho legitimnímu nástupci: ať je si tomu tak, že nemohou být exkomunikováni, nechť je tedy o nich alespoň deklarováno tak jako o pomlouvačích a opilcích, že nebude jejich království Boží (1Kor 6,11)<sup>27</sup>, pokud setrvají v takové svatokrádeži, již proklíná ve svých dekretech papež a mučedník Urban<sup>28</sup>, který káže, že církevní statky mají být biskupy a jejich služebníky udělovány pouze těm, kteří žijí pospolitě a po způsobu apoštolů a kteří nic nevlastní, aby tak dal najevo, že se dopouštějí svatokrádeže ti, kteří je odvádějí k jinému využití. A to činí svěštější klerici, když zlovolně zpronevěřují to, co má být drženo společně. Zakazuje totiž výše řečený mučedník pod anathemou, aby kdokoli církevní statky odnímal společnému a apoštolskému životu, tak jak to učinili Ananiáš a Saphira, a padli proto mrtvi k zemi, když je Petr pokáral (Sk 5,5). Jeho stopy měl bys, Otče, následovat a kárat ty a věčnou smrtí hrozit těm, kdo vědomě či nerozvážně protíví se nařízení výše řečeného papeže a mučedníka ustavujícímu společný život při všech mateřských kostelech.“<sup>29</sup>

---

26— Tamtéž, s. 204.

27— V Gerhohově spisu nalezneme celou řadu citací a odkazů na Písmo. Přímé citace jsou vyznačeny kurzívou s následným udáním místa v Bibli v závorce, parafráze a odkazy jsou vyznačeny pouze udáním místa v Bibli v závorce.

28— Míněn je papež Urban I. a jeho dekrety obsažené v pseudoisidorových dekretálech.

29— „Verum penitet me tunc non dixisse illi, quod nunc tibi dico, utpote illius legitimo successori: esto ut non valeant excommunicari, predicetur saltem de istis, sicut de maledicis et ebriosis, quod regnum Dei possidere non poterunt, si in tali sacrilegio perdurabunt, quale damnat in suis decretis papa et martyr Urbanus, qui res aecclesiasticas communiter et apostolice viventibus ceterisque nihil habentibus ita predicat ab episcopo suisque ministris conferendas, ut sacrilegos indicet qui in alios



Gerhoh pak píše, že pro zjednáání poslušnosti Urbanovu dekretu při setkání s Honoriem neudělal dost, neboť mu nepředložil všechny závažné důvody, a svůj dopis Inocencovi prezentuje jako snahu tuto chybu napravit: píše, že předkládá kompilaci argumentů ze svých předchozích spisů, pro něž byl pronásledován ze strany světských kanovníků.<sup>30</sup>

Gerhoh tímto způsobem v úvodu svého dopisu spojuje několik věcí, jichž chce dosáhnout. Předně definuje svůj návrh reformy, tj. že ve všech mateřských kostelech má být zavedena *vita communis* v přísném smyslu, včetně zákazu držby jakéhokoli majetku ze strany kanovníků, přičemž vcelku troufale apeluje na papeže, když jej vyzývá, aby následoval příkladu apoštola Petra, a zároveň se snaží očistit sám sebe, neboť nedávný proces v Řezně líčí jako útok ze strany světských kanovníků nejen proti své osobě, ale i proti reformě církve.

Zbývající část dopisu, až na jeho závěrečnou část, v níž se Gerhoh znovu obrací na papeže přímo, předkládá formou dialogu mezi světským a řeholním klerikem argumenty obou stran, či lépe řečeno shromažďuje ony závažné důvody, proč je nezbytné provést reformu kanonie, a likviduje veškeré obranné a úhybné manévry svého fiktivního protivníka, resp. případné námitky papeže. Mimo jiné zde vysvětluje i svůj argument, že svátosti udělované světskými kanovníky jsou neplatné, ovšem s rezervou: žádá Inocencův úsudek v této věci a vyjadřuje připravenost se mu podrobit.<sup>31</sup>

---

**usus transferunt eas. Quod faciunt seculares clerici, communiter habenda male fraudantes. Prohibet enim predictus martyr sub anathemate, ne quis aecclesiastica bona subtrahat communi et apostolicae vitae, sicut Ananias et Saphira fecerunt, et ideo mortui ceciderunt, Petro increpante, cuius te decet, pater, vestigia servare increpando eos, aeternamque mortem intendendo illis, qui scienter ac temere obviant predicti papae ac martyris institutioni, per omnes aecclesias matrices communem vitam firmanti.**" Tamtéž, s. 204.

30 — Tamtéž, s. 204.

31 — Tamtéž, s. 221.

Signifikantní je zejména pasáž, která se objevuje ke konci dialogické části, která uvozuje závěrečný apel na papeže Inocence a v níž Gerhoh dává najevo své smýšlení o dispensaci. Gerhoh se zde odráží od výtky svého fiktivního odpůrce, že příliš tvrdě chápe a uplatňuje slova Písma a církevních Otců a není schopen rozlišit, že mnohé věci byly řečeny kvůli zastrašení od hříchu (*pro terrore*), jiné něco povolují (*permittuntur*), jiné pouze radí (*consultuntur*) a jiné příkazují (*iubentur*), zkrátka že důsledně následuje slova Boží a svatých, ne však tehdy, když hovoří o dispensaci, „v níž láska všechno snáší, všechno vydrží“. A fiktivní protivník uzavírá: „Tvoje však mysl, nesnášenlivá a neschopná rozlišování, nic nesnáší, nic nevydrží; mysl, která kdyby mohla, před sklizní by chtěla vytrhat koukol, i když Pán říká: *Nechte obojí spolu růst až do žně* (Mt. 13,30). Z Boží totiž vinice příliš předčasně vyděluješ neužitečné roští, které spolu s hrozny tvoří jednu šťávu. V tomto všem se zračí tvá neschopnost rozlišovat a je ti zcela neznámá ctnost (*virtus*) dispensace, jíž se nám pilně snaží vštípit učitelé ve školách.“<sup>32</sup>

Gerhohova odpověď je do značné míry vyznáním. Popisuje zde svou vlastní cestu, jíž urazil od doby, kdy sám byl světským kanovníkem v katedrále v Augsburgu, do chvíle, kdy se stal řeholním kanovníkem v Rottenbuchu a zastáncem, či lépe řečeno bojovníkem, reformy. To, co zde Gerhoh líčí, je příběh osobní konverze, přičemž jedna z věcí, které při ní odložil, je snaha nalézt v Písmu a ve svatých Otcích obhajobu svého pokleslého způsobu života. Tento příběh konverze konečně dává hlubší smysl tomuto textu, neboť Gerhoh zde přiznává, že dříve stál právě na těch

---

32— „[...] in qua caritas omnia suffert, omnia sustinet. Tua vero mens inpatiens indiscreta nihil suffert, nihil sustinet, quae, si posset, ante messem zizania eradicare vellet, cum Dominus dicat: *Sinite utraue crescere usque ad messem. A Dei quoque vinea nimis premature separas inutilia sarmenta, quae simul cum uvis concludit una maceria. In quibus omnibus apparet indiscretio tua magna, et quod virtus dispensationis tibi penitus est inkognita, quam valde inculcat magistrorum in scolis diligentia.*“ Tamtéz, s. 233.

pozicích, které zde potírá, že jeho fiktivní protivník je on sám, než našel schopnost následovat Pravdu.

Gerhoh nejprve reaguje na obvinění, že je mu cizí pochopení pro ctnost dispensace, a plně se k vině přiznává: „Sdostatek jsem poznal učitele ve školách, kteří se spíše zanášejí tím, aby to, co bylo psáno, ohnuli ke svému mínění, než aby sebe řídili podle pravdy toho, co bylo psáno. Ti, když o všech strašných věcech říkají, že byly řečeny kvůli zastrašení, podivuhodným způsobem strach potlačují a to strašné se pokoušejí vyprázdnit tvrdíce, že v těchto strašných věcech není žádné pravdivé jádro. Podobně jako had, který se v ráji nadarmo pokoušel tvrdit, že na strašlivých nařízeních Božích nic není.“<sup>33</sup>

Gerhoh oproti těmto učitelům, kteří pouze omlouvají pokleslý život svůj a sobě podobných, staví slova svatých Otců, kteří hovoří k slávě a k velikosti Boží a i strašná slova Písma berou vážně, aby je „přemírou vlídnosti nevymazali z paměti [...] těch, kteří jim naslouchají“.<sup>34</sup>

V tomto bodě Gerhoh navazuje příběhem své konverze. Vysvětluje, že sám dříve vedl život světského klerika. Gerhoh si nebyl zcela jist správností své cesty, toužil však po spáse a snažil se dosáhnout ujištění, že je v bezpečí. Rozhodl se tedy zjistit, co si o způsobu života světských kleriků myslí muži žijící podle řehole, a navštívil kvůli tomu jednoho poustevníka. V líčení tohoto setkání Gerhoh stojí na opačné straně než nyní, píše, že zastával a chválil učení o dispensaci, čímž ovšem poustevníka velmi urazil. Ten jej nejprve upozornil na moc (*virtus*) strašlivých nařízení Božích a napomenul Gerhoha, aby vznešeným názvem

---

33 — „Satis scio magistros quosdam in scolis circa haec occupari, ut scripturas ad suum sensum inflectant potius, quam se ad rectitudinem scripturae dirigant. Qui cum omnia terribilia dicunt ad terorem dicta, miro modo terorem inculcando, terorem conantur evacuare, affirmantes ipsis terribilibus nihil seriei veritatis inesse, nimirum serpentis more, qui in paradyso terribilia Dei dicta frustra conatus est cassare.“ Tamtéž, s. 233–234.

34 — „[...] nec aliis memoriam habundantiae suavitatis eructabunt [...], qui virtutem terribilium non surdis auribus audiunt.“ Tamtéž, s. 234.

dispenzace nezahaloval slova uměle vytvořená k tomu, aby omlouvala hřích.<sup>35</sup>

Gerhoh píše, že jím tehdy poustevníková slova otřásla a že k němu zprvu pocítil nenávisť, záhy ovšem v Gerhohově mysli došlo k obratu: „Avšak o něco později, když jsem strávil to, co jsem od něj vyslechl, a zjistil jsem, že se s ním shodují svatí Otcové, jako kdyby mě našli strážci hradeb, pozbyl jsem pláště ušitého z výmluv a z dispenzace, který zahaloval obludné rozměry mnohých neřestí. Tehdy od strážců hradebních zbit a zraněn, a jak jsem řekl, svlečen z pláště (Píseň 5,7), nestyděl jsem se nahý před mnohými přiznat a napadnout bídné neřesti svého předchozího života, a tudíž, jak doufám, stal jsem se následovníkem milosrdenství v tom, že jsem se postavil zcela proti způsobu života, v němž jsem sám téměř došel záhuby, a stal jsem se příkladem pro ty, kteří by se chtěli od tohoto života obrátit.“<sup>36</sup>

To, co následuje, je tvrdá řeč. Oproti příkazu Ježíše Krista, aby byly koukol i pšenice ponechány růst společně až do žně, Gerhoh staví slova Apokalypsy: „Avšak k této věci se rovněž vztahuje to, co čteme v Apokalypse, kde je řečeno andělovi, který drží ostrý srp, totiž pontifikovi na apoštolském stolci držícímu moc exkomunikovat ty, kteří se protíví Bohu; je zde, pravím, takovému andělovi řečeno: ‚Napřáhni svůj ostrý srp a sklid' hrozny vinice země, neboť její hrozny dozrály!‘ Věříme, že tento příkaz Řehoř VII. poslechl, a proto, jak věříme, stalo se to, co v Apokalypse následuje: ‚Tehdy ten anděl vrhl svůj srp na zem, sklídl víno země a vhodil je do

---

35 — Tamtéž, s. 234.

36 — „*Sed postmodum digestis quae ab eo audieram, ubi sanctos patres illi concordēs animadverteram, tanquam inventus a custodibus murorum amisi defensionis et dispensationis affectatut pallium, quo palliatur enormitas multorum excessuum. Tunc a custodibus murorum percussus et vulneratus et, ut dixi, pallio nudatus, non erubui coram multis confiteri et conqueri prioris vitae miserabiles excessus, et ideo, ut spero, misericordiam sum consecutus ad hoc fortasse, ut conversationi, in qua pene prieram, omnino sim oppositus simque in exemplo positus ab ea converti volentibus.*“ Tamtéž, s. 234.

velikého lisu Božího hněvu a ten lis byl šlapán venku za městem (Zj 14,18-19).“<sup>37</sup>

Po tomto zřejmém apelu na papeže Inocence, jemuž Gerhoh staví za vzor to, jak se Řehoř VII. postavil simonistům a nikolaitům, fiktivní protivník vyklízí bitevní pole. Vzdává debatu s tím, že smír není možný. Poslední replika, kterou mu Gerhoh dává do úst, zní: „Až doteď jsem snášel to, co jsi řekl či napsal. Nyní tebou pohrdám jakožto spodinou a heretikem, protože nesouhlasíš se slovy učitelů, kteří vládnu ve všech školách ve Francii.“<sup>38</sup>

Závěrečná část Gerhohova dopisu obsahuje další apely na Inocence a vylíčení situace v salcburské provincii, kde sice Konrád ve vlastní diecézi dosáhl značných úspěchů, ale v diecézích jeho sufragánů, zejména v Řezně, byla situace stále nevyhovující.<sup>39</sup> Rovněž zde zaznívá konkrétní požadavek, co by měl Inocenc podniknout. Gerhoh po něm žádá výnos, v němž by sdělil všem německým biskupům, „ať zavádějí apoštolský život, v němž vládne Kristus, a vykoření život neregularizovaný, v němž vládne Antikrist, a ať nepochybují, že se jinak budou podílet na zatracení, jak říká apoštol pachatelům těchto zločinů, tak těm, kteří jejich skutky schvalují (Řím 1,32)“.<sup>40</sup>

---

37— „At, ubi secundum quod in apocalipsi legitur, dicitur angelo habenti falcem acutam, videlicet apostolicae sedis pontifici, habenti potestatem Deo rebelles excommunicandi, ubi, inquam tali angelo dicitur: *Mitte falcem acutam et vindemia botros vineae terrae, quoniam maturae sunt uvae eius, cui dicto septimum Gregorium obedisse credimus: ex tunc fieri credimus id, quod in apokalipsi sequitur: Misit angelus falcem suam et vindemiavit vineam terrae et misit in lacum irae Dei magnum, et calcatus est lacus extra civitatem.*“ Tamtéž, s. 235.

38— „Hactenus te sustinui loquentem sive scribentem. Nunc te respuo sicut profanum et hereticum, quia non concordas dictis magistrorum per totam Franciam scolas regentium.“ Tamtéž, s. 235.

39— Tamtéž, s. 236.

40— „[...] ad plantandam vitam apostolicam, in qua regnat Christus, et explantandam irregularem, in qua regnat Antichristus, non dubitet se participem dampnationis, quam facientibus cum consentientibus dictat rigor apostolici sermonis.“ Tamtéž, s. 237.

Instituce řeholních kanovníků, resp. hnutí za reformu kanonie se skutečně v jistých etapách církevní reformyjevilo jako schůdná cesta k nápravě světského kléru. Nejprve v počátcích gregoriánské reformy v Itálii, kde jejími zastánci byli Petr Damiani a kardinál Hildebrand (pozdější papež Řehoř VII.), jehož vystoupení na římské synodě roku 1059, v němž tvrdě odsoudil kapitolu *Institutio aquisgranensis* povolující soukromý majetek kanovníků, lze zjednodušeně označit za okamžik, kdy byla reforma kanonie zahrnuta do programu obecné církevní reformy. A později znovu v první polovině 12. století v okrajových částech Říše, kde byla síť duchovní správy do značné míry teprve zakládána, jako byla magdeburská provincie za Norberta z Xantenu (1126–1134) a salcburská provincie za arcibiskupa Konráda I. Ale i na jiných místech využívali biskupové řeholní kanovníky a skutečnost, že byli podporováni papežstvím, k nátlaku na sobě podřízený klérus a dosahovali určitých úspěchů.<sup>41</sup>

Gerhoh působil v salcburské provincii, tedy v oblasti, kde bylo v tomto směru dosaženo úspěchů největších, kromě toho jak Honorius II., tak Inocenc II. byli původně řeholními kanovníky, navíc v době, kdy Gerhoh zaslal svůj dopis Inocencovi, obracela se na Inocencovu stranu karta v zápase o papežský stolec. Jen díky konečnému úspěchu dnes figuruje v dějinách papežství Inocencův protivník Anaklet (1130–1138) jako vzdoropapež, a není tomu naopak. Inocenc vděčil za svůj úspěch mimo jiné řeholním kanovníkům, kteří stáli v tomto schizmatu na jeho straně, což mu Gerhoh ve svém dopise nezapomněl připomenout.<sup>42</sup>

Gerhohovo načasování tak bylo zdánlivě ideální, jak bylo ale výše řečeno, ani u papežského stolce se svým projektem nepochodil. Podpora papežů, jíž se těšili řeholní kanovníci, totiž vždy byla poněkud opatrná. Reformní papežové podporovali jednotlivé domy řeholních kanovníků a vyjadřovali souhlas s ideály hnutí. Nikdy však nezavedli plošně tuto instituci v rámci veškerého světského kléru. Kamenem úrazu byla záležitost soukromého

---

41—CLASSEN, P.: *Gerhoch und die Regularkanoniker*, s. 304–306.

42—*Epistola ad Innocentium*, s. 238.

majetku: žádný z reformních papežů se neodvážil vztáhnout ruku ani na soukromý majetek kanovníků, ani na systém beneficí. Gerhohovo tvrzení, že tento systém je simonií, pak šlo daleko za definici simonie, jíž zastávalo papežství.<sup>43</sup>

Podpora papežství tak ve výsledku favorizovala tendenci řeholních kanovníků k mnišství. Vcelku výstižně popisuje roli, jíž sehrálo reformní papežství v delším časovém horizontu, Ludwig Hertling: „Pokud bychom chtěli označit Řehoře VII. a Petra Damiani za tvůrce kněžského řádu provozujícího duchovní péči, bylo by to v jistém smyslu oprávněné, jistě ne ovšem v tom, že by Řehoř a Petr měli v úmyslu založit nějaký nový řád. To, co chtěli, bylo, přivést celý klérus k mnišskému ideálu, to, čeho dosáhli, bylo, že se jedna jeho část stala skutečnými mnichy.“<sup>44</sup>

## Závěr

Tento text se zaměřil na jeden konkrétní moment v myšlení Gerhoha z Reichersbergu, totiž na jeho postoj k teorii dispenzace, která má původ v kanonickém právu. Tento problém zhuštěně vyznačuje manévrační prostor křesťanského reformátora vůbec a to, oč skutečně jde, je problém neživotaschopnosti kompromisu v kontextu křesťanského myšlení. Přitom ochota ke kompromisu, tedy flexibilita, je velmi příznivá pro životaschopnost jakékoli struktury a dějiny křesťanské církve jsou jí plny. V případě křes-

---

43—CLASSEN, P.: *Gerhoch und die Regularkanoniker*, s. 315.  
Srov. MORRIS, Colin: *The Papal Monarchy*. Oxford 1989,  
s. 219–221, 240–242.

44—„Wollte man Gregor VII. und Petrus Damiani als die Schöpfer der Seelsorge treibenden Priesterorden bezeichnen, so hätte das in gewissem sinn Berechtigung, freilich nicht so, als ob Gregor und Petrus beabsichtigt hätten, einen neuen Ordo zu gründen; was sie wollten, war, den ganzen Klerus dem Mönchsideal zuführen, was sie erreichten, war, daß ein teil zu wirklichen Mönchen wurde.“ HERTLING, L.: *Kanoniker*, s. 352.

řanského náboženství má však tato strategie životaschopnosti z povahy věci samé kritickou mez, jinými slovy, to, co je v případě většiny struktur součástí výbavy umožňující jejich zachování, působí v případě křesťanské církve za jistých okolností či při dosažení jisté míry saturace právě opačně.

Relevance problému, jež vyjadřuje na sklonku 11. století a ve století 12. teorie dispensace pro dějiny konfesí v raném novověku, bude názornější, když si všimneme analogie s konceptem náboženské tolerance. Idea náboženské tolerance je chápána jako výdobytek raného novověku, resp. osvícenství, přičemž pluralita konfesí patrně podmiňovala její explicitní formulaci coby variantu řešení problému, který nastolila. Fenomén a idea tolerance se však zjevně týkají konstantního problému lidského soužití, takže se je někteří autoři pokusili vystopovat ve starších obdobích. Heinz Robert Schlette datoval její zrod do druhé poloviny 13. století k Tomáši Akvinskému a k Janu Duns Scottovi a Winfried Eberhard ji vysledoval až do 12. století.<sup>45</sup>

Úvahám těchto autorů však dominuje problematika vztahu křesťanů k nekřesťanským náboženstvím a je to celkem pochopitelné, neboť tato otázka lépe vystihuje podstatu náboženské tolerance, která je ve skutečnosti politická. To, že je tolerance *náboženská*, znamená pouze tolik, že je tolerováno nějaké náboženství. Tato tolerance je ale z hlediska účelu *politická*, neboť její účel je udržet jednotu nějaké politické entity. V případě teorie dispensace jde však o svého druhu toleranci namířenou dovnitř a jejím účelem je udržet jednotu církve, či ještě spíše nastolit jednotu církve na základě ideálů gregoriánské reformy, mezi něž patří papežský primát.

Pokud ovšem na okamžik obrátíme perspektivu a nebudeme za hlavní problém k vysvětlení považovat to, jak mohla být tak

---

45 — SCHLETTE, Heinz Robert: *Toleranz*. In: LUTZ, Heinrich (ed.): *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*. Darmstadt 1977, s. 193–202; EBERHARD, Winfried: *Ansätze zur Bewältigung ideologischer Pluralität im 12. Jahrhundert: Pierre Abélard und Anselm von Havelberg*. Historisches Jahrbuch, 105, 1985, s. 353–387.



rychle v 16. století tato jednota zničena, nýbrž to, jak mohla být tak dlouho udržena, ukáže se, že byla vlastně velmi křehká a její úspěch velmi nepravděpodobný.<sup>46</sup> Hlavní oporou této jednoty je totiž papežský primát, tato jednota však může být zachována pouze za cenu kompromisů, k nimž nabízí teorie dispenzace ospravedlnění. Tento kompromis ovšem nemůže být zcela uspokojivý pro rigoristy v řadách církve.

Právě to, dle autorova názoru, dobře ukazuje případ Gerhoha z Reichersbergu. Ten se pokusil prosadit reformní projekt, který byl v souladu s cíli gregoriánské reformy, a – jak Gerhoh píše – dokonce i papež Honorius s ním v principu souhlasil. Honorius však odmítl jednat v zájmu zachování míru v církvi. Pokud to formulujeme poněkud vyhroceně, rozhodl se na úkor nápravy církve pro zachování její jednoty. Z pohledu rigoristy tak papež pod záštitou dispenzace v podstatě hájí poklesky v církvi a blokuje další reformní hnutí usilující o přísnější mravy.

---

46— KOENIGSBERGER, Helmut Georg: *The Unity of the Church and the Reformation. The Journal of Interdisciplinary History*, 3, 1971, s. 407–417.

# MIKULÁŠ KUSÁNSKÝ A JEHO JEDNÁNÍ S UTRAKVISTY

*Jan Červenka*

Mikuláš z Kusy je bezesporu jednou z nejvýznamnějších osobností celého 15. století, a to především proto, že se podílel na většině nejvýznamnějších událostí tohoto věku, jakými bylo konciliární hnutí, jednání s husity, unie s ortodoxní církví nebo pokus o reformu říšské církve. To všechno byly úkoly, se kterými se Kusánský musel vypořádat. Samozřejmě ne vždy slavil úspěchy, někdy vlastní vinou, jindy jeho plánům zase nepřála doba a okolnosti.

Proto mu byla (a stále je) ve světě věnovaná značná pozornost vědců mnoha různých zaměření. U nás jde však o myslitele spíše pozapomenutého. Některá jeho důležitá díla sice byla přeložena do češtiny, soustavně se jím však zabýval pouze Pavel Floss.<sup>1</sup> Ten se věnoval Kusánského filozofickým názorům, zejména metafyzice, epistemologii a jeho místu v dějinách evropského myšlení. Dvě podnětné studie se v poslední době objevily také ke Kusánského pojetí náboženské tolerance – konkrétně z pera Jozefa Matuly a Blanky Zilynské.<sup>2</sup> Základním cílem této kapitoly

---

1—FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filozofa, matematika a politika*. Praha 2001.

2—MATULA, Jozef: *Středověké cesty k (in)tolerancii: Peter Abelard – Mikuláš Kusánský – Bartolomé de Las Casas*. *Studia Comeniana et Historica*, 2010, č. 81–82, s. 8–16; ZILYNSKÁ, Blanka: *Pax fidei Mikuláše Kusánského a quaestio Bohemica*. In: KREUZ, Pavel – ŠUSTEK, Vojtěch (eds.): *Seminář a jeho hosté II. Sborník příspěvků k nedožitým 70. narozeninám doc. PhDr. Rostislava Nového*. Praha 2004.

je v návaznosti na zmíněné studie nabídnout srovnání Kusánského argumentace z jednání s českými představiteli a jeho teoretických spisů, a tak co nejkompexněji představit Kusánského názory na utrakvistickou reformaci. Kusánský se s problematikou utrakvismu vypořádával po celý svůj život, od svého prvního politicko-diplomatického vystoupení na basilejském koncilu až do své smrti, a to nejen v rovině praktické, ale i v rovině teoretické, jak o tom svědčí několik traktátů o přijímání pod obojí nebo postava Čecha v jeho tolerantním dialogu *De pace fidei*<sup>3</sup>.

Kusánského tolerance jde až na samotnou mez únosnosti v rámci středověkého myšlení a německý kardinál tak představuje klíčovou postavu v rámci studia dějin myšlenky tolerance. Je naprosto příznačné, že Kusánský do svého dialogu zahrnul i postavu Čecha, neboť on sám se s problematikou tolerance a jejího praktické uplatnění setkával především při svých kontaktech s představiteli českých utrakvistů. A i když se filozofové novověku při hledání možností usmíření na poli náboženském inspirovali u jiných autorů, než jakým byl Mikuláš Kusánský, jeho přínos k dějinám tolerantního myšlení není možné podceňovat. Zároveň jde o doklad faktu, že myšlenka koexistence různých konfesí vedle sebe, klíčová zejména pro období reformace, nebyla úplně zcela cizí ani středověkému myšlení.

---

3—DE CUSA, Nicolai: *De pace fidei. Cum epistula ad Ioannem de Segobia*. KLIBANSKY, Raimund – BASCOUR, Hildebrand (eds.). Hamburgi 1959.

## Kusánský a husité na basilejském koncilu

Poprvé se Mikuláš z Kusy setkal s husity až po jejich příjezdu na basilejský koncil. Jako člen komise pro víru se měl vyjádřit k prvním ze čtyř husitských článků, tedy k přijímání pod obojí nejenom pro kněží, ale i pro laiky.<sup>4</sup> Právě tady vznikají jeho první polemická díla proti užívání kalicha laiky při bohoslužbách, mezi nimi také tzv. *De usu Communionis contra Bohemorum errorem*<sup>5</sup>, sepsané roku 1433.

Kusánský se v těchto textech ohrazuje proti principům Chebského soudce – napadá mínění, že Písmo by mělo sloužit jako hlavní zdroj pro posuzování sporů, protože může snadno dojít k jeho zániku. Například může shořet nebo být odstraněno protikřesťanskými tyrany, tak jako se to stalo s knihou Ezdrášovou. Proto Písmo nemůže být esencí náboženství, na rozdíl od církve totiž není věčné.<sup>6</sup> Navíc Písmo je důležité pouze proto, že ho církev uznala za slovo Boží, bez tohoto uznání není ani Bible nic jiného než pouhá mrtvá písmena.<sup>7</sup>

- 
- 4— JACOB, Ernest F.: *Bohemians at Council of Basel 1433*. In: SETON-WATSON, Roger W.: *Prague Essays: Presented by a Group of British Historians to the Caroline University of Prague on the Occasion of Its Six-Hundredth Anniversary*. Manchester 1969, s. 84; SIGMUND, Paul E.: *The Catholic Concordance*. Cambridge 1996, s. XIV.
- 5— Latinský text spolu s anglickým překladem se nachází v: *De usu Communionis contra Bohemorum errorem* (dále jen *De usu Communionis*). In: IZBICKI, Thomas (ed.): *Writings on Church and Reform*. Harvard 2008, s. 2–87. Heidelbergská edice Opera Omnia teprve chystá svazek obsahující tyto práce pod souhrnným názvem *Epistolae ad Bohemos*.
- 6— *De usu communionis*, s. 24–25; JACOB, E. F.: c. d., s. 84.
- 7— PRUGL, Thomas: *The concept of infallibility by Nicholas of Cusa*. In: CASARELLA, Peter J. (ed.): *Legacy of earned ignorance*. Washington 2006, s. 152–154. Podrobně rozebírá MOLNÁR, Amedeo: *Augustinus u Mikuláše z Kusy*. In: TÝŽ: *Směřování: Pohled*

Proto má být za hlavní zdroj pravdy považována církev, neboť ta je mystickým tělem Kristovým, a její rozhodnutí jsou tedy posvěcená samotným Kristem. Ten by totiž nikdy nedopustil, aby jeho tělo jednalo proti jeho vůli. Pokud se některá přikázání z Písma měnila, bylo to proto, že šlo o jeho vůli. Neznamená to ovšem, že by tato přikázání byla zrušena, nýbrž že již došla svého naplnění.<sup>8</sup> Pravda je ovšem chápána jako souhlas většiny církevních příslušníků, nikoli pouze jejich nejčelnějších představitelů. Tato argumentace se nese přesně v duchu konciliárního spisu *De concordantia Catholica*<sup>9</sup>. V *De usu communionis* Kusánský tvrdí, že musí být zachovávána poslušnost církvi, a proto jakékoli odchylky od *unitas rituum* musejí být schváleny církví. Kdo nedodrzuje *unitas rituum*, nemůže být považován za člena církve.<sup>10</sup> Pokud ovšem ritus změní sama církev, pak se to nedá považovat za herezi, neboť církev je neomylná.<sup>11</sup>

Kusánský byl přítomný i učeným diskuzím o jednotlivých bodech pražských artikulů mezi husity a církevními Otcí, o čemž svědčí i dochovaný, Kusánským vlastnoručně opoznámkovaný opis Rokycanovy řeči.<sup>12</sup> Rozšiřování řeči husitských delegátů bylo koncilem zakázáno, takže Kusánského zájem o průběh jednání musel být značný, když tento zákaz porušil.<sup>13</sup> Během učených diskuzí však větší roli nesehrál až do doby, kdy jednání uvázlo na mrtvém bodě. Koncilní Otcové se snažili husity co nejdříve začlenit do koncilu, ti to ale s odvoláním na Chebského soudce

---

do badatelské a lit. dílny Amedea Molnára provázený příspěvky domácích i zahraničních historiků a teologů. Praha 1983, s. 41–42.

8—*De usu communionis*, s. 30–33.

9—DE CUSA, Nicolai: *De concordantia catholica libri tres*. KALLEN, Gerhard (ed.). Hamburgi 1963.

10—WATANABE, Morichimi: *Nicholas of Cusa as legal and political thinker*. In: YAMAKI, Kasuo (ed.): *Nicholas of Cusa: Medieval thinker for Modern age*. London 2002, s. 53.

11—PRUGL, T.: c. d., s. 152–154.

12—KRCHŇÁK, Alois: *Čechové na basilejském sněmu*. Svitavy 1997, s. 36.

13—FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský. Život a dílo* (dále jen *Mikuláš Kusánský*). Praha 1977, s. 186.

nechtěli připustit.<sup>14</sup> Při zákulisním vyjednávání, kterým se snažil světský protektor koncilu Vilém Bavorský zabránit odchodu husitů po vážné roztržce v březnu, sehrál Mikuláš zásadní roli. Vilém Bavorský již předtím jmenoval Kusánského svým sekretářem a během těchto jednání hojně využíval jeho služeb, protože sám neuměl latinsky a nebyl vzdělaný v teologii.<sup>15</sup> Kusánský husitům navrhl uznání prvního artikulu výměnou za okamžité začlenění do koncilu, po němž by se jednalo o zbylých třech požadavcích. Mikuláš se je snažil přesvědčit, že začleněním se vyřeší teologický spor o kalich a zbylé tři artikuly budou koncilem jistě uznány, neboť jsou v souladu s hlavním cílem koncilu – s církevní reformou.<sup>16</sup>

Důležitý podle něj není problém artikulů, ale zachování jednoty, kterou může zaručit jen církev svatá. Když Kusánský upřesnil, co přesně se začleněním myslí, husité opětovně odmítli. Oprávněně v tom viděli úskok, a navíc se ohrazovali, že pro takovéto rozhodnutí nebyli obdařeni dostatečnými pravomocemi.<sup>17</sup> Nakonec Mikuláš dosáhl alespoň toho, že Čechové ještě neodjeli a pokračovali v učených disputacích.

Dohoda byla konečně sepsána na jihlavském sněmu v červenci 1436.<sup>18</sup> Kusánského vliv lze vysledovat na koncepci kompaktát, neboť jejich finální podoba odrážela jeho návrh – počítal s plným přijetím přijímání pod obojí výměnou za určité ústupky ve formulaci zbylých tří artikulů.<sup>19</sup>

---

14— ŠMAHEL, František: *Husitská revoluce*. 3. díl. 2. vyd. Praha 1997, s. 264–265.

15— ZILYNSKÁ, B.: c. d., s. 92.

16— KRCHŇÁK, A. c. d., s. 121.

17— JACOB, E. F.: c. d., s. 118; KRCHŇÁK, A.: c. d., s. 119–120.

18— ŠMAHEL, František: *Husitské artikuly a jihlavská kompaktáta* (dále jen *Husitské artikuly*). In: JAROŠ, Zdeněk (ed.): *Jihlava a Basilejská kompaktáta. Sborník příspěvků z mezinárodního symposia, Jihlava 26.–28. června 1991. Jihlava 1991*, s. 11.

19— ZILYNSKÁ, B.: c. d., s. 92. Podrobnější porovnání vývoje všech artikulů až po jejich formulaci v kompaktátech sleduje ŠMAHEL, F.: *Husitské artikuly*, s. 11–23. Nejnověji v:

## Legace do Německa a Čech v letech 1451–1452

Druhé Kusánského významné setkání s představiteli českého státu ani zdaleka nepřipomínalo to první. Když byl v papežových službách poslán roku 1450 jako legát de latere na diplomatickou misi do Německa, měl – mimo potlačení zbytků konciliárního hnutí a provedení reformy říšské církve – také přesvědčit utrakvisty o jejich opětovném začlenění do římskokatolické církve.<sup>20</sup>

Situace se od Basileje značně proměnila. Kusánský byl čerstvě ustanoveným biskupem z Brixenu, který uplynulé desetiletí strávil potlačováním koncilního hnutí v Říši. Lišilo se jeho postavení, pravomoci i úkoly. Už neměl vyjednávat o usmíření s husity, ale přivést je zpět do lůna římské církve. Jeho protivníci sice měli daleko do radikálních požadavků představitelů polních vojsk, zato ovšem měli v rukou kompakтата.<sup>21</sup>

Kardinál z Kusy ovšem k jednacímu stolu s husity vůbec nespěchal a věnoval se záležitostem v Říši. Názory, proč tomu tak bylo, se dost různí. Mohl tak činit, protože se obával obtížnosti mise, z Basileje si totiž pamatoval sverepost husitů a věděl, že utrakvisté by papežovy podmínky nepřijali.<sup>22</sup> Mohl se také obávat poškození své reputace úspěšného vyjednavče.<sup>23</sup> Podle názoru autora předkládaného textu ovšem největší roli sehrál fakt, že jednání s utrakvisty nepovažoval za svůj hlavní cíl. Tím pro Kusánského

---

ŠMAHEL, František: *Husitské artikuly a jihlavská kompakтата. Basilejská kompakтата. Příběh deseti listin*. Praha 2011.

20—SULLIVAN, Donald: *Nicholas of Cusa as Reformer. The Papal legation to Germanies 1451–1452*. *Medieval studies*, 36, 1974, s. 391.

21—FLOSS hovoří o „posunu doprava“ jak u Mikuláše, tak u kališníků. FLOSS, P.: *Mikuláš Kusánský*, s. 191–193.

22—MICHÁLEK BARTOŠ, František: *Cusanus and the Hussite Bishop*. *Communio Viatorum*, 1962, č. 5, s. 36.

23—FLOSS, P.: *Mikuláš Kusánský*, s. 191.

nepochybně byla reforma říšské církve a té věnoval veškeré své úsilí.<sup>24</sup> O to větší muselo být jeho zklamání, když všude narážel na odpor a podporu nenacházel ani u papeže, který se soustředil na upevňování moci úřadu sv. Petra. Toto zklamání mělo nepochybně vliv i na průběh jednání se zástupci českého království.

Dalším faktorem, jenž měl na jednání velký vliv, byla misie františkánského mnicha a pozdějšího světce Jana Kapistrána. Toho vyslal papež do Čech roku 1451 na žádost císaře Fridricha III., který si přál rozhodnější postup vůči utrakvistům.<sup>25</sup> Kapistrán byl velkým odpůrcem husitů, a přestože se nikdy nevzdálil od měst s katolickou převahou, jeho kázání notně narušovala křehký náboženský smír, který v Čechách panoval. Při svých kázáních si počíнал velmi vášnivě a prudce odsuzoval přijímání pod obojí, jež považoval za heretické, a veřejně proklamoval neplatnost kompaktát. Tvrdil, že nikdy nebyla potvrzena papežem, a navíc prý stejně propadla, protože je Čechové nedodržovali.<sup>26</sup> Kromě kázání vedl s utrakvisty dlouhé písemné polemiky, návrhům na veřejnou disputaci se však navzdory svým deklarativním prohlášením obratně vyhýbal.<sup>27</sup>

---

24—WATANABE, Morichimi – CHRISTIANSON, Gerald: *Nicholas of Cusa, General reform of the Church*. In: CHRISTIANSON, Gerald – IZBICKI, Thomas (eds.): *Nicholas of Cusa on Christ and the Church: Essays in Memory of Chandler McCuskey Brooks for the American Cusanus Society*. Leiden 1996, s. 175–178.

25—KLÍPA, Jan: *Svatý cholerik. Portréty Jana*

*Kapistrána*. Dějiny a současnost, 2009, č. 12, s. 12.

26—URBÁNEK, Rudolf: *Věk Poděbradský*. 2. díl (dále jen *Věk Poděbradský*). Praha 1918, s. 561.

27—MACEK, Josef: *Jiří z Poděbrad* (dále jen *Jiří z Poděbrad*). Praha 1967, s. 51–52. Kapistrán odmítal jít do Čech bez ozbrojeného doprovodu a kladl si takové podmínky, na které by husité nikdy nepřistoupili – požadoval jako jediného soudce disputace papeže, zamítal přístup veřejnosti. Ochotný byl předstoupit pouze před učenci. URBÁNEK, R.: *Věk Poděbradský*, s. 569–570. Když Čechové na jeho požadavky přistoupili a vydali mu ochranný glejt na disputaci do Mostu nebo do Prahy, Kapistrán stejně nepřijel. Tamtéž, s. 585–586.



Kapistrán několikrát ostře napomínal kardinála, aby nepostupoval vůči Čechům příliš smířlivě. Dokonce si u papeže stěžoval na legátovu činnost.<sup>28</sup> Systematicky se tak snažil kardinála přinutit k co nejtvrděšímu postupu vůči utrakvistům. Kusánského žádost, aby s utrakvisty jednal smířlivěji a neoznačoval je neustále za kacíře, protože pro své názory mají četné argumenty v Písmu svatém, Kapistrán ve své odpovědi prudce odmítl.<sup>29</sup>

S českou delegací se měl Kusánský nejprve setkat v Chebu, ale toto setkání nakonec odvolal. Ovšem potom, co Jan Kapistrán vtrhl do Českého království a burcoval katolíky proti husitům, vyslal Jiří z Poděbrad za Kusánským své posly do Řezna. Nemělo ovšem jít o církevní disputaci, ale o diplomatické vyjednávání. K jednáním nakonec došlo na sněmu v Řezně roku 1452. Neproběhlo zrovna úspěšně, neboť celou věc zkomplikovala přítomnost samotného Kapistrána.<sup>30</sup>

Kusánus se sice snažil jednání udržet co nejvíce v politické rovině, ale v konečném důsledku ničeho nedosáhl. Jediným výsledkem byla dohoda o pokračování jednání v Chebu, ovšem až potom, co k tomu legát dostane svolení od papeže.<sup>31</sup> Vzápětí ale poslal listy, ve kterých vyhlásil, že pokud se většina utrakvistů nezařadí zpět do církve, nemá ani cenu, aby do Čech k jednání jezdil. Pokud ale přijmou papežskou autoritu, jistě jim bude vyhověno ve všech oprávněných požadavcích.<sup>32</sup> Za tímto příkrým postupem je možné vidět tlak Kapistrána i frustraci z neuspokojivého průběhu reformy v Říši. Celá situace je poněkud komplikovanější. Zároveň totiž vyslal svého kaplana Jana Dorsemitu s instrukcemi, aby Čechům tlumočil jeho přízeň a ochotu jednat. Obzvláště chválil Jana Rokycanu a vzpomínal na jeho basilejskou obhajobu. Posly ovšem Čechové po předchozím ultimátu nepřijímali.<sup>33</sup> Kusánský

---

28—FLOSS, P.: *Mikuláš Kusánský*, s. 193.

29—URBÁNEK, R.: *Věk Poděbradský*, s. 588.

30—MICHÁLEK BARTOŠ, F.: *c. d.*, s. 36.

31—URBÁNEK, R.: *Věk Poděbradský*, s. 589.

32—Tamtéž, s. 591.

33—ZILYNSKÁ, B.: *c. d.*, s. 93.

patrně očekával odpověď pověřených kruhů, ale oficiálního vyjádření se nedočkal. Jediný, kdo mu odpověděl, byl Martin Lupáč z Chrudimi, který sestavil polemický traktát *Epistolae ad Nicolaum Cusanum*<sup>34</sup>. Lupáč působil jako kališnický kněz v Chrudimi a později v Litoměřicích, byl dokonce i účastníkem husitského poselstva do Basileje. Roku 1435 pak byl jmenován biskupem.<sup>35</sup>

Lupáč si s Kusánským vyměnil několik polemických dopisů v poměrně mírném tónu, poslední z nich přitom Mikuláš posílal až po skončení své legace z Brixenu, kde se ujal svého biskupského úřadu. Kusánský se držel své argumentační linie, kalich nezatracoval, ale důrazně upozorňoval, že se utrakvisté musejí podrobit církvi a papeži.<sup>36</sup> Lupáč proto přišel s myšlenkou, že církevní jednota neznamená nutně jednotu ritů, a je pravděpodobné, že tuto myšlenku Kusánský převzal a posléze použil v *De pace fidei*.<sup>37</sup>

## České poselstvo do Říma roku 1462 a zrušení kompaktát

Poslední významný osobní kontakt mezi Kusánským a Čechy proběhl v Římě. Kusánský zde vystupoval v pozici důvěrného rádce a přítele papeže Pia II. Poselstvo z Čech, které mělo za úkol složit novému papeži slib poslušnosti, dorazilo do Říma 10. března.<sup>38</sup> Mezi vyslanci byli jak utrakvisté, tak

---

34— Jeho latinskou edici lze najít v: MICHÁLEK BARTOŠ, F.: c. d., s. 36.

35— BETTS, Russell R.: *Social and Constitutional Development in Bohemia in the Hussite Period. Past & Present*, 1995, č. 7, s. 38–39.

36— Tamtéž, s. 39.

37— ZILYNSKÁ, B.: c. d., s. 92; FLOSS, P.: *Mikuláš Kusánský*, s. 192; ŠMAHEL, František: *Husitské Čechy. Struktury procesy ideje* (dále jen *Husitské Čechy*). Praha 2008, s. 457–458.

38— O tomto poselství se zachovala zpráva otištěná v: *Archiv český čili staré písemné památky české i moravské, sebrané z archivů domácích i cizích. Nákladem domestikálního fondu Království českého*

katolíci.<sup>39</sup> Poslové rovněž přijeli požádat o veřejné schválení kompaktát. Situace se zpočátku zdála příznivá, papež Pius II., známý humanista a bývalý konciliarista, byl dobře obeznámen s českými poměry. Dokonce se během Kusánského legace ucházel o pozici papežského vyjednavče s utrakvisty, přitom jeho názory byly pro Čechy příznivé. Radil, aby byla Čechům povolena kompaktáta výměnou za účast na výpravě za zastavení expanze Osmanské říše.<sup>40</sup> Navíc papežská kurie nabádala v roce 1459 odbojně katolické město Vratislav, aby složilo Jiřímu z Poděbrad slib poslušnosti. Jiřík měl navíc v té době i podporu od císaře.<sup>41</sup>

Ovšem od nástupu Pia na papežský stolec se ledacos změnilo. V Římě sílila strana požadující tvrdý postup proti kompaktátům, a dokonce podsouvala kardinálům a papeži zprávy o Jiříkově pravověrnosti.<sup>42</sup> Po odstoupení francouzského krále Ludvíka XI. od Pragmatické sankce ze dne 13. března, pouhé tři dny po příchodu Čechů, bylo stanovisko kurie nasnadě.<sup>43</sup> Dokladem toho byl fakt, že se papež uvolil přijmout poselstvo až 20. března. V Římě si nemohli dovolit povolit Čechům žádné speciální zacházení, aniž by došlo ke ztrátě čerstvě získané prestiže.

Papež mezitím pověřil legáty Kusánského, Karvajala a Bessariona, aby jednali s Čechy a připravili návrhy na papežovu odpověď.<sup>44</sup> Tato jednání ale byla předem odsouzena k nezdaru. Kardi-

---

*vydává Kommissse k tomu zřízená při Královské české společnosti nauk (dále jen AČ VIII). PATERA, Adolf (ed.). Praha 1888, s. 321.*

**39**— Vyjednávání se zúčastnili Prokop z Rabštejna, Zdeněk Kostka z Postupic a zástupci utrakvistické konzistoře Václav Vrbenský a Václav Koranda. *Viz AČ VIII, s. 321.*

**40**— ŠMAHEL, F.: *Husitské Čechy*, s. 390–392.

**41**— Tamtéž, s. 394.

**42**— ODLOŽILÍK, Otakar: *Problems of the Reign of George of Podebrady*. Slavonic Year-Book. American Series, 1, 1941, s. 207–208.

**43**— Během přípravných jednání to naznačil jeden z kardinálů – když se celá Francie se svými 101 biskupstvími podřídila, proč pořád Češi zpupně odmítají papežskou svrchovanost? *AČ VIII, s. 325.*

**44**— URBÁNEK, Rudolf: *Věk Poděbradský*. 4. díl. Praha 1962, s. 524. Rudolf Urbánek tvrdí, že největším odpůrcem české věci je Kusánský a vyvozuje tak zejména z jeho jednání

nálové se totiž snažili utrakvisty přesvědčit, aby se začlenili mezi řádné členy církve, jinak papež Jiříkův slib poslušnosti nepřijme. Ti se ale ohrazovali, že k takovým krokům nemají oprávnění. Jestli chce papež kompaktáta zrušit, má prý Čechům vysvětlit, proč tak činí. Pokud Čechové budou přesvědčeni o správnosti tohoto rozhodnutí, zajistě kalich opustí.<sup>45</sup>

Kusánský se i tentokrát snažil posly přesvědčit, že pokud se podřídí církevní autoritě, budou zaopatřeni vším pro spásu potřebným.<sup>46</sup> Kostkovi vysvětloval, že přijímání z kalicha není považováno za kacírské, a pokud zůstane do Velikonoc, bude moci přijímat pod obojí i v Římě. Ale bludařem je ten, kdo tvrdí, že při přijímání z kalicha obdrží víc milosti, popřípadě že je kalich nutný ke spáse.<sup>47</sup>

Čechové se 20. března konečně dočkali oficiálního slyšení a přednesli papeži nejenom slib poslušnosti, ale i žádost o potvrzení kompaktát a o oficiální jmenování Jana Rokycany arcibiskupem. Poté Koranda dlouze obhajoval kompaktáta důkazy z Písma.<sup>48</sup> Pius II. oproti tomu trval na výsadním postavení církve a její hlavy – papeže – při povolování rituální praxe: „Bůh jest na nebi a my na zemi.“<sup>49</sup> Veřejnou žádostí si delegace chtěla vynutit konečné potvrzení kompaktát, ale došlo k pravému opaku. Vzhledem k vzrůstající moci papeže a k postupnému ochladnutí vztahů mezi královstvím českým a papežskou stolicí nechal Pius II. 31. března demonstrativně vyhlásit neplatnost kompaktát. Důvody byly stále stejné jako při předchozích jednáních – nepotvrzení kompaktát papežem, jejich nedodržování ze strany utrakvistů a omezená doba platnosti na období jedné generace.

---

s Vratislavskými. MICHÁLEK BARTOŠ, F.: c. d., s. 39. František Michálek Bartoš tvrdí, že z pochval Vratislavských se nedá mnoho vyvozovat. Konečně Macek vidí jako největšího odpůrce kardinála Karvajala. MACEK, J.: *Jiří z Poděbrad*, s. 95.

45 – *AČ VIII*, s. 326.

46 – *Tamtéž*, s. 342–344.

47 – *Tamtéž*, s. 328.

48 – *Tamtéž*, s. 336–337.

49 – *Tamtéž*, s. 338.

## Čech v *De pace fidei*

Mikuláš Kusánský ve svých teoretických dílech představuje ucelenou koncepci náboženské tolerance, která se opírá o jeho spekulativní metafyziku. Účelem této koncepce není nic menšího než zastavení zbytečných krvavých náboženských válek. Proto se snaží představitelům všech náboženství ukázat, že všechna vycházejí ze stejných základních principů. Právě v *De pace fidei* se pokouší ustanovit zásadní body tohoto společného náboženství. Klíčovým pojmem je *una religio in rituum varietate* (jedno náboženství v mnohých ritech). Pro Kusána je zásadní vnitřní víra, a pokud ta bude zachována, je ochotný připustit její nejrůznější vnější projevy. Přestože Kusánský značně rozšiřuje hranice tolerance, dokonce přímo oceňuje úlohu odlišností v rituálech, pořád je jeho společné náboženství položené na jasně křesťanském základě. Ale křesťanství samo tímto vytouženým, ideálním náboženstvím není. Každopádně je mu ze všech náboženství nejbližší. Je základem, na němž Mikuláš staví principy svého ideálního náboženství.

Kusánský totiž přichází s velmi kontroverzním tvrzením popírajícím závaznost eucharistie pro spásu: „Není žádné takové nutnosti, že by bez toho nebylo spásy, protože pro spásu stačí věřit.“<sup>50</sup> Toto tvrzení jde jak proti utrakvistům, kteří zastávali názor, že ke spáse je nutné přijímání pod obojí,<sup>51</sup> tak proti názorům

---

50 — „Non est sic necessitatis, quod sine eo non sit salus; nam sufficit ad salutem credere.“ *De pace fidei. Nicolai de Cusa opera omnia iussu et auctoritate academiae litterarum Heidelbergensis ad codicum fidem edita*. 7. díl. KLIBANSKY, Raymund – BASCOUR, Hildebrand (eds.). Hamburg 1986, kap. XVIII, odst. 66.

51 — Např. papežský půhon na Jiřího z Poděbrad ho obviňoval, že prohlašuje, že kalich je nutný ke spáse. Viz MACEK, Josef: *K zahraniční politice krále Jiřího* (dále jen *K zahraniční politice*). Československý časopis historický, 13, 1965, s. 39.

katolické církve. Právě tady Kusánský názorně ukazuje, jak si představuje svoje *una religio in rituum varietate* v praxi. Mikuláš se nechce zabývat malichernými hádkami o funkci jednotlivých rituálů, které plodí pouze spory a války. Proto přechází na vyšší, duchovnějši úroveň a spokojuje se s tvrzením, že dostačuje víra sama. Jeho pojetí eucharistie není předzvěstí pozdějších reformačních teorií, ale vědomým ústupkem za účelem zachování míru.

Jeho hlavním cílem je ustanovení náboženského smíru, ale bylo by chybné Kusánského považovat za pacifistu. Válce, pokud bude spravedlivá, se nebrání. Jde mu pouze o potlačení zbytečných náboženských konfliktů, které jsou podle jeho názoru založené na špatném chápání náboženství. Jeho mír má zřetelně humanistické rysy, nejde už o mír středověkého typu.<sup>52</sup>

Vzhledem k tomu, že Kusánský se během svého života vypracoval na vysokou církevní pozici kardinála, nabízí se unikátní možnost sledovat vztah mezi těmito odvážnými teoriemi a jejich praktickým uplatněním. Z tohoto vztahu jasně vyplývá, že Kusánský zůstal svým teoriím leccos dlužen. Jako kardinál a legát se pokusil své myšlenky prosazovat i v praxi, ale jako každý diplomat znal hodnotu kompromisu a kvůli svému postavení k nim musel přistupovat velmi často. Jedním takovým kompromisem byla kompaktáta, druhým pak jejich zrušení. I když z dnešního pohledu se jeho činy zdají značně zaostávající za jeho myšlenkami, nelze mu upřít snahu o smírné vypořádání konfliktů. Neuchyloval se na rozdíl od mnohých hned k útokům a urážkám a dokázal ocenit hodnotu názorů svých ideových odpůrců.

Pokud jde o jednání s husity, je nutno podotknout, že ze všech legátů uplatňoval nejtolerantnější politiku. Nejvíce lze jeho tolerantní přístup vidět v jeho diplomatickém taktu při zákulisních jednáních v Basileji, nicméně i během následujících jednání byl mírný a přiznával vysoký kredit svým odpůrcům, protože jejich

---

52—MACEK, J.: *K zahraniční politice*, s. 23–24. K pojetí míru ve středověku viz TAKASHI, Shogimen: *European Ideas of Peace in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries*. In: <http://dx.doi.org/10.1080/10848770.2010.528904> [cit. 28. 4. 2014].

učení mělo silnou oporu v Bibli. Jeho námitky vycházely z názoru vyšší autority církve svaté nad Písmem, ať už byla jeho eklesio-logie orientována na koncil, nebo na papeže, jako tomu bylo v pozdějších letech. Proto také nikdy nesouhlasil s Chebským soudcem, jenž byl základním kamenem úrazu během jednání.

Důvody, proč se Kusánský nakonec podílel na zrušení kompaktát, nebyly teologického charakteru, nýbrž politického. Kusánský od prvních spisů o přijímání pod obojí hájil tezi, že laické přijímání není věroučně závadné, ale musí být povoleno církví. Kompaktáta byla výdobytkem poraženého konciliárního hnutí a trvalou připomínkou krizového okamžiku papežské moci. S jejím obnovením musel přijít útok na kompaktáta a jejich české obhájce. Situace se nemohla vyvinout jinak, než že se Mikuláš z Kusy a kališníci ocitli na opačných stranách, a to i přesto, že obě strany usilovaly o reformu církve. Jenže ta podle Kusánského, na rozdíl od názoru husitů, musela přijít zevnitř.

Kusánský jasně odděloval své teorie od praktického jednání. Způsob, jakým své myšlenky v *De pace fidei* podává, jasně odkazuje na jejich utopičnost. Ani on sám je nepovažoval za plně uskutečnitelné, alespoň ne za svého života. Možná i proto se upnul především k prosazení reformy katolické církve, kterou považoval za reálnější. Ovšem ani tady nebyl o mnoho úspěšnější.

Přitom není nutno zcela souhlasit s názorem Flosse o postupném Mikulášově přechodu ke konzervatismu, protože se neměnily ani tak Kusánského názory, jako spíše jeho postavení v rámci církevních struktur a úkoly s ním spjaté. Jeho argumentace však zůstávala stále stejná – nelze ustanovovat církevní doktrínu a zároveň nebýt součástí církve, byť by ona doktrína byla sebevíc v souladu s Písmem svatým. Ani námitka Zilynské, že u Kusána nešlo o toleranci jiných ritů, ale pouze o toleranci odchylek v rámci jediné církve, není na místě. Zilynská neopodstatněně zaměňuje společnou víru za společnou církev, zatímco Kusánský ve svých dílech hledal cestu k opravdové toleranci, ale nikdy by ve svém politickém jednání nešel proti zájmům římskokatolické církve.

# HŘÍCH OBŽERSTVÍ V UTRAKVISTICKÉ PROVENIENCI

*Radim Červenka*

Tématu hříchu se dostalo ve středověku nejhlubší reflexe prostřednictvím nauky o sedmi smrtelných hříších. Tato kapitola se snaží poukázat na to, jak se mohla tato koncepce proměňovat v několika pramenech utrakvistického prostředí v 16. století, kdy došlo k rozvoji dalších reformovaných konfesí. Předkládaný text na vybraných pramenech analyzuje práci utrakvistických autorů s hříchem obžerství, provázaným s tělesností člověka. Logicky tato tematika byla využita k útokům mezi konfesijní konkurencí. Vazba utrakvistů na středověké kořeny jejich církve – oproti krátké tradici ostatních reformovaných církví – je patrná v několika aspektech. Bohuslav Bílejovský se přímo hlásí k mravokárné tradici učení mistra Jana Husa. Stejně tak je nutné poukázat na každodenní praxi husitů v častém přijímání pod obojí, které je klíčovým rituálem pro očištění od hříchu. Dále je patrné, že nauka o sedmi hříších ve své středověké podobě mezi utrakvisty stále rezonuje, nicméně její podoba se posunuje mírně odlišným směrem, což studie rozebírá perspektivou hříchu obžerství.

Hřích obžerství je jedním ze sedmi smrtelných hříchů, které provázejí evropskou civilizaci stejně dlouho jako samotné křesťanství. Ovšem složení těchto sedmi smrtelných hříchů není u všech teologů zabírajících se touto otázkou vždy stejné. Dokonce se občas liší i v pojetí jednoho a téhož autora. Nicméně nejčastěji se vyskytují v podobě znázorněné následující tabulkou.



**TAB. 1<sup>1</sup> – Hříchy/neřesti v latině, v angličtině a v češtině**

superbia	pride	pýcha
avaritia	avarice	lakomství
luxuria	lust	chtíč
ira	wrath	hněv
gula	gllutony	obžerství
invidia	envy	závist
acedia	sloth	lenost

Za povšimnutí stojí anagram SALIGIA, který sloužil jako mnemotechnická pomůcka sloužící k upevnění tohoto řazení. Postavení jednotlivých smrtelných hříchů – hlavních neřestí – je hierarchické a anagram SALIGIA měl sloužit k uchycení hierarchie. Nicméně dynamika podoby schématu byla obrovská. Je možné toto pojetí vzít jako výchozí, ale je nutné počítat s poměrně značnou proměnlivostí. To se samozřejmě promítlo nejen v primárních pramenech, ale i v sekundární literatuře k tématu.<sup>2</sup>

Ve schématu sedmi smrtelných hříchů se hřích obžerství objevuje pravidelně jako jeden z vedlejších hříchů. Stálou pozici lze přiřknout takřka jen pýše, která zcela dominuje středověkému pojetí jako hlavní hřích. Rozvoj měst a s nimi spojeného obchodu měl podle některých historiků přivést hřichu lakomství/cham-

1— Tabulka vychází z koncepce Richarda Newhauera a z jeho pojetí hřichu ve středověku. Je doplněna autorem této kapitoly o český překlad. Anglické názvy jsou ponechány pro jasnější shodu se zdrojem. Srov. NEWHAUSER, Richard: *In the Garden of Evil* (dále jen *Garden of Evil*). Toronto 2005, s. x.

2— Např. John Bossy tvrdí, že hříchy byly hierarchizovány takto: pýcha, nenávisť, hněv, chamtivost, obžerství, lenost, chtíč. Srov. BOSSY, John: *Moral Arithmetics: The Seven Sins into Ten Commandments*. In: LEITES, Edmund (ed.): *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*. Cambridge 1988, s. 215.

tivosti vedoucí postavení.<sup>3</sup> Nicméně jak se ukáže níže, pýcha se stále v mnoha případech těšila pozici „matky všech hříchů“. Při definici obžerství je možné vyjít z konstatování: Obžerný hříšník jí a pije více, než potřebuje. V opozici tomuto provinění je pak uměřenost v jídle a pití, již by bylo chybou spojovat s asketismem.<sup>4</sup>

Byť se od 15. století vyskytují snahy teologů nahradit nauku sedmi hříchů Desaterem Božích přikázání a užívat právě Desatero jako nový střed morálního systému západního křesťanstva, hřích je stále využívaným prostředkem moralistů v průběhu celého 16. století.<sup>5</sup> Místo neřestí a hříchů v intelektuální produkci není možné podceňovat. Posloužily velice dobře jako součást snah podrobit člověka většímu dohledu ze strany autorit – zejména státu.<sup>6</sup> Někde uprostřed tohoto počínání stojí i hřích obžerství, skládající se ze dvou částí – z přehnané konzumace jídla, anebo pití. Logicky je velice čtým tématem pro moralistické autory, až na výjimky rekrutované mezi kněžími všech konfesí.<sup>7</sup> Nutno si i povšimnout zcela viditelného kontextu problému obžerství a opilství v sociálním prostředí, ve kterém se kněz/autor vyskytoval. Pití alkoholických nápojů, podle lokality zejména buď piva,

- 
- 3—GROLLOVÁ, Jana – RYWIKOVÁ, Daniela: *Militia est vita hominis: sedm smrtelných hříchů a sedm skutků milosrdenství v literárních a vizuálních pramenech českého středověku*. České Budějovice 2013, s. 25. František Šmahel tvrdí, že od 15. století hřích pýchy ustupuje hříchu chamtivosti jakožto nově dominantnímu. ŠMAHEL, František: *Antiideál města v díle Petra Chelčického*. Československý časopis historický, 20, 1972, s. 78.
- 4—Definice hříchu obžerství vychází z pojetí Richarda Newhausera: „Glutton eats and drinks without disreccion more than need demands. [...] Remedy: Moderate abstinence in food and drink.“ Srov. NEWHAUSER, Richard: *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular*. Turnhout 1993, s. 63.
- 5—Snahy o rozšíření nauky o Desateru Božích přikázání před reformací a tridentským koncilem jsou závislé na geografickém členění Evropy. Viz BOSSY, J.: c. d., s. 215 an.
- 6—NEWHAUSER, R.: *Garden of Evil*, s. ix.
- 7—VAN DÜLMEN, Richard: *Kultura a každodenní život v raném novověku: Vesnice a město*. Praha 2006, s. 126.

nebo vína, bylo naprosto samozřejmou součástí života člověka a významným sociálním činitelem.<sup>8</sup> Pod útokem moralizátorů se však vyskytuje především přehnaná spotřeba, překračující uměřenou mez. Uměřená konzumace jídla a alkoholických nápojů je zpravidla i u těch nejradikálnějších mravokárců tolerována a žádný z nich (ani Kalvín) úplně nezakázal konzumaci alkoholických nápojů, neboť i v tomto případě se jedná o dary Boží.<sup>9</sup>

Četnost požívání alkoholu v předmoderním světě ani zdaleka nebyla banalitou. Zejména pivo bylo oblíbenou součástí jídelníčku. Historiografické pokusy o kvantifikaci mluví o průměrné spotřebě až 1,5 l piva na osobu na den. To je samozřejmě nutné vztáhnout ke konkrétním lokalitám a o bezvýhradné platnosti těchto výzkumů rovněž nelze hovořit.<sup>10</sup> Nicméně pro dokreslení obrazu je důležité mít tyto informace na paměti.

Obžerství a opilství v kultuře raného novověku hrály odlišnou úlohu než dnes. Nejednalo se o problém individuální. Přejídání a opíjení nebyly problémy pouze konkrétního člověka a dopadu na jeho fyzický stav, duševní zdraví a sociální vztahy. Předmoderní společnost vnímala tuto záležitost jako poškození společenského organismu, jako kolektivní komplikaci pro blaho společenství.<sup>11</sup> Neštěstí konkrétního člena kolektivu nebylo pro mravokárnou literaturu tématem.

Oficiální teologické teorie nejsou a nemohly být ve společnosti zcela fixní, a zejména jejich šíření je podmíněné různými faktory: lokalitou, a především autoritou, která informace svému

---

8 — KÜMIN, Beat: *Drinking Metters. Public Houses and Social Exchange in Early Modern Central Europe*. Houndsmills 2007, s. 10–11.

9 — Tamtéž, s. 80.

10 — Tamtéž, s. 100. Josef Hrdlička ve své monografii o stolování na dvoře pánů z Hradce vypočítal průměrnou spotřebu piva ročně mezi 230–290 l na osobu na rok.

Srov. HRDLIČKA, Josef: *Hodovní stůl a dvorská společnost; Strava na raně novověkých aristokratických dvorech v českých zemích (1550–1650)*. České Budějovice 2000, s. 230.

11 — KÜMIN, B.: c. d., s. 151–153 an.

publiku tlumočí.<sup>12</sup> Kdo byl takovou autoritou v raném novověku? Především kněz, jenž oslovoval publikum dvěma komunikačními cestami. V první řadě zpoza řečnického pultu prostřednictvím svých kázání, jejichž důležitost je podmíněna primárně orálním charakterem kultury předmoderní doby. Autentickou podobu takovýchto kázání není možné odhalit, ale prostřednictvím psané produkce je možné do ní částečně nahlédnout. Zde se dostáváme k druhé možnosti šíření informací k recipientům. Tou je psaná produkce zmíněných kněží, která mohla sloužit jako podklad ke kázáním – k orálním projevům. Nicméně psát, a popřípadě publikovat, nebylo pro kněze v raném novověku samozřejmostí. Je možné dohledat celou řadu případů velice málo vzdělaných kněží, nejen neschopných tvořit ucelený text, ale i vůbec text napsat, neboť se vyskytovali i kněží neumějící psát, ba ani číst náročnější text, než byl vlastní podpis. Bez jasně stanoveného katechismu se každý zprostředkovatel jen obtížně vyhnul alespoň částečně osobitě interpretaci, nikoli zcela nepodobně známému případu „Ginzburgova“ mlynáře Menocchia.<sup>13</sup> Faktograficky nepřekonané dílo Zikmunda Wintera zřetelně dokládá komplikovanost přejímání teologických novinek v době reformace. Zdaleka ne vše, co kněz předkládal svým ovečkám, dopadlo na úrodnou půdu. I prostí lidé měli svou hlavu a kněz musel myšlenky transformovat do takové podoby a v takové míře, aby byl alespoň částečně úspěšný.<sup>14</sup> Právě proto je potřeba zkoumat vliv oficiálních tezí pohledem „zdola“.<sup>15</sup> I v utrakvistické církvi figurovala celá řada literárně aktivních kněží. Na svědectví některých z nich se pokusíme nahlédnout na následujících řádcích a v několika poznámkách si lze povšimnout, jak s problematikou hříchu a obžerství pracovali

---

12—RUBLACK, Ulinka: *Reformation Europe. New Approaches to European History*. Cambridge 2005, s. 196.

13—Srov. GINZBURG, Carlo: *Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*. Praha 2000.

14—WINTER, Zikmund: *Život církevní v Čechách. Kulturně-historický obraz z 15. a 16. století*. Praha 1895, s. 125–126.

15—RUBLACK, U.: c. d., s. 196 an.

představitelů utrakvistické církve v 16. století, kteří navazovali na středověké počátky husitství.

Moralizující postoje a produkce mravokárné literatury jsou pro utrakvistické hnutí přirozené již od jeho zrodu. Zdůrazňuje to i ideolog utrakvismu Bohuslav Bílejevský. Ve své kronice staví Jana Husa do role, ve které je pověřen Bohem, aby „[n]ež proti kněžskému neřádu, krve křesťanské vylévání, lakomství, svatokupectví, obžerství, smilství, pýše, neposluhování svátostmi a tak zahálení jich tuze dorážel“.<sup>16</sup> Bílejevský spojuje obvyklé hříchy (lakotu, obžerství, smilstvo a pýchu) se specifickými prvky utrakvistické věrouky (s problematikou přijímání pod obojí, nevhodného chování kněží, prodeje odpustků). Tímto propojením zapojuje mravní problémy do oficiálního programu utrakvistické církve. Samotná kronika Bohuslava Bílejevského je mnohem více politickým traktátem, legitimizujícím českou reformaci, než pokusem o historiograficky propracované dílo s přesnými fakty.<sup>17</sup> Důraz na moralizaci je tedy slovy Zdeňka V. Davida „oficiální politikou hnutí“.<sup>18</sup>

Bílejevského pohled zpět za středověkými počátky husitství je oprávněný. Nejen Jan Hus, ale i ostatní čelní myslitelé hnutí znázorňovali svůj boj jako střetnutí pravých hodnot se zvrácenými hodnotami zástupu hříšníků s Antikristem v čele. Přisluhovači tvořící tělo Antikrista byli plni nepravosti, pokrytectví, chamti-

---

16 — BÍLEJOVSKÝ, Bohuslav: *Bohuslava Bílejevského Kronika česká. Acta reformationem bohemicam illustrantia* 7. HALAMA, Ota (ed.). Praha 2011, s. 36–37.

17 — Jedná se o naprosto běžnou funkci kronik 16. století.

I mnohem propracovanější a rozsáhlejší kronika Václava Hájka z Libočan naplňuje řadu účelů, které se snahou o přesnou interpretaci historických faktů nemají nic společného. Srov. HÁJEK Z LIBOČAN, Václav: *Kronika česká*. LINKA, Jan (ed.). Praha 2013.

18 — DAVID, Zdeněk V.: *Nalezení střední cesty. Liberální výzva utrakvistů Římu a Lutherovi*. Praha 2012, s. 482.

vosti a byli ovládáni tělesnými potřebami.<sup>19</sup> Rituál přijímání pod obojí (*sub utraque*) se etabloval jako klíčový symbol a prostředek vítězství nad Antikristem neboli ztělesněným hříchem,<sup>20</sup> husity popisovaný jako „[p]rincip ovládaný tělesným světem, materiálem a tím i hříchem“.<sup>21</sup>

Přijímání pod obojí je ritualizovaným projevem umožňujícím se nejen očistit, ale i bránit se tělesným nástrahám světa. Již v díle Jakoubka ze Stříbra je význam přijímání pod obojí pro očistu od hříchu – tedy pro určitou obranu – zcela klíčovým bodem.<sup>22</sup> Lpění na této tradici je pak charakteristické i pro celé 16. století, kdy utrakvismus musí čelit i mladším reformačním hnutím ze zahraničí. Také proto zůstává do pobělohorského konce existence utrakvistické církve středobodem nauky české reformace. Samozřejmě s vypuknutím protireformace klíčový rituál české reformace nebyl pohřben ze dne na den. Jeho reliktem jsou svědectví o laickém kalichu, jež najdeme i dlouho po Bílé hoře – roku 1688 v Boroticích, roku 1696 v Kájově u Krumlova a ještě v 18. století v Lokti.<sup>23</sup>

Co se týče obžerství, pracuje s ním Bohuslav Bílejovský zejména jako s prostředkem útočícím na svátost a pravost jeho církve. Významná část kroniky se věnuje odpadlíkům, kacírům, takřka bez výjimky označovaným za pikardy. Standardním projevem pikardství bylo obžerství v postním období.<sup>24</sup> Pikardi rovněž neváhali pojídat maso v pátek.<sup>25</sup> Dodržování půstů bylo oficiálně vyžadováno pražskou konzistoří v této podobě: „Pátek

---

19—**CERMANOVÁ, Pavlína: Čechy na konci věků: apokalyptické myšlení a vize husitské doby.** Praha 2013, s. 52.

20—*Tamtéž*, s. 172.

21—*Tamtéž*, s. 251.

22—*Tamtéž*, s. 180.

23—**WINTER, Z.: c. d., s. 286 an.**

24—**BÍLEJOVSKÝ, B.: c. d., s. 101-102 an.**

25—*Tamtéž*, s. 65.

i jiní postově, vigilie, suché dny, soboty, adventy a půst čtyřiceti dnův před velikou nocí [...] bez jedení masa.“<sup>26</sup>

I porušování půstů je zaznamenáno v aktech utrakvistické dolní konzistoře. Jedním příkladem za všechny je záznam o knězi Janu Lahvičkovi z roku 1549, který zlehčoval sváteční dny a půsty. Nepoučoval o nich laiky, a co bylo pravděpodobně horší, opomínal je vyhlásit. Sám se před konzistoří hájil, že obvinění není založeno na pravdě. Nicméně byl pod tíhou svědectví usvědčen. Navíc byl jeho přečin umocněn obviněním z nemravného obcování s Annou Mirkovou. Verdikt nad knězem Janem Lahvičkou byl jednoznačný: „[...] nestydatým hříchem vinného býti uznáváme.“<sup>27</sup>

Uvedený doklad je ilustrativním příkladem drobných odchylek od oficiální doktríny, kdy se jedinec částečně ovlivněný novými myšlenkami snažil o jejich uplatnění ve velice mírném hávu. Právě odmítnutí dodržování půstu v případě kněze Jana Lahvičky bylo takovouto odchylkou, na kterou ve svém traktátu narážel i Bilejovský.

Co se týče přívrženců radikálnějších podob reformace, ti pojídali maso v postní dny s neskrývaným záměrem a tím dávali najevo, co si o oficiálním konstatování myslí.<sup>28</sup> Úmysl v porušení doktríny oficiální církve, v tomto případě utrakvistické, stejně jako katolické, není nahodilou záležitostí. Jedná se o převrácení hodnot, kterým lidové vrstvy běžně reagovaly proti panujícímu pořádku. Tento karnevalový motiv není však pouze taškařicí lidové kultury za účelem „upuštění tlaku“, pod kterým se člověk nacházel. Podobné chování doprovází náboženské konflikty reformačního období napříč evropským prostorem. Principiálně lze připodobnit tento motiv k projevům ikonoklastického hnutí v Nizozemí. Ikonoklasté se snaží oddělit od posvátného předmětu jeho transcendentující funkce a chtějí zdůraznit pouze jeho

---

26—BOROVÝ, Klement – GINDELY, Antonín (eds.): *Jednání a dopisy konsistoře katolické i utrakvistické*. 1. díl. *Akta konsistoře utrakvistické*. Monumenta Historiae Bohemica. Sv. 5. Praha 1868, s. 21.

27—BOROVÝ, K. – GINDELY, A.: c. d., s. 255 an.

28—WINTER, Z.: c. d., s. 341.

materiální stránku tím, že jej co nejnápudněji spojí s materiálním principem.<sup>29</sup>

Obdobný přístup zaznamenal i Bohuslav Bílejovský ve své kronice. Neváhal hovořit o situaci, kdy jeden z pikardů bez rozpaků vykonal stolici do křtitelnice.<sup>30</sup> Podobná znázornění však použil vícekrát: „Toliko klekna na zemi hlavou doluov a nahoru zadek potkna, otčenáš říkáje.“<sup>31</sup> Zmiňované útoky se tak nemusely vztahovat pouze k objektům materiální kultury (křtitelnice), ale i k předmětu duchovní kultury. Posvátná modlitba Otčenáš vyslovovaná u zadnice je snahou o její odsakralizování a dehonestaci prostřednictvím přiblížení k řitnímu otvoru, který je jednoznačným atributem materiálního – zemitého – světa.<sup>32</sup>

Téma hříchu s prvky lidové karnevalové kultury pozoruhodným způsobem propojil nejen Bohuslav Bílejovský, ale především pozdější autor Vavřinec Leander Rvačovský z Rvačova.<sup>33</sup> V díle pojmenovaném *Massopust* popisuje vznik a dobovou představu o původu tohoto svátku, majícího své kořeny v antických saturnáliích.<sup>34</sup> Titul Rvačovského knihy dokládá logiku propojení veselí oslav a obav z hříchu, které nespoutané chování oslavujícího lidu může vyvolat. Masopust se tak stal symbolickou kostrou pro knihu, jež upíná velice silnou pozornost k problematice hříšného

---

29—ARNADE, Peter: *Beggars, Iconoclasts, and Civic Patriots. The Political Culture of the Dutch Revolt*. Ithaca 2008, s. 92–93.

30—BÍLEJOVSKÝ, B.: c. d., s. 62 an.

31—Tamtéž.

32—BACHTIN, Michail Michailovič: *Francois Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*. Praha 1975, s. 20.

33—Autorovo klíčové dílo *Massopust* vyšlo roku 1580. RVAČOVSKÝ ZE RVAČOVA, Vavřinec Leander: *Massopust: Knijha o vvedenij w prawau a Bohu milau pobožnost skrz kratochwilné o Dwanácti Synech Massopustowych Patrzarských Pekelnijch rozgijmánij Spasytedlná naučenij dáwagijc proč se gegich towaryštwij wssyckni warovati magij*. Praha 1580. Jak sám autor v textu uvádí, jeho sepsání trvalo osm let. RVAČOVSKÝ ZE RVAČOVA, Vavřinec Leander: *Massopust*. ŠLOSAR, Dušan (ed.). Praha 2008, s. 36.

34—Tamtéž, s. 45.



člověka. Rvačovský pojmenovává každého z dvanácti Masopustových synů podle jednoho hříchu, jmenovitě: Soběhrd, Lakomec, Nádherný, Vožravec, Vzteklik, Pochlebník, Závistník, Klevetník, Všetýčka, Darmotlach a Lhář.<sup>35</sup> Na první pohled je zřejmý odklon od obvyklého středověkého pojetí sedmi hříchů. Na druhou stranu se pohled na pýchu shoduje a obsazuje u Rvačovského výjimečnou pozici. Tak jako je Masopust otcem dvanácti hříchů, tak právě pýcha je jejich matkou; pýcha je typickou královnou hříchu především ve středověku.<sup>36</sup>

Hřích obžerství se ve Rvačovského podání promítl do čtvrtého Masopustova syna Vožralce. Stejně jako v jiných kapitolách postupuje i v této chronologicky a popisuje genezi problému od biblických dob až k dnešku. K vysvětlení problematiky obžerství/opilství si pomáhá dvanácti znameními zvěrokruhu. Ani pro Rvačovského není zlem samotné požití, ale neuměřenost v tomto počínání. Samotné víno je darem od Boha a člověk jeho zneužitím dokazuje, že ho není hoden.<sup>37</sup> Naopak uměřené požívání vína přináší tělesné i duševní zdraví.<sup>38</sup>

Než bude přistoupeno k dalšímu rozboru obžerství, je vhodné upozornit na Rvačovského využívání obžerství/opilství jako prostředku k útoku na konfesijní konkurenci. Stejně jako Bílejovskému i jemu slouží tělesný motiv obžerství/opilství jako vhodný prostředek pro tento útok: „[...] evanjelíci pro chlast boha opustili [...]“<sup>39</sup> I přes celou řadu radikálních postojů se touto nenápadnou urážkou hlásí k utrakvistické konfesi. Užitím zastřešujícího termínu pro poluterovské reformované konfese – „evanjelíci“ – se Rvačovský hlásí do katolického tábora. I v roce 1580, kdy vychází *Massopust*, je na tomto místě možné pozorovat specifický postoj

---

35—RVAČOVSKÝ ZE RVAČOVA, Vavřinec Leander: *Massopust*. ŠLOSAR, Dušan (ed.). Praha 2008, s. 72–466.

36—ŠMAHEL, F.: c. d., s. 78 an.

37—RVAČOVSKÝ ZE RVAČOVA, V. L.: c. d., s. 181 an.

38—Tamtéž, s. 199.

39—Tamtéž, s. 188.

utrakvistů, považujících se za pravou a nezkaženou katolickou církev.<sup>40</sup>

Starosti o morálku věřících pochopitelně nebyly zájmem pouze Vavřince Leandra Rvačovského, ale jsou tradičním tématem kněží již od středověku.<sup>41</sup> Nicméně přístup samotných laiků nevyvolával uspokojení nad účinkem mravokárné kritiky. Podobné rozčarování se nachází i ve Rvačovského *Massopustu*: „Jest však nezčíslný počet lidí na všechny strany, kteříž sobě tu stránku oblibují, a za moudrost pokládají: pravíc, že ožralství není hřích, než veselí a kratochvil, a s dobrými tovaryši přátelské obveselení myslí. Neb proto (prý) nám Pán Bůh víno dává. A to již sobě v takový zvyk vzali, že žádné přátelské shledání nemůže se vykonati bez toho ďábelského, hanebného, bezsmírného ožírání, a kdež toho není, tu také žádného veselí není.“<sup>42</sup>

Jak bylo uvedeno na úvodních stránkách této kapitoly, alkohol měl nezastupitelné místo v kultuře raného novověku a jeho spotřeba jistě nebyla malá. Uvedený úryvek poukazuje na pití jako kolektivní fenomén, nevyhnutelně spojený s veřejnou kontrolou. Alkohol byl distribuován zejména v šenkovních zařízeních, o samotě nebylo běžné pít ve větší míře, to umožnila až moderní doba.<sup>43</sup> Stejně tak destrukce individuální osobnosti alkoholismem není tématem mravokárné literatury, ta uvažuje o opilství jako o narušení funkce společenského organismu.

Rvačovský zaznamenal na závěr své kapitoly o Vožralci tři základní nebezpečí pro lidské společenství. Společenství je ohrožováno v politické rovině: „Nedávej králům vína, nebo kdež panuje ožralství, tu nic tajného býti nemůže, aby snad pijíce nezapomenuli na soudy Boží a neproměnili pře chudých.“<sup>44</sup> V neméně důležité oblasti lidského života – v náboženství – je rovněž tento

---

40—DAVID, Z. V.: c. d., s. 203 an. Zdá se, že Rvačovský si tak byl jistým způsobem vědom své konfesijní příslušnosti a jejího osobitého přístupu *Via media*.

41—KŮMIN, B.: c. d., s. 81 an.

42—RVAČOVSKÝ ZE RVAČOVA, V. L.: c. d., s. 181 an.

43—KŮMIN, B.: c. d., s. 142 an.

44—RVAČOVSKÝ ZE RVAČOVA, V. L.: c. d., s. 199 an.

hřích závažnou komplikací a Rvačovský odkazuje k autoritě evangelia: „Ožralci království božeho nedojdou.“<sup>45</sup> Pro každodenní chod společenského organismu bylo nejnebezpečnější narušení ekonomické funkce, která je nezbytná pro materiální přežití člověka: „Ožralý dělník nezbohatne.“<sup>46</sup>

Rvačovského způsob myšlení rozhodně nebyl nahodilý. Pro doložení životaschopnosti této koncepce je možné poukázat na dílo ještě jednoho utrakvistického kněze a autora, Václava Porcia Vodňanského, a na jeho rukopisné dílo *Duchovní město*. Ve svém spise i Porcius zařadil mezi ostatní hříchy obžerství a opilství. Také zde se nacházejí obdobná nebezpečí nemírného požívání jídla a pití jako u Rvačovského. Zatímco Rvačovský vystupuje s přímým doporučením nepodávat příliš mnoho vína panovníkovi, Porcius pracuje s historickým údajem a používá topoi o slavném králi Alexandru Makedonském.<sup>47</sup> „Slavný král Alexandr, nechtěl se líbit bohu, ale raději té kurvě Thais, ta ho ožrala vínem bílým a červeným a z ožralství nechal vypálit město Persepolis.“<sup>48</sup>

Porcius obdobně připomíná neslučitelnost blaženého života v nebesích s výslovně uvedenou přehnanou konzumací: „Mnozí pro nemírné hodování a ožralství, nic sobě nevážjí království božeho.“<sup>49</sup> Nemožnost zapojení se do hospodářského procesu uvádí zcela jasně: „Kterak má ten jenž se nadpřítelš ožere pracovati, ani leží jako mrtvý.“<sup>50</sup> U obou autorů je patrné, že reflektují nebezpečí obžerství pro fungování společenského organismu. S mírným zjednodušením je možné schematizovat toto nebezpečí do tří oblastí: politické, náboženské a ekonomické.

---

45—RVAČOVSKÝ ZE RVAČOVA, V. L.: c. d., , s. 200.

46—Tamtéž, s. 199.

47—Na tomto místě není podstatná historická relevance zmíněné události. I přesto, že se blíží nule.

48—VODŇANSKÝ, Václav Porcius: *Duchovní město*. Strahovská knihovna premonstrátů. Praha, sign. DB II 4, fol. 124v.

49—Tamtéž, fol. 105r.

50—Tamtéž, fol. 129r.

Na výše uvedených řádcích tedy bylo nahlédnuto do několika poznámek k textům utrakvistické provenience, které pracují s obžerstvím – s konzumací jídla a pití přes míru. Navazují na středověké kořeny nauky o sedmi smrtelných hříších / hlavních neřestech a na tradici mravní kritiky pocházející z počátků husitského hnutí. Ani u jednoho ze sledovaných autorů není teorie sedmi smrtelných hříchů středobodem jejich pojednání, přestože jsou sledovány různé spojitosti (pýcha jako ústřední hřích) a do určité míry odlišný postup. Co se týče hříchu obžerství, je spojen s útokem na konfesijní konkurenci, která jeho prostřednictvím porušuje svaté pusty atd. Nebezpečí hříchu obžerství bylo vnímáno především jako ohrožení společenského organismu jak v duchovní, tak v politické a v ekonomické rovině.

# ŠABATIANISMUS: SEKTA NEBO HEREZE? PŘÍKLADOVÁ STUDIE – LEIBELE PROSSNITZ A JAKOB EMDEN

*Miroslav Dyrčák*

Z pohledu historiků, kteří se nezabývají dějinami židů, je judaismus velice často nahlížen jako jednotvárný, změnám odolávající monolit. Pokud mezi těmito historiky dochází k nějaké reflexi vnitřní diskrepance judaismu, jde o proces vzniku třech hlavních proudů<sup>1</sup> judaismu v 19. století, které formují podobu náboženského života židů a Izraelců do dnešních dnů. Nicméně tento proces byl jen následkem společenských změn a náboženského pnutí uvnitř raně novověké židovské pospolitosti. Toto pnutí způsobovala různá hnutí, která se od vyhnání židů ze Španělska roku 1492 začala spolupodílet na podobě raně novověkého judaismu. Nejdůležitějším z nich bylo hnutí safedských kabalistů 16. století, jehož myšlenkový svět v podobě tzv. luriánské kabaly zásadním způsobem změnil podobu judaismu a na jehož základě vznikla dvě největší raně novověká židovská hnutí, šabatianismus<sup>2</sup> a chasidismus<sup>3</sup>.

---

1—Ortodoxního, liberálního a konzervativního.

2—Šabatianismus bylo mesianistické hnutí, které ve druhé polovině 17. století zasáhlo většinu tehdejší židovské populace. Jeho název a počátek jsou spjaty s postavou Šabtaje Cviho, jenž byl svými stoupenci považován za Mesiáše. Navzdory Šabtajově konverzi k islámu (1666) a jeho smrti (1676) byl mýtus o jeho mesiášské úloze

Stejně jako asi všechna nová náboženská hnutí i tato dvě se od počátků setkávala s nevolí a s odporem. Nevraživost jejich odpůrců je vyjádřena i v pojmovém aparátu, který ve spojitosti s těmito hnutími používali. Velice často tato hnutí označovali jako *heretická* nebo *sektářská*; jejich stoupence pak nazývali *heretiky* nebo *sektáři*. Ve spojitosti se šabatianismem se tyto pojmy často objevují i v současném vědeckém diskurzu. Přenos tohoto pojmu z diskurzu náboženského do diskurzu vědeckého můžeme vystopovat ve dvou liniích. První, „přímou“ dědičnou linii tohoto pojmu je možné vidět v nábožensky orientovaném vědeckém prostředí, které tvoří část židovské historiografie až do současnosti. Druhá, na první pohled ne tak zřejmá linie vede přes osvícenskou ideologii. I když se tento myšlenkový proud obecně stavěl velice kriticky k „tradičním“ náboženským institucím<sup>4</sup>, nešťítel se v některých případech přejímat jejich terminologii.

Největší kritice z řad osvícenců podléhaly ty články víry a s nimi spojené praktiky „tradičních“ náboženských institucí, které se podle nich přičily logice „zdravého rozumu“. Tyto články víry byly v prostředí osvícenců vnímány jako „pověry“ a v židovském milieu byly převážně spjaty s (luriánskou) kabalou. Šabatianismus bylo mesianistické hnutí prodchnuté myšlenkovým světem luriánské kabaly<sup>5</sup> a jako takové bylo osvícenskou optikou

---

v židovské společnosti neustále reinterpretován tak, že jedinci a skupinky jeho přívrženců žili tu a tam až do počátku 19. století.  
3—Chasidismus bylo pietistické hnutí východoevropských židů, které vzniklo v polovině 18. století a které dnes tvoří převážnou část soudobého ortodoxního proudu judaismu. Jeho zakladatelem je Izrael ben Eliezer, zvaný Baal Šem Tov (česky „pán dobrého jména“).  
4—Na myslí jsou ty instituce, jež byly utvořeny nebo jakýmkoliv způsobem provázány se společenskou vrstvou rabínských učenců, tedy instituce, na kterých stojí soudobý ortodoxní proud judaismu.  
5—Pojmenována po Jicchaku Luriovi, známém také jako Ari. Byl uznávaným rabínským vzdělavcem 16. století. Znám je především pro svou reinterpretaci kabalistické kosmogonie. Při vzniku světa došlo k tzv. *prvotní katastrofě*, důsledkem které byly „jiskry Božího světla“ uvězněny ve „skořápkách“ „odvrácené strany“. Údělem Mesiáše je tyto jiskry vysvobodit.

viděno jako iracionální, logice osvícenského „rozumu“ odporující a muselo být odsouzeno. I když si „tradiční“ rabínský judaismus a osvětenství byly v myšlenkovém „babylónu“ druhé poloviny 18. století konkurenty, měly společného nepřítele – šabatianismus.

Vzhledem k chybějícímu a teprve vznikajícímu pojmovému aparátu není divu, že k jednoznačnému odsouzení šabatianismu sáhli osvícenci pro „tradiční“, dobře zavedený a všem (nejen) židům známý pojem *sekta*. Přestože se na první pohled může zdát, že tento pojem pochází z konkurenčního, nenáviděného „tradičního“ rabínského judaismu, byl ve spojitosti se šabatianismem pro osvícence velice vhodným nástrojem, protože: ze své podstaty vylučoval šabatianismus z židovského společenství; byl nositelem silných negativních konotací; varoval před potenciálním nebezpečím. Úsilím osvícenců byla totiž snaha vytlačit šabatianismus na okraj (ne-li za okraj) židovských dějin, marginalizovat jeho vliv na raně novověkou židovskou společnost v myslích následujících generací a zároveň mu dát, jako něčemu naprosto „iracionálnímu“, stigma něčeho pro společnost nebezpečného.

V některých případech současná židovská historiografie v souvislosti se šabatianismem nahrazuje pojem *sekta*, a s ním související pojem *hereze*, pojmem *hnutí*, resp. konceptem *heterodoxie*.<sup>6</sup> Nicméně valná část vědeckého prostředí pokračuje ve využívání „tradičních“ pojmů bez jakékoliv reflexe.<sup>7</sup> Tato dílčí studie si proto klade za cíl prozkoumat možnosti a meze použití výše zmíněných pojmů ve vědeckém prostředí. Učiní tak na příkladu životního příběhu Leibeleho Prossnitzze<sup>8</sup>, příslušníka

---

6 – Jako příklady můžou sloužit badatelé Moše Idel, Jehuda Liebes, Matt Goldish, Maoz Kahana, Pawel Maciejko.

7 – Např. profesorka Ada Rapoport-Albertová, jejíž poslední monografie na téma ženy a šabatianismus nese příznačný název: *Women and messianic heresy of Sabbatai Zevi, 1666–1816*. RAPOPORT-ALBERT, Ada: *Women and messianic heresy of Sabbatai Zevi, 1666–1816*. Oxford 2011.

8 – Leibele Prossnitzze byl příslušníkem židovské obce města Prostějov na počátku 18. století. Tento Leibele Prossnitz měl provést sérii „podivuhodných“ rituálů, která měla vést k jeho

židovské obce ve městě Prostějov, tak jak jej ve svých *Zot Torat ha-Qenaot*<sup>9</sup> vylíčil arcinepřítel šabatianů Jakob Emden. V rámci této studie bude provedena sémantická komparace uvedených pojmů ve vědeckém diskurzu a v textu Jakoba Emdena.

I když neexistuje jednotná vědecká definice pojmu *sekta*, na nejobecnější rovině je pojem *sekta* ve vědeckém diskurzu chápán jako skupina lidí, která byla vyčleněna nebo která se sama vyčlenila z větší, většinou dobově dobře etablované náboženské instituce (nejčastěji pak ze tří velkých monoteistických náboženství – judaismu, křesťanství a islámu). Příčinou vyčlenění je odlišné chápání některého (některých) z článků víry (*hereze*), než zastávají normativní autority původní náboženské instituce. *Sekta* je tedy samostatná náboženská instituce, která má sice počátek v jiné, větší „tradiční“ náboženské instituci, ale od jisté chvíle má svůj vlastní, od této instituce odlišný vývoj. Pojem *sekta* je i ve vědeckém diskurzu velice často nositelem sociopatologické (deviantní) konotace, tedy má stigma něčeho pro společnost potenciálně nebezpečného.

Ve víceméně jedno folio dlouhé pasáži o Leibelem Prossnitzovi<sup>10</sup> použije Jakob Emden pojem *sekta* jen v jediné větě: „[...] protože rozvratník rozvratná je on a náleží k sektě rozvracečů rozvracejícím ploty světa, k sektě Šabtaje Cviho, jméno zlovol-

---

exkomunikaci z prostějovské židovské obce roku 1706. Po několika měsících strávených neznámo kde se měl vrátit a téměř 20 let vést „poslušný“ život. Roku 1725 měl být znovu exkomunikován, protentokrát z celého území Markrabství moravského. Poslední dobová zpráva o jeho životě pochází z židovské obce ve městě Frankfurt nad Mohanem, kam mu byl roku 1726 odepřen vstup. Od této chvíle je nám jeho osud zcela neznámý. Jak dobově, tak i všechny pozdější interpretace životního příběhu Leibelega Prossnitze jej dávají do spojitosti s tzv. šabatianismem.

9—EMDEN, Jakob: *Zot Torat ha-Qenaot*. Amsterdam 1752, fol. 34v–35r. Český překlad z pera Miroslava Dyrčíka dostupný v: VISI, Tamás – KRAPPMANN, Marie – DREXLEROVÁ, Alžběta (eds.): *Vybrané hebrejské a jidiš prameny k dějinám Židů na Moravě: středověk a raný novověk*. Olomouc 2013, s. 145–148.

10—EMDEN, J.: c. d., fol. 34v–35r.



ného budiž vymazáno, kteří mají v úctě výmysly.“<sup>11</sup> Tato věta se nachází v úplném závěru Emdenova líčení, který mu slouží jen jako svorník Leibeheho osudu se šabatiánstvím. Totiž v celém předcházejícím vyprávění neudělá nejzapálenější antišabatián všech dob Jakob Emden jedinou narážku, jež by mohla čtenáři jeho řádků evokovat spojitost Leibeheho Prossnitzze se šabatiánstvím. Přesto může tato věta na současného čtenáře působit jasným a jednoznačným dojmem, že Jakob Emden nenávratně odsuzuje příznivce Šabtaje Cvi mimo židovské společenství. Ale teprve až důkladná analýza může potvrdit, nebo případně vyvrátit koherenci této Emdenovy věty s vnímáním soudobého čtenáře.

Jakob Emden se touto větou hlásí k jisté tradici, která je zde naznačena souslovím „ploty světa“. Toto sousloví není nic než narážka na dobře známý pojem „plot kolem Tóry“<sup>12</sup>. Jakob Emden se tak vědomě hlásí k tradici lidí, kteří tento plot (tyto ploty) po staletí staví, tedy k tradici rabínské. Jenže i když se hlásí k této staleté tradici, sám v jejím duchu, alespoň ve spojení s Leibelem Prossnitzem, tak zcela úplně nejedná. Bývalo totiž zvykem, že když tato tradice jednoznačně a nenávratně odsuzovala určitou skupinu lidí jako *sektu*, stavěla ji po bok dalších, v dějinách již odsouzených a dobře známých *sekt*.<sup>13</sup> Dávala tak najevo, že tato skupina lidí již nadále nepatří do židovského společenství, a v tom smyslu s ní propříště mělo být i zacházeno. Jakob Emden sice používá ve spojitosti s Leibelem Prossnitzem pojem *sekta*, ale nezasazuje jej do patřičného kontextu, a tím snižuje výbojnost tohoto „tradičního“ pojmu.

Navíc slovní obrat „kteří mají v úctě výmysly“ vyznívá v porovnání s pozdějšími Emdenovými výroky na adresu šaba-

---

11— EMDEN, J.: c. d., fol. 35r.

12— Hebrejsky *sijug le-Tóra*. Preventivní opatření, jež mají zabránit porušení příkázání Tóry (Zákona) tak, že kolem onoho příkázání postaví „plot“ dalších omezení, která i když budou porušena, samotné příkázání Tóry neporuší, jelikož zde existuje jistá „rezerva“.

13— CARLEBACH, Elisheva: *The Pursuit of Heresy: Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatian Controversies*. New York 1990, s. 14–15.

tíánů<sup>14</sup> velmi mírně, až komicky. Vůbec celá pasáž o Leibelem Prossnitzovi působí na Emdenovy poměry mírně a neosobně. Nenajdeme v ní jedinou zmínku o tom, že by Leibele Prossnitz zastával myšlenky nebo prováděl náboženské úkony, jež by Jakob Emden považoval za heretické. Ve středu tohoto narativu stojí rituál, při kterém měl Leibele Prossnitz přivodit zjevení Šechiny<sup>15</sup>, který ale byl odhalen místním obecním rabínem<sup>16</sup> jako podvod. Jakob Emden však nikde v textu nezpochybňuje samotnou možnost přivést Šechinu mezi obyčejné lidi, a neoznačuje tak Leibelega konání za *heretické*. Místo toho připouští, že „[old té doby<sup>17</sup> docházelo uvnitř toho domu k prorokování“.<sup>18</sup>

Podle vyprávění Jakoba Emdena hlavním smyslem tohoto rituálu bylo vylepšení socioekonomické situace Leibelega Prossnitze,<sup>19</sup> která měla být původně velice nuzná. „A pocházel z lidu naprosto nevzdělaného a sklíčeného a byl umorěný tím, jak [stále] chodil po vesnicích, aby donesl domů nějaké jídlo. Honil se, aby získal živobytí, ale žádné nezískal. A v Prostějově byl zchátralý a rozbořený dům bez lidí, který byl příbytkem pro duchy a démony, a proto v něm nikdo nechtěl přebývat. A tento

---

14— Např. v díle *Sefer Hitavkut* nazývá Schöndel Katarinu Hiršl-Dobrušku, podle Geršoma Scholema patronku moravských šabatíánů v druhé polovině 18. století, „brněnskou děvkou“.

EMDEN, Jakob: *Sefer Hitavkut*. Lvov 1877, fol. 19v.

15— Abstraktní pojem znamenající Boží přítomnost.

V rabínské literatuře najdeme spoustu dohadů na téma Šechina.

V tomto případě to vyjadřuje ženský aspekt Boha, tak jak je pojímán v Zoharu a v následné kabalistické literatuře.

16— Meir Eisenstadt (cca 1670–1744), známý též jako MaHaRaM Eš.

Rabín prostějovské židovské obce mezi lety 1702–1714. O jeho kladném vztahu k šabatianismu se vedou diskuze. Podle všeho z počátku měl být příznivcem šabatíánů, ale po aféře s Leibelem Prossnitzem roku 1706 se od nich distancoval.

17— Tj. od chvíle, kdy se do něj přistěhoval Leibele Prossnitz.

18— EMDEN, J.: c. d., fol. 34v.

19— Za postřeh, že Jakob Emden se snaží vykreslit Leibelega Prossnitze jako člověka majícího postranní úmysly, děkuji doc. Tamási Visimu, Ph.D., M.A.

nejchudší, kvůli nesmírnosti své chudoby, souhlasil, že jej bude obývat, a tak i učinil.“<sup>20</sup> Spíše než *sektář* nebo *heretik* působí Leibele Prossnitz z řádků Jakoba Emdena jako *podvodník*, *nemorální osoba*, jako *šarlatán*. Nebýt onoho svorníku v závěru, nikdo by si asi ani Leibeleho životní příběh do souvislosti se jménem Šabtajje Cvi nebo s jeho příznivci nedával.

Vším výše uvedeným redukuje Jakob Emden sémantickou rovinu pojmu *seкта*. Degraduje tento „tradiční“ pojem na významovou rovinu „pouhé skupiny lidí“, která se sice vyznačuje určitým deviantním chováním, tato deviace je však jiné povahy, než aby tito lidé mohli být jednou provždy a navždy vyloučení z židovského společenství. Jde o *hříšníky*, *šarlatány*, *kriminálníky*, jež chtějí svými „výmysly“ dosáhnout určitých postranních úmyslů, nejde ale o *sektáře* ani *heretiky*. Jakob Emden odsuzuje tuto skupinu lidí na rovině morální, ale ne na rovině věroučné. Z původního „tradičního“ pojmu tak zachovává jen jeho negativní konotační vrstvu něčeho pro společnost nebezpečného a zavřeníhodného.

U člověka formátu Jakoba Emdena, který je do dnešních dnů znám jako nepřítel všech šabatiánů číslo jedna, se může na první pohled tato skutečnost jevit jako překvapující. Nicméně zde musí být vzato v potaz, že ne všichni rabínští současníci Jakoba Emdena zastávali k šabatianismu stejné stanovisko jako on.<sup>21</sup> Jak je dobře známo, mezi šabatiány patřila i spousta soudobých významných rabínů a spousta dalších rabínů zaujala vůči šabatianismu „vyčkávací taktiku“ anebo v průběhu času (vy)střídalatabory. Nadto i ti, kteří celou dobu stáli pevně na straně, jež se snažila šabatianismus potlačit, nebyli jednotní ve svých názo-

---

20—EMDEN, J.: c. d., fol. 34v.

21—Rozdílná stanoviska rabínů-antišabatiánů lze vysledovat i z různých strategií, které volili vůči jediné osobě, např. Jonatánu Eibeschuetzovi. Srov. LEIMAN, Sid Z.: *When a Rabbi Is Accused of Heresy. The Stance of Rabbi Joshua Falk in the Emden-Eibeschuetz Controversy*. In: FRANK, Daniel – GOLDISH, Matt (eds.): *Rabbinic Culture and Its Critics. Jewish Authority, Dissent, and Heresy in Medieval and Early Modern Times*. Detroit 2007, s. 435–456.

rech a v pohledech na věc. Konzistentní, stálý a jasně černobílý obraz (bílá – rabíni, správná víra; černá – šabatiáni, nevzdělaný lid, hereze) tohoto úseku dějin je výtvozem až pozdější židovské historiografie.<sup>22</sup>

Až do vypuknutí Emden–Eibeschetzovy aféry<sup>23</sup> si Jakob Emden nikdy nedovolil zpochybňovat erudici a způsobilost žádného významného rabína, kterého považoval za šabatiána. Přestože zde mohl hrát svou roli i strach,<sup>24</sup> podstatou bylo, že se pohled Jakoba Emdena a pohled ať už domnělých, nebo skutečných šabatiánů na věroučné záležitosti nijak zvlášť nerozházely, a to ani v záležitostech eschatologických. V čem se však jejich interpretace diametrálně rozcházely, byla povaha času, ve kterém žijí.

Na rozdíl od Jakoba Emdena shledávali šabatiáni onu dobu, a dobu těsně předcházející anebo bezprostředně následující, jako eschatologicky imanentní a podle toho také jednali. I když se vedly debaty ohledně přesné podoby a přesného počátku její platnosti, učení o nové Tóře, která v době eschatologické nahradí Tóru současnou, bylo mezi židy univerzálně přijímáno. A jak již Maoz Kahana ukázal,<sup>25</sup> pokud se šabatiáni domnívali, že eschatologický čas již nastal nebo bezprostředně nadchází, nejednali svými činy proti halachické tradici rabínů, nýbrž v souladu s ní.

---

22— Především konce 18. a 19. století, z větší části pak i 20. století.

23— Tato aféra vypukla roku 1751, kdy Jakob Emden označil Jonatána Eibeschetze za autora objevených se ochranných amuletů, ve kterých Jakob Emden rozpoznal vliv šabatianismu. Jonatán Eibeschetze z počátku popíral svoje autorství a posléze i jejich šabatiánský charakter. Do této aféry byli zainteresováni všichni významní soudobí rabíni. Existovaly zde i obavy, aby tato aféra nepronikla do okolní křesťanské společnosti.

24— Jak se ukázalo později, po vypuknutí Emden–Eibeschetzovy aféry se naprostá většina rabínů ze střední a východní Evropy postavila na stranu Jonatána Eibeschetze.

25— Teze představena v konferenčním příspěvku Kahany Maoze *Heretical Legalism. Shabbetai Zvi the Halakhist*, který zazněl na konferenci s názvem „Heresy, Heterodoxy and Conversion in Early Modern Europe“, pořádané ve dnech 20.–21. ledna 2013 na Central Europe University Budapešt.

Jakob Emden si tohle uvědomoval, a proto do jisté chvíle musel volit vůči následovníkům Šabtajeho Cvi mírnější „strategii“.

Šabatiány měl spíše za „pomýlené“ židy, „kteří mají v úctě výmysly“, než za *heretiky* a *sektáře*, kteří již nadále nenáleží k židovskému společenství. Těmi „výmysly“ Jakob Emden neměl na mysli nové články víry (novou věrouku), již by šabatiáni hlásali a zastávali, ale domnělé skutkové naplnění dlouho tradované věrouky, jež mělo zcela zásadní vliv na podobu halachy a z ní se odvíjejícího správného náboženského jednání. Proto se Jakob Emden Leibeleho Prossnitze nesnaží odsoudit na základě chování, které by bylo ospravedlnitelné ve smyslu Tóry nebeské, ale dělá z něj jednoduše *podvodníka*, *šarlatána* čili postavu vypočítavou a zavrženíhodnou ve smyslu jak pozemské, tak i nebeské Tóry. Koná tak, aby si proti sobě nepopudil a jednou provždy z židovského společenství nevyloučil tu část rabínů a jejich přívrženců, kteří jakýmkoliv způsobem sympatizují se šabatiány.

Tento Emdenův přístup se dá zasadit do širších souvislostí, daleko přesahujících osobnostní rovinu Jakoba Emdena. Jak ve své knize naznačil Pawel Maciejko,<sup>26</sup> prvotní snahou rabínské tradice nebylo co nejdříve, jednoznačně a nenávratně se vypořádat s *herezí* tím, že by její příznivce nadobro „odsekla“ od židovského společenství, ale naopak se je snažila co nejdéle udržet v objetí tohoto společenství a pokoušela se je přesvědčit o „nepravosti“ jejich „výmyslů“. Krajní řešení „odseknutí“ volili rabíni jen v nevyhnutelných případech. Zdá se, že odpůrci šabatianismu zastávali vůči šabatiánům do určité chvíle stejnou taktiku. Změnu podle Pawla Maciejka přivedila až tzv. „událost v Lanckoroně<sup>27</sup>“, kdy byla skupinka šabatiánů v čele s Jakobem Frankem na počátku roku 1756 přistižena při provádění tajného rituálu, jenž měl obsahovat i křesťanské „prvky“.<sup>28</sup>

---

26 — MACIEJKO, Pawel: *Mixed Multitude. Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755–1816*. Philadelphia 2011, s. 21–41.

27 — Malá vesnice při dnešní ukrajinsko-moldavské hranici. Neplést se stejnojmenným městem v současném Polsku.

28 — MACIEJKO, P.: c. d., s. 21–41.

Tato událost a ještě později konverze Jakoba Franka a velké části jeho příznivců ke katolicismu byly pravděpodobně oním pověstným bodem obratu, kdy se část rabínů-antišabatianů definitivně rozhodla k taktice „nulové tolerance“ a snažila se nadobro „odseknout“ větev šabatianů od „kmene“ „tradičního“ rabínského judaismu. Nyní měli konečně k dispozici jasný argument pro to, aby mohli bez jakýchkoliv následných disputací vydělit šabatiany z židovského společenství. Tyto události také ovlivnily spoustu rabínů do této chvíle nějakým způsobem sympatizujících se šabatianstvím, aby svoje naděje ve spasitelskou úlohu Šabtaje Cvi navždy opustili.

V Emdenově mírném postoji k Leibelemu Prossnitzovi hrála důležitou roli i jiná zásadní skutečnost. I když byl synem svého otce<sup>29</sup>, jeho zanícenost vůči šabatianismu se vyvíjela s časem a nebyla namířena proti všem stejnou měrou. Jakob Emden dělal rozdíl mezi šabatiany z řad „prostého“, nevzdělaného lidu, ke kterým choval vždy jistou shovívavost, a mezi šabatiany z řad rabínské elity, ve kterých viděl hlavní příčinu životnosti tohoto „zla“. Leibele Prossnitz byl pro Jakoba Emdena nevzdělaný „prošťáček“, navíc byl v době psaní *Zot Torat ha-Qenaot* již dávno po smrti. Jeho příběh měl sloužit jen jako odstrašující příklad pro ostatní židy. Osobnostní rovina, jako v případě Jonatana Eibeschuetze, je zde skoro vyloučena.<sup>30</sup>

---

29—Cvi Hirš ben Jaakov Aškenazi (1656–1718), známý též jako Chacham Cvi. Významný učenec a rabín. Byl očitým svědkem náhlého rozmachu šabatianismu a byl i jedním z prvních jeho velkých hlasitých odpůrců.

30—Dílo *Zot Torat ha-Qenaot* vzniklo sice až přibližně 20 let po smrti Leibeheho Prossnitze, přesto se lze dovtípit jistého bližšího emotivního vztahu Jakoba Emdena k Leibelemu Prossnitzovi. Jakob Emden na počátku dvacátých let 18. století pobýval na Moravě u svého tchána Mordechaje ben Naftali Kohena, jenž zastával post rabína v Uherském Brodě, kde se pravděpodobně Leibele Prossnitz narodil. Srov. DYRČÍK, Miroslav: *Hnutí Šabtaje Cvi na Moravě*. Olomouc 2012 (nepublikovaná magisterská diplomová práce), s. 10.

Ponaučení z osudu Leibeleho Prossnitze, tak jak ho vypráví Jakob Emden, mělo být pro všechny židy tehdejší doby dobře srozumitelné: Budeš-li následovat přívržence Šabtaje Cvi, umřeš stejně jako Leibele Prossnitz, sám mezi nežidy kdesi v Uhrách.<sup>31</sup> Úmyslem Jakoba Emdena tak nikdy nebylo explicitní vyloučení Leibeleho Prossnitze z židovského společenství, tím by si vlastně narušil výchovnou složku svého narativu – umřít mezi nežidy není totiž pro nežida žádný trest. Jakob Emden potřeboval, aby byl Leibele Prossnitz s pomocí Boží a kvůli svým „proradným“ skutkům vydělen z židovského společenství, aniž by byla narušena (zpochybněna) jeho židovská identita. Toho docílil právě tak, že Leibeleho Prossnitze odsoudil na rovině morální, a ne na rovině věroučné.

Nálepkování<sup>32</sup> je dobře přijímaná soudobá sociologická teorie, která zjednodušeně říká, že určití jedinci se stávají deviantními, protože jsou tak jinými lidmi označeni.<sup>33</sup> Konkrétně Jakob Emden dává život Leibeleho Prossnitze do kontextu Šabtaje Cvi a jeho příznivců a uděluje jim nálepkou *sekta*. Dochází tady k interakci mezi subjektem (Jakobem Emdenem) a objektem (Leibelem Prossnitzem). Mimo tento diskurz stojí historik (humanitní vědec, akademik), který pozoruje tento proces zvnějšku. Bylo by krajně nevhodné, aby tento vědec k charakterizaci objektu používal výhradně „nálepek“ subjektu, jelikož ty vypovídají více o subjektu samotném (a případně o vlastních postojích vědce) než o objektu.

O postoji objektu k subjektu neříkají tyto „nálepky“ zhora nic. Často objekt odmítá danou „nálepkou“ subjektu a samotný subjekt označuje svými „nálepkami“. Interakce bývá opravdu málokdy jen jednosměrná. Občas v tomto procesu „nálepkování“ dochází k bizarním situacím, jak ve své knize dokládá Pawel Maciejko.<sup>34</sup> Šabatiáni a jejich odpůrci používali k vzájemnému označení

---

31—EMDEN, J.: c. d., fol. 35r.

32—Teorie nálepkování nebo také etiketizační teorie.

33—Např. GIDDENS, Anthony: *Sociologie*. Praha 2013, s. 979.

34—MACIEJKO, P.: c. d., s. 1-21.

stejný pojmový aparát – *přimíšený lid*<sup>35</sup>. Bylo by od akademika zcela zavádějící upozornit na skutečnost, že tímto pojmem byli označováni šabatiáni svými odpůrci, a zároveň opomenout fakt, že tomu bylo i naopak.

Rozhodne-li se akademik použít k charakterizaci postoje subjektu vůči objektu subjektem použitý pojmový aparát, měl by se ujistit, že ctí epistémé derridovského vznikání smyslu, tj. že smysl vzniká mezi autorem a textem a mezi textem a čtenářem, které současnému vědeckému diskurzu dominuje; jinými slovy, že použitím původního pojmového aparátu nesvede svého čtenáře ke špatné interpretaci. K tomuto může velice snadno dojít v případě Jakoba Emdena a jeho líčení životního osudu Leibleho Prossnitze. A jak dokládá výše provedená analýza pojmu *sekta*, význam tohoto pojmu u Jakoba Emdena ne zcela odpovídá významu, v jakém je používán v současném vědeckém diskurzu.

Závěrem je důležité zdůraznit, že Jakob Emden ve své pasáži o Leiblem Prossnitzovi nepojímá *sektu* jako náboženskou skupinu lidí, která byla vyloučena (nebo se sama vyloučila) z původní náboženské instituce (rabínského judaismu). Nenalézá se zde ani zmínka o věrouce, o jednání nebo o rituálním konání, které by Jakob Emden považoval za heretické, a mohl tak na tomto základě Leibleho Prossnitze (a potažmo všechny šabatiány) navždy vyloučit z židovského společenství. Stejně tak se nedá z tohoto textu usuzovat na to, že by Leible Prossnitz měl jakékoli separační tendence. Tím se Jakob Emden liší nejen od současného vědeckého diskurzu, ale zároveň i od tradice, ke které se hlásí.

Jediné, co spojuje pojem *sekta* v koncepci Jakoba Emdena a v současném vědeckém diskurzu, je jeho negativní konotace. Stejně jako Emden i současná věda pojímá tento pojem jako něco pro zdravý vývoj společnosti nebezpečného. Přesto i v této malé

---

35—Ex 12,38, hebrejsky *erev rav*. Podle tradice lidé nežidovského původu, kteří se při vyjití židů z egyptského zajetí k nim přidali. V tomto sporu jsou prezentováni jako původci herezí, kteří svými činy oddalují příchod Mesiáše.



## Hi!

shodě lze najít jednu velkou diskrepanci. Zatímco moderní vědecký diskurz bude hledat příčinu této potenciální sociální patologie v mechanismech fungování lidského mozku a těla (případně v jejich dysfunkcích), Jakob Emden ji nalézá mezi „duchy a démony“,<sup>36</sup> kteří přebývají v domě Leibleho Prossnitze a kterým Leible „obětoval a páčil kadidlo“.<sup>37</sup> Je zřejmé, že použití pojmu *sekta* v současném vědeckém diskurzu je ve spojitosti s Jakobem Emdenem a s jeho příběhem o Leiblem Prossnitzovi bez bližšího určení zcela zavádějící.

---

36—EMDEN, J.: c. d., fol. 34v.

37—Tamtéž, fol. 35r.

## **2. Od normy k interpretaci**

# INFANTICIDIUM A NEŘÁDNÉ MATKY V PRESKRIPTIVNÍ LITERATUŘE RANÉHO NOVOVĚKU (1550–1620)

*Pavel Stůj*

## Infanticidium v raném novověku<sup>1</sup>

„Máme sklony o něm přemýšlet jako o výjimečném jevu, který se mohl odehrávat pouze mezi lidmi, kteří se od nás i od našich civilizovaných předků odlišovali kulturou i geografickou vzdáleností. Pravda je ale úplně jiná. Infanticidium bylo praktikováno na všech kontinentech, lidmi na všech stupních kulturního vývoje, od lovců a sběračů až po vyspělé civilizace, včetně našich vlastních předků.“<sup>2</sup>

---

1—Příspěvek částečně vychází z autorovy nevydané magisterské diplomové práce, zejména z kapitoly 5, „Neřádné matky v moralizujících spisech“. STŮJ, Pavel: *Infanticidium – vražda dítěte jako důsledek strachu*. Olomouc 2014 (nepublikovaná magisterská diplomová práce), s. 35–49.

2— „We tend to think of it was an exceptional practice, to be found only among such peoples, who are far removed in both culture and geographical distance from us and our civilized ancestors. The truth is quite different. Infanticide has been practiced on every continent and by people on every cultural complexity, from hunters and gatherers to high civilizations, including our own ancestors.“ WILLIAMSON, Laila: *Infanticide: An Anthropological Analysis*. In: KOHL, Marvin (ed.): *Infanticide and the Value of Life*. New York 1978, s. 61.

Už američtí antropologové v sedmdesátých letech 20. století (např. Laila Williamsonová) zdůrazňovali důležitost zkoumání nepřírozených úmrtí novorozenců a příčin, jež nutí matky (ale nejen je) k zabití dítěte. Infanticidium<sup>3</sup> je mnohými chápáno, jak ostatně ukazuje citovaný úryvek, jako celosvětový a ve všech historických obdobích vysledovatelný fenomén ovlivněný sociálně-ekonomickým kontextem doby.

Tento text si klade za cíl přispět k bádání v oblasti raně novověké ženské kriminality, které je v poslední době reflektováno i v domácí historiografii.<sup>4</sup> Zatímco se však domácí tradice zaměřuje spíše na zkoumání soudních pramenů a sledování konkrétních osudů raně novověkých pachatelek, záměrem tohoto výzkumu je ukázat podíl preskriptivní literatury na utváření obrazu ženského ideálu. Sledování dobové normy je spojeno i s prezentací negativních příkladů špatných žen, tedy i s obrazem matek-vražedkyň.

Právě tato humanistická produkce se mohla (a měla) v souvislosti s Reinhardovým a Schillingovým konceptem konfesionalizace podílet na šíření nových myšlenek a odlišných názorů

---

3— Termín pro trestný čin zabití dítěte matkou není v evropských jazycích jednotný. Obvyklý již v raném novověku byl latinský termín *suppresio partu* (volně přeloženo jako „zahubení plodu“). V českém prostředí se v raně novověkých pramenech objevuje tento jev pod označením „zahubení neřádně nabytého plodu“, vedle něj je možná i jeho varianta – „dítkovražda“ (z německého *Kindsmord*). Pojem *infanticidium* pochází z období napoleonské Francie a můžeme se setkat i s jeho počestěnou variantou „infanticida“. O historii termínu např. TINKOVÁ, Daniela: *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*. Praha 2004, s. 314.

4— Kromě Daniely Tinkové už dříve vydali svůj článek: ŠUBRTOVÁ, Alena: *Kontracepce, aborty, infanticidia v pramenech k předstatistickému období*. *Historická demografie*, 15, 1991, s. 9–46; DIBELKA, Jaroslav: *Obranné strategie mužů a žen obviněných ze smilstva a cizoložství: Panství Třeboň na přelomu 17. a 18. století*. České Budějovice 2012; konečně i dříve vydaný článek: TÝŽ: *Tajemství rodiny Hlučných. Obranné strategie žen obviněných z infanticidia*. *Dějiny a současnost*, 29, 2007, s. 37–39.

jednotlivých konfesí. Jedním z mechanismů tohoto procesu je podle Reinharda cenzura a propaganda.<sup>5</sup> Psané texty se významně podílely na propagaci daného náboženského hnutí. Propaganda potom úzce souvisela se vzděláním, kdy nové vzdělávací instituce (univerzity, školy Jednoty bratrské) preferovaly určité soubory textů, a naopak se negativně vyjadřovaly k textům ostatních konfesijních táborů. Proto se po stručném představení infantici- dia v raném novověku text zaměří také na vztah autorů preskrip- tivní literatury k jednotlivým konfesím, zejména na otázku, nakolik pronikla tato tematika do textů o neřádných ženách.

## Smolné knihy a preskriptivní literatura – dvě strany jedné mince?

Při zkoumání raně novověkých mravnostních deliktů, kam je možné řadit i infantidium, se nabízejí dva typy pramenů, které se vzájemně doplňují a poskytují dvě různé perspektivy náhledu na toto téma.<sup>6</sup> Na jedné straně stojí preskriptivní litera- tura<sup>7</sup>, jejímiž autory jsou většinou humanističtí vzdělanci. Ti se vyjadřují mimo jiné k uspořádání společnosti a vymezují svůj

---

5—Přehledně je historie tohoto konceptu představena např. v: LOTZ-HEUMANN, Ute: *Confessionalization*. In: WHITFORD, David M. (ed.): *Reformation and in early modern Europe*. Kirksville – Missouri 2008, s. 140–141.

6—Taktó postupuje při zkoumání pramenů pro mravnostní delikty ve svém příspěvku Alena Šubrtová. ŠUBRTOVÁ, A.: c. d., s. 9–11. Podobně v poslední době také ve studii k dějinám homosexuality HIML, Pavel – SEIDL, Jan – SCHINDLER, Franz (eds.): *„Miluji tvory svého pohlaví“: homosexualita v dějinách a společnosti českých zemí*. Praha 2013.

7—Pod pojmem preskriptivní prameny jsou zde chápána humanistická (nebo barokní) díla s mravně výchovným zaměřením, zejména spisy, které jsou určené ženám (ale nejen jim). Proto jsou zde užívány pojmy preskriptivní, moralizující a mravoučná literatura synonymně pro raně novověké texty týkající se žen s primární funkcí edukativní.

ideál (například postavení ženy jako manželky a hospodyně) nejen na základě znalosti literárních autorit, ale i na základě svých osobních zkušeností s nepočetnými ženami. Zkoumané preskriptivní prameny mohou objasnit vliv právních a etických norem na obecné povědomí lidí a také mohou vypovídat o postoji dobové inteligence (měšťanů, kněží, šlechty) k přestupkům proti mravnosti či životu.

Na straně druhé existuje množství soudních pramenů, z nichž pro tento výzkum jsou nejdůležitější především smolné knihy (zápisy hrdelních soudů). Ženy a dívky, s nimiž se lze setkat na stránkách těchto spisů, s největší pravděpodobností věděly, jaké chování se od počestné ženy očekává a jaké jsou předpoklady pro spokojený a společensky přijatelný život v místní komunitě. Normativní prameny (právní předpisy, produkce hrdelních soudů), které jsou dochovány pro světské i církevní prostředí, vypovídají o oficiálním názoru na danou problematiku. Výsledkové protokoly typu smolných knih jsou asi nejčastějším typem pramene pro zkoumání infanticidia.<sup>8</sup>

---

8—V české historiografii jsou počátky zájmu o prameny městských soudů (v nichž se nejčastěji případy infanticidia objevují) spojené s koncem 19. století. Kulturní historikové v okruhu Čeňka Zírba se věnovali jednotlivým aspektům každodennosti středověkého a raně novověkého člověka. Na jejich práce poté navazovaly další generace historiků zabývajících se dějinami kriminality a hrdelním soudnictvím, vycházejících z dlouhodobého studia pramenné základny, především ze smolných knih středočeského kraje. Zde je potřeba zmínit zejména činnost Jaroslava Pánka a Evy Procházkové, např.: PÁNEK, Jaroslav: *Hrdelní soudnictví městečka Čechtice v 17. a 18. Století*. Středočeský sborník historický, 12, 1977, s. 129–181; TÝŽ: *Hrdelní soudnictví městečka Neveklova v 18. století*. Středočeský sborník historický, 14, 1979, s. 71–109; PROCHÁZKOVÁ, Eva: *Hrdelní soudnictví města Benešova v 16.–18. století*. Sborník vlastivědných prací z Podblanicka, 21, 1980, s. 211–254. Trestněprávní prameny se v neposlední řadě staly předmětem zájmu také dalších směrů současného dějepiscectví, a to sociálních dějin kriminality, historické antropologie nebo gender history, výběrově: ULBRICHT, Otto: *Kindsmord und Aufklärung in Deutschland*. München 1990; VAN DÜLMEN, Richard: *Frauen vor Gericht: Kindsmord in der frühen Neuzeit*. Frankfurt

Zápisů, ve kterých se vyskytují matky-vražedkyně, je téměř v každé smolně knize nezanedbatelný počet (okolo 15 %).<sup>9</sup> Jednotlivé případy mohou, pokud se zasadí do širšího kontextu, rovněž vypovídat o střetu různých konfesí a o vlivu náboženského sjednocování na obyvatele daného panství.<sup>10</sup> Sledování případů konkrétních pachatelek infanticidia ovlivněných náboženskými konflikty není ale cílem této kapitoly, proto se text nyní odchýlí od reflexe dobové soudní praxe a pokusí se zachytit vytváření normy, která praxi nepochybně silně ovlivňuje.

Preskriptivní literatura se těšila badatelskému zájmu už u vědců a editorů 19. století, zejména u literárních historiků. Pro obrozence bylo období humanismu (vzhledem k šíření česky

---

am Main 1991; RUBLACK, Ulinka: *The Crimes of Women in Early Modern Germany*. Oxford 1999; KILDAY, Anne-Marie: *A History of Infanticide in Britain, c. 1600 to the Present*. Basingstoke 2013.

9—Tento přibližný údaj vychází ze závěrů autorovy diplomové práce.

STŮJ, Pavel: *Infanticidum – vražda dítěte jako důsledek strachu*.

Olomouc, 2014. (nebo spíše jen jako c. d. viz poznámka 1 v článku)

10—Podobně je tomu i v případě Marty souzené v roce 1635 v poddanském městečku Šternberku. Marta, sirotek po faráři Georgu Modlerovi, opustila svůj domov po smrti rodičů a hledala si další službu. Po mnoha peripetiích, spojených se zahubením dítěte i se smilným životem markytky, byla uvězněna právě ve Šternberku. Trestem, jenž by jí za takový neřádný život čekal, by nejspíše bylo stětí mečem, případně jiný trest smrti spojený se zneuctěním těla. Münsterberkové, vládci tohoto panství, kteří byli nuceni přestoupit ke katolictví po Bílé hoře, ale měli v úctě Martina, otce luteránského pastora Modlera, a doporučili snížit Martě trest jen na podmíněný. Zdá se tedy, že určitá tolerance vévody Jindřicha Václava a ohled na památku jejího otce zachránily Martě život. Jak dokládá památeční přepis: „S ohledem na její milé rodiče a vzácné přátelství byla z vězení propuštěna a po veřejném vymrskání z panství na věčné časy vypovězena.“ I zde bychom mohli v souvislosti s konceptem konfesionalizace hovořit o neustálém vyjednávání mezi příslušníky jednotlivých konfesí. Protokol útrpného práva. Státní okresní archiv Olomouc, Archiv města Šternberka, Knihy, inv. č. 396, sign. Š 1-1, fol. 22a-24.

psaných děl) spojené se „zlatým věkem české literatury“,<sup>11</sup> což s výtkami přijímá také Arne Novák.<sup>12</sup> Mravoučnými spisy se zabýval literární historik Josef Jireček a toto téma bylo blízké i Josefu Vašicovi.<sup>13</sup> Emil Pražák přesto v polovině 20. století zmiňuje malou pozornost věnovanou mravoučné próze, zejména jejímu nejvýraznějšímu představiteli Šimonu Lomnickému z Budče.<sup>14</sup> Velkou zásluhu na prozkoumání epochy českého humanismu v širším kontextu ovšem měli především literární vědci Milan Kopecký a Eduard Petrů. Milan Kopecký<sup>15</sup> se jako první pokusil zmapovat jednotlivé etapy humanismu a také zapojit do vývoje literatury náboženské změny ve společnosti. Epocha humanismu je v jeho pojetí charakteristická střetem (případně prolínáním) humanismu českého, představovaného utrakvistickým měšťanstvem, a humanismu latinského, zastoupeného katolickou šlechtou.

Petrů spolu s Ivo Hlobilem<sup>16</sup> tuto koncepci podrobují kritice a zkoumají odlišný vývoj u okruhů pražských a moravských humanistů, přičemž humanismus vidí jako nehomogenní proud charakteristický odlišným vývojem různých center (Olomouc,

---

11— O tomto věku i s výtkami vůči postavení české literatury v době humanismu blíže v: JUNGSMANN, Josef: *O Klasičnosti literatury a důležitosti její*. In: <http://ld.johannesville.net/jungsmann-02-o-klasicnosti-literatury-a-dulezitosti-jeji> [cit. 10. 4. 2014].

12— NOVÁK, Arne: *Stručné dějiny literatury české*. Olomouc 1946, s. 76–79. Určitou kritiku humanismu naopak představují pozdější dějiny literatury: JAKUBEC, Josef: *Dějiny literatury české I*. Praha 1929; VLČEK, Jaroslav: *Dějiny české literatury 1, 2*. Praha 1951.

13— JIREČEK, Josef (ed.): *Rukověť k písemnictví humanistickému, zvláště básnickému*. Praha 1908; VAŠICA, Josef: *České literární baroko*. Praha 1938. Pozdně humanistická literatura je často spojována i s přechodem k baroku – s tzv. literárním manýrismem.

14— PRAŽÁK, Emil: *O mravoučné próze Šimona Lomnického z Budče*. In: HRABÁK, Josef (ed.): *Príspevky k dějinám starší české literatury*. Praha 1958, s. 204.

15— KOPECKÝ, Milan: *Český humanismus*. Praha 1988.

16— HLOBIL, Ivo – PETRŮ, Eduard: *Humanismus a raná renesance na Moravě*. Praha 1992.



Praha). Ještě dále v otázce periodizace i konfese zachází Lucie Storchová, která chápe humanismus jako nadkonfesijní literární pole a klasickou koncepci opouští úplně. Humanismus (zejména latinský) vidí jako provázané textové pole charakteristické výpo- vědmi jednotlivých učeneckých komunit sdružených kolem mecenášů a významných center (pražská univerzita, olomoucké biskupství, okruh Hodějovského z Hodějova).<sup>17</sup>

Autoři se dále zabývali problematikou žánrů. Eduard Petruš<sup>18</sup> charakterizuje žánrový systém humanismu jako problematický, spojený s převažujícím synkretismem. Rozděluje literární tvorbu na tři oblasti – beletristickou, věcnou a naukovou, přičemž díla mravoučná tyto oblasti libovolně spojují. Jan Malura žánrovou teorii dále rozvádí a všímá si, že přestože mravoučná díla měla primárně náboženské a edukativní funkce, důležitá u nich byla také velká míra artificiálnosti a komponovanosti, které jsou důkazem autorovy invence.<sup>19</sup> Vymezením žánru blízkého nábožensky vzdělávací literatuře (spojeného s katechismy) se věnovala Hana Bočková ve své monografii *Knihy nábožné a prosté*<sup>20</sup>.

---

17 — STORCHOVÁ, Lucie: *Paupertate styloque connecti. Utváření humanistické učenecké komunity v českých zemích*. Praha 2009.

18 — PETRŮ, Eduard: *Vzdálené hlasy*. Olomouc 1996.

19 — Jan Malura zdůrazňuje literární hodnotu preskriptivní literatury, která je podle něj charakteristická i míšením žánrů v jednom konkrétním díle (žánrové hybridizace). Ve své studii si všímá odlišných forem vkládaných do konkrétního díla, jako jsou předmluvy, epilogy i vložené básně nebo citáty, modlitby nebo sentence. Samotný synkretismus zvýrazňuje literárnost mravoučných spisů, které původně byly věcným žánrem. MALURA, Jan (ed.): *Žánrové aspekty starší literatury*. Ostrava 2010.

20 — BOČKOVÁ, Hana: *Knihy nábožné a prosté: k nábožensky vzdělávací slovesné tvorbě doby barokní*. Brno 2009. Kvalitativně stojí mravoučná literatura nad žánrem literatury nábožensky vzdělávací – katechizační, které si všímá Hana Bočková. Spisy jako *Kazatel domovní Matouše Konečného* nebo *Jestřábského Vidění rozličné sedláčka sprostného* se podle Bočkové přímo podílely na utváření vztahu individua k dané konfesi, na vnímání náboženské produkce a na přemýšlení o tomto tématu mezi méně vzdělanými čtenáři. Tyto texty, mezi něž lze zařadit i autorem této kapitoly analyzované Konečného

Problematiky děl protestantských kazatelů si všímal dále Jaroslav Kolár<sup>21</sup> nebo Dušan Šlosar, již se také spolu s dalšími zmíněnými autory podíleli na aktivní editorské činnosti.<sup>22</sup> Nezanedbatelná je v souvislosti s literaturou raného novověku i činnost Jany Kolářové, která se mimo jiné věnovala literárnímu manýrismu.<sup>23</sup>

Přínosem pro bádání v oblasti mravoučné prózy byla konečně také ediční a badatelská činnost Jany Ratajové a Lucie Storchové, které přispěly k rozboru raně novověkých děl zejména poznatky gender studies.<sup>24</sup> Svá metodologická východiska založená na analýze vztahů mezi rody v diskurzu mravoučných textů i rozboru jednotlivých děl uveřejnily ve studiích připojených k jednotlivým dílům ediční řady nakladatelství *Scriptorium*. Raný novověk je v pojetí gender studies chápán jako bod zlomu, kdy dochází ve větší míře k diskuzi o pozici žen a mužů ve společnosti a k vypsání jejich povinností vůči dětem i vůči sobě navzájem. Texty samotné se podle Lucie Storchové často podílejí přímo na dobovém myšlení o přirozeném řádu: „Texty pouze nereferují

---

*Theatrum Divinum*, se mohly podílet na identifikaci s náboženskou praxí, s rituály i s liturgií, a jak dodává Bočková, jejich zjednodušující výklady a popis světa tomu napomáhaly. Nábožensky vzdělávací spisy jsou ale většinou mladší, spojené spíše s barokem, a do korpusu autorem zkoumaných textů, až na *Theatrum Divinum*, nepronikly.

21—KOLÁR, Jaroslav: *Návraty bez konce*. Praha 1999; TÝŽ: *Sondy. Marginálie k historickému myšlení o české literatuře*. Praha 2007.

22—Pozornost byla dále věnována (v edicích i ve studiích) také jednotlivým významným autorům předbělohorského období, jako byl Daniel Adam z Veleslavína, Jan Blahoslav, Mikuláš Dačický z Heslova nebo Václav Hájek. Díla těchto autorů jsou vydávána v edici *Česká knižnice*. Badatelského zájmu se dostalo i opomíjeným autorům, jako byl Šimon Lomnický z Budče nebo Nathanael Vodňanský z Uračova, díky ediční řadě *Thesaurus absconditus* (do roku 2003).

23—KOLÁŘOVÁ, Jana: *Projevy literárního manýrismu v předbělohorských morálkách*. Bohemica Olomucensia 1. Litteraria. Olomouc 2009, s. 10–17.

24—K metodologii blíže STORCHOVÁ, Lucie: *Gender a „přirozený řád“* (dále jen *Gender a „přirozený řád“*). In: RATAJOVÁ, Jana – STORCHOVÁ, Lucie (eds.): *Nádoby mdlé, hlavy nemající?* Praha 2008, s. 510–530.

o diferencích a mechanismech utváření společenské nerovnosti, ale přímo gender performují, tedy spoluutvářejí jako fyzickou realitu.“<sup>25</sup>

## Učenci ve víru reformace

Z autorů, kteří se věnovali kritice a nápravě společnosti, byli vybráni ti, jejichž díla byla ve sledovaném období (1550–1620) vydána tiskem a mohla být mezi obyvatelstvem zemí Koruny české rozšířená. Do výběru byla zařazena díla jedenácti humanistických autorů, již se věnovali kritice mravů (jako Lomnický z Budče, Dobřenský z Černého Mostu), obhajobě žen (Ireneus), radám pro šťastné a spokojené manželství (Sušický, Meziříčský, Žalanský Phaëton, Kocín z Kocinětu), dále je zde spis na pomezí babické literatury (Günther) a také spisy vyznačující se alegorickým rámcem (Konečný, Vodňanský z Uračova a Paprocký z Hlohola).<sup>26</sup>

---

25—STORCHOVÁ, L.: *Gender a „přirozený řád“*, s. 510.

26—DOBŘENSKÝ, Václav: *Pramen vody živé, to jest naučení a výstraha před cizoložstvem, a Koruna šlechetné a krásné panny Ctnosti*. Praha 1581. Královská kanonie premonstrátů na Strahově, sign. BL XI 27; KONEČNÝ, Matouš: *Theatrum divinum to gest; Diwadlo Božj*. Staré Město pražské 1616. Vědecká knihovna Olomouc, sign. 601.240; PAPROCKÝ Z HLOHOLA A PAPROCKÉ VŮLE, Bartoloměj: *Třinácté Tabulj Wěku Lidského*. Staré Město pražské 1601. Moravská zemská knihovna, sign. A-L4M2; LOMNICKÝ Z BUDČE, Šimon: *Kupidova střela. Dětský řápek*. KRČ, Jakub (ed.). Brno 2000; RATAJOVÁ, Jana – STORCHOVÁ, Lucie (eds.): *Děti roditi jest Božské ovotce: gender a tělo v českojazyčné babické literatuře raného novověku* (dále jen *Děti roditi*). Praha 2013; TYTĚŽ: *Nádoby mdlé, hlavy nemající?: diskursy panenství a vdovství v české literatuře raného novověku* (dále jen *Nádoby mdlé*). Praha 2008; TYTĚŽ: *Žádná ženská člověk není: Polarizace genderů v českojazyčné literatuře 18. a 19. století*. Praha 2010; TYTĚŽ: *Žena není přišera, ale nejmilejší stvoření boží: diskursy manželství v české literatuře raného novověku* (dále jen *Žena není*

Pokud si povšimneme osudů jednotlivých literátů v období druhé poloviny 16. století, je zřejmé, že vztah k reformovaným církvím hrál v jejich životě i v díle významnou úlohu. Humanistické vzdělání autorů je vždy spojené s jejich vztahem k dané konfesi, která ovlivňuje jejich postoj ke světu, k morálce i ke společenskému řádu. Autoři se vědomě podíleli na šíření názorů reformovaných církví, což se nejvíce projevilo v některých třecích plochách, jako je vztah k manželství nebo otázka nekřtěňátek.

Jednotliví humanisté se ve většině případů hlásili k jinému než katolickému vyznání. Z uvedených jedenácti autorů se mezi nekatolíky řadí hned devět z nich. Jejich snaha o často až kazatelské působení na své čtenáře nepochybně souvisí i s poznatkem, že v pěti případech byl autor duchovním.<sup>27</sup> Dalších pět autorů patřilo k měšťanskému stavu a není možné pochybovat o jejich humanistickém vzdělání ani o jejich zapojení do politických událostí v českých zemích.<sup>28</sup> Specifickým případem je dílo polského šlechtice Bartoloměje Paprockého z Hlohol. Paprocký působil

---

**příšera).** Praha 2009; VODŇANSKÝ Z URAČOVA, Nathanael: *Theatrum mundi minoris*. BOČKOVÁ, Hana – MATL, Jiří (eds.). Brno 2001.

27 — Do diskuze o nábožensky polemických tématech, jako je pozice manželů (a zejména manželek) ve společnosti nebo otázka nepokřtěných dětí, se zapojovali zejména luteráni, jako byl saský kněz Tomáš Günther. U těchto autorů je zřejmá odvaha hájit svou konfesi a obhajovat Lutherovo učení. Mezi autory se prosadili také čeští bratři, autoři preskriptivních i teologických spisů Matouš Konečný, Jan Thadeus Meziříčský. Díla těchto autorů se vyznačují spíše určitou opatrností vůči polemickým tendencím, což bylo vzhledem k situaci českokobratrské církve v českých zemích pochopitelné. Funkce městských úředníků zastávali také utrakvisté Rosacius Sušický, Havel Žalanský Phaëton. V úřednické funkci působil Václav Dobřenský z Černého Mostu. V dílech Sušického i Žalanského (stejně jako Leandra Rvačovského, kterému se zde nevěnuji) se projevuje reflexe kazatelské profese v promyšlené obhajobě manželství.

28 — Luterán Nathanael Vodňanský z Uračova se aktivně zapojil do vyjednávání českých stavů a v roce 1621 byl mezi měšťany popravenými na Staroměstském náměstí. Jeho *Theatrum Mundi minoris*, jež se na rozdíl od francouzské předlohy vyznačuje bezbřehou skepsí, je např. Janou Kolářovou považováno za

na dvoře olomouckého biskupa Stanislava Pavlovského a jeho dílo *Trinácte tabulí věku lidského* je spojováno s aktivní činností katolické reformace. Zaměřuje se v něm na poslední věci člověka, vyzdvihuje důležitost křesťanských svátostí a tematiku dobré smrti. Celým dílem se táhne topos *memento mori*, kdy je smrtelnost trestem za prvotní hřích.

S reformací je v literatuře spojován i Šimon Lomnický z Budče, u něhož je zmiňována hned dvojitá náboženská konverze – předbělohorská k protestantům, pobělohorská ke katolíkům.<sup>29</sup> Pro všechny autory je bez ohledu na konfesi společné, že si za cíl kladli apelovat na své současníky a ukázat špatné zvyky pohan- ských předků i dobré příklady v chování křesťanů. Obecně lze konstatovat, že pokud se v dílech přímo neprojevila konfese ve spojitosti se závažnými tématy, je možné o ní hovořit přinejmen- ším v souvislosti s dobovým postojem ke světu.

Autoři se snažili prostřednictvím svých spisů zapůsobit na co nejširší společenské vrstvy a díla si mnohdy vydobyla značnou popularitu. Často nebyla čtena pro jejich mravoučný obsah, ale kvůli drobným příběhům (exemplům), která obsahují.<sup>30</sup> V těchto příbězích i v komentářích autorů nebo v citátech autorit se vysky- tují i přímé odkazy na neřádné matky, kterým se bude věnovat následující část kapitoly.

---

důsledek realistického a pesimistického pohledu na svět spojovaného právě s touto konfesi. KOLÁŘOVÁ, J.: c. d., s. 14–15.  
 29—Přestože jeho náboženské postoje do dříve napsaných děl nezasáhly (konverze byla důsledkem odporu ke katolickým vojskům během české války), zastínily jeho osobní život, zejména v už zmíněných dějinách literatury Vlčkových a Jakubcových.  
 O Lomnickém naposledy např. KRČ, Jakub: *Malý portrét Šimona Lomnického z Budče*. In: LOMNICKÝ Z BUDČE, Š.: c. d.  
 30—Tyto subtexty jsou často vytvářeny z dobově rozšířených předloh, jako jsou soubory exempel *Bernardina de Bustis*, *Valeria Maxima* nebo sbírka *Gesta Romanorum*. Kromě exempel se objevuje (např. u Lomnického z Budče) i vkládání básní, lidových popěveků i modliteb nebo užití klasické topiky – jako je chvála mecenáše (nebo panovníka), závěrové formulace nebo topika hledané skromnosti, topos *memento mori* či *ubi sunt*.

## Obecné postavení ženy ve spisech raného novověku – manželský ideál

Při zkoumání textů se autor této studie zaměřil především na vymezení ideálního společenského stavu spojeného s manželstvím v diskurzu raně novověkých textů a na genderové pozice žen, které jsou ideálnímu stavu protikladné. V mravoučných spisech je možné na opozici kladný–záporný (čest–hanba) vysledovat šest nejčastějších kategorií zobecňujících postavení ženy, k nimž budou ukázány jednotlivé příklady: panna (čistá panna / / smilnice), manželka (dobrá manželka a hospodyně / cizoložnice), vdova (pravá/nepravá vdova).

Nejprve si povšimněme kategorizace ženy jako matky – tedy její nejpřirozenější role. Mateřství a příprava na ně souvisí se všemi výše zmíněnými etapami života ženy, od příprav na manželské povinnosti u mladých dívek až po rozdávání rad z pozice zkušené vdovy. Každá žena měla být podle dobové literatury od přírody dobrou a starostlivou matkou. Zabití dítěte bylo ve společnosti závislé na silných příbuzenských vztazích chápáno nejen jako nejhorší možná destrukce rodiny, ale i jako jednání proti podstatě přírody.<sup>31</sup> Mateřství bylo přijímáno jako základní povinnost ženy. Jednání matky, která své dítě neopatruje, bylo často srovnáváno s bezelstným chováním zvířat. Tento klasický topos se v literatuře objevuje už v díle Jana Zlatoústého.<sup>32</sup> Po vzoru středověké symboliky zvířata člověka učí, dávají mu příklady hodné následování či zamyšlení, nebo ho dokonce ponižují a ukazují jeho nedokonalou

---

31—RUBLACK, U.: *c. d.*, s. 165.

32— „Žádného v světě horšího a ukrutnějšího hovada není než jako zlá žena, kteráž své vlastní děti zabíjí a morduje, ježto koroptva, ten ptáček, to vyhláh, což jest neporodila.“ ZLATOÚSTÝ, Jan: konkrétní spis nedohledán. In: GÜNTHER, Thomas: *Knižka potěšitelná všechněm těhotným a rodícím manželkám*. In: RATAJOVÁ, J. – STORCHOVÁ, L.: *Děti roditi*, s. 228.

podstatu. Pro vyzdvižení správného fungování přirozeného Božího řádu slouží často i příklad divoké zvěře, která se stará o opuštěné a ztracené děti.<sup>33</sup>

Každá žena by měla být od přírody dobrou a starostlivou matkou, pro případy selhání jsou proto často hledány různé nadpřirozené příčiny, nejčastěji působení nečistých sil nebo moc ďábla.<sup>34</sup> Kritice jsou vystaveny i ženy, jež svěřují své potomky kojným. Kritika kojných se objevuje u Šimona Lomnického i Nathanaela Vodňanského z Uračova, kteří v souvislosti s humorálním modelem kritizují škodlivost mateřského mléka nevhodných kojných, jež může mít pro dítě dalekosáhlé důsledky. Rozmnožování a těhotenství jsou často představovány jako výlučně manželské aktivity a ideálním stavem pro ženu je ctnostný život dobré manželky a hospodyně, kterému proto budou věnovány následující odstavce.

Podle Erika Margrafa<sup>35</sup> došlo po přijetí luteránské reformy k zásadním změnám v pohledu na manželství: oproti panenství a panictví doporučovaným církevními Otcí byla oceněna instituce manželství jakožto přirozený řád odpovídající Božímu

---

33—Perský král Cyrus, jak uvádí Günther, byl zachráněn tiskou (fenou), když byl jako novorozeně zanechán v lese. Motivem zde byla obava Cyrova děda o moc (podobně jako v příběhu biblického Heroda), ten proto poslal svého generála, aby ho zbavil nechtěného dědice. Tento příklad, kdy se pes postaral o zavržené nemluvně, je převzatý od římského historika Iustina (*Historiarum Philippicarum libri XLIV*) a opět dokládá: „Jak jsou nerozumná hovada mnohým milosrdnější k svým malým a mladým dítkám nežli takoví mordýřští lidé.“ In: GÜNTHER, T.: c. d., s. 228.

34— „Takového pak hrozného mordu žádná jiná příčina není nežli ďábel, kterýžto jest od přirození morděrem a zropitel všech vražed, tenť vnuká a namlouvá nevážné lotryně, aby ony pro ujiti časné hanby to nad svými dětmi, kteréž neřádně rodí, provozovaly, a ten pekelní lotr přivozuje je skrze to mnohém do větší časné i věčné hanby a zahynutí.“ GÜNTHER, T.: c. d., s. 229.

35—MARGRAF, Eric: *Die Hochzeitpredikt der Frühen Neuzeit*. München 2007. K tomu dále také CLASSEN, Albrecht: *Der Liebes und Eherediskurs*. München - Berlin 2005.

záměru. Manželství bylo podle reformačních myslitelů ideálním způsobem života a nejvhodnějším prostředím pro rození dětí. Vliv na důležitost manželství mělo i správné fungování rodiny (domácnosti) jako „základní výrobní jednotky“. Příručky pro správné manželství (kázání, mravoučné spisy, příležitostná poezie) popularizovaly jeho nové pojetí a vymezovaly postavení ženy a muže v něm. Významným rysem děl humanistických autorů tak bylo odmítnutí patristického modelu společenského řádu (chápání panenství a panictví jako stavu přípravy na manželství) a postupná dominance modelu protestantského (v jehož centru stojí stav manželský).

Luteránská reforma souvisela i s kategorií textů označovaných termínem *querelle des femmes* (spor o pohlaví nebo o manželství). Tyto texty, jako je analyzovaný spis *Čest a nevina pohlaví ženského*, se významně podílely na debatě o manželství i o pozici žen v něm.<sup>36</sup> Jak ale dodává Jana Ratajová s ohledem na produkci Anglie 14. století (dílo Johna Gowera – *Traitié*): „Změna pohledu na manželství nepřichází až s luteránskou reformou (i když ve střední Evropě to tak být může), ale objevuje se, přinejmenším v Británii, už na konci 14. století.“<sup>37</sup> Lze tedy hovořit spíše

---

36—RATAJOVÁ, Jana: *Manželství v české literatuře raného novověku* (dále jen *Manželství*). In: RATAJOVÁ, J. – STORCHOVÁ, L. (eds.): *Žena není příšera*, s. 736–737.

37—Tamtéž, s. 742. V dílech věnujících se manželství se objevují přímé odkazy na protestantské spisy významných autorit. Odkazuje se na díla Martina Luthera (vesměs nedohledatelná) i protestantského kazatele Bugenhagena (především Günther a Ireneus). Důležitá je i Lutherova formulace o trestání ženy nikoli ke zkáze, ale ke vzdělání (Meziříčský). Dále se objevují citáty protestantských autorit, jako je Sebastian Franck, Andreas Hondorff, často ovšem nikoliv polemicky, ale na potvrzení argumentace. MEZIŘÍČSKÝ, Thadeus: *Vysvětlení o stavu manželském*. In: RATAJOVÁ, J. – STORCHOVÁ, L. (eds.): *Žena není příšera*, s. 462 (Luther), s. 410 (Hondorff).



o postupném posunu v myšlení, zvláště je-li vzato v potaz, že oba tyto modely (patristický a protestantský) se vzájemně nevylučují a v diskurzu raně novověké moralizující produkce se spíše prolínají a překrývají. Sama protestantská tradice navazující v mnohém na učení církevních Otců samotné panenství nezpochybňuje, spíše tento pojem užívá v jiných souvislostech.

Manželství jako léku proti tělesnému chtíči věnují spisy Václav Dobřenský (*Pramen vody živé*)<sup>38</sup> i Šimon Lomnický (*Kupidova střela*)<sup>39</sup>, podobně se o něm zmiňují i Kocín a Sušický. Manželství je chápáno jako jediný možný způsob soužití muže a ženy, při kterém lze tolerovat sexuální aktivitu. Tento svazek je oboustranně (pro muže i ženy) výhodná záležitost, kdy „muž jest obraz a sláva Boží, ale žena sláva muže“.<sup>40</sup> Klíčovou je zde zejména poslušnost ženy vůči manželovi a vykonávání povinností spojených s péčí o domácnost. Důležitými ctnostmi správné manželky jsou věrnost, oddanost, čistota (pobožnost a čistota pohlavní)

---

38—DOBŘENSKÝ, V.: c. d. Dobřenský se ve svém spisu věnuje jednak příčině vzniku a důležitosti manželského stavu (s. 13–18) a následně na oblíbených exemplech ukazuje příklady cizoložství a jeho trestání (s. 19–80) a příklady dobrých i neřádných manželek, pohanských i křesťanských (s. 80–89).  
39—Lomnický částečně navazuje na Dobřenského vypsání příčin cizoložství a věnuje se také příčinám smilstva. Možnostmi obrany před smilstvem a pokušením je omezení obžerství, radovánek (tance) nebo opilosti a zahánění pokušení modlitbou. Zdaleka tou nejlepší obranou proti smilstvu podle Lomnického „jest vzdáliti se od něho, totiž vystříhati se obcování s ženami samotného“.  
Příčiny Lomnický doplňuje exemplý o častých pokoušeních svatých mužů ďáblem v podobě ženy a příklady ctnostných i nectnostných lidí. LOMNICKÝ Z BUDČE, Š.: c. d, s. 196.  
40—ROSACIUS SUŠICKÝ, Jan: *O svornosti manželské*. In: RATAJOVÁ, J. – STORCHOVÁ, L. (eds.): *Žena není příšera*, s. 217.

a poslušnost.<sup>41</sup> Důraz je kladen také na rození dětí z počestného manželství a na jejich následnou výchovu a péči o ně.<sup>42</sup>

S luteránským modelem, jak ho představují Jana Ratajová a Lucie Storchová, souvisí i povinnost manželů pečovat společně o potomstvo, hospodářství a služebnictvo. Pro názornost moralisté ukazují příklady dobrých i špatných manželek, z nichž mnohé z nich se opět přímo provinují proti životu svého dítěte. Zdaleka nejvíce jich ve svém spise *Čest a nevina pohlaví ženského* vyjmenovává Jan Ireneus.<sup>43</sup> Postava Kazimíra (odpůrce žen) mimo jiné uvádí množství žen z dějin starověku i z „nedávné historie“, které chtěly zahubit své manžely, ale především ohrožovaly na životech své potomky.<sup>44</sup> Dobromír ženy naopak ospravedlňuje

---

41— Tradičním argumentem poslušnosti je poddanost ženy muži, ať už z pohledu času stvoření, způsobu stvoření (žena stvořena ze žebra Adamova), funkce ženy (jako pomocnice), poddanosti jako trestu za prvotní hřích (s ním související i porodní bolesti) apod. Často se používala také analogie (muž je hlava ženy, jako je Kristus hlava církve). Rozbor Sušického také v: RATAJOVÁ, J.: *Manželství*, s. 747–755.

42— „Povinnost pak manželská jest dítky ploditi a roditi, jakž Pán Bůh sám prvním lidem přikázal, aby rostli, množili se a naplnili zemi. Protož se až dodnes z počestného manželstva ctnostné a milé dítky na svět rodí, aby skrze zalíbení byli učiněni synové Boží.“ LOMNICKÝ Z BUDČE, Š.: c. d., s. 201. Také Paprocký z Hlohol se věnuje ve své „třetí a čtvrté tabuli věku lidského“ výchově mládeže a zdůrazňuje výchovu v rodině a vštěpování základních ctností dospívající mládeži. PAPROCKÝ Z HLOHOL A PAPROCKÉ VŮLE, B.: c. d., s. Cl.

43— *Čest a nevina pohlaví ženského* (dále jen *Čest a nevina*). In: RATAJOVÁ, J. – STORCHOVÁ, L. (eds.): *Žena není příšera*,

s. 121–262. V samotném spise není autor uveden, ale po rozboru obsahu docházejí autorky k názoru, že se jedná o překlad díla Jana Irenea. Ireneus zde formou dialogu mezi fiktivními postavami Dobromírem a Kazimírem postupně představuje jednotlivé argumenty proti ženám a manželství (Kazimír), které následně vyvrací, a snaží se o obhajobu ženského pohlaví (Dobromír).

44— Objevují se zde odkazy na mytologické příběhy Faidry nebo Hippodamie, ale i Prokné, manželky krále Thérea, která zavraždila syna své sestry (znásilněné Théreem), potomka uvařila a následně předložila králi jako pokrm. Podobně se svému manželovi, jak

s tím, „že ne samy ony obvinění hodné jsou, ale také i muži jejich, kteříž tím více byly vinni nežli ženy“.<sup>45</sup>

Ženy tak podle Ireneae sice nemají uniknout trestu, zavrženíhodné je ale i chování mužů, již klamou a podvádějí své manželky. Ireneus uvádí také celou řadu špatných mužů (například krále Heroda, Nerona nebo Diokleciána), kteří se také podílejí na zabití dětí, připravují ženy o čest a kteří „tisíckrát více hroznějších mordův páchali nežli ženy“.<sup>46</sup>

## Neřádné matky v mravoučných spisech – nešlechtné lotryně a nekřtěňátka

Kritiku si však ve většině děl zaslouží mladé dívky, především neprovdané děvečky a služebné, jež jsou nejčastějšími pachatelkami činu označovaného jako infanticidium. Kocín z Kocínětu i Paprocký z Hlohol zdůrazňují důležitost výchovy rodičů a dohledu hospodářů nad mládeží. Pro zdůraznění této prevence apelují autoři na čest neprovdaných dívek a o tématu vražděných neviňátek hovoří v emotivních kazatelských promluvách, které kontrasty, apostrofami i hromaděním synonymických výrazů působí na dobové čtenáře (viz dále). Šimon Lomnický i Tomáš Günther zdůrazňují nevinnost usmrcených dětí a zavrženíhodnost neřádných matek.

O samotném zabití dítěte se moralisté zdráhají psát a považují tento čin za něco strašlivého, často spojeného s vnuknutím nadpřirozené moci.<sup>47</sup> Ze zkoumaných textů se tématu zabití dítěte vlastní matkou přímo věnují úryvky Šimona Lomnického

---

dále uvádí Ireneus, pomstila i Médea, která zabila své syny, aby se pomstila manželovi lásonovi. *Čest a nevina*, s. 70–83.

45 – Tamtéž, s. 83.

46 – Tamtéž, s. 91.

47 – V tom, že žena má jako inferiorní bytost blíže k dáblu, se shodovala většina evropských učenců. Podle tradičního humorálního modelu byla žena zneklidňující, prchlivá, chlípná,

a také *Dvacátý čtvrtý artikul* (o nešlechetných lotryních) Tomáše Günthera. První je Lomnického povzdech nad zabíjenými dětmi, plody krvesmilstva,<sup>48</sup> a druhý Güntherova kritika špatných matek.<sup>49</sup> Hlasy Lomnického i Günthera se pozastavují nejen nad krutostí matek, ale i nad nebohými dušemi nepokřtěných dětí, odsouzených k věčnému bloudění, což byl také jeden z argumentů pro přísné trestání infanticidia. Srovnat je lze i s podobnými promluvami barokních kazatelů, například s postilou Jana Barnera.<sup>50</sup>

Autoři apelují na duše proviněných žen, které jsou odsouzené k věčnému zatracení, a zdůrazňují nevinnost dětí, těch „šťastně čerstvých děťátek“<sup>51</sup> a „zahubených dítek nemluvnátek“<sup>52</sup>. U obou úryvků je důraz na nevinnost dětí kladen do kontrastu s ukrutností matek a činy těchto „lotryň“ jsou apostrofickým zvoláním,

---

nestoudná a pověřivá bytost, jejíž výpary mohly infikovat okolí.

MUCHEMBLED, Robert: *Dějiny dábla*. Praha 2008, s. 85–90.

48— „Och Bože, hoře bychom měli a mohli uši své do záchodů, previtů, studnic, pivnic a jiných tajných míst odeslati, kdežto velké množství zahubených nemluvnátek, které se z takového hříchu (krvesmilstvo) počaly a zrodily, jest uvrženo a vmetáno, jistěže bychom slyšeli těch nebohých dítek dušičky žalostivými hlasy volati.“ LOMNICKÝ Z BUDČE, Š.: c. d., s. 130.

49— „O, jak velmi těžce a hrozně hřeší ty nešlechtné lotryně, kteréž svá děťátka, jež ony šťastně čerstvé na svět rodí, zamítají, takže oni i umírají, aneb je bídně usmrcují a mordují [...] O, Bože, kterak ony chtějí jednou z takového hrozného hříchu před Pánem Bohem všemohoucím právy býti, že takové nevinné červíčky a své vlastní tělo a krev tak hanebně usmrcují?“ GÜNTHER, T.: c. d., s. 227.

50— „Tehdá má bídu hanbu posměch a kvílení, když matkou zůstává. Tuť se nacházejí zlostné nevěstky, bezbožné kurvy a smilnice, kteréž vlastní plod svůj zanášejí, ukrývají, někde odhodí ano i usmrcují, což hrozný hřích jest před obličejem božím. Ano, nic není tak divokého a proti přirození, jako když matka svého vlastního těla a krve vražednici zůstává.“ SCHERER, Georg: *Postylla, To gest Výkladové na Nedělnj Ewangelia Přes celý rok, podlé Katolického učení a řádu*. Praha 1704. Moravská zemská knihovna, sign. ST3-O381.313, A, B. 51— GÜNTHER, T.: c. d., s. 227.

52— LOMNICKÝ Z BUDČE, Š.: c. d., s. 130.

obracejícím se na Boha jako na instanci přirozeného a spravedlivého řádu, zdůrazněny a zveličeny jako „přezlý skutek a hrozný hřích“<sup>53</sup>.

Kritiku těchto matek dále někteří autoři zdůrazňují exemplý, jako je tomu v případě Paprockého z Hlohol.<sup>54</sup> Paprocký tak na oblíbeném příkladu hříšnice ukazuje obraz Tridentem potvrzeného učení o očištění, který je hrozbou pro všechny neřádné matky.<sup>55</sup> Zde se téma neřádných matek a infanticidiálního jednání úzce dotýká i druhého sporného bodu, a to problematiky nekřtěňátek, k níž se vyjadřují spisy stojící na pomezí mravoučné a babické literatury.

Diskuze o spasení nepokřtěných dětí probíhala v církevním prostředí po celý středověk, nový náboj potom dostala v průběhu reformace. Katolická církev v souvislosti s ustalováním očiště

---

53—GÜNTHER, T.: c. d., s. 227.

54—Exemplum představuje působivý příběh, který ve své primární funkci má zdůraznit provinění se proti svátosti smíření, kdy žena zatajuje svůj nehorší hřích, a odpírá si tak možnost dobré smrti. Setrvání v hříchu je ovšem společné mnoha dívkám, se kterými se můžeme setkat ve výslechových protokolech. Samo o sobě je i Paprockého exemplum exemplum poměrně starým, Dvořákův soupis staročeských exemplů ho nalézá už před polovinou 12. století v souboru exemplů Caesaria z Heisterbachu. DVOŘÁK, Karel: *Soupis staročeských exemplů*. Praha 1978, s. 111; NECHUTOVÁ, Jana (ed. a překl.): *Caesarius z Heisterbachu. Vyprávění o zázracích: středověký život v zrcadle exemplů*. Praha 2009, s. 294.

55—„Jeptiška jedna, chovajíc se v klášteře nenáležitě, měla plod v životě svém, a obávaje se pokuty a kárání zjevného, dítě ono po tichu potratila, a brzo potom těžce se roznemohla: Učinila zpověď z hříchův svých, ale ten zatajila, a tak umřela. Za kteréžto duši, když se jedna z jeptišek modlila, ukázala se jí, majíc v rukách dítě ohněm hořící, a vyznala před ní hřích svůj řkouce: ‚To jsem dítě porodila, a je jsem zamordovala, a proto je s těžkým trápením musím nositi bez přestání, a oheň ten přeukrutně mne pálí, kdybych byla toho hříchu za živobytí před knězem netajila, obdržela bych byla milost a lásku před obličejem Božím,‘ a s tím zmizela.“ PAPROCKÝ Z HLOHOL A PAPROCKÉ VŮLE, B.: c. d., s. 75–76.

jakožto místa očekávání posledního soudu řešila i problém nepokřtěných dětí (tyto diskuze probíhají už od učení církevních Otců – sv. Ambrože, Jana Zlatoústého, sv. Augustýna).<sup>56</sup> Umírající novorozenci sice nejsou obtíženi světskými hříchy, stále však trpí hříchem dědičným, a proto nemohou dosáhnout spasení.<sup>57</sup> Proti učení katolických myslitelů se postavili protestanti v čele s Martinem Lutherem, kteří odmítají nauku o očištění úplně. Základem reformovaného křesťanství je *sola fide* (pouhá víra), *sola gratia* (pouhá milost) a *sola scriptura* (pouhé písmo). Z tohoto učení vycházejí při diskuzi o duších nekřtěňátek i protestantští autoři mravoučných spisů.

Tomáš Günther obhajuje luteránské odmítnutí očiště pro nekřtěňátka a na základě zkoumání Písma dokládá důvody pro omilostnění nepokřtěných dětí. Argumenty staví na citátech zejména z Nového zákona (Marek, Matouš, Listy, Skutky), které vypovídají o klíčové pozici víry v tomto případě. Při hledání precedentů odkazuje Günther na spasené novorozence Starého zákona (dětí zabitě faraonem, Herodem, syn Davidův), stejně jako na nepokřtěné novozákonní postavy (Jan Křtitel).<sup>58</sup>

---

56—K očištění a k jeho významu pro středověké myšlení více LE GOFF, Jacques: *Zrození očiště*. Praha 2003.

57—Svatý Augustýn (a stejně tak závěry druhého lyonského koncilu, z roku 1274) zastával myšlenku o nemožnosti spásy duší nekřtěňátek a o nutnosti jejich odsouzení do pekla, k věčnému ohni. Naopak Pelagius (Augustinův současník a oponent) a jeho následovníci toto učení odmítají. Proto byla představena hypotéza limbu (limbus = okraj) jako místa pro duše (na hranici očiště), které nezaslouží peklo, ale nemohou přijít ani do nebe (nauku prohlubují scholastikové Albertus Magnus, Tomáš Akvinský). Diskuze v katolické církvi přetrvává do 21. století, kdy teprve Benedikt XVI. prohlašuje, že spása je pro jejich duše možná, a limbus prohlašuje za nepřesvědčivou hypotézu. Přehledně k této debatě např. článek *Unbaptized Infants Suffer Fire and Limbo is a Heretical Pelagian Fable*. In: <http://www.romancatholicism.org> [cit. 20. 7. 2014].

58—GÜNTHER, T.: c. d., s. 206–207.

Jeho argumenty jsou takové, že už v těle matky je dítě pokřtěno Duchem svatým a křest vodou tento akt jen znovu potvrzuje. Křest podle něj nahrazuje také vykoupení Kristovou krví, které smazalo všechny hříchy i ten prvotní.<sup>59</sup> Velkou přímluvou je podle něj i modlitba rodičů, upřímná víra je totiž vůbec tou nejlepší přímluvou za spasení.<sup>60</sup>

Podobně i Žalanský ve své argumentaci odkazuje na prvotní církev i na neobřezané židy (alternativa křtu) a odsuzuje očištěc jako „bludné smysly kněžích (katolických), skrze něž mluví satan“.<sup>61</sup> Opět odkazuje i na nepokřtěné biblické postavy a znovu staví argumentaci na klíčovém principu víry. Svátost je k ničemu těm, co nevěří, naopak čistá víra se obejde i bez svátosti.

Kritiku podle obou autorů zasluhují zejména neřádní rodiče, kteří páchají nepravosti a pohrdají Bohem i svátostmi (sem můžeme zařadit i ženy obviněné z infanticidia). Takoví se v soudný den se svými dětmi shledají a budou jimi obžalováni před Kristem. Zároveň Žalanský na základě argumentů uvedených výše (ke spasení stačí slib stvrzený vírou) odmítá možnost nouzového křtu (porodní báby), jenž vůbec není zapotřebí, a porodní báby by tedy neměly křtít vůbec.<sup>62</sup>

---

59— Jak zmiňuje apoštol Marek v citovaném Žalanského úryvku, nekřtěňátka jsou vykoupena už krví Kristovou, jejich spasení je tedy jisté, Kristus řekl: „Kdo uvěří a pokřtí se, bude spasen, kdo neuvěří, bude zatracen. Neřekl: Kdo neuvěří a nepokřtí se.“ (Citovaný odkaz: Marek 16,16) ŽALANSKÝ PHĚTON, Havel: *O ctných manželkách*. In: RATAJOVÁ, J. – STORCHOVÁ, L. (eds.): *Děti roditi*, s. 451.

60— GÜNTHER, T.: *c. d.*, s. 204–214.

61— ŽALANSKÝ PHĚTON, H.: *c. d.*, s. 451.

62— ŽALANSKÝ PHĚTON, H.: *c. d.*, s. 449–452.

Hi!

## Závěr

V dílech raně novověkých humanistů se často uplatňuje dobově běžný literární synkretismus (míšení různých žánrů) a žánrová hybridizace (prolínání různých vypravěčských postupů v rámci jednoho jediného spisu). Tyto postupy jsou pro všechny autory stejné. V každém z těchto děl se předpokládá určitý modelový čtenář, ke kterému se autoři obracejí (mladé dívky, počestné ženy a další). Zatímco Hana Bočková se domnívá, že mnohem většího úspěchu se dočkaly spíše spisy jednodušší, bližící se katechismům (Konečný), Jan Malura zmiňuje, že úspěšná mohla být i díla s vyššími ambicemi (Lomnický z Budče), a skutečně máme doklady o tom, že tyto spisy byly čtenářsky velmi oblíbené.

Pozice žen páchajících infanticidium, jak bylo ukázáno, je naprosto protikladná ideálnímu stavu dobré manželky a ctnostné hospodyně. Vražda dítěte je chápána jako jeden z nejhroznějších hříchů, ale i samotné smilstvo mezi neprovdanými lidmi je podle autorů vážné vybočení ze stavu počestnosti. Z výše uvedených ukázek je možné soudit, že svobodné ženy očekávající dítě v nemanželském stavu si byly vědomy dobové normy a komunitou očekávaných vzorců chování.

U spisů lze spíše než snahu o propagandu konfese vysledovat dobovou poptávku po drobných příbězích. Jejich konfesijní charakter není tedy nejspíše tím nejdůležitějším rysem.<sup>63</sup> Jistou „nadkonfesijnost“ můžeme sledovat v důrazu, který autoři při výkladu svých tezí kladou na Bibli. Stejně postupy při práci s normativními texty jsou společné všem autorům bez ohledu

---

63—K diskuzi o konfesijnosti děl na příkladu renesančních epitafů např.: JAKUBEC, Ondřej – MALÝ, Tomáš:

*Konfesijnost – (nad)konfesijnost – (bez)konfesijnost: diskuse o renesančním epitafu a umění jako zdroji konfesijní identifikace. Dějiny – Teorie – Kritika, 7, 2010, č. 1, s. 79–112.*



na konfesi.<sup>64</sup> Díla sledují spíše linii praktické morálky – jako je porušování Desatera (například Lomnický nebo Dobřenský). Rezignaci na hlubší teologické nebo polemické problémy je možné vidět také u Kocínovy *Abecedy pobožné manželky*<sup>65</sup>. Zároveň je třeba poznamenat, že tato díla, většinou z Veleslavínské produkce, obsahují spisy z různých konfesijních táborů, a nelze jejich vydávání proto chápat, jak zmiňuje Lucie Storchová, jako činnost zcela jednoznačně konfesionalizovanou.<sup>66</sup>

Nicméně v těchto spisech lze odhalit i některá konfrontační a polemická témata, kdy autoři cítili potřebu přímo identifikovat a obhájit svou konfesi, a to zejména na konkrétních problémech, které jednotlivé církve odlišují, jako je koncept očištění, pojetí ideálního společenského stavu či postupná dominance modelu manželství (u Sušického, Žalanského i Günthera). Cílem teologů i mravokárců bylo zdůrazňování nutnosti odvržení živočišných pudů a snaha o větší dohled nad manželstvím i těhotenstvím. Dobrá matka a manželka dohlížela na disciplinaci rodiny, špatná žena přinášela jen neposlušnost, narušovala fungování státu a ohrožovala společnost. Kritika nepoctivých žen prostřednictvím moralizujících spisů (Paprocký, Lomnický, Dobřenský) se poté podílela na této sociální disciplinaci a přispívala k potlačení infanticidia i nemanželské sexuality obecně.<sup>67</sup>

Pokud jsme zmínili komponovanost a adaptabilnost děl, je třeba uvažovat také o často velmi příznačné roli překladatele.<sup>68</sup>

---

64— Pokud si uvědomíme, že křesťanství je neoddělitelné od jakéhokoliv díla.

65— KOCÍN z KOCÍNĚTU, Jan: *Abeceda pobožné manželky a rozšafné hospodyně*. In: RATAJOVÁ, J. – STORCHOVÁ, L. (eds.): *Žena není příšera*, s. 265–313.

66— STORCHOVÁ, Lucie: *Vedené manželství a etika sebe samé(ho)*. In: RATAJOVÁ, J. – STORCHOVÁ, L. (eds.): *Žena není příšera*, s. 784–785.

67— MUCHEMBLED, R.: c. d., s. 101–106. K sociální disciplinaci také HULL, Isabelle: *Sexuality, State, and Civil Society in Germany, 1700–1815*. New York 1997, s. 53–106.

68— Např. u díla Nathanaela Vodňanského víme, že se jedná o překlad francouzského humanisty Boaistuau, ze kterého byla

**Hi!**

Je otázka, nakolik z tématu překladových děl mizí polemický tón jejich vzorů a nakolik jsou původní témata adaptována do specifických podmínek českého prostředí. To je ale spíše námětem pro další diskuzi.

---

odstraněna jeho druhá polovina směřující ke spáse, zůstává tak jen pesimistický první díl. Ke zkoumání Vodňanského spisu BOČKOVÁ, Hana: *Theatrum mundi minoris jako svědectví o člověku jedné epochy*. In: BOČKOVÁ, H. – MATL, J. (eds.): c. d., s. 276–281.

# DVOJÍ PODOBA RELIGIOZITY NA PŘÍKLADU ZLATÉHO NEBEKLÍČE MARTINA Z KOCHEMU

*Šárka Netolická*

Modlitební knihy patřily vedle kancionálů, postil a jiných normativních příruček k (často jediné) literatuře, se kterou se na počátku 18. století zdejší, zřejmě již plně rekatolizovaný, věřící každodenně setkával. Mezi lidovými recipienty to byl právě tento žánr, který náležel k nejoblíbenějším a z hlediska regionálních tiskáren<sup>1</sup> k těm nejvýnosnějším.

Nesmírné oblíbě se v modlitební produkci těšily takzvané *nebeklíče* německého kapucína Martina z Kochemu.<sup>2</sup> Jejich ucelená struktura zahrnující všechny děje v životě věřícího byla považována za ideální příklad katolické modlitební knihy.<sup>3</sup> Více

---

1—*Zlaté nebeklíče* produkovaly tiskárny v Litomyšli, v Jindřichově Hradci nebo v Brně.

2—Martin z Kochemu (1634–1712): „Německý kapucín, který strávil dvě léta v českých zemích, kde našel útočiště při poškození rýnské kapucínské provincie ve válce o Falc, patří mezi nejpřekládanější spisovatele v naší zemi – v 18. století vyšla jeho díla ve více než sto třiceti českých vydáních, spolu s vydáními z 19. a počátku 20. století můžeme počítat s více než dvěma sty vydáními Kochemových knih na území Čech.“ SLÁDEK, Miloš: *Zrcadlo zrcadlu nastavené aneb Několik vět na okraj životů*. In: SLÁDEK, Miloš – PEISERTOVÁ, Lucie – BREŇ, Tomáš (eds.): *Martin z Kochemu, Veliký život Pána a Spasitele našeho Krista Ježíše*. Praha 2007, s. 8–9.

3—NEŠPOR, Zdeněk R.: *Lidové modlitební knížky 18. a 19. století*. In: ŠIMKOVÁ, Anežka (ed.): *Růžová zahrádka*. Rukopisné modlitební knížky 18. a 19. století. Olomouc 2009, s. 47.

než století trvajícím vydáváním těchto knih bylo započato v českých zemích rokem 1701, kdy vyšel první překlad Edelberta Nymburského z německého originálu *Guldener Himmelschlüssel – Zlatý nebeklič*.<sup>4</sup> Ten se stal jakýmsi prototypem pro četné redakce<sup>5</sup> tohoto tisku, které doslova zaplavily český náboženský prostor a začaly být vydávány pod názvy *Malý zlatý nebeklič*, *Poloviční nebeklič* atd. Šlo však o původní modlitby *Zlatého nebekliče*, jen některé oddíly byly vypuštěny nebo byly přidány ty modlitby, které akcentují domácí svatě. Tato obrovská popularita Kochemových modliteb byla podle Jana Kvapila zapříčiněna dvěma faktory: Kochem své texty nijak neovlivňoval výpady proti protestantům a psal jasným, srozumitelným jazykem, který dovedl zprostředkovat vyšší formy zbožnosti i nejprostším věřícím.<sup>6</sup>

Modelovými čtenáři *Zlatého nebekliče* byly především ženy; ostatně na titulním listě a na počátku modlitební knihy je jim věnována dedikace a jakási autorská „zdravice“: *Předmluva k pobožnému ženskému pohlaví*. V ní jsou ženy popisovány jako bytosti zbožnější, příchynější k nuzným a častěji navštěvující zpovědi a mše: „[...] vy ve svátek a v neděli celý předpoledne v tom byste strávily a po poledni v samé pobožnosti setrvaly, nemůže se zapřít, že vy v tom mužské pohlaví daleko předcházíte. Nechť někdo počítá při obecních pobožnostech, jako jsou procesí, bratrstva, růžence, pohřby a jiné takové pobožnosti přítomný muže a ženy, mládence a panny, tehdy uhlídá, jak vy je převyšujete.“<sup>7</sup>

Díváme-li se na tento recepčně nesmírně vlivný tisk z mocenského pohledu prosazování barokní zbožnosti, jsou Kochemova

---

4—KVAPIL, Jan: *Ze zahrádky do zahrady aneb od Hortulu animae k Štěpné zahradě Martina z Kochemu. Utváření modlitební knihy barokního typu*. Ústí nad Labem 2001, s. 43.

5—Pojem redakce tu chápeme v textologickém slova smyslu jako variantnost v tematické, syžetové, kompoziční a jazykové výstavbě díla. FLAIŠMAN, Jiří – KOSÁK, Michal (eds.): *Editor a text*. Praha – Litomyšl 2006, s. 20.

6—KVAPIL, J.: c. d., s. 42–43.

7—Orlické muzeum Choceň, Sbs 40, 1716, nestránkováno.

modlitební i nemodlitební díla signifikantními příklady uplatňování propagandy konfesijního charakteru. Kochem užívá takových kompozičních a stylistických metod, aby dokázal zaujmout každého, ve víře třeba i poněkud vlažnějšího věřícího. Jeho modlitební knihy neobsahují „jenom“ modlitby, ale různé dlouhé pasáže narativního, apelativně-výchovného charakteru, které doprovázejí jednotlivé modlitební oddíly.<sup>8</sup> Výstavba těchto textů je charakteristická především neustálým atakováním recipienta skrze ty součásti bytí, které zná (bolest, strach...), a jejich začleněním ve formě různých přirovnání či jiných rétorických obrátů do líčení očištcových útrap a osudu Ježíše Krista či jiných svatých. Věřící si měl především uvědomit, že je to on, kdo svými modlitbami, návštěvami mší a almužnami dovede ukrátit čas trpícím v očištcu, a byl k tomu také explicitně v různých částech modlitební knihy vyzýván: „[...] neb když ty takovou duši vysvobodíš, která ještě čtvrt hodiny trpět měla, činíš jí takový vděk, který se vysloviti nemůže, rozmysli to, kdybys ty pro tvé nějaké provinění od tvé vrchnosti odsouzen byl, aby jsi na ohnivém rožni půl hodiny se škařil a já přišel po jedny čtvrt hodince a tebe vysvobodil od toho trápení, co bys mně na tisíckrát neděkoval, že jsem tobě čtvrt hodinky muk tvých ukrátil?“<sup>9</sup> Tato bohatá imaginace, plná sugestivních emocí a později tolik vysmívaná, se udržovala v povědomí lidových věřících ještě do 19. století a měla

---

8— Těch je ve *Zlatém nebekličí* šestnáct: *Ranní a večerní modlitby, Kostelní a při mši svaté modlitby, Nešpory za mrtvé, Modlitby před i po zpovědi, Modlitby před přijímáním, Modlitby k velebné svátosti oltářní, Pět žalmů k svaté Trojici, Modlitby ku Kristu Pánu, Modlitby k umučení Krista Pána, Modlitby k Panně Marii, Modlitby k svatým, Modlitby na veřejné svátky, Modlitby v obecních i vlastních potřebách, Modlitby za rozličné stavy, Přihotovení k šťastné smrti, Modlitby za mrtvé.*

9— *Snadný a mocný způsob malou prací mnoho duší z očištcu vysvoboditi.* In: *Zlatý nebeklič, Orlické muzeum Choceň, Sbs 40, 1716, nestránkováno.*

kromě rukopisných modlitebních knih<sup>10</sup> také vliv na další žánry literatury.<sup>11</sup>

Kochemův *Zlatý nebeklič* vstupuje do českého náboženského prostoru na přelomu 17. a 18. století, tedy v době značného rozvoje barokní spirituality. Tento vlivný modlitební tisk byl, jak již bylo zmiňováno, vydáván po více než století. To umožňuje, a zároveň je cílem tohoto textu, popsat nejzajímavější podoby textových proměn, které byly vlivem c. k. cenzurních nařízení<sup>12</sup> v této modlitební knize provedeny, a které tedy názorně ilustrují proměnu barokní religiozity v religiozitu rozumem osvícenou, jež byla konstruována v protikladu k oné, dobově řečeno, „temnotě nevědomostí“.

Textová analýza byla prováděna detailním čtením nejstaršího dostupného tisku z roku 1711 a následně dalších kontinuálně vydávaných tisků do šedesátých let 18. století. Ačkoliv daný tisk vyšel v jiném městě, u jiného vydavatele, jeho obsah zůstal až na drobnější proměny typu vypuštění modlitby, pobožnosti apod. beze změn a byl v podstatě stále, opakovaně přetiskován.

Zásadní textové proměny jsou sledovatelné od roku 1775, kdy vyšlo první c. k. cenzurované vydání.<sup>13</sup> V každém výtisku na titulním listě stála poznámka: „Od jednoho kněze církevního

---

10— Evidujeme velké množství rukopisných modlitebních knížek, jejichž autoři do svých titulů vkládali označení *nebeklič* coby kolektivně chápaný znak. Tyto rukopisné modlitební knížky byly považovány za přímé opisy tisků, ke kterým se hlásí svým názvem, hlubší textový průzkum a komparace však ukazují, že tomu tak v mnoha případech není. Detailní čtení těchto knížek nám tak podává zajímavé svědectví o preferencích a o výběru jednotlivých modliteb, o možné míře zásahů do těchto modliteb (upravení modlitby, vložení lidového příběhu), a tedy o samotném procesu utváření rukopisu.

11— Srov. SLÁDEK, M.: c. d., s. 8.

12— C. k. cenzura je výsledkem postupného oklešťování duchovního vlivu na konečnou podobu církevních tisků. Tato tendence je zřetelná od třicátých let 18. století; v sedmdesátých letech 18. století se místo obvyklé formule o schválení tisku duchovní vrchností objevuje sdělení o provedené c. k. cenzuře. In: KVAPIL, J.: c. d., s. 53.

13— Podle Knihopisu Digital.

opravené, nyní pak s obzvláštním povolením a dobrořečením c. k. cenzury vytištěné.<sup>14</sup> Titulní listy již také neobsahovaly zmínku o autorovi Martinu z Kochemu, ostatně jakýkoliv příznak personálnosti byl eliminován. Tím jsou myšleny věty typu *takových modliteb k tomu konci a cíli tuto jsem postavil* a jiné autorské obraty k recipientům. Tato marginalizace ad personam se ostatně stala nejen v Kochemově případě běžnou součástí osvícenského přístupu k „závadným“ textům. Martin z Kochemu se tak stal souputníkem Antonína Koniáše, tedy symbolem přežití a vysmívané literatury a kultury.<sup>15</sup> Tato osvícenci programově dehonestovaná literatura však byla literaturou masově rozšířenou a už z této podstaty musela být nastupující ideologií „redigována“.

Cenzura, s jakou se setkáváme v případě *Zlatého nebekličče*, je pojímána jako jakási invazivní „korektura“ v zájmu nového diskurzu, přičemž tyto zásahy jsou chápány podle Jiřího Daňhelky jako změny transformační, ovlivňující uměleckou, významovou rovinu díla.<sup>16</sup> Cenzor kromě aktu vyloučení autora operuje s textem *Zlatého nebekličče* tak, že mechanicky vyškrtává celé pasáže a modlitby, které jsou vnímány jako zastaralé a tzv. zbytečné, odvádějící pozornost od skutečné víry.<sup>17</sup> Tyto zásahy patří mezi nejčtetnější a jsou pozoruhodným dokladem proměn idejí a požadavků na novou podobu religiozity.

„Opravená“, osvícenská redakce *Zlatého nebekličče* tak byla redukována o některé ne-modlitební texty (především ty tema-

---

14— Konkrétní jména osob, které prováděly kontrolu *Zlatého nebekličče* z těchto let, se nepovedlo zatím dohledat. Josef Volf však ve své studii *Z dějin osvícenské cenzury* jmenuje coby hlavní jména osvícenských cenzorů pro prohlídku náboženské literatury z let 1780–1785 Karla Rafaela Ungara, J. Luňáčka, Františka Faustina Procházku a Josefa Dobrovského. In: VOLF, Josef: *Z dějin osvícenské cenzury*. Časopis Národního muzea, 98, Praha 1924.  
15— SLÁDEK, M.: c. d., s. 25.

16— DAÑHELKA, Jiří: *Otázky výstavby a proměn textu*. Acta universitatis Palackianae Olomouensis Philologica, 25, 1968, s. 16–17.  
17— MIKULEC, Jiří: *Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích*. Praha 2013, s. 319.

tizující očištec, každodennost), které plnily funkci didaktickou, exemplární. Často byly psány jako určitý „návod“ směrem k recipientovi, a motivovaly tak k co nejintenzivnějšímu sepětí s vírou. Šlo o různé texty, jak osvobodit očištcové duše (nacházející se před prvním oddílem *Ranních a večerních modliteb*), kupříkladu *Způsob aneb naučení lehce duším očištcovým pomáhati, Snadný a mocný způsob malou prací mnoho duší z očištcové vysvoboditi, Spis aneb ponižena suplikace ubohých duší očištcových ke všem věrným křesťanům*.

Tlaku cenzurních nařízení podlely ve své většině také různě dlouhé pasáže, jež korespondovaly vždy s tématem daného modlitebního oddílu. Takovými byly kupříkladu texty akcentující každodenní děje v životě člověka, například rozsáhlé poučení *Cvičení dítek* (Oddíl čtrnáctý, *Modlitby za rozličné stavy*), ve kterém je ženě vysvětlováno, jak vést děti k víře, a jak se tím pádem vyhnout budoucímu zatracení (ať už vlastnímu, nebo dětskému) a také jak děti vychovávat (viz příloha 5.1). Stejně tak byla odstraňována poučení týkající se smrti, například jak se chovat v případě mrtvého v domácnosti (Oddíl šestnáctý, *Modlitby za mrtvé*, viz příloha 5.2) a další.

Necenzurovaná verze *Zlatého nebeklíče* obsahovala mimo těchto textů a modliteb také, dnes bychom řekli, brakovou historku *Historii o jednom mnichu z Enjellandu, který tři dni v duchu do očištcové uvržen byl a strašlivé věci tam viděl*. Tyto historky<sup>18</sup> byly mezi čtenáři velmi oblíbeny a různě adaptovány. Konkrétně v této zmíněné vystupuje „očítý svědek“, který vygradovaným stylem popisuje útrapy očištcového ohně (viz příloha 5.3). Samozřejmě i tato část modlitební knihy byla nekompromisně vyškrtuta.

Co se týká samotných modliteb, z repertoáru *Zlatého nebeklíče* byly navždy odstraněny ty modlitby, jež měly příznakově barokní slovník a v některých ohledech připomínaly spíše magické zařikávání nežli katolický modlitební text (viz přílohy 5.4, 5.5). Šlo například o tyto: *Páteční modlitba k svatému Vavřinci* (Oddíl jedenáctý, *Modlitby k svatým*), *K nevěstám Pána Ježíše* (Oddíl jede-

---

18— Mezi další patří např. *Historie o trpělivé hraběnce z Brabantu jménem Jenovéfě*.



náctý, *Modlitby k svatým*), *Zaklínání pověří* (Oddíl třináctý, *Modlitby v obecných i vlastních potřebách*), *Modlitba manželky, která se nešťastně vdala* (Oddíl čtrnáctý, *Modlitby za rozličné stavy*), *Modlitba na třetí, neb sedmý, neb třídátý aneb jinší den po pohřbu* (Oddíl šestnáctý, *Modlitby za mrtvé*).

Další způsob cenzorského zásahu do textu *Zlatého nebeklíče* měl podobu eliminace vět, sousloví, slov, tedy toho „ohlupujícího bejlí, jež mnišská pověra do nich [do modlitebních knih] nakupila“.<sup>19</sup> Texty byly korigovány takovým způsobem, který nám dnes může připadat až kuriózní – v následujících řádcích budou některé pozoruhodné příklady těchto eliminací demonstrovány.

Není nijak překvapivé, že zmizely přívlastky, a to nejen ty ryze barokní jako *smradlavé srdce, žebrácká dívčice, nebeská svadba*..., ale také ty, které měly příznak osobnější roviny. Vše naopak směřovalo k větší formálnosti, například: *Modlitba vdovy* (Oddíl čtrnáctý, *Modlitby za rozličné stavy*) – necenzurovaná redakce: „Když si mi mého milého manžela, *jediné potěšení mého života*, odňal.“<sup>20</sup> Cenzurovaná redakce: „Když si mi mého milého manžela odňal.“<sup>21</sup> *Modlitba těhotné ženy* (Oddíl čtrnáctý, *Modlitby za rozličné stavy*) – necenzurovaná redakce: „To pak ne z musení, *jako jiné ženy*, ale dobrovolně z pouhé lásky k tobě na sebe přijímám.“<sup>22</sup> Cenzurovaná redakce: „To pak ne z musení, ale dobrovolně z pouhé lásky na sebe přijímám.“<sup>23</sup> Chybět začala některá až příliš vygradovaná, exaltovaná oslovení či přirovnání – *ty pekelný ďáble, jsi plný zlosti a falše; toužící hrdličko; jako nějakou krásnou rajskou kvetoucí růži*..., dále také pojmenování typu *čarodějník, nebeštané hrající na loutnu* apod.

Pro barokní redakci typické velmi naturalistické líčení utrpení Ježíše Krista, které bylo utvářeno tak, aby aktivizovalo recipienta

19— Jak upozorňuje Josef Volf, výraz „mnišská pověra“ byl velmi frekventovaný. In: VOLF, J.: c. d., s. 222.

20— *Zlatý nebeský klíč*. Slezské zemské muzeum (dále jen SZM), STA 597, 1766, s. 699.

21— *Zlatý nebeský klíč*. SZM, STA 739, 1778, s. 699.

22— *Zlatý nebeský klíč*. SZM, STA 597, 1766, s. 681.

23— *Zlatý nebeský klíč*. SZM, STA 739, 1778, s. 710.

k ještě intenzivnějším prožitku, bylo v osvěcenské redakci taktěž redukováno. Jednalo se především o různé výčty počtu a délky kroků Krista Pána, například: *Modlitba ke cti pozdvižení Krista Pána na kříži* (Oddíl devátý, *Modlitby k umučení Krista Pána*) – necenzurovaná redakce: „Po ukřižování Krista Pána ukrutní popravci jej s křížem na čtrnácte kročejův po zemi vlekli a když jej potom vzhůru vyzdvihli, do připravené díry silně jej upustili.“<sup>24</sup> Cenzurovaná redakce: „Po přibití Krista Pána ukrutní popravci jej potom vzhůru vyzdvihli, do připravené díry silně jej upustili.“<sup>25</sup> Nebo popis vzdáleností mezi jednotlivými místy křížové cesty či přesně odpočítané hodiny, půlhodiny, a dokonce čtvrt hodiny bolestí Ježíše na kříži. V tomto případě byla cenzorem ponechána pouze celá hodina, zbytek byl odstraněn.

## Závěr

Cílem této kapitoly bylo přiblížit modlitební knihu *Zlatý nebeklíč* jako pramen, který bohatě ilustruje onen zajímavý ideový přerod od barokní religiozity směrem k její osvěcenské konstrukci. Tyto změny, přicházející „shora“ a reprezentující novou státní ideologii, byly přijímány velmi pomalu a s jistou nevolí (nejinak tomu bylo i u jiných nařízení typu rušení četných svátků, pouť apod.). Dokladem zřetelné konzervativnosti tehdejších uživatelů modlitebních knih jsou rukopisné modlitební knížky – ty, jež byly do nynějška podrobeny textové analýze a jejichž datace spadá do rozmezí osmdesátých, devadesátých let 18. století, obsahovaly modlitby opsané právě z necenzurované redakce *Zlatého nebeklíče*. Tento fakt jenom potvrzuje tezi, že barokní a osvěcenská religiozita dlouho koexistovaly vedle sebe.<sup>26</sup>

---

24—*Zlatý nebeský klíč*. SZM, STA 597, 1766, s. 253.

25—*Zlatý nebeský klíč*. SZM, STA 739, 1778, s. 223.

26—NEŠPOR, Zdeněk R.: *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem 2006, s. 361.

Na určitý badatelský deficit ohledně modlitební literatury ve vztahu k cenzuře upozorňují autoři doslovu k antologii o cenzuře v literatuře,<sup>27</sup> přičemž hlavní příčinu přičítají nedostatečnému zájmu o ty žánry literatury, které nelze vnímat jako „vysoké“<sup>28</sup> a které byly ostrakizovány bojem proti literárnímu braku. Přesto to byla právě tato „nevysoká“ literatura, která v období 18. a 19. století formovala několik generací, a pozornost literárních historiků jí tedy, alespoň podle mínění autorky této kapitoly, právem náleží.

---

27— POKORNÁ, Magdaléna – ŠÁMAL, Petr – JANÁČEK, Pavel: *České bádání o tiskové a literární cenzuře*. In: PAVLÍČEK, Tomáš – PÍŠA, Petr – WÖGERBAUER, Michael (eds.): *Nebezpečná literatura? Antologie z myšlení o literární cenzuře*. Brno 2012, s. 492.

28— Problémem je také samotné chápání žánru modlitby – nahlédneme-li do *Encyklopedie literárních žánrů*, toto heslo zde na rozdíl od německých a polských příruček, kde je modlitba tradičně považována za významný literární žánr, nenajdeme. MOCNÁ, Dagmar – PETERKA, Josef a kol.: *Encyklopedie literárních žánrů*. Praha – Litomyšl 2004.

# DĚJINY PAPEŽSTVÍ A KATOLICKÉ REFORMY SKRZE DÍLO JOSEFA ŠUSTY

*Jiří Válek*

Dílo českého historika Josefa Šusty netřeba blíže představovat. Každému ihned vyvstanou *Dvě knihy českých dějin*<sup>1</sup>, *Lucemburská sága*<sup>2</sup> či monumentální *Dějiny lidstva od pravěku k dnešku*<sup>3</sup>. Avšak často velkou neznámou představuje Šustův životní příběh, který je svým vývojem pln vysokých vzestupů i hlubokých pádů, jako by kopíroval romantické literární hrdiny.<sup>4</sup> Josef Šusta zanechal ve svém díle české historiografii nenahraditelný duchovní odkaz. Jak se však formoval jeho vztah k historii? Co definovalo jeho historickou metodu? A kde bral tento významný muž naší historie témata a ideje prostupující všemi jeho obsáhlými svazky? V jeho životě i v díle má důležité, možná i ústřední postavení Itálie. Zde byl Josef Šusta v letech 1896 až 1899 na svém prvním velkém badatelském pobytu. Tady také potkal Theodora von Sickla a osvojil

---

1—ŠUSTA, Josef: *Dvě knihy českých dějin, Kniha první: Poslední Přemyslovci a jejich dědictví* (dále jen *Dvě knihy*). Praha 1917; TÝŽ: *Dvě knihy českých dějin, Kniha druhá: Počátky Lucemburské*. Praha 1919.

2—ŠUSTA, Josef: *Král cizinec*. Praha 1939; TÝŽ: *Karel IV. Otec a syn*. Praha 1946; TÝŽ: *Karel IV. Za císařskou korunou*. Praha 1948.

3—ŠUSTA, Josef (ed.): *Dějiny lidstva od pravěku k dnešku*. 1.–6. díl. Praha 1935–1942.

4—Výjimku představuje úvodní životopisná pasáž práce Jiřího Lacha týkající se Šustova projektu *Dějiny lidstva*: LACH, Jiří: *Josef Šusta a Dějiny lidstva*. Olomouc 2001.

si jeho metody a náhledy.<sup>5</sup> Důležitou roli v jeho práci hrály od této doby náboženské a církevní dějiny a jejich přední postavy, papežové Pavel IV., Pius IV. či Ignác z Loyoly. Svým přístupem k této tematice představuje Šusta v našem prostoru unikátní zjev, a bude tedy doufám přínosné tyto koncepty přiblížit dnešnímu badateli.

## Fenomén italských cest českých historiků

Itálie se svou bohatou minulostí a kulturou koncentrovanou ve slavných a kdysi tak pyšných městských komunách, jako byly kupecké Benátky, vévodský Milán či císařská Bologna, korunována věčným městem na Tibeře, Římem, představovala pro zaalpské prostředí vždy vábivé sousto. Goetheho *Italská cesta*<sup>6</sup> je jen jedním z příkladů naplnění kulturního snu nejednoho intelektuála vzešlého z chladné „Germánie“. Nebylo tajemstvím, že historik, jenž nenavštívil italskou zahradu světa, byl brán jako druhořadý reprezentant svého oboru, jak v cizině, tak mezi svými druhy doma.

V českém prostředí najdeme pouze málo skutečně významných historiků, kteří by nestudovali v Itálii, resp. výlučně v Římě, delší dobu než jeden rok. Důvody byly povětšinou badatelské a studijní, nicméně nebylo možné se vyhnout onomu ohromnému kulturnímu a sociálnímu působení italské krajiny na nejzazší nitro lidské duše.

Jistě největšímu zájmu se právem těší badatelská cesta mladého Františka Palackého, bytostně přesvědčeného českého evangelíka, do hlubin římského kuriálního archivu. To samo o sobě bylo malým zázrakem, porušujícím nejedno papežské nařízení. Tato zkušenost zanechala již na samotném Palackém důležité stopy.

---

5 — ŠUSTA, Josef: *Mladá léta učňovská a vandrovní. Vzpomínky II (dále jen Mladá léta)*. Praha 1963.

6 — GOETHE, Johan Wolfgang: *Italská cesta*. Praha 1982.

Bohatství originálních informací vytěžených z papežských register, sahajících pro české země až do daleké doby mise Konstantina a Metoděje na Velké Moravě, samo o sobě inspirovalo k zásadnímu přepracování původně německých *Českých dějin* do zcela nové podoby, co se týče jak formy, tak i látky samotné. Česká historiografie po této zkušenosti svého předního reprezentanta již nemohla dále produkovat relevantní práce, aniž by alespoň neprolistovala potřebné partie vatikánských archivních rejstříků.<sup>7</sup>

Již zmíněný Jaroslav Goll sám tráví vždy několik měsíců v četných archivech italských měst a po celou kariéru si nechává přímo do Prahy z Říma zasílat rozličná excerpta, která se týkají jeho prací z českých středověkých dějin.<sup>8</sup> Vyjma Josefa Šusty samotného, jenž zde tráví svůj studijní pobyt koncem 19. století, stojí za připomenutí také konkurent Josefa Pekaře v boji o profesuru českých dějin Václav Novotný.<sup>9</sup> Jedná se o známého editora spisů mistra Jana Husa a redaktora *Českých dějin* vycházejících v nakladatelství Františka Laichtera, jenž v Římě prožil svůj osudový střet s Jaroslavem Gollem.

Z historiků mladší generace pražského historického semináře je nutné také zmínit Zdeňka Kalistu<sup>10</sup> a z opačného názorového proudu poté Vlastimila Kybala.<sup>11</sup> Zdeněk Kalista, velký romanofil a přední postava českých duchovních dějin, nachází v Itálii svou věčnou lásku, kterou již poté nikdy neopustí – katolické baroko. Jako žák Josefa Pekaře je Kalista pod vlivem románského katolictví, opouští své radikálně marxistické názory, aby se těsněji svázal s hlubokou vírou lidského nitra.<sup>12</sup> Případ Vlastimila Kybala

---

7—KOŘALKA, Jiří: *František Palacký*. Praha 1998, s. 341.

8—Archivní fond korespondence Jaroslava Golla, část je uložena v první pobožce Národního archivu v Praze, druhá část poté v Archivu Akademie věd České republiky, viz také korespondence s Josefem Šustou.

9—HOFFMANOVÁ, Ladislava: *Václav Novotný*. Praha 2014, s. 58.

10—KALISTA, Zdeněk: *Po proudu života II*. Brno 1997, s. 142.

11—KYBAL, Vlastimil: *Paměti Vlastimila Kybala*. 1. díl. Praha 2013.

12—KALISTA, Z.: c. d., s. 345.

má zcela jiné kontury. Nadšený vyznavač Tolstého pacifismu a Masarykova humanismu se velmi ostře staví do cesty všemu, co dle jeho názoru zrazuje ideály opravdového lidství, v první řadě papežství a katolické protireformaci.<sup>13</sup> Vlastimil Kybal si nicméně kulturní Itálii zamiloval. Po vzniku samostatného státu roku 1918 je tam dokonce vyslán prezidentem T. G. Masarykem coby vyslanec u královského dvora, zatímco vyslancem u papežské kurie se stává další persona československého dějepisce, historik českých bratří Kamil Krofta.

Toto je sice pouhý nástin z mnoha jmen českého dějepisce, objevujících se na italské půdě během přelomu 19. a 20. století,<sup>14</sup> měl by však naznačit důležitost italského prostoru pro české humanistické bádání, a to nejen o historii.

### ***Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV.***

Stipendisté Rakouského historického ústavu v Římě se již od počátku zdejších výzkumů aktivně podíleli na heuristickém výzkumu i na samotném vzniku prestižní edice tridentského koncilu a pontifikátu papeže Pia IV. Získat nutné pověření od rakouské vlády a následně od papežského dvora nebylo nikterak

---

13—KYBAL, V.: c. d., s. 43.

14—Z českých archivářů, jejichž studium bylo prakticky nemyslitelné bez nutného školení v bohatém římském archivu jak po stránce paleografické, tak diplomatické, uvedme např. Gustava Friedricha, Jana Bedřicha Nováka či Zdenka Kristena, z kunsthistoriků nesmí zůstat stranou Max Dvořák, přičemž Josef Šusta byl v osobním či korespondenčním styku téměř s každým, kdo z Gollových žáků dlel delší čas v Římě, s Maxem Dvořákem jej však od mládí pojilo velmi blízké přátelství, přerušené až náhlou Dvořákovou smrtí.

jednoduché. Theodor von Sickel musel dokonce sám intervenovat u obou vrcholných institucí, aby dosáhl řádného schválení svého výzkumu. Josef Šusta byl téměř na počátku této záslužné, nicméně velmi namáhavé práce.<sup>15</sup>

O postavení Rakouského historického ústavu v Římě, o jeho poslání a o organizačním talentu Theodora von Sickla v pamětech s odstupem téměř 50 let Šusta napsal: „Zde [v Římě] mohl [Theodor von Sickel] plně rozvinout také své společenské dary. Jako host kardinálů a diplomatických kruhů, svou dobrou znalostí franštiny i vlaštiny, jako člen mnoha italských učených společností i jako obratný hostitel ve vlastní domácnosti vysloužil si rychle postavení jakéhosi třetího rakouského vyslance v Římě, vedle vyslanců na Quirinalu a Vatikánu. Mnichovská historická komise, jejímž členem byl rovněž, stala se pak polem, kde posléze v roce 1892 po dosti svízelném jednání dosáhl toho, že vleklý spor o nunciatury se skončil smírným ujednáním.“<sup>16</sup> Dle složitého jednání ohledně možnosti zpracovávání jednotlivých aktů nově otevřeného vatikánského archivu měl Rakouský historický ústav v Římě zpracovávat období pontifikátu Pia IV. a Pavla IV. Pontifikáty předchozí i následující poté, dle mnichovského ujednání dohodnutého von Sicklem, obdržel ke zpracování historický ústav pruský.<sup>17</sup>

Josef Šusta posléze dostal za úkol shromáždit veškeré italské prameny vzešlé ze vztahu mezi budoucím papežem Piem IV. a tridentským koncilem.<sup>18</sup> Nešlo o nikterak snadný úkol, jelikož v samotném vatikánském archivu se nalézaly necelé tři čtvrtiny dekretů a zápisů. Aby heuristika k takto náročnému projektu byla co možná nejkompletnější, byl Josef Šusta nucen navštívit archivy a knihovny ve Florencii, v Pise, v Neapoli a veškeré své úsilí na tridentské edici dovršil po necelých čtyřech letech v severoital-

---

15—ŠUSTA, J.: *Mladá léta*, s. 100–117.

16—Tamtéž, s. 191.

17—Tamtéž, s. 192.

18—ŠUSTA, J.: *Mladá léta*, s. 183.



ském Miláně. Zde také dokončil svou habilitační práci *Pius IV. před pontifikátem a na počátku pontifikátu*<sup>19</sup>.

Z podstaty ediční práce se nepočítalo s přílišným tvůrčím myšlením autora, vyjma úvodní pasáže, jež měla dílo syntetizovat a uvést do kontextu svého vzniku.<sup>20</sup> Šlo však, dle samotného Josefa Šusty, o nesnadný úkol: „Byla to práce zčásti zmíry únavná, tím, že její podstavu tvořila přesná kolace rukopisů s opisy, které mi zhotovili písaři velice obratní, takže chyb tu bylo zcela málo. Ale právě to žádá přímo umíněnou vůli postihnout je, mnohem nesnadnější než tam, kde jest chyb mnoho.“<sup>21</sup>

Tridentská edice byla Josefem Šustou dokončena roku 1913. Celkem byla rozdělena na čtyři mohutné svazky, oficiální název zněl: *Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV.* Svazky kvůli finanční náročnosti celého podniku vycházely v průběhu celého prvního desetiletí. Svazek první vyšel roku 1904, tři poslední svazky následovaly poté v krátkém sledu v letech 1909, 1911 a poslední, uzavírající edici, v roce 1914.<sup>22</sup>

Bez nadsázky lze tvrdit, že se dodnes jedná o jednu z nejdůležitějších edic v dějinách německé historiografie, redigovanou českým historikem a postihující zlomové období tridentského koncilu. S edicí Josefa Šusty pracují historikové raného novověku dodnes, taktéž byla užívána Hubertem Jedinem při vzniku jeho celoživotního a zlomového díla *Geschichte des Konzils von Trient*<sup>23</sup>.

---

19—ŠUSTA, Josef: *Pius IV. před pontifikátem a na počátku pontifikátu* (dále jen *Pius IV.*). Praha 1900.

20—ŠUSTA, Josef (ed.): *Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV.* 1. díl. Wien 1904, s. 8–35.

21—ŠUSTA, J.: *Mladá léta*, s. 411.

22—ŠUSTA, Josef (ed.): *Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV.* 1.–4. díl. Wien 1904–1914.

23—JEDIN, Hubert: *Geschichte des Konzils von Trient I.* Freiburg im Breisgau 1949.

## Habilitační práce *Pius IV.*

Během své rozsáhlé práce na vydávání tridentské edice se Josefu Šustovi počala pomalu formovat myšlenka na vlastní habilitaci, kterou by předložil v Praze profesorovi Gollovi.<sup>24</sup> Téma se nabízelo téměř samo. Velkou část edice představovala osobní korespondence papeže Pia IV. s jeho sekretáři přítomnými na samotném koncilu, zatímco papež sám dlel v Římě.<sup>25</sup> Zčásti se materiál také týkal Piova předchůdce na stolci, „hrubého“ Pavla IV., a zahrnoval samotnou volbu i složité vyjednávání během ní. Nebyla to však pouze skvělá heuristická základna, která by Josefa Šustu svedla k papežské tematice. Mnohem lákavější se jevila samotná postava Giovanniho Angela de Medici di Marignano, budoucího Pia IV.<sup>26</sup>

Svůj celkový dojem z této osobnosti zachytil Josef Šusta v úvodu své habilitační práce takto: „Pius IV. nebyl svérázný, ani duchem ani zjevem. Do světa idejí své doby nepřidal žádné nové myšlenky, a jedině věno, které byl na stolec Petrův přinesl, byl strízlivý, morálně právnícký rozum. Než toto bylo právě v té chvíli třeba. Neboť doba jeho pontifikátu byla z těch, kdy u kormidla slouží lépe klidná ruka všedního muže, než nadlidská paže duševního athleta.“<sup>27</sup> Zde se sám autor vědomě přihlásil k rankovskému chápání dějin. Změna je pouze v důrazu na papeže jako

---

24—ŠUSTA, J.: *Mladá léta*, s. 191–194.

25—ŠUSTA, Josef (ed.): *Die römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV.* 4. díl. Wien 1914, s. 6–9.

26—Viz předmluva v samotné habilitaci *Pius IV.*, s. 8–14.

27—ŠUSTA, J.: *Pius IV.*, s. 6–9.

na organizátora a chladného racionalistu než na velkého ducha minulosti. V tomto se Josef Šusta rankovcům značně vymyká.<sup>28</sup> Důvodem je pravděpodobně absence hlubšího pochopení německého klasického idealismu, pro Leopolda von Rankeho a jeho následovníky tolik důležitého prvku. Hledání a postižení onoho „velkého projevu ducha“ či „ducha dějin“ představuje klíčový aspekt v rankovském dějinném myšlení,<sup>29</sup> což do značné míry Josef Šusta odklání jiným proudem, právě svým důrazem na praktické racionální myšlení.

Sama práce o Piovi IV. je však psána ve stylu (novorankovském) Theodora von Sickla. Jeho hlas byl zde mnohem důležitější nežli volání Jaroslava Golla z Prahy.<sup>30</sup> Josef Šusta již od začátku počítal s předložením tohoto útlého, avšak obsahem bohatého svazku na pražské univerzitě pro potřeby budoucí habilitace.<sup>31</sup> Dříve se zabýval výlučně dějinami českého středověku a hospodářským dějinám jižních Čech ve středověku se hodlal nadále věnovat i v Praze. Jaroslav Goll netajil své rozpaky nad volbou tématu habilitace, tolik vzdálenému Šustovu původnímu badání, nicméně habilitaci přijal a ujal se také finálních korektur před tiskem.<sup>32</sup> Idea díla i celkový koncept je ale produktem Šustových rozprav s jeho římským lektorem Theodorem von Sicklem.<sup>33</sup> Dějiny zde tvoří výjimečný papež – aktér, nikoliv anonymní hospodářsko-ekonomický proces. Autor této kapitoly však nezastává názor,

---

28—K tomuto viz MAREK, Jaroslav: *O historismu a dějepisectví*. Praha 1992; taktéž KUTNAR, František – MAREK, Jaroslav: *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví*. Praha 2009, s. 273–281.

29—KUDRNA, Jaroslav: *Ke kritice pozitivismu v současné německé, francouzské a italské historiografii 19. a 20. století*. Brno 1983, s. 11–28.

30—ŠUSTA, J.: *Mladá léta*, s. 283–297.

31—Tamtéž, s. 309–317.

32—Vlastní práce historické. Národní archiv Praha (dále jen NA), Pozůstalost prof. Dr. Josefa Šusty, inv. č. 98, kart. 25.

33—ŠUSTA, J.: *Mladá léta*, s. 199–214.

že by snad Jaroslav Goll byl pozitivista jakéhokoliv směru, a to i přesto, že dílo je pod silným vlivem římského stipendijního pobytu, a to nikoliv jen v oblasti pramenné materie.

Práci počal Josef Šusta hrubým nárysem již pravděpodobně v letech 1896–1897, nicméně samotné vyhotovení čistopisu provedl v létě roku 1899 během poslední badatelské cesty římského stipendijního pobytu v Miláně: „Podívám-li se na štíhlý svazeček své habilitační práce, cítím jistou pýchu na to, že jsem obstál v zápasu s hornoitalským vedrem. Možné to bylo asi přece jen díky těm několika denním hodinám skutečného oddechu v mírnějším klimatu ambrosiánské knihovny,“<sup>34</sup> napsal Josef Šusta ve *Vzpomínkách*.

Práce *Pius IV. před pontifikátem a na počátku pontifikátu* je v českém prostředí zcela unikátním zjevem mimořádné hodnoty. Jedná se o prvý moderní životopis tohoto papeže, který měl tak nezastupitelnou úlohu v dějinách novodobé katolické církve. Zásadní je taktéž konfesijní nevyhraněnost autora samotného, což v českém prostoru nebylo nikterak běžné. Práce má dodnes jakousi ústřední polohu v dějinách české historiografie, sama její výjimečnost tkví v tom, že se českému historikovi mladé generace, jímž Josef Šusta v roce 1899 nepochybně byl, podařilo vědecky zpracovat život papeže Pia IV. a poskytnout světu důkaz, že také česká historiografie je schopná kvalitně reflektovat dějiny celého světa v kontextu.

## Ignác z Loyoly jako celoživotní téma Josefa Šusty

Mezi nejzajímavější aspekty díla Josefa Šusty dodnes patří bezpochyby ty partie jeho práce, které se věnují životu a odkazu zakladatele jezuitského řádu Ignáci z Loyoly.<sup>35</sup> Celý život si také pěstoval zájem o jakékoliv historické či literární prameny týkající se mystického Lopeze de Recalde. Šustův životopisec Jiří Lach uvádí, že ještě během své návštěvy Anglie se Šusta aktivně zajímal o veškerou dostupnou produkci na toto téma.<sup>36</sup>

Nehynoucí zájem o Ignácovy osudy je opětovně stvrzen ve *Vzpomínkách*, psaných během válečných let: „Někdy na počátku června, podnikli jsme s Kotěrou přece delší výlet, tentokrát k zříceninám antických Vejí, tedy na sever od Říma. Z předměstského nádražíčka Trastevere, zavezl nás místní, k Viterbu zaměřený vláček na stanici La Storia [...] pro putující do Říma, kteří právě prošly šťastně obávanými houštinami rozsáhlého lesa Baccano, bývala tu poslední stanice, kde se měnili koně a po případech se i přenocovalo. Zde to bylo, kde v hvězdné noci roku 1538 kulhavý podivný poutník z dalekého baskického kraje Ignác Loyola, zachvácen vnitřní horečkou před největším krokem životním, předstoupením před papeže s žádostí o povolení nového vlastního řádu duchovního, přemýšlel o tom, jaké jméno má vyžádati pro tento nástroj svých budoucích velikých výbojů. A věřil později, že přímým božským vnuknutím mu bylo zde, v této prosté hospodě, darováno působivé jméno, Compania de

---

35— Mezi práce vydané náleží však pouze jediný text, a to:

ŠUSTA, Josef: *Ignatius von Loyola's Selbstbiographie*.

*Eine quellengeschichtliche Studie* (dále jen *Ignatius*).

In: *Mitteilungen des Instituts für Österreichische Geschichtsforschung*. Wien – München 1905.

36— LACH, J.: c. d., s. 142.

Jesu' tak dokonale setřelo.<sup>37</sup> Třeba poznamenat, že tyto řádky vznikly těsně před Šustovým dobrovolným odchodem ze světa v květnu roku 1945.

Chápeme-li Josefa Šustu striktně jako historika hospodářských dějin středověku, bude to pro nás na prvý pohled překvapivé zjištění. Vždyť v bibliografii Josefa Šusty lze nalézt pouze jeden útlý svazek časopisu *Ústav pro rakouský dějepysyt* z roku 1905 s Šustovou prací na loyolovské téma.<sup>38</sup> Vyjma několika partií z *Dějiny lidstva od pravěku k dnešku*<sup>39</sup> či z *Úvah o světových dějinách*<sup>40</sup> se v díle Josefa Šusty nepotkáme s celým tématem jezuitského řádu.

Jak již bylo řečeno, roku 1904 Josef Šusta připravil analytickou studii o vlastním životopisu svatého Ignáce z Loyoly, kterou následně Theodor von Sickel zařadil do svazku periodika *Ústav pro rakouský dějepysyt*. Avšak šlo veskrze o rozbor zásadního pramene pro větší zamýšlené dílo, jež mělo poskytnout hlubokou syntézu lidského a neméně důležitého duchovního profilu zakladatele Tovaryšstva Ježíšova. Šustova práce *Ignatius von Loyola's Selbstbiographie. Eine quellengeschichtliche Studie*<sup>41</sup> se tak stala pouze torzem publikovaného životopisu velkého muže 16. století.

Nahlédneme-li však do písemné pozůstalosti Josefa Šusty uložené v Národním archivu v Praze, objevíme celý svazek v německém i v českém jazyce s prostým názvem *Ignác z Loyoly, životopis*<sup>42</sup>. Na několika stech stranách je zde vlastní rukou Josefa Šusty vypsán celý život velkého světce. Jak již bylo řečeno, text je zde v paralelní česko-německé verzi. Jaký však byl osud této práce a proč nebyla dodnes vydaná, a to i přesto, že je zde dochovaná

---

37—ŠUSTA, J.: *Mladá léta*, s. 347.

38—ŠUSTA, J.: *Ignatius*.

39—ŠUSTA, Josef (ed.): *Dějiny lidstva od pravěku k dnešku*. 5. díl. *V branách nového věku* (dále jen *Dějiny lidstva*. 5. díl). Praha 1938.

40—ŠUSTA, Josef: *Úvahy o světových dějinách, velké milníky* (dále jen *Úvahy*). Praha 1999, s. 178–179.

41—ŠUSTA, J.: *Ignatius*, s. 45.

42—Vlastní práce historické. NA, Pozůstalost prof. Dr. Josefa Šusty, inv. č. 99, kart. 25.

v kompletní verzi? Rukopis byl Josefem Šustou pravděpodobně již od počátku prací, někdy v polovině třicátých let, plánován pro vydání v němčině, což samozřejmě nevylučovalo pozdější české vydání. Německý jazyk Šusta zvolil zřejmě z důvodů plynoucích z jeho vlastního přesvědčení o významu tohoto nového životopisu Ignáce, který mohl by snadno zapadnout a zcela se vyhnout pozornosti evropského prostoru, pokud by byl vydán pouze ve slovanském jazyce.

Dochovala se taktéž korespondence mezi Josefem Šustou a berlínským nakladatelem. Šusta plánoval pravděpodobně nejpozději v roce 1936 zaslat hotovou verzi své práce do tisku, což se však nikdy nestalo.<sup>43</sup> Jaké zde byly hlavní důvody ukončení příprav na vydání Šustovy Loyolovy biografie, se dnes můžeme pouze domnívat, jisté je pouze to, že k samotné realizaci tisku práce již nikdy nedošlo.<sup>44</sup>

Nyní bude pozornost obrácena k samotné kritice domnělé dominance pozitivismu v české historiografii v období tzv. „Gollovy školy“. Jisté rozpaky co do pozitivistické metody v historiografii vyvstanou již při četbě Šustovy habilitace *Pius IV.* Jde skutečně o pozitivismus? Dle názoru autora této kapitoly nikoliv. Jedná se o vzornou historickou práci dle německého novorakovství, dominujícího v dobové historiografii. Josef Šusta měl přímou možnost se s těmito tendencemi seznámit během svého pobytu v Římě v letech 1896 až 1899. Jeho zdejší školitel a ředitel Rakouského historického ústavu v Římě rytíř Theodor von Sickel

---

43—Korespondence. NA, Pozůstalost prof. Dr. Josefa Šusty, inv. č. 16, kart. 10.

44—Jistou roli zde mohla taktéž hrát nastavší politická situace v sousedním Německu, nešlo však pravděpodobně o hlavní příčinu vzhledem k vědeckému uznání, kterého se zde Josefu Šustovi spolu s Josefem Pekařem dostávalo. Připomeňme, že nedlouho před Šustou Pekař v Berlíně publikoval svůj překlad *Dějin Valdštejnského spiknutí*.

ve své době patřil mezi čelné představitele novorankovského myšlení v historiografii.<sup>45</sup>

Není zde prázdný důraz na anonymní historické zákonitosti, tedy dle pozitivistů domnělé hybné síly dějin. Oním motorem tvořícím dějinný proces jsou zde Josefu Šustovi, stejně jako novorankovcům, postavy velkých mužů minulosti, císařů, králů, papežů a vojáků. Velký důraz je zde věnován psychologickému portrétování osobností. Subjekt je postižen tak, aby mohlo být odkryto jeho nitro skrze jeho skutečné činy v životě.

Již o jeho rozboru *Vlastního životopisu Ignáce z Loyoly* Šustovi napsal jeho blízký přítel Max Dvořák v roce 1904: „To co píšeš o psychologickém obrazu Loyolových memoárů je tak skvělé a osvětluje celou jeho podstatu tak, že to stačí místo celého životopisu.“<sup>46</sup>

Některé drobné pasáže nevydaného Ignácova životopisu byly následně Šustou zakomponovány do textu *Dějiny lidstva*, především do pátého svazku, nazvaného příznačně *V branách nového věku*<sup>47</sup>. Celkové vykreslení španělského světce v syntetické podobě, jež považoval Josef Šusta po celý svůj život za ideál v historii, lze nalézt na stránkách posmrtně vydaných *Úvah o všeobecných dějinách*: „Vzklíčilo tu [v 16. století] v podmanivé postavě Ignáce Loyoly a jeho oddané družině vrcholné umění, jak smířiti pevným ukázněním vůle racionalistickou zvědavost ducha s nezlomnou důvěrou v hierarchický ústroj a její svátostní dotyk s absolutnem. Plodným spojením tohoto umění s vroucností observantských náběhů na půdě italské vzniká Tovaryšstvo Ježíšovo jako nejpůsobivější zbraň Říma k rázné obraně proti reformační vlně a k novým výbojům.“<sup>48</sup>

---

45—DVOŘÁK, Max: *Listy o životě a umění*. PEČÍRKA, Josef (ed.). Praha 1943, s. 140. Dopis Maxe Dvořáka z 10. října 1904 taktéž v: LACH, J.: c. d., s. 142.

46—Tamtéž, s. 153.

47—ŠUSTA, J. (ed.): *Dějiny lidstva*. 5. díl, s. 635.

48—ŠUSTA, J.: *Úvahy*, s. 178.



Nejsou to tedy zákonité procesy vytvářející dějiny, v nichž žijí jednotlivci, nýbrž samy procesy jsou tvořeny a řízeny velkými postavami dějin. Takto Ignác z Loyoly byl, dle Josefa Šusty, jedním z motorů dvojí katolické reakce na luteránskou revoltu. Oba tyto procesy zastupoval sám Ignác a jeho věrné Tovaryšstvo Ježíšovo. Jednak zahájil otevřený duchovní boj s protestantismem svou činností osvětovou, propagandistickou a misijní a rovněž stál, ne osamocen, v mohutném procesu vlastní, tentokráte katolické reformy.<sup>49</sup>

## Achille Ratti

Během svého stipendijního pobytu měl Josef Šusta možnost blíže poznat také řadu významných osobností soudobého myšlení provázaného s římským prostředím. Vyjma samotného Theodora von Sickla lze jmenovat i Ludwiga von Pastora,<sup>50</sup> tvůrce konceptu katolické restaurace. Avšak na prvním místě při analýze vzpomínek vyvstane zpočátku nenápadná zmínka o sekretáři milánské knihovny: „Mým vzpomínkám na tyto hodiny vévodí vážná postava prefekta knihovny Achilla Rattiho, pozdějšího papeže Pia XI. Byl jsem s ním po dvě léta ve stálém styku dopisy.“<sup>51</sup> Bohužel však nutno podotknout, že v pozůstalosti Josefa Šusty se tyto listy nedochovaly.

Josef Šusta měl možnost se s budoucím Piem XI. poznat během své nedělní výletní cesty, a blíže tak pochopit zákoutí myšlení současného kléru, tíhnoucího k vatikánské opozici: „V době kdy jsem se s Achillem Rattim seznámil, byl vážný dvaadvacetiletý muž, zjevem a pátravým pohledem prozrazující své někdejší učitelské povolání, vždy ochotný, ale s jistou

---

49— ŠUSTA, J.: *Úvahy*, s. 179.

50— ŠUSTA, J.: *Mladá léta*, s. 327.

51— Tamtéž, s. 409.

zdrženlivostí, která prozrazovala, že těsné sblížení osobní s ním asi není snadné, Mluvili jsme spolu téměř denně, ale vždy jen se vztahem k mé práci nebo jiným čistě odborným tématům [...] poněkud osobněji jsem se mu mohl přiblížit jen jedinkrát, když jsme se sešli v nedělním výletním vlaku a jeli spolu do Stresy na Lago Maggiore [...] zvěděl jsem tehdy, že jest horlivým alpinistou a jel právě na horský výstup. Pro který měl vhodný šat a výzbroj venku uloženu.“<sup>52</sup>

Ve svých *Vzpomínkách* Josef Šusta na několika místech podává čtenáři jakýsi pokus o psychologický profil tohoto zamlklého intelektuála, který neměl ani zdání o kariéře, jež ho v brzké době čekala: „Cítil jsem, že ve vlastním prostředí italské hierarchie Ratti se svou přísně učeneckou bytostí a širokým rozhledem jest trochu outsiderem, který nemá ve všem na růžích ustláno a skromně stojí stranou, takže jemu samému tehdy by byla jistě jen shovívavý úsměv vyvolala předpověď budoucího vrcholného úkolu v církevním řádu.“<sup>53</sup>

Vztah mezi Achillem Rattim a Josefem Šustou byl sice přátelský, nikdy však nepřekročil profesní úroveň: „Následujícího dne v knihovně však stál přede mnou zase jen obětavě ochotný a laskavý, ale osobně přísně zdrženlivý odborník, jemuž jsem vděčil, že moje práce [habilitace *Pius IV.*] mohla urychleně postupovati.“<sup>54</sup> Do značné míry se podobal stykům s Jaroslavem Gollem či blíže s Theodorem von Sicklem,<sup>55</sup> avšak Achille Ratti, stejně jako von Sickel, představovali, na rozdíl od Jaroslava Golla, kanál kulturní komunikace s italským a s německým, tj. s evropským prostorem, který Josef Šusta již nikdy od svého římského pobytu neopustil a který neustále využíval k oboustrannému prospěchu.

---

52—ŠUSTA, J.: *Mladá léta*, s. 410.

53—Tamtéž, s. 411.

54—Tamtéž, s. 411.

55—Tamtéž, s. 184–196.

## „Gegenreformation“ a katolická reforma

Problém, jak zpracovávat konfesijně zabarvené děje v minulosti, se táhne naší historiografií již od jejich počátků jako červená nit. Již před vydáním *Dějiny národu českého v Čechách a v Moravě* Františkem Palackým existovalo chápání českých dějin dle konfesijní příslušnosti autora,<sup>56</sup> přičemž paralelně lze hovořit taktéž o národnostním zabarvení historických děl.

Josef Šusta se náboženskými dějinami aktivně zabýval prakticky celý svůj život historika. Přes tridentskou edici a Pia IV. se dostal k Ignáci z Loyoly, přičemž především dějiny středověkého papežství hrály nezastupitelnou úlohu v jeho zájmu o poslední přemyslovské krále<sup>57</sup> či o boj štaufských císařů s tím, co sám Josef Šusta označoval jako „papežskou theokracii“.<sup>58</sup> Sám se však nikdy aktivně k náboženskému životu nehlásil. František Michálek Bartoš o něm jako o svém vysokoškolském pedagogovi dokonce napsal, že nikdy sice konfesijně nevystupoval, nicméně svou výchovou měl blíže ke katolictví.<sup>59</sup> Do jaké míry je možné s tímto výrokem souhlasit, lze říci jen stěží.

Jisté však je, že Josef Šusta spolu s Kamilem Kroftou po jistou dobu představovali v českém dějepisectví jakýsi ideální střed mezi extrémy na obou stranách.<sup>60</sup> Zde je podstatné připomenout boj o Husa a o jeho odkaz v předvečer a během první světové války či později boj o celé války nebo chápání Bílé hory a fenoménu českého baroka. Mezi Vlastimilem Kybalem a Václavem Novotným

---

56—ŠTAIF, Jiří: *František Palacký, život, dílo, mýtus*. Praha 2009, s. 95–103.

57—ŠUSTA, Josef: *Soumrak Přemyslovců a jejich dědictví*. Praha 1935.

58—ŠUSTA, Josef: *Dějiny lidstva od pravěku k dnešku*. 4. díl. *Středověk vrcholný a stárnoucí*. Praha 1942, s. 191–344.

59—MICHÁLEK BARTOŠ, František: *Vzpomínky husitského pracovníka*. Praha 1969, s. 24–27.

60—KUTNAR, F. – MAREK, J.: c. d., s. 519.

na jedné straně zde stál Josef Pekař, později následovaný svým nadaným žákem Zdeňkem Kalistou.<sup>61</sup> Josef Šusta přes své lidské sympatie s Josefem Pekařem<sup>62</sup> či přes úzký kontakt a pracovní vztah s Achillem Rattim (dnes papežem Piem XI.) mohl mít blíže pravděpodobně ke straně „románské“. Tuto úvahu také posiluje Šustova osobní nevraživost vůči Vlastimilu Kybalovi<sup>63</sup> a Františku Michálku Bartošovi. Nicméně jako historik vystupoval Josef Šusta vždy neutrálně v otázkách víry a náboženství.

Dá se říci, že Josef Šusta byl v naší historiografii průkopníkem konceptu katolické reformy postupující v souladu s protireformací, avšak jinými zbraněmi. Katolický historik a teolog Hubert Jedin rozvíjí poté v německé historiografii konfesijního dialogu tytéž myšlenky, s nimiž přichází Josef Šusta v pátém a v šestém svazku svých *Dějin lidstva od pravěku k dnešku*.<sup>64</sup> Katolickou církev dle něj není možno chápat pouze jako orgán represivní, ale je nutno mu rozumět v kontextu doby. Církev je dle Josefa Šusty dynamickým organismem, který se po celou svou dobu vnitřně mění a ustrojuje. Bylo by zcela mylné chápat veškeré její snahy v 15. a v 16. století pouze jako projev represe vůči heretikům a protestantům. Podstatnou, ne-li zásadní složku jejího vývoje tvoří její vnitřní obrodný proces, který nezačal Luterovým vystoupením, nýbrž v té či oné formě je starý jako církev sama.<sup>65</sup>

Josef Šusta byl od konce 19. století v kontaktu i s Ludwigem von Pastorem, předním teoretikem v otázce takzvané „katolické restaurace“, s níž však český historik nikdy plně nesouhlasil a spíše s von Pastorem polemizoval.<sup>66</sup> Lze stěží dnes tvrdit, jakou měrou Josef Šusta zasáhl do diskuze o konceptu katolické reformy a protireformace, avšak jisté je, že v našem prostoru v tomto problému evropské historiografie hraje zcela zásadní úlohu.

---

61—Tamtéž, s. 560–579.

62—LACH, J.: c. d., s. 24–33.

63—KYBAL, V.: c. d.

64—Např. JEDIN, Hubert (ed.): *Reformation, katholische Reform und Gegenreformation*. Freiburg – Basel – Wien 1967.

65—ŠUSTA, J.: *Úvahy*, s. 175–176.

66—ŠUSTA, J.: *Mladá léta*, s. 327.

**Hi!**

## **Závěr**

Barvy věčného města se Josefu Šustovi natolik vryly do pocitů, že cítil nutkavou potřebu se vyjádřit; z tohoto výstupu vznikl roku 1914 román *Cizina*<sup>67</sup>. Nesmazatelný je taktéž přínos jeho italské cesty pro celou generaci české historiografie. Šustova římská cesta mezi roky 1896 až 1899 měla zásadní vliv pro jeho chápání jak evropského dějinného prostoru, tak toho, co by měla obsahovat idea lidských dějin, přičemž historie církve, papežství a velké osobnosti náboženského života 15. a 16. století mají i zde, v Šustově díle, nezastupitelné místo. Dějinné koncepty Huberta Jedina a jeho následovníků ovlivňují stále současný diskurz, je však v samotné historické vědě třeba dívat se po její vlastní minulosti, přičemž nelze zcela opomíjet středoevropský prostor jako celek.

---

67—ŠUSTA, Josef: *Cizina*. Praha 1914.

# INTERPRETACE NÁBOŽENSKÝCH POMĚRŮ ZA VLÁDY FERDINANDA I. V ČESKÝCH A SLOVENSKÝCH UČEBNÍCÍCH DĚJEPISU

*Dana Šmajstrlová*

Během výuky dějepisu na školách dochází k transformaci vědeckého poznání minulosti do podoby srozumitelné pro děti a mládež. Informace, jež žáci v hodinách dějepisu získávají, jsou jen zlomkem ze všech poznatků, které jsou dnes o historii známy. Je tedy nutné provádět výběr událostí, které jsou během hodin dějepisu probírány. Důležitou didaktickou pomůckou pro vyučující jsou proto učebnice dějepisu, jež v případě, že jsou v hodinách užívány, do značné míry určují výběr probíraných témat.<sup>1</sup>

Při výběru událostí, které se v hodinách dějepisu probírají, obecně platí, že v každém státě je kladen důraz na národní dějiny a také že výklad historie by měl být v daném státě podobný na všech školách. Tento text se zabývá otázkou, nakolik se za 21 let samostatné existence odlišil výklad dějin v učebnicích dějepisu České a Slovenské republiky. Ústředním tématem při komparaci obsahu učebnic byla interpretace náboženských poměrů za vlády Ferdinanda I. Habsburského. Pozornost byla zaměřena přede-

---

1—O tom, zda učitelé využívají při výuce učebnice a jak s nimi následně pracují, probíhají zvláštní výzkumy. Např. SIKOROVÁ, Zuzana: *Role a užívání učebnic jako výzkumný problém*. In: KNECHT, Petr – JANÍK, Tomáš (eds.): *Učebnice z pohledu pedagogického výzkumu*. Brno 2008, s. 53–64.

vším na informace o zemích, kterým vládl, tzn. na Uhry, na země Koruny české a na Svatou říši římskou po roce 1556.

Přestože jsou Česká a Slovenská republika od roku 1993 samostatnými státy, jejich školské systémy jsou stále dosti podobné a je patrné, že vycházejí ze společného základu (školský zákon vydaný ještě za Československé socialistické republiky byl v obou státech zrušen až po roce 2000). Je tedy možno oba školské systémy srovnávat a totéž platí i o učebnicích obou států.

Pro výzkum byly použity učebnice určené pro střední školy. Střední školy v obou státech jsou desátým až třináctým rokem školní docházky.<sup>2</sup> Střední školství se také shodně dělí na více stupňů, které jsou v obou republikách podobné: střední vzdělání v České republice je možno chápat jako ekvivalent nižšího středního vzdělání ve Slovenské republice, střední vzdělání s výučním listem v českém školství odpovídá střednímu odbornému vzdělání na Slovensku a třetí stupeň středního vzdělání v České republice, tedy střední vzdělání s maturitou, je možno porovnat s úplným středním vzděláním odborným a úplným středním vzděláním všeobecným ve Slovenské republice.<sup>3</sup>

Jak v České, tak ve Slovenské republice jsou učebnice vydávány soukromými nakladatelstvími a ministerstva školství je pouze schvalují. Podmínky pro schválení učebnice jsou v obou republikách dosti podobné. V České republice musí být učebnice „v souladu s cíli vzdělávání stanovenými tímto [školským] zákonem, rámcovými vzdělávacími programy a právními předpisy“.<sup>4</sup> Ve Slovenské republice je nutné, aby učebnice byla v „súladu

---

2— Srov. zákon č. 561/2004 Sb., o předškolním, základní, středním, vyšším odborném a jiném vzdělávání (školský zákon), § 36, § 58, § 83, § 84, § 85, § 88; zákon č. 245/2008 Z. z., o výchově a vzdělávání (školský zákon) a o zmene a doplnení niektorých zákonov, § 16, § 19.

3— Viz ŠMAJSTRLOVÁ, Dana: *Bitva u Moháče a počátky vlády Habsburků. Srovnání českých a slovenských učebnic dějepisu pro střední školy*. Olomouc 2013 (nepublikovaná bakalářská diplomová práce), s. 15–17.

4— Zákon č. 561/2004 Sb., o předškolním, základní, středním, vyšším odborném a jiném vzdělávání (školský zákon), § 27.

s princípmi a cieľmi výchovy a vzdelávania podľa tohto zákona so štátnym vzdelávacím programom, pri plnení ktorého sa majú používať“.<sup>5</sup>

Díky tomuto systému schvalování existuje v obou státech více učebnic určených pro stejný stupeň škol. Většina nakladatelství v obou státech vydává vícedílné ediční řady, jež pokrývají výklad celého učiva dějepisu pro střední školy. Naprostá většina autorů středoškolských učebnic patří mezi přední české a slovenské historiky, kteří působí buď na akademické půdě, nebo ve vědeckých institucích.<sup>6</sup>

Pro výzkum bylo použito celkem patnáct středoškolských učebnic, z toho sedm českých a osm slovenských. Z nich pouze dvě nebyly součástí rozsáhlejší ediční řady, ale obsahovaly kompletní výklad dějepisného učiva.<sup>7</sup> Ke komparaci nebyly použity žádné doplňkové materiály, jako např. metodické příručky pro učitele nebo pracovní sešity, protože k drtivé většině použitých učebnic nejsou vydávány.<sup>8</sup> Použité učebnice jsou určeny pro různé typy středních škol, a jsou tudíž různě obsáhlé (učebnice pro gymnázia jsou ve výkladu učiva podrobnější než učebnice určené pro střední odborné školy nebo učiliště).

Přestože mezi učebnicemi jednoho státu existují rozdíly ve výkladu učiva, ve výběru událostí, které jsou do učebnic zařazeny, a také v množství textu, jenž je těmto událostem následně věnován, lze při určité míře generalizace vysledovat, že všechny

---

5—Zákon č. 245/2008 Z. z., o výchově a vzdelávání (školský zákon) a o zmene a doplnení niektorých zákonov, § 13.

6—Srov. ŠMAJSTRLOVÁ, D.: c. d., s. 23, 41.

7—Jedná se o tyto dvě učebnice: ČORNEJ, Petr a kol.: *Dějepis pro střední odborné školy. České a světové dějiny*. 2. vyd. Praha 2008; HEČKOVÁ, Jana – SLNEKOVÁ, Veronika – MARCI, Ľudovít: *Dejepis. Pômocka pre maturantov a uchádzačov o štúdium na vysokých školách*. Nitra 2008.

8—Existuje jediný pracovní sešit, který by bylo možno použít. Byl vydán slovenským nakladatelstvím Orbis Pictus Istropolitana: KMEŤ, Miroslav – VASILOVÁ, Dana: *Dějepis 1. Pracovný zošit. 2. část*. Bratislava 2012.



české učebnice jsou si podobné, stejně jako všechny učebnice slovenské. Na základě těchto zobecněných podobností bylo provedeno porovnání českých a slovenských učebnic.

Bylo zjištěno, že v učebnicích obou států se shodně vyskytují dvě témata, a sice problematika prosazování katolické víry v zemích, kde vládl Ferdinand I., a dále výčet konfesí, které v dané době na těchto územích existovaly. Z výkladu o prvním zmíněném tématu nebylo možno určit, který pojem se pro označení tohoto jevu používá nejčastěji. Tedy zda se častěji hovoří o protireformaci, katolizaci, nebo o náboženských konfliktech. Používány byly všechny tyto pojmy a ani jeden z nich výrazným způsobem nepřevažoval. České učebnice například píší o tom, že „Ferdinand podporoval katolicismus“<sup>9</sup> a že „v pozadí zápasu mezi Ferdinandem a stavy stálo napětí mezi utrakvistickou většinou a katolickou menšinou“<sup>10</sup> případně že „Habsburkové reprezentovali katolický a protireformační tábor a protireformační síly v Evropě“.<sup>11</sup> Různých pojmů používají i slovenské učebnice. Píše se v nich například o tom, že „Habsburgovci [...] vždy stáli verne na strane Ríma“<sup>12</sup> případně že Ferdinand měl problémy s „rychlo napredujúcou reformaciou“<sup>13</sup> a že „Habsburgovci ostali verní katolickej cirkvi, čo spôsobovalo konflikty s protestantským obyvateľstvom“.<sup>14</sup>

I přes tuto nejednotnost v pojmech je však možno jednoznačně říci, že výklad v českých i ve slovenských učebnicích je

---

9—HROCH, Miroslav – ULVR, Václav: *Dějiny novověku. Učebnice dějepisu pro střední školy*. Praha 2013, s. 40.

10—Tamtéž, s. 40.

11—SOCHROVÁ, Marie: *Dějepis II. v kostce. Novověk, dějiny nové doby. Pro střední školy*. Praha 2008, s. 9.

12—CHÝLOVÁ, Eva a kol.: *Dejepis pre stredné odborné školy a stredné odborné učilištia 2. Dejiny novoveku do revolučných rokov 1848–1849*. Bratislava 2006, s. 10.

13—DAMANKOŠ, Marián: *Svetové dejiny II. Novovek (1492–1914)*. Bratislava – Prešov 2005, s. 67.

14—BADA, Michal: *Dejepis pre 1. ročník gymnázií a stredných škol*. Bratislava 2011, s. 233.

z hlediska obsahu stejný. V souvislosti s vládou Ferdinanda I., respektive s mocenským nástupem habsburského rodu, je velmi akcentován fakt, že Habsburkové podporovali katolickou církev a v zemích, kterým vládli, se snažili zabránit nástupu reformace.

Při výkladu o prosazování katolické víry je také často zmiňován příchod jezuitů do dané země (v českých učebnicích se píše o jejich příchodu do Prahy roku 1556<sup>15</sup> a ve slovenských učebnicích o příchodu do Trnavy roku 1561<sup>16</sup>) a problematika arcibiskupství v dané zemi (české učebnice píší o tom, že roku 1561 bylo poprvé od husitských válek obsazeno pražské arcibiskupství,<sup>17</sup> a slovenské učebnice informují o přesunutí arcibiskupství z Ostrihomi do Trnavy<sup>18</sup>).

Druhým styčným bodem ve výkladu učebnic obou států je výčet existujících konfesí na daném území. U tohoto tématu je však důraz kladen na dějiny území, které se geograficky kryje s dnešním státem. Shodně učebnice obou států zdůrazňují pouze fakt, že katolíci byli na daném území v menšině. Píše se např. o „převážně evangelickém Českém království“<sup>19</sup> nebo o tom, že „v tom čase sa hlásila k reformácii viac ako polovina farností“.<sup>20</sup>

Jak bylo řečeno, české učebnice se zabývají pouze vyjmenováním těch konfesí, které existovaly na území zemí Koruny české. Nejvíce je zmiňována Jednota bratrská. Ve výkladu o ní se nejčastěji píše o represích, jež provázely její vznik a počátek existence.<sup>21</sup> Dalším bodem, který je ve výčtu existujících konfesí v českých

---

15—Např. ČORNEJ, P. a kol.: c. d., s. 98; HROCH, M. – ULVR, V.: c. d., s. 40.

16—Např. BUDAJ, Marek: *Slovenské dejiny II. Od novoveku po súčasnosť*. Bratislava 2009, s. 19; CHÝLOVÁ, E. a kol.: c. d., s. 10.

17—Např. ČORNEJ, Petr – ČORNEJOVÁ, Ivana – PARKAN, František: *Dějepis pro gymnázia a střední odborné školy. 2. Středověk a raný novověk*. 2. vyd. Praha 2009, s. 123; SOCHROVÁ, M.: c. d., s. 11.

18—Např. BADA, M.: c. d., s. 232; HEČKOVÁ, J. – SLNEKOVÁ, V. – MARCI, L.: c. d., s. 146.

19—BENEŠ, Zdeněk – PETRÁŇ, Josef: *České dějiny I*. 2. vyd. Praha 2001, s. 169.

20—CHÝLOVÁ, E. a kol.: c. d., s. 10.

21—O represích Jednoty bratrské píší např. tyto učebnice: HROCH, M. – ULVR, V.: c. d., s. 39–40; SOCHROVÁ, M.: c. d., s. 11.

učebnicích zmiňován, je vznik novoutrakvistů a přítomnost novokřtěnců.<sup>22</sup> Slovenské učebnice se při výčtu konfesí zaměřují na prostor Horních Uher a do výčtu nejčastěji zahrnují následující: kalvinismus, evangelickou církev augsburského vyznání a habány.<sup>23</sup> Nedá se jednoznačně určit, jestli je některé z těchto konfesí věnováno ve výkladu více prostoru než ostatním.

Při výzkumu byla dále nalezena témata, která byla velmi akcentována v učebnicích jedné republiky, zatímco ve výkladu učebnic druhé republiky úplně chyběla. Ve většině českých učebnic se píše o prvním stavovském povstání z roku 1547 (tyto události nezmiňuje pouze učebnice od Zdeňka Beneše určená pro střední odborné školy a učebnice od téhož autora, která je zaměřena na světové dějiny. Tato druhá kniha je ovšem součástí ediční řady Státního pedagogického nakladatelství, v níž jsou události roku 1547 popsány v jiném díle).

Výklad všech pěti učebnic, v nichž se o prvním stavovském povstání píše, se shodně zabývá vznikem Šmalkaldské jednoty, svoláním zemské hotovosti, popsáním důvodu, proč stavy nepřišly, a také následnými tresty. U tohoto posledního bodu je především popisováno, jak Ferdinand potrestal města, a to často se subjektivním zabarvením (např. „[...] jejich opovázlivost panovník krutě ztrestal [...]“<sup>24</sup> nebo „Nejtvrději dopadla jeho [Ferdinandova] ruka na města [...]“<sup>25</sup>).

Jediným bodem, ve kterém se výklady jednotlivých českých učebnic liší, je důvod, proč k povstání v roce 1547 došlo. Zde také nejvíce rezonuje náboženská otázka. Jedna učebnice jako

---

22—Např. BENEŠ, Z. – PETRÁŇ, J.: c. d., s. 168; ČORNEJ, P. – ČORNEJOVÁ, I. – PARKAN, F.: c. d., s. 112.

23—Všechny tyto konfese zmiňují tyto tři učebnice: BUDAJ, M.: c. d., s. 18; HEČKOVÁ, J. – SLNEKOVÁ, V. – MARCI, L.: c. d., s. 149; CHÝLOVÁ, E. a kol.: c. d., s. 10. U dalších učebnic jsou ve výkladu zahrnuty pouze některé z nich. Např. BADA, M.: c. d., s. 237; BARTL, Július – KAČÍREK, Luboš – OTČENÁŠ, Michal: *Dejepis pre 2. ročník gymnázií. Národné dejiny*. 2. vyd. Bratislava 2006, s. 14.

24—ČORNEJ, P. – ČORNEJOVÁ, I. – PARKAN, F.: c. d., s. 123.

25—BENEŠ, Z. – PETRÁŇ, J.: c. d., s. 171.

důvod k povstání uvádí Ferdinandovu „otevřenou podporu katolicismu, která vedla k napětí, jež otevřeně propuklo během roku 1547“,<sup>26</sup> a dvě učebnice mluví o „napjatých vztazích mezi českými, převážně nekatolickými stavy a panovníkem, které se v roce 1547 přiostrhly“. <sup>27</sup> Ostatní učebnice mezi důvody povstání náboženskou otázku neuvádějí, píšou o „srážce rozdílných principů vlády“<sup>28</sup> a o příležitosti pro Ferdinanda k „podlomení moci českých stavů“. <sup>29</sup> Oproti tomuto rozsáhlému výkladu českých učebnic není ve slovenských učebnicích prvnímú stavovskému povstání z roku 1547 věnován žádný prostor.

Obdobně byly také ve slovenských učebnicích nalezeny události, které se v těch českých vůbec nevyskytují. Jedná se o vydání Confessio Pentapolitana, Confessio Heptapolitana a Confessio Scepusiana. Informují o něm celkem čtyři z osmi použitých slovenských učebnic. V dalších čtyřech tedy tyto události zahrnuté nejsou, ovšem tři z nich patří do ediční řady, kde je výklad o vydání konfesí zahrnut v jiném díle této edice. Jinými slovy řečeno, existuje pouze jedna ediční řada slovenských učebnic, která nemá do žádného svého dílu zahrnut výklad o vydání společných konfesí.

V samotném výkladu pak tři učebnice shodně vypisují všechna tři Confessia včetně letopočtů, kdy byla vydána. Shodně také uvádějí, že Confessio Pentapolitana vydalo „päť východoslovenských miest“, Confessio Heptapolitana „sedem stredoslovenských banských miest“ a Confessio Scepusiana „farári spišských miest“. <sup>30</sup> Čtvrtá učebnice pak jmenovitě uvádí pouze Confessio Pentapolitana a dále píše, že „podobne postupovali aj stredoslovenské banské a spišské mestá“. <sup>31</sup>

---

26—HROCH, M. – ULVR, V.: c. d., s. 40.

27—ČORNEJ, P. a kol.: c. d., s. 104; ČORNEJ, P. –

ČORNEJOVÁ, I. – PARKAN, F.: c. d., s. 123.

28—SOCHROVÁ, M.: c. d., s. 11.

29—BENEŠ, Z. – PETRÁŇ, J.: c. d., s. 171.

30—BADA, M.: c. d., s. 233; BARTL, J. – KAČÍREK, Ľ. –

OTČENÁŠ, M.: c. d., s. 15; BUDAJ, M.: c. d., s. 19.

31—HEČKOVÁ, J. – SLNEKOVÁ, V. – MARCI, Ľ.: c. d., s. 149.

Podobně také tři učebnice uvádějí konkrétní důvody, proč tato vyznání vznikala. Ty jsou velmi podobné: obrana měst proti obvinění, že trpí radikální kazatelé, zformování konfesijních zásad,<sup>32</sup> snaha vyhnout se podezření ze sektářství,<sup>33</sup> snaha vyhnout se podezření z náboženského radikalismu a snaha určit své odlišnosti od katolické víry.<sup>34</sup> Čtvrtá učebnice pouze konstatuje, že konfese vznikly, aniž by byla uvedena příčina. Jak bylo již jednou řečeno, české učebnice se těmto událostem ve výkladu vůbec nevěnují.

Vzhledem ke zjištění, že učebnice obou republik se ve svých výkladech zaměřují především na dějiny území, která odpovídají dnešním státům, byla při výzkumu věnována zvláštní pozornost tomu, zda je alespoň nějaká část textu věnována popisu situace v dalších zemích, kde vládl Ferdinand I.

Bylo zjištěno, že ve všech učebnicích je zařazena zvláštní kapitola, nebo alespoň podkapitola, která se věnuje problematice reformace. Prostor je v ní věnován postavě Martina Luthera a jeho učení, případně jsou zmiňováni i další reformátoři (Kalvín, Zwingli). Většinou pak následuje výklad věnovaný konfliktům mezi protestanty a katolíky. Tyto kapitoly jsou zpravidla dosti rozsáhlé, výzkum byl však zaměřen pouze na tu část výkladu, jež se věnuje událostem za doby vlády Ferdinanda I. v zemích, kterým vládl.

Přestože je výklad o reformaci zaměřen především na území Svaté říše římské, není zde o době Ferdinandovy vlády příliš mnoho zmínek. Výklad je většinou ukončen uzavřením augsburského náboženského míru v roce 1555. Ten některé učebnice uvádějí jako důvod abdikace Karla V., a v této souvislosti je tedy psáno i o tom, že roku 1556 získal císařský titul Ferdinand I.<sup>35</sup>

---

32—BUDAJ, M.: c. d., s. 18-19.

33—BARTL, J. - KAČÍREK, L. - OTČENÁŠ, M.: c. d., s. 15.

34—BADA, M.: c. d., s. 233.

35—Některé učebnice o Ferdinandově zisku císařského titulu píší i v jiných kapitolách, které se nevěnují reformaci. Srov. BARTL, J. - KAČÍREK, L. - OTČENÁŠ, M.: c. d., s. 9; BENEŠ, Zdeněk:

*Dějepis pro střední odborné školy*. 1. díl. 5. vyd. Praha 2001,

Ovšem o dalším vývoji ve Svaté říši římské za doby Ferdinandovy vlády již učebnice neinformují. Je tedy možno konstatovat, že ani v České, ani ve Slovenské republice není v učebnicích období mezi lety 1555–1564 ve Svaté říši římské považováno za natolik významné, aby se zařazovalo do středoškolských učebnic.

Co se týče informací o náboženských poměrech v ostatních zemích pod Ferdinandovou vládou (Rakousko, Uhry) v českých učebnicích, bylo zjištěno následující: Pouze čtyři učebnice píší v souvislosti s výkladem o konfliktech Ferdinanda I. s českými stavy o tom, že podobné neshody existovaly také v Uhrách a v Rakousku. V žádné z nich už se ovšem dále neřeší, zda v pozadí těchto konfliktů byla také rozdílná víra panovníka a stavů, jak je to popisováno v případě stavů v zemích Koruny české. Pasáž o rakouských a uherských stavech je pouze v jedné z těchto učebnic úvodem ke kapitole o prvním stavovském povstání v roce 1547 („V zemích střední Evropy zlomil Ferdinand moc rakouských stavů již v první polovině dvacátých let, v Uhrách se tak stalo v letech čtyřicátých. Nejtužší odpor kladli čeští stavové [...]“<sup>36</sup>). Ve zbývajících třech učebnicích jsou tyto informace zahrnuty v kapitolách o tom, jak se Habsburkové snažili budovat absolutismus.<sup>37</sup> Žádné další pasáže, které by se tématem náboženských poměrů v Uhrách nebo v Rakousku zabývaly, v učebnicích nejsou, a je tedy možno konstatovat, že přímo o této problematice se v českých učebnicích vůbec nepíše.

Podobně ani slovenské učebnice o náboženských poměrech v zemích, jež se geograficky nekryjí s dnešním Slovenskem (země Koruny české a Rakousko), nijak podrobně neinformují. Jediné drobné zmínky ve dvou učebnicích se týkají pronikání reformace do Horních Uher („Na Slovensko prenikli myšlienky

---

s. 139; ČORNEJ, P. – ČORNEJOVÁ, I. – PARKAN, F.: c. d., s. 123;  
DAMANKOŠ, M.: c. d., s. 67–68; HEČKOVÁ, J. – SLNEKOVÁ, V. –  
MARCI, L.: c. d., s. 146; HROCH, M. – ULVR, V.: c. d., s. 40.  
36—BENEŠ, Z. – PETRÁŇ, J.: c. d., s. 171.

37—BENEŠ, Zdeněk: *Dějiny středověku a prvního století raného novověku*. 5. vyd. Praha 2000, s. 147; ČORNEJ, P. a kol.: c. d., s. 104;  
ČORNEJ, P. – ČORNEJOVÁ, I. – PARKAN, F.: c. d., s. 122–123.

reformácie [...] prostredníctvom študentov, učiteľov a príslušníkov inteligencie z Nemecka, Čiech a Moravy.“<sup>38</sup> „V západoslovenských mestách šírili reformáciu predovšetkým kazatelia z Čiech a Moravy.“<sup>39</sup>) a jedna učebnice zmiňuje rozdielny postup proti reformácii v Uhrách a v Rakousku („Narozdiel od Nemecka a rakúskych krajín v Uhorsku Ferdinand I. nepostupoval proti reformácii príliš tvrdo.“<sup>40</sup>).

Hlavným cieľom tohoto výzkumu bolo zistiť, nakoľko sa od seba po 21 rokoch samostatnej existencie Českej a Slovenskej republiky odlišuje výklad dejepisného učiva o náboženských pomeroch za vlády Ferdinanda I. Habsburského. Je možné konštatovať, že boli zistené značné rozdiely, predovšetkým vo výbere udalostí, ktoré boli do učebných textov zahrnuté. Jediným bodom, v ktorom sa výklad dejepisného učiva oboch štátov zväčša zhodoval, bolo zdôrazňovanie faktu, že Habsburkové podporovali katolícku cirkev a snažili sa zabrániť nástupu reformácie na území, ktoré bolo pod ich vládou.

U všetkých ďalších tém, ktorým sa týkala náboženská situácia za vlády Ferdinanda I., bol už jasne patrný dôraz na národné dejiny. Jedno téma sa vyskytuje v českých i v slovenských učebniciach, i keď sa zameriava na územie daného štátu – jedná sa o výčet konfesií, ktoré na tomto území existovali. U výkladu o tejto problematike bolo jediným shodne uvádzaným faktom zdôraznenie toho, že na danom území žili katolíci v menšine.

U ďalších dvoch udalostí pak bolo zistené, že sú shodne zařazované do väčšiny učebnic jednej republiky, zatiaľ čo v učebniciach druhej úplne chýbajú. V českých učebniciach je tak podrobne popisované prvé stavovské povstanie a v slovenských učebniciach je písané o vzniku troch spoločných náboženských vyznaní.

Tvrzenie, že učebnice Českej i Slovenskej republiky sa zameriávajú predovšetkým na národné dejiny, bolo ešte podoprené zistením, že

---

38 – HEČKOVÁ, J. – SLNEKOVÁ, V. – MARCI, L.: c. d., s. 149.

39 – BUDAJ, M.: c. d., s. 18.

40 – BARTL, J. – KAČÍREK, L. – OTČENÁŠ, M.: c. d., s. 14.

výklad v obou státech obsahuje jen minimum informací o dalších zemích, kterým vládl Ferdinand I. Shodně je sice zařazována kapitola o reformaci, ta však zpravidla výklad o událostech ve Svaté říši římské ukončuje augsburským náboženským mírem, resp. Ferdinandovým získáním císařského titulu. O dalších letech jeho vlády ve Svaté říši římské nepíše ani české, ani slovenské učebnice. Ohledně informací o dalších zemích pod Ferdinandovou vládou bylo zjištěno, že jsou pouze velmi stručné anebo nejsou žádné (v českých učebnicích se jedná pouze o zmínky o postupu Ferdinanda I. vůči stavům v jiných částech monarchie, ve slovenských učebnicích jsou pak drobné zmínky o pronikání reformace z Čech a z Moravy a o rozdílném postupu proti reformaci v Uhrách a v Rakousku).

Výše popsané závěry byly porovnány s dřívějším výzkumem, který se také zabýval komparací českých a slovenských učebnic a při němž bylo zjištěno, že učebnice každého státu se zaměřují především na národní dějiny, ale že české učebnice zařazují do výkladu více kontextu z celoevropských dějin.<sup>41</sup> První předpoklad je zcela ve shodě se zjištěními tohoto výzkumu. Druhé tvrzení se však v tomto případě nepotvrdilo. České učebnice nezařazovaly u žádného tématu týkajícího se náboženských poměrů za vlády Ferdinanda I. více informací o celoevropském kontextu nebo o situaci ve státech mimo území zemí Koruny české.

Pro další výzkum by bylo možno rozšířit zkoumané téma náboženských poměrů na širší období, než je doba vlády Ferdinanda I. Případně by bylo možno komparaci rozšířit o učebnice dalších států, které patřily do podunajského soustátí, především o učebnice německé a rakouské. V obou případech by se pak zjištěné výsledky mohly porovnat se závěry tohoto výzkumu. Další možností by bylo pracovat s historickými učebnicemi a porovnat například výklad učebnic z období Rakouska-Uherska s výkladem učebnic z období první republiky. Možnosti výzkumu učebnic jsou tedy stále velice široké a nabízejí velké množství alternativ.

---

41— Pro podrobnější výsledky tohoto výzkumu viz ŠMAJSTRLOVÁ, D.: *c. d.*, 59–68.



**Exkurz – krátké zamyšlení  
nad povahou náboženských svobod**

Hi!

# NÁBOŽENSKÉ SVOBODY V KONTEXTU „DĚJIN SVOBODY“

*Kateřina Prokopov*

## Msto vodu

„Přl jsem si vklouznout nenpadn do projevu, kter zde dnes mm pronést, stejn jako do těch projev, jeř mne čekj a kter budu mořn po léta pronášet. Raději vřak neř se ujmout slova přál bych si být jím zahalen a nesen za jakkoli mořn zaatek.“<sup>1</sup>

Těmito slovy zahájil svou pednřku i působení na Collge de France v roce 1970 Michel Foucault. Chtěl tm popsat nesnesitelnou třkost poatk, kter jsou provázeny zvyřenou pozornost, dstojnm tichem, aurou vzneřenosti a jsou jakýmsi spoleenskm rituálem, kter m sv nleřitosti, formy a řablony, po léta pilovan procedurálními mechanismy vzdělávacích institucí. Protože instituce nm na obavy z poatk odpovd: „Nemusř se být začít: jsme zde vřichni proto, abychom ti ukázali, že diskurs se nachází v řádu zkon, že uř dlouho bdme nad jeho zjevenm, že m sv msto, kter ho ctí a souasn odzbrojuje, a že, stane-li se, že projev nějakou moc, pak ji nabývá jen a jen nmi.“<sup>2</sup>

---

1—FOUCAULT, Michel: *Řád diskursu*. In: FOUCAULT, Michel: *Diskurs, autor, genealogie*. Praha 1994, s. 7.

2—Tamtř, s. 8.

Foucault tak poměrně výstižně popsal pocit, který vyvolává ono místo za řečnickým pultem a před zraky diváků, přísedících, svědků, na půdě tak důstojné a věrohodné instituce, jakou je univerzita. Podobnou tíhu vznešenosti a zodpovědnosti zažívá pravděpodobně každý, kdo vystupuje na plénu s projevem, jenž má prezentovat určité stadium lidského poznání a vědění, obtěžkané nánosem pravdy a serióznosti. Právě takovými projevy se Michel Foucault zabývá při odhalování projevů vědění, jejichž viditelnými a realizovanými jednotkami jsou výpovědi. Výpovědi pro něho ale není jakýkoli řečový akt, nýbrž ten, kterému je široce nasloucháno a který získal, na základě společenského konsenzu a „institucionálního testu“, atribut pravdivosti. To, zda je daná výpověď pravdivá, či nikoli, pro něho nehraje zásadní roli. Stačí, že je taková výpověď za pravdivou přijata tím, že její autor došel na ono místo, odkud zaznívá pravda, mnohými společenskými a institucionálními procedurami, jimiž prokázal svou způsobilost k tomu, aby pronášel „seriózní řečové akty“<sup>3</sup>. Podle Foucaulta totiž „pravda není odměnou pro svobodné duchy, dítětem dlouhodobé samoty nebo privilegiem těch, kteří se dokázali osvobodit.

---

3 — Poměrně srozumitelný a dle mého názoru jednoznačnější termín „seriózní řečové akty“ (SŘA) používají Dreyfus a Rabinow při interpretaci Foucaultova pojmu „výpověď“, který Foucault chápe v odlišném významu než lingvistika. SŘA jsou takové typy ŘA, jež jsou odděleny od běžných, každodenních ŘA, takže tvoří relativně samostatnou oblast. Dosahují své autonomie díky tomu, že projdou jakýmsi institucionálním testem. Pak mohou být pochopeny posluchačem jako pravdivé, aniž by bylo nutné odvolávat se ke každodennímu kontextu. Ve všech takových ŘA uplatňuje mluvčí seriózní nárok na pravdivost. Podle Foucaulta směřuje naše kultura k tendenci měnit stále více každodenních ŘA v SŘA. Tím se podle něho projevuje vůle k pravdě, která je stále silnější a hlubší. Foucault nepotřebuje sdílet přesvědčení těch, již berou tyto SŘA vážně. Může se spolehnout na vážnost těch, kteří jsou angažováni v příslušném diskurzu a kteří provádějí selekci, tedy vymezují to, co je v dané době bráno vážně.  
Srov. DREYFUS, Hubert L. – RABINOW, Paul: *Michel Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha 2002, s. 85–97.

Pravda je věcí tohoto světa; vytváří se pouze prostřednictvím mnohých forem donucení. A vyvolává stejné mocenské účinky. Každá společnost má svůj režim, svou ‚všeobecnou politiku‘ pravdy, tj. typ diskurzu, který je přijímaný a funguje jako pravdivý; mechanismus a instance, které umožňují rozlišovat pravdivé výroky od nepravdivých, prostředky k potvrzení každého z nich; uznávané techniky a procedury pro nabývání pravdy; status těch, kteří jsou pověřeni říci, co platí za pravdivé.<sup>44</sup>

Použila jsem Foucaultova slova nejen proto, abych se vyhnula nutnosti začít svůj text řádným (tj. zachovávajícím řád) úvodem, ale i proto, abych hned na úvod čtenáři sdělila, že navzdory možnému očekávání zaplním mně poskytnutý prostor svými tvrzeními, jež se v žádném případě nesnaží být seriózními řečovými akty, a tudíž si nečiní nárok na pravdivostní hodnotu. To, co bych chtěla prezentovat, jsou jakési počáteční úvahy, experimenty a hypotézy, které mají spíše vzbudit otázky a diskuzi a naznačit možné cesty budoucího výzkumu „dějin svobody“ (jejichž důležitou součástí jsou i svobody náboženské). Nepůjde tedy o řečové akty, jež by John Austin nazval konstativa a John Searle asertiva, ale spíše o jakási „provokativa“.

Nejde mi však o to, provokovat bezúčelně. K formulování tématu obsaženého v názvu tohoto exkurzu mě přivedla vlastní neschopnost dosáhnout uspokojivých závěrů u dvou, zdánlivě

---

4 — „[...] truth isn't the reward of free spirits, the child of protracted solitude, nor the privilege of those who have succeeded in liberating themselves. Truth is a thing of this world: it is produced only by virtue of multiple forms of constraint. And it induces regular effects of power. Each society has its regime of truth, its 'general politics' of truth: that is, the types of discourse which it accepts and makes function as true; the mechanism and instances which enable one to distinguish true and false statements, the means by which each is sanctioned; the techniques and procedures accorded value in the acquisition of truth; the status of those who are charged with saying what counts as true.“ FOUCAULT, Michel: *Truth and Power*. In: RABINOW, Paul (ed.): *The Foucault Reader*. London 1984, s. 72-73.

**Hi!**

nesouvisejících problémů, které řeším ve své práci při výuce kurzů Rádio Svobodná Evropa a Kritická analýza diskurzu, a sice: (1) co je svoboda; a (2) k čemu je dobrý Michel Foucault.

K formulaci prvního problému mě vede všudypřítomnost svobody v lexiku Rádía Svobodná Evropa a jakési samozřejmé operování s tímto pojmem, který má být každému srozumitelný, který je součástí kolektivně sdílené zkušenosti, který zde nabývá podoby univerzální, přirozené a žádané hodnoty lidského individua. K druhému problému mě vede doposud opakované selhávání ve snaze smysluplně vysvětlit Foucaultovy myšlenky a zapojit je do kontextu konkrétního výzkumu a realizovatelné analýzy diskurzu.

Uvědomuji si, že komplexnost problému interpretací svobody vyžaduje podrobný interdisciplinární výzkum, prováděný nejlépe ve spolupráci více odborníků z oblasti celého spektra humanitních věd, a tak je mým zamýšleným a přaným záměrem vyprovokovat vznik podobného projektu, jenž by spojil bádání o „dějinách svobody“ při zohlednění filozofických a metodologických východisek u Michela Foucaulta napříč společenskovedními obory.

## **1. Co je svoboda**

Než se začnu zabývat možnými cestami, jak zacházet s tímto nesnadno uchopitelným pojmem, ráda bych na vás, čtenářích, bez jakéhokoli varování vyzkoušela jeden experiment, který samozřejmě můžete nebo nemusíte podstoupit. V druhém případě stačí přeskočit v textu na *podkapitolu 1.2.*

**Hi!**

## **1.1 Experiment 1**

Sledujte tabulky:

$$1 + 5 =$$

$$2 + 4 =$$

$$3 + 3 =$$

$$4 + 2 =$$

$$5 + 1 =$$

**Po dobu 15 vteřin myslete na číslo 6**

A nyní

**Myslete na ovoce**

**Hi!**

Pokud je můj předpoklad správný, mysleli jste na toto:



**Obr. 1<sup>5</sup>**

---

5 – In: <http://en.wikipedia.org/wiki/Apple> [cit. 15. 9. 2014].

## 1.2 Experiment a teorie prototypů

To, co jste možná právě absolvovali, je kontrolní experiment, na němž byla ověřována teorie prototypů. Tou se zabývala Eleanor Roschová. Uskutečnila několik experimentů, aby zjistila povahu mentálních reprezentací významu. Pro své experimenty použila techniku primingu.<sup>6</sup> Pomocí ní zkoumala povahu kognitivních reprezentací generovaných nadřazenými pojmy sémantických kategorií.<sup>7</sup>

Snažila se najít odpovědi na to, jaký druh kognitivní reprezentace si vygenerujeme v naší mysli, když uslyšíme určitý název kategorie, jako například nábytek, nástroj, oblečení, v přirozeném jazyce. Vybaví se nám v mysli seznam vlastností členů dané kategorie, konkrétní obraz, který reprezentuje danou kategorii, výčet členů kategorie, nulová mentální reprezentace, či jiná forma reprezentace?<sup>8</sup>

Roschová ve svém výzkumu oponuje tradičnímu aristoteliskému pojetí kategorií, podle něhož je příslušnost prvků ke kategorii založena na vlastnictví sady kriteriálních vlastností. Všechny příklady obsahující kriteriální rysy jsou pak rovnocennými členy kategorie. Takový přístup je podle Roschové vhodný pro výzkum umělých kategorií a umělých jazyků, nicméně přirozené kategorie popisované přirozenými jazyky se řídí odliš-

---

6 — „Psychologický termín priming popisuje mechanismus, při kterém má zpracování určité informace vliv na následující činnost. Studie se zabývá primingem aktivujícím určité sociální stereotypy.“ FRANEK, Marek: *Priming aktivující sociální stereotypy a výkon v mentálním testu*. Psychologie, 3, 2000, č. 2, s. 1. In: <http://e-psycholog.eu/pdf/franek.pdf> [cit. 12. 9. 2014].

7 — ROSCH, Eleanor: *Cognitive Representations of Semantic Categories*. Journal of Experimental Psychology: General, 104, 1975, č. 3, s. 192.

8 — Tamtéž, s. 193.



nými zákonitostmi a mají odlišný charakter. Typem kategorie kontradiktorním k uvedenému aristotelskému pojetí je kategorie barev. Barvy nejsou reprezentovány v našem poznání pomocí určitých kriteriálních vlastností, ale na základě své vnitřní struktury prostřednictvím prototypu. Barvy však patří do vjemové oblasti a jsou fyziologicky založené. Roschová se snaží zjistit, zda je koncept vnitřní struktury kategorií aplikovatelný také na sémantické kategorie.<sup>9</sup>

Koncept vnitřní struktury odkazuje ke klasifikačnímu pojetí kategorií. Kategorie podle něj není reprezentována sadou vlastností rovnocenných členů, nýbrž její prvky mohou být posuzovány jako nestejně reprezentativní pro danou kategorii (oranžovočervená či purpurová barva mohou být vnímány jako horší příklady zástupců kategorie červené barvy než „červeně“ červená). Některé členy jsou dobrými příklady kategorie, jiné špatnými. Roschová zkoumá, zda je koncept vnitřní struktury kategorie aplikovatelný i na jiné typy kategorií, například na sémantické klasifikace objektů každodenní potřeby.

Roschová vychází z předpokladu, že člověk si v mentální reprezentaci obecnější kategorie, jako je například zelenina, nábytek, nástroj či ovoce, představí její prototyp, tj. „nejlepší“ příklad této kategorie. Tak bychom si měli vybavit židli či stůl jako prototyp nábytku, mrkev jako prototyp zeleniny apod. Volba „nejlepšího“ zástupce je ovšem závislá na geografickém, společenském a kulturním prostoru, v němž žijeme. Proto si vybavíme vrabce nebo holuba pro kategorii ptáka spíše než kiviho či pštrosa, jak by se to patrně stalo v Austrálii.

Univerzální, jednotící klasifikace je podle Foucaulta charakteristická pro západní myšlení. Toto třídění poskytuje člověku návod pro relevantní a pro druhé srozumitelné myšlení. V základu tak každá kultura sdílí určitý pořádek významů, který je přenášen

---

9—ROSCH, Eleanor: *Cognitive Representations of Semantic Categories*, s. 193–194.

jednotlivými popisy světa (diskurzy).<sup>10</sup> Tato kategorizace vyplývá z kulturně sdíleného pozadí.<sup>11</sup> Foucault navrhuje kuriózní metodu pro to, abychom byli schopni odhalit pořádek věcí a uvědomit si jeho formativní význam pro diskurzy. Měli bychom se setkat s naprosto odlišným způsobem pořádání jsoucen do systému. Jako příklad odlišné kategorizace či absence kategorizace cituje Foucault Borgesovu taxonomii zvířat z fiktivní antické čínské encyklopedie. Ta dělí zvířata na: „(a) patřící císaři, (b) balzamovaná, (c) ochočená, (d) selátka, (e) sirény, (f) bájná, (g) potulné psy, (h) zahrnutá v této klasifikaci, (i) mrskející sebou jako šílená, (j) nespočítatelná, (k) namalovaná velmi jemným štětcem z velbloudí srsti, (l) atd., (m) co právě rozbila džbán, (n) co z dálky vypadají jako mouchy“.<sup>12</sup>

Tato taxonomie vzbuzuje úsměv, ale i zneklidnění, v našem myšlení totiž chybí pojící princip pro jednotlivé výše uvedené „kategorie“. Podstatou tohoto zneklidnění je to, že je nám předkládána kategorizace, která postrádá svou podstatu, ta totiž není „arbitrárním produktem historické náhody nebo rozmarem, ale výsledkem psychologických principů kategorizace“.<sup>13</sup>

---

10— Problém kulturních a historických předpokladů uspořádání vědění je tématem Foucaultovy knihy *Slova a věci*. FOUCAULT, Michel: *Slova a věci* (dále jen *Slova a věci*). Brno 2007.

11— Příkladem takové kategorizace je známé Linnéovo biologické třídění živých organismů na říši, kmen, třídu, řád, čeleď, rod a druh.

12— FOUCAULT, M.: *Slova a věci*, s. 1.

13— „[...] the arbitrary product of historical accident or of whim but rather the result of psychological principles of categorization [...]“ ROSCH, Eleanor: *Principles of Categorization*. In: ROSCH, Eleanor – LLOYD, Barbara B. (eds.): *Cognition and Categorization*. Hillsdale 1978, s. 27.

**Hi!**

## **1.3 Experiment 2**

A nyní bych chtěla tento experiment pro potřebu této studie vyzkoušet ještě jednou v modifikované podobě. Pokus můžete opět podle libovůle přeskočit a přejít na *podkapitolu 1.4*.

Sledujte prosím tabulky:

$$1 + 5 =$$

$$2 + 4 =$$

$$3 + 3 =$$

$$4 + 2 =$$

$$5 + 1 =$$

**Po dobu 15 vteřin myslíte na číslo 6**

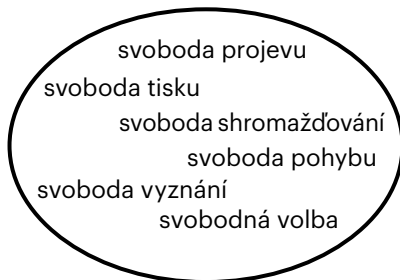
**Hi!**

A nyní

**Myslete na svobodu**

## 1.4 Prototyp svobody

V tomto druhém experimentu mi šlo o to, zjistit, zda je experiment 1 se sémantickými kategoriemi, jejichž vnitřní strukturu tvoří konkrétní fyzické objekty, analogicky aplikovatelný na vysoce abstraktní pojem, jakým je svoboda. Pak by bylo možné považovat svobodu za kategorii, která má vnitřní strukturu tvořenou „dobrymi příklady“, jež bychom si vybavili jako mentální reprezentace svobody.<sup>14</sup> Takovými členy by pak mohly být:



**Obr. 4**

Výše jmenované potenciální „nejlepší“ zástupce nadřazené kategorie svobody jsem vybrala pomocí základních institucionálních textů konstituujících vztah člověka a svobody, které jsou podle mého názoru základem pro současnou západní společnost

---

<sup>14</sup>— Popravdě řečeno, validita takového experimentu není příliš relevantní, přesto nám může poskytnout zajímavé podněty k úvaze.

**Hi!**

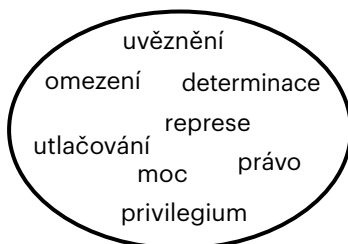
a které mohou generovat prototyp svobody. Jedná se o *Prohlášení práv člověka a občana a Ústavu Spojených států amerických*.<sup>15</sup>

Daná množina odpovědí na otázku: „Na co jste mysleli, když jste mysleli na svobodu?“ by ovšem mohla obsahovat i jiné prvky. Například:



**Obr. 5**

To znamená opozitum svobody, negativní definice pojmu, tedy někdo by si mohl představit to, co svobodou není. Mohlo by se však také stát, že ve zmíněné množině pojmu svoboda se objeví i tyto výrazy:



**Obr. 6**

---

15—Tyto texty by bylo samozřejmě možné doplnit dalšími, a tím i podpořit, nebo naopak vyvrátit hypotézu, nicméně pro tento pilotní průzkum jsem vybrala tyto texty jako dobré příklady dokumentů ukotvujících lidské svobody v moderní společnosti.

**Hi!**

V tom případě narážíme na existenci bipolárních pozic v množině pojmu svoboda, což může vyvolat následující otázky:

- Je svoboda kontradikcí k vylučování, k věznění, k uzavírání?
- Je vězení opakem svobody?
- Chtějí svobodu všichni?
- Je pozitivní?

A to je přesně okamžik, kdy může plně vstoupit na scénu Michel Foucault.

## **2. K čemu je dobrý Michel Foucault**

Miroslav Marcelli naráží na problém odlišných, protikladných či stále se měnících postojů k určitému problému ve chvíli, kdy se snaží v knize *Michel Foucault alebo Stať sa iným* rozebrat Foucaultovo dílo a setkává se s rozrůzněností jeho přístupů: „[...] keď sme konfrontovaní s navzájom protikladnými stanoviskami, treba sa pokúsiť nájsť ich spoločný predpoklad, tú podmienku, ktorá ich umožnila a zároveň ich vtiahla do siete opozícií. Takýto predpoklad musí byť dostatočne rozsiahly, aby poskytlo priestor pre pojmy, teórie a interpretácie, ktoré sa navzájom neznášajú, a pritom tak intímne s nimi spätý, aby v ňom nachádzali svoje vlastné východisko a princíp formovania.“<sup>16</sup>

My můžeme cestu, jak z toho ven, kterou nabízí Marcelli, využít pro rozklíčování problému s bipolárními opozicemi v jedné množině interpretací pojmu svoboda. Předpokladem, o němž mluví Marcelli, je v našem případě, podle mého názoru, filozofie osvícenství vtělená do právních a vzdělávacích norem. Vedl mě k tomu předpoklad, že toto myšlenkové podhoubí stojí

---

16 — MARCELLI, Miroslav: *Michel Foucault alebo Stať sa iným*. Bratislava 2005, s. 17.

stále v základu našeho vědění a určuje diskurzy o svobodě i o poznání a vědění obecně.<sup>17</sup>

Pro Immanuela Kanta je svoboda ve společnosti možná jen v rámci práva jakožto „souhrnu podmínek, za nichž lze libovůli jednoho sloučit s libovůlí druhého podle obecného zákona svobody“.<sup>18</sup>

Svoboda se tak stává záležitostí práva, součástí institucionalizovaných soudních procesů, předmětem právního diskurzu, kdy určitá autorita rozhoduje o naší svobodě, či nesvobodě, pokud se zdá, že jsme překročili zákon. To vyvolává otázky rezonující s foucaultovským tématem zrodu a dějin vězeňství: (1) jaký je vztah svobody a moci; a zda (2) není diskurz o svobodě jen skrytým nástrojem moci, kontroly a donucení.

Podle této logiky se svoboda dostává do těsné blízkosti s uvězněním, popř. s omezeným fyzickým prostorem. Se změnou právního systému by se pak měla měnit i naše svoboda. Jedná se tedy o svobodu vnější, která je nám umožněna autoritou státoprávní instituce.

Foucault se zabývá vykonáváním moci, která podle něho předpokládá zprostředkované působení, na rozdíl od násilí, jež je přímým působením na tělo nebo věc. V odpovědi na otázku, jak se moc projevuje, odpovídá Foucault: „[...] podněcuje, ovlivňuje, odvádí, usnadňuje či ztěžuje, rozšiřuje či omezuje, činí více či méně pravděpodobným; v extrémním případě zabraňuje či zakazuje absolutně; nicméně vždy je to způsob jednání, působící na jednající subjekt či jednající subjekty, pokud jednají anebo jsou

---

17 — Zda je tento předpoklad relevantní, by bylo třeba podložit podrobným výzkumem.

18 — „[...] der Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des einen mit der Willkür des andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit zusammen vereinigt werden kann.“ KANT, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten. Unveränderter photomechanischer Abdruck von Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften.* Band 6. Berlin 1968 [1797], s. 230. In: <http://www.korpora.org/kant/aa06/Inhalt6.html> [cit. 17. 9. 2014].

schopny jednání. Jednání, působící na jiná jednání.<sup>19</sup> Pokračuje zajímavou a pro naše úvahy podpůrnou tezí, a sice že k tomu, abychom mohli řídit svým jednáním jednání někoho jiného, musíme mu dát možnost svobodného pohybu. Ovládání, pomocí něhož se projevuje mocenský vztah, nejen svazuje a zakazuje, ale překvapivě i osvobozuje a přenechává možnost rozhodnout se. Moc tedy není kontradiktorní ke svobodě, tj. jedno nevylučuje druhé. Vztah mezi svobodou a mocí je mnohem složitější. Svoboda se totiž může objevit jako podmínka vykonávání moci a také jako její trvalá podpora.<sup>20</sup>

Foucault analyzuje mocenské vztahy na fenoménech šílenství (*Dějiny šílenství*<sup>21</sup>), delikvence (*Dohlížet a trestat*<sup>22</sup>) a sexuality (*Dějiny sexuality*<sup>23</sup>). Pomocí jejich zkoumání nahlíží na oblasti moderní společnosti, které se vyznačují uplatňováním normalizačních a disciplinárních procedur. Na fungování těchto mocenských procedur se podílejí disciplinární, kontrolní, trestní a psychiatrické instituce, jako klinika, věznice nebo škola, stejně jako vědecké teorie, terapeutické postupy a morální hodnocení, jež spouštějí jednotlivé technologie moci.<sup>24</sup>

---

19—FOUCAULT, Michel: *Jak se moc vykonává?* In: DREYFUS, Hubert L. – RABINOW, Paul: Michel Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky. Praha 2002, s. 329.

20—Tamtéž, s. 330.

21—FOUCAULT, Michel: *Dějiny šílenství v době osvícenství: Hledání historických kořenů pojmu duševní choroby*. Praha 1994.

22—FOUCAULT, Michel: *Dohlížet a trestat: kniha o zrodu vězení*. Praha 2000.

23—FOUCAULT, Michel: *Dějiny sexuality 1. Vůle k vědění*. Praha 1999; TÝŽ: *Dějiny sexuality 2. Užívání slasti*. Praha 2003; TÝŽ: *Dějiny sexuality 3. Péče o sebe*. Praha 2003.

24—MARCELLI, M.: c. d., s. 123-124.



## 2.2 Foucaultova kritika osvícenství a prostor na hranici

Foucault se ve své práci hlásí k pluralismu a staví se proti označování jakéhokoli tvrzení za všeobecně platnou pravdu. Pomocí své metody historizace idejí, které se dovolávají přirozenosti a neměnných určení člověka, se Foucault opakovaně vracel na počátek osvícenství, aby tu našel i počátek problémů naší kultury.<sup>25</sup>

Jeho kritika osvícenství a racionality se jeví jako velmi inspirovatelná a mnohé nám může objasnit. Foucault vyjadřuje:

- skeptický postoj vůči teoriím lidské přirozenosti;
- nedůvěru vůči ideálům vševládného rozumu;
- úsilí odhalit tajné spojení racionality s mocí;
- pozornost vůči stanoviskům menšin;
- přesvědčení, že osvícenství – ve jménu rozumu – vylučuje a internuje;
- nesouhlas s neměnnou podstatou člověka.<sup>26</sup>

Upozorňuje nás na to, abychom důvěřivě nepřijímali proklamované ideály a zásady, které se zrodily ve chvíli, kdy začal rozum v podobě pozitivistické vědy pod vlajkou humanismu bojovat za osvobození člověka. V této aktivitě spatřuje pouze snahu ovládnout lidstvo a vyloučit nepřizpůsobivé.<sup>27</sup>

Foucault hledá hranice, jež jsou východisky pro nový pořádek, které vytvářejí protiklady a které oddělují stejně od odlišného. Na příkladu zacházení s fenoménem šílenství dokládá, jak společnost prostřednictvím propojení institucí s příslušným (osvícenským)

---

25— MARCELLI, M.: *c. d.*, s. 28.

26— Tamtéž, s. 12, 24.

27— Tamtéž, s. 44.

věděním uchopila jedince a rozdělila ho na zdravého a duševně chorého – toho internovala a léčila.<sup>28</sup>

Vytváří se prostor uvnitř společnosti a prostor vně, tedy za jejími hranicemi. To, co odlišuje tyto dva prostory, je právo zasahovat do mocenských rozhodnutí, právo být slyšet. Vedle bláznů se v prostoru za hranicemi ocitli i homosexuálové, asociálové, ženy, etnické menšiny apod. Skupiny vně hranic by pak mohly pochopitelně pociťovat tato přirozená práva za nespravedlivá a mohly by se snažit hranici prolomit či posunout. Z toho důvodu předpokládám, že v diskurzu těchto „za-hraničních“ skupin by se mohl pojem svoboda často vyskytovat ve spojení: získat svobodu či právo na svobodu, zatímco v diskurzu vnitřní skupiny by se mohla svoboda vyskytovat ve spojení: bránit svobodu, řídit svobodu, regulovat svobodu, omezit svobodu.

## 2.3 Co z Foucaulta můžeme dnes využít

Zabývá se mocenskými vztahy a mocenským aspektem diskurzů, nastínil Foucault koncept genealogie moci. Tato metoda je zaměřena proti koncepcím podstaty člověka vznášejícím nárok na univerzální platnost, proti nimž staví princip stálého sebeutváření – tzn. neustálé pobývání na hranicích. Pomocí osvícenské kritiky začal Foucault chápat diskurz nejen jako prostředek legitimizace moci, ale také jako moc svého druhu. Ve srovnávacím pohledu přestane být samozřejmostí, že šílení lidé mají být považováni za duševně choré, že příčiny nemoci se nalézají prostřednictvím individuálního vyšetření těla nebo že jediným způsobem potrestání zločince je jeho uvěznění.<sup>29</sup>

---

28 – Tamtéž, s. 51.

29 – Srov. BARŠA, Pavel: *Nietzscheovské osvícenství*. In: BARŠA, Pavel – FULKA, Josef: *Michel Foucault: politika a estetika*. Praha 2005, s. 9–101; SUK, Jiří: *Foucaultův příchod do Čech*.

**Hi!**

Foucault říká, že zdánlivě přirozené postoje vůči fenoménu šílenství, nemoci a zločinu jsou ve skutečnosti produktem historicky dílčích, omezených, a proto proměnlivých a náhodných uspořádání vědění (diskurzu) a moci (donucení). Pokud tedy pojmy šílenství, nemoc a zločin – zdánlivě nadčasové, univerzální – mají své dějiny, pak má dějiny i svoboda.

„Genealogie se nestaví proti historii jako hrdý a hluboký pohled filosofa proti krtčímu nazírání vědce: staví se naopak proti metahistorickému používání ideálních významů a proti neurčitým teleologiím. Staví se proti hledání ‚původu‘.“<sup>30</sup>

Michel Foucault ve své práci vyjadřuje názor, že nemůžeme dospět k explikaci (vysvětlení faktu příčinou) určitého fenoménu, tedy ani svobody. Místo toho můžeme nabídnout interpretaci, výklad tohoto fenoménu. Interpretace je ovšem nekonečný úkol. Ve vlastním slova smyslu totiž není co interpretovat. Podle Foucaulta není nic absolutně prvního, žádné pevné jádro, které by se mělo interpretovat, protože vše je již interpretací. Pokud nám tedy chybí nezávislý objekt, idea, kde se nalézá realita? Skutečnou realitou je v tom případě mnohost zápasících interpretací.

To znamená, že ve svém výzkumu můžeme sledovat, jak je reprezentována svoboda prostřednictvím textů, aniž bychom nutně dospěli k tomu, co svoboda skutečně je.

---

„Archeologická“ a „genealogická“ metoda z perspektivy historika. *Soudobé dějiny*, 11, 2004, č. 4, s. 51–66.

30—FOUCAULT, Michel: *Nietzsche, genealogie, historie*. In: FOUCAULT, Michel: *Diskurs, autor, genealogie*. Praha 1994, s. 75–76.

### 3. Svoboda vyznání versus občanské svobody. Otázka identity

Jak jsem již rozebrala výše, jasné ohraničení svobody vytváří prostor pro nesvobodu/uvěznění a zároveň mě vede k formulování otázky, do jaké míry je svoboda určována naší identitou. Pokud vyjdeme od základního postulátu občanských svobod, tedy že „všichni občané jsou svobodní“, pak by mělo logicky platit i negativní tvrzení, a sice že „všichni neobčané jsou nesvobodní“. Z toho pak můžeme vyvodit závěr, že je nutné vytvořit a přijmout identitu občana, abychom měli občanské svobody. Identita občana není v současné době asi pro nikoho problematická, nicméně na konci 18. století byla situace pravděpodobně jiná a identitu občana museli lidé skutečně přijmout či si ji osvojit.

Analogicky s občanskými svobodami se pak můžeme zaměřit i na svobody náboženské. Pokud všichni katolíci/luteráni/kalvinisté/řeckopravoslavní<sup>31</sup> mohou svobodně vyznávat své náboženství, pak musí platit, že všichni ne-katolíci/ne-luteráni/ne-kalvinisté/ne-řeckopravoslavní nemohou svobodně vyznávat své náboženství. Je nutné vytvořit a přijmout identitu určité konfese, abychom měli náboženské svobody?

Problém jak občanských, tak náboženských svobod nás vede ovšem ještě k další úvaze po charakteru těchto právních úprav vztahu člověka a svobody, a sice zda měly ve vztahu k deklarovaným svobodám jmenovaných skupin deskriptivní, či preskriptivní charakter, tedy zda danou identitu (občana, katolíka, luterána atd.) předpisovaly, či pouze popsaly a uzákonily již existující identity.<sup>32</sup>

---

31— Zde jsem vyšla z textu Tolerančního patentu Josefa II.

32— V souvislosti s těmito úvahami rovněž vyvstává otázka, zda koncept konfesionalizace nevychází ze stejného osvícenského paradigmatu jako občanské a náboženské svobody.

**Hi!**

Bylo třeba se konfesionálně vymezit, či se jen ke své konfesi přiznat? Byla konfesní identita lidí již utvořena, jasně kategorizována a institucionální dokumenty, např. toleranční patent, pouze právně upravovaly její legitimitu v rámci státu, nebo zde existoval prostor pro nevyhraněnost, neurčitost? Byli lidé nuceni řešit otázku: „Kdo jsem?“ Je možné, že v těchto případech lidé sice měli svobodu zvolit si identitu (ovšem pouze do jisté míry – volili z daných možností), ale pak byli „přibiti“ k této identitě? Nebo snad bylo možné rozhodovat o utváření identity katolíka, luterána, kalvinisty...?

Tyto úvahy ve mně vzbuzují kuriózní představu. Pokud by bylo možné konfesijní identitu vytvořit preskriptivně a kdybychom se přenesli do doby oné fiktivní Borgesovy čínské encyklopedie a Evropa by byla v důsledku nějakého konfliktu či katastrofy ovládnuta čínským císařem, který by uznával a uzákonil jiné skupiny věřících podle odlišných klasifikačních měřítek, bylo by možné vytvořit skupiny věřících jako například: (a) patřící císaři, (b) balzamovaní, (c) ochočení, (d) selátka, (e) sirény, (f) bájní, (g) potulní psi, (h) zahrnutí v této klasifikaci, (i) mrskající sebou jako šílení, (j) nespočitatelní, (k) namalovaní velmi jemným štětcem z velbloudí srsti, (l) atd., (m) co právě rozbili džbán, (n) co z dálky vypadají jako mouchy.<sup>33</sup>

## Místo závěru

Místo závěru bych chtěla ještě naposledy ocitovat Michela Foucaulta a nechat svůj hlas ztratit se v jeho: „Nezdá se mi, že je potřeba vědět, co přesně jsem. Hlavním zájmem v životě a v práci je stát se někým jiným, než jste byli na začátku. Myslíte si, že byste měli odvahu napsat knihu, kdybyste na začátku věděli, co

---

33— FOUCAULT, M.: *Slova a věci*, s. 1.

**Hi!**

budete říkat na konci? To, co platí o psaní a o milostných vztazích, platí i o životě. Hra stojí za to jen tehdy, když nevíte, jaký bude konec.“<sup>34</sup>

---

34— „I don't feel that it is necessary to know exactly what I am. The main interest in life and work is to become someone else that you were not at the beginning. If you knew when you began a book what you would say at the end, do you think that you would have the courage to write it? What is true for writing and for love relationship is true also for life. The game is worthwhile insofar as we don't know what will be the end.“ MARTIN, Rux: *Truth, Power, Self. An Interview with Michel Foucault*. In: MARTIN, Luther H. – GUTMAN, Huck – HUTTON, Patrick H. Michel (eds.): *Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault*. Massachusetts 1988, s. 9.

## ZÁVĚREM

*Jaroslav Miller*

Absence systematického výzkumu konfesní problematiky, individuálních i kolektivních projevů zbožnosti či vztahu mezi konfesemi a dobovými mocenskými strukturami značně devalvovala výsledky bádání o předmoderní společnosti v kontextu socialistického dějepisectví. Protože náboženství bylo trvale a pevně zakotveno v životě jedince, selhávala oficiální historiografie před rokem 1989 v interpretaci dobové mentality, kultury i mocenských vztahů. Kontextuální studium konfesí a výzkum konfesijní kultury se v české historiografii „zabydly“ ze zřejmých příčin až v průběhu devadesátých let 20. století a i dnes zůstává koncept konfesionalizace, byť kriticky revidovaný několika generacemi historiků, nosným a produktivním přístupem ke studiu dějin. Bádání na tomto poli navíc umožňuje lépe pochopit a vyložit fázový posun, který se odehrál mezi 16. a 18. stoletím a který spočíval v zásadní hodnotové proměně směrem k ocenění plurality, názorové různosti, svobody a tolerance.

Předkládaná kolektivní monografie představuje impozantní výsledek výzkumu náboženské problematiky z pera nastupující generace českých historiků a historiček, převážně studentů doktorského studia v Olomouci, v Pardubicích, v Brně, v Ostravě a v Českých Budějovicích. V knize jsou tak představeny různé metodické podněty a přístupy několika historiografických „škol“, které byly podrobeny kritické diskuzi v rámci letní školy s názvem *Proměny konfesijní kultury* organizované Katedrou historie Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci v červnu a v červenci 2014. Jednotlivé studie zároveň ilustrují skutečnost, že moderní historická věda (a moderní historik) se neobejde bez

konceptů, terminologie a přístupů jiných vědeckých disciplín, především sociologie, lingvistiky, literární vědy, teologie či dějin umění.

Náboženská problematika a konfesionalita jsou v knize zkoumány z mnoha, leckdy překvapivých úhlů a perspektiv. Osobně oceňuji především soubor kapitol nazvaný *Sonda do textu*, nabízející textovou (a zároveň kontextuální) analýzu některých zásadních i méně známých textů vyjadřujících se k náboženské problematice. Řada z diskutovaných dobových traktátů vykazuje známky kompilace starších idejí a jejich (ne)vědomého přetváření a redefinice v nových a často odlišných kulturních kontextech. Takto zaměřená analýza „textu a kontextu“ dalece překračuje hájemitví tradičních dějin idejí či německé *Begriffsgeschichte* a vstupuje na dosud málo probádané badatelské pole, které americký literární historik Stephen Greenblatt nazývá kulturní mobilitou.<sup>3</sup>

Zcela na závěr si dovolím jednu osobní poznámku. Jako představitel střední generace nepočtené komunity českých historiků a jako rektor Univerzity Palackého v Olomouci s radostí zjišťuji, že naši studenti se pohybují na těžkém terénu moderních směrů a konceptů historiografie lehce a s jistotou. S jistým zadostiučiněním a s pýchou cítím, že o dynamickou budoucnost našeho oboru netřeba se obávat. Nepřehlédnutelnou zásluhu na tom mají i organizátoři letní školy v Olomouci, kterým patří poděkování za entuziasmus a péči, kterou věnovali mladým historičkám a historikům.

---

3— GREENBLATT, Stephen: *Cultural Mobility: A Manifesto*. Cambridge 2010.



## SEZNAM POUŽITÉ LITERATURY

- ADAM, Petr: *Řád německých rytířů a jeho působení v Čechách, na Moravě a ve Slezsku*. Praha 2005.
- ARNADE, Peter: *Beggars, Iconoclasts, and Civic Patriots. The Political Culture of the Dutch Revolt*. Ithaca 2008.
- BACHTIN, Michail Michailovič: *Francois Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*. Praha 1975.
- BALKOVEC, Bojan – ŠORN, Mojca – TROHA, Nevenka (eds.): *Evropski vplivi na slovensko družbo*. Ljubljana 2008.
- BARŠA, Pavel: *Nietzscheovské osvícenství*. In: BARŠA, Pavel – FULKA, Josef: Michel Foucault: politika a estetika. Praha 2005, s. 9–101.
- BARTLOVÁ, Milena – CERMANOVÁ, Pavlína – NOVOTNÝ, Robert – SOUKUP, Pavel (eds.): *Husitské století*. Praha 2014.
- BÄUMEL, Jutta: *Auf dem Weg zum Thron. Die Krönungsreise Augusts des Starken*. Dresden 1997.
- BERNDT, Rainer: *La pratique exégétique d'André De Saint-Victor. Tradition victorine et influence rabbinique*. In: LONGÈRE, Jean (ed.): L'abbaye parisienne De Saint-Victor au moyen âge. Paris – Turnhout 1991, s. 271–290.
- BERNDT, Rainer: *The School of St. Victor in Paris*. In: SÆBØ, Magne (ed.): Hebrew Bible / Old Testament. The History of Its Interpretation. 1. díl: From the Beginnings to the Middle Ages; 2. díl: The Middle Ages. Göttingen 2000, s. 467–475.
- BETTS, Russell R.: *Social and Constitutional Development in Bohemia in the Hussite Period*. Past & Present, 1995, č. 7, s. 37–54.
- BIERMANN, Gottlieb: *Geschichte der Hertzogthümer Troppau und Jägerndorf*. Těšín 1874.

- BIESLER, Jörg: *BauKunstKritik. Deutsche Architekturtheorie im 18. Jahrhundert*. Berlin 2005.
- BLASCHKE, Karlheinz: *Der Fürstenzug zu Dresden. Denkmal und Geschichte des Hauses Wettin*. Leipzig 1991.
- BLASCHKE, Karlheinz: *Die Landesgeschichte in der DDR – ein Rückblick*. Blätter für deutsche Landesgeschichte, 126, 1990, s. 243–261.
- BLECHA, Dominik – ENGELBERT, Ambrož: *Úplný adresář, dějiny a památosti královského města Německého Brodu*. Německý Brod 1892.
- BOČKOVÁ, Hana: *Knihy naučné a prosté. Knihy nábožné a prosté. K nábožensky vzdělávací slovesné tvorbě doby barokní*. Brno 2009.
- BOČKOVÁ, Hana: *Theatrum mundi minoris jako svědectví o člověku jedné epochy*. In: VODŇANSKÝ Z URAČOVA, Nathanael: *Theatrum mundi minoris*. BOČKOVÁ, Hana – MATL, Jiří (eds.). Brno 2001, s. 265–292.
- BÖHM, Jiří: *Karlovy Vary – Karlsbad na starých pohlednicích, aneb, Krásné pozdravy z báječných časů*. Karlovy Vary 2005.
- BÖHM, Jiří – CHLUPSA, Miroslav: *Karlovarské sakrální objekty. Karlsbader sakrale Objekte. Karlovarskije kul'tovyje ob'jekty*. Karlovy Vary 2013.
- BOSSY, John: *Moral Arithmetics: The Seven Sins into Ten Commandments*. In: LEITES, Edmund (ed.): *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*. Cambridge 1988, s. 214–234.
- BURACHOVIČ, Stanislav: *Příběh o založení Karlových Varů. Příspěvek k 650. výročí tradovaného založení města*. Karlovy Vary 2008.
- BURIAN, Vladimír: *Vývoj náboženských poměrů v Brně 1570–1618*. Brno 1948.
- BURKE, Peter: *The Fabrication of Louis XIV*. New Haven – London 1992.
- BUŽEK, Radomír: *Iz 7,14 ve výkladu magistrů Ondřeje a Richarda ze Sv. Viktora*. Teologická reflexe, 2, 2013, s. 117–128.
- BUŽEK, Václav – KRÁL, Pavel (eds.): *Člověk českého raného novověku*. Praha 2007.
- BUŽEK, Václav a kol.: *Společnost českých zemí v raném novověku. Struktury, identity, konflikty*. Praha 2010.

- CANTARELLA, Glauco Maria: *Sondaggio sulla dispensatio (sec. XI–XII)*. In: Chiesa diritto e ordinamento della societas christiana nei secoli XI e XII (Atti della nona settimana di studio Mendola, 28 agosto – 2 settembre 1983). Milano 1986, s. 461–487.
- CARLEBACH, Elisheva: *The Pursuit of Heresy: Rabbi Moses Hagiz and the Sabbatian Controversies*. New York 1990.
- CERMANOVÁ, Pavlína: *Apokalyptické myšlení a vize předhusitského a husitského věku*. Praha 2013.
- CERMANOVÁ, Pavlína: *Čechy na konci věků: apokalyptické myšlení a vize husitské doby*. Praha 2013.
- CLASSEN, Albrecht: *Der Liebes und Eherediskurs*. München – Berlin 2005.
- CLASSEN, Peter: *Gerhoch Von Reichersberg: Eine Biographie, mit einem Anhang über die Quellen, ihre handschriftliche Überlieferung und ihre Chronologie*. Wiesbaden 1960.
- CLASSEN, Peter: *Gerhoch Von Reichersberg und die Regularkanoniker in Bayern und Oesterreich*. In: La vita comune del clero nei secoli XI e XII (Atti della settimana di studio, Mendola, settembre 1959). Sv. 1. Milano 1962, s. 304–348.
- CVELFAR, Bojan: „*Evropska Slatina*“ v prvi polovici 19. stoletja. In: BALKOVEC, Bojan – ŠORN, Mojca – TROHA, Nevenka (eds.): *Evropski vplivi na slovensko družbo*. Ljubljana 2008, s. 467–481.
- CZOK, Karl: *August der Starke und Kursachsen*. Leipzig 1987.
- CZOK, Karl: *August der Starke und seine Zeit. Kurfürst Von Sachsen, König in Polen*. 2. vyd. München 2004.
- CZOK, Karl: *K problému osvícenského absolutismu a jeho odraz v českých zemích, zvláště v městském prostředí*. Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et Historica, 3, 1989 – Studia Historica XXXVI: Historická úloha absolutní monarchie ve střední Evropě 17.–18. století, s. 141–146.
- ČAPEK, Josef: *Několik tradic a zpráv z doby roboty a pronásledování nekatolíků na Dolnokrupsku*. Havlíčkovobrodsko, 4, 1991, s. 31–34.
- ČAPSKÁ, Veronika: *Představy společenství a strategie sebe prezentace. Řád servitů v habsburské monarchii (1613–1780)*. Praha 2011.

- ČAPSKÁ, Veronika: *Zbožnost*. In: STORCHOVÁ, Lucie a kol.: *Koncepty a dějiny. Proměny pojmů v současné historické vědě*. Praha 2014.
- ČORNEJOVÁ, Ivana: *Tovaryšstvo Ježíšovo: jezuité v Čechách*. Praha 1995.
- D'ELVERT, Christian: *Geschichte und Beschreibung der königlichen Kreis- und Bergstadt Iglau*. Brno 1850.
- DAHAN, Gilbert: *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*. Paris 2007.
- DAŇHELKA, Jiří: *Otázky výstavby a proměn textu*. Acta universitatis Palackianae Olomouensis Philologica, 25, 1968, s. 7–17.
- DAVID, Zdeněk V.: *Nalezení střední cesty. Liberální výzva utrakvistů Římu a Lutherovi*. Praha 2012.
- DE LUBAC, Henri: *Exégèse médiévale: les quatre sens De l'Écriture*. 2. díl, sv. 1. Paris 1961, s. 373–712.
- DIBELKA, Jaroslav: *Obranné strategie mužů a žen obviněných ze smilstva a cizoložství: Panství Třeboň na přelomu 17. a 18. století*. České Budějovice 2012.
- DIBELKA, Jaroslav: *Tajemství rodiny Hlučných. Obranné strategie žen obviněných z infanticidia*. Dějiny a současnost, 29, 2007, s. 37–39.
- DIECKMANN, Friedrich: *Rosennot, Rosenlust. Eine mythische Exkursion*. Dresdner Hefte (Beiträge zur Kultur Geschichte), 84, 2005, s. 4–11.
- DREYFUS, Hubert L. – RABINOW, Paul: *Michel Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky*. Praha 2002.
- DUCREUX, Marie-Elizabeth: *Kniha a kacířství, způsob čtyř a knižní politika v Čechách 18. století*. Česká literatura doby baroka. Sborník k české literatuře 17. a 18. století, 27, 1994, s. 61–87.
- DUCREUX, Marie-Elizabeth: *Několik úvah o barokní zbožnosti a rekatolizaci Čech*. Folia Historica Bohemica, 22, 2006, s. 143–177.
- DUCHHARDT, Heinz (ed.): *Der Herrscher in der Doppelpflicht. Europäische Fürsten und ihre beiden Throne*. Mainz 1997.
- DVOŘÁK, Karel: *Soupis staročeských exempel*. Praha 1978.

- DVOŘÁK, Max: *Listy o životě a umění*. PEČÍRKA, Josef (ed.). Praha 1943.
- DYRČÍK, Miroslav: *Hnutí Šabtajje Cvi na Moravě*. Olomouc 2012 (nepublikovaná magisterská diplomová práce).
- EBERHARD, Winfried: *Ansätze zur Bewältigung ideologischer Pluralität im 12. Jahrhundert: Pierre Abélard und Anselm Von Havelberg*. Historisches Jahrbuch, 105, 1985, s. 353–387.
- EBERHARD, Winfried: *Voraussetzungen und Strukturelle Grundlagen der Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa*. In: BÄHLCKE, Joachim – STROHMEYER, Arno (eds.): *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*. Stuttgart 1999, s. 97–101.
- EGGER, Carlo: *Le regole seguite dai canonici regolari nei secoli XI e XII*. In: *La vita comune del clero nei secoli XI e XII* (Atti della settimana di studio, Mendola, settembre 1959). Sv. 1. Milano 1962, s. 9–12.
- EHRENPREIS, Stefan: *„Wir sind mit blutigen Köpfen davongelau- fen...“ Lokale Konfessionskonflikte im Herzogtum Berg 1550–1700*. Bochum 1993.
- ELBEL, Martin: *Bohemia Franciscana. Františkánský řád a jeho působení v českých zemích 17. a 18. století*. Olomouc 2001.
- ELBEL, Martin – PAVLÍČKOVÁ, Radmila (eds.): *Miscellanea ze semináře starších dějin*. Olomouc 2005.
- FASORA, Lukáš – HANUŠ, Jiří – MALÍŘ, Jiří (eds.): *Sekularizace českých zemí v letech 1848–1914*. Brno 2007.
- FASORA, Lukáš – HANUŠ, Jiří – MALÍŘ, Jiří (eds.): *Sekularizace venkovského prostoru v 19. století*. Brno 2009.
- FEJTOVÁ, Olga: *„Já pevně věřím a vyznávám“*. *Rekatolizace na Novém Městě Pražském v době pobělohorské*. Praha 2012.
- FEJTOVÁ, Olga: *Německá diskuse ke konfessionalizaci v evropském kontextu*. Český časopis historický, 109, 2011, s. 739–785.
- FEJTOVÁ, Olga: *Odras rekatolizačního procesu ve skladbě náboženské a moralistní literatury v knihovnách novoměstských elit v době pobělohorské*. Documenta Pragensia, 20, 2002, s. 101–113.

- FLAIŠMAN, Jiří – KOSÁK, Michal (eds.): *Editor a text*. Praha – Litomyšl 2006.
- FLORIÁN, Čeněk: *O zednicích (a kamenicích) v Chrudimi do pol. XIX. stol.* Časopis Společnosti přátel starožitností, 54, 1946, s. 105–121.
- FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský. Život a dílo*. Praha 1977.
- FLOSS, Pavel: *Mikuláš Kusánský. Život a dílo renesančního filosofa, matematika a politika*. Praha 2001.
- FOLTÝN, Dušan: *Encyklopedie moravských a slezských klášterů*. Praha 2005.
- FOUCAULT, Michel: *Dějiny sexuality 1. Vůle k vědění*. Praha 1999.
- FOUCAULT, Michel: *Dějiny sexuality 2. Užívání slastí*. Praha 2003.
- FOUCAULT, Michel: *Dějiny sexuality 3. Péče o sebe*. Praha 2003.
- FOUCAULT, Michel: *Dějiny šílenství v době osvícenství: Hledání historických kořenů pojmu duševní choroby*. Praha 1994.
- FOUCAULT, Michel: *Dohlížet a trestat: kniha o zrodu vězení*. Praha 2000.
- FOUCAULT, Michel: *Jak se moc vykonává?* In: DREYFUS, Hubert L. – RABINOW, Paul: Michel Foucault: Za hranicemi strukturalismu a hermeneutiky. Praha 2002, s. 323–336.
- FOUCAULT, Michel: *Nietzsche, genealogie, historie*. In: FOUCAULT, Michel: Diskurs, autor, genealogie. Praha 1994, s. 75–98.
- FOUCAULT, Michel: *Řád diskursu*. In: FOUCAULT, Michel: Diskurs, autor, genealogie. Praha 1994, s. 7–41.
- FOUCAULT, Michel: *Slova a věci*. Brno 2007.
- FOUCAULT, Michel: *Truth and Power*. In: RABINOW, Paul (ed.): The Foucault Reader. London 1984, s. 51–75.
- FRANĚK, Marek: *Priming aktivující sociální stereotypy a výkon v mentálním testu*. Psychologie, 3, 2000, č. 2. In: <http://e-psycholog.eu/pdf/franek.pdf> [cit. 12. 9. 2014].
- FRIED, Jan: *Česká kaple a čeští kazatelé v Jihlavě. Příspěvek k sporům o kostely před českým povstáním*. In: VIII. výroční zpráva československého státního reformního reálného gymnasia v Jihlavě za školní rok 1926–1927. Jihlava 1927, s. 1–18.
- FUKALA, Radek: *Jan Jiří Krnovský: stavovské povstání a zápas s Habsburky*. České Budějovice 2005.

- FUKALA, Radek: *Slezsko – neznámá země Koruny české: knížecí a stavovské Slezsko do roku 1740*. České Budějovice 2007.
- GAŽI, Martin: *Schwarzenberkové a „jejich“ svatá místa v předmoderních Čechách. Ke kultovním funkcím šlechty a památkám na ně*. In: GAŽI, Martin (ed.): *Schwarzenberkové v české a středoevropské kulturní historii*. České Budějovice 2008, s. 141-166.
- GIDDENS, Anthony: *Sociologie*. Praha 2013.
- GINZBURG, Carlo: *Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*. Praha 2000.
- GOETHE, Johan Wolfgang: *Italská cesta*. Praha 1982.
- GÖSE, Frank – MÜLLER, Winfried – WINKLER, Kurt – ZIESAK, Anne-Katrin (eds.): *Preussen und Sachsen. Szenen einer Nachbarschaft*. Dresden 2014.
- GROLLOVÁ, Jana – RYWIKOVÁ, Daniela: *Militia est vita hominis: sedm smrtelných hříchů a sedm skutků milosrdenství v literárních a vizuálních pramenech českého středověku*. České Budějovice 2013.
- GROSS, Reiner – GÜNTHER, Britta – KRÜGER, Nina – WISSUWA, Renate (eds.): *Sachsen und Polen zwischen 1697 und 1765. Beiträge der wissenschaftlichen Konferenz vom 26. bis 28. Juni 1997 in Dresden* (= Saxonia. Schriftenreihe des Vereins für sächsische Landesgeschichte, Bd. 4/5). Dresden 1998.
- HALAMA, Ota: *Otázka svatých v české reformaci*. Brno 2002.
- HANULÍK, Vladan: *Aristokracie v českých lázních v první polovině 19. století*. Pardubice 2006 (nepublikovaná magisterská diplomová práce).
- HANULÍK, Vladan: *Nekonvenční léčebné taktiky v době profesionalizace medicíny. Vznik a vývoj lázní Gräfenberg v 1. polovině 19. století*. Pardubice 2013 (nepublikovaná dizertační práce).
- HANUŠ, Jiří (ed.): *Vznik státu jako proces sekularizace*. Brno 2006.
- HANUŠ, Jiří – MAČALA, Pavol – MAREK, Pavel (eds.): *Církev 19. a 20. století v české a slovenské historiografii*. Brno 2010.
- HECKNER, Ulrike: *Im Dienst Von Fürsten und Reformation. Fassadenmalerei an den Schlössern in Dresden und Neuburg an der Donau im 16. Jahrhundert*. München – Berlin 1995.

- HELD, Wieland: *Der Adel und August der Starke. Konflikt und Konfliktaustrag zwischen 1694 und 1707 in Kursachsen*. Köln – Weimar – Wien 1999.
- HERTLING, Ludwig: *Kanoniker, Augustinusregel und Augustinerorden*. Zeitschrift für katholische Theologie, 54, 1930, s. 335–359.
- HIML, Pavel: „*Ta kniha falešná a nespravedlivá jest.*“ *Příspěvek k rekatolizační praxi na orlickém panství v první třetině 18. století*. Jihočeský sborník historický, 62, 1993, s. 122–131.
- HIML, Pavel – SEIDL, Jan – SCHINDLER, Franz (eds.): „*Miluji tvory svého pohlaví*“: *homosexualita v dějinách a společnosti českých zemí*. Praha 2013.
- HLOBIL, Ivo – PETRŮ, Eduard: *Humanismus a raná renesance na Moravě*. Praha 1992.
- HOFFMANOVÁ, Ladislava: *Václav Novotný*. Praha 2014.
- HOJDA, Zdeněk – PRAHL, Roman (eds.): *Bůh a bohové. Církev, náboženství a spiritualita v českém 19. století*. Praha 2003.
- HOJDA, Zdeněk – PRAHL, Roman (eds.): *Národ místo Boha v 19. a první polovině 20. století*. Ústí nad Labem 2006.
- HORNÍČKOVÁ, Kateřina: *Konfesionalita díla*. In: HORNÍČKOVÁ, Kateřina – ŠRONĚK, Michal (eds.): *In puncto religionis. Konfesní dimenze předbělohorské kultury Čech a Moravy*. Praha 2013, s. 9–22.
- HORNÍČKOVÁ, Kateřina – ŠRONĚK, Michal: *The Bydžov Altarpiece and Its Denominational Transformations*. Umění, 60, 2012, s. 363–383.
- HORNÍČKOVÁ, Kateřina – ŠRONĚK, Michal: *Umění české reformace (1580–1620)*. Praha 2010.
- HRDLIČKA, Josef: *Hodovní stůl a dvorská společnost; Strava na raně novověkých aristokratických dvorech v českých zemích (1550–1650)*. České Budějovice 2000.
- HRDLIČKA, Josef: *Konfesijní politika šlechtických vrchností a šlechtická konfesionalizace v Čechách a na Moravě v 16. a 17. století*. Český časopis historický, 108, 2010, s. 406–441.
- HRDLIČKA, Josef: *Víra a moc. Politika, komunikace a protireformace v předmoderním městě (Jindřichův Hradec 1590–1630)*. České Budějovice 2013.



- HREJSA, Ferdinand: *Dějiny křesťanství v Československu*. 5. díl. *Za krále Ferdinanda I. (1526–1564). Počátky protireformace*. Praha 1948.
- HREJSA, Ferdinand: *Dějiny křesťanství v Československu*. 6. díl. *Za krále Maxmiliána II. (1564–1576). Česká konfese*. Praha 1950.
- HREJSA, Ferdinand: *Luterství, kalvinismus a podobojí na Moravě před Bílou horou*. Český časopis historický, 44, 1938, s. 296–326.
- HRUBÝ, František: *Luterství a kalvinismus na Moravě před Bílou horou*. Český časopis historický, 40, 1934, s. 273–289.
- HULL, Isabelle: *Sexuality, State, and Civil Society in Germany, 1700–1815*. New York 1997.
- CHÁTILLON, Jean: *Contemplation, action et prédication d'après un sermon inédit De Richard De Saint-Victor en l'honneur De saint Grégoire-le-Grand*. In: *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri De Lubac*. Sv. 1. Paris 1964, s. 93–112.
- CHRIST, Günther: *Fürst, Dynastie, Territorium und Konfession. Beobachtungen zu Fürstenkonversionen des ausgehenden 17. und beginnenden 18. Jahrhunderts*. Saeculum, 24, 1973, s. 357–387.
- JACOB, Ernest F.: *Bohemians at Council of Basel 1433*. In: SETON-WATSON, Roger W.: *Prague Essays: Presented by a Group of British Historians to the Caroline University of Prague on the Occasion of Its Six-Hundredth Anniversary*. Manchester 1969, s. 81–124.
- JAKUBEC, Josef: *Dějiny literatury české I*. Praha 1929.
- JAKUBEC, Ondřej: *Kulturní prostředí a mecenát olomouckých biskupů potridentské doby. Umělecké objednávky biskupů v letech 1533–1598, jejich význam a funkce*. Olomouc 2003.
- JAKUBEC, Ondřej: *Modalita a konfesionalita sakrálních staveb v českých zemích 16. a počátku 17. století*. In: HORNÍČKOVÁ, Kateřina – ŠRONĚK, Michal (eds.): *In puncto religionis. Konfesní dimenze předbělohorské kultury Čech a Moravy*. Praha 2013, s. 49–72.
- JAKUBEC, Ondřej a kol.: *Ku věčné památce. Malované renesanční epitafy v českých zemích*. Olomouc 2007.
- JAKUBEC, Ondřej – MALÝ, Tomáš: *Konfesijnost – (nad)konfesijnost – (bez)konfesijnost: diskuse o renesančním epitafu a umění*

- jako zdroji konfesijní identifikace.* Dějiny – Teorie – Kritika, 7, 2010, č. 1, s. 79–112.
- JANÁČEK, Josef: *Přehled vývoje řemeslné výroby v českých zemích za feudalismu.* Praha 1963.
- JEDIN, Hubert: *Geschichte des Konzils Von Trient I.* Freiburg im Breisgau 1949.
- JEDIN, Hubert (ed.): *Reformation, katholische Reform und Gegenreformation.* Freiburg – Basel – Wien 1967.
- JIREČEK, Josef (ed.): *Rukověť k písemnictví humanistickému, zvláště básnickému.* Praha 1908.
- JUST, Jiří – NEŠPOR, Zdeněk R. – MATĚJKA, Ondřej (eds.): *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí.* Praha 2009.
- KAISEROVÁ, Kristina: *Konfesní myšlení českých Němců v 19. a počátkem 20. století.* Úvaly u Prahy 2003.
- KALISCH, Johannes – GIEROWSKI, Józef: *Um die polnische Krone. Sachsen und Polen während des Nordischen Krieges 1700–1721.* Berlin 1962.
- KALISTA, Zdeněk: *Česká barokní pouť. K religiozitě českého lidu v době barokní.* Praha 2001.
- KALISTA, Zdeněk: *Po proudu života II.* Brno 1997.
- KALISTA, Zdeněk: *Tvář baroka: poznámky, které zabloudily na okraj života, skicář problémů a odpovědí.* Praha 2005.
- KAMENÍČEK, František: *Zemské sněmy a sjezdy moravské: jejich složení, obor působnosti a význam od nastoupení na trůn krále Ferdinanda I. až po vydání Obnoveného zřízení zemského (1526–1628). Díl 3. a poslední. Biskupové olomoučtí. Stavové a lid. Bezpečnost a pořádek v zemi. Význam jazyka českého. Poměry náboženské.* Brno 1905.
- KANT, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Die Metaphysik der Sitten. Unveränderter photomechanischer Abdruck Von Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben Von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften.* Band 6. Berlin 1968 [1797]. In: <http://www.korpora.org/kant/aa06/Inhalt6.html> [cit. 17. 9. 2014].

- KAPLAN, Benjamin J.: *Divided by faith. Religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe*. Cambridge (Mas.) 2007.
- KAPRAS, Jan: *Z dějin českého Slezska*. Opava 1922.
- KARFÍKOVÁ, Lenka: *Richard, „Kniha o vtěleném Slově“ a svatoviktorská hermeneutika*. In: ZE SVATÉHO VIKTORA, Richard: *Kniha o vtěleném Slově*. Praha 2000, s. 7–42.
- KEJŘ, Jiří: *Počátky města Krnova*. Krnov 1968.
- KELLER, Katrin: *Landesgeschichte Sachsen*. Stuttgart 2002.
- KILDAY, Anne-Marie: *A History of Infanticide in Britain, c. 1600 to the Present*. Basingstoke 2013.
- KLECKER, Christine (ed.): *August der Starke und seine Zeit. Beiträge des Kolloquiums vom 16./17. September 1994 auf der Festung Königstein*. Dresden 1995.
- KLEIN, Eberhard: *Christian August, der Kardinal Von Sachsen (1666–1725). Ein Beitrag zur Geschichte der Gegenreformation*. Gelbe Hefte. Historische und politische Zeitschrift für das katholische Deutschland IV, 2, 1928, s. 778–932.
- KLÍPA, Jan: *Svatý choleric. Portréty Jana Kapistrána*. Dějiny a současnost, 2009, č. 12, s. 12–15.
- KOBUCH, Agatha: *Zensur und Aufklärung in Kursachsen. Ideologische Strömungen und politische Meinungen zur Zeit der sächsisch-polnischen Union (1697–1763)*. Weimar 1988.
- KOENIGSBERGER, Helmut Georg: *The Unity of the Church and the Reformation*. The Journal of Interdisciplinary History, 3, 1971, s. 407–417.
- KOLÁR, Jaroslav: *Návraty bez konce*. Praha 1999.
- KOLÁR, Jaroslav: *Sondy. Marginálie k historickému myšlení o české literatuře*. Praha 2007.
- KOLÁŘOVÁ, Jana: *Projevy literárního manýrismu v předbělohorských moralitách*. Bohemica Olomucensia 1. Litteraria. Olomouc 2009, s. 10–17.
- KONEČNÝ, Karel – MAREK, Pavel – TRAPL, Miloš: *Politik dobré vůle. Život a dílo msgr. Jana Šrámka*. Praha 2013.
- KOPECKÝ, Milan: *Český humanismus*. Praha 1988.
- KOŘALKA, Jiří: *František Palacký*. Praha 1998.

- KOŘÁN, Ivo: *Baroko na Havlíčkobrodsku*. In: VESELÝ, Aleš: Baroko na Havlíčkobrodsku. Havlíčkův Brod 2014, s. 11–23.
- KOŘÁN, Ivo: *Umění baroka v Havlíčkově Brodě (Čas zápasů a bojů)*. Havlíčkobrodsko, 6, 1992, s. 1–34.
- KRČ, Jakub: *Malý portrét Šimona Lomnického z Budče*. In: LOMNICKÝ Z BUDČE, Šimon: Kupidova střela. Dětský řápek. Brno 2000, s. 443–464.
- KRČÁLOVÁ, Jarmila: *Centrální stavby české renesance*. Praha 1976.
- KRCHŇÁK, Alois: *Čechové na basilejském sněmu*. Svitavy 1997.
- KROLL, Frank-Lothar (ed.): *Die Herrscher Sachsens. Markgrafen, Kurfürsten, Könige 1089–1918*. München 2004.
- KRUFT, Hanno-Walter: *Dejiny teórie architektúry*. Bratislava 1993.
- KŘÍŽEK, Vladimír: *Obrazy z dějin lázeňství*. Praha 1987.
- KUBEŠ, Jiří – PAVLÍČKOVÁ, Radmila (eds.): *Šlechtic mezi realitou a normou. Miscellanea ze studentských prací k dějinám raného novověku – sborník studentů Univerzity Pardubice a Univerzity Palackého*. Pardubice 2008.
- KUDRNA, Jaroslav: *Ke kritice pozitivismu v současné německé, francouzské a italské historiografii 19. a 20. století*. Brno 1983.
- KÜHNDEL, Jan: *Vývoj olomouckých řemeslnických cechů (do počátku 17. stol.)*. Olomouc 1929.
- KÜMIN, Beat: *Drinking Metters. Public Houses and Social Exchange in Early Modern Central Europe*. Houndsmills 2007.
- KUTNAR, František – MAREK, Jaroslav: *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví*. Praha 2009.
- KUTTNER, Stephan: *Urban II. and the Doctrine of Interpretation: A Turning Point?* In: Studia Gratiana 15 (Post Scripta: Essays in Medieval Law and the Emergence of the European State in Honor of Gaines Post). Řím 1972, s. 55–85.
- KVAPIL, Jan: *Ze zahrádky do zahrady aneb od Hortulu animae k Štěpně zahradě Martina z Kochemu. Utváření modlitební knihy barokního typu*. Ústí nad Labem 2001.
- KYBAL, Vlastimil: *Paměti Vlastimila Kybala*. 1. díl. Praha 2013.
- LADNER, Gerhard: *The Idea of Reform*. Cambridge (Mas.) 1959.
- LACH, Jiří: *Josef Šusta a Dějiny lidstva*. Olomouc 2001.

- LAWRENCE, Hugh: *Dějiny středověkého mnišství*. Praha 2001.
- LE GOFF, Jacques: *Zrození očiště*. Praha 2003.
- LEIBETSEDER, Mathis: *Die Hostie im Hals. Eine „schreckliche Bluttat“ und der Dresdner Tumult des Jahres 1726*. Konstanz 2009.
- LEIMAN, Sid Z.: *When a Rabbi Is Accused of Heresy. The Stance of Rabbi Joshua Falk in the Emden-Eibeschutz Controversy*. In: FRANK, Daniel – GOLDISH, Matt (eds.): *Rabbinic Culture and Its Critics. Jewish Authority, Dissent, and Heresy in Medieval and Early Modern Times*. Detroit 2007, s. 435–456.
- LENDEROVÁ, Milena: *Z dějin české každodennosti: Život v 19. století*. Praha 2009.
- LENHART, Josef Johann: *Carlsbads Memorabilien vom Jahre 1325 bis 1839*. Prag 1840.
- LORMAN, Jaroslav – TINKOVÁ, Daniela (eds.): *Post tenebras spero lucem. Duchovní tvář českého a moravského osvícenství*. Praha 2009.
- LOTZ-HEUMANN, Ute: *Confessionalization*. In: WHITFORD, David M. (ed.): *Reformation and Early Modern Europe. A Guide to Research*. Kirksville – Missouri 2008, s. 136–157.
- LUKATIS, Christiane – OTTOMEYER, Hans (eds.): *Herkules: Tugendheld und Herrscherideal*. Eurasburg 1997.
- LYČKOVÁ, Tereza: *Náboženský život v Krnově v 17. a 18. století*. Olomouc 2013 (nepublikovaná bakalářská diplomová práce).
- MACEK, Josef: *Husitské revoluční hnutí*. Praha 1953.
- MACEK, Josef: *Jiří z Poděbrad*. Praha 1967.
- MACEK, Josef: *K zahraniční politice krále Jiřího*. Československý časopis historický, 13, 1965, s. 19–48.
- MACEK, Ondřej (ed.): *Po vzoru Berojských. Život a víra českých a moravských evangeliků v předtoleranční a toleranční době*. Praha 2008.
- MACIEJKO, Pawel: *Mixed Multitude. Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755–1816*. Philadelphia 2011.
- MACHAČOVÁ, Jana – MATĚJČEK, Jiří: *Nástin sociálního vývoje českých zemí 1718–1914*. 2. vyd. Praha 2010.

- MACHOVCOVÁ, Tereza: *Kláster bosých augustiniánů v Havlíčkově Brodě a jeho „Dominus Pictor“ Jakub Pischel*. In: VESELÝ, Aleš: Baroko na Havlíčkobrodsku. Havlíčkův Brod 2014, s. 111–129.
- MALURA, Jan (ed.): *Žánrové aspekty starší literatury*. Ostrava 2010.
- MALÝ, Tomáš: *Smrt a spása mezi Tridentinem a sekularizací. Brněňští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století*. Brno 2010.
- MALÝ, Tomáš – SUCHÁNEK, Pavel: *Obrazy očiště. Studie o barokní imaginaci*. Brno 2013.
- MAŇAS, Vladimír: *Hudební aktivity náboženských korporací na Moravě v raném novověku*. Brno 2008 (nepublikovaná dizertační práce).
- MAŇAS, Vladimír – MALÝ, Tomáš – ORLITA, Zdeněk: *Vnitřní krajina zmizelého města: náboženská bratrstva barokního Brna*. Brno 2010.
- MAŇAS, Vladimír – ORLITA, Zdeněk: *Olomouc v období jediného oficiálního vyznání a jeho náboženská bratrstva*. In: JAKUBEC, Ondřej – PERŮTKA, Marek (eds.): Olomoucké baroko. Výtvarná kultura z let 1620–1780. 3. díl. Historie a kultura. Olomouc 2011, s. 90–99.
- MAŇAS, Vladimír – ORLITA, Zdeněk – POTŮČKOVÁ, Martina: *Zbožných duší úl: náboženská bratrstva v kultuře raně novověké Moravy*. Olomouc 2010.
- MARCELLI, Miroslav: *Michel Foucault alebo Stat' sa iným*. Bratislava 2005.
- MAREK, Jaroslav: *O historismu a dějepisectví*. Praha 1992.
- MAREK, Pavel: *Český katolicismus 1890–1914. Kapitoly z dějin českého katolického tábora na přelomu 19. a 20. století*. Olomouc 2003.
- MAREK, Pavel (ed.): *Teorie a praxe politického katolicismu 1870–2007*. Brno 2007.
- MARGRAF, Eric: *Die Hochzeitpredikt der Frühen Neuzeit*. München 2007.
- MARTIN, Rux: *Truth, Power, Self. An Interview with Michel Foucault*. In: MARTIN, Luther H. – GUTMAN, Huck – HUTTON, Patrick H. Michel (eds.): Technologies of the Self. A Seminar with Michel Foucault. Massachusetts 1988, s. 9–15.

- MARX, Harald: *Sehnsucht und Wirklichkeit. Malerei für Dresden im 18. Jahrhundert*. Dresden 2009.
- MATULA, Josef: *Středověké cesty k (in)tolerancii: Peter Abelard – Mikuláš Kusánský – Bartolomé De Las Casas*. Studia Comeniana et Historica, 2010, č. 81–82, s. 8–16.
- MELMUKOVÁ, Eva: *Patent zvaný toleranční*. Praha 1999.
- MENDL, Bedřich: *Počátky našich cechů*. Český časopis historický, 33, 1927, s. 1–20, 307–346.
- MICHÁLEK BARTOŠ, František: *Cusanus and the Hussite Bishop*. Communio Viatorum, 1962, č. 5, s. 35–46.
- MICHÁLEK BARTOŠ, František: *Vzpomínky husitského pracovníka*. Praha 1969.
- MIKULEC, Jiří: *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*. Praha 2000.
- MIKULEC, Jiří: *Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích*. Praha 2013.
- MIKULEC, Jiří a kol.: *Církev a společnost raného novověku v Čechách a na Moravě*. Praha 2013.
- MIKULEC, Jiří – HOLÝ, Martin: *Církev a smrt. Institucionalizace smrti v raném novověku*. Praha 2008.
- MILLER, Jaroslav: *Propaganda, symbolika a rituály protestantské Evropy (1580–1650)*. Praha 2012.
- MILLER, Jaroslav: *Uzavřená společnost a její nepřátelé. Město středovýchodní Evropy (1500–1700)*. Praha 2006.
- MOCNÁ, Dagmar – PETERKA, Josef a kol.: *Encyklopedie literárních žánrů*. Praha – Litomyšl 2004.
- MOLNÁR, Amedeo: *Augustinus u Mikuláše z Kusy*. In: MOLNÁR, Amedeo: Směrování: Pohled do badatelské a lit. dílny Amedea Molnára provázený příspěvky domácích i zahraničních historiků a teologů. Praha 1983, s. 41–42.
- MOLNÁR, Amedeo: *Husitské manifesty*. Praha 1980.
- MOLNÁR, Amedeo: *Komenského pojetí církve*. Praha 1944.
- MOLNÁR, Amedeo: *Na rozhraní věků: cesty reformace. Jan Hus, Bedřich ze Strážnice, Ivan Stojkovič, Martin Luther, Huldrych Zwingli, Jan Calvin*. Praha 1985.
- MORRIS, Colin: *The Papal Monarchy*. Oxford 1989.

- MUCHEMBLED, Robert: *Dějiny ďábla*. Praha 2008.
- NECHUTOVÁ, Jana (ed. a překl.): *Caesarius z Heisterbachu. Vyprávění o zázracích: středověký život v zrcadle exempel*. Praha 2009.
- NEŠPOR, Zdeněk R.: *Lidové modlitební knížky 18. a 19. století*. In: ŠIMKOVÁ, Anežka (ed.): *Růžová zahrádka. Rukopisné modlitební knížky 18. a 19. století*. Olomouc 2009, s. 47–55.
- NEŠPOR, Zdeněk R.: *Náboženství „mírného pokroku v mezích zákona“*. In: NEŠPOR, Zdeněk R. – KAISEROVÁ, Kristina (eds.): *Variety české religiozity v „dlouhém“ 19. století (1780–1918)*. Ústí nad Labem 2010, s. 9–32.
- NEŠPOR, Zdeněk R.: *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*. Ústí nad Labem 2006.
- NEŠPOR, Zdeněk R.: *Víra bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století*. Ústí nad Labem 2004.
- NEŠPOR, Zdeněk R. a kol.: *Náboženství v 19. století. Nejcírkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?* Praha 2010.
- NEŠPOR, Zdeněk R. (ed.): *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*. Ústí nad Labem 2007.
- NEŠPOR, Zdeněk R. – KAISEROVÁ, Kristina (eds.): *Variety české religiozity v „dlouhém“ 19. století (1780–1918)*. Ústí nad Labem 2010.
- NEUHAUSER, Richard: *In the Garden of Evil*. Toronto 2005.
- NEUHAUSER, Richard: *The Treatise on Vices and Virtues in Latin and the Vernacular*. Turnhout 1993.
- NICKLAS, Thomas: *Friedrich August II. (1733–1763) / Friedrich Christian (1763)*. In: KROLL, Frank-Lothar (ed.): *Die Herrscher Sachsens. Markgrafen, Kurfürsten, Könige 1089–1918*. München 2004, s. 192–202.
- NOVÁK, Arne: *Stručné dějiny literatury české*. Olomouc 1946.
- ODLOŽILÍK, Otakar: *Problems of the Reign of George of Podebrady*. Slavonic Year-Book. American Series, 1, 1941, s. 206–222.
- OHLIDAL, Anna: *Konfessionalisierung: ein Paradigma der historischen Frühneuzeitforschung und die Frage seiner Anwendbarkeit auf Böhmen*. Studia Rudolphina, 3, 2003, s. 19–28.



- ORLITA, Zdeněk: *Olomoučtí jezuité a náboženská bratrstva v 16.–18. století*. Střední Morava, 11, 2005, č. 20, s. 43–64.
- PÁNEK, Jaroslav: *Hrdelní soudnictví městečka Čechtice v 17. a 18. století*. Středočeský sborník historický, 12, 1977, s. 129–181.
- PÁNEK, Jaroslav: *Hrdelní soudnictví městečka Neveklova v 18. století*. Středočeský sborník historický, 14, 1979, s. 71–109.
- PAPEŽSKÁ BIBLICKÁ KOMISE: *Výklad Bible v církvi*. Praha 1996.
- PÁTKOVÁ, Hana: *Bratrstvie ke cti Božie: poznámky ke kultovní činnosti bratrstev a cechů ve středověkých Čechách*. Praha 2000.
- PÁTKOVÁ, Hana (ed.): *Z Noyonu do Prahy – Kult sv. Eligia ve středověkých Čechách (De Noyon a Prague – Le culte De saint Éloi en Boheme médiévale)*. Praha 2006.
- PAVLÍČKOVÁ, Radmila: *Konverze v luteránském pohřebním kázání z Magdeburku*. In: KALOUS, Antonín – STEJSKAL, Jan – ŠRÁMEK, Josef (eds.): *Jedinec a evropská společnost od středověku do 19. století*. Olomouc 2014, s. 267–288.
- PAVLÍČKOVÁ, Radmila: *Leichenpredigt und Lügenpredigt. Hildesheim im Licht der Leichenpredigten und Pamphlete aus den Jahren 1578–1581*. Wolfenbütteler Barock-Nachrichten, 40, 2013, č. 2, s. 117–142.
- PEČINKOVÁ, Anna: *Moravské královské město, náboženství a jeho aktéři v době předbělohorské. Případová studie Jihlavy*. Brno 2014 (nepublikovaná magisterská diplomová práce).
- PEPER, Ines: *Konversionen im Umkreis des Wiener Hofes um 1700*. Wien – München 2010.
- PEŠEK, Jiří: *Reformační konfesionalizace v Německu 16.–17. století (Publikace a diskuse 80. a 90. let)*. Český časopis historický, 96, 1998, s. 602–610.
- PETR, František: *K dějinám bývalého kláštera v Německém Brodě*. Zprávy Městského musea v Německém Brodě, 1916, s. 3–36.
- PETRŮ, Eduard: *Vzdálené hlasy*. Olomouc 1996.
- PIAZZONI, Ambrogio M.: *I Vittorini*. In: D'ONOFRIO, Giulio: *Storia della teologia nel medioevo II. La grande fioritura*. Casale Monferrato 1996, s. 189–191.
- PISOVÁ, Renata a kol.: *Jihlava. Historie, kultura, lidé*. Jihlava 2009.

- POKORNÁ, Magdaléna – ŠÁMAL, Petr – JANÁČEK, Pavel: *České bádání o tiskové a literární cenzuře*. In: PAVLÍČEK, Tomáš – PÍŠA, Petr – WÖGERBAUER, Michael (eds.): *Nebezpečná literatura? Antologie z myšlení o literární cenzuře*. Brno 2012, s. 485–532.
- POSPÍŠIL, Antonín: *Kolem Václava Stamicce*. Havlíčkův Brod 1947.
- PRASEK, Vincenc: *Vlastivěda slezská*. 2. díl. *Historická topografie země Opavské*. A–K. Opava 1889.
- PRAŽÁK, Emil: *O mravně výchovné próze Šimona Lomnického z Budče*. In: HRABÁK, Josef (ed.): *Příspěvky k dějinám starší české literatury*. Praha 1958, s. 203–213.
- PROCHÁZKOVÁ, Eva: *Hrdelní soudnictví města Benešova v 16.–18. století*. Sborník vlastivědných prací z Podblanicka, 21, 1980, s. 211–254.
- PRUGL, Thomas: *The concept of infallibility by Nicholas of Cusa*. In: CASARELLA, Peter J. (ed.): *Legacy of earned ignorance*. Washington 2006, s. 150–177.
- PUTNA, Martin C.: *Česká katolická literatura v evropském kontextu 1848–1918*. Praha 1998.
- RAPOPORT-ALBERT, Ada: *Women and messianic heresy of Sabbatai Zevi, 1666–1816*. Oxford 2011.
- REINHARD, Wolfgang: *Konfession und Konfessionalisierung in Europa*. In: REINHARD, Wolfgang (ed.): *Bekenntnis und Geschichte. Die Confessio Augustana im historischen Zusammenhang*. München 1981, s. 165–189.
- REINHARD, Wolfgang: *Was ist katholische Konfessionalisierung?* In: REINHARD, Wolfgang – SCHILLING, Heinz (eds.): *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposium der Gessellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*. Münster 1995, s. 419–452.
- REINHARD, Wolfgang – SCHILLING, Heinz (eds.): *Die katholische Konfessionalisierung. Wissenschaftliches Symposion der Gesellschaft zur Herausgabe des Corpus Catholicorum und des Vereins für Reformationsgeschichte*. Gütersloh 1995.

- RIBAILLIER, Jean: *Étude littéraire*. In: De SAINT-VICTOR, Richard: Opuscles théologiques. Texte critique avec introduction, notes et tables. Paris 1967, s. 217–251.
- ROSCH, Eleanor: *Cognitive Representations of Semantic Categories*. Journal of Experimental Psychology: General, 104, 1975, č. 3, s. 192–233.
- ROSCH, Eleanor: *Principles of Categorization*. In: ROSCH, Eleanor – LLOYD, Barbara B. (eds.): Cognition and Categorization. Hillsdale 1978, s. 27–48.
- ROSSEAU, Ulrich: *1697 – Politik und Konfession. Die Wahl Augusts des Starken zum polnischen König*. In: EIGENWILL, Reinhardt (ed.): Zäsuren sächsischer Geschichte. Beucha – Markkleeberg 2010, s. 118–135.
- ROSSEAU, Ulrich – POPPE, Gerhard (eds.): *Konfession und Konflikt. Religiöse Pluralisierung in Sachsen im 18. und 19. Jahrhundert*. Münster 2012.
- ROZLIVKOVÁ, Anna: *Cyklus lunetových obrazů s výjevů z legendy sv. Augustina v Třeboni*. Brno 2009 (nepublikovaná bakalářská diplomová práce).
- RUBÍN, Petr: *Židé a židovské obce v Karlových Varech*. Karlovy Vary 2006.
- RUBLACK, Ulinka: *Reformation Europe. New Approaches to European History*. Cambridge 2005.
- RUBLACK, Ulinka: *The Crimes of Women in Early Modern Germany*. Oxford 1999.
- RUMSCHÖTTEL, Hermann – GROß, Reiner: *Bayern und Sachsen in der Geschichte. Wege und Begegnungen in archivalischen Dokumenten*. Dresden – München 1994.
- RUPPERT, Anke – WORSCHER, Reinhard – RUDERICH, Peter – BRÜCKNER, Karl Heinrich: *Maria hilf, es ist Zeit. Aus der Geschichte der Wallfahrt zu „Maria im Sand“ Dettelbach*. Dettelbach 2005.
- RŮŽIČKA, Jaroslav: *Emigranti z Něm. Brodu za reformace pobělohorské*. Časopis Společnosti přátel starožitností českých v Praze, 16, 1908, s. 95–103.
- RYCHLÍK, Jan a kol.: *Dějiny Slovinska*. Praha 2011.

- ŘEPA, Tomáš: *Kaple Božího hrobu v Čechách a na Moravě v období baroka*. Olomouc 2010 (nepublikovaná magisterská diplomová práce).
- Sachsen und die Wettiner. Chancen und Realitäten. Internationale wissenschaftliche Konferenz in Dresden 27.–29. 6. 1989* (= Dresdner Hefte, mimořádné vydání). Dresden 1990.
- SEMMLER, Josef: *Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816*. Zeitschrift für Kirchengeschichte, 74, 1963, s. 15–82.
- SCHENNER, Ferdinand: *Beiträge zur Geschichte der Reformation in Iglau I. Anfänge des Protestantismus. Paulus Speratus*. Zeitschrift des Deutschen Vereines für Geschichte Mährens und Schlesiens, 15, 1911, s. 222–255.
- SCHENNER, Ferdinand: *Beiträge zur Geschichte der Reformation in Iglau II. Sieg des Protestantismus*. Zeitschrift des Deutschen Vereines für Geschichte Mährens und Schlesiens, 16, 1912, s. 84–102.
- SCHENNER, Ferdinand: *Beiträge zur Geschichte der Reformation in Iglau III. Die Kolatur Von St. Jakob und der Iglauer Magistrat*. Zeitschrift des Deutschen Vereines für Geschichte Mährens und Schlesiens, 16, 1912, s. 374–406.
- SCHENNER, Ferdinand: *Beiträge zur Geschichte der Reformation in Iglau IV. Die Hauptpastoren seit Kaspar Cruciger*. Zeitschrift des Deutschen Vereines für Geschichte Mährens und Schlesiens, 17, 1913, s. 114–159.
- SCHILLING, Heinz: *Die Konfessionalisierung im Reich. Religiöser und gesellschaftlicher Wandel in Deutschland zwischen 1555 und 1620*. Historische Zeitschrift, 246, 1988, s. 1–45.
- SCHINDLING, Anton: *Utváření konfesí, konfessionalizace a multikonfessionalita jako základní problém evropských dějin v 16. a 17. století. Nová německá literatura k problematice*. Český časopis historický, 106, 2008, s. 80–108.
- SCHLETTE, Heinz Robert: *Toleranz*. In: LUTZ, Heinrich (ed.): *Zur Geschichte der Toleranz und Religionsfreiheit*. Darmstadt 1977, s. 193–202.

- SCHMIDT, Heinrich Reinhard: *Sozialdisziplinierung? Ein Plädoyer für das Ende des Etatismus in der Konfessionalisierungsforschung*. Historische Zeitschrift, 265, 1997, s. 639–682.
- SCHMIDT, Werner – SYNDRAM, Dirk (eds.): *Unter einer Krone. Kunst und Kultur der sächsisch-polnische Union (Ausstellung vom 23. November 1997 bis 8. März 1998 im Dresdner Schloß)*. Leipzig 1997.
- SCHNITZER, Claudia: *Constellatio Felix. Die Planetenfeste Augusts des Starken anlässlich der Vermählung seines Sohnes Friedrich August mit der Kaisertochter Maria Josepha 1719 in Dresden*. Dresden 2014.
- SCHNITZER, Claudia – HÖLSCHER, Petra (eds.): *Eine gute Figur machen: Kostüm und Fest am Dresdner Hof. Kupferstich-Kabinett, Staatliche Kunstsammlungen Dresden*. Amsterdam – Dresden 2000.
- SCHULZ, Jindřich a kol.: *Dějiny Olomouce*. 1. díl. Olomouc 2009.
- SCHUMANN, Jutta: *Die andere Sonne. Kaiserbild und Medienstrategien im Zeitalter Leopolds I.* (= Colloquia Augustana, Bd. 17). Berlin 2003.
- SCHWARZENBERG, Karl: *Geschichte des reichsständischen Hauses Schwarzenberg I*. Neustadt an der Aisch 1963.
- SIGMUND, Paul E.: *The Catholic Concordance*. Cambridge 1996.
- SIKOROVÁ, Zuzana: *Role a užívání učebnic jako výzkumný problém*. In: KNECHT, Petr – JANÍK, Tomáš (eds.): *Učebnice z pohledu pedagogického výzkumu*. Brno 2008, s. 53–64.
- SLÁDEK, Miloš: *Vítr jest život člověka aneb Život a smrt v české barokní próze*. Praha-Jinočany 2000.
- SLÁDEK, Miloš: *Zrcadlo zrcadlu nastavené aneb Několik vět na okraj životů*. In: SLÁDEK, Miloš – PEISERTO VÁ, Lucie – BREŇ, Tomáš (eds.): *Martin z Kochemu, Veliký život Pána a Spasitele našeho Krista Ježíše*. Praha 2007, s. 5–27.
- SOCHR, Jiří – SOCHROVÁ, Marie: *Havlíčkův Brod a okolí*. Havlíčkův Brod 1992.
- SOMMERVILLE, Robert – BRASINGTON, Bruce: *Prefaces to Canon Law Books in Latin Christianity: Selected Translations 500–1245*. New Haven – London 1998.

- SOUKUPOVÁ, Helena: *Svatá Anežka česká: život a legenda*. Praha 2015.
- SPROEMBERG, Heinrich: *Urban II. und das kanonische Recht*. Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte / Kanonistische Abteilung, 51, 1965, s. 254–263
- STANGELE, Benvenuto: *Geschichtliches über das franziskaner-Minoriten Kloster Schwarzenberg in Mittelfranken*. Sulzbach i. O. 1902.
- STEINEROVÁ, Alžběta: *Zbožné odkazy v testamentech olomouckých měšťanů v 16. století*. Brno 2014 (nepublikovaná magisterská diplomová práce).
- STEINEROVÁ, Veronika: *Andrea Altomont. Architekt vídeňského pozdního baroka a jeho činnost na českých panstvích Schwarzenbergů*. Praha 2002 (nepublikovaná magisterská diplomová práce).
- STORCHOVÁ, Lucie: *Gender a „přirozený řád“*. In: RATAJOVÁ, Jana – STORCHOVÁ, Lucie (eds.): *Nádoby mdlé, hlavy nemající?* Praha 2008, s. 508–541.
- STORCHOVÁ, Lucie: *Paupertate styloque connecti. Utváření humanistické učenecké komunity v českých zemích*. Praha 2009.
- STORCHOVÁ, Lucie: *Vedené manželství a etika sebe samé(ho)*. In: RATAJOVÁ, Jana – STORCHOVÁ, Lucie (eds.): *Žena není příšera, ale nejmilejší stvoření boží: diskursy manželství v české literatuře raného novověku*. Praha 2009, s. 776–820.
- STŮJ, Pavel: *Infanticidium – vražda dítěte jako důsledek strachu*. Olomouc 2014 (nepublikovaná magisterská diplomová práce).
- SUK, Jiří: *Foucaultův příchod do Čech. „Archeologická“ a „genealogická“ metoda z perspektivy historika*. Soudobé dějiny, 11, 2004, č. 4, s. 51–66.
- SULLIVAN, Donald: *Nicholas of Cusa as Reformer. The Papal legation to Germanies 1451–1452*. Medieval studies, 36, 1974, s. 382–428.
- SVĚŘÁK, Vlastimil: *Úsilí města Jihlavy o získání patronátního práva nad farou u sv. Jakuba ve druhé polovině 16. století*. Vlastivědný sborník Vysočiny, oddíl věd společenských, 15, 2006, s. 29–42.
- SVĚŘÁK, Vlastimil: *Vztahy mezi dominikánským klášteřem a městskou radou v Jihlavě v období reformace*. In: ČERNUŠÁK, Tomáš –

- SEDLÁK, Tomáš (eds.): *Dominikáni v Jihlavě v proměnách staletí*. Jihlava 2012, s. 13–22.
- ŠANDA, Martin: *Antonio Ehorto Martinelli jako knížecí schwarzenberský stavitel*. Praha 2011 (nepublikovaná magisterská diplomová práce).
- ŠMAHEL, František: *Antiideál města v díle Petra Chelčického*. Československý časopis historický, 20, 1972, s. 71–94.
- ŠMAHEL, František: *Husitská revoluce*. 3. díl. 2. vyd. Praha 1997.
- ŠMAHEL, František: *Husitské artikuly a jihlavská kompaktáta*. In: JAROŠ, Zdeněk (ed.): *Jihlava a Basilejská kompaktáta*. Sborník příspěvků z mezinárodního sympozia, Jihlava 26.–28. června 1991. Jihlava 1991, s. 11–28.
- ŠMAHEL, František: *Husitské artikuly a jihlavská kompaktáta. Basilejská kompaktáta. Příběh deseti listin*. Praha 2011.
- ŠMAHEL, František: *Husitské Čechy. Struktury procesy ideje*. Praha 2008.
- ŠMAJSTRLOVÁ, Dana: *Bitva u Moháče a počátky vlády Habsburků. Srovnání českých a slovenských učebnic dějepisu pro střední školy*. Olomouc 2013 (nepublikovaná bakalářská diplomová práce).
- ŠTAIF, Jiří: *František Palacký, život, dílo, mýtus*. Praha 2009.
- ŠUBRTOVÁ, Alena: *Kontracepce, aborty, infanticidia v pramenech k předstatistickému období*. Historická demografie, 15, 1991, s. 9–46.
- TAKASHI, Shogimen: *European Ideas of Peace in the Late Thirteenth and Early Fourteenth Centuries*. In: <http://dx.doi.org/10.1080/10848770.2010.528904> [cit. 28. 4. 2014].
- TINKOVÁ, Daniela: *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*. Praha 2004.
- TOMAN, Prokop: *Nový slovník československých výtvarných umělců I. A–K*. Praha 1947.
- TORNOW, Siegfried: *Was ist Osteuropa? Handbuch zur osteuropäischer Text- und Sozialgeschichte Von der Spätantike bis zum Nationalstaat*. Wiesbaden 2005.
- ULBRICHT, Otto: *Kindsmord und Aufklärung in Deutschland*. München 1990.
- URBÁNEK, Rudolf: *Věk Poděbradský*. 2. díl. Praha 1918.

- URBÁNEK, Rudolf: *Věk Poděbradský*. 4. díl. Praha 1962.
- VÁLKA, Josef: *Dějiny Moravy II. Morava reformace, renesance a baroka*. Brno 1996 (tj. *Vlastivěda moravská*).
- VAN DÜLMEN, Richard: *Frauen vor Gericht: Kindsmord in der frühen Neuzeit*. Frankfurt am Main 1991.
- VAN DÜLMEN, Richard: *Kultura a každodenní život v raném novověku: Vesnice a město*. Praha 2006.
- VAŠICA, Josef: *České literární baroko*. Praha 1938.
- VLČEK, Jaroslav: *Dějiny české literatury 1, 2*. Praha 1951.
- VLČEK, Pavel: *Encyklopedie architektů, stavitelů, zedníků a kameníků v Čechách*. Praha 2004.
- VOLF, Josef: *Z dějin osvěcenské cenzury*. Časopis Národního muzea, 98, Praha 1924.
- VON DOHNA, Jesko – SCHUH, Robert (eds.): *Auf den Spuren der Fürsten Schwarzenberg in Franken*. Scheinfeld 2006.
- VON GREYERZ, Kaspar – JAKUBOWSKI-TIESSSEN, Manfred – KAUFMANN, Thomas – LEHMANN, Hartmut: *Interkonfessionalität – Transkonfessionalität – binnenkonfessionelle Pluralität: Neue Forschungen zur Konfessionalisierungsthese*. Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Band 20. Gütersloh 2003.
- VOTOČEK, Hynek: *Gregoriánská reforma a kanonická jurisprudenc jako historiografický problém*. *Historica Olomucensia*, 46, 2014, s. 127–168.
- VÖTSCH, Jochen: *Christian August, Herzog Von Sachsen-Zeitz*. In: SCHATTKOWSKY, Martina: *Sächsische Biografie*. In: <http://www.isgv.de/saebi> [cit. 27. 6. 2014].
- VÖTSCH, Jochen: *Kursachsen, das Reich und der mitteldeutsche Raum zu Beginn des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt am Main 2003.
- VÖTSCH, Jochen: *Kursachsen, das Reich und der mitteldeutsche Raum zu Beginn des 18. Jahrhunderts. Eine Problemskizze*. *Neues Archiv für sächsische Geschichte*, 67, 1997, s. 311–322.
- WALLNER, Julius: *Geschichte des k. k. Gymnasiums zu Iglau*. In: XXXI Programm des k. k. Staats-Ober-Gymnasiums, 1880–1881, s. 3–91.



- WATANABE, Morichimi: *Nicholas of Cusa as legal and political thinker*. In: YAMAKI, Kasuo (ed.): *Nicholas of Cusa: Medieval thinker for Modern age*. London 2002, s. 47–60.
- WATANABE, Morichimi – CHRISTIANSON, Gerald: *Nicholas of Cusa, General reform of the Church*. In: CHRISTIANSON, Gerald – IZBICKI, Thomas (eds.): *Nicholas of Cusa on Christ and the Church: Essays in Memory of Chandler McCuskey Brooks for the American Cusanus Society*. Leiden 1996, s. 175–205.
- WILLIAMSON, Laila: *Infanticide: An Anthropological Analysis*. In: KOHL, Marvin (ed.): *Infanticide and the Value of Life*. New York 1978, s. 61–75.
- WINKELBAUER, Thomas: *Grundherrschaft, Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung in Böhmen, Mähren und Österreich unter der Enns im 16. und 17. Jahrhundert*. In: BÄHLCKE, Joachim – STROHMAYER, Arno (eds.): *Konfessionalisierung in Ostmitteleuropa. Wirkungen des Religiösen Wandels im 16. und 17. Jahrhundert in Staat, Gesellschaft und Kultur*. Stuttgart 1999, s. 307–338.
- WINKELBAUER, Thomas: *Sozialdisziplinierung und Konfessionalisierung durch Grundherren in den österreichischen und böhmischen Ländern im 16. und 17. Jahrhundert*. *Zeitschrift für Historische Forschung*, 19, 1992, s. 317–339.
- WINTER, Zikmund: *Český průmysl a obchod v XVI. věku*. Praha 1913.
- WINTER, Zikmund: *Život církevní v Čechách. Kulturně-historický obraz z XV. a XVI. století*. Praha 1895.
- WINTER, Zikmund: *Život církevní v Čechách. Kulturně-historický obraz XV. a XVI. století*. 2. díl. Praha 1896.
- WOLF, Jürgen Rainer (ed.): *1707–2007 Altranstädter Konvention. Ein Meilensteinreligiöser Toleranz in Europa* (= Veröffentlichungen des Sächsischen Staatsarchivs A10). Halle (Saale) 2008.
- ZDECHOVSKÝ, Tomáš: *Príspevek k prubehu a výsledkum pobělohorské rekatolizace v havlíčkobrodském regionu*. Havlíčkobrodsko, 19, 2005, s. 37–50.

- ZEDLER, Johann Heinrich: *Großes vollständiges Universal-Lexicon aller Wissenschaften und Künste* XXXVII. Leipzig 1743. In: <http://www.zedler-lexikon.de> [cit. 23. 5. 2014].
- ZEMEK, Petr: *Reformace, protireformace a rozvinutí protireformačního katolictví v Uherském Brodě*. Uherský Brod 2006.
- ZILYNSKÁ, Blanka: *Pax fidei Mikuláše Kusánského a quaestio Bohemica*. In: KREUZ, Pavel – ŠUSTEK, Vojtěch (eds.): *Seminář a jeho hosté II. Sborník příspěvků k nedožitým 70. narozeninám doc. PhDr. Rostislava Nového*. Praha 2004, s. 71–101.
- ZLÁMAL, Bohumil: *Dějiny kostela sv. Mořice v Olomouci*. Olomouc 1939.
- ZUBER, Rudolf: *Mladá léta kardinála Dietrichsteina*. Praha 1946.
- ZUBER, Rudolf: *Osudy moravské církve v 18. století 1695–1777*. 1. díl. Praha 1987.

## Internetové zdroje

- Arhitekturni spomeeniki Lendava – Sinagoga*. In: <http://www.goprekmurje.si/slo/kulturna-dediscina/arhitekturne-znamenitosti/arhitekturni-spomeniki-lendava/sinagoga.html> [cit. 7. 12. 2014].
- <http://en.wikipedia.org/wiki/Apple> [cit. 15. 9. 2014].
- <http://www.npu.cz/pro-vlastniki/news/14335-zachranny-archeologicky-vyzkum-a-stavebne-historicky-pruzkum-farniho-kostela-sv-martina-v-krnove-v-roce-2014/> [cit. 3. 9. 2014].
- Mariborska sinagoga – Sinagoga v Mariboru je glede na vlogo in pomen mariborske judovske skupnosti zavzemala mesto ene najpomembnejših sinagog na Štajerskem*. In: <http://www.sinagogamaribor.si/slo/dediscina/sinagoga/> [cit. 7. 12. 2014].
- Rogaška Slatina – Cerkve in kapelice*. In: <http://www.rogaska-slatina.si/mapa/23/30/0/cerkve-kapelice-rogaska-slatina/> [cit. 7. 12. 2014].
- Unbaptized Infants Suffer Fire and Limbo is a Heretical Pelagian Fable*. In: <http://www.romancatholicism.org> [cit. 20. 7. 2014].

Hi!

## SUMMARY

Religion represented one of the basic aspects of medieval and early modern man's life. Everyday life, values as well as decisions made in the field of politics and economy were determined by religion, in the framework of which one found answers to the fundamental questions concerning the meaning of life and the role played by man in the world. Religion set moral rules for life, influenced social hierarchy and the conventions of interpersonal relations, and shaped everyday life of both individuals and society as a whole. Therefore, proper understanding of the significance of religion represents an inseparable and important part of historical research.

Taking into account the importance of such research, the summer school *Varieties of Confessional Culture in Europe*, which was organised at the Department of History of Palacký University Olomouc in June and July 2014, aimed to enrich the debate over religious history in the Czech historiography. The scholarly debate opened at the gathering reflected various topics, concepts and methods, and became a stepping stone of this book. A new generation of young historians, art historians, theologians and literary historians, dealing not only with the medieval and early modern, but also with modern period, made use of this event as a platform of an interdisciplinary discussion over various aspects of religion and its role across history. The main goal was not to offer a comprehensive depiction of confessional culture, but rather to explore its particular aspects, and by doing so, to demonstrate the complexity of the confessional theme.

The book is divided into two main sections which are each divided into two other parts. The first section, called *Probe into a place*, offers an overview of particular topics explored in the context of a geographical location – being it a state, a region, or a town. The second section, called *Probe into a text*, focuses on researching various topics by using concrete texts as the main source. These sources vary from religious and moral tracts or prayer books to modern historiography and school textbooks. Regardless of the fact whether the analysis is location-oriented, or text-oriented, the individual chapters are meant to demonstrate the variety of sources, as well as of approaches and methods, which can be used in the confessional research.

The first part of the first section, with the title *Confession and power*, offers several examples from Central Europe and aims to point out the connection between confessionalization, recatholization and confessional pertinence, and its influence on politics, culture and economy. Anna Pečinková analyses the possibilities of application of the confessionalization concept in the Czech historiography, using the example of the town of Jihlava. Tereza Lyčková describes a fight over the auspice of the parish church in Krnov, presenting the confessional conflicts as a reflection of struggle for the power. Jakub Huška depicts the role of craftsmen and guilds in the confessionalization process in the city of Olomouc and Iveta Coufalová, leaving aside individual towns and focusing on the state level, demonstrates the connection between confession and political practices on the example of the conversion of the Saxon curfirst Friedrich August.

The second part of the first section, named *Confession and culture*, is on the visual representation of confessional culture and on the reflection of confessional issues in everyday and religious life. Jan Ivanega describes the domain of Schwarzenberg's family as an example of a biconfessional space and explores the confessional character of the architectural activities of the family. Tereza Machovcová presents the construction of the Augustinian convent in the town of Havlíčkův Brod and its artistic decoration as an example of the means of local recatholisation. Michaela

Hýsková paid attention to the everyday life in the 19<sup>th</sup> century and, by using a comparative and quantitative method, she analysed the confessional aspect of church dignitaries' visits in the spa resorts of Karlovy Vary (Czech Republic) and Rogaška Slatina (Slovenia).

The first part of the second section is called *Theological tracts and the interpretation of the Scripture*. Even though the chapters in this part of the book – chronologically speaking – leave the confessional period, they successfully prove that analyses of medieval texts might be very inspiring for confessional studies. Radim and Jan Červenka demonstrate in their studies, dealing with Utraquist theological tracts and the work of Nicolas from Cusa, that there is a strong connection between the medieval Hussite movement and German reformation. Radim Bužek and Hynek Votoček go even further back in history. On the basis of the theological theory, Bužek analyses the exegesis of the Scripture in the theological tracts of Hugh of Saint Victor in the context of the defence of the faith. Hynek Votoček, following also the theological topic, focuses on the issue of solving medieval Church conflicts via the practice of dispensation and interprets compromise as the best possible tool for solving crisis of the unity of the Church. Miroslav Dyrčák, leaving aside the theme of Christianity, deals with the argumentation against Jewish heretic movement of Šabtaj Cvi and, on the example of it, he discusses the aptness of the use of the terms *heresy* and *sect* in both contemporary and modern terminology.

The second part of the second section, with the title *From norm to interpretation*, explores various approaches to the study of written sources. Pavel Stůj focuses on the works written by humanist authors and, through the analysis of the issue of *infanticidium*, attempts to describe confessional aspects in the norms on marriage and baptism in the early modern period. Šárka Netolická deals with the topic of censorship of prayer books in the 18<sup>th</sup> century and reveals the context of the emergence of the Enlightenment form of piety. Jiří Válek analyses the work of Czech historiographer Josef Šusta as well as the aspects that shaped his historical thinking, and discusses Šusta's point of

view on confessional questions. A reflection of the confessional period in the contemporary texts is offered also in the chapter written by Dana Šmajstrlová who used contemporary Czech and Slovak school textbooks as the main source of her analysis. In her study, she focused on the period of confessional fights and the way they are interpreted in the textbooks.

The whole book ends with the text of Kateřina Prokopová, which represents a thematic excursion. Following the theory of Michel Foucault, the author discusses freedom as a means of power and control. The reader is forced to think over confessional identities, the character of religious freedoms as well as the concept of freedom in general – i.e. the topics that are closely connected to the overall theme of the book, and that, quite importantly, resonate also in the contemporary society.

The authors of the presented book have analysed religious issues on the level of urban communities, regions and states, in the context of theology and practice of piety, as a source of formation of identity as well as a political topic, as a crucial aspect of the life of believers and as an object of the state regulation, in the context of historiographical research and terminological criticism. As a result, the book offers a valuable reflection of contemporary research of religious history and attempts to contribute to this research with new sources, approaches and ideas.

## JMENNÝ REJSTŘÍK

### A

Adam, první člověk  
Albertus Magnus, scholastik  
Alexandr Makedonský, makedonský král  
Altman z Pasova, biskup  
Anaklet, vzdoropapež  
Anna Sofie Dánská, matka Friedricha Augusta I.  
Ansbachští, rod  
Aškenazi, Cvi Hirš ben Jaakov, rabín  
Auerbach, Karel, vídeňský mistr  
August II. Silný, polský král  
Austin, John

### B

Bahlcke, Joachim  
Barnabáš Praetorius, minoritský kněz  
Barner, Jan, barokní kazatel  
Basilius Bessarion, papežský legát  
Batageljov, Borut  
Bayer, Pavel Ignác, barokní architekt  
Becher, David, lékař  
Benedikt XVI., papež  
Beneš, Zdeněk  
Bernardino de Bustis, renesanční teolog  
Berndt, Rainer  
Bílejovský, Bohuslav, staroutravvistický kněz a kronikář

## Hi!

Blecha, Dominik  
Boaistuau, Pierre, francouzský humanistický autor  
Bočková, Hana  
Böhm, Jiří  
Bolek, kníže  
Borges, Jorge Luis  
Bossy, John  
Braniborsko-Ansbašský, Jiří, markrabě  
Braniborsko-Bayreuthská, Christiana Eberhardina, manželka  
Friedricha Augusta I.  
Brunšvicko-Wolfenbüttelský, Anton-Ulrich  
Bugenhagen, Johannes, protestantský kazatel  
Burachovič, Stanislav

## C

Canavalle, Giovanni Battista Domenico, chrudimský stavitel  
Cvelfar, Bojan  
Cvi, Šabtaj, židovský náboženský vůdce  
Cyrus, perský král  
Czok, Karel

## D

D'Elvert, Christian, německý politik a historik  
David, Zdeňek V.  
de Carro, Jean, lékař  
di Santacroce, Andrea, nuncius ve Vídni  
Dioklecián, římský císař  
Dobrovský, Josef, český filolog  
Dobruška, Schöndel Katarina Hiršl, šabatiánka  
Dobřenský z Černého Mostu, Jakub Jan Václav, humanistický  
autor  
Dreyfus, Hubert  
Duscher, hejtman  
Dvořák, Karel  
Dvořák, Max



## E

Eberhard, Winfried  
Eggenbergové, rod  
Eibeschuetz, Jonatán, rabín  
Eisenstadt, Meir, rabín  
Elbel, Martin  
Emden, Jakob, židovský učenec, antitšabatián  
Emert, Macarius, kvardián františkánského kláštera ve  
    Schwarzenbergu  
Engelbert, Ambrož  
Esser, Wilhelm, schwarzenberský rada  
Ezechiel, prorok

## F

Faidra, řecká mytologická postava, dcera krétského krále Mínoa  
Falcko-Zweibrückenský, Gustav Samuel Leopold  
Fejtová, Olga  
Ferdinand I. Habsburský, německý, český a uherský král, císař  
    římský  
Ferdinand II. Štýrský, český, uherský a chorvatský král, císař  
    římský  
Ferdinand III., český, uherský a chorvatský král, císař římský  
Floss, Pavel  
Fortunatus, manichejec  
Foucault, Michel  
Franck, Sebastian, protestantský autor  
Frank, Jakob, židovský náboženský vůdce  
Fridrich I. Barbarossa, císař římský  
Fridrich III. Habsburský, císař římský  
Friedrich August I., saský kurfiřt z dynastie Wettinů  
Friedrich August II., syn Friedricha Augusta I.  
Friedrich Ludwig, poslední Seinsheim  
Friedrich, Gustav

### G

Gerhoh z Reichersbergu, řeholní kanovník, středověký teolog  
Geyer, Jan Jiří, advokát  
Ginzburg, Carlo  
Goethe, Johann Wolfgang, německý spisovatel  
Goldish, Matt  
Goll, Jaroslav, český historik  
Gower, John, anglický básník  
Gualtherius z Ravenny, papežský legát  
Günther, Tomáš, humanistický autor  
Gurlitt, Cornelius

### H

Haake, Paul  
Habel, Lorenz, polír  
Habsburkové, rod  
Hadrián IV., papež  
Hafelius, Václav, farář v Krnově  
Hahn, Herrmann Joachim, protestanský duchovní  
Haimo z Auxerre, benediktýn  
Hájek z Libočan, Václav, český kronikář  
Hanulík, Vladan  
Havlíček Borovský, Karel, český básník, novinář, politik  
Herodes  
Hertling, Ludwig  
Hiltebrandt, Philipp  
Hippodamie, řecká mytologická postava, dcera krále Oinomáa  
Hlobil, Ivo  
Hodějovský z Hodějova, Jan starší, český humanista  
Hoff, Petrus, františkánský provinciál  
Hohenzollernové, rod  
Hondorff, Andreas  
Honorius II., papež  
Hrdlička, Josef  
Hrejsa, Ferdinand  
Hugo ze Sv. Viktora, augustinián, středověký teolog

## CH

Christ, Günther

## I

Iáson, řecká mytologická postava

Ibn Ezra, Abraham, středověký židovský učenec

Idel, Moše

Ignác z Loyoly (Lopez de Recalde)

Inocenc II., papež

Inocenc III., papež

Ireneus, Jan, německý protestantský bohoslovec

Ivo ze Chartres, biskup

Izajáš, prorok

Izrael ben Eliezer (Baal Šem Tov), židovský náboženský vůdce

## J

Jakoubek ze Stříbra

Jakub II. Stuart, anglický král

Jakub ze Svitav, olomoucký soukeník

Jakubec, Josef

Jan Dorsemita, kaplan Mikuláše Kusánského

Jan Duns Scotus, středověký teolog a filozof

Jan Hus

Jan III. Sobieski, polský král

Jan Jiří II. Saský, saský kurfiřt z dynastie Wettinů

Jan Jiří IV. Saský, saský kurfiřt z dynastie Wettinů

Jan Jiří Krnovský, kníže

Kalvín, Jan

Jan Kapistrán, františkánský kazatel

Jan Křtitel

Jan Rokycana, utrakvistický teolog

Jan Zlatoústý, církevní otec

Jedin, Hubert

Ježíš Kristus

Jindřich V. Sálský, císař římský

Jindřich, kníže

Jireček, Josef

Jiří z Poděbrad, český král

Josef I. Habsburský, český a uherský král, císař římský

Josef II., český a uherský král, císař římský

Jošt, moravský markrabě

## K

Kahana, Maoz

Kaiserová, Kristina

Kalista, Zdeněk

Kameníček, František

Kant, Immanuel

Kara, Josef ben Simeon, středověký židovský učenec

Karel Boromejský, italský biskup a kardinál

Karel II. Stuart, anglický král

Karel IV., císař římský

Karel VI., císař římský

Karel XII., švédský král

Karčíková, Lenka

Karvajal, Juan, papežský legát

Kellner, Jan Jakub, řádový starší Řádu německých rytířů

Knöfel, Anne-Simone

Kocín z Kocinéty, Jan, humanistický autor

Kolár, Jaroslav

Kolářová, Jana

Konečný, Matouš, biskup Jednoty bratrské

Koniáš, Antonín, jezuita

Konrád I., salcburský arcibiskup

Konrád II., salcburský arcibiskup

Konstantin (sv. Cyril)

Kopecký, Milan

Koranda ml., Václav, utrakvistický teolog

Kořán, Ivo

Kostka z Postupic, Zdeněk

Kotěra, Jan

Kovanda, Václav, jihlavský umělec

Krenovinus, jezuita  
Kristen, Zdeněk  
Kristina, švédská královna  
Krofta, Kamil  
Křížek, Vladimír  
Kubeš, Jiří  
Kunhuta Uherská, česká královna  
Kvapil, Jan  
Kybal, Vlastimil

## **L**

Lahvička, Jan, kněz  
Lach, Jiří  
Laichter, František  
Laubler, Franz  
Leopold I., český a uherský král, císař římský  
Lev IX., papež  
Lev XII., papež  
Liebes, Jehuda  
Lichtenštejnové, rod  
Linné, Carl, švédský přírodovědec  
Lohmann, Marie Apollonie  
Löscher, Valentin Ernst, luteránský superintendant a skladatel  
Ludvík I. Pobožný, císař římský  
Ludvík XI., francouzský král  
Ludvík XIV., francouzský král  
Lukšový, Adam, brodský měšťan  
Luňáček, J., osvícenský cenzor  
Lupáč z Chrudimi, Martin, utrakvistický kněz  
Luria, Jicchak, kabalista, učenec  
Luther, Martin

## **M**

Macek, Josef  
Maciejko, Pawel  
Machačová, Jana

## Hi!

Maierhofer, H. M., vídeňský sekretář Řádu německých rytířů  
Malura, Jan  
Marcelli, Miroslav  
Marek, apoštol  
Marek, Pavel  
Margraf, Erik  
Marie Josefa Habsburská, snacha Augusta Silného  
Marta, sirotek po faráři Georgu Modlerovi  
Martin z Kochemu, německý kapucín  
Martinelli, Anton Erhard, barokní architekt  
Marx, Barbara  
Marx, Harald  
Masaryk, Tomáš Garrigue, filozof, první československý prezident  
Matějček, Jiří  
Matouš, apoštol  
Matula, Jozef  
Matyáš Korvín, uherský král  
Médea, řecká mytologická postava, manželka Iásona  
Měnický, Daniel, chrudimský stavitel  
Menocchio, mlynář, ústřední postava Ginzburgovy knihy *Sýr a červi*  
Menzhausen, Joachim  
Meziříčský, Jan Thadeus, humanistický autor  
Michálek Bartoš, František  
Mikuláš I., opavský kníže  
Mikuláš II., kníže, syn prvního opavského knížete Mikuláše I.  
Mikuláš Kusánský, středověký teolog a diplomat  
Mikulec, Jiří  
Mirková, Anna  
Mlacovičov, Dušan  
Modler, Georg, luteránský pastor  
Modler, Martin, farář  
Molnár, Amedeo  
Münsterberk, Jindřich Václav, vévoda  
Münsterberkové, rod

## N

Nero, římský císař  
Nešpor, Zdeněk R.  
Newhauser, Richard  
Norbert z Xanten, zakladatel premonstrátského řádu  
Nosecký, Siard, malířský mistr  
Novák, Arne  
Novák, Jan Bedřich  
Novotný, Václav  
Nymburský, Edelbert

## O

Ohlidal, Anna  
Ondřej ze Sv. Viktora, augustinán, středověký teolog  
Othlon ze Saint-Emmeran, benediktýn  
Ottweiler, Kornelius, minorita

## P

Palacký, František, český historik  
Pánek, Jaroslav  
Paprocký z Hlohol, Bartoloměj, humanistický historik, heraldik  
Paschalis II., papež  
Pátková, Hana  
Pavel IV., papež  
Pavlíčková, Radmila  
Payer, Václav (Wenzel), lékař  
Pekař, Josef  
Pelagius, starověký teolog  
Petr Damiani, světec, mnich  
Petr Lombardský, scholastik  
Petr Veliký, ruský car  
Petr z Poitiers, scholastik  
Petr, apoštol  
Petr, farář v Krnově  
Petruš, Eduard  
Philipus a Sancto Hermanno, řeholní umělec

## Hi!

Pischel, Jakub, německobrodský malíř  
Pius II., papež  
Pius IV., papež (Giovanni Angela de Medici di Marignano)  
Pius XI., papež (Achille Ratti)  
Poroš, Jan Matyáš, krnovský farář  
Prasek, Vincenc  
Pražák, Emil  
Procházka, František Faustin, osvícenský cenzor  
Procházková, Eva  
Prokeš, Tobiáš František, krnovský měšťan  
Prokné, řecká mytologická postava, manželka krále Thérea  
Prokop z Rabštejna, český středověký diplomat  
Prossnitz, Leibele, šabatián  
Přemysl Otakar I., český král  
Přemysl Otakar II., český král  
Přemyslovci, rod  
Putna, Martin C.

## R

Rabanus Maurus, opat kláštera ve Fuldě  
Rabinow, Paul  
Rapoport-Albertová, Ada  
Rašbam (akronym, celé jméno Šmuel ben Meir)  
Raši (akronym, celé jméno Šlomo ben Jicchak)  
Ratajová, Jana  
Reichov, Robert  
Reinhard, Wolfgang  
Richard ze Sv. Viktora, augustinián, středověký teolog  
Rohrbach, Ignác, chrudimský mistr řezbář  
Roschová, Eleanor  
Rosseaux, Ulrich  
Rvačovský z Rvačova, Vavřinec Leander, utrakvistický kněz a autor

## Ř

Řehoř Veliký, církevní otec  
Řehoř VII., papež (Hildebrand, kardinál)



## S

Sasko-Weißenfelský, Christian  
Sasko-Zeitský, Christian August, biskup v uherském Rábu  
Searle, John  
Seinsheimové, rod  
Schenner, Ferdinand  
Schilling, Heinz  
Scholem, Gershom  
Schwarzenbergové, rod  
Stamicové, rodina  
Stanislav II. Pavlovský, olomoucký biskup  
Stanisław Leszczyński, polský král  
Storchová, Lucie  
Sturm, Leonhard Christoph, architekt a teoretik architektury  
Sušický, Jan Rosacius, humanistický autor  
Sv. Ambrož, církevní otec  
Sv. Augustin (také jako Augustinus), církevní otec  
Sv. Benno, míšenský biskup  
Sv. Jeroným, církevní otec  
Sv. Metoděj  
Sv. Monika  
Sv. Pavlína, patronka města Olomouce

## Š

Šimon Lomnický z Budče, humanistický autor  
Šlosar, Dušan  
Šmahel, František  
Šubrtová, Alena  
Šusta, Josef  
Švamberkové, rod

## T

Tencyánová, Agnes, manželka Jakuba Pischela  
Thurneysser, Leonard, alchymista  
Tinková, Daniela  
Tolstoj, Lev Nikolajevič, ruský spisovatel

Tomáš Akvinský, scholastik  
Trapl, Miloš  
Trčka z Lípy, Jan Rudolf

## **U**

Ungar, Karel Rafael, český kněz a knihovník  
Urban I., papež a mučedník  
Urban II., papež  
Urbánek, Rudolf

## **V**

Valerius Maximus, římský autor  
Válka, Josef  
Varhánek, Josef  
Vašica, Josef  
Vilém Bavorský, protektor koncilu v Basileji  
Vilém ze Champeaux, zakladatel opatství ze Sv. Viktora  
Visi, Tamás  
Vladislav Jindřich, moravský markrabě  
Vlček, Jaroslav  
Vodňanský z Uračova, Nathanael, primátor Starého města  
    pražského  
Vodňanský, Václav Porcius, utrakvistický kněz  
Volf, Josef  
von Löwenthal, Martin Leupold, jihlavský městský písař  
von Neitschütz, Sibylla Magdalena, milenka Jana Jiřího IV. Saského  
Von Pastor, Ludwig  
Von Ranke, Leopold  
Von Sickl, Theodor  
Vota, jezuitský páter a zpovědník Friedricha Augusta I.  
Vötsch, Jochen  
Vrbenský, Václav, člen utrakvistické konzistoře

## **W**

Walther, Wilhelm, malíř  
Welf IV., bavorský vévoda

## Hi!

Wettinové, rod  
Wiedersperg, baron  
Williamsonová, Laila  
Winkelbauer, Thomas  
Winter, Zikmund

## Z

z Ampringenu, Kašpar, velmistr Řádu německých rytířů  
z Ditrichštejna, František, kardinál  
z Lichtenštejna, Karel Eusebius, krnovský kníže  
z Lichtenštejna, Karel I., krnovský kníže  
z Lichtenštejna, Maxmilián, strýc Karla Eusebia z Lichtenštejna  
ze Schwarzenbergu, Adam František, kníže  
ze Schwarzenbergu, Eleonora Amálie, kněžna  
ze Schwarzenbergu, Ferdinand Vilém, kníže  
ze Schwarzenbergu, Jan Adolf, kníže  
Ze Schwarzenbergu, Josef Adam, kníže  
Zíbrt, Čeňek  
Zikmund Lucemburský, uherský král  
Zilvárová z Pilníkova, Beatrix  
Zilvárové z Pilníkova, rod  
Zilynská, Blanka  
Zuber, Rudolf  
Zwingli, Ulrich

## Ž

Žalanský, Phaëton Havel, kalvínský kazatel

## MÍSTNÍ REJSTŘÍK

### A

Anglie  
Apeninský poloostrov  
Augsburg

### B

Baden u Vídně  
Basilej  
Bavorsko  
Benátky  
Berlín  
Bílá hora  
Bologna  
Borotice  
Brixen  
Brno  
Bruntál  
Bullenheim

### C

Coburg

### Č

Čechy  
Česká republika  
České země

## D

Dettelbach  
Drážďany

## E

Erlach  
Evropa

## F

Falc  
Florencie  
Francie  
Frankfurt nad Mohanem  
Františkovy Lázně

## G

Graz  
Győr, něm. Raab

## H

Havlíčkův Brod (Německý Brod)  
Hohenzollern  
Horní Uhry

## CH

Cheb

## I

Itálie

## J

Jánské Lázně  
Jihlava  
Jindřichův Hradec

## K

Kájov u Českého Krumlova  
Kaltensondheim  
Karlovac  
Karlovy Vary  
Království České  
Krnov  
Krnovské knížectví

## L

Lago Maggiore  
Lanckorona  
Lendava  
Libnič  
Lipsko  
Litomyšl  
Lnáře  
Loket  
Londýn  
Lužice

## M

Mariánské Lázně  
Maribor  
Markrabství moravské  
Milán  
Mnichov  
Morava  
Most

## N

Neapol  
Německo

## O

Olomouc  
Opava  
Orlík, jihočeské panství  
Oslov  
Ostřihom

## P

Paříž  
Persepolis  
Pilníkov  
Pisa  
Polsko-litevská unie  
Postoloprty  
Praha  
Prostějov  
Prusko  
Přibyslav  
Přímoří

## R

Rakousko  
Reichersberg  
Rogaška Slatina  
Rottenbuch  
Rusko

## Ř

Řezno  
Řím

## S

Sasko  
Scheinfeld  
Schwarzenberg  
Skočice

Slezsko  
Slovensko (Slovenská republika)  
Slovinsko  
Stresa  
Střední Evropa  
Střední Franky

## **Š**

Šelemburk  
Španělsko  
Šternberk  
Štýrské vévodství

## **T**

Tábor  
Teplice v Čechách  
Terst  
Tibera  
Toruň  
Trident  
Trnava  
Třeboň

## **U**

Uherské království (Uhersko, Uhry)  
Uherský Brod  
Unterleimbach

## **V**

Velká Morava  
Vídeň  
Viterbo  
Vlčice, podkrkonošské panství  
Vratislav



**Hi!**

## **W**

Wittenberg

## **Z**

Záhřeb

Zámuří

Země Koruny české

## **Ž**

Želiv

# **PŘÍLOHY**

**Hi!**

Příloha 1 (viz kapitola  
Saský Herkules a Lutherova růže, s. 73–85)

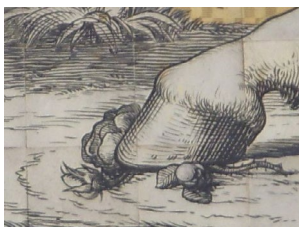
**Fürstenzug (Knížecí průvod, Drážďany)**



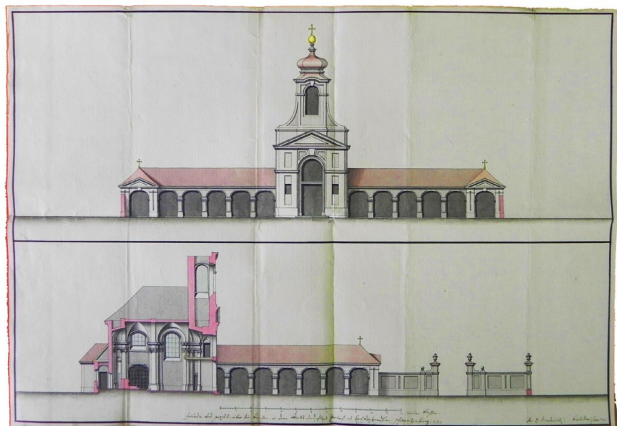
**Obr. 1 – Fürstenzug, Friedrich August I.  
(foto Iveta Coufalová)**

Hi!

**Obr. 2 – Fürstenzug, Friedrich August I. a růže – detail (foto Iveta Coufalová)**

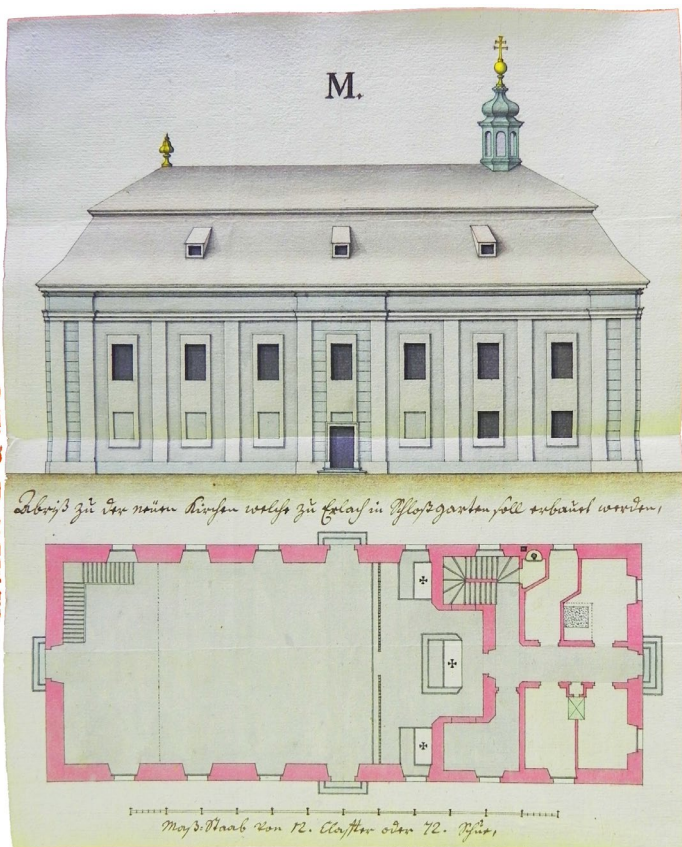


Příloha 2 (viz kapitola [...] Konfesionalita schwarzenberských patronátních svatyní v baroku, s. 89–103)



**Obr. 1 – MARTINELLI, A. E.: Návrh kaple v Erlachu, 1730. Státní oblastní archiv Třeboň, pobočka Český Krumlov, Schwarzenberská ústřední kancelář (dále jen SOAT-ČK, ÚK Schwarzenberg), sign. A 3K $\alpha$  2a/4, s. f.**

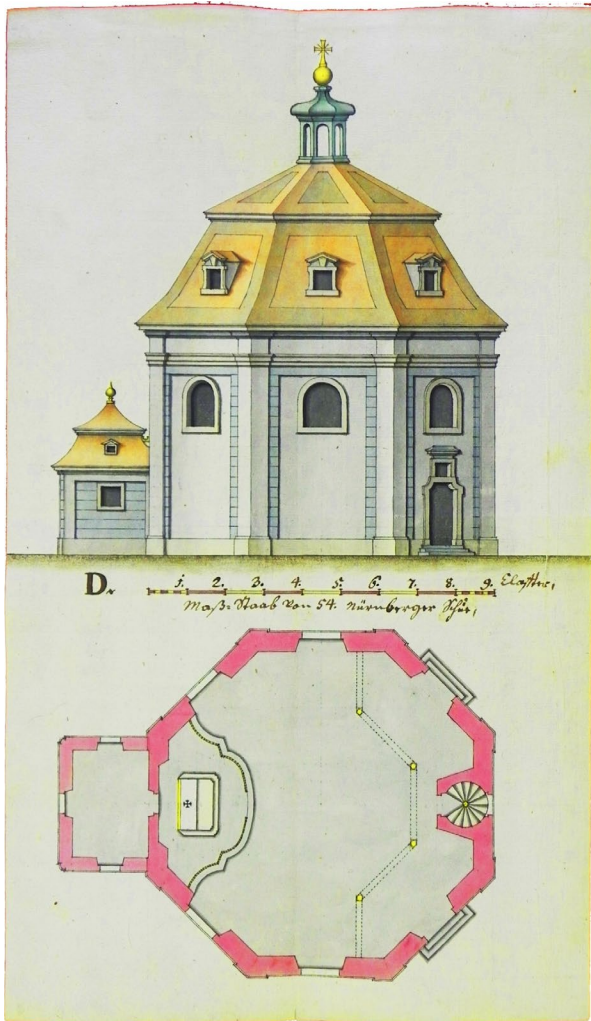
Hi!



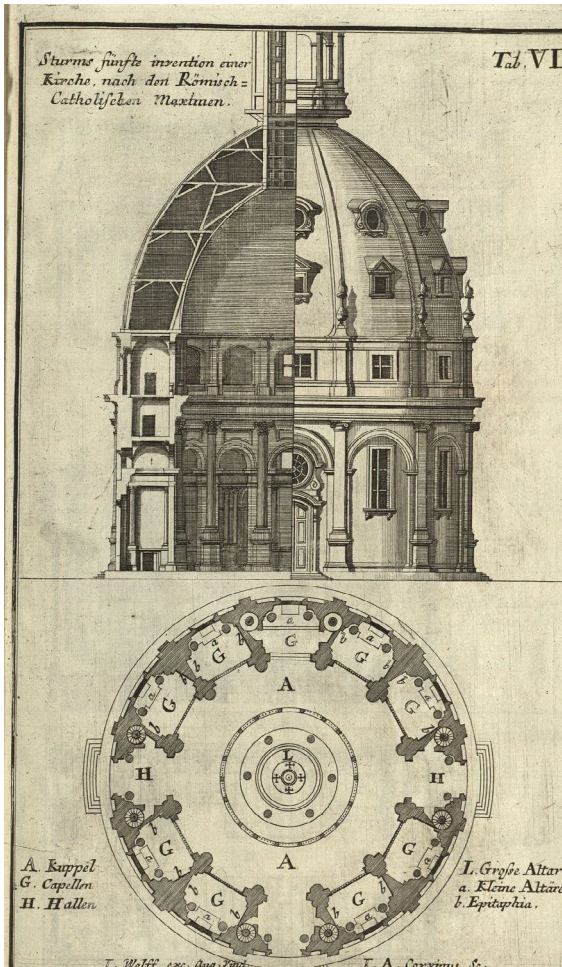
**Obr. 2 – HABEL, L.: Návrh nového kostela do zámecké zahrady v Erlachu, březem 1737. SOAT-ČK, ÚK Schwarzenberg, sign. A 3Kα 2a/4, s. f.**

Hi!

Obr. 3 – HABEL, L.: Variantní návrh  
kapele v Erlachu. SOAT-ČK, ÚK  
Schwarzenberg, sign. A 3K $\alpha$  2a/4, s. f.



Hi!



**Obr. 4 – STURM, L. Ch.: Pátý návrh ideálního katolického kostela, 1718. Převzato z: STURM, L. Ch.: *Vollständige Anweisung alle Arten von Kirchen wohl anzulegen*. Augspurg 1718, tab. V.**

Příloha 3 (viz kapitola Klášter bosých  
augustiniánů v Havlíčkově Brodě  
s ohledem na jeho uměleckou výzdobu  
v kontextu doby, s. 105–118)

Příloha 3.1

**Cykly lunetových obrazů Jakuba  
Pischela pro klášter bosých  
augustiniánů v Havlíčkově Brodě –  
seznam vyobrazení**

Pořadí a číslování obrazů bylo přejato z prohlášení obrazů za kulturní památku Ministerstvem kultury. V případě cyklu *Ze života sv. Josefa* se číslování shoduje se zápisem v kronice *Annales Nostris...*, tudíž je logicky seřazeno podle posloupnosti událostí v Josefově životě. V případě cyklu *Ze života sv. Augustina*, kde zápis v kronice není tak rozsáhlý (seznam vyobrazení chybí), je číslování i posloupnost obrazů víceméně nahodilá. Podrobný ikonografický popis výjevů viz MACHOVCOVÁ, Tereza: *Malířské dílo Jakuba Pischela pro augustiniánský klášter v Havlíčkově Brodě*. Pardubice 2013 (nepublikovaná bakalářská práce).

**Ze života sv. Josefa**

- I. Nedochováno
- II. Anděl se zjevuje sv. Josefovi
- III. Nedochováno
- IV. Zasnoubení sv. Josefa s Pannou Marií
- V. Zvěstování Panně Marii
- VI. Setkání Marie s Alžbětou
- VII. Sen sv. Josefa



- VIII. Sv. Josef s Pannou Marií na cestě do Betléma
- IX. Klanění pastýřů
- X. Nedochováno
- XI. Klanění Tří králů
- XII. Obětování v Chrámu
- XIII. Sv. Josef před útekem do Egypta
- XIV. Setkání na cestě do Egypta
- XV. Odpočinek na útěku do Egypta
- XVI. Oběd sv. Rodiny
- XVII. Život sv. Rodiny
- XVIII. Sv. Rodina v Egyptě
- XIX. Sv. Rodina
- XX. Sv. Rodina na cestě do Jeruzalémského chrámu
- XXI. Dvanáctiletý Kristus v chrámu
- XXII. Nalezení Krista v chrámu
- XXIII. Sv. Rodina v Josefově dílně
- XXIV. Smrt sv. Josefa
- XXV. Sv. Josef unášen do nebeské slávy

### ***Ze života sv. Augustina***

- I. Řeholní kněží před biskupem
- II. Augustin mezi manichejci
- III. Návštěva u sv. Augustina
- IV. Smrt světce
- V. Sen sv. Moniky
- VI. Sv. Monika před biskupem
- VII. Lekce rétoriky
- VIII. Shromáždění řádových bratří kolem „Řehole“
- IX. Výjev v refektáři
- X. Kněžské svěcení
- XI. Disputace s manichejci
- XII. Píšíci Augustin
- XIII. Modlitba sv. Moniky
- XIV. Sv. Monika pláče pro Augustina
- XV. Rozhovor s matkou o věčném životě

**Hi!**

- XVI. Augustin oznamuje své obracení matce
- XVII. Křest sv. Augustina
- XVIII. Sv. Augustin
- XIX. Vnitřní boj
- XX. Křest sv. Augustina s Alypiem a Adeodatem
- XXI. Augustin se loučí se svými spolubratry (oválný obraz)
- XXII. Torzo lunetového obrazu
- XXIII. Nedochováno
- XIV. Nedochováno
- XV. Nedochováno

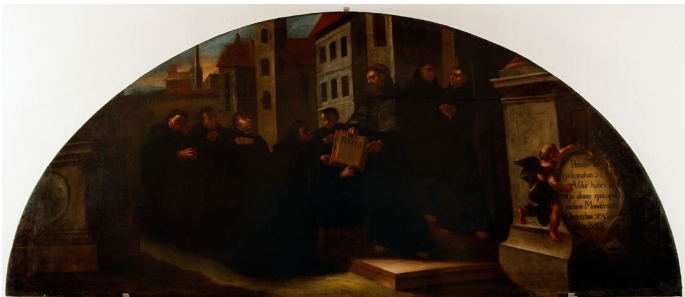
## Příloha 3.2

### **Ukázka z díla Jakuba Pischela**



**Obr. 1 – Setkání Panny Marie s Alžbětou  
(foto Tereza Machovcová)**

**Hi!**



**Obr. 2 – Řeholní kněží před biskupem  
(foto Martin Findeis)**

Příloha 3.3

**Kláster bosých augustiniánů  
v Havlíčkově Brodě**



**Obr. 3 – Fotografie kláštera z konce roku 1900.  
(SOKA Havlíčkův Brod, Sběrka fotografií, kart. 8,  
fot. 6.)**

**Hi!**

**Obr. 4 – Současná podoba kláštera.  
(foto Tereza Machovcová)**



Příloha 4 (viz kapitola Církevní hodnostáři  
jako lázeňští hosté v lázních Karlovy Vary  
a Rogaška Slatina v průběhu  
druhé poloviny 19. století, s. 119–133)

Příloha 4.1

**Seznamy návštěvníků lázní dle záznamů  
v kurlistech**

**Tab. 1 – Návštěvníci zaznamenaní v kurlistech v roce  
1850 dle své územní příslušnosti (německé státy)**

	<i>Karlovy Vary</i>	<i>Rogaška Slatina</i>
<i>Bavorské království</i>	8	1
<i>Hannoverské království</i>	1	0
<i>Prusko</i>	27	0
<i>Saské království</i>	3	0
<i>Šlesvické vévodství</i>	1	0

**Tab. 2 – Návštěvníci zaznamenaní v kurlistech v roce 1850 dle své územní příslušnosti (země Rakouského císařství)**

	<i>Karlovy Vary</i>	<i>Rogaška Slatina</i>
<i>Dolní Rakousy</i>	4	2
<i>Království české</i>	16	0
<i>Království dalmatské</i>	0	2
<i>Království haličsko-vladiměřské</i>	2	0
<i>Království chorvatsko-slavonské</i>	1	29
<i>Markrabství moravské</i>	12	1
<i>Okněžené hrabství tyrolské</i>	0	1
<i>Rakouské přimoří</i>	0	8
<i>Rakouské Slezsko</i>	1	0
<i>Uherské království</i>	6	11
<i>Velkoknížectví sedmihradské</i>	0	1
<i>Velkovévodství krakovské</i>	1	0
<i>Vévodství korutanské</i>	0	5
<i>Vévodství kraňské</i>	0	5
<i>Vévodství štyrské</i>	0	34

**Tab. 3 – Návštěvníci zaznamenaní v kurlistech v roce 1850 dle své územní příslušnosti (další evropské státy)**

	<i>Karlovy Vary</i>	<i>Rogaška Slatina</i>
<i>Švédské království</i>	1	0
<i>Velká Británie</i>	1	0
<i>nespecifikováno</i>	15	4

**Tab. 4 – Návštěvníci zaznamenaní v kurlistech v roce 1880 dle své územní příslušnosti (německé státy)<sup>1</sup>**

	<i>Karlovy Vary</i>	<i>Rogaška Slatina</i>
<i>Bádenské velkovévodství</i>	2	0
<i>Bavorské království</i>	12	0
<i>Hesenské velkovévodství</i>	3	0
<i>Mecklenbursko-Zvěřínské vévodství</i>	1	0
<i>Prusko</i>	87	0
<i>Reusské knížectví starší linie</i>	1	0
<i>Sachsen-Altenburg</i>	1	0
<i>Sachsen-Coburg und Gotha</i>	1	0
<i>Saské království</i>	6	0
<i>Svobodné město Frankfurt</i>	1	0
<i>Šlesvické vévodství</i>	1	0

1— Ve dvou případech byl ponechán originální německý název z důvodu lepší orientace.

**Tab. 5 – Návštěvníci zaznamenaní v kurlistech v roce 1880  
dle své územní příslušnosti (země Rakouského císařství)**

	<i>Karlovy Vary</i>	<i>Rogaška Slatina</i>
<i>Dolní Rakousy</i>	10	1
<i>Horní Rakousy</i>	1	0
<i>Království české</i>	21	0
<i>Království dalmatské</i>	0	2
<i>Království haličsko-vladiměřské</i>	9	0
<i>Království chorvatsko-slavonské</i>	3	8
<i>Markrabství moravské</i>	6	0
<i>Okněžžené hrabství tyrolské</i>	1	0
<i>Rakouské přímoří</i>	0	8
<i>Uherské království</i>	19	4
<i>Velkovévodství krakovské</i>	1	0
<i>Vévodství Bukovina</i>	4	0
<i>Vévodství korutanské</i>	1	2
<i>Vévodství kraňské</i>	3	1
<i>Vévodství štyrské</i>	10	3
<i>Vorarlbersko</i>	1	0



**Tab. 6 – Návštěvníci zaznamenaní v kurlistech v roce 1880 dle své územní příslušnosti (další evropské státy)**

	<i>Karlovy Vary</i>	<i>Rogaška Slatina</i>
<i>Dánské království</i>	1	0
<i>Nizozemské království</i>	1	0
<i>Osmanská říše</i>	1	0
<i>Rumunské knížectví</i>	2	0
<i>Ruské impérium</i>	19	0
<i>Švédské království</i>	2	0
<i>Švýcarsko</i>	1	0
<i>Velká Británie</i>	9	0
<i>nespecifikováno</i>	12	8

**Tab. 7 – Návštěvníci zaznamenaní v kurlistech v roce 1880 dle své územní příslušnosti (mimoevropské státy)**

	<i>Karlovy Vary</i>	<i>Rogaška Slatina</i>
<i>USA</i>	2	0

## Příloha 4.2

**Místa ubytování návštěvníků****Tab. 8 – Místa ubytování návštěvníků  
v lázních Rogaška Slatina**

<i>Číslo domu</i>	<i>1850</i>	<i>1880</i>
II	20	3
III	5	0
IV	0	0
V	2	3
VI	16	6
VII	0	1
VIII	3	0
IX	7	0
X	1	2
XI	4	1
XII	8	1
XIII	10	0
XV	21	3
43	0	3
88	0	9
Hotel Europa	0	2
Villa Jankomir	0	1
nespecifikováno	4	0

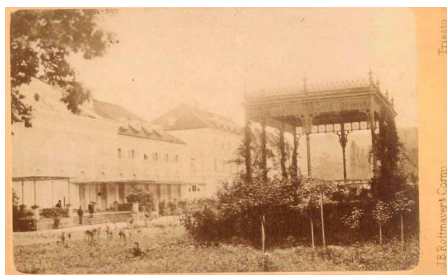
**Tab. 9 – Místa ubytování návštěvníků v lázních Karlovy Vary**

<i>Název ulice</i>	<i>1850</i>	<i>1880</i>
Alte Wiese	0	5
Andreassgasse	2	10
Bahnhofstrasse	0	5
Ebergasse	5	0
Egerstrasse	10	17
Gartenzeile	0	17
Geweihdigasse	0	5
Helenenstrasse	0	4
Hirschensprunggasse	1	11
Kaiserstrasse	0	27
Kirchengasse	4	10
Kirchenplatz	6	4
Kreuzgasse	8	6
Marienbaderstrasse	1	10
Markte	13	9
Morgenzeile	0	3
Mühlbadgasse	4	7
Mühlbadbrücke	1	0
Mühlgasse	1	0
Neue Bahnhofstrasse	0	4
Neue Wiese	5	8
Panoramastrasse	0	1
Parkstrasse	0	10

**Hi!**

<i>Název ulice</i>	<i>1850</i>	<i>1880</i>
Petersberg	0	2
Pratergasse	11	27
Schlossbergasse	0	1
Schlossplatz	9	17
Schulgasse	2	15
Sprudelgasse	14	5
Stefanspromenade	0	1
Wiese	3	0
Wiesenberg	0	2

### Příloha 4.3



**Obr. 1 – Nejstarší fotografie lázní Rogaška Slatina – 1877 (osobní sbírka Roberta Reicha)**



**Obr. 2 – Pohled na část Karlových Varů s názvem Markte (Tržiště) – 1840 (osobní sbírka Michaely Hýskové)**

## Příloha 5 (viz kapitola Dvojí podoba religiozity na příkladu Zlatého nebeklíče Martina z Kochemu, s. 237–245)

### Příloha 5.1

„[...]Co se vychování dotýče, má každá matka své dítě v ustavičné hrůze a bázni míti a více slovy než mrskáním od zlého je odhánět. Když pak koliv něco neslušného učiní, ať vždycky ,hanba‘ na to říká, když pak dobře činí, musí ho vždycky chválit, říká: ,to je hezký, to je pěkné;‘ chválení vždycky více než lání ať užívá, neb děti více chválením než hněvem a láním na dobré navádět se dávají. Když pak dobrá slova neprosívají, tehdy metla musí pohotově býti a přísněji s dítětem se musí zacházeti. Nejlepší pak podle mého zdání děti hladem krotit se můžou. [...]“<sup>2</sup>

### Příloha 5.2

„Pobožný křesťane, kdykoliv v tvém domě mrtvé tělo máš, aneb do takového domu přicházíš, kde mrtvé tělo leží, tak křesťanská láska toho při tobě vyhledává, abys nad ním milosrdenství prokázal a tvou pobožnou modlitbou ku pomoci mu přispěl. Nedomnívej se tehdy, že by již duše jeho v nebi byla, neboť taková milost takovým toliko svatým se prokazuje; my pak bídní hříšníci s mnohými poskvrnami a nedokonalostmi z tohoto světa obyčejně odcházíme, pročež také napřed od nich očištění a obmytí býti musíme. Aniž také se domnívej, že by ta duše v pekle byla, neb žádnému člověku toho věřiti nemáš, leda by byl v nějakém vědomém a veřejném hříchu bez skroušeného pokání život dokonal. [...]“<sup>3</sup>

---

2—Orlické muzeum Choceň, Sbs 40, *Zlatý nebeklíč*, 1716:

[s. 647] *Cvičení dítek* (oddíl čtrnáctý, *Modlitby za rozličné stavy*)

3—Slezské zemské muzeum, STA 597, *Zlatý nebeský klíč*, 1766:

[s. 91] *Modlitby při pohřbu* (oddíl šestnáctý, *Modlitby za mrtvé*)

## Příloha 5.3

„[...]Já a můj vůdce sv. Mikuláš šli jsme od země dolů do jednoho neznámého, velikého a strašlivého kraje, v kterém jsme nesčíslné množství lidu viděli, kteří rozličnými a hroznými mukami trápeni byli, ti smutně vzdychali, kvíleli a plakali pro příkrost strašlivých muk a trápení a tak sobě stejskali a naříkali, že mně nad nimi srdce bolelo, ty pak lidi nebyli na věky zatraceni, ale v naději budoucího vysvobození a z té příčiny také ty muky snášejí, snášeli, já jsem tak rozličné přípravy a nástroje k mučení viděl, že je možná vypověděti není, aniž na ně bez strachu sám pomyslití mohu. Nebo někteří byli prudkým ohněm spálení, jiní od dáblův na rožnách pečení, jiní ohnivýma háky ukrutně roztrháni, tak, že jim maso od kosti viselo a oudové z míst svých vytrženi byly, jim byly od smradlavých a ošklivých červův hryzeni tak tuze, že se svými jedovatými zuby maso od kosti odtrhaje, sežrali. [...]“<sup>4</sup>

## Příloha 5.4

Toto zaklínání s velikou důvěrností a vroucností stoje říkej a kdekoliv kříž zde nalezeš, pokaždé svatým křížem mračna požehnej.

„Zaklínám vás mračna a bouřlivé povětrí skrze všemohoucnost Boha + Otce, skrze moc Syna + božího a skrze sílu Boha Ducha + svatého, abyste ihned od vaší bouřky přestaly a lidu více nestrašily. Podobně též vás zaklínám skrze hřeby a kopí, který nohy i ruce i bok Pána Ježíše Krista na kříži veskrze probodly a jeho předrahou krví požehnány a posvěceny byly. [...]“<sup>5</sup>

---

4—Orlické muzeum Choceň, Sbs 40, *Zlatý nebeklič, 1716*: [s. 756] *Historie o jednom mnichu z Enjellandu, který tři dni v duchu do očištění uvržen byl a strašlivé věci tam viděl.*

5—Orlické muzeum Choceň, Sbs 40, *Zlatý nebeklič, 1716*: [s. 572] *Zaklínání povětří* (oddíl třináctý, *Modlitby v obecních i vlastních potřebách*).

## Příloha 5.5

Pro příklad cenzurních zásahů v podobě eliminací nežádoucích vět a slov uvádíme pro názornost ještě tuto tabulku. V její první části je text ovlivněn cenzurou, ve druhé pak graficky zvýrazněno původní znění.

Tabulka srovnání cenzurních zásahů:

- a) Slezské zemské muzeum, STA 597, *Zlatý nebeský klíč*, 1766.
- b) Slezské zemské muzeum, STA 739, *Zlatý nebeský klíč*, 1778.

[s. 140] *Modlitba hned  
před přijímáním*

„[...] přijímám nyní tak velikého milovníka vší čistoty, kterýž na žádnou nečistotu patřiti nemůže, i jakž tedy já, nejohavnější hříšnice, k tomu tak svatému stolu budu smít přistoupiti? Jakž se budu smít opovážiti tebe, nejsvětějšího Boha, do mého nečistého, ohavného a hříšného srdce přijmouti?“

[s. 144]

„[...] přijímám nyní tak velikého milovníka vší čistoty, kterýž na žádnou nečistotu patřiti nemůže, *ale tisíckrát větší ošklivost má nad jedním každým hříchem, než kdo nad nejsmradlavější mrchou míti může.* I jakž tedy já, nejohavnější hříšnice, k tomu tak svatému stolu budu smít přistoupiti? Jakž se budu smít opovážiti tebe, nejsvětějšího Boha, do mého nečistého, ohavného a *smradlavého* srdce přijmouti?“



## **Proměny konfesijní kultury**

*Metody – témata – otázky*

**Hana Ferencová, Veronika Chmelařová, Jitka Kohoutová,  
Radmila Prchal Pavlíčková a kol.**

Edice Historie, sv. 3

Edici řídí doc. Mgr. Jan Stejskal, M.A., Ph.D.

Výkonná redaktorka Agnes Hausknotzová

Odpovědná redaktorka Lenka Pořízková

Jazyková redakce Lenka Horutová

Jazykové korektury Martina Víchová

Sazba a obálka Veronika Hanáková

Návrh grafiky a sazby Adam Uchytíl

Vydala Univerzita Palackého v Olomouci, Filozofická fakulta

Křížkovského 10

771 47 Olomouc

Vydavatelství Filozofické fakulty UP

[www.vff.upol.cz](http://www.vff.upol.cz)

[vff@upol.cz](mailto:vff@upol.cz)

Olomouc 2015

1. vydání

ISBN 978-80-87895-21-4 (iPDF)

ISBN 978-80-87895-23-8 (tisk)

ISBN 978-80-87895-22-1 (ePUB)

Publikace je NEPRODEJNÁ

Kolektivní monografie představuje výzkum zejména doktorských, ale i magisterských studentů několika univerzit věnovaný studiu náboženství a konfesijní problematiky. Vznikla jako výstup z letní školy, kterou v roce 2014 uspořádala Katedra historie Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci na téma *Proměny konfesijní kultury v Evropě*. Jednotlivé kapitoly odrážejí nejen metodologickou různorodost při studiu tohoto tématu, ale také pestrost ve využívání rozličných pramenů. Celá řada příspěvků nejmladší badatelské generace navíc ukazuje, jak užitečné je překročit meze vlastní disciplíny a nechat se inspirovat přístupy příbuzných oborů. Z toho vyplývá také tematická pestrost knihy: konfesijní kultura je pomyslným svorníkem řady dílčích témat, a dobře tak ukazuje, jak silně náboženství ovlivňovalo všechny sféry fungování společnosti.

Letní škola *Proměny konfesijní kultury v Evropě* představovala jednu z částí projektu *Konfesijní kultura mezi středověkem a moderní dobou – Posílení mezinárodního výzkumu na Katedře historie FF UP* (reg. č. CZ.1.07/2.3.00/20.0192), realizovaného na Katedře historie Univerzity Palackého v Olomouci v letech 2013–2015. Uskutečnila se na přelomu června a července 2014 a jejími účastníky byli magisterští a doktorští studenti z univerzit v Olomouci, v Brně, v Českých Budějovicích, v Pardubicích a v Ostravě. Studenti v průběhu dvou týdnů vyslechli přednášky proslovené odborníky participujícími na realizaci projektu a zabývajícími se v různých kontextech problematikou konfesijní kultury a odbornému publiku představili svůj vlastní výzkum. Prezentace různorodých pohledů na náboženské dějiny, stejně jako následné diskuze se staly podnětem k sepsání kolektivní monografie, jež je reflexí a rozvinutím diskutovaných témat.