

Ústav historických věd  
Fakulta filozofická  
Univerzita Pardubice



# **Theatrum historiae**

**7**

**2010**

**Pardubice 2010**

Na obálku bylo použito dřevořezné vyobrazení erbů Smila Osovského z Doubravice a jeho manželky Kateřiny, rozené z Valdštejna z pohřebního kázání PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, Jakub, *Vivens Disce Mori*, Praha 1613 (Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu, sign. 391339).

© Univerzita Pardubice, 2010

evidenční číslo MK ČR E 19534  
ISSN 1802-2502

## OBSAH

Jan STEJSKAL <b>Codex Forojulienis a christianizace střední Evropy</b>	7-14
Matěj NOVOTNÝ <b>Lauterbeckův <i>Regentenbuch</i> a Veleslavínova <i>Politia historica</i></b> aneb exemplum o možném vztahu mezi humanismem, reformací a politikou na území Říše a Českého království ve druhé polovině 16. století	15-51
Zuzana BURIANOVÁ <b>Pohřební kázání jako prostředek budování historického obrazu Smila Osovského z Doubravice</b>	53-96
Jakub ZOUHAR <b>Papež Alexandr VII. (1655–1667) a biskupství v Hradci Králové</b>	97-126
Ingrid KUŠNIRÁKOVÁ <b>Kláštory klarisiek v Uhorsku – alternativa spoločenského uplatnenia šľachtických žien v ranom novoveku</b>	127-145
Ladislav NEKVAPIL <b>Náboženská a církevně-správní situace na Chrudimsku v 18. století ve světle zpovědních výkazů</b>	147-177
Magdalena OŽARSKA <b>Dorothy Wordsworth as Travel Writer: <i>The 1798 Hamburgh Journal</i></b>	179-187
Hana STOKLASOVÁ <b>„... nenábožnost nynějšího věku ...“ Proměny zbožnosti ve druhé polovině 19. století očima katolických kněží</b>	189-206
Martina HALÍŘOVÁ <b>Zemská polepšovna v Opatovicích nad Labem</b>	207-218

Aleš VRBATA <b>António Ferro: mezi Mussolinim a Salazarem</b>	<b>219-246</b>
Zdeněk BENEŠ <b>Proč jsou čísla vždy jen odvozenou veličinou... Peníze a školství</b>	<b>247-254</b>
české verze referátů hostující zahraniční sekce <i>Nové české interpretace otázek německo-českého soužití</i> na 47. Sjezdu německých historiků v Drážďanech, konané 2. října 2008	
Petr VOREL <b>Země Koruny české a Svatá říše římská v raném novověku</b>	<b>259-272</b>
Milan HLAVAČKA <b>Jak mohlo docházet k národnostním sporům v Čechách druhé poloviny 19. století?</b>	<b>273-286</b>
Jaroslav ŠEBEK <b>Katolická církev v českých zemích a její vztahy k moderně, nacionalismu a nacionálnímu socialismu v meziválečném období. Přehled tematiky a její reflexe v české a německé historiografii po roce 2000</b>	<b>287-300</b>
Jiří PEŠEK <b>Nucené migrace v Československu a z Československa 1938–1989</b>	<b>301-310</b>
<b>Recenze a zprávy</b>	<b>311-339</b>
<b>Seznam recenzentů</b>	<b>341</b>
<b>Seznam autorů</b>	<b>342</b>

Jan STEJSKAL

### **Codex Forojuliensis a christianizace střední Evropy\***

Psal se rok 1354, římský a český král Karel IV. učinil zastávku v Aquileji, kde navštívil tamějšího patriarchu – jednoho z mála svých italských příznivců, kterým nebyl nikdo jiný než Karlův nevlastní bratr Mikuláš Lucemburský. Karel cestoval ke své neslavné císařské korunovaci do Říma a pobyt v přátelské Aquileji byl pouhou epizodou římské jízdy.

Tato Karlova zastávka nehraje pouze nepodstatnou roli v jeho korunovační římské jízdě – na vyjádření vzájemné podpory a přízně si oba představitelé vyměnili dary. Patriarcha Mikuláš obdržel (mimo jiné) zakládací listinu univerzity v Cividale (jedné z mnoha, kterou římský král a pozdější císař založil).<sup>1</sup> Karel, horlivý sběrač relikvií, zde darem od patriarchy Mikuláše získal dva kvaterny starobylého evangelia sv. Marka, které byly považovány za autograf samotného evan-

---

\* Tento text vznikl v rámci řešení projektu GAČR č. P405/10/0344.

<sup>1</sup> Cesare SCALON, *Tra Praga e il Friuli nel XIV secolo. Le origini dell'Università friulana e il 'Codex Forojuliensis'*, in: Gilberto GANZER (ed.), *Imperatori e condottieri sull'antica via del sale*, Pordenone 2000, s. 93–112. Zvláštní vztahy, které byly vyhrazeny aquilejskému patriarchátu v císařské italské politice, reprezentuje i rituál, který přežil z Karlových dob až do dnešních dnů. Je jím tzv. *Messa dello Spadone*, tedy mše slavená na Tři krále, v jejímž průběhu drží jáhen tasený meč („spada“ – místní jej nazývají dokonce „spadone“, byť svými rozměry nepřekračuje obvyklé meče užívané ve 14. století), kterým několikrát žehná shromážděným věřícím a kléru. V druhé ruce jáhen drží evangeliář. Původním vlastníkem meče, který se dodnes k této ceremonii používá, byl Karlův současník, patriarcha Marquard von Randeck, jak napovídá text vyražený na čepeli meče: „AN° MCCCLXVI DIE VI IVL – TEMP.RE MARQVARDI PATR.“ Tato zbraň je vystavena v katedrálním muzeu v Cividale. Meč byl patrně užit při jeho investituře (6. července 1366), je však velmi pravděpodobné, že předchozí patriarchové – zmiňovaný Mikuláš a Lodovico della Torre – tento rituál taktéž vykonávali. Výklady této tradice se různí; tasený meč mohl symbolizovat světskou moc patriarchy, kterou přebíral patriarcha od samotného císaře (či římského krále) na zvýraznění jisté distance od papežského stolce. Za Mikuláše Lucemburského vztah císaře a patriarchy zesílil a své vyjádření našel i v rituální podobě. Ostatně sám Karel s taseným mečem v ruce a odznaky své moci četl o Vánocích z evangelia: „*Stalo se v oněch dnech, že vyšlo nařízení od císaře Augusta, aby byl po celém světě proveden soupis lidu.*“ (Lk 2,1) Mezi mnoha jinými tuto situaci popisuje Beneš Krabice z WEITMILE, *Kronika pražského kostela*, in: Marie BLÁHOVÁ (ed.), *Kroniky doby Karla IV.*, Praha 1987, s. 232.

gelisty. Mělo se tedy jednat o relikvii vrcholného významu, a tak to budoucí císař jistě chápal, když do darovaného výňatku evangelia učinil vlastnoruční latinský zápis (velmi úhledným rukopisem), kterým potvrdil jeho původnost.<sup>2</sup> Karel darovaný výňatek evangelia nechal slavnostně přenést do Prahy a předat metropolitní kapitule u sv. Víta.<sup>3</sup> V archivním fondu kapituly se ona část evangelia, nejstaršího rukopisu dochovaného na našem území, nachází dodnes.<sup>4</sup>

Jako první z českých historiků se otázkou tohoto fragmentu zabýval již Josef Dobrovský, tehdy sotva čtyřiaadvacetiletý, který, po zkoumání zlomku, zpochybnil představu o autorství evangelisty Marka.<sup>5</sup> Vyslovil domněnku, že rukopis je daleko mladší, nemohl být tedy v žádném případě autografem. Záslužným počinem Dobrovského bylo i současné vydání zlomku. K rukopisu se pak vyslovil v 70. letech 19. století i Konstantin Jireček, jeho zájem se však soustředil především na souvislosti rukopisu a bulharského prostředí, jehož moderní dějepisectví Jireček pomáhal ustavit.<sup>6</sup> Takových osudů rukopisů či obrazů, jejichž posvátné autorství se nepotvrdilo, ovšem v Evropě nalezneme celou řadu, podstatná je však role, kterou tento text hraje v našem příběhu. Kdy tedy byl „náš“ kodex vlastně vytvořen?

*Codex Forojuliensis*, evangeliář nazvaný podle svého současného místa uložení v Cividale (*Forum Iulii*), byl dle nejnovějších zkoumání vytvořen patrně někdy v 6. století v severní Itálii.<sup>7</sup> Nicméně v této oblasti existovala dávná tradice, podle níž byla postava evangelisty Marka přímo spojena s christianizací Itálie.<sup>8</sup> Dle tradice byl Marek vyslán z Říma do Aquileje, aby zde šířil křesťanství. Mimo jiné opakuje toto přesvědčení i Andrea Dandolo ve svém díle *Chronica per extensum descripta*, které bylo sepsáno ve 14. století.<sup>9</sup> Přesvědčení o Markově působení

---

<sup>2</sup> Tento velmi známý pamětní zápis Karlovou vlastní rukou se nachází v pražském zlomku evangelia, viz Archiv Pražského hradu, Knihovna metropolitní kapituly, Cim. 1, fol. 17v. K dispozici faksimile viz Cesare SCALON (ed.), *L'Evangelario di San Marco*, Udine 1999, s. 21–66. Není bez zajímavosti, že zápis obsahuje opravenou chybu (či spíše opomenutí). Karel zapomněl na číslovku za svým jménem, což napravil stejným způsobem, jakým opravujeme naše chyby dodnes – „vidličkou“ nad textem.

<sup>3</sup> K tomu a k dalším získaným relikviím např. Ferdinand SEIBT, *Karel IV. Císař v Evropě (1346–1378)*, Praha 1999, s. 241.

<sup>4</sup> Adolf PATERA – Antonín PODLAHA, *Soupis rukopisů knihovny metropolitní kapituly pražské I–II*, Praha 1910–1922; Antonín PODLAHA, *Knihovna kapitulní v Praze*, in: *Soupis památek historických a uměleckých*, Praha 1903.

<sup>5</sup> Bohumil RYBA (ed.), *Josef Dobrovský, Fragmentum Pragense Euangelii S. Marci vulgo autographi*, Praha 1953. Na s. 5–22 se nachází Rybův pečlivý český úvod k Dobrovského latinské edici. K dispozici je i fotokopie vlastního rukopisu.

<sup>6</sup> Vincent BLANÁR, *Jirečkove prednášky zo slovanskej onomastiky na viedenskej univerzite (Z archívu K. Jirečka v Sofii)*, *Slavica Slovaca* 37, 2002, č. 1, s. 57–64. Jireček patrně sám rukopis nestudoval a využil Bethmannovu práci. Viz Conrad BETHMANN, *Die Evangelienhandschrift zu Cividale*, *Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde* 2, 1877, s. 111–128.

<sup>7</sup> Bibliografie k evangeliáři shrnuta v Cesare SCALON – Laura PANI, *I Codici della Biblioteca capitolare di Cividale del Friuli*, Firenze 1998, s. 358–364.

<sup>8</sup> Santo MAZZARINO, *L'impero romano III*, Roma – Bari 1973, s. 778.

<sup>9</sup> Andrea DANDOLO, *Chronica per extensum descripta*, in: Ester PASTORELLO (ed.), *Rerum Itali-*



v Aquileji však patrně nebylo vlastní jen italským provinciím, rozšířilo se do celého latinského křesťanstva. *Legenda Aurea* shrnuje „aquilejský“ úsek evangelistova života následujícími slovy: „*Evangelista Marek byl rodem levita a kněz. Apoštol Petr ho pokřtil a vzdělal v křesťanské víře a on ho pak doprovázel na jeho cestě do Říma. Když tam Petr kázal evangelium, prosili věřící, kteří byli v Římě, svatého Marka, aby sepsal evangelium na věčnou paměť věřících. On je věrně sepsal, jak je slyšel z úst svého učitele svatého Petra, Petr je pečlivě prozkoumal, a když zjistil, že vše je naprosto pravdivé, schválil, aby je věřící přijali. Když Petr viděl Markovu stálost ve víře, poslal ho do Aquileje. Marek tam kázal slovo Boží a obrátil nespočetné množství lidu na víru Kristovu. Sepsal prý tam podobně své evangelium, to se dodnes ukazuje v aquilejském chrámu a je tam chováno s patřičnou úctou. Potom odvedl aquilejského občana Hermagoru, jež obrátil na Kristovu víru, do Říma k Petrovi, aby jej posvětil na aquilejského biskupa. Tak se Hermagoras ujal biskupského úřadu, výborně spravoval aquilejskou církevní obec, nakonec byl nevěřícími jat a korunován mučednickou korunou.*“<sup>10</sup>

První věc, která (nejen) dnešního čtenáře při pohledu na onen *Codex Forojuliensis* napadne, je podiv nad důvěrou mnohých v čele s Karlem IV. Jak mohli uvěřit, že text kodexu psaný latinsky – Vulgata – může být autografem samotného evangelisty? Přece se mohlo vědět, zvláště pak od hojně citovaného svatého Jeronýma, že pravděpodobným jazykem evangelisty Marka mohla být maximálně řečtina. Místní severoitalská tradice, která předpokládala Markovo přímé působení v těchto oblastech, současně předjímal, že latinský text evangelia byl určen přímo pro latinské severoitalské publikum a byl vytvořen především pro tento záměr. Současně tradice předpokládala Markovu znalost latiny – proč by jinak byl vyslán kázat do italských, latinsky hovořících provincií! Toto někdejší přesvědčení smetlo jakékoliv pochyby, které mezi vzdělanci té doby již mohly být namístě.

Karel IV. si tedy odvážel do Prahy relikvii, o jejíž pravosti byl jistě přesvědčen spolu s jejím dárce aquilejským patriarchou Mikulášem, jak o tom svědčí jeho vlastnoruční, výše zmiňovaný záznam (viz obr. 1).<sup>11</sup> Jaký byl další osud kodexu?

Zbytek kodexu po oddělení pražského zlomku (tedy tři evangelia a část evangelia Markova) zůstal v Aquileji patrně i v druhé polovině 14. století, jak naznačují inventáře patriarchálního chrámu v Aquileji.<sup>12</sup> V roce 1420 však nastala velká změna. Furlánsko bylo dobyt Benáťany, patriarchát přestal existovat *de*

---

carum Scriptores XII, IV/1, Bologna 1940, s. 9.

<sup>10</sup> Jakub de VORAGINE, *Legenda Aurea*, Praha 1998, s. 151.

<sup>11</sup> Cituji z faksimile, jež obsahuje všechny existující části evangelia, tedy i pražský zlomek, který jsem (narozdíl od cividalského) nemohl prozkoumat přímo, viz C. SCALON (ed.), *L'Evangelario di San Marco*, s. 21–66: „*vidi librum evangeliorum sancti Marci de sua propria manu scriptum integrum ab inicio usque ad finem in septem quaternis in potestate patriarche et ecclesie Aquilegensis, qui liber in dicta ecclesia fuit servatus a beato Hermachora et ab ecclesia Aquilegensis usque in hodiernum die...*“

<sup>12</sup> Cesare SCALON, *Produzione e fruizione del libro nel basso medioevo. Il caso Friuli*, *Medioevo e Umanesimo* 88, 1995, s. 189–196.

*facto* (později i *de iure*) a zbývající část evangelia sv. Marka byla z evangeliáře vyňata a převezena do Benátek. Noví páni Furlánska se nejspíše domnívali, že textu bude nejlépe poblíž zbytků vlastního (byť domnělého) autora, které spočívaly v basilice sv. Marka. Evangelium, přesněji řečeno zbytek evangelia sv. Marka bez výše zmiňovaného pražského zlomku, tak bylo slavnostně přeneseno do Benátek v červnu roku 1420.<sup>13</sup> V Benátkách se ovšem rukopisu nevedlo dobře. Vlhké podmínky města ležícího v laguně na téměř dvou stovkách ostrovů způsobily zkázu rukopisu. Text byl navíc napsán na velmi tenký pergamen, téměř připomínající papír. Zbytky benátského zlomku jsou také proto v žalostném, zcela nečitelném stavu.<sup>14</sup> Z Markova evangelia tak paradoxně zůstal jen fragment odvezený Karlem IV. do Prahy, z celého evangeliáře pak ostatní evangelia uchovávaná dodnes v Cividale.

Vraťme se však k době, kdy kodex, sepsaný dle typu písma patrně v průběhu šestého století, byl ještě vcelku, tedy před vynětím „pražských kvaternů“ a posléze i zbytku Markova evangelia z kodexu Benátčany. Vraťme se tak k tomu, co z evangeliáře a zvláště v evangeliáři zbylo v Cividale del Friuli.

Kodex je nesmírně důležitý pro doklady christianizace střední a jihovýchodní Evropy, které sám v sobě nese. Nesloužil totiž jen jako svatý text považovaný nad to – coby autograf světce – za relikvii prvního řádu. Nese v sobě totiž navíc stovky záznamů jmen osob, které cestovaly na místo, kde býval v dobách minulých uložen, a současně osob, které tam tito poutníci zapsat nechali. Kodex sloužil jako *Liber Vitae*, jako seznam poutníků, přímluvců i těch, za něž přítomní přímluvy učinili – seznam, který byl následně používán při liturgii. Jména byla nejspíše čtena při bohoslužbách v komunitě mnichů či kněží, jíž kodex patřil. Veliký význam jistě mělo nechat zapsat jméno své i svých blízkých, představených či pánů do kodexu, v němž se měl nacházet rukopis samotného evangelisty Marka! Být zvěčněn ve svatém textu, který se sám stal relikvií prvního řádu, bylo nepochybně velmi lákavé. Záznamy jsou velice stručné, pořizované bez ladu a skladu, v podstatě se jedná jen o jména, zřídka s kratičkým zápisem typu: „*D[omi]nē misere-  
rere famulo tuo...*“ – viz obr. 2.<sup>15</sup>

Samotný kodex určitě nebyl od počátku své existence uložen v Aquileji. Některé zmínky ve výše zmíněných pamětních zápisech, které byly učiněny poutníky přímo do textu kodexu, ukazují na možnou lokalizaci kláštera či kostela, kde byl kodex přechováván. Cesare Scaloni blíže rozebírá dvě tyto zmínky. První, kterou

<sup>13</sup> Bernardo Maria DE RUBEIS, *Monumenta ecclesiae Aquilejensis*, Strassburg 1740, s. 19–20.

<sup>14</sup> Fyzickým stavem všech tří součástí se v poslední době detailně zabývali Marek Suchý a Jiří Vnouček, zde i další bibliografie. Oba autoři nevěnovali záznamům v cividalském evangeliáři pozornost, jejich precizním záměrem byl odborný popis stavu rukopisu, viz Marek SUCHÝ – Jiří VNOUČEK, *The story of the Prague fragment of St. Mark's gospel through fourteen centuries. A new approach to an established narrative*, in: Gillian FELLOWS-JENSEN – Peter SPRINGBORG (eds.), *Care and conservation of manuscripts 9*, Copenhagen 2006, s. 83–113.

<sup>15</sup> Viz Archivi e Biblioteca Cividale del Friuli, Fondo Codici, Codice CXXXVIII – Evangeliarium, fol. 12v.

časově řadí do prvních desetiletí devátého století, v níž se píše o kostelu zasvěceném svatému Vítu („*in ecclesia vel altare Sancti Viti*“). Ve druhé připomínce, kterou datuje do let 864–865, je připomínán „klášter“ („*istud monasterium*“), v němž je kodex uchovávan.<sup>16</sup> Scalon se pokusil identifikovat klášter s kostelem svatého Víta za pomoci jmen, jejichž zápis byl proveden nejspíše spolu s oběma zmínkami o „svatém Vítu“ a o „klášteře“. Obě skupiny jmen mohou poukazovat na klášter svatého Víta v provincii Romagna, arcidiecézi ravennské (ale již v oblasti Faenza). O tomto místě jsou ze stejné doby i jiné doklady.<sup>17</sup> S jistotou však klášter identifikován nebyl, proto Scalon nabídl ještě možné alternativy – sv. Víta v oblasti Rimini a sv. Víta v teritoriu později náležejícímu známému klášteru v Pompose, severně od Ravenny.<sup>18</sup> Podstatné však je, že všechna zvažovaná a pravděpodobná místa se nacházela na území bývalého Ravennského exarchátu a v arcidiecézi ravennské. Tedy v místech tak důležitých pro střetávání Východu a Západu. Poutníci tak přicházeli k Ravenně, aby zde zaznamenali do evangeliáře svá či pro sebe důležitá jména. Činili tak pravděpodobně v průběhu svých cest na jih k Římu, dost možná, že vlastním cílem mnohých z nich byl sám „sv. Vít“ a jeho vzácná relikvie.

Do jaké doby byl kodex přechovávan v ravennské oblasti a kdy se dostal do Aquileje, není přesně známo a ani není podstatné pro období, jehož se dotýkáme, tedy pro deváté a počátky desátého století. V této době byl nejspíše ještě v držení kláštera či kostela svatého Víta.

Soustředme svou pozornost na ona jména, která byla do kodexu zaznamenána. Jedná se o impozantní seznam více než 1 500 jmen, z nichž mnohá jsou jména slovanská. Jsou zde zmiňována jména jihoněmecká (zvláště bavorská), jména korutanská, chorvatská, bulharská, řecká (byzantská), ale zvláště jména panská a moravská. Ve svém pečlivém rozboru zapsaných jmen identifikoval Uwe Ludwig jména velkomoravského knížete Svatopluka (*Szuentepulc*) a na stejném místě zapsaného biskupa Wichinga (*Uuiching pb*), viz obr. 3.<sup>19</sup> Ludwig zápis datoval k roku 880, kdy byl ostatně „kněz“ (pb) Wiching na cestě do Říma, kde získal nitranské biskupství.<sup>20</sup> Patrně tehdy navštívil oblast Ravenny a nechal učinit zápis o sobě i o velkomoravském knížeti. Jména Wichingova oponenta arcibiskupa Metoděje či jméno Konstantinovo zde však chybí. Nicméně stav kodexu neumožňuje identifikovat všechna jména, navíc mnohá folia jsou poničená natolik, že chybí či vlivem času degradovaly celé rozsáhlé části. Vyloučit zápis soluňských bratří na je-

<sup>16</sup> Cesare SCALON, *Il Codex Forojuliensis e la sua storia*, in: Giordano BRUNETTIN (ed.), *Il vangelo dei principi. La riscoperta di un testo mitico tra Aquileia, Praga e Venezia*, Udine 2001, s. 18.

<sup>17</sup> Tamtéž, s. 22.

<sup>18</sup> Tamtéž.

<sup>19</sup> Uwe LUDWIG, *Osservazioni sulle note commemorative nell'evangelario di Cividale*, in: Giordano BRUNETTIN (ed.), *Il vangelo dei principi. La riscoperta di un testo mitico tra Aquileia, Praga e Venezia*, Udine 2001, s. 46. V rukopisu viz Archivi e Biblioteca Cividale del Friuli, Fondo Codici, Codice CXXXVIII – *Evangeliarium*, fol. 12v.

<sup>20</sup> Tamtéž.

jich cestě do Říma tak nelze. Na jiných foliích jsou mimo jiné k vidění jména pannonských knížat Pribiny, Kocela či chorvatského Trpimíra a jeho syna Petra.<sup>21</sup>

Je s podivem, že nejen v české, ale ani např. v chorvatské historiografii nebyla evangeliáři věnována větší pozornost než zmínka o jeho pouhé existenci a přítomnosti záznamů v něm.<sup>22</sup> Zdá se, že ani v našem prostředí se po Dobrovském nikdo o evangeliář blíže nezajímal, a pokud, tak pouze o pražský zlomek, který je prost záznamů jmen. Až v poslední době se zájem zvýšil – v českém případě především o fyzický stav rukopisu.<sup>23</sup>

Ravennská oblast hrála v procesu christianizace nejspíše zprostředkující roli mezi Římem, christianizovanými slovanskými oblastmi a Byzancí. Záznamy jmen byly učiněny buď cestou do Říma či do Konstantinopole, kam bylo možné plout z Benátek či z přístavů provincie Romagna, zvláště pak z Ravenny. Adriatické pobřeží Itálie bylo k cestám v tehdejší době daleko vhodnější a bezpečnější než západní či jižní pobřeží, která trpěla soustavnými nájezdy „agarénů“ – muslimů.

Záznamy v kodexu tak ukazují na vliv, kterým řecké (byzantské) dědictví stále působilo, vliv byzantské kultury v ravennské oblasti byl stále obrovský.<sup>24</sup> Ovšem i vice versa – Slované přicházející do těchto oblastí ovlivnili severní Itálii. Působení Konstantinovy a Metodějovy misie ve střední Evropě a jejich žáků v Evropě jihovýchodní nezůstalo bez odezvy v někdejším exarchátu. Nejnovější výzkumy prováděné Brigittou Mader ukázaly na přítomnost hlaholských nápisů v celé řadě kostelů v oblastech Furlánska a Romagny.<sup>25</sup> Důsledky „řecké (byzantské)“ christianizace střední a jihovýchodní Evropy v Itálii přezívaly další staletí. Hlaholské nápisy byly dokonce nalezeny až v Assisi v bazilice uchováující tělo svatého Františka.<sup>26</sup> Kontinuita kulturního dědictví Ravennského exarchátu a jeho předávání střední Evropě v průběhu christianizace tak získává další kontury.

Na přelomu desátého a jedenáctého století zvolil císař Oto III. ravenskou oblast za místo pro vznik reformního kláštera a poustevny na ostrově Pereon v deltě Pádu, kam uložil ostatky pražského biskupa Vojtěcha po návratu z cesty do Hnězda v roce 1000. Z císařem založeného kláštera v následujících letech vyšly na císa-

<sup>21</sup> Tamtéž, s. 46.

<sup>22</sup> Nejnověji o počátcích monasticismu ve střední Evropě a misiích z Itálie Marina MILADINOV, *Margins of Solitude. Eremitism in Central Europe between East and West*, Zagreb 2008.

<sup>23</sup> M. SUCHÝ – J. VNOUČEK, *The story of the Prague fragment of St. Mark's gospel through fourteen centuries*.

<sup>24</sup> Jan STEJSKAL, *Ostrov Pereon a středoevropská misie kolem roku 1000*, *Theatrum historiae* 1, 2006, s. 9–26.

<sup>25</sup> Dle příspěvku Brigitty MADER, *Le testimonianze glagolitiche in Italia. I graffiti di Muggia Vecchia, Contovello, S. Giovanni di Duino, Aquileia ed Assisi* (konference *Itinera latinitatis*, Olomouc 9. června 2007).

<sup>26</sup> Tamtéž. Blíže k výsledkům jednotlivých výzkumů viz Brigitte MADER, *Neue glagolitische Kritzelschriften in Contovello bei Triest*, *Wiener slavistisches Jahrbuch* 33, 1987, s. 155–166; TÁŽ, *Glagolitiches aus Istrien und Umbrien*, *Österreichische Osthefte* 31, 1989, s. 267–275; TÁŽ, *Romanisch-slawische Kontinuität im christlichen Bereich. Das Kontinuitätsproblem im Lichte der Bodenfunde am Beispiel Karantaniens*, *Die slawischen Sprachen* 8, 1985, s. 157–166; TÁŽ, *Die Apenslawen in der Steiermark. Eine toponomastisch-archäologische Untersuchung*, Wien 1986.

řův pokyn početné skupiny misionářů do střední Evropy.<sup>27</sup> Je pravděpodobné, že tuto oblast nezvolil císař náhodně – zkušenosti se slovanským živlem zde byly velmi živé, jak ukazují například zápisy v evangeliáři sv. Marka.

**Summary:**

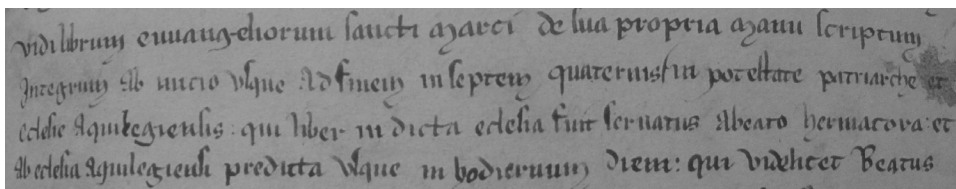
***Codex Forojuliensis and the Christianization of Central Europe***

Cividale del Friuli (Forum Iulii) treasures a gospel-book known as *Codex Forojuliensis*, which was written during the 6th century. For centuries, the Codex was considered St. Mark's autography; therefore the manuscript itself was seen as a relic of extraordinary value. Not surprisingly, it contains about 1500 inscriptions of names, most of them written during the 9th and 10th centuries. The codex most probably served as some kind of *liber vitae*, since most of the inscriptions are not sentences, but just names. I believe that one of those sentences clearly indicates that the codex had been deposited in the monastery in Romagna, at least during the period of the 9th and 10th centuries. The monastery was situated not far away from Ravenna (the place where the base for preparing missions to Central Europe was later founded by Otto III). Another interesting fact is that about 300 inscriptions are names of Slavic origin. The existence of those inscriptions convinced me that the path for Christian missions to Central Europe was already opened in the 9th century, and also that it served for travels of the Slavs to Italy (often through Romagna) as well. Otto III had the milieu already prepared to continue with the contacts with Central Europe.

---

<sup>27</sup> Bližší informace k okolnostem vzniku kláštera viz J. STEJSKAL, *Ostrov Pereon a středoevropská misie kolem roku 1000*.

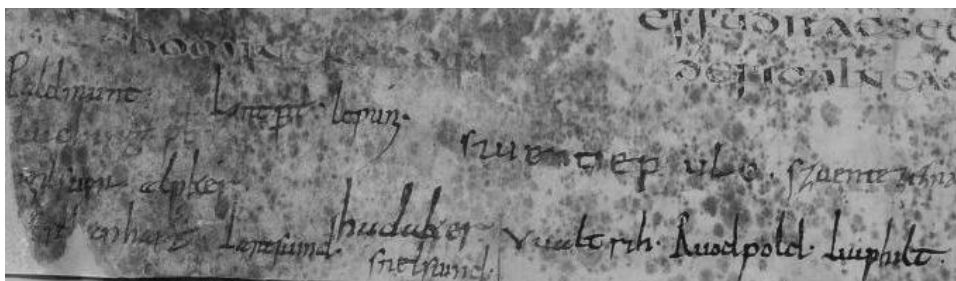
### Obrazová příloha



**Obr. 1:** Výňatek z vlastnoručního záznamu do Markova evangelia, který byl pořízen Karlem IV. a nachází se v pražském zlomku. Zde využita faksimile: C. SCALON (ed.), *L'Evangelario di San Marco*, s. 21–66.



**Obr. 2:** Archivi e Biblioteca Cividale del Friuli, Fondo Codici, Codice CXXXVIII – Evangeliarium, fol. 12v.



**Obr. 3:** Archivi e Biblioteca Cividale del Friuli, Fondo Codici, Codice CXXXVIII – Evangeliarium, fol. 4v.

Matěj NOVOTNÝ

**Lauterbeckův *Regentenbuch* a Veleslavínova *Politia historica***

aneb exemplum o možném vztahu mezi humanismem, reformací a politikou na území Říše a Českého království ve druhé polovině 16. století

**Úvod**

Roku 1584 vydal pražský tiskař Daniel Adam z Veleslavína (1546–1599) objemné, více než sedmisetstránkové dílo s latinským názvem *Politia historica* a českým podtitulem *O vrchnostech a správčích světských knihy patery; v nichž se obsahují mnohá užitečná naučení, jak by se království, knížectví, země, obce i města buďto v času pokoje aneb války pobožně, šlechtně, chvalitebně a užitečně řídití a spravovati mohla; sebraná z mnohých starých i nových, řeckých, latinských, českých i německých historií a spisův moudrých lidí o správě světské; nyní pak v nově ku poctivosti všech dobrých, ctných a šlechtných vrchností, správcův, soudcův, panův a úředníkův zemských i městských slavného a dalece rozmnoženého národu slovan-ského z jazyka latinského a německého v český, jak nejvlastněji býti mohlo, přeložená a vůbec vydaná pilností, prací a nákladem M. Daniele Adama z Veleslavína.*

Nešlo o práci nijak původní, jak naznačuje sám podtitul, ale o adaptaci německého *Regentenbuchu* od právníka a humanisty Georga Lauterbecka (cca 1505–1570). Lauterbeckova čtenářsky velmi úspěšná kniha, jež byla netradičním knížecím zrcadlem určeným co nejširšímu spektru politicky činných lidí, vyšla poprvé roku 1556. Jelikož však na ní autor pracoval až do své smrti a pro každé další vydání ji neustále rozšiřoval, definitivní podobu, z níž vycházel Veleslavín, představovalo až posmrtné vydání z roku 1579. Rovněž česká adaptace zaznamenala čtenářský úspěch. Svědčí o něm existence druhého nezměněného vydání z roku 1606, jakož i skutečnost, že z obou vydání se do dnešní doby dochovalo nebývale velké množství exemplářů.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Viz URL:<<http://www.manuscriptorium.cz>> [cit. 14. 12. 2010], kde je evidováno 157 exemplářů. Skutečný současný stav však bude nižší, jelikož Knihopis, odkud jsou převzaty údaje pro české

Základní srovnání německého *Regentenbuchu* a jeho českého překladu spolu s obecnou charakteristikou díla provedl před více než sto lety Josef Truhlář.<sup>2</sup> Milan Kopecký se o Veleslavínově knize zmiňuje pouze stručně a k Truhlářovým zjištěním nepřidává nic nového, pomineme-li zjednodušující tvrzení, že dílo vyjadřovalo zájmy vládnoucí třídy.<sup>3</sup> *Politia historica* bývá podrobněji zmiňována pouze v souvislosti s tématem protiturecké agitace, jak o tom bude ještě řeč. Jiným dílčím tématem, totiž způsobem, jak je zde pojímána role ženy, se zabýval Zdeněk Beneš.<sup>4</sup> Jako na celek se však na toto dílo od dob Truhlářových nikdo nezaměřil.

V návaznosti na dizertaci, již německému *Regentenbuchu* před několika lety věnoval Michael Philipp,<sup>5</sup> se zde pokusím v kontextu dobového myšlení a reálně panujících poměrů nově zhodnotit českou adaptaci tohoto Lauterbeckova kompendia politické moudrosti. Nejprve představím vlastní *Regentenbuch* a jeho autora, nastíním, jak reflektuje aktuální problémy, s nimiž se ve druhé polovině 16. století potýkala Svátá říše římská národa německého, po probrání odlišností Veleslavínovy adaptace se pak stručně dotknu otázky, nakolik byly tyto problémy aktuální i v Království českém. Na závěr budou podrobněji probrána některá konkrétní témata, v jejichž pojímání se Lauterbeck a Veleslavín liší.<sup>6</sup>

---

prostředí, obsahuje i Jungmannovy záznamy o exemplářích dnes již nezvěstných. Na rozdíl od Knihopisu jsou zde však evidovány i exempláře dochované v zahraničních knihovnách.

<sup>2</sup> Josef TRUHLÁŘ, *Politia historica M. Daniele Adama z Veleslavína*, Časopis Musea Království českého 59, 1885, s. 346–365. Význam Veleslavínova díla spočívá mimo jiné v tom, že se v něm objevují překlady z děl antických autorů, kteří jinak ve své době do češtiny přeloženi nebyli. K těmto pasážím viz TÝŽ, *Klassikové řečtí a římstí v překladech českých*, in: Sborník prací filologických vydaný na oslavu dvacetipětiletého jubilea prof. Jana Kvíčaly, Praha 1884, s. 66–99 (zvl. 66–74).

<sup>3</sup> Milan KOPECKÝ, *Daniel Adam z Veleslavína*, Praha 1962, s. 25–27; TÝŽ, *Pokrokové tendence v české literatuře od konce husitství do Bílé hory*, Brno 1979, s. 59.

<sup>4</sup> Zdeněk BENEŠ, *Žena mezi rodinou a obcí. Obraz ženy v Politii historici Daniela Adama z Veleslavína*, Documenta Pragensia 13, 1996, s. 85–90. Autorovo tvrzení o Veleslavínových originálních doplňcích k tomuto tématu je nepřesné, jelikož vychází ze srovnání překladu s prvním vydáním *Regentenbuchu* z roku 1556, což je jediné vydání dostupné v pražské Národní knihovně. Srovnání s definitivní verzí Lauterbeckova díla však ukazuje, že kromě několika příkladů z českých dějin se u Veleslavína téměř nic nového nenachází. Konečná verze z roku 1579, s níž pracoval Truhlář, se spolu s několika dalšími exempláři našla ve Strahovské knihovně. Jelikož všechna další vydání věrně přebírala tuto definitivní verzi (nepočítáme-li předmluvy a různé přílohy, které se mohly měnit), budu ve své studii citovat podle vydání z roku 1600, které je dnes hojněji dostupné v reprintu.

<sup>5</sup> Michael PHILIPP, *Das „Regentenbuch“ des Mansfelder Kanzlers Georg Lauterbeck. Ein Beitrag zur politischen Ideengeschichte im Konfessionellen Zeitalter*, Augsburg 1996.

<sup>6</sup> Pokud jde o doslovné citace dokládající Lauterbeckovy názory, v případě, že se Veleslavín držel předlohy, budou uváděny podle českého překladu.



## 1. Georg Lauterbeck a jeho dílo

Georg Lauterbeck, jehož původ a rok narození nejsou zcela jisté, vystudoval ve dvacátých letech 16. století artistickou fakultu univerzity v Lipsku, na níž tou dobou působil humanista Petr Mosellanus. Po dokončení studií zůstal na fakultě jako učitel, vedle toho začal studovat práva a roku 1533 získal v tomto oboru titul bakaláře. Univerzitní prostředí koncem třicátých let opustil a vstoupil do služeb hraběte Albrechta z Mansfeldu (1486–1560), který byl od počátku dvacátých let horlivým stoupencem reformace, ale zároveň i člověkem dosti bezohledným a konfliktním. Lauterbecka pověřoval různými diplomatickými úkoly. Když byl Albrecht po prohrané šmalkaldské válce zbaven roku 1547 všech statků, přišel Lauterbeck o své postavení, mohl však zůstat v Mansfeldu, jelikož nad ním podržel ochrannou ruku Albrechtův bratranec Hans Georg (1531–1579), který byl sice rovněž luterán, bojoval však na císařské straně spolu s ostatními Mansfeldy, kteří měli s Albrechtem nevyřízené účty.

Lauterbeckova politická kariéra byla v důsledku války přerušena, a tak se mohl začít věnovat literární činnosti, v níž pak pokračoval až do konce života. Zůstat soukromým učencem však nebylo jeho cílem. Roku 1550 proto přijal místo městského písaře v Naumburgu. Když se poměry v říši opět změnila a Albrecht z Mansfeldu byl rehabilitován, vrátil se v polovině padesátých let do jeho služeb ve funkci kancléře. Tu zastával až do Albrechtovy smrti v roce 1560, načež se znovu na několik let ocitl mimo svět politiky. Teprve roku 1566 byl povolán braniborským markrabětem Georgem Friedrichem (1539–1604) do Kulmbachu, aby se jako dvorní rada podílel na modernizaci správy jeho panství. Dvorním radou zůstal až do své smrti v červenci roku 1570.<sup>7</sup>

V bohaté literární tvorbě Lauterbeck zhodnotil nejen své humanistické vzdělání, ale i pedagogické a politické zkušenosti. Jeho cílem bylo zapůsobit na co nejširší okruh čtenářů, a proto jsou s výjimkou dvou spisů latinských všechna jeho díla psána německy. Podstatnou část této tvorby přitom tvoří překlady latinských děl od jiných autorů.<sup>8</sup>

*Regentenbuch*, který byl Lauterbeckovým hlavním dílem, vyšel poprvé roku 1556. Další edice následovaly roku 1557 a 1559. Lauterbeck doplnil především německé překlady latinských sentencí, které v prvním vydání uvedl bez překladu.<sup>9</sup>

---

<sup>7</sup> Lauterbeckovy životní osudy probírá M. PHILIPP, *Das „Regentenbuch“ des Mansfelder Kanzlers Georg Lauterbeck*, s. 41–100.

<sup>8</sup> Přehledný soupis Lauterbeckových vlastních děl i překladů je podán tamtéž, s. 281–284.

<sup>9</sup> Vzhledem k tomu, že nepřeložených pasáží je v první verzi opravdu mnoho, zdá se, že původně bylo celé dílo sepsáno latinsky. V předmluvě k hrabatům z Mansfeldu Lauterbeck říká, že své dílo nově přepracoval, což naznačuje, že zde byla nějaká starší, pouze rukopisná verze, viz M. PHILIPP, *Das „Regentenbuch“ des Mansfelder Kanzlers Georg Lauterbeck*, s. 61. Vydání díla o politice v němčině nebylo v každém případě nijak samozřejmé. Podíl německých knih na německém trhu tvořil v sedmdesátých letech 16. století pouze 30 %. Latina stále zůstávala jazykem vědy, práva i diplomacie, viz tamtéž, s. 115.

Kromě toho přidával i nové pasáže. K výraznému rozšíření došlo ve vydání z roku 1561, kdy přidal zcela nové kapitoly. Poslední vydání, které vyšlo ještě za autorova života, pochází z roku 1567. I když na rozšiřování svého životního díla pracoval Lauterbeck až do své smrti, první posmrtné vydání z roku 1572 přebíralo text z roku 1567, jelikož se objevily spory ohledně autorských práv. Teprve vydání z roku 1579 reflektovalo poslední úpravy. Z tohoto vydání pak vycházely všechny další edice z let 1581, 1600 a 1629.<sup>10</sup>

Dílo se skládá z pěti knih. První začíná stručným pojednáním o různých formách vlády, kde se autor snaží dokázat, že nejlepší formou je monarchie. Následně stručně shrnuje učení o čtyřech světových monarchiích, z nichž poslední monarchie římská je momentálně reprezentována Němci. V návaznosti na tuto představu o nepřerušené kontinuitě mezi starým Římem a současnou Říší římskou národa německého autor vysvětluje, jaké existovaly úřady ve starém Římě, načež přechází k otázce současného uspořádání říše. V poslední kapitole se zabývá tématem důstojnosti královského úřadu a jeho povinností. Druhá kniha je věnována knížecím ctnostem a problémům spojeným s vládou. Jako ideální vzor se zde prezentuje vzdělaný, uměřený a mírumilovný panovník, který vládne v souladu s právem a zákony, přičemž se stará nejen o blaho poddaných, ale též o jejich vzdělání, mravy a zbožnost. Třetí kniha se zabývá válkou, potažmo zahraniční politikou. Čtvrtá kniha je věnována městské správě. Poslední, pátá kniha pojednává o soudnictví. Spolu s vlastním dílem byly obvykle tisknuty i různé přílohy, z nichž jako první stálo *Připomenutí*, v němž Lauterbeck hovořil o užitku plynoucím z četby historických děl.<sup>11</sup> Jednotlivých příloh postupně přibývalo, takže se *Regentenbuch* postupně stával jakýmsi souborným vydáním Lauterbeckových politicko-právních děl.<sup>12</sup>

Samotný název *Regentenbuch* je Lauterbeckovým novotvarem a znamená doslova „*Knih pro regenty*“. Termín regent překládá Veleslavín slovem „*správce*“. Lauterbeck hovoří buď obecně o správcích, nebo se obrací na krále, knížata, hrabata a pány, případně velké pány. Okruh adresátů je tedy poměrně široký a vágní. Kniha byla zkrátka určena všem příslušníkům říšské aristokracie, kteří vládli nějakému území, jehož velikost a status nehrály roli. Tam, kde je řeč o knížeti, je proto třeba chápat tento pojem v co nejširším slova smyslu, jaký má i latinský *princeps*, nikoli jako říšskou titulaturu. Jelikož ve čtvrté knize, věnované správě měst, se rovněž hovoří o regentech a knížatech, jimž se připomíná povinnost spravovat města tím či oním způsobem, je zřejmé, že zde Lauterbeck nemá na mysli ani tak svobodná říšská města, jako spíše města podléhající jednotlivým zeměpánům.

Kniha rozhodně není žádným teoretickým pojednáním o vládě. I když se autor na několika místech pouští do polemik a obšírně zvažuje protikladné názory

<sup>10</sup> K rozdílům mezi jednotlivými verzemi a sporům o autorská práva viz tamtéž, s. 85–88, 103–109.

<sup>11</sup> *Erinnerung, auß was Ursachen die Leute und sonderlich die Regenten, Fürsten und Herren die Historien mit Fleiß lesen sollen*, in: Georg LAUTERBECK, *Regentenbuch*, Zürich – New York – Olms 1997, fol. 269'–274' (reprint; první vydání Frankfurt am Main 1600).

<sup>12</sup> M. PHILIPP, *Das „Regentenbuch“ des Mansfelder Kanzlers Georg Lauterbeck*, s. 62.

na určité téma, přičemž využívá veškeré možné zdroje argumentace, totiž Bibli, římské právo, básníky a filosofy, roli hlavních důkazů hrají konkrétní historické události, které jsou předkládány v podobě rozvinutých exempel i stručných narážek. Toto intenzivní využití historie vycházelo z Lauterbeckova přesvědčení, že poučení názorným historickým příkladem je mnohem účinnější než holé příkazy, jelikož staví před oči živé obrazy dobrého a špatného jednání.<sup>13</sup>

Oceňování historie jako učitelky života bylo mezi humanisty rozšířené.<sup>14</sup> V luteránském prostředí měl na rozvoj zájmu o historii velký vliv Philipp Melanchthon, který důležitost studia historie zdůraznil hned roku 1518 ve své nástupní řeči na univerzitě ve Wittenbergu.<sup>15</sup> Historii pojímal jako součást filosofie vedle přírodní vědy a etiky. Její konkrétní úkol přitom spatřoval v tom, že etice poskytuje exempla. Politiku totiž nechápal jako něco samostatného, ale podřizoval ji zcela etice. Lauterbeckova sbírka tematicky řazených historických exempel byla z tohoto hlediska naplněním Melanchthonova programu.

Vytváření sbírek příkladů (*loci communes*) bylo ostatně pro humanistický způsob uvažování typické. Každá disciplína tehdy usilovala o uspořádání „obecných míst“ z příslušných textů, v nichž by byl ukryt celý její obsah. V oblasti teologie doporučoval již Erasmus Rotterdamský vytvoření sbírky tematicky spřízněných pasáží z Bible. Na tomto principu vznikly roku 1521 Melanchthonovy *Loci communes rerum theologicarum seu hypotheses theologicae*, jakási první luteránská dogmatika. Podobné systematické katalogy vytvářeli též právníci. Lauterbeckovo dílo lze tedy chápat jako sbírku *loci communes* sloužících vědě o dějinách. Jelikož však žádná takováto věda s ohledem na podřizování politiky etice dosud neexistovala, nelze se divit, že Lauterbeckova sbírka nevyniká přílišnou systematickostí.<sup>16</sup> Jednotlivá témata se v různých knihách i kapitolách opakují, kapitoly na sebe často navazují bez jakékoliv hlubší logiky. Nevyváženost spočívá též v nerovnoměrné délce jednotlivých kapitol. Jejich rozsah kolísá od jedné do několika desítek stran, což je dáno především velkými rozsahem některých vložených historií.

Lauterbeck do svého díla z didaktických důvodů začlenil i četné sentence a přísloví, v nich se ponaučení předkládala ve zhuštěné a snadno zapamatovatelné formě. Z téhož důvodu často cituje latinské verše, s jejichž německým překladem si dal následně velkou práci. Zařazení veršů slavných básníků souviselo s vysokým oceněním, jehož se poezii ze strany humanistů dostávalo.<sup>17</sup> Lauterbeck ovšem přísně rozlišuje mezi bájemi, o nichž psali básníci, a pravdivými historiemi dochovanými v dílech historiků. Pouze historie totiž dle jeho názoru poskytuje skutečně

---

<sup>13</sup> G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 270'.

<sup>14</sup> Viz Rüdiger LANDFESTER, *Historia magistra vitae. Untersuchungen zur humanistischen Geschichtstheorie des 14. bis 16. Jahrhundert*, Geneve 1972.

<sup>15</sup> Philipp MELANCHTHON, *De corrigendis adolescentium studiis*, in: *Corpus Reformatorum XI*, 1843, s. 15–25.

<sup>16</sup> M. PHILIPP, *Das „Regentenbuch“ des Mansfelder Kanzlers Georg Lauterbeck*, s. 128–131.

<sup>17</sup> K roli sentencí a veršů v *Regentenbuche* viz tamtéž, s. 134–138.

účinná, protože pravdivá exempla. Rozdíl mezi bájí a historií tematizuje ve druhé kapitole páté knihy, kde shromáždil příklady spravedlivých soudců.<sup>18</sup>

Zatímco u italských humanistů se myšlení o člověku a dějinách již výrazně sekularizovalo, v Německu stále přetrvávala a s reformací ještě posílila nadvláda teologie.<sup>19</sup> O hledání specifických dějinných zákonitostí nemohla být vůbec řeč, jelikož by to bylo v rozporu s představou Boha, který do dějin ze své svobodné vůle neustále zasahuje. Vysvětlení četných událostí poukazem na Boží zásah proto nalézáme i u Lauterbecka. I když příkládá velký význam rozumu a vzdělání, na mnoha místech zdůrazňuje, že bez Boží pomoci člověk nic nevykoná. Celou druhou kapitolu druhé knihy proto věnuje myšlence, že moudrost je Božím darem, za který se musíme modlit. Za vzor všem vládcům dává krále Šalamouna, který Boha při modlitbách nežádal o nic jiného než o moudrost, za což navíc obdržel bohatství i slávu.<sup>20</sup> Příznačný je v tomto ohledu rozdíl mezi *Regentenbuchem* a knížecím zrcadlem *De principe liber* od italského humanisty Giovannioho Giovia Pontana (1426–1503), které Lauterbeck roku 1567 přeložil do němčiny. V *Regentenbuchu* se na rozdíl od Pontanova díla nepíše nikde o tom, jak má kníže vypadat, jak se má oblékat a uhlazeně chovat. Pontano zase nehovoří o významu zbožnosti a povinnosti knížete pečovat o pravé náboženství. Toto opomenutí považoval Lauterbeck za vážný nedostatek, na který v předmluvě ke svému překladu Pontanova díla upozorňuje čtenáře.<sup>21</sup>

V centru Lauterbeckova politického myšlení stály dva pojmy, které měl při vypisování exempel stále na mysli a o nichž v *Regentenbuchu* vícekrát hovoří jako o cílech politiky. Těmito pojmy jsou „*Gute Polizey*“ a „*Gemeine Nutz*“.<sup>22</sup> Druhý z pojmů byl hojně užíván již od středověku a odpovídal latinským termínům *res publica*, *publicum commodum* či *bonum commune*. Zavedeným českým ekvivalentem, kterého ve svém překladu užívá i Veleslavín, bylo „obecné dobré“.<sup>23</sup> Tento pojem, pod nějž se dalo skrýt leccos, měl pro Lauterbecka význam především jako

---

<sup>18</sup> G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 252'; TÝŽ, *Politia historica. O vrchnostech a správcích světských knihy patery*, přeložil Daniel Adam z Veleslavína, Praha 1584, s. 671: „Což pak poetové bájí o dobrých a spravedlivých soudcích, netoliko de Minoe, Rhadamanto, o nichž smyslili že jsou nyní v pekle přísni a zůřiví soudcové, ale také de Ripheo, Emathione, Erichtheo, kteréž Virgilius a Ovidius připomínají, toho já na ten čas tuto mlčením pominu, poněvadž umysl můj jest ne básně poetské, ale pravdivé historie přivozovati.“

<sup>19</sup> Tato tendence se projevila takřka v celém tehdejší německém dějepisectví, viz Eduard FUETER, *Geschichte der neueren Historiographie*, München und Berlin 1911, s. 181–182.

<sup>20</sup> G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 40; TÝŽ, *Politia historica*, s. 118.

<sup>21</sup> Viz M. PHILIPP, *Das „Regentenbuch“ des Mansfelder Kanzlers Georg Lauterbeck*, s. 79–80.

<sup>22</sup> Tamtéž, s. 231.

<sup>23</sup> S pojmem „obecné dobré“ se setkáváme i v zemských zřízeních, viz Karolina ADAMOŤÁ, *Obecné dobré a idea spravedlnosti v českých zemských zřízeních doby předbělohorské*, in: Karel MALÝ – Jaroslav PÁNEK (edd.), *Vladislavské zřízení zemské a počátky ústavního zřízení v českých zemích (1500–1619)*, Praha 2001, s. 101–112.

protiklad soukromého užitku. Právě úsilím o obecné dobré se odlišuje dobrý král od tyрана, jenž hledí výhradně na svůj vlastní prospěch.<sup>24</sup>

Termín „Polizey“ je mladší. Začíná se objevovat v kancelářské praxi od konce 15. století jako označení dobrého řádu a prostředků k jeho ustanovení. V 16. století nabývá význam společenského řádu či společnosti jako takové. Souvisí s tím i vznik četných „Polizeyordnungen“, sněmovních nařízení, která se snažila regulovat veřejný život v říši i jednotlivých teritoriích. „Gute Polizey“ tak pro Lauterbecka a další autory znamená dobré uspořádání společnosti, v níž jsou jednotlivé složky ve vzájemné svornosti, poddaní poslouchají své vrchnosti, zatímco vrchnosti pečují o blaho poddaných a dohlížejí na jejich morálku. Německý termín „Polizey“ vznikl z řeckého slova *politeía*, jehož mezistupeň tvoří latinská *politia*. Řecká *politeía*, odvozená od slova *polis* (obec, město), bývá do češtiny obvykle překládána jako ústava, i když přesnější je hovořit volně o státním zřízení, jelikož řecké obce neměly žádné ústavy v moderním smyslu. Aristotelés v *Politice* užívá tohoto slova dvojznačně. Označuje jím státní zřízení obecně, ale zároveň i jeho ideální formu, jíž má být kombinace demokracie a oligarchie. Toto aristotelské napětí mezi čistě deskriptivním a hodnotícím významem obsahuje též německý výraz, takže „Polizey“ a „Gute Polizey“ mohly znamenat totéž.<sup>25</sup>

Jelikož do češtiny tento termín převzat nebyl a nebyl zde ani žádný jiný vhodný ekvivalent, Veleslavín ve svém překladu užívá latinskou podobu *Politia*, kterou píše buď samostatně, nebo ji osvětluje dodatkem „chvalitebný řád obecní“. Stejně tak i latinský titul *Politia historica*, který nese česká adaptace, je pouze překladem alternativního německého názvu, který pro svou knihu vytvořil již Lauterbeck. Ten totiž v předmluvě k překladu Músóniova naučení syrskému králi, které od prvního vydání tvořilo jednu z příloh *Regentenbuchu*, označuje své dílo za „*Buch der historischen Polizey und Regentenbuch*“.<sup>26</sup>

## 2. Daniel Adam z Veleslavína a jeho adaptace

Vydavatelská činnost Daniela Adama z Veleslavína měla velmi podobné zaměření jako literární tvorba Georga Lauterbecka. Oba muži usilovali o zpřístupnění latinské humanistické vzdělanosti co nejširšímu okruhu čtenářů prostřednictvím knih vydávaných v národním jazyce. Chtěli tak přispět nejen k šíření vzdělanosti, ale i ke zlepšení morálky a zbožnosti. Zájem o dějiny měli rovněž společný. Předtím, než začal Veleslavín na konci sedmdesátých let působit v tiskárně svého tchána Jiřího Melantricha, vyučoval historii na pražské univerzitě. Jako samostatný

<sup>24</sup> Podrobněji k pojmu „*Gemeine Nutz*“ a jeho roli u Lauterbecka viz M. PHILIPP, *Das „Regentenbuch“ des Mansfelder Kanzlers Georg Lauterbeck*, s. 243–247. Dvěma konkrétnějšími pojmy, které zahrnuje, jsou *mír a spravedlnost (pax et iustitia)*.

<sup>25</sup> K pojmu „*Polizey*“ a jeho užívání v 16. století viz tamtéž, s. 232–242.

<sup>26</sup> G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 276.

tiskař se pak zasloužil o vydání většího počtu dějepisných děl. Jeho vlastní autor-  
ské počiny se rovněž týkaly především historie.<sup>27</sup>

## 2.1. Důvody překladu a jeho místo v dobové české produkci

O Veleslavínových pohnutkách k vydání překladu Lauterbeckova díla nás informují tři dedikační předmluvy, kterými je *Politia historica* opatřena. Úvodní dedikace, která byla k celému dílu připojena teprve dodatečně, se obrací na českého krále a nejvyšší zemské úředníky, jejichž erby jsou následně vyobrazeny.<sup>28</sup> Druhá dedikace se nachází před třetí knihou o správě válečné a je adresována nejvyššímu berníkovi a colmistrovi Vilému Malovcovi z Malovic.<sup>29</sup> Čtvrtou knihu o městské správě Veleslavín věnoval purkmistrům a radám českých královských měst, přičemž radním tří pražských měst připsal v rámci této dedikace i pátou knihu pojednávající o úkolech soudců.<sup>30</sup>

Jak Veleslavín uvádí v dedikaci Vilému Malovcovi, k přeložení a vydání *Regentenbuchu* jej podnítil právě tento rytíř, který celé vydání navíc i finančně podpořil.<sup>31</sup> Ač byl tedy k adaptaci podnícen zvenčí, ze způsobu, jímž svůj překlad pojal, je zřejmé, že se s úkolem ztotožnil a nechápal ho jako práci na zakázku. V dalších dvou dedikačních předmluvách také s plným přesvědčením vyzdvihuje užitečnost knihy jako praktické příručky pro všechny politiky.

Zatímco v dedikaci určené nejvyšším zemským úředníkům z řad panského a rytířského stavu zachovává náležitou úctu a obhajuje se před možnou výtkou, že je nepovažuje za dostatečně zkušené a schopné, když si dovoluje věnovat jim knihu

---

<sup>27</sup> K vydavatelské činnosti viz Mirjam BOHATCOVÁ – Josef HEJNIC, *O vydavatelské činnosti veleslavínské tiskárny (1578–1620)*, Folia Historica Bohemica 9, 1985, s. 291–388. K Veleslavínovi jako historikovi viz Zdeněk BENEŠ, *Historický text a historická skutečnost. Studie o principech českého humanistického dějepisectví*, Praha 1993.

<sup>28</sup> Skutečnost, že dedikace byla napsána dodatečně, je zřejmá z toho, že strany jsou číslovány teprve od první kapitoly. Dedikace na nečíslovaných listech nese datum 2. července 1584, zatímco tisk vlastního díla byl hotov již v červnu, jak se uvádí v závěrečném oznámení o datu a místě vydání.

<sup>29</sup> G. LAUTERBECK, *Politia historica*, s. 277–282. Datum dedikace je 9. října 1583.

<sup>30</sup> Tamtéž, s. 489–492. Datum dedikace je 25. května 1584. Na základě dat dedikací Truhlář usuzuje, že Veleslavín začal na překladu pracovat roku 1582 a jednotlivé přeložené části hned tiskl, takže první dvě knihy byly vytištěny již počátkem října 1583, poslední dvě během června 1584, viz J. TRUHLÁŘ, *Politia historica M. Daniele Adama z Veleslavína*, s. 347. První dvě z uvedených tří dedikačních předmluv přetiskuje Mirjam BOHATCOVÁ, *Obecné dobré podle Melantricha a Veleslavínů*, Praha 2005, s. 378–389. Třetí dedikaci bohužel opomenula, uvádí ji však M. KOPECKÝ, *Daniel Adam z Veleslavína*, s. 103–109.

<sup>31</sup> G. LAUTERBECK, *Politia historica*, s. 282. Třetí kniha pojednávající o válce byla tomuto rytíři věnována proto, že s penězi vybíranými z rozhodnutí zemských sněmů jezdil ve funkci colmistra do Uher, kde vyplácel vojenské posádky chránící hranice proti Turkům. Je jistou ironií dějin, že ve stejné době, kdy financoval vydání Veleslavínova překladu, zpronevěřil nemalé množství peněz určených právě k ochraně uherských hranic, viz Matěj NOVOTNÝ, *Vilém Malovec z Malovic (mecenáš a defraudant)*, Východočeský sborník historický 15, 2008, s. 127–163.

plnou politických rad,<sup>32</sup> v dedikaci purkmistrům a městským radám nijak nešetří kritikou nepořádků ve správě českých měst, přičemž si sarkasticky dobírá ty z měšťanů, kteří nedokážou ovládat sami sebe, ale o to horlivěji se derou do úřadů.<sup>33</sup> V obou dedikacích hovoří o analogii mezi státnickým a lékařským uměním a svou knihu prezentuje jako nezbytný lék proti neduhům ve státě. Přirovnává ji dále k zrcadlu, v němž se společnost může zhlédnout, a zdůrazňuje, že tato sbírka historických exemplů má svůj význam i jako náhražka za neexistující překlady řeckých a latinských historických děl.<sup>34</sup>

Za jediného Veleslavínova předchůdce, který vydal česky psanou příručku pro lidi veřejně činné, lze považovat Brikciho z Licka (cca 1488–1543). Kromě městských práv z roku 1540, s nimiž je jeho osoba především spojována, vydal totiž i dvě drobné sbírky ponaučení určené městským úředníkům a soudcům. První dílo, věnované purkmistrům a radě Starého Města pražského, vyšlo roku 1540 v Praze a neslo název *Sentencie philozophice de Regimine et Judiciis hominum; naučení mudrcův o zpravování a soudech lidských*.<sup>35</sup> Druhým dílem byly *Regule, to jest Řeholy obecné z latinských učitelův práv vybrané, na česko přeložené k zpravení rozumu, pro vyhledání rady a upřímné spravedlnosti, každému soudci náležité*. Ty vyšly v Praze o rok později a byly věnovány purkmistrům a radě jeho rodného města Kouřimi.<sup>36</sup>

Na první pohled je zřejmé, že *Politia historica* svým záběrem i rozsahem obě Brikciho díla dalekosáhle překonala. Množství sentencí i citovaných autorů je zde mnohem větší, ve spojení s tematicky uspořádanými exemplary jsou navíc sentence představeny v mnohem systematictější podobě, což platí i pro citace z latinských právních textů. Veleslavínovo dílo se kromě toho neobracelo pouze na měšťany, ale též na šlechtu a na krále.

<sup>32</sup> G. LAUTERBECK, *Politia historica*, fol. A4–A5. Nejvyšším úředníkům připsal knihu podle svých vlastních slov proto, aby jí tak dodal náležitou autoritu. Za podporu vydání jim však nikde neděkuje.

<sup>33</sup> Tamtéž, s. 490–491.

<sup>34</sup> Tamtéž, s. 491: „*My Čechové, nevím, proč jsme tak buďto nešťastní aneb nedbárliví, že v jazyku našem českém téměř žádných historií a kronik, žádných učených spisův o správách obcí a jiných běžích světa tohoto z řeči latinské aneb řecké jako jiní národové přeložených nemáme. Nescházíť jistě tím, že by řeč jazyku slovanského tak neprostranná a nevolná byla, aby se jí užitečné historie i jiné věci vysloviti a vypraviti nemohly, poněvadž Poláci mnohé řecké a latinské spisy v svém jazyku mají a čtou.*“

<sup>35</sup> Jde o sbírku převážně krátkých latinských sentencí, doplněných českým překladem. První část tvoří nesystematická snůška citátů z Bible křesťanských i pohanských filosofů, řečníků, básníků a historiků. Následují sentence z páté knihy Aristotelovy Etiky, sentence z Melanchthonových etických spisů, sentence ve formě moudrých otázek a odpovědí, na závěr jsou připojena obrazná přirovnání vztahující se k politice. Kniha měla rozsah 32 listů. O zájmu, který vyvolala, svědčí, že byla vydána ještě dvakrát, a to v Olomouci v letech 1558 a 1563.

<sup>36</sup> Jde o sbírku obecných pravidel, jimiž se mají řídit soudci při svém rozhodování. Zdrojem těchto pravidel byl *Codex Iustinianus*. Jelikož český překlad Justinianových *Institucí* z roku 1562 zůstal pouze v rukopise, jednalo se o dosud jediné české představení základních principů římsko-právního myšlení dostupné širšímu okruhu lidí. Mělo ovšem rozsah pouhých 11 listů.

Podstatnou součást tehdejší literární produkce tvořila mravně naučná literatura. *Politia historica* s ní má jeden podstatný společný rys, užívání exempel. I když zařazování kratších či delších příběhů pro názornější ilustraci určité obecné teze se v tomto typu literatury neobjevuje vždy, u některých autorů tvoří hlavní součást jejich děl. To platí především pro cyklus výchovných próz literárně plodného Šimona Lomnického z Budče (1552–1623).<sup>37</sup> Výraznou roli hrála exempla i u Vavřince Leandra Rvačovského (cca 1525–1590) a jeho *Masopustu* z roku 1580.<sup>38</sup> Užívání exempel mělo navíc v tomto kontextu dlouhou tradici. Pro svou názornost, jež spíše než abstraktní argumentace mohla přesvědčit nevzdělaný lid, byla exempla od středověku doporučována kazatelům. Vznikaly proto speciální příručky, v nichž byla exempla z teologického hlediska systematicky uspořádána. Z těchto starších sbírek čerpal většinu svých exempel Lomnický.

Zatímco mravně naučná literatura se obracela na všechny lidi, Lauterbeck se obracel primárně na lidi politicky činné, případně na poddané. V dobovém myšlení ovšem neexistovala žádná jasná hranice mezi soukromým a veřejným, neexistovalo ani rozlišení mezi soukromým a veřejným právem v římském či moderním slova smyslu. Pro tehdejší myšlení podřizující politiku etice bylo zcela nemyslitelné, že by dobrým vládcem či správcem mohl být někdo, kdo není zároveň zbožným a mravně žijícím křesťanem. Je proto logické, že se i v *Regentenbuchu* na mnoha místech kárá opilství, přepych, cizoložství a další neřesti, které kárala mravně naučná literatura.

Lauterbeckova exempla jsou obvykle převzata z děl historiků, mají svůj historický základ a lze je lokalizovat v čase i prostoru, i když Lauterbeck sám většinou žádnou dataci neuvádí. U velkého množství exempel ze středověkých sbírek naopak často chybí i pojmenování jednajících postav, lokalizace bývá vágní nebo žádná, navíc jde nezřídka o příběhy plné zázračných událostí. Tento rozdíl však není dokonalý, jelikož i ve středověkých sbírkách se objevují historické události, zatímco Lauterbeck občas vypráví bajky či zcela ahistorické příběhy.

Téhož roku jako překlad *Regentenbuchu* vydal Veleslavín *Kroniku světa*, překlad německy psané světové kroniky od Johanna Cariona, jež vyšla poprvé roku 1532.<sup>39</sup> I když byl jako autor uváděn Carion, podstatný vliv na její podobu měl

<sup>37</sup> Viz Petr VOIT, *Šimon Lomnický z Budče a exempla v kontextu jeho mravně výchovné prózy*, Acta Universitatis Carolinae – Philosophica et Historica, Monographia 127–1989, Praha 1991. V celém cyklu devíti děl zaměřených většinou na konkrétní smrtelné hříchy se vyskytuje 437 exempel, z nichž některá se opakují i ve více dílech.

<sup>38</sup> Viz TÝŽ, *Masopust Vavřince Leandra Rvačovského a jeho exempla*, Miscellanea oddělení rukopisů a starých tisků 7, 1990, č. 1, s. 37–63. Toto dílo namířené proti dvanácti neřestem, dětem Masopustu, obsahuje 71 exempel, z nichž je 41 % čerpáno z antické literatury.

<sup>39</sup> Česká verze vyšla poprvé roku 1541 v překladu Buriana Sobka z Kornic. Veleslavín učinil překlad nový a kroniku dovedl až k roku 1576, viz Petr VOREL, *Kronika světa Jana Kariona a její české vydání Daniela Adama z Veleslavína roku 1584*, in: TÝŽ (ed.), *Dějiny evropského světa 1453–1576*. Historický obraz počátku raného novověku v pojetí Daniela Adama z Veleslavína, který českému čtenáři předložil v druhém vydání *Kroniky světa Jana Kariona* roku 1584, Praha 2008, s. 5–56.



luteránský teolog a humanista Philipp Melanchthon. V pasážích, jejichž autorem byl právě on, se tak výrazně projevuje chápání dějin jako zdroje exemplum. Na rozdíl od starších světových kronik se zde nezmiňují žádné samoúčelné a fantastické události, ale pouze ty příběhy, z nichž plynulo určité mravní poučení.<sup>40</sup> V tomto ohledu byl charakter kroniky velmi blízký Lauterbeckovu dílu. Jelikož kronika řadila exempla chronologicky, zatímco *Politia historica* je řadila tematicky, obě díla se vhodně doplňovala. O mnoha událostech zmíněných kronikou jen stručně podávala podrobnější výklad *Politia historica*. Mnohé příběhy, které český čtenář našel v Lauterbeckově knize bez datace, si zase mohl s pomocí kroniky vybavené jmenným rejstříkem snadno zařadit do jasných časových souvislostí.

## 2.2. Základní rozdíly oproti předloze

Ve svém překladu Lauterbeckova díla učinil Veleslavín několik větších a velké množství drobných změn.<sup>41</sup> Celkovou kompozici díla ponechal beze změny, pouze napomenutí stoického filosofa Músónia syrskému králi, které Lauterbeck přeložil z řeckého originálu dochovaného u Stobaia (Stob. IV, 7, 67) a které se ve všech vydáních *Regentenbuchu* objevuje za vlastním dílem jako příloha opatřená samostatnou předmluvou, připojil Veleslavín na konec druhé knihy jako osmnáctou kapitolu.<sup>42</sup>

Závěrečnou patnáctou kapitolu první knihy *Regentenbuchu* Veleslavín rozdělil na tři samostatné kapitoly. Jako šestnáctou kapitolu vyčlenil popis korunovace dánského krále Kristiána. Následné shrnutí pravidel pro volbu a korunovaci římského krále tak tvoří sedmáctou kapitolu, k níž byla Veleslavínem připojena třicetistránková, výrazným titulkem opatřená *Historia o volení a korunování císaře Karla pátého, z jazyku latinského v český přeložená*.<sup>43</sup> Autorem latinské předlohy *De electione et coronatione Caroli V. caesaris historia* byl Philipp Melanchthon.<sup>44</sup> Na závěr první knihy Veleslavín přidal krátkou osmnáctou kapitolu o způsobu vo-

---

<sup>40</sup> Potřeba předkládat neustále vhodná exempla je u Melanchthona natolik silná, že příběhy nalezené v pramenech nejednou účelově pozměňuje, viz Matěj NOVOTNÝ, *Obraz starých Řeků v Carionově kronice. Příspěvek k dějinám recepce antiky*, *Theatrum historiae* 2, 2007, s. 27–70.

<sup>41</sup> Většinu podstatných odlišností uvádí J. TRUHLÁŘ, *Politia historica M. Daniele Adama z Veleslavína*, s. 348–350.

<sup>42</sup> G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 276–281; TÝŽ, *Politia historica*, s. 271–275.

<sup>43</sup> TÝŽ, *Politia historica*, s. 79–109.

<sup>44</sup> Philipp MELANCHTHON, *Opera Quae Supersunt Omnia*, in: *Corpus Reformatorum* XX, 1854, s. 473–514. Původně vyšla tato historie roku 1544 pod jménem Georgia Sabina, avšak v souborném vydání Melanchthonova a Peucerova latinského přepracování Carionovy kroniky z roku 1572, kde byla otištěna v příloze, Peucer uvádí, že jejím skutečným autorem byl Melanchthon. Z Peucerovy edice musel vycházet Veleslavín, který výslovně uvádí, že překládá z Melanchthona.

lení a přijímání korutanského knížete.<sup>45</sup> Popis této ceremonie převzal z třetí knihy *Cosmographie* Sebastiana Münstera.<sup>46</sup>

Dva velké přídatky jsou součástí úvodů ke třetí a čtvrté knize. Mezi dedikací Vilému Malovcovi a třetí knihu zabývající se válečnými záležitostmi vsunul Veleslavín předmluvu o potřebě potřít Turky.<sup>47</sup> Větší část této předmluvy netvoří originální text, ale překlad latinského traktátu *Exclamatio sive De re militari contra Turcam instituenda consilium* od Ogiera Ghislaina de Busbecq (1522–1592),<sup>48</sup> který byl v padesátých letech císařským vyslancem v Istanbulu. Autorem předmluvy a překladu není Veleslavín, ale jeho spolupracovník Jan Kocín z Kocínětu (1543–1610). Je to právě tato příloha, kvůli níž bývá Veleslavínova adaptace Lauterbeckova díla nejčastěji zmiňována. Busbecqův traktát je totiž zajímavým pramenem k dějinám válek s Osmanskou říší a obsahuje originální návrh na nahrazení neefektivního žoldněřského vojska disciplinovanou armádou postavenou na miličním principu.<sup>49</sup>

Před čtvrtou knihu o městské správě zařadil Veleslavín překlad Plútarchových *Státnických rad*, který pořídil rovněž Jan Kocín.<sup>50</sup> Překlad je oproti originálu asi o třetinu zkrácen a neopírá se ani tak o původní řecký text, jako spíše o latinský překlad Guilielma Xylandera (1532–1576), přičemž je na mnoha místech aktuali-

---

<sup>45</sup> G. LAUTERBECK, *Politia historica*, s. 109–110.

<sup>46</sup> Německý originál vyšel roku 1544 v Basileji. Česká úprava od Zikmunda z Púchova, v níž se o korutanském knížeti píše na listu 414, vyšla pod názvem *Kozmografia česká* roku 1554.

<sup>47</sup> G. LAUTERBECK, *Politia historica*, s. 283–326.

<sup>48</sup> Překlad začíná na s. 288 a končí na s. 313. Tištěn je petitem, pouze vložená citace z Vegetiova spisu *De re militari* na s. 302–305 je pro odlišení vysázena písmem větším. Latinský traktát vyšel v Antverpách roku 1581 (v tomto prvním vydání nese mírně odlišný název *De acie contra Turcam instruenda consilium*) a 1582 spolu se dvěma Busbeckovými cestopisnými listy, v nichž autor popisoval situaci v Turecku. Frankfurtské vydání z roku 1595, které obsahuje navíc ještě další dva Busbecquovy dopisy z Turecka, je v naskenované podobě přístupné na internetu, viz URL: <[http://www.uni-mannheim.de/mateo/camenahist/autoren/busbecq\\_hist.html](http://www.uni-mannheim.de/mateo/camenahist/autoren/busbecq_hist.html)> [cit. 15. 9. 2010].

<sup>49</sup> Busbecqovým traktátem a jeho srovnáním s několika dalšími spisy s podobnou tematikou se zabývá Věra PICKOVÁ, *Císařské vojsko v Uhrách v 16. století očima současníků*, *Historie a vojenství* 16, 1965, č. 5, s. 789–799. Na předmluvu jako na celek se zaměřil Jaroslav PÁNEK, *Der Entwurf auf die Eingliederung der böhmischen Städte in den antiosmanischen Kampf aus dem Ende des 16. Jahrhunderts*, in: *Rapports, co-rapports, communications tchécoslovaques pour le V<sup>e</sup> Congrès de l'Association internationale d'Etudes du Sud-est européen*, Prague 1984, s. 173–188; TÝŽ, *Úloha předbělohorské Prahy v obraně proti osmanské expanzi*, *Documenta Pragensia* 6, 1986, č. 1, s. 150–181. Pánek chápe Kocínovu předmluvu jako výraz zájmů pražského patriciátu, pro který by zřízení miličního vojska znamenalo posílení proti šlechtě na jedné straně a proti drobnému řemeslnictvu na straně druhé. Jeho výklad, pomineme-li marxisticky zjednodušující východisko, však přisuzuje příliš mnoho myšlenek samotnému Kocínovi a pomíjí, že základem předmluvy je překlad z Busbecqa, jak na okraj svého výkladu o Busbecqově traktátu upozorňuje Tomáš RATAJ, *Ve stínu půlměsíce. Obraz Turka v raně novověké literatuře z českých zemí*, Praha 2002, s. 145–147.

<sup>50</sup> G. LAUTERBECK, *Politia historica*, s. 493–516.

zován, aby byl srozumitelný Čechům 16. století.<sup>51</sup> Další rozsáhlá vsuvka vznikla rozšířením jednoho exemplu z dvanácté kapitoly druhé knihy. Na místo Lauterbeckova dvoustránkového shrnutí příběhu o Vilému Tellovi a vzpouře proti správci Grieslerovi zařadil Veleslavín osmistránkové líčení vzniku Švýcarského spříseženectva, v němž příběh Viléma Tella tvoří jen jednu z epizod.<sup>52</sup> Na závěr dvanácté kapitoly čtvrté knihy zařadil Veleslavín překlad Catonovy řeči ve prospěch Oppiova zákona z Tita Livia (Liv. XXXIV, 2–4).<sup>53</sup>

Truhlář uvádí jako sedmý velký přídavek *Traktát o tázání aneb právu útrpném, kterak se při tom soudce zachovati má, tak aby ani příliš mnoho, ani příliš málo neučinil*, který je připojen na závěr celého díla jako jediná příloha.<sup>54</sup> Německý originál traktátu však tvořil přílohu již u *Regentenbuchu* z roku 1579,<sup>55</sup> jak píše i Truhlář, mezi Veleslavínovy přídavky ho proto řadit nelze, zvláště když autorem traktátu byl sám Lauterbeck. Co se týče drobnějších přídavků, většinou jde o krátká exempla, která jen doplňují řadu exempel uvedených Lauterbeckem. Velké množství z nich se přitom týká českých dějin.<sup>56</sup> Vedle znalosti dějin však Veleslavín projevil i svou obeznámenost s filosofií. Nezávisle na Lauterbeckovi cituje Aristotela či Platóna a místy je zcela samostatný v argumentaci.

Zkráceno či zcela vynecháno je oproti německé předloze nemnoho pasáží, především verše.<sup>57</sup> Zatímco vynechání veršů, případně jejich nahrazení prozaickým převyprávěním lze vysvětlit snahou ulehčit si práci s překladem, některé jiné vy-

<sup>51</sup> Viz Edita SVOBODOVÁ, *K nejstaršímu českému překladu Plutarcha*, Listy filologické 78, 1955, č. 3, s. 247–254. Podrobným srovnáním textů zde autorka potvrzuje závěry, které bez uvedení konkrétních dokladů vyslovil již Truhlář.

<sup>52</sup> G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 81'–82'; TÝŽ, *Politia historica*, s. 223–230. Lauterbeck se jako na pramen odvolává na bližší nespecifikovanou švýcarskou kroniku, již byla nejspíše *Kronika von der loblichen Eydtgnoschaft, jr harkommen und sust seltzam strittenn und geschichten* z roku 1507 od Petermanna Etterlina. Šlo o první tištěnou švýcarskou kroniku, první kroniku, v níž se objevuje Vilém Tell, a první kroniku pojednávající o dějinách spříseženstva jako celku, jelikož dosavadní kroniky líčily pouze dějiny jednotlivého kantonu, viz Richard FELLER – Edgar BONJOUR, *Geschichtsschreibung der Schweiz. Vom Spätmittelalter zur Neuzeit, Band I*, zweite, durchgesehene und erweiterte Auflage, Basel – Stuttgart 1979, s. 63–66. Veleslavín píše, že předkládá výtah ze švýcarských kronik, z čehož lze soudit, že jeho líčení není překladem z Etterlina, ale originální kompilací z většího množství děl. Žádná ze švýcarských kronik mi však bohužel nebyla k dispozici, z čeho přesně čerpal tak nejsem schopen říci. Odkazy na české prostředí, které se v líčení objevují, lze však beze všech pochyb považovat za Veleslavínův vlastní přídavek.

<sup>53</sup> G. LAUTERBECK, *Politia historica*, s. 594–598.

<sup>54</sup> Tamtéž, s. 715–732. K traktátu jako takovému viz M. PHILIPP, *Das „Regentenbuch“ des Mansfelder Kanzlers Georg Lauterbeck*, s. 90–91.

<sup>55</sup> U vydání z roku 1600, s nímž jsem pracoval, již tento traktát přílohu netvořil.

<sup>56</sup> Krátký seznam drobných přídavků, který si však nečiní nárok na úplnost, uvádí J. TRUHLÁŘ, *Politia historica M. Daniele Adama z Veleslavína*, s. 349–350. O vytvoření kompletního seznamu přídavků neusiluje ani tato studie.

<sup>57</sup> Viz tamtéž, s. 357 (pozn. 17). Překlady veršů tvoří vůbec slabou část Veleslavínova překladatelského umění. Snaha o zachování původního metra zde není žádná, základním pravidlem je rým, překlady jsou hodně volné a mívají často i dvojnásobný počet veršů oproti originálu. Ke konkrétním příkladům viz tamtéž, s. 361–363. Nutno ovšem podotknout, že totéž platí i pro Lauterbeckovy překlady, i když v poněkud menší míře.

nechávkou byly učiněny s ohledem na českého čtenáře, případně z důvodu odlišného názoru. Příznačné je vypuštění dvou ostrých protikatolických pasáží, o nichž bude řeč v souvislosti s luteránským charakterem díla.

Pokud jde o přílohy, Veleslavín převzal pouze *Músóniovo naučení syrskému králi*, které včlenil do druhé knihy, a traktát o právu útrpném. Nepřeloženo zůstalo *Připomenutí* o užítku plynoucím z četby historických děl, což je pochopitelné, jelikož o důležitosti studia historie se Veleslavín dostatečně rozepsal ve svých vlastních předmluvách. Sleidanovu *Summu platónské nauky*, jež byla k *Regentenbuchu* spolu s Lauterbeckovým úvodem ve formě dialogu připojována od roku 1561, opomenul nejspíše s ohledem na českého čtenáře, pro něhož by byla příliš abstraktní a málo praktická. Osobní odpor k Platónovi Veleslavín zřejmě neměl. Na tohoto filosofa se totiž vícekrát samostatně odvolává, v první dedikační předmluvě dokonce latinsky cituje dlouhý odstavec z třetí knihy *Ústavy* (Plat. Resp. 415a2–c6).<sup>58</sup>

Oproti předloze je Veleslavínova adaptace mnohem přehlednější. Vedle jasného členění odstavců a oddělování nových témat mezerou či mezititulkem slouží ke snadné orientaci v textu především marginální poznámky umístěné po stranách celého textu a soustavné uvádění čísel knih a kapitol střídavě na každé sudé a liché straně. Na závěr je vhodně připojen podrobný obsah, který čítá 30 stran. Celé dílo má 778 stran.

### 2.3. Otázka vhodnosti německé předlohy pro české prostředí

Lauterbeck se ve svém díle obrací na Němce a v první osobě je vícekrát přímo oslovuje. Vzhledem k tomu, že Veleslavín v některých svých přidavcích hovoří sám za sebe, bez srovnání s originálem není většinou vůbec zřejmé, hovořili právě ke čtenáři Lauterbeck, nebo Veleslavín. Na druhou stranu, jak si povšiml Truhlář, je překlad místy natolik věrný, že se i v něm hovoří o „*nás Němcích*“, což v českém textu působí dosti zvláštně.<sup>59</sup> Většinou však Veleslavín takovéto odkazy nahrazuje zobecněním, případně je doplňuje tak, aby jasně směřovaly do českého prostředí. Nehovoří například o „*našem německém přísloví*“, ale o „*obecném přísloví*“.<sup>60</sup> Na jiném místě, kde se v předloze kritizovalo opilství mezi Němci, píše o rozmachu této neřesti mezi Němci a Čechy.<sup>61</sup>

Jelikož Lauterbeckovo dílo bylo určeno Němcům, obyvatelům Říše římské národa německého, za mnoha obecně vyhlížejšími tématy, která *Regentenbuch* probírá, se skrývají velmi aktuální problémy říše. Poměry v Království českém však byly v mnoha ohledech odlišné. Jelikož Veleslavín přeložil německou předlohu z větší části věrně, některé problémy předkládané českému čtenáři se v jeho

<sup>58</sup> G. LAUTERBECK, *Politia historica*, fol. A4.

<sup>59</sup> Ke konkrétním místům viz J. TRUHLÁŘ, *Politia historica M. Daniele Adama z Veleslavína*, s. 350.

<sup>60</sup> G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 3; TÝŽ, *Politia historica*, s. 6.

<sup>61</sup> TÝŽ, *Regentenbuch*, fol. 62; TÝŽ, *Politia historica*, s. 168.

prostředí buď vůbec nevyskytovaly, nebo byly řešeny odlišným způsobem. Na mysli mám především dvě témata, totiž válku a vztah státu k náboženství.

Otázce války je věnována celá třetí kniha *Regentenbuchu*. Ačkoliv zde nechybějí výzvy k boji proti pohanským Turkům, Lauterbecka trápily především války uvnitř Německa, a proto se kapitoly pojednávající o diplomacii a uzavírání spolků netýkají ani tak vztahů mezi říší a ostatními evropskými státy, jako spíše vztahů mezi jednotlivými teritorii uvnitř říše. Od roku 1495 sice existoval říšský komorní soud, spory mezi říšskou šlechtou však byly často řešeny svépomocí. Vzhledem k přežívající vojensko-rytířské mentalitě byla říše sužována četnými drobnými válkami, přičemž „Fehde“ (odplata, soukromá válka) byla stále chápána jako právně přípustné řešení. Jelikož v rámci centralizujících se teritoriálních států ztratila nižší šlechta svoji původní funkci, často se stávalo, že šlechtici, kteří nezměnili své návyky a nestali se ani dvořany, popřípadě vojenskými podnikateli, nalézali obživu v loupeživých výpravách k sousedům. Když Lauterbeck horuje proti válce jako věci naprosto škodlivé, má na mysli především rytířskou „Fehde“, jejíž pravidla zcela upadla.<sup>62</sup>

V Čechách sice panoval podobný stav ještě v první čtvrtině šestnáctého století, po nastoupení Habsburků však vnitřní válka vymizela a spolu s ní i postava loupeživého rytíře. Některé kapitoly třetí knihy *Regentenbuchu* tak sice měly pro českého čtenáře poučný význam, nepoukazovaly však k žádnému palčivému vnitřnímu problému, jímž by se musel aktivně zabývat.

Náboženská otázka v Čechách se od situace v říši rovněž lišila. Po uzavření náboženského míru mezi luterány a katolíky platila v říši od roku 1555 zásada *cuius regio, eius religio*, podle níž měli poddaní vyznávat stejné náboženství jako jejich vrchnost, případně se vystěhovat. Pouze v říšských městech měla být respektována obě vyznání. Ačkoliv Luther v augustínovské tradici lpěl na přísném odlišování světské a duchovní vlády, následkem toho, že zpochybnil autoritu papeže a obhajoval zábor církevního majetku světskými vrchnostmi, došlo fakticky k tomu, že se jednotlivé reformované církve dostaly do naprosté závislosti na světských knížatech. Tuto situaci odráží Lauterbeckova představa o úkolech vládce. Vedle péče o mír a spravedlnost mu klade za úkol pečovat o čistotu a jednotu víry a zajistit řádnou církevní správu a soudy, tedy úkoly, jež dříve náležely církvi.<sup>63</sup>

V Čechách, kde byla církevní jednota narušena o sto let dříve, však nakonec došlo k poněkud odlišnému řešení, jelikož svoboda víry byla přiznávána i poddaným. I když se v šestnáctém století situace znovu zkomplikovala, jelikož luterány a Jednotu bratrskou nebylo možné dlouhodobě schovávat pod hlavičku kališnické církve, představa, že poddaní nemají být svými vrchnostmi nuceni ke stejnému vyznání, zůstávala i nadále živá, přestože se mezi šlechtou katolického i luterán-

---

<sup>62</sup> Viz M. PHILIPP, *Das „Regentenbuch“ des Mansfelder Kanzlers Georg Lauterbeck*, s. 17, 59, 194–206.

<sup>63</sup> Tento nový aspekt představy o ideálním knížeti, pro věk konfesionalizace příznačný, probírá M. PHILIPP, *Das „Regentenbuch“ des Mansfelder Kanzlers Georg Lauterbeck*, s. 161, 168–169.

ského vyznání našli jedinci, kteří své poddané nutili nekompromisně ke stejné víře. Zásada tolerance se objevila roku 1575 v návrhu *České konfese*, jež měla legalizovat obě nové církve. *Majestát na náboženskou svobodu* z roku 1609 a související porovnání mezi stavy pak právo poddaných na svobodu víry – v rámci povolených konfesí ovšem – zákonně potvrzovaly.<sup>64</sup>

Lauterbeckův názor, že k úkolům světských vrchností patří prosazování čistoty a jednoty víry mezi poddanými, tak musel vyhovovat spíše rekatolizačním snahám habsburských panovníků než protestantské většině české šlechty. I když je zřejmé, že pravým náboženstvím, které má vrchnost poddaným vštěpovat, je pro Lauterbecka luteránství, jeho výzvy jsou formulovány natolik obecně, že se s nimi mohla snadno ztotožnit i katolická vrchnost. Ačkoliv byla *Politia historica* dílem se zjevnou protestantskou tendencí, v tomto ohledu prosazovala názor, který v souladu se zájmy českých protestantů rozhodně nebyl. Lauterbeckova výzva se také dočkala realizace až v době pobělohorské, kdy bylo veškeré obyvatelstvo nekompromisně nuceno k jedinému, katolickému vyznání.

Z dalších témat nebyly pro české prostředí příliš aktuální kapitoly z první knihy, kde se hovoří o vzniku lén v říši, o vzájemných povinnostech lenního pána a mana či o původu říšských titulů. Velký důraz, který Lauterbeck klade na psané zákony, souvisí rovněž s poměry v říši, kde na mnoha místech stále přetrvávalo nepsané právo zvykové. V Čechách bylo ovšem zemské právo kodifikováno již počátkem 16. století a městské právo sjednocovala Koldínova kodifikace z roku 1579, i když její všeobecná platnost se prosazovala teprve postupně.

Adekvátní politická příručka pro českou šlechtu a měšťany by měla hovořit o významu a funkci zemských sněmů. Lauterbeck o této věci neříká nic, což je pochopitelné, jelikož byl stoupencem prosazujícího se knížecího absolutismu, který úlohu teritoriálních sněmů zatlačil do pozadí. Jednotliví páni a rytíři v Čechách však potřebovali vědět nejen to, jak zařídit správu na svých dědičných statcích a v poddanských městech, ale i to, jak na sněmech hájit společné zájmy proti silícím centralizačním snahám habsburských panovníků. Lauterbeckova kniha jim v tomto ohledu nemohla poskytnout žádné poučení.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Viz Petr VOREL, *Velké dějiny země koruny české VII (1526–1618)*, Praha – Litomyšl 2005, s. 285–303, 381–411, 436–446.

<sup>65</sup> Vzhledem k tomu, že reálná politická argumentace se v tuto dobu opírala především o specifické domácí zvyklosti a stará práva, žádná obecná příručka nejspíše ani existovat nemohla. V konfrontaci s centralizačním tlakem opřeným o římské právo a školené právníky se však stále silící konzervativní charakter politické argumentace české šlechty ukazoval jako závažná slabina, viz Jaroslav PÁNEK, *Republikánské tendence ve stavovských programech doby předbělohorské*, *Folia Historica Bohemica* 8, 1985, s. 43–55; TÝŽ, *K úrovni českého politického myšlení na počátku novověku*, *Časopis Matice moravské* 117, 1998, č. 2, s. 453–464.

### 3. Podrobnější zkoumání vybraných témat

Po obecném shrnutí základní rysů *Regentenbuchu* a jeho české adaptace bude nyní důkladněji probráno několik dílčích témat. Jelikož podstatné otázky spolu úzce souvisejí, některé motivy se budou v jednotlivých oddílech opakovat.

#### 3.1. Luteránský charakter díla

Skutečnost, že Lauterbeck byl zbožným luteránem, se zřetelně projevuje i v jeho díle. Protikatolické výpady jsou zvláště ostré ve dvou pasážích, které Veleslavín raději úplně vypustil. Svou knihou adresovanou všem českým politikům zřejmě nechtěl zbytečně provokovat katolíky, ač sám byl přívržencem Jednoty bratrské a osobně ho podobné výpady sotva urážely. První pasáž ze závěru patnácté knihy *Regentenbuchu* je poměrně dlouhá a začíná nastolením právníkové otázky, zda římský císař potřebuje papežské potvrzení. Lauterbeck dospívá k negativnímu závěru a v nevybíravě protipapežském duchu líčí střety s papeži, do nichž se dostali císaři Ota Veliký či Ludvík Bavorský. Na závěr celé pasáže dokazuje podvrženost Konstantinovy donace.<sup>66</sup>

Místo této pasáže zařadil Veleslavín zmíněný překlad Melanchthonova líčení volby a korunovace císaře Karla V.<sup>67</sup> Podle Truhláře neměla tato vložka žádný poučný, ale čistě historický význam.<sup>68</sup> Vzhledem k tomu, že nahrazuje Lauterbeckův protikatolický výpad, však nelze zcela vyloučit, že určitý skrytý cíl Veleslavín sledoval, i když si nejsem jistý, jaký tento cíl byl. Podstatnou část historie každopádně tvoří debata kurfiřtů o tom, zda je nebezpečnější zvolit římským králem francouzského krále Františka nebo španělského krále Karla. Důrazné varování před dobovačnými Španěly, které pronáší trevírský arcibiskup, muselo v českém prostředí konce 16. století působit obzvláště aktuálně.

Druhý protikatolický výpad, který Veleslavín vypustil, je na konci dvacáté první kapitoly čtvrté knihy. V souvislosti s tvrzením, že poddaní nejsou povinni poslouchat bezbožné rozkazy vrchnosti, Lauterbeck ostře spílá tyranským biskupům a opatům, kteří se marně snaží potlačit pravé náboženství.<sup>69</sup> Veleslavín místo toho doplňuje předchozí argumentaci a uvádí několik pasáží z Bible a církevních autorů, podle nichž nemají poddaní v určitých případech poslouchat vrchnost, zároveň však nemají právo bouřit se proti ní s mečem v ruce, jelikož pomsta náleží Bohu.<sup>70</sup>

Jiné pasáže s protikatolickým ostnem však Veleslavín ponechal, například kritiku současných klášterů, které již neslouží jako centra vzdělávání, ale jsou oby-

<sup>66</sup> G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 34–36’.

<sup>67</sup> TÝŽ, *Politia historica*, s. 79–109.

<sup>68</sup> J. TRUHLÁŘ, *Politia historica M. Daniele Adama z Veleslavína*, s. 357.

<sup>69</sup> G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 247’–248.

<sup>70</sup> TÝŽ, *Politia historica*, s. 660.

vány zahálčivými, Bohu i světu neužitečnými mnichy.<sup>71</sup> V závěru třetí kapitoly druhé knihy Lauterbeck obsírně ukazuje, že za starých dob nebyli neženați muži připouštěni ke správě obce a že zůstat svobodný byla veliká hanba, což je zcela otevřená kritika celibátu.<sup>72</sup> V souvislosti s tvrzením, že povinností knížete je hájit pravé náboženství, se ve stejné kapitole nachází vyznání saského kurfiřta Johanna Friedricha, který byl roku 1547 zajat císařem Karlem V. Ve vyznání ze dne 5. července 1548 vysvětluje hodnotu zbavený kurfiřt císaři, proč se nemůže zřici své víry a proč je ochoten raději zemřít.<sup>73</sup>

Typicky luteránská je polemika s novokřtěnci ve dvacáté první kapitole čtvrté knihy, kde Lauterbeck vyvrací jejich představu, že se křesťané obejdou bez vrchnosti a zákonů a mají se řídit pouze evangeliem. Vysvětluje, že tak by tomu bylo, pokud bychom byli pravými křesťany. Lidská přirozenost je však následkem prvotního hřichu zkažená a tíhne ke špatnosti, a proto je nutná světská vrchnost, která trestá zločiny a jedněm brání v konání zla, zatímco druhé před zlem chrání.<sup>74</sup>

Lauterbeck chová velmi silnou víru v nadpřirozená znamení a proroctví, jimiž Bůh oznamuje budoucí události, především války a jiné pohromy. Toto téma je pro něho natolik důležité, že mu věnuje celou druhou kapitolu třetí knihy. Znamení a proroctví dle něho neohlašují nevyhnutelné události, ale jsou spíše varováním před tresty, které Bůh hodlá na lidstvo seslat, pokud se nepolepší. Představa, že Bůh ovlivňuje běh světa a komunikuje s námi prostřednictvím znamení, nebyla žádnou „lidovou pověrou“. Byla běžná i mezi vzdělanci a našla i své teoretické zdůvodnění v Melanchthonově učebnici fyziky z roku 1549.<sup>75</sup>

Na několika málo místech hovoří Lauterbeck i o působení ďábla. Zvláště důležitou roli hraje ďábel v první kapitole třetí knihy, kde se dokazuje škodlivost přílišné ochoty k válčení a válek obecně. Téměř celou kapitolu zabírá vyprávění o výpravě perského krále Xerxa proti Řecku.<sup>76</sup> Samotné vojenské tažení, které skončilo katastrofálním neúspěchem, je shrnuto jen stručně, ústřední část vyprávění tvoří porady mezi králem a jeho dvořany, zda výpravu uskutečnit. Tím, kdo Xerxa

<sup>71</sup> TÝŽ, *Regentenbuch*, fol. 195; TÝŽ, *Politia historica*, s. 547.

<sup>72</sup> TÝŽ, *Regentenbuch*, fol. 47–48; TÝŽ, *Politia historica*, s. 133–134.

<sup>73</sup> TÝŽ, *Regentenbuch*, fol. 43–45; TÝŽ, *Politia historica*, s. 125–127. Velebení saských knížat a poměrů v luteránském Sasku se obecně objevuje na více místech díla.

<sup>74</sup> TÝŽ, *Regentenbuch*, fol. 246–247; TÝŽ, *Politia historica*, s. 657. Stejně argumenty užil Luther ve spisu *Von weltlicher Obrigkeit* z roku 1523, který je dostupný v českém překladu, viz Martin LUTHER, *O světské vrchnosti*, přeložil Jan Litomiský, Praha 1993.

<sup>75</sup> Philipp MELANCHTHON, *Initia doctrinae physicae*, in: *Corpus Reformatorum XIII*, 1846, s. 175–412. Prostřednictvím aristotelické fyziky zde Melanchthon dokazoval existenci boží prozřetelnosti ve fyzikálním světě. Aristotelovo učení o souvislosti mezi supralunární a sublunární sférou se k takovému výkladu velmi dobře hodilo, viz Tomáš NEJESCHLEBA, *Lutheránský aristotelismus – Philipp Melanchthon*, *Studia neoaristotelica* 2, 2005, č. 1, s. 67–82 (zvl. s. 79–80).

<sup>76</sup> G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 102–108; TÝŽ, *Politia historica*, s. 330–346. Jako samostatný spis *Vom Kriege* vyšla kapitola již roku 1555. Do *Regentenbuchu* byl tento protiválečný pamflet začleněn o rok později takřka beze změn, viz M. PHILIPP, *Das „Regentenbuch“ des Mansfelder Kanzlers Georg Lauterbeck*, s. 58–61. Ústřední část kapitoly tvoří volný překlad z Hérodotových *Dějin* (Hdt. VII, 8–19).



nakonec přesvědčí, aby válku rozpoutal, je právě ďábel, který se mu několikrát zjeví ve snu.<sup>77</sup> Zatímco perskému králi se ďábel zjevuje ve snu, v jednom exemplu z jedenácté kapitoly čtvrté knihy chodí v podobě mládence po světě a jednoho hříšníka před udivenými zraky okolostojících odnáší do povětří.<sup>78</sup> Takovýto motiv je však zcela výjimečný a pro *Regentenbuch* netypický. Mnohem častěji se čerti a podobné zázračné motivy objevují v dílech zmiňovaného Šimona Lomnického z Budče. U Lauterbecka se vyskytují především odkazy na znamení a proroctví.<sup>79</sup>

Vzhledem k tomu, že mnoho exemplářů *Regentenbuchu* se dochovalo v klášterních knihovnách, Michael Philipp soudí, že měl nadkonfesní charakter. Nasvědčuje tomu prý i jedna pasáž, v níž se kladně hovoří o salzburském arcibiskupovi.<sup>80</sup> Skutečnost, že kniha došla obliby i mezi katolíky, však podle mého názoru souvisela spíše s tím, že byla celkově čtivá, než že by z ní luteránské zaměření nebylo nijak patrné. Jezuita Antonín Koniáš našel ve Veleslavínově adaptaci třicet šest z katolického hlediska nepřijatelných míst.<sup>81</sup>

### 3.2. Vztah k Židům

Dějiny starověkých Židů byly pro Lauterbecka zdrojem četných exemplů. Citáty ze *Starého zákona* stojí obvykle na začátku argumentace, židovští králové slouží jako příklady zbožných panovníků, kteří pečovali o pravé náboženství a ve válkách vkládali veškerou důvěru v Boha.<sup>82</sup> Vůči současným Židům, kteří neuznávají Krista jako spasitele, však Lauterbeck chová značné nepřátelství.

V jedenácté kapitole druhé knihy v souvislosti s kritikou překupníků a spekulantů ironicky poznamenává, že kdyby všichni lichváři a Židé byli vyhnáni ze země, mnohá místa by zcela zpustla.<sup>83</sup> Na konci čtvrté kapitoly čtvrté knihy, v níž se vrchnostem klade za úkol dohlížet na hospodaření poddaných, pak ostře útočí na lichvářské Židy a křesťanské vrchnosti, které nad nimi drží ochrannou ruku, jelikož

<sup>77</sup> Je ovšem třeba podotknout, že u Hérodota se žádný ďábel nevyskytoval a vyskytovat se ani nemohl, jelikož řeckému polyteismu byla představa ďábla cizí. Hérodotos hovořil neurčitě o jakémsi božstvu, z něhož vytvořil ďábla teprve Lauterbeck.

<sup>78</sup> G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 202'–204; TÝŽ, *Politia historica*, s. 570–572.

<sup>79</sup> Jistě není náhoda, že Lauterbeck i Veleslavín byli protestanti, zatímco Lomnický byl katolík. Tím, co pro katolicismus znamenala víra v zázraky, byla pro protestanty orientace na proroctví, viz Josef VÁLKA, *Myšlenkové ovzduší české společnosti na přelomu 16. a 17. století*, *Studia Comeniana et historica* 26, 1996, č. 55–56, s. 10–24 (zvl. s. 19).

<sup>80</sup> M. PHILIPP, *Das „Regentenbuch“ des Mansfelder Kanzlers Georg Lauterbeck*, s. 121 (zvl. pozn. 64); G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 78–78'; TÝŽ, *Politia historica*, s. 210.

<sup>81</sup> Antonín KONIÁŠ, *Clavis haeresim claudens et aperiens. Klíč kacířské bludy k rozeznání otvírající k vykořenění zamykající; aneb Registřík některých bludných, pohoršlivých, podezřelých neb zapovězených kněh, s předcházejícími oučinnými prostředky, s kterými pohoršlivé a škodlivé knihy vyskoumatí a vykořenit se mohou*, Hradec Králové 1749, s. 340–342.

<sup>82</sup> Zvláštní pasáž je věnována židovským králům v sedmnácté kapitole třetí knihy, viz G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 179–181; TÝŽ, *Politia historica*, s. 482–485.

<sup>83</sup> TÝŽ, *Regentenbuch*, fol. 77; TÝŽ, *Politia historica*, s. 206.

z toho mají prospěch, a vůbec jim nevadí, že tím urážejí Krista. Vyzývá proto k vyhnutí Židů a čtenáře odkazuje na spisy, které proti nim napsal Martin Luther.<sup>84</sup>

Veleslavín obě pasáže přeložil, druhou však zmírnil, přičemž vypustil odkaz na Lutherovy spisy, které mu zřejmě připadaly až příliš nenávistné. O tom, že Veleslavínův vztah k Židům nebyl nijak nesmiřitelný, svědčí především jeho přepracování polemiky s obhájci neomezené královské moci z patnácté kapitoly první knihy. Podstatnou roli v tomto sporu hrála osmá kapitola *První knihy Samuelovy*, kde se popisuje, jak Izraelci žádali ustanovení krále po vzoru sousedních národů. Ústřední místo přitom zaujímá Samuelova řeč o tom, jaký bude obyčej králů (1 S 8, 11–18).<sup>85</sup> Samuelovo tvrzení, že král si bude dělat, co se mu zlíbí, chápali obhájci absolutismu jako Boží posvěcení takového stavu. Lauterbeck tento výklad odmítá a na příkladu krále Achaba ukazuje, že nic takového Bůh nechtěl. Achaba a jeho ženu Jezabel totiž nelítostně potrestal, když Nábotovi ukradli vinici, a ačkoliv se Achab za svůj čin kál, seslal na něho i jeho syny záhubu.<sup>86</sup> Veleslavín se nespokojil s odkazem na Achaba a předestřel mnohem důkladnější interpretaci celé pasáže, již cituje v plném rozsahu. Vysvětluje, že Samuelova slova je třeba chápat jako varování před stavem, který nastane, a nikoli jako líčení ideální představy o královské vládě. Budoucí krutou vládu proto chápe jako trest za to, že Izraelci žádali o krále nevhodným způsobem. Ve svém výkladu dvou klíčových slov přitom prozrazuje znalost hebrejštiny.<sup>87</sup> Vedle bible navíc odkazuje i na učení židovských rabínů, podle nichž Samuel královské pravomoci písemně vymezil, pozdější králové však tato psaná práva spálili, aby mohli vládnout neomezeně.

Skutečnost, že Veleslavín, který vystudoval pouze pražskou artistickou fakultu, projevuje znalost hebrejštiny a rabínské literatury, je dosti zajímavá. V souladu s reformačním principem *sola scriptura* a z něho plynoucí snahou porozumět Bibli v jazycích originálu začala být sice v šestnáctém století hebrejšтина vyučována na teologických fakultách, pražská univerzita však teologickou fakultu postrádala a na artistické fakultě, která se tento nedostatek snažila částečně suplovat, byla hebrejšтина vyučována pouze zřídka a nepovinně.<sup>88</sup> Studium hebrejštiny mělo sloužit lepšímu porozumění *Starého zákona*, k literatuře rabínské naopak převládala nedůvěra, ne-li vyložený odpor. Je proto dosti pozoruhodné, že ji Veleslavín vůbec zná a dovolává se jí jako autority. Zda své povědomí o této literatuře získal od Židů

<sup>84</sup> TÝŽ, *Regentenbuch*, fol. 190–190'; TÝŽ, *Politia historica*, s. 535–536.

<sup>85</sup> Táž Samuelova slova posloužila jako vzor pro řeč, již v Kosmově kronice pronáší kněžna Libuše, aby varovala Čechy, když se dožadovali jmenování knížete, jelikož již nechtěli snášet vládu ženy.

<sup>86</sup> G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 20'.

<sup>87</sup> TÝŽ, *Politia historica*, s. 54: „*Nebo to slovo židovské Melech netoliko krále dobrého ale i tyrana vyznamenává. A druhým slovem Misphat, ne tak se rozumí právo jako způsob a obyčej.*“

<sup>88</sup> Na artistické fakultě mohl Veleslavín získat znalost hebrejštiny v první polovině sedmdesátých let, kdy ji tam zdarma vyučoval mistr Paulus Pressius Curimenus. V domě *U Černé zahrádky* nedaleko Karolina dával soukromé hodiny Joannes Fortius, který hebrejštinu na artistické fakultě učil počátkem čtyřicátých let, byl však nucen odejít, jelikož se oženil, znovu byl povolán až roku 1584, viz Stanislav SEGERT – Karel BERÁNEK, *Orientalistik an der Prager Universität, Erster Teil 1348–1848*, Praha 1967, s. 16–17, 20–21.

z pražského ghetta, či zprostředkovaně od křesťanských učitelů hebrejštiny, je přitom vedlejší. Jeho zájem o židovskou problematiku byl každopádně dlouhodobý. Roku 1592 totiž vydal *Historii židovskou*, v níž byly dějiny Židů líčeny v tolerantním duchu od babylónského zajetí až po šesté století našeho letopočtu.<sup>89</sup> Na rabínské autory se zde odkazovalo dvakrát.<sup>90</sup>

### 3.3. Role antického exempla

Mezi historickými exemply, která Lauterbeck vybírá z velkého množství autorů současných i starých, tvoří největší skupinu exempla vzata z dějin starověkých pohanských národů, především Řeků a Římanů. Nejde přitom ani tak o četnost těchto exemplů, jako spíše o způsob, jímž se s nimi pracuje. Často nehraje roli jednotlivá událost, již podobná by mohla být vzata i z novějších dějin, ale obecnější zvyklost, která tehdy panovala. Myšlenková figura, která toto užití nese, je následující: podívejte se na staré pohany, ačkoliv to byli pohané neznalí pravého náboženství, v té a té věci jednali následujícím příkladným způsobem, zatímco my, kteří si říkáme křesťané, se chováme mnohem hůře.<sup>91</sup> Zrcadlem, v němž se mají současníci zhlédnout, tak nejsou jednotlivá exempla, ale „staří“ jako celek.

Po vylíčení proměn římské správy ve třetí kapitole první knihy věnuje Lauterbeck následujících osm kapitol přehledu jednotlivých římských úřadů. Cílem tohoto přehledu je ukázat, kolik úřadů je třeba k řádné správě státu. Jelikož podle učení o čtyřech světových monarchiích byla současná Říše římská národa německého přímou pokračovatelkou republikánského Říma, představovaly tyto úřady její vlastní zapomenutou minulost.<sup>92</sup> Celkové ponaučení, které si má čtenář z přehledu římských úřadů odnést, je shrnuto ve dvanácté kapitole. Římská správa je zde v mnoha ohledech dávana současníkům za vzor.

---

<sup>89</sup> Z německého originálu od neznámého autora přeložil tuto kroniku Václav Plácel z Elbinku, viz Lenka PRUDKOVÁ, *Veleslavinův tisk Historie židovské z roku 1592*, *Knihy a dějiny* 4, 1997, č. 2, s. 6–26.

<sup>90</sup> Tamtéž, s. 18–19. Skutečnost, že v knize určené širší veřejnosti je citována rabínská literatura, považuje autorka za něco neobvyklého, a to se jedná o dílo, které o Židech přímo pojednávalo.

<sup>91</sup> Na stejném principu dává Lauterbeck ve čtrnácté kapitole druhé knihy za vzor tureckého sultána Machometa, který ve své poslední vůli litoval pouze toho, že si jednou na svých poddaných vynutil více, než byl obvyklý tribut. Do protikladu k pohanskému Turkovi, který se takovéto věci dopustil jen jednou a do smrti jí pak litoval, staví Lauterbeck postoj mnoha křesťanských pánů, kteří svým poddaným bez jakýchkoliv výčitek svědomí ukládají stále nové dávky a snaží se z nich bezohledně vysát, co se dá. Viz G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 87; TÝŽ, *Politia historica*, s. 241.

<sup>92</sup> S tímto pojetím souvisí i Lauterbeckův výklad o původu lén v Říši, jemuž věnuje čtrnáctou kapitolu téže knihy. S odvoláním na právníky Zasia a Saloandra tvrdí, že léna a manství mají historický původ v Římě ve vztahu mezi patrony a klienty. O právníku Alvarothovi, který měl na věc odlišný názor, píše, že se nevyznal v historii. Viz G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 20; TÝŽ, *Politia historica*, s. 49–50.

V českém překladu se jako bod třetí a pátý objevují dvě ponaučení, která tam vložil teprve Veleslavín. Zaprvé je chválen zvyk jmenovat všechny úředníky pouze na omezenou dobu.<sup>93</sup> Zadruhé je chválen nařízení ohledně senátorů, jimiž se nemohli stát nezkušení mládenci, ale pouze staří zkušení muži. Bylo jim navíc zakázáno zabývat se obchodem a zadlužovat se.<sup>94</sup> Přidáním těchto dvou bodů Veleslavín nejspíše kriticky mířil na současné poměry ve své vlasti. Nejvyšší zemští úředníci totiž byli do svých funkcí jmenováni na doživotí a příslušníci panského stavu, které lze chápat jako analogii římských senátorů, se vzhledem k velkým nákladům na svou reprezentaci těžce zadlužovali.<sup>95</sup>

Ve třetí knize *Regentenbuchu* hovoří Lauterbeck o starých národech a Římanech zvláště jako o vzoru všech vojenských ctností a dnes již těžko dosažitelné disciplíny. Ve čtvrté kapitole ukazuje, že se nespolehali na lstivost, ale vlastní zdatnost, v páté kapitole zdůrazňuje, že dodržovali úmluvy ujednané s nepřáteli, v šesté kapitole hovoří o starém římském právu válečném, o vojenském výcviku, přísahách vojáků a přísné disciplíně, v sedmé kapitole líčí, jak kdysi velitelé přísně trestali provinění vojáků a nedovolovali jim plenit dobytá města.<sup>96</sup>

Ve čtvrté knize slouží staří jako vzor ve více ohledech. Mnoho příkladů z římských a řeckých dějin je například užito v deváté kapitole, kde se hovoří o povinnosti vrchností kontrolovat nošení drahých ozdob a šatů poddanými.<sup>97</sup> Jedenáctá kapitola věnovaná hostinnému právu začíná příklady pohostinnosti ze *Starého zákona*, hned vzápětí je však zdůrazněna náboženská ochrana, jíž se hostům dostávalo i od pohanů.<sup>98</sup> Ve dvanácté kapitole Lauterbeck ukazuje, že v jídle, pití a odívání

---

<sup>93</sup> TÝŽ, *Politia historica*, s. 34: „Věděli zajisté Římané, že není bezpečno obci veliký ouřad jedné osobě vždycky ustavičně až do smrti poručiti; nebo tím způsobem i dobrý člověk mohl by své povahy změnití a zpýchaje příčinu vzíti k tyranství, v němž by ujímaje se vsí moci jiné sužovati a utiskovati chtěl.“

<sup>94</sup> Tamtéž, s. 35: „A protož nemají býti lehkomyšní a lháři, ani žádostivi neslušného zisku. Za kteroužto příčinou Římané netoliko nechtěli míti zadlužilých senátorů (nebo kdož jest mnoho dlužen, nejednou se s pravdou chybiti musí) ale také i všelijaké obchody řemeslnické a handle kupecké jim zapověděli, protože kdož po zisku dychtí, ten se mnohého dopouští, což na vážnost opravdového senátora nesluší.“

<sup>95</sup> Zrušení „doživotnosti“ funkcí bylo též jedním z dlouhodobých cílů habsburských panovníků, jehož nakonec dosáhli po porážce stavovského povstání. *Obnovené zřízení zemské* z roku 1627 v článku A39 omezilo funkční období nejvyšších zemských úředníků na pět let.

<sup>96</sup> Rozdíl mezi disciplinovaným římským vojskem a současnými žoldnéřskými armádami shrnuje pregnantně na konci šesté kapitoly, když pohovořil o vojenských přísahách. Viz G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 130; TÝŽ, *Politia historica*, s. 387.

<sup>97</sup> Snahy regulovat odívání poddaných se v Německu i v Čechách 16. století skutečně objevovaly, přičemž důvody nebyly ani tak mravní, jako spíše politické. Příliš nákladně oblečený sedlák totiž nebyl na první pohled odlišitelný od šlechtice, mnohdy dokonce vypadal lépe než chudý zeman. V usneseních českých zemských sněmů bylo proto sedlákům zakazováno nosit šaty neshodující se s jejich věkem a stavem, viz Kamil KROFTA, *Dějiny selského stavu*, Praha 1949, s. 159.

<sup>98</sup> G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 202; TÝŽ, *Politia historica*, s. 268.

se staří chovali mnohem střídmeji než současní lidé.<sup>99</sup> Ve dvacáté kapitole, kde se apeluje na vědomí sounáležitosti jedince s rodnou obcí, je mnoho příkladů z řeckých dějin o obětování se ve prospěch vlasti. Podstatnou část kapitoly přitom tvoří překlad žaloby athénské řečníka Lykúrga proti Leókratovi, který v čase válečného nebezpečí opustil i se svým majetkem Athény a žil si v bezpečí jinde, dokud se poměry neuklidnily.<sup>100</sup>

Staří jsou vyzdvihováni jako vzor i v páté knize věnované soudnictví. Pátá kapitola začíná výslovnou chválou starých pohanů, kteří pilně usilovali o to, aby jejich soudy byly co nejlépe zařízeny. Na doklad svého tvrzení Lauterbeck uvádí překlad přísahy athénských soudců z Démosthenovy řeči *Proti Tímokratovi* (Dem. In Timocr. 149–151).<sup>101</sup> Následně chválí jednotlivé body přísahy a zdůrazňuje, že rozhodování o závažných věcech Athéňané nikdy nesvěřovali jedinému soudci, s čímž ostře kontrastuje současný nerozumný stav, kdy jediný soudce ustavený nad městem či krajem rozhoduje zcela sám o životě a smrti.<sup>102</sup>

Exempla vzatá z antických dějin pochopitelně neslouží vždy jako vzor k následování. Lauterbeck nebyl žádným nekritickým obdivovatelem antiky. Celkově idealizovaný obraz starých pohanů, který předkládá, je dán pedagogickou potřebou nastavit zrcadlo svým současníkům. Jako zbožný luterán považoval pohanskou moudrost za užitečnou pouze pro vnější věci, tedy pro zajištění spravedlnosti a života v míru. Pro spásu duše ji však považoval za bezcennou.<sup>103</sup>

### 3.4. Nejlepší forma vlády a původ královské moci

Otázka po nejlepší formě vlády je probrána hned v první kapitole první knihy. Po obecném konstatování, že se v dějinách vyskytly různé formy vlády

<sup>99</sup> K této kapitole připojil Veleslavín zmíněný překlad Catonovy řeči na obhajobu Oppiova zákona, který Římanům zakazoval nosit přílišné množství ozdob, nádherné šaty a jezdit na vozech. Viz G. LAUTERBECK, *Politia historica*, s. 594–598.

<sup>100</sup> Lauterbeck v této souvislosti vznáší řečnickou otázku, jak by asi vypadala již tak těžká žaloba, kdyby Leókratés svou vlast vyloženě zradil. Do protikladu ke starořeckému vědomí sounáležitosti s rodnou obcí klade poměry v Německu, kde se lidé nechávají verbovat do cizích vojsk a proti své vlasti válčí, viz G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 245; TÝŽ, *Politia historica*, s. 653.

<sup>101</sup> TÝŽ, *Regentenbuch*, fol. 257–258; TÝŽ, *Politia historica*, s. 685–686. Veleslavín na závěr kapitoly přidal i latinský text přísahy. Na s. 688–699 pak připojil latinský a český text přísahy úředníků z *Justiniánova kodexu*.

<sup>102</sup> Lauterbeck příznačně opomíjí, že vychvalované porotní soudy existovaly v Athénách pouze za dob demokracie. Jelikož demokracii považuje za nejhorší formu vlády, přísahu athénských soudců musí překládat poněkud volněji. Především nemůže doslova přeložit větu, v níž se soudci zavazují, že zabrání pokusům o zrušení demokracie a nastolení oligarchie (Lauterbeckem preferované) či tyranidy.

<sup>103</sup> I v tomto ohledu byl stoupencem Philippa Melancthona a musel svou pozici obhajovat proti fanatickým gnesioluteránům, pro něž bylo zaobírání se pohanskými autory věcí nebezpečnou a pro duši škodlivou, viz M. PHILIPP, *Das „Regentenbuch“ des Mansfelder Kanzlers Georg Lauterbeck*, s. 68–80.

a různě se měnily, následuje charakteristika aristokracie, demokracie a monarchie. Jako zvrácená forma podobná monarchii je pak uvedena tyranida.<sup>104</sup>

Aristokracie se podle Lauterbecka nachází tam, kde je správa města či země v rukou lidí nejlepších, kterých bývá vždy nemnoho. Demokracii definuje jako vládu všech stavů, kdy vyšší stavy mají stejnou moc jako nižší a jedni bez druhých nemohou nic rozhodnout. Takováto forma vlády byla dle Lauterbecka v Římě, kde rada a rytíři přibrali k vládě lid.<sup>105</sup> Dále polemizuje s nejmenovanými lidmi, kteří za pravou demokracii považují stav, kdy má veškerou vládu v rukou „vzteklá, nerozumná a nemoudrá obecní chasa aneb zběh.“<sup>106</sup> Za takovéto situace, jak upozorňuje, však nemůže existovat žádná skutečná svoboda a jakákoliv správa se stává nemožnou. Svoboda je jen tam, kde jsou si stavy rovny a všichni mají stejný přístup k právu a spravedlnosti.<sup>107</sup> Jako další příklad demokracie je uvedena Sparta, kde se na správě podílely všechny stavy. K jednomu králi připojili nepočetnou radu, s ohledem na obecný lid pak přidali efory, kteří měli právo rozkazovat dokonce i králi.<sup>108</sup>

Jako příklad monarchie, vlády jediné osoby nad královstvím, zemí či městem, je uvedena současná Říše římská národa německého. V jejím čele totiž stojí jeden císař, kterému podléhají ostatní údy říše: kurfiřti, knížata, hrabata, preláti a města. Rozdíl mezi monarchií a tyranidou, která se jako monarchie pouze tváří,<sup>109</sup> spočívá v tom, že monarchové se řídí právy a spravedlností, zatímco tyraní jednájí násilně a na žádná práva ani spravedlnost neberou ohledy.

Lauterbeck neprobírá klady a zápory tří možných forem vlády vlastními slovy. Na místo toho zařadil překlad slavné pasáže z Hérodotovych *Dějín*, v níž perští aristokraté Otanés, Megabyzos a Dáreios hovoří o budoucnosti Perské říše, jelikož právě svrhli falešného krále z řad mágů a nastalo bezvládí (Hdt. III, 80–

<sup>104</sup> G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 1–1'; TÝŽ, *Politia historica*, s. 1–2. Pro vládní formu užívá Lauterbeck termín „Regiment“. V českém překladu se objevují termíny různé, především „spůsob správy“. Úvodní větu o proměnách ústav doplňuje Veleslavín slovy o tom, že ke změnám docházelo z vůle národů: „(...) pokudž se kterého času kteří národové o spůsob aneb formu správy a regimentu obecného snesli, ji sobě oblíbili a do ní se vpraviti mohli.“

<sup>105</sup> Veleslavín Lauterbeckovu formulaci doplňuje latinskými termíny a přizpůsobuje ji českému prostředí, jelikož nehovoří o radě, ale o pánech: „Taková někdy před časy správa byla v Římě, když Populus, to jest obec, vedle panův aneb šlechticův a rytířstva (kterž Patricii slouli a Equites) zároveň věci obecní spravovala a řídila.“

<sup>106</sup> Veleslavínově formulaci odpovídá v originálu méně jadrný „tolle und unsinnige Pösel.“

<sup>107</sup> Veleslavín se v této věci rozepisuje poněkud šířeji, především připojuje slova o „obecním jednání“ a „svobodné přimluvě“. Pravá demokracie je podle něho tam, „kdež vedlé předních a vyšších stavův také obec aneb lidé stavu nižšího k řízení věci obecních povolání bývají a při obecném jednání svůj hlas a svobodnou přimluvu mají. A tak tomu chtějí, kdež se takový řád a spůsob zachovává, to jest, když všickni stavové zároveň sobě pomáhají, kdež právo a spravedlnost uděluje tak mnoho jednomu jako druhému a kdež jeden před druhým napřed nic nemá, že se tu a v těch místech pravá svoboda nachází a žádnému se neprávě státi nemůže.“

<sup>108</sup> Veleslavín přidává, že rada byla vybírána z „měšťanů“ a že eforové mohli krále i soudit.

<sup>109</sup> „K takové monarchii čtvrtý spůsob správy, totiž tyranství, velmi rádo by se přirovnalo a k němu jako myši lejno mezi pepř přimísilo.“

82).<sup>110</sup> První navrhuje zavést demokracii, druhý aristokracii, která je však na tomto místě nazývána oligarchií, třetí obhajuje zachování monarchie. Vzhledem k tomu, že zvítězí poslední návrh, vyznění exempla je jasně promonarchické.

Lauterbeck píše, že se učenci neshodují, zda je lepší monarchie nebo aristokracie, za nejhorší že však všichni považují demokracii. Nelichotivá charakteristika demokracie, již následně podává, se dosti ostře liší od té, již uvedl na začátku. Nyní je pro něho nerozumnou vládou obecného lidu, již je třeba zavrhnout stejně jako tyranidu. O Aristotelovi říká, že byl obhájcem aristokracie, on sám se však přiklání k monarchii. Na obhajobu svého postoje pak cituje vybrané pasáže z básníků a historiků, načež dodává, že aristokracie je vhodná pouze pro správu měst, nikoli zemí.

Lauterbeckův přehled ústavních forem je zjednodušující a nekonzistentní, už jen proto, že uvádí dvě zcela odlišné definice demokracie, z nichž první je ve skutečnosti definicí aristotelské *políteie*, kombinace demokracie a oligarchie.<sup>111</sup> Jelikož Lauterbeck chtěl dokázat přednost monarchie, otázku nastínil tím nejjednodušším způsobem. Pokud by mu šlo o skutečně důkladné promyšlení celého problému, neuváděl by překlad z Hérodota, který hovoří pouze o třech možných formách, ale spolu s jinými antickými autory, jejichž díla nepochybně znal, především s Aristotelem a Polybiem, by hovořil o šesti základních formách, neboli o třech párech dobrých a zvrácených forem, které se navíc mohou kombinovat a vytvářet ústavy smíšené.

Zvrácenou formu uvádí Lauterbeck pouze u monarchie, což má zřejmý důvod. Rozlišovat aristokracii od oligarchie a demokracii od ochlokracie totiž předpokládá, že aristokracie a demokracie jsou stejně dobré jako monarchie, zatímco jejich opaky jsou stejně špatné.<sup>112</sup> Vzhledem k poznatku, že i dobré ústavy časem degenerují ve špatné, bývaly jako záruka stability upřednostňovány formy smíšené.<sup>113</sup> Jako vzorové státy se smíšenou ústavou, které díky stabilitě přežily staletí, byly Polybiem a na něho navazujícími autory antickými i renesančními uváděny Sparta a Řím, státy, které se u Lauterbecka poněkud nepochopitelně objevují jako příklady demokracie. Římská říše národa německého, již Lauterbeck uvádí jako jediný příklad monarchie, rovněž nepředstavovala čistou formu. Císař bez souhlasu kurfiřtů a říšského sněmu totiž mnoho nezmoohl, takže i uspořádání této říše bylo uváděno jako příklad smíšené vlády.<sup>114</sup>

<sup>110</sup> G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 1'–2'; TÝŽ, *Politia historica*, s. 3–5.

<sup>111</sup> Tvrzení, že Aristotelés byl stoupencem aristokracie, je proto rovněž zavádějící.

<sup>112</sup> O ochlokracii jako zvrhlé formě demokracie hovoří Polybios ve čtvrté kapitole šesté knihy *Dějin*. Podle Aristotelova rozčlenění ústavních forem ze sedmé kapitoly třetí knihy *Politiky* je řádnou formou *políteiá*, zvrhlou formu naopak představuje demokracie. I když v nazývání konkrétních forem se jednotliví antičtí autoři lišili, základní myšlenka zůstávala stejná.

<sup>113</sup> Viz Kurt von FRITZ, *The Theory of the Mixed Constitution in Antiquity. A Critical Analysis of Polybius' Political Ideas*, New York 1954. Úvahy o ideální ústavě smíšené ze všech tří dobrých ústav se objevují později též u Komenského, viz Jaroslav LUDVÍKOVSKÝ, *Antická a renesanční idea smíšené ústavy u J. A. Komenského*, Sborník prací filosofické fakulty brněnské university (Řada E) 12, 1967, s. 195–210.

<sup>114</sup> Totéž částečně platí i pro stavovskou monarchii, již bylo Království české.

Pro Lauterbeckovo chápání monarchie je podstatné, že tento pojem neoznačoval pouze jednu z vládních forem, ale měl též obecnější význam „říše“. Teologicko-dějinný koncept čtyř Bohem ustavených světových monarchií, který je shrnut ve druhé kapitole první knihy, propůjčoval pojmu monarchie sakrální nádech a na otázku po nejlepší formě vlády již předem dával odpověď.

K otázkám spojeným s monarchií se Lauterbeck vrací v patnácté kapitole první knihy, na jejímž počátku hovoří o starobylosti královského úřadu. Říká, že vznikl brzy po potopě, jeho prvním reprezentantem byl babylonský Nimrod, po něm následovali mnozí další a tento stav trvá dodnes, kdy má král velikou moc, jak může každý vidět.<sup>115</sup> Veleslavín se zde od německého originálu odchýlil a na místo překladu úvodní Lauterbeckovy věty předestřel velmi obsáhle svůj vlastní pohled na věc. S odvoláním na desátou kapitolu První knihy Mojžíšovy odmítá spojovat vznik královského úřadu s Nimrodem, který byl spíše tyranem než králem, načež s odvoláním na Hérodota a Cicerona ukazuje, že původně byli králové voleni z lidí, kteří něčím vynikli. Královská moc tak podle něho rostla postupně a vyvinula se z malých počátků, totiž z moci, jíž disponuje otec při správě domácnosti.<sup>116</sup>

Výklad o historickém vzniku královské moci z moci otcovské upomínají na Aristotelovy úvahy z třetí knihy *Politiky*, jimiž se Veleslavín nejspíše inspiroval. Argumenty proti Nimrodovi se zase shodují s argumenty francouzského právníka a politického myslitele Jeana Bodina (1530–1596), který radikálnímu vyvrácení učení o čtyřech světových monarchiích věnoval celou sedmou kapitolu svého spisu *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* z roku 1566.<sup>117</sup> Prohlásit Nimroda za tyrana totiž znamená zpochybnit koncepci čtyř světových monarchií v jejím základu, jelikož Nimrodem měla začínat první z nich. Veleslavín ovšem koncepci samotnou výslovně nevyvrací a při překladu druhé kapitoly jí zůstává věrný. Důstojnost královského úřadu rovněž nezpochybňuje, přistupuje však k němu jako k historickému fenoménu.

S úvahou o počátcích královské moci souvisí kratičká osmnáctá kapitola o přijímání korutanského knížete, již Veleslavín připojil na závěr první knihy. Pokud by důvodem pro zařazení této vsuvky byly pouze podivné detaily doprovázející korutanský obřad, Veleslavín by ji nevyčlenil jako samostatnou kapitolu, ale zařadil by ji do sedmnácté kapitoly před popis korunovace Karla V., kde o různých podivných zvyklostech psal již Lauterbeck.<sup>118</sup> Hlavní zvláštnost korutanského ob-

<sup>115</sup> G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 20.

<sup>116</sup> TÝŽ, *Politia historica*, s. 51–55. Veleslavínův výklad o Nimrodovi a prvních králech obsahuje též myšlenku z hippokratovského spisu *O vzduchu, vodách a místech*, že obyvatelé Asie mají od přirozenosti otrokou povahu, takže tyranii snášejí snáze než Evropané. Veleslavín na tento spis sice výslovně neodkazuje, v předmluvě ke čtvrté knize na s. 490 však cituje Hippokratova slova o lidech trpících zimnicí, je tedy zřejmé, že spisy dochované pod Hippokratovým jménem dobře znal.

<sup>117</sup> Jean BODIN, *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*, Paris 1566, s. 354.

<sup>118</sup> G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 36'; TÝŽ, *Politia historica*, s. 79. V německém originálu tvoří seznam podivností konec patnácté kapitoly. Píše se zde například o tom, že Indové volili králem člověka nejkrásnějšího, Libyjci nejrychlejšího, Gordiové nejlustšího a podobně.



řadu spočívala v tom, že kníže oblečený v selských šatech přijímal úřad od sedláka stojícího na kameni. Ačkoliv se na konci kapitoly uvádí, že právo předávat knížatům vládu dostali korutanští sedláci odměnou za to, že jako první v zemi přijali křesťanství, celý obřad lze chápat spíše jako relikv z dob, kdy královská moc byla ještě slabá a zjevně odvozovaná z vůle lidu. Vzhledem k tomu, že se v předchozích kapitolách obšírně popisovaly velkolepé korunovační obřady, které současným králům dodávají na lesku a důstojnosti, závěrečná osmnáctá kapitola působí jako promyšlený antiklimax. Veleslavín touto prostou juxtapozicí nenásilně připomíná, z jak malých počátků současná královská moc vzešla a vůči komu především by se měl král cítit zodpovědný.

### 3.5. Podřízenost panovníka právu a obraz tyрана

Když Lauterbeck na počátku patnácté kapitoly velebí monarchii jako nejlepší a Bohem preferovanou formu vlády, ihned dodává, že panovník se musí řídit právem a zákony. Svou argumentaci opírá především o dvě místa ze *Starého zákona*, v nichž Bůh stanovil židovským králům meze jejich moci (Dt 17, 14–20; Joz 1, 2–9). Důležité místo z *První knihy Samuelovy* (1 S 8, 11–18) naproti tomu zmiňuje jen krátce, jak již bylo řečeno v souvislosti Veleslavínovou znalostí hebrejštiny a rabínské literatury.

Problematice mezi panovnické moci se dále věnuje devátá kapitole druhé knihy, jež začíná interpretací pro celý spor klíčové sentence římského právníka Ulpiana: „*Princeps autem ipse legibus solutus est.*“ Obhájci neomezené moci chápou tato slova doslovně tak, že císař či kníže není ve svém jednání vázán žádnými zákony, což Lauterbeck odmítá, jelikož kníže nerespektující žádná práva je pouhým tyranem. Ulpianův výrok podle něho znamená, že poddaní nemají právo dávat zákony své vrchnosti, na čem se však panovník se svými poddanými dohodne, tím se musí řídit.<sup>119</sup>

Vzhledem k tomu, že nauka o státu Lauterbeckovi splývá s učením o knížecích ctnostech, nenapadá ho uvažovat o ústavních pojistkách zabráňujících tomu, aby se kníže začal chovat jako tyran. Právo soudit krále a knížata má totiž podle něho pouze Bůh. Jedinou zárukou dobré vlády tak zůstává dobrá knížecí výchova a ochota naslouchat radám. Ve třetí kapitole druhé knihy proto Lauterbeck zdůrazňuje, že se kníže nemá rozhodovat sám, natožpak rychle a neuváženě, jak se velmi často děje, ale má se obklopit moudrými a v právech vzdělanými rádci, jejichž rady je vždy třeba bedlivě vyslechnout a v klidu uvážit.<sup>120</sup>

<sup>119</sup> Na potvrzení tohoto výkladu cituje Ulpianova slova o tom, že zákony, které císař sám vydává, je povinen dodržovat, a také prohlášení císaře Theodosia, v němž se rovněž hovoří o podřízenosti císaře právům. Viz G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol 69–69'; TÝŽ, *Politia historica*, s. 186–187.

<sup>120</sup> TÝŽ, *Regentenbuch*, fol. 47–47'; TÝŽ, *Politia historica*, s. 131–133. Jako příklad uvádí císaře Antonina Pia, který nikdy o ničem nerozhodl, dokud se neporadil. Veleslavín přidává příklady

Jako dokonalý protiklad moudrého, radám naslouchajícího, o spravedlnost a blaho poddaných usilujícího vládce maluje Lauterbeck obraz tyрана. Tyranskou vládu průběžně kritizuje na mnoha místech, jako samostatnému problému jí věnuje dvanáctou kapitolu druhé knihy, přičemž začíná historizujícím výkladem slova tyran. Jak dokládá citacemi z řeckých autorů, původně znamenalo toto slovo totéž co král. Jelikož však vládci svou moc často zneužívali, slovo brzy získalo hanlivý význam.<sup>121</sup> Ve snaze důrazně varovat všechny k tyranství náchylné vládce pak Lauterbeck uvádí dlouhou řadu exempel, z nichž plyne, že každého tyрана nakonec potrestá Bůh. Vrchol vášnivé kritiky svévolných vládců představuje závěrečná pasáž kapitoly, kde se dokazuje, že tyran je horší než čert.<sup>122</sup>

Dichotomie král/tyran byla důležitá i pro Veleslavína. Kapitola o tyranech je totiž v jeho překladu rozšířena třístránkovou vsuvkou, jež se nachází mezi úvodním vysvětlením významu slova tyran a prvním odstrašujícím exemplem o tyranské vládě perského krále Kambýsa.<sup>123</sup> V této vsuvce hovoří Veleslavín v první osobě, z čehož je zřejmé, že se rozhodl vyjádřit své vlastní názory. Nejprve se vrací k představě dobrého krále z první knihy, přičemž odvážně poznamenává, že žádný skutečně dobrý král se v tomto světě nenachází. Součástí ideálu spravedlivého krále, který následně líčí, je přitom jeden rys, který bychom u Lauterbecka marně hledali, totiž ochota obětovat pro dobro svých poddaných v případě potřeby i svůj vlastní život. Za vzor Veleslavín dává athénskému krále Kodra, římského consula Decia a nakonec i Mojžíše, který prosil Boha, aby raději z *Knih života* vymazal jeho jméno, než aby dopustil záhubu jeho lidu. Představa, že povinností vládce je pečovat o obecné dobré, nikoli o svůj vlastní prospěch, je tak Veleslavínem dotazena až do svého nejzazšího důsledku.

Po nastínění obrazu ideálního panovníka následuje seznam jedenadvaceti rozdílů mezi povahou krále a tyрана.<sup>124</sup> Tento seznam je částečně sumarizací představ vyjádřených na jiných místech *Regentenbuchu*, částečně vyjadřuje Veleslavínovy vlastní myšlenky.<sup>125</sup> V některých detailech se dokonce s pojetím vlastního *Regentenbuchu* rozchází. Když v bodu osmnáct přisuzuje tyranům vysílání špehů, kteří sledují shromáždění poddaných ve městech, užívání špehů líčí jako tyranskou

---

dalších císařů: Augusta, Alexandra Severa a Karla IV. O tom, že se knížata mají radit s větším množstvím lidí, především ve válečných záležitostech, pojednává dále celá třináctá kapitola třetí knihy.

<sup>121</sup> G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 79; TÝŽ, *Politia historica*, s. 213–214.

<sup>122</sup> TÝŽ, *Regentenbuch*, fol. 83'–84; TÝŽ, *Politia historica*, s. 233.

<sup>123</sup> TÝŽ, *Politia historica*, s. 215–217. Ač se nejedná o žádný marginální doplněk, Truhlář tuto vsuvku opomenul a v seznamu Veleslavínových přídavek ji neuvádí.

<sup>124</sup> Tamtéž, s. 216–217.

<sup>125</sup> Veleslavín zde též prozrazuje svou znalost Aristotelovy *Politiky*. Zmiňuje například Aristotelovo rozlišení dvou typů tyranství, liščího a lvového, bezprostředně za seznamem rozdílů pak čtenáře odkazuje na druhou knihu Aristotelovy *Politiky*, kde se lze více dočíst o povaze tyranů. Odkaz na druhou knihu je ovšem zavádějící, jelikož ve druhé knize Aristotelés kritizuje Platónovu představu ideální ústavy, zatímco o způsobech, jimiž se tyranové udržují u moci, píše až v jedenácté kapitole páté knihy. Jde zřejmě o tiskařskou chybu, jelikož čísla byla psána římskými číslicemi.

a odsouzeníhodnou praktiku. To je ovšem v rozporu s tvrzením z konce sedmnácté kapitoly druhé knihy věnované kritice pomlouvačů, kde Lauterbeck od pomlouvačů a udavačů odlišuje tajné zvědy. Jejich využití ke sledování poddaných totiž prohlašuje za oprávněné nejen v dobách nepokojů, ale v zásadě kdykoliv za účelem udržení pořádku.<sup>126</sup>

### 3.6. Právo poddaných na odpor

S problémem tyranské vlády souvisí logicky otázka, co mají dělat poddaní, pokud jim vládne tyran. Kapitola o tyranech tuto otázku neřeší. V exemplech, která zde Lauterbeck uvádí, přichází na tyrany jejich zasloužený trest zvenčí. Odpověď na otázku se tak nachází až v jednadvacáté kapitole čtvrté knihy, kde je řeč o povinnosti poddaných poslouchat vrchnost a o mezích této poslušnosti.<sup>127</sup>

Lauterbeck nejprve zdůrazňuje potřebu poslušnosti a řádu, načež hovoří o analogii mezi státem a lidským tělem, kde jednotlivé orgány plní své povinnosti, neukládají žádné úkoly ostatním, ale všechny se řídí hlavou. S odvoláním na Pavlovu epistolu Římanům pak prohlašuje, že veškerá vrchnost pochází od Boha a poddaní jsou povinni ji poslouchat (Ř 13, 1–7). Pokud se příkazy přicházející od jednotlivých úředníků rozcházejí, je vždy třeba poslouchat vyšší vrchnost. Jelikož nejvyšší vrchností je Bůh, více než kteréhokoliv člověka je třeba poslouchat právě jeho. Pokud tedy vrchnost přikazuje něco, co se přičí Božímu zákonu, poddaný ji poslouchat nemá. Odporovat bezbožné vrchnosti se zbraní v ruce však Lauterbeck zakazuje. Jako odpověď na to, co mají poddaní v této situaci dělat, cituje Kristova slova, v nichž se utiskovaným radí, ať odejdou do jiného města (Mt 10, 23).<sup>128</sup>

Pokud odejít nemohou, mají podle Lauterbecka raději s trpělivostí snášet příkoří, než aby se dopustili něčeho bezbožného. Jako vzor správného jednání vůči tyranské a bezbožné vrchnosti je uveden svatý Mořic, římský vojevůdce a křesťan, jemuž pohanský císař Juliánus jednoho dne přikázal, aby vytáhl do boje proti křesťanům. Jelikož takovýto příkaz nemohl Mořic uposlechnout, předstoupil před císaře s tím, že křesťany nemusí hledat nikde daleko, a spolu s ostatními se nechal bez odporu zabít.<sup>129</sup> Lauterbeckovo řešení je typicky luteránské.

Poddanské vzpoury, jimž je věnována osmnáctá kapitola téže knihy, nejsou s problémem tyranské vlády nijak propojeny. Všechny vzpoury, jak je Lauterbeck líčí, jsou motivovány jen nerozumnou touhou poddaných vládnout a bezdůvodnou nenávistí k vrchnosti. Ačkoli ve čtrnácté kapitole druhé knihy ostře kritizoval pány, kteří poddaným ukládají stále nové dávky a snaží se z nich vysát, co se dá, o tom,

<sup>126</sup> G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 99'–100; TÝŽ, *Politia historica*, s. 270.

<sup>127</sup> TÝŽ, *Regentenbuch*, fol. 245'–248; TÝŽ, *Politia historica*, s. 654–660.

<sup>128</sup> Slova o ochodu měla v Německu této doby velmi konkrétní význam. Podle augsburského náboženského míru z roku 1555 se poddaní, kteří vyznávali jiné náboženství než jejich vrchnost, mohli vykoupit a odstěhovat jinam.

<sup>129</sup> G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 247'; TÝŽ, *Politia historica*, s. 659–660.

že by vzpoury poddaných mohly být motivovány odporem proti novým, svévolně vymyšleným povinnostem, Lauterbeck zarytě mlčí. Příznačná je zmínka o německé selské válce, která byla pro luteránské nekompromisní stanovisko v otázce práva poddaných na odpor zcela klíčovou traumatickou zkušeností. Vystoupení sedláků je podáno jako zcela bezdůvodné plenění zámků a klášterů. Kruté zmasakrování vzbouřenců je obhajováno jako zasloužený trest.<sup>130</sup> Skutečnost, že němečtí sedláci vystoupili v polovině dvacátých let s konkrétními požadavky, o nichž chtěli jednat, je zcela zamlčena a vytěsňena. Jelikož úvahy o tyranech a vzpouřích nijak nepropojuje, Lauterbeckova kritika tyranů postrádá náležitě ostří. Celá tato kritika je tak pouhou myšlenkovou figurou bez politické relevance.<sup>131</sup>

Je ovšem pravda, že schvalovat násilné odstranění tyрана nebylo v 16. století příliš obvyklé. Monarchomachická literatura obhajující právo lidu – jímž se myslela šlechta – na svržení tyranského panovníka začala vznikat až ve druhé polovině sedmdesátých let a vzešla z prostředí francouzských hugenotů, pronásledovaných královskou mocí. Touto literaturou byli později ovlivněni vůdci české a moravské stavovské opozice, kteří se v prvních dvou desetiletích 17. století rozhodli hájit svá práva a svobodu náboženství se zbraní v ruce.<sup>132</sup> V době, kdy Veleslavín vydával překlad Lauterbecka, však byly poměry v Čechách poměrně klidné a pokusy o násilnou rekatolizaci pouze latentní. Když Veleslavín v úvodní dedikaci říká, že všechny spisy o politice nejsou tak vhodné jako *Regentenbuch*, jelikož některé z nich nabádají k tyranství, zatímco jiné pod záminkou obecné svobody podněcují poddané ke vzpouře proti vrchnosti, lze to chápat jako kritickou narážku na literaturu monarchomachů, o jejíž existenci musel mít Veleslavín jisté ponětí.<sup>133</sup> Slovy o obecné svobodě však mohl narážet i na myšlenky Thomase Müntzera (cca 1488–1525) a jiných představitelů radikálního křídla reformace, kteří obhajovali právo poddaných povstat proti vrchnosti se zbraní v ruce.<sup>134</sup>

Ačkoliv *Regentenbuch* násilné vzpoury zavrhuje, ve dvanácté kapitole druhé knihy pojednávající o tyranech se nachází jedno exemplum, které svým vyzněním příliš neladí s proklamovanou povinností poddaných snášet všechna příkoří a po vzoru svatého Mořice se případně nechat i zabít. Jedná se o líčení vzniku Švýcarského spříseženstva, které Veleslavín oproti předloze podstatně rozšířil. Lauterbeck konstatuje, že krutá tyranie přiměla Švýcary k tomu, aby se vlastní rukou osvobodili, načež vypráví příběh o tyranském fojtovi Grieslerovi v městě Uri, s nímž se

<sup>130</sup> TÝŽ, *Regentenbuch*, fol. 222–222'; TÝŽ, *Politia historica*, s. 626.

<sup>131</sup> M. PHILIPP, *Das „Regentenbuch“ des Mansfelder Kanzlers Georg Lauterbeck*, s. 176–177.

<sup>132</sup> K této literatuře a její recepci v Čechách viz Jiří HRUBEŠ, *Z dějin protestantského politického myšlení a jeho ohlasu v Čechách*, Strahovská knihovna 5–6, 1970–1971, s. 237–251; Marie KOLDINSKÁ – Ivan ŠEDIVÝ, *Válka a armáda v českých dějinách. Sociohistorické črty*, Praha 2008, s. 88–97.

<sup>133</sup> G. LAUTERBECK, *Politia historica*, fol. A5'. Prvním typem nevhodných politických spisů, na který Veleslavín naráží, je nepochybně Machiavelliho *Vladař* z roku 1513.

<sup>134</sup> K revolučním proudům v rámci německé reformace viz Richard van DÜLMEN, *Reformation als Revolution. Soziale Bewegung und religiöser Radikalismus in der deutschen Reformation*, Frankfurt am Main 1987. K Müntzerovi viz Eduard MAUR, *Tomáš Müntzer*, Praha 1993.

dostal do konfliktu měšťan Villém Tell. Lauterbek líčí, jak byl Tell nucen sestřelit jablko z hlavy svého vlastního syna, dále popisuje Tellovo uvěznění, útěk z lodí na rozbouraném jezeře a zastřelení Grieslera. Na závěr krátce dodává, že Tellovo pohanění přimělo ostatní, aby se spojili a zbořili pevnosti, které dal správce postavit.<sup>135</sup>

Na místo této dobrodružné historiky podává Veleslavín podrobnou analýzu příčin a průběhu celého povstání, přičemž paralelně líčí události ve třech městech, Uri, Schwytz a Unterwald, jejichž zástupci se roku 1307 vzájemnými přísahami zavázali ke společnému odstranění tyranské správy a zboření pevností. Nehovoří proto pouze o Grieslerovi, ale i o druhém správci Landspergerovi. Počinání správců nepodává jako výraz osobní svévole, ale zdůrazňuje, že jednali na příkaz císaře Albrechta Habsburského, který chtěl Švýcarsko připojit ke svému rakouskému dědictví. Jelikož se Švýcaři nechtěli nechat přemluvit po dobrém a argumentovali starými privilegii, která odcizení od říše znemožňovala, odmítl tato privilegia potvrdit a rozhodl se přimět je k poslušnosti po zlém. Celý příběh tak nekončí zastřelením Grieslera, vyhnáním druhého správce a zbořením pevností, které nechali postavit, ale smrtí samotného císaře Albrechta, který byl hlavní příčinou tyranské správy. Když se chtěl Švýcarům pomstít a chystal novou válečnou výpravu, Bůh s ohledem na jeho tyranství dopustil, že byl zavražděn vlastním synovcem Janem, jemuž odmítal vydat otcovský majetek.<sup>136</sup>

Exemplum o střetnutí Viléma Tella s fojtem Grieslerem zařadil Lauterbeck do svého díla proto, aby varoval potenciální tyrany, ne proto, aby obhajoval vzpoury proti tyranům. Proto ho také zařadil do kapitoly o tyranech a ne do kapitoly o vzpouřích. Veleslavín exemplum nejen rozšířil, ale svým zaměřením na příčiny a průběh vzpoury mu dal zcela odlišný význam. Úspěšné povstání líčí se zjevnými sympatiemi k povstalcům, jimiž se pod vnějším tlakem stali pokojní a mírumilovní měšťané. Zdůrazňuje, že jednali uvážlivě, služebníky tyranských správců nechali v klidu odejít a nedopouštěli se žádného zbytečného násilí. Jediným jejich cílem totiž bylo zachování staré svobody, kterou správci svévolným způsobem pošlapávali. O zavraždění původce tyranské správy císaře Albrechta je navíc jasně řečeno, že šlo o Boží trest, čímž se vzpoura dostává vyššího potvrzení. Hájení starých svobod se zbraní v ruce a odstranění tyranských správců je tak ve Veleslavínově exemplu podáno jako jednoznačně oprávněné počinání. Exemplum navíc působí i jako podrobný návod k úspěšné vzpourě.

### 3.7. Zrcadlo nastavené neduhům doby

Mravokárci všech dob mají tendenci přehánět a líčí svou současnost ve srovnání s minulostí v co nejčernějších barvách. Probírat vše, co Lauterbeck na své do-

<sup>135</sup> G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 81'–82'.

<sup>136</sup> TÝŽ, *Politia historica*, s. 223–230.

bě kritizuje, by proto nebylo účelné, jelikož mnoho z těchto nešvarů, jako smilstvo či opilství, patří k tématům věčným. Zde se krátce zaměřím na několik jevů, které se mi zdají být pro svou dobu příznačné. Jelikož Lauterbeckova kritika mířila na poměry v Německu, je zřejmé, že jednotlivé jevy nemusely představovat stejně palčivý problém i v Čechách.

Jedním z takových problémů byla nedostatečná právní ochrana poddaných před svévolí vrchnosti, jež se mohla projevit sexuálním zneužíváním selských dívek jejich pány. Na tento jev naráží Lauterbeck v patnácté kapitole druhé knihy, kde shromáždil příklady vládců neváhajících přísně trestat závažná provinění. Vypráví zde mimo jiné příběh o tom, jak vévoda Karel Burgundský potrestal smrtí mladého hraběte, který si dovolil znásilnit selskou dívku, na niž náhodou narazil při lovu. Lauterbeck se následně pouští do ostré kritiky své vlastní doby, v níž by takto přísný trest hned každý odsoudil jako nepřiměřený, jelikož podobné delikty se staly téměř zvykem, nikdo je nepovažuje za hanbu ani netrestá, a kdyby si otec zneuctěné dívky stěžoval na vyšších místech jako sedlák v uvedeném příběhu, vystavoval by se nebezpečí, že bude sám nějak postižen.<sup>137</sup>

Osmou kapitolu páté knihy věnuje Lauterbeck varování před příliš častým užíváním mučidel při výslechu obviněných. Jelikož na stejné téma napsal nedlouho před smrtí samostatný traktát,<sup>138</sup> je zřejmé, že nadužívání mučidel, které mělo za následek vynucování nepravdivých výpovědí a odsuzování zcela nevinných lidí k smrti, považoval za závažný problém. Spis vyšel tiskem poprvé roku 1579 jako jedna z příloh *Regentenbuchu*. Vedle Músóniova naučení byl *Traktát o tázání útrpném* rovněž jedinou přílohou, již do své adaptace převzal Veleslavín, což znamená, že i on považoval mučení za problematickou záležitost. Koldínova městská práva z roku 1579 sice stanovovala určitá pravidla pro použití mučidel, jejich nadužívání však nijak nezabránila. O skutečné snaze kontrolovat a omezovat právo útrpné lze v Čechách hovořit teprve od 18. století.<sup>139</sup>

Za stinnou stránku *Regentenbuchu* považoval Josef Truhlář pověřivost. Nejvíce mu přitom vadilo, že Lauterbeck nikde nekritizuje soudobé procesy s čarodějnicemi.<sup>140</sup> Vzhledem k tomu, že obviněné ženy se ke svému čarodějnictví přiznávaly především na mučidlech, bez jejichž nasazení by se mnohé procesy vůbec nekonaly, při své kritice mučidel se o tomto problému Lauterbeck bezpochyby zmínit mohl. Vzhledem k jeho víře v působení ďábla ve světě je však docela pochopitelné, že se nestal odpůrcem upalování čarodějnic jako takového. Kritizovat je za to je proto poněkud ahistorické. Nelze navíc vyloučit, že svou radikální kritikou práva útrpného skrytě mířil i na tyto procesy.

O čem Lauterbeck nemlčí a co na své době horlivě kritizuje, i když ví, že se mu ostatní budou smát, je lichva. Tomuto problému věnoval celou třináctou kapi-

<sup>137</sup> TÝŽ, *Regentenbuch*, fol. 91'; TÝŽ, *Politia historica*, s. 253.

<sup>138</sup> Viz M. PHILIPP, *Das „Regentenbuch“ des Mansfelder Kanzlers Georg Lauterbeck*, s. 90–91.

<sup>139</sup> K problematice útrpného práva v Čechách viz Jiří KLABOUCH, *Staré české soudnictví (jak se dříve soudovalo)*, Praha 1967, s. 332–351.

<sup>140</sup> J. TRUHLÁŘ, *Politia historica M. Daniele Adama z Veleslavína*, s. 359.

tolu čtvrté knihy. Čtrnáctá kapitola pojednávající obecně o penězích se lichvy rovněž částečně týká, jelikož se zde v úvodním vysvětlení původu peněz dokazuje, že vznikly za účelem výměny zboží, nikoli proto, aby plodily další peníze. V úvodních pěti stranách třinácté kapitoly Lauterbeck dokazuje, že lichvu zakazuje *Starý* i *Nový zákon*, církevní i císařské právo a že i staří pohané lichvu odsuzovali. Pro odstrašení pak přidává několik exempel o bídném osudu zadlužených lidí a rukojmích, kteří se neprozřetelně zavázali ručit za dluhy jiných. Za lichvu a tedy i těžký hřích považuje Lauterbeck jakékoli půjčování peněz za účelem zisku.<sup>141</sup>

Tato obhajoba středověké církevní doktríny přitom zaznívá v době, kdy pozitivní zákonodárství již dávno tolerovalo půjčování peněz na úrok a za lichvu, jež byla tvrdě trestána, považovalo pouze půjčování na vyšší než povolený úrok, který obvykle tvořil pět či šest procent.<sup>142</sup> Zároveň je však pravda, že k akceptování této skutečnosti v teologických a právních spisech ještě nedošlo. K radikálnímu odmítnutí celé středověké doktríny se v tuto dobu odhodlal málokdo, z teologů především Jean Calvin (1509–1564).<sup>143</sup> Jeho předchůdce, štrasburský reformátor Martin Bucer (1491–1551), jež jako obhájce lichvy kritizuje Lauterbeck, rovněž nepovažoval půjčování na úrok za hřích, pokud to pro dlužníka nepředstavovalo žádnou zátěž. Odvolával se přitom na nařízení o úrocích podle císařského práva.<sup>144</sup> Luther však zůstal v otázce lichvy věrný středověké doktríně a Lauterbeck se ho dovolává jako autority, když kritizuje faráře, kteří ze strachu před pomstou ve svých kázáních proti lichvě neútočí a lichvářům neodmítají udílet svátosti.

Útok na lichvu Veleslavín obohatil několika přídávky. Přidal latinské citáty z Aristotela a Cicerona, v nichž se dokazovala nepřirozenost lichvy, dále zmínku o Solónově zákonu ohledně půjček a poznámku, že i Platón lichvu odsoudil.<sup>145</sup> Vilém Malovec z Malovic, který Veleslavína k překladu podnítil a na vydání knihy též finančně přispěl, se přitom úvěrovými operacemi zabýval ve velkém. Veleslavín na svého mecenáše zjevně žádné ohledy nebral.

Další věci, která Lauterbecka trápila, byly neustálé války. Na srdci mu přitom ležely nejisté poměry v Německu, jak již bylo řečeno. Zde se chci zaměřit na jeden aspekt dobového válečnictví, který Lauterbeck příliš nezdurazňuje, který se však stal zvláštním tématem v české adaptaci. Jde o žoldnéřský charakter tehdejších armád a z toho vyplývající problémy. Lauterbeck sice dává současným nedis-

<sup>141</sup> G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 212': „Denn was einer nimpt von geliehenem Gelt, das ist Wucher, so es auch nur ein Pfennig were.“; TÝŽ, *Politia historica*, s. 601: „Nebo cožkoli kdo za půjčku peněz bře, to vše jest lichva, by pak toliko jeden zlámaný halěr byl, aneb třebaš truňk vody, když by ji smlouvou za půjčku přijal.“

<sup>142</sup> Viz Valentin URFUS, *Právo, úvěr a lichva v minulosti. Uvolnění úvěrových vztahů na přechodu od feudalismu ke kapitalismu a právní věda recipovaného římského práva*, Brno 1975, s. 65–78.

<sup>143</sup> Tamtéž, s. 79.

<sup>144</sup> G. LAUTERBECK, *Regentenbuch*, fol. 212; TÝŽ, *Politia historica*, s. 600–601. Zmíněná císařská ustanovení o úrocích však podle Lauterbecka neplatí, jelikož je zrušilo pozdější ustanovení, v němž se Justinianus podřídil usnesení prvních čtyř konciliů. Jelikož nikájský koncil lichvu zakázal, zakázalo ji též císařské právo.

<sup>145</sup> TÝŽ, *Politia historica*, s. 602, 604–605.

ciplinovaným „landsknechtům“ za vzor staré římské vojsko, nenapadne ho však vyvozovat z toho nějaké radikální závěry o bytostné rozdílnosti vojsk občanských a žoldnéřských. Téměř celou patnáctou kapitolu třetí knihy tvoří překlad z Polybia, v němž se líčí boj Kartáginců s vlastní žoldnéřskou armádou, jež nebyla po uzavření míru s Římem řádně vyplacena (Polyb. I, 66–88).<sup>146</sup> Jediný závěr, který z tohoto příběhu Lauterbeck vyvozuje, je ten, že armádu je vždy třeba řádně vyplatit a rozpustit. Šestnáctou kapitolu věnuje organizaci současného vojska, v němž s žoldněři samozřejmě počítá. Jeho cílem bylo pouze zlepšit disciplínu vojska přísnějšími tresty a péčí o zbožnost vojáků. O roli zbožnosti ve vojsku proto pojednává v poslední, sedmnácté kapitole.

Veleslavinův postoj byl dosti odlišný. V Kocínově předmluvě ke čtenáři, již zařadil před třetí knihu, je žoldnéřská armáda jako taková naprosto zavržena.<sup>147</sup> Busbecqův traktát i Kocínův vlastní text, který překlad traktátu lemuje, chápe bezbožnost, krutost a nedisciplinovanost současných vojáků jako neoddelitelnou součást žoldnéřského charakteru armád, do nichž se nechávají verbovat lidé z okraje společnosti. Problém žoldněřů vidí též v tom, že bojují pouze pro peníze a je jim zcela lhostejné, komu právě slouží. Jejich ochota vrhnout se do nebezpečí a zemřít je tak ve srovnání s vojákem bojujícím za svou vlast poměrně mizivá. Do protikladu k nedisciplinované císařské armádě klade Busbecq především vojsko turecké, vedle toho vyzdvihuje i ctnosti starých Římanů.

Busbecqův a Kocínův návrh na zřízení miličního vojska byl ve své době utopickým výkřikem. Teprve po třicetileté válce nastane doba stálých státních armád, ty však budou tvořeny profesionály. Všeobecná branná povinnost a občanské armády přijdou až s Velkou francouzskou revolucí. I když v Českém království 16. století měly být na základě usnesení zemských sněmů udržovány pro obranu království zemské hotovosti, jejich výcvik byl špatný a efektivita mizivá, navíc měly sloužit pouze k obraně, a nikoli k tažení za hranice.<sup>148</sup>

Když Kocín kritizuje změkčilost českých měšťanů a s odvoláním na staré Řeky a Římany ukazuje, že mezi životem městským a vojenským není žádná propast, jak by se mohlo zdát při pohledu na ohavný život současných žoldněřů, nevyjadřuje ani tak zájmy městského patriciátu, jako spíše své vlastní okouzlení ctnostmi „starých“. Bohaté měšťany, kteří se bojí pohlédnout na meč a na veřejné hotovosti nechodí osobně, ale posílají za sebe jiné, ostře kritizuje.<sup>149</sup> Na podobné výzvy by čeští měšťané možná slyšeli o půl století dříve. Po roce 1547, kdy byla královská města za svou aktivní roli v povstání proti králi postižena tvrdými sankcemi, však došlo v souvislosti s politickým a ekonomickým oslabením i k podlo-

<sup>146</sup> TÝŽ, *Regentenbuch*, fol. 152–160; TÝŽ, *Politia historica*, s. 437–554.

<sup>147</sup> TÝŽ, *Politia historica*, s. 283–326.

<sup>148</sup> Viz M. KOLDINSKÁ – I. ŠEDIVÝ, *Válka a armáda v českých dějinách*, s. 122–130.

<sup>149</sup> G. LAUTERBECK, *Politia historica*, s. 287. Válečné odhodlání měšťanů se Kocín snaží vyburcovat též poukazem na zdatnost a odvahu starých Čechů.



mení dřívějšího bojovného ducha.<sup>150</sup> Představa, že se měšťané ztotožní s antickým konceptem občana-vojáka, tak ve své době neměla přílišnou šanci na úspěch. Zvláště když turecký nepřítel se zdál být tak daleko.

Busbecqův traktát vrhá rovněž ostré světlo na rozdíl mezi sociální strukturou Osmanské říše a strukturou evropských států. Jak totiž Busbecq ukazuje, turecká armáda je silná mimo jiné díky tomu, že se při oceňování a povyšování vojáků hledí pouze na jejich osobní schopnosti, nikoliv na sociální původ. V evropských armádách je naopak velení automaticky v rukou příslušníků urozených rodů. O sociální mobilitě, která schopným lidem v Osmanské říši umožňuje bez ohledu na jejich původ dosáhnout významného postavení v armádě i ve státní správě, psal Busbecq též ve svých relacích z Turecka. Když Kocin podává jejich stručné shrnutí, náležitě vyzdvihuje turecký zvyk oceňovat lidi podle schopností, a ne podle původu.<sup>151</sup>

Stejná myšlenka zaznívá i z Veleslavínovy dedikace Vilému Malovcovi, jež nese příznačný název *O pravé urozenosti*. Veleslavín probírá otázku, v čem spočívá pravá urozenost, přičemž ukazuje, že starobylost a vznešenost rodu nemá žádný význam, jelikož ušlechtilým rodičům se může narodit nepovedený potomek, zatímco z nízkých poměrů již vzešlo mnoho schopných vládců, například český Přemysl Oráč. Tvrdí proto, že pravá urozenost spočívá pouze ve ctnostech jednotlivého člověka.<sup>152</sup> Tento svůj názor pro jistotu oslabuje následnou chválou rodu Malovců a připomenutím několika jeho slavných členů. Žádné revoluční závěry o nutnosti zrušení stavovské společnosti ze své představy o pravé urozenosti nevyvozuje. Jde o pouhou proklamaci bez politické relevance, podobně jako byla pouhou proklamací Lauterbeckova kritika tyranů.

---

<sup>150</sup> Ke královským sankcím z roku 1547 a jejich dlouhodobým důsledkům viz P. VOREL, *Velké dějiny země koruny české VII (1526–1618)*, s. 195–204.

<sup>151</sup> G. LAUTERBECK, *Politia historica*, s. 320–321: „Dočte se v témž místě, kterak mezi Turky jeden každý jest tvůrce a strážce svého štěstí, svého rodu, své slávy a svého důstojenství. Neb | toho času, kteráž při Solimanovi přední ouřady drželi, na větším díle byli synové pastevců aneb ovčáků; však se za to žádný nestyděl, anobř tím se pochloubali, a tím k větší pochvale sobě připisovali, čím méně od štěstí a urozenosti předkův k zrostu svému pomoci měli. Smejšeji zajisté, že se ctnost ani neprodí ani nerodí, ale předně dává se od Boha, na díle se kázní, mnohou snažností a prací způsobuje. A jakož otcové synům umění svého, buď v lékařství, v právních, v muzice, v geometrii nepozůstávají, než každý sám svou vlastní prací toho nabývati musí; tak semeno rodičův nemůže toho samo od sebe způsobiti, aby syn otci v šlechetnosti a ctnosti podobný byl.“

<sup>152</sup> Tamtéž, s. 278: „Urozenost, chceme-li zdravě souditi, založená jest na vlastní jednogokaždého šlechetnosti a ctnosti. Aneb, jakž Sokrates pověděl, na dobrém způsobu a zdraví předně duše, potom i těla. A tak urozený jest a má sluti ten, kterýž se ctnosti přidrží; kterýž vede život pobožný, počestný a spravedlivý, kterýž žádnému neškodí, ale mnohým dary vtipu, rozumu a statečnosti své užitečně sloužiti hledí; kterýž v skutcích hrdinských, udatných a rytířských, jak doma k svým přátelům a měšťanům, tak v poli proti nepřátelům nad jiné předčítí usiluje, buďto že jest bohatý aneb chudý, z vysokého aneb nízkého rodu pošlý.“

## Závěr

Z hlediska dějin politického myšlení nepředstavuje Lauterbeckova příručka žádný originální myšlenkový počín. Jedná se však o výrazný doklad dobového způsobu uvažování. Humanistická vzdělanost zde kráčí ruku v ruce s křesťanskou zbožností a pedagogickým zápallem, smysl pro názornost převažuje nad potřebou teoretického zdůvodňování. Svět politiky netvoří žádnou samostatnou oblast, ale zcela se podřizuje etice. Nauka o státu je pojímána výrazně personalisticky a do velké míry splývá s naukou o ctnostech knížete.

Veslavín se při překladu většinou věrně držel originálu. Na několika místech však do textu vložil i své vlastní názory, které jsou s názory samotného Lauterbecka v určitém rozporu. Rovněž některá doplnění či opomenutí, i když ve vyloučeném rozporu s předlohou nejsou, prozrazují odlišný postoj k určitým otázkám. Zmírnění protikatolického a protizidovského ostnu je pochopitelné vzhledem k nábožensky pestřejšímu a tolerantnějšímu českému prostředí. Hlavní rozdíly, jež se týkají pojmání původu královské moci, úkolů vladaře či práva poddaných na odpor, jsou však zjevně dány tím, že Lauterbeck byl německým knížecím radou a stoupencem nastupujícího knížecího absolutismu na říšských teritoriích, zatímco Veslavín, český měšťan reprezentující hlavní město Prahu na zemském sněmu, byl stoupencem stavovské monarchie. Veslavínova příslušnost k městskému stavu probleskuje též v drobných doplňcích, kde se o měšťanech hovoří jako o hlavních partnerech krále, v pojmání urozenosti jako získané ctnosti či v propagaci nového uspořádání vojska, které by po vzoru starých Řeků a Římanů nestálo na žoldnérských, ale na miličním principu.

Při zběžném čtení a bez srovnání s německým originálem si soudobý čtenář nemusel jistě myšlenkově nesourodosti české adaptace vůbec všimnout. Rovněž mu mohlo uniknout, že Lauterbeckova kniha, reagující na specifické politické a náboženské poměry v říši, nebyla pro odlišné české prostředí beze zbytku vhodná. Jako sbírka tematicky utříděných příkladů z historie, které si mohl každý čtenář vykládat po svém bez ohledu na záměry autorů, však byla *Politia historica* nepochybně poučným a užitečným dílem.

**Summary:**

**Lauterbeck's *Regentenbuch* and Veleslavin's *Politia historica***

or an exemplum about a possible relationship between humanism, reformation, and politics in the [Holy Roman] Empire and the Kingdom of Bohemia in the second half of the 16th century.

The *Regentenbuch* was a popular political handbook written by the German scholar and politician Georg Lauterbeck (152[?]-1570). During his lifetime Lauterbeck issued several editions of his increasingly voluminous book. The last version, published posthumously in 1579, served as a model for the Czech translation entitled *Politia historica*. This was written and published by the Prague publisher Daniel Adam of Veleslavin (1546-1599) in 1584. The Czech version is for the most part a regular translation, but there are also many interesting omissions, additions and alterations. The paper compares these two books in their historical context and tries to find out the reasons for the differences. They resulted from the different political conditions in the Holy Roman Empire and in the Kingdom of Bohemia, and also from the different personal opinions of the two authors. After general comparison the paper thoroughly discusses several particular issues: the Lutheran character of the book; attitudes to the Jews; the role of the ancient exempla; the best form of government and the origin of the king's power; the ruler's subordination to the law and the image of a tyrant; the subject's rights to resistance; the criticism of vices and problems typical of that epoch.

Matěj NOVOTNÝ

Zuzana BURIANOVÁ

### **Pohřební kázání jako prostředek budování historického obrazu Smila Osovského z Doubravice**

Předkládaná studie se věnuje osobnosti Smila Osovského z Doubravice, raně novověkého urozence, jenž vlastnil třebečské panství a byl reprezentantem stavovské politiky Moravského markrabství. Jde mi především o postižení jeho symbolického chování a jednání, které potvrzovalo jeho roli ve společnosti raného novověku. Cílem studie je vytvořit historický obraz člena nejvýše postavené skupiny obyvatel tehdejší společnosti – šlechty. Aby to bylo jasně patrné, musel se Osovský chovat určitým způsobem. Začlenění se do sociálně hierarchizované společnosti sloužilo k vlastní identifikaci a bylo projevem snahy patřit k nějaké skupině či korporaci, která vyznávala stejné hodnoty.<sup>1</sup> Shodné kolektivní vnímání, řekněme mentalita, pak pomáhá jednotlivci v orientaci ve společnosti a působí na jeho strategie jednání.<sup>2</sup> Cílem bylo zachovat ten nejlepší odkaz, ať už za života, nebo po smrti.<sup>3</sup>

Zvolený přístup k poznání vnitřního světa raně novověkého urozence se odvíjí od myšlenek francouzského antropologa a sociologa Pierra Bourdieua, v tomto případě aplikovatelných na aristokratickou společnost raného novověku.<sup>4</sup> Ekono-

---

<sup>1</sup> Václav BŮŽEK – Pavel KRÁL (edd.), *Člověk českého raného novověku*, Praha 2007, s. 9–11.

<sup>2</sup> Pierre BOURDIEU, *Sociální prostor a symbolická moc*, Cahiers du CeFRoS 8, Praha 1995, s. 213–233, zde s. 222–223.

<sup>3</sup> K představě urozenosti a obrazu urozence na prahu novověku především Petr MAŤA, *Svět české aristokracie (1500–1700)*, Praha 2004 (zvl. kapitola s názvem *Urozenost a šlechtická hierarchie*, s. 35–109); Zdeněk VYBÍRAL, *Stavovství a dějiny moci v Českých zemích na prahu novověku*, Český časopis historický (dále ČČH) 99, 2001, s. 725–759 (zvl. s. 753–755); Václav BŮŽEK, *Urozenec*, in: V. BŮŽEK – P. KRÁL (edd.), *Člověk českého raného novověku*, s. 79–110, zde s. 79.

<sup>4</sup> Hlavní myšlenky shrnuty viz Pierre BOURDIEU, *Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital*, in: Reinhard KRECKEL (Hg.), *Sociale Ungleichheit*, Göttingen 1983, s. 183–198. Já jsem pracovala s překlady, srov. TÝŽ, *Teorie jednání*, Praha 1998; TÝŽ, *Sociální prostor a symbolická moc*. V českém prostředí se Bourdieuovou teorií nechal inspirovat a k jeho úvahám se vyjádřil Petr Maťa. Maťa hovoří také o specifikách českého prostředí, viz P. MAŤA, *Svět české aristokracie (1500–1700)*, s. 17–29 (zvl. s. 19). Bourdieuovy teorie v souvislosti s reprezentačními možnostmi zámecké architektury využil Jiří KUBEŠ, *Reprezentační funkce sídel vyšší šlechty z českých zemí (1500–1740)*, České Budějovice 2005 (disertační práce, FF Jihočeské univerzity

mie sociálního jednání Smila Osovského z Doubravice je tak postavená na představě podmíněného chování, jež je ovlivněno rozsahem schopností, velikostí potenciálů, objemem ekonomického zázemí a množstvím společenských vazeb konkrétního člena společnosti, které ho reprezentují. Ve šlechtickém prostředí na prahu novověku tato teorie platí více než kde jinde, neboť status šlechtice podléhá závaznosti aristokratického životního stylu, jež je distinktivním znakem uzavřené společenské skupiny a vytváří tlak žít podle nepsaných norem tohoto stavu.

Jeden z možných pohledů na tuto problematiku nabízí metodologický koncept symbolické komunikace, který představila münsterská historička Barbara Stollberg-Rilinger.<sup>5</sup> Za předpokladu, že symbol podmiňuje všechny sociální vztahy, lze prezentaci konkrétního účastníka raně novověkých vztahů studovat prostřednictvím symbolického jednání.

Vylíčení historického obrazu Smila Osovského bylo možné prostřednictvím pohřebního kázání. Proto je tato studie také příspěvkem pro zhodnocení homiletického díla jako specifického typu historického pramene, jenž nabízí mnoho informací skýtajících množství možných interpretací. Na pohřební kázání tedy lze nazírat jako na symbolické médium zprostředkovávající prezentační strategii Smila Osovského.

Pohřební homiletika si získala větší pozornost historiků především v souvislosti se studiem badatelsky přitažlivého fenoménu smrti.<sup>6</sup> V českém prostředí nejvýrazněji zasáhl do studia smrti v prostředí šlechty Pavel Král. Svými četnými pracemi na základě rozboru písemných pramenů hromadné a osobní povahy a ikonografických pramenů podal přehled o kolektivní představě smrti, o smrti jako o přechodovém rituálu spojeném se symbolikou funerálních ceremonií nebo o snaze připravit se na smrt v rovině „Memento mori“ – celoživotní přípravě na odchod

---

v Českých Budějovicích); P. BOURDIEU, *Teorie jednání*, s. 81–86. K prosazení symbolické komunikace v politické kultuře blíže Zdeněk VYBÍRAL, *Politická kultura stavovské Moravy*, *Studia Comeniana et historica* (dále SCeH) 34, 2004, s. 16–27, zde s. 16; TÝŽ, *Politická komunikace aristokratické společnosti v českých zemích na počátku novověku*, České Budějovice 2005.

<sup>5</sup> První komplexní práci k teoretickým východiskům symbolické komunikace prezentovala Barbara STOLLBERG-RILINGER, *Symbolische Kommunikation in der Vormoderne. Begriffe – Forschungsperspektiven – Thesen*, *Zeitschrift für historische Forschung* 31, 2004, s. 489–527. Práce uplatňující tuto metodologickou koncepci v českém prostředí: Václav BŮŽEK, *Ferdinand Tyrolský mezi Prahou a Innsbruckem. Šlechta z českých zemí na cestě ke dvorům prvních Habsburků*, České Budějovice 2006; Z. VYBÍRAL, *Politická komunikace*. Nově Rostislav SMÍŠEK, *Leopold I., Markéta Tereza Španělská a Ferdinand z Ditrichšteina. Návštěva císařské rodiny v Mikulově roku 1672 jako prostředek symbolické komunikace*, in: Václav BŮŽEK – Jaroslav DIBELKA (edd.), *Člověk a sociální skupina ve společnosti raného novověku*, České Budějovice 2007, s. 65–111. V městském prostředí Josef HRDLÍČKA, *Otázky bez odpovědí, aneb konsensuální ticho při obnovování městských rad v raně novověkých Čechách*, in: V. BŮŽEK – J. DIBELKA (edd.), *Člověk a sociální skupina ve společnosti raného novověku*, s. 187–220.

<sup>6</sup> Stěžejní zahraniční práci francouzského představitele školy Annales představuje Philippe ARIÈS, *Dějiny smrti I–II*, Praha 2000.

ze světa.<sup>7</sup> V posledním desetiletí vzniklo také několik sborníků s řadou příspěvků k tématice vnímání smrti a průběhu umírání u lidí odlišného pohlaví a věku (dítěte), nebo napříč společenským spektrem.<sup>8</sup> V umělecko-historické rovině je patrný zájem o hmotné či ikonografické prameny a sepulkrální památky.<sup>9</sup>

Pohřební kázání jako pramen vědeckého poznání se podle Radmily Pavlíčkové dostalo do zorného úhlu pohledu historiků již v 19. století, a to díky německé historiografii.<sup>10</sup> Ovšem zájem historiků směřoval zpočátku výhradně do prostřední protestantského.<sup>11</sup> Obliba nekatolických kázání vychází z jejich funkce během vlastního pohřbu zesnulého. V souvislosti s rozdílným pojetím spásy se v průběhu nekatolického pohřebního ceremoniálu dostává kázání do samého středu pozornosti a zároveň ustupují akty katolické náboženské praxe, jako je zádušní mše či poskyt-

---

<sup>7</sup> K testamentární praxi viz Pavel KRÁL, *Mezi životem a smrtí. Testamenty české šlechty v letech 1550–1650*, České Budějovice 2002. Stěžejní monografií k dějinám smrti ve šlechtickém prostředí raného novověku TÝŽ, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, České Budějovice 2004. Dilčí studie k tématu TÝŽ, *Pohřební slavnosti jako prostředek a místo komunikace raně novověké společnosti*, in: Václav BŮŽEK – Pavel KRÁL (edd.), *Slavnosti a zábavy na dvorech a v rezidenčních městech raného novověku*, České Budějovice 2000, s. 315–332; TÝŽ, *Rituál a ceremoniál. Na příkladu pohřebních slavností na šlechtických dvorech v raném novověku*, Sborník prací Filozofické fakulty brněnské univerzity (dále SPFFBU) (Řada C) 49, 2002, s. 71–85; TÝŽ, *Knihy o dobrém umírání v českém prostředí ve druhé polovině 16. a první půli 17. století*, in: Martin HOLÝ – Jiří MIKULEC (edd.), *Církev a smrt. K institucionalizaci smrti v raném novověku*, Praha 2007, s. 7–22.

<sup>8</sup> Helena LORENZOVÁ – Tatána PETRASOVÁ (edd.), *Fenomén smrti v kultuře 19. století*, Praha 2001; Jitka RADIMSKÁ (ed.), „*Vita morsque et librorum historia*.“ *K výzkumu zámeckých, měšťanských a církevních knihoven*, České Budějovice 2006; M. HOLÝ – J. MIKULEC (edd.), *Církev a smrt*.

<sup>9</sup> Výběrově například Milan HLINOMAZ, *K náhrobku Viléma z Rožmberka a pohřbům renesančních velmožů*, in: Václav BŮŽEK (ed.), *Život na dvoře a v rezidenčních městech posledních Rožmberků*, České Budějovice 1993, s. 395–400; Ondřej JAKUBEC (ed.), *Ku věčné památce. Malované renesanční epitafy v českých zemích*, Olomouc 2007; Roman PRAHL a kol., *Umění náhrobku v českých zemích let 1780–1830*, Praha 2004. Za celkové shrnutí bibliografie k tématu smrti do roku 2002, otištěné ve Sborníku prací Filozofické fakulty brněnské univerzity, vděčíme brněnskému historikovi Tomáši Knozovi. Viz Tomáš KNOZ, *Výběrová bibliografie k dějinám smrti na území českých zemí*, SPFFBU (Řada C) 51, 2004, s. 305–320.

<sup>10</sup> Zásadní práce k výzkumu pohřebních kázání v rámci funebrální kultury raného novověku viz Radmila PAVLÍČKOVÁ, *Triumphus in mortem. Pohřební kázání nad biskupy v raném novověku*, České Budějovice 2008.

<sup>11</sup> Blíže o vyšší oblíbenosti, resp. využitelnosti protestantských pohřebních kázání viz tamtéž, s. 18–20. Nekatolická pohřební kázání si získala větší oblibu historiků německého okruhu, z nichž je na místě jmenovat Rudolfa Lenze, jenž stál u zrodu centra pro výzkum pohřebních kázání v Marburgu. Viz Rudolf LENZ (Hg.), *Leichenpredigten als Quelle historischer Wissenschaften*, Stuttgart 2004<sup>4</sup>. V rámci výzkumu došlo také ke katalogizaci pohřebních kázání. Online katalog *Forschungstelle für Personalschriften* v Marburgu je k dispozici viz URL: <<http://uni-marburg.de/fpmr>> [cit. 12. dubna 2010]. Další centrum pro výzkum pohřebních kázání je ve Wolfenbüttelu v Herzog August Bibliothek, viz URL: <<http://dbs.hab.de/leichenpredigten>> [cit. 12. dubna 2010].

nutí almužny za duši zesnulého.<sup>12</sup> Navíc během pohřbu v nekatolickém prostředí kázání podávala mnohem více informací o zesnulém, a navíc existovala pro celé společenské spektrum.

Zájem o výzkum katolických kázání je mladší. Bádání odstartoval sborník *Oratio Funeris* z roku 1999,<sup>13</sup> jehož editoři Birgit Boge a Ralf Georg Bogner v úvodní studii zhodnotili dosavadní badatelský přístup ke katolické pohřební homiletice jako úplné opomenutí tohoto druhu novověkého historického pramene.<sup>14</sup>

V českém prostředí se v minulosti funerální homiletiky dotkl již Josef Jungmann ve své *Historii literatury české*, jenž vytvořil její nadlouho jediný, ne však úplný soupis.<sup>15</sup> Před polovinou 20. století začal vznikat katalog českých a slovenských tisků, jenž mimo jiné také eviduje pohřební kázání.<sup>16</sup> Dále byly publikovány drobné práce poukazující na existenci homiletických pramenů a zpřístupňující některé z nich.<sup>17</sup> Obliba bádání o pohřebních kázáních vzrostla v devadesátých letech minulého století. Výraznými literárně historickými pracemi jsou knihy Miloše Sládka, jež obsahují mimo úvodních teoretických studií také edice katolických i protestantských pohřebních kázání. Sládek zkoumá fenomén smrti a okolnosti „šťastné“ smrti na základě barokní literatury.<sup>18</sup> Tématu „dobré“ smrti jako šlechtické ctnosti se s odkazem na pohřební homiletiku věnoval také brněnský historik Tomáš Knoz.<sup>19</sup> Podobně pro poznání památky zemřelých v aristokratickém myšlení využívá pohřebních kázání Milan Svoboda, a to na příkladu rodu Redernů.<sup>20</sup> Z pro-

---

<sup>12</sup> Komparaci konfesijních odlišností během pohřebního ceremoniálu bude v této práci dán prostor níže.

<sup>13</sup> Birgit BOGE – Ralf Georg BOGNER (Hrsg.), *Oratio Funeris. Die katholische Leichenpredigt der frühen Neuzeit. Zwölf Studien. Mit einem Katalog deutschsprachiger katholischer Leichenpredigten in Einzeldrucken 1576–1799 aus den Beständen der Stiftsbibliothek Klosterneuburg und der Universitätsbibliothek Eichstätt*, Amsterdam – Atlanta 1999.

<sup>14</sup> K tomu viz R. PAVLÍČKOVÁ, *Triumphus in mortem*, s. 18–19; dále také TÁŽ, „Dobrá památka“, *pohřební kázání a starší dějepiscevtví. Německé pohřební kázání nad kardinálem Harrachem z roku 1667*, *Theatrum historiae* 2, 2007, s. 137–155, zde s. 139 (zvl. pozn. 5–6).

<sup>15</sup> Miloš SLÁDEK, *Poznámky k problematice českých pohřebních kázání 16. a 17. století*, Literární archiv (Sborník Památníku národního písemnictví) 27, 1994, s. 191–208, zde s. 191–192.

<sup>16</sup> *Knihopis českých a slovenských tisků od doby nejstarší až do konce 18. století*, Praha 1925–1967. Dostupné z URL: <<http://knihopis.cz/>> [cit. 1. dubna 2010].

<sup>17</sup> K tomu více Radmila Pavlíčková, která zmiňuje práce Josefa Wolfa, Zdeňka Kalisty nebo Františka Šiguta. Viz R. PAVLÍČKOVÁ, *Triumphus in mortem*, s. 21–22. Je nutné zmínit ještě edici pohřebního kázání nad P. Fabricim od Antonína Škarky. Viz Antonín ŠKARKA, *Nový komeniologický nále. Kázání pohřební nad P. Fabriciem z roku 1649*, *Věstník Královské české společnosti nauk (Třída filosoficko-historicko-filologická)* 4, 1938, s. 1–75.

<sup>18</sup> M. SLÁDEK, *Poznámky k problematice českých pohřebních kázání 16. a 17. století*; TÝŽ, *Malý svět jest člověk aneb výbor z české barokní prózy*, Praha 1995, s. 191–198, 202–230; TÝŽ, *Vitr jest život člověka aneb život a smrt v české barokní próze*, Praha 2000, s. 135–156, 158–206.

<sup>19</sup> Tomáš KNOZ, *Todten-Gerüst. Dobrá smrt ctnostného šlechtice v pohřebních kázáních Dona Florentina Schillinga*, *SPFFBU (Řada C)* 49, 2002, s. 119–134.

<sup>20</sup> Velmi cenný je jeho teoretický úvod o povaze funkce a interpretace pohřebních kázání, viz Milan SVOBODA, *Tři pohřební kázání z prvé půle 17. věku. Šlechtické rody a jejich příbuzní z českých zemí. Srovnání a metody interpretace textů z historického hlediska*, in: J. RADIMSKÁ (ed.), *„Vita morsque et librorum historia“*, s. 169–181. K pohřebnímu kázání jako součásti pramenné



středí Jednoty bratrské se pohřební homiletikou zabýval Jindřich Marek. V práci přiblížil mimo jiné i řádný postup při sestavování kázání podle normativních pramenů bratrské církve.<sup>21</sup>

V posledních třech letech si získala velkou pozornost katolická pohřební kázání díky již zmiňované Radmile Pavlíčkové, která položila zatím nejucelenější hlediska výzkumu raně novověké katolické funerální homiletiky. Zásadní prací se stala monografie *Triumphus in mortem*.<sup>22</sup> Práce obsahuje edice dvou kázání nad biskupy a teoretický základ pro studium tohoto typu historického pramene. Přináší tak pohled na myšlenkový svět církevní aristokracie období baroka, konfesijní změny v komemorativní praxi a charakteristiku homiletické literatury jako nositele a uchovatele paměti. Monografii R. Pavlíčkové předcházely také četné dílčí studie.<sup>23</sup>

Pohřební kazatelství má kořeny v antické a raně křesťanské době. Již tehdy byla hlavním předmětem kázání oslava ctností a života zesnulého. V raně křesťanských kázáních je patrná také notná připomínka života v rámci křesťanského naučení a tradic. Vzhledem k dochování pohřebních řečí lze usuzovat, že zpočátku byla tato služba, jako součást pohřebních ceremonií, prokazována převážně významným osobnostem dané doby.<sup>24</sup> V průběhu vrcholného středověku získává na významu pohřební kazatelství v souvislosti s činností žebравých řádů a s obratem k antické tradici „oratio funebris“ (pohřebních řečí) v rámci renesanční humanistické vzdělanosti.<sup>25</sup> Kolektivní obraz šlechtické smrti na přelomu 16. a 17. století se odvíjel především od představy její nevyhnutelnosti. Základní křesťanskou myšlenkou bylo pojetí nesmrtnosti duše, která po skonu těla pokračuje věčným životem. To, jaký vede člověk pozemský život, se odráží v osudu duše po jeho smrti. Proto měla kázání přímluvný charakter. Rozdílly, které v komemorativní kultuře nastaly, logicky vyplývají ze změn vyvolaných reformací a následnou konfesionalizací.<sup>26</sup>

---

základny raně novověké komemorativní kultury viz Tomáš MALÝ, *Komemorativní kultura v českých zemích raného novověku*, in: O. JAKUBEC, *Ku věčné památce*, s. 36–43, zde s. 40.

<sup>21</sup> Jindřich MAREK, *Bratrská nauka o posledních věcech člověka a smrt pána Kunráta Krajíře z Krajku (1487–1542)*, Miscellanea oddělení rukopisů a starých tisků 19, 2005–2006, s. 33–59.

<sup>22</sup> R. PAVLÍČKOVÁ, *Triumphus in mortem*.

<sup>23</sup> Výběrově TÁŽ, „Dobrá památka“, s. 137–155; TÁŽ, *Pohřební kázání nad biskupy v době konfesionalizace*, in: M. HOLÝ – J. MIKULEC (edd.), *Církev a smrt*, s. 115–148; TÁŽ, „Tichý pohřeb“ trevírského kurfiřta Karla Lotrinského ve Vídni 1715–1716. *Raně novověká smrt v kontextu dvorského ceremonálu a katolické komemorace*, Časopis Matice moravské (dále ČMM) 127, 2008, s. 313–333; TÁŽ, *Pohřební kázání a emblematický tisk. Kázání nad trevírským kurfiřtem Johannem Hugo von Orsbeck z roku 1711*, *Theatrum historiae* 3, 2008, s. 109–135; TÁŽ, *Výzdo-ba pohřebních kázání nad olomouckými biskupy. Příspěvek ke katolické komemoraci v raném novověku*, in: *Problematika historických a vzácných knižních fondů Čech, Moravy a Slezska*. Sborník ze 17. odborné konference v Olomouci, 5. – 6. listopadu 2008, Brno 2009, s. 127–138.

<sup>24</sup> I s příklady viz R. PAVLÍČKOVÁ, *Triumphus in mortem*, s. 12–14.

<sup>25</sup> Tamtéž, s. 14 (zvl. pozn. 14–15).

<sup>26</sup> Koncept konfesionalizace byl zformulován v 80. a 90. letech 20. století jako proces vytváření jednotlivých konfesí. Viz Anton SCHINDLING, *Utváření konfesí, konfesionalizace a multikonfesionalita jako základní problém evropských dějin v 16. a 17. století. Nová německá literatura*

Odlišnost ve funerální praxi pak vychází z vlastního pojetí jednotlivých konfesí. Při katolickém pohřbu nebylo pohřební kázání běžnou součástí, neboť pozornost byla zaměřena na podíl pozůstalých na spáse člověka. V popředí tak stojí zádušní mše, jejímž prostřednictvím pozůstalí pomáhají vypravit duši zemřelého z pozemského světa. V centru stojí modlitba za spásu jeho duše a eucharistie jako ústřední svátost církve a střed její bohoslužby.<sup>27</sup> Vše se dělá proto, aby byl co nejvíce zkrácen pobyt zesnulého v očistci. Duše očištěná od hříchů mohla přejít do nebe.<sup>28</sup> V katolickém táboře je obsah pohřebních kázání zaměřen právě na připomínání očistce a apel pozůstalým k modlitbám. V protestantském prostředí bylo pro spásu nutné dodržovat pouze přikázání, takže přímluvné modlitby za duši mrtvého ztrácely na významu.<sup>29</sup> Byl odmítnut očistec a s ním spojené náboženské rituály. Také se dostalo pozornosti pozůstalým, neboť kázání o osobě mrtvého mělo být potažmo poučením pozůstalých o správném křesťanském životě a „dobré“ smrti.<sup>30</sup> Příkladem se stal vlastní život nebožtíka. Tím byl zároveň vytvořen reprezentativní obraz jeho samého, který sloužil pro uchování paměti, a památka mrtvého zůstávala přítomna mezi živými.<sup>31</sup> Přestože se obsah funerální literatury liší, roste obliba jejího vydávání v obou náboženských táborech. I Jednota bratrská přistupovala k pohřebnímu ceremonálu podobně jako církev evangelické. Vycházela především z normativních pramenů Jednoty – *Zpráv kněžských* z roku 1527 a *Dekretů* z roku 1617. Tyto vzorové formuláře obsahovaly kazatelská témata i pokyny pro kněze, jak postupovat při pohřbu.<sup>32</sup>

Velkou měrou přispěl k rozšíření psané kultury vůbec rozmach knihtisku. Nejstarší tisky pohřebních kázání v českých zemích pocházejí sice z poloviny 16. století z prostředí nekatolické šlechty, ale obecně se připisuje zásadní rozkvět

---

*k problematice*, ČČH 106, 2008, s. 80–108. Ke konfesionalizaci na Moravě viz Ondřej JAKUBEC, *Kulturní prostředí a mecenát olomouckých biskupů potridentské doby*, Olomouc 2003, s. 65–76; Vojtěch CEKOTA, *Morava a proces konfesionalizace*, SCeH 34, 2004, s. 47–53; Jiří JUST – Zdeněk R. NEŠPOR – Ondřej MATĚJKA a kol., *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*, Praha 2009, s. 66–122; Petr ZEMEK, *Konfese moravských (novo)utrakvistů z roku 1566*, SCeH 33, 2003, s. 109–149. Dále také výběrově Miroslav NOVOTNÝ, *Duchovní*, in: V. BŮŽEK – P. KRÁL (edd.), *Člověk českého raného novověku*, s. 111–138; Obecněji v středoevropském kontextu Richard van DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.–18. století) III*, Praha 2006, s. 44–54.

<sup>27</sup> Jedná se o obřad, který má vztah k novozákonnímu ličení poslední večeře Páně, kdy věřící prokazuje fyzickou účast na Kristu přijetím chleba a vína jako Kristova těla a krve (Mt 26, 26–29).

<sup>28</sup> K vnímání očistce viz práce představitel francouzské školy Annales, Jacques LE GOFF, *Zrození očistce*, Praha 2003. V českém prostředí P. KRÁL, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, s. 49–54; Petr MAŤA, *Die Renaissance des Fegefeuers im barocken Böhmen*, in: Václav BŮŽEK – Dana ŠTEFANOVÁ (edd.), *Menschen – Handlungen – Strukturen. Historisch-anthropologische Zugangsweisen in den Geschichtswissenschaften*, České Budějovice 2001, s. 139–160.

<sup>29</sup> P. KRÁL, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, s. 128–131.

<sup>30</sup> K tomu v této práci pasáž o smrti Smila Osovského z Doubravice.

<sup>31</sup> K odlišnosti katolických a protestantských kázání R. PAVLÍČKOVÁ, „Dobrá památka“, s. 139.

<sup>32</sup> J. MAREK, *Bratrská nauka*, s. 33–59, zde s. 33–34, 37.

homiletické literatury počátku 17. století.<sup>33</sup> Dochovaly se tisky vzorových kázání i v několika exemplářích a knihtisk se tak stal novým médiem uchovávání památky.<sup>34</sup> Nejvyšší podíl na rozvoji pohřebních kázání měly vyšší vrstvy, tedy šlechta a bohatší měšťané. Bylo to dáno faktem, že vyhotovení pohřebního kázání stálo nemalé peníze.<sup>35</sup>

### **Pohřební kázání jako pramen historického poznání**

Co se týče pohřebního kázání jako historického pramene, je jeho výpovědní hodnota závislá na osobě badatele a jím zvoleném interpretačním přístupu. V českém prostředí je možné na základě literatury vypořádat tři roviny vědeckého zájmu o pohřební kázání. První rovina se věnuje vlastní funkci pohřebního kázání a rozboru kázání jako literárního historického textu.<sup>36</sup> Další hledisko výzkumu čerpá z obsahu pohřebního kázání a interpretuje získané informace v širším kontextu funerálních festivit. Typické je využití kázání k popisu jednotlivých fází pohřbu, k zjištění personální struktury pohřebního průvodu nebo ke studiu „dobré“ smrti.<sup>37</sup>

---

<sup>33</sup> M. SLÁDEK, *Poznámky k problematice českých pohřebních kázání 16. a 17. století*, s. 192.

<sup>34</sup> Zpočátku byla brána za vzor pohřební homiletiky kázání Martina Luthera. V českém prostředí se nejprve setkáváme s dílem jáchymovského luteránského faráře Jana Mathesia z 50. a 60. let 16. století nebo s dílem vzorových pohřebních kázání teologa Johanna Spangenbergova ze 40. let 16. století. Viz R. PAVLÍČKOVÁ, *Triumphus in mortem*, s. 7–18, 25–26 (zvl. pozn. 67, 76–77). V katolickém prostředí se za vzor užívala například pohřební kázání Jiřího Bertholda Pontana z Breitenberka, viz M. SLÁDEK, *Poznámky k problematice českých pohřebních kázání 16. a 17. století*, s. 195.

<sup>35</sup> K tomu viz M. SLÁDEK, *Poznámky k problematice českých pohřebních kázání 16. a 17. století*, s. 193. Největší pozornosti se dostalo pohřebnímu kázání pronesenému roku 1612 nad Petrem Vokem z Rožmberka, jehož autorem je bratrský kněz Matěj Cyrus. K okolnostem vydání Cyrova kázání a systematické zhodnocení dosavadních přístupů viz Radmila PAVLÍČKOVÁ, *(Ještě jednou) pohřební kázání Matěje Cyra nad Petrem Vokem z Rožmberka roku 1612. Jednota bratrská a mediální propagace*, in: *Epigraphica & sepulcralia* (v tisku). Autorce děkuji za ochotné poskytnutí rukopisu. Ke konfesijnímu podtextu Vokova pohřbu viz Michal ŠRONĚK, *Pohřební ceremonie Petra Voka z Rožmberka a jejich konfesijní pozadí*, in: Dalibor PRÍX – Jiří ROHÁČEK (edd.), *Epigraphica & sepulcralia I. Sborník příspěvků ze zasedání k problematice sepulkrálních památek pořádaný Ústavem dějin umění AV ČR v letech 2000 až 2004*, Praha 2005, s. 201–215. Interpretace v kontextu dobré smrti srov. P. KRÁL, *Knihy o dobrém umírání v českém prostředí ve druhé polovině 16. a první půli 17. století*, s. 14–16.

<sup>36</sup> K textovému a tematickému rozboru pohřebního kázání viz M. SLÁDEK, *Poznámky k problematice českých pohřebních kázání 16. a 17. století*; TÝŽ (ed.), *Vít je život člověka aneb Život a smrt v české barokní próze*, Jinočany 2000. Dále také M. SVOBODA, *Tři pohřební kázání z první poloviny 17. věku*.

<sup>37</sup> V kontextu dobového ideálu o „dobré“ smrti viz T. KNOZ, *Todten-Gerüst*; P. KRÁL, *Knihy o dobrém umírání v českém prostředí ve druhé polovině 16. a první půli 17. století*. K rekonstrukci ceremoniálu TÝŽ, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, s. 175–212; TÝŽ, *Ronšperské setkání. Švaberský pohřeb jako místo politické komunikace předbělohorské společnosti*, Jihočeský sborník historický (dále JSH) 68, 1999, s. 291–307; Miloš SLÁDEK, *Posmrtné cestování*

Poslední rovinou zájmu je interpretace vlastního obsahu pohřebního kázání, které tak získává prezentační funkci. Výsledkem je rekonstrukce obrazu zkoumaného nebo rozšíření informační základny o zemřelém.<sup>38</sup>

K vytvoření historického obrazu Smila Osovského z Doubravice bylo použito tisku pohřebního kázání Jakuba staršího Petrozelína Kunštátského.<sup>39</sup> Petrozelín se narodil 22. července 1571 v Kunštátě. Studoval v Novém Městě na Moravě u Matěje Chytraea a poté ve Wittenbergu, kde se stal v roce 1592 knězem. Před tím, než v roce 1604 přišel na panství Třebíč, působil v několika městech v okolí Žďáru nad Sázavou. Poté se přiblížil k Třebíči, když působil tři roky v Moravských Budějovicích. Na Třebíčském panství působil jako farář při kostelu sv. Martina. Roku 1629 musel emigrovat do slezské Vratislavi, kde našel zázemí u Kateřiny z Valdštejna a Karla staršího ze Žerotína. Na Moravu se již nevrátil, neboť zemřel v roce 1633 tamtéž.<sup>40</sup>

Petrozelínovo pohřební kázání z 25. března roku 1613 pronesené nad zesnulým Smilem Osovským z Doubravice ve městě Třebíči, celým názvem *Vivens Disce Mori. To jest kázání o tom, jak by měl člověk živ býti, aby dobře a šťastně mohl umřítí*,<sup>41</sup> není historické literatuře zcela cizí. Nebylo však více badatelsky využito. Pouze v jednom známém případě byla dokonce část kázání otištěna, a to trebičským historikem Vilémem Nikodémem v jeho *Dějínách města Třebíče*.<sup>42</sup> V ostatních případech se autoři omezili pouze na konstatování jeho existence, nebo se o něm nezmiňují vůbec.<sup>43</sup> Důvod je nasnadě. Pohřební kázání Jakuba Petrozelína se v českém prostoru nenachází. Je uloženo v univerzitní knihovně ve Vratislavi. K této lokalizaci dovedl autorku záznam vyskytující se v databázi pohřebních kázá-

---

*Albrechta Václava Smiřického ze Smiřic*, in: Lenka BOBKOVÁ – Michaela NEUDERTO VÁ (edd.), *Cesty a cestování v životě společnosti*, Ústí nad Labem 1997, s. 215–218.

<sup>38</sup> Z hlediska prezentace Jednoty bratrské během pohřbu Petra Voka z Rožmberka viz R. PAVLÍČKOVÁ, *(Ještě jednou) pohřební kázání Matěje Cyra nad Petrem Vokem z Rožmberka roku 1612*. K prezentaci duchovní aristokracie TÁŽ, *Triumphus in mortem*. Snaha o vytvoření obrazu nadkonfesijního průběhu pohřebního ceremonálu posledního Rožmberka viz M. ŠRONĚK, *Pohřební ceremonie Petra Voka z Rožmberka a jejich konfesijní pozadí*. K možnosti získání biografických a genealogických informací viz František HRUBÝ, *Pohřební kázání o Jindřichu Matyáši hr. z Thurnu*, ČČH 38, 1932, s. 12–55.

<sup>39</sup> Jakub PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, Praha 1613. Originál je uložen v univerzitní knihovně Uniwersytet Wrocławski pod signaturou 391339.

<sup>40</sup> Více Amálie SVOBODOVÁ, *Jakub Petrozelín a Třebíč*, Brno 1929, s. 1–9 (disertační práce FF MU v Brně); dále také Milan KOPECKÝ, *Nad předmluvou Jakuba Petrozelína. Příspěvek ke studiu postilografie epochy renesance*, Z kralické tvrze XII, 1985, s. 1–6, zde s. 1.

<sup>41</sup> „*Vivens Disce Mori*“ lze přeložit jako „*když žiješ, uč se umírat*“.

<sup>42</sup> Vilém NIKODÉM, *Dějiny města Třebíče I*, Třebíč 1931, s. 305–307.

<sup>43</sup> Práce, které byly sepsány po roce 1967, mohou vycházet ze soupisu *Knihopis českých a slovenských tisků od doby nejstarší až do konce 18. století*, kde je tisk pohřebního kázání nad Smilem Osovským z Doubravice evidován, ale s poznámkou, že nebyl zjištěn žádný výtisk. Viz URL: <<http://knihopis.cz/>> [cit. 1. dubna 2010]. Zmínku o kázání má také Josef JIREČEK, *Rukověť k dějinám literatury české do konce 18. věku II*, Praha 1876, s. 107.

ní, realizované centrem pro výzkum pohřebních kázání v Marburgu.<sup>44</sup> Z toho zatím vyplývá, že tisk Petrozelínova kázání se dochoval pouze v jednom exempláři. Petrozelínovo homiletické dílo se dostalo do slezské Vratislavi v důsledku pobělohorských událostí a následné emigrace nekatolických kněží z panství Třebíč. Po smrti Smila Osovského z Doubravice se totiž ovdovělá Kateřina z Valdštejna stala čtvrtou ženou Karla staršího ze Žerotína, s nímž v roce 1629 emigrovala.<sup>45</sup> Cesta směřovala právě do slezské Vratislavi. A protože byl tisk pohřebního kázání dedikován právě jí, lze s jistotou předpokládat, že po svatbě s Žerotínem přenesla své osobní věci na Rosice a odtud následně do Polska. Vytištěno bylo kázání v tiskárně Matěje Pardubského na Starém Městě pražském.<sup>46</sup>

Nelze říct, že v případě kázání Jakuba Petrozelína *Vivens Disce Mori*, čítajícího 49 listů, jde o velké dílo.<sup>47</sup> Co se týče skladby kázání, zahrnuje tradiční oddíly, které na základě rozboru řady dochovaných pohřebních kázání popsal Miloš Sládek.<sup>48</sup> Stanovil tři části – laudatio, které mělo chválit osobu zemřelého, lamentatio, v němž se lamentovalo nad smrtí, a consolatio, ve kterém se dostalo pozůstalým utěšení nad jejich ztrátou. Části nemusely mít striktní posloupnost. Na začátku *Vivens Disce Mori* se nachází několik úvodních promluv v rámci předmluvy, označovaných jako exordium.<sup>49</sup> Tento proslav byl většinou stručný a obsahoval latinský citát. V katolickém prostředí se většinou jednalo o stručnou pasáž z Bible.<sup>50</sup> Jakub Petrozelín pro uctění svého patrona tuto formulí vynechal a pro předmluvu zvolil krásnou báseň od Jana Kampana Vodňanského, profesora pražské utrakvistické univerzity.<sup>51</sup> V tiscích nekatolických kázání docházelo k vynechání biblického citátu poměrně často, přestože modlitba byla součástí pohřebního ceremoniálu.<sup>52</sup> Je

---

<sup>44</sup> Online katalog *Forschungstelle für Personalschriften* v Marburgu je k dispozici viz URL: <<http://uni-marburg.de/fpmr>> [cit. 12. dubna 2010].

<sup>45</sup> K povaze čtvrtého manželství Karla staršího ze Žerotína viz Radka TIBITANCLOVÁ, *Kateřina ze Žerotína, rozená z Valdštejna, na Třebíči a Červené Lhotě (1568–1637). Edice korespondence*, Praha 2006, s. 10–25 (diplomová práce FF UK v Praze).

<sup>46</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 1. Knihopis eviduje na 93 tisků, jejichž tiskařem byl Matěj Pardubský. Jedná se především o náboženské tisky (postily, kázání apod.).

<sup>47</sup> Jsou známé delší práce, ale také podobně rozsahově koncipovaná kázání srov. M. SVOBODA, *Tři pohřební kázání z první poloviny 17. věku*, s. 177–179. Obdobný rozsah má například pohřební kázání nad Jindřichem Matyášem z Thurnu.

<sup>48</sup> M. SLÁDEK, *Poznámky k problematice českých pohřebních kázání 16. a 17. století*, s. 197–199; TÝŽ, *Vítr jest život člověka aneb Život a smrt v české barokní próze*, s. 138. Pro prostředí Jednoty bratrské se rozbořem skladby kázání zabýval také J. MAREK, *Bratrská nauka o posledních věcech člověka a smrt pána Kunráta Krajíře z Krajku (1487–1542)*, s. 43.

<sup>49</sup> Viz M. SLÁDEK, *Vítr jest život člověka aneb Život a smrt v české barokní próze*, s. 138.

<sup>50</sup> Šlo o citáty z Nového i Starého zákona. Blíže R. PAVLÍČKOVÁ, *Triumphus in mortem*, s. 45–47.

<sup>51</sup> Rektorem byl v roce 1612, spíše zastával post děkana, a to v letech 1605, 1607–1608, 1614 a 1615. Prorektorský úřad zastával v roce 1612 a 1620. Viz Antonín TRUHLÁŘ, *Rukověť humanistického básnictví I*, Praha 1966, s. 254–255.

<sup>52</sup> M. SLÁDEK, *Poznámky k problematice českých pohřebních kázání 16. a 17. století*, s. 197. Výzkum raně novověkých festivit se dostal v českém prostředí do popředí zájmu v 90. letech 20. století, ovšem první zmínkou o potřebě výzkumu v této oblasti s typologií slavností je práce

možné, že se mohlo jednat i o tzv. epicedium ve smyslu útěsné básně v žalozpěvu nad smrtí významného člena lidského společenství.<sup>53</sup> Báseň byla umístěna pod kresbou aliančního erbu Osovského z Doubravice a Kateřiny z Valdštejna. Erb symbolizoval nejen rodové kořeny a poslušnost urozenosti obou pokolení, ale byl také dokladem sňatkové politiky Smila Osovského.<sup>54</sup> Pevné pouto mezi manželi dosvědčuje i Jakub Petrozelín, když píše, že Smil s Kateřinou „23 ½ léta v svatě svornosti zůstával.“<sup>55</sup>

Předmluva pokračuje oslovením osoby, které bylo celé kázání věnováno. Kněz kázání dedikoval „*Vysoce urozené paní Kateřině Osovské rozené z Valdštejna, na Třebíči a Červené Lhotě, paní kolátorkyni své milostivé a dobročinné: Od Boha otce všelike milosti a potěšení všech spasitelných věcí duše i těla žádá a své kazatelské modlitby a služby vzkazuje.*“<sup>56</sup> Kateřina z Valdštejna se plným nákladem podílela i na financování kázání. Lze tak soudit podle dedikace a podle toho, že nikde není uvedeno jinak. Pokud by se na honoráři pro Petrozelína podílel někdo další, jistě by si vymohl, aby byl v díle na základě své finanční účasti patřičně prezentován. Věnování vdově po zemřelém nebylo ničím výjimečným, ale moh-

---

M. ŠTĚDRŮŇ – Josef VÁLKA, *Svátky a slavnosti v dějinách kultury*, Opus musicum 18, 1986, s. 289–297.

<sup>53</sup> M. SLÁDEK, *Poznámky k problematice českých pohřebních kázání 16. a 17. století*, s. 197.

<sup>54</sup> Kateřina byla dcerou Jana staršího z Valdštejna na Hrádku nad Sázavou a Lovosicích, svého času nejvyššího zemského sudího, nejvyššího zemského komorníka a českého místodržitele. Viz Jaroslav PÁNEK (ed.), *Václav Březan, Životy posledních Rožmberků I*, Praha 1985, s. 213; TÝŽ (ed.), *Václav Březan, Životy posledních Rožmberků II*, Praha 1985, s. 859. Narodila roku 1568 jeho druhé manželce Magdaleně z Vartenberka. Ta se po jeho smrti podruhé provdala za Jana z Lipé a na Moravském Krumlově (páni z Lipé drželi dědičně úřad nejvyššího maršálka Království českého) a měla s ním syna Pertolda z Lipé, jemuž byl Smil Osovský, po smrti obou rodičů, poručníkem. Kateřina měla tři bratry, z nichž nejznámější byl Adam mladší, a šest sester. V roce 1589 se provdala za Smila Osovského z Doubravice. Druhý sňatek uzavřela rok po jeho smrti v roce 1614 s Karlem starším ze Žerotína, s nímž v roce 1629 emigrovala do Slezska. Zemřela v roce 1637 v Třebíči. Blíže k životu Kateřiny z Valdštejna R. TIBITANCLOVÁ, *Kateřina ze Žerotína, rozená z Valdštejna, na Třebíči a Červené Lhotě (1568–1637)*. Dále také František Josef RYPÁČEK, *Paní Kateřina Žerotínová z Waldštejna a Třebíč*, ČMM 19, 1895, s. 172–174.

<sup>55</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 35. Vzhledem k absenci foliace či paginace jsem zvolila vlastní, a to paginaci od první strany s textem. Pro citaci z česky a latinsky psaných archivních pramenů jsem použila transkripční přístup. Text je oddělen uvozovkami a je psán kurzívou. Nečitelný nebo vynechaný text jsem v práci označila hranatými závorkami. Parafráze překladu latinského textu je v práci oddělena uvozovkami a taktéž psána kurzívou, přičemž latinský originál je uveden v poznámkovém aparátu.

<sup>56</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 3–4. Často se podíleli na financování pohřebních výloh budoucí dědicové po zemřelém. Tak tomu bylo v případě Jana Jiřího ze Švamberka, který zdědil rožmberské panství po Petru Vokovi, „*pohřeb a ten všeckem nákladný kondukt a přívod pána posledního rožmberského vykonán nákladem urozeného pána pana Jana Jiřího ze Švamberka, jakožto dědice*“. Viz J. PÁNEK (ed.), *Václav Březan. Životy posledních Rožmberků II*, s. 637. Na stejném principu mohl být postaven jeden z důvodů dedikace kázání Kateřině z Valdštejna. Osovský byl bez přímého dědice, vše tedy odkázal právě jí.

lo být připsáno i jiným členů rodiny či někomu z okruhu „pánů a přátel“.<sup>57</sup> V textu kázání *Vivens Disce Mori* nechybí ani jasné důvody sepsání díla. Smil Osovský byl přirovnán k starozákonnímu králi Davidovi. Díky jeho velikosti a víře v Hospodina byla jeho památka uchována a stejně tak by měla být uchována památka Smila Osovského z Doubravice v podobě jeho pohřebního kázání.<sup>58</sup> Petrozelín nato vzpomíná starozákonní knihu Sírachovce, kde se nacházejí pasáže o potřebě chválit slavné, mocné, moudré a vážené muže,<sup>59</sup> ke kterým Smil jistě patřil, a mají proto „*skrze spisy vychvalování býti i po smrti.*“<sup>60</sup>



**Obr. 1:** Erby Smila Osovského z Doubravice a jeho manželky Kateřiny, rozené z Valdštejna z pohřebního kázání PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, Jakub, *Vivens Disce Mori*, Praha 1613 (Biblioteka Uniwersytecka we Wrocławiu, sign. 391339)

Následuje zajímavá pasáž, kde autor celého díla Jakub Petrozelín vložil do „svého“ kázání kázání Benedikta Mikuše Bílinského, evangelického kněze z blízké

<sup>57</sup> K tomu více Václav BŮŽEK, „Páni a přátelé“ v myšlení a každodenním životě české a moravské šlechty na prahu novověku, ČČH 100, 2002, s. 229–264.

<sup>58</sup> „Tak náleží, aby mezi lidmi pobožných na církvi a obci křesťanské dobře zasloužilých lidí památka poctívá pro příklad jiným k následování zůstávala.“ J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 3.

<sup>59</sup> Sír 44, 1–10.

<sup>60</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 3.

Starče a děkana horního podkrají brněnského.<sup>61</sup> Ten své kázání držel v třebíčském zámku při vyzvedávání mrtvého těla.<sup>62</sup> V kázání Bílinského chybí laudatio, přičemž podotýká, že bližší údaje o zemřelém přiblíží následující kázání Jakuba Petrozelína. V obou kázáních poněkud splývá lamentatio a consolatio. Přesto jsou zde patrné prvky, které popsal Miloš Sládek, jako tractatio textus, totiž výklad zvolené perikopy,<sup>63</sup> přičemž převládají úryvky ze *Starého zákona*, což bylo pro protestantská kázání typické.<sup>64</sup> Rozložení celého textu je u Benedikta Mikuše Bílinského označeno římskými číslicemi podle pořadí výkladu, kterého se chtěl v kázání dotknout. U Petrozelína jsou pasáže odděleny prostým nadpisem. Speciálně je osamostatněn právě oddíl o zesnulém, ze kterého můžeme vyčíst fakta ze života, charakteristiku osobnosti, nebo je zde možné nalézt i citované pasáže z korespondence císaře Rudolfa II. a jeho následovníka Matyáše I., o kterých si kněz myslel, že jsou natolik důležité a reprezentativní, že jejich takřka kompletní citace bude mít charakter veřejného potvrzení pozice Smila Osovského z Doubravice na pomyslném hierarchickém žebříčku.<sup>65</sup>

Kázání jsou uzavřena další básní Jana Kampana Vodňanského. Nakonec jsou otištěny příspěvky od různých lidí, kteří chtěli Smilovi vyjádřit úctu a čest a vyprovodit ho tak do pomyslného nebeského života.<sup>66</sup> První verše jsou od evangelického kněze Jana Porphyrida Rychnovského, který byl farářem v Jaroměřicích nad Rokytnou.<sup>67</sup> Následoval příspěvek mistra svobodných umění Nikolase Heliada Netolického, který dva roky zastával funkci rektora městské školy v Třebíči.<sup>68</sup>

<sup>61</sup> Benedikt Mikuš Bílinský působil v letech 1610–1615 jako kněz ve Starči na panství Zdeňka Brtnického z Valdštejna. Díky němu bylo v roce 1611 ve Starči založeno literárské bratrstvo, které se zaměřilo na chrámový zpěv. Ilja Burian, který se ve své vědecké práci zaměřil na náboženské poměry na panství Třebíč, hovoří o Bílinském jako o kalvinistovi, resp. filipistovi. Tak se označovali žáci a stoupenci Filipa Melanchtona, přesto luteráni. Filipismus se v Třebíči prosazoval především na přelomu 16. a 17. století. Kolem roku 1610 Mikuš Bílinský spravoval úřad děkana horního podkrají brněnského, a poté ten samý úřad v době stavovského povstání. Viz I. BURIAN, *Dějiny protestantismu v Třebíči a Dolních Vilémovicích*, Třebíč 1996, s. 74–75, 82–83.

<sup>62</sup> Pohřebnímu rituálu v souvislosti s pohřbem Smila Osovského z Doubravice bude dán prostor níže.

<sup>63</sup> Viz M. SLÁDEK, *Vitr jest život člověka aneb Život a smrt v české barokní próze*, s. 138.

<sup>64</sup> TÝŽ, *Poznámky k problematice českých pohřebních kázání 16. a 17. století*, s. 199.

<sup>65</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 32–41.

<sup>66</sup> Oslavné básně uzavírají například pohřební kázání nad císařským vojevůdcem Melchiorem z Redernu nebo Petrem Vokem z Rožmberka. K tomu M. SVOBODA, *Tři pohřební kázání z první půle 17. věku*, s. 178; R. PAVLÍČKOVÁ, *(Ještě jednou) pohřební kázání Matěje Cyra nad Petrem Vokem z Rožmberka roku 1612*. U posledního jmenovaného je autorem příspěvků i Jan Kampanus Vodňanský, který složil básně i pro Smila Osovského. To dokládá četné kontakty, které byly v prostředí nekatolických duchovních udržovány, zvláště když Matěj Cyrus před svým svěcením působil v bratrském třebíčském sboru.

<sup>67</sup> Jan Porphyrides byl děkanem hořejšího podkrají brněnského, po němž nastoupil Petrozelín. Viz I. BURIAN, *Dějiny protestantismu v Třebíči a Dolních Vilémovicích*, s. 82–83; dále viz A. SVOBODOVÁ, *Jakub Petrozelín a Třebíč*, s. 3.

<sup>68</sup> Třebíč měla dvě školy. Městská nekatolická škola, od roku 1598 partikulární, byla při farním kostele sv. Martina. Bratrská škola byla na Jejkově a sloužila jako Schola superior, tzn. že obě školy



Když v roce 1609 odešel, stal se knězem filipistů v třebíčské čtvrti Stařečka.<sup>69</sup> Další text je v kázání podepsán rektorem třebíčské městské školy Václavem Olyriem Skuteckým, jenž byl také znám pro svoji literární činnost.<sup>70</sup> Následujícím autorem veršů byl Jakub Colidius, duchovní z Brtnice, který po dobu rektorství Nikolase Heliada Netolického spravoval post konrektora.<sup>71</sup> Další text je dílem třebíčského měšťana Jana Korvína.<sup>72</sup> Příspěvky uzavírá svými verši Augustin Petrozelín.<sup>73</sup>

Pohřební kázání je jedním z prostředků symbolické komunikace. Symbolika se odráží v samotném aktu vytvoření kázání, výběru pasáží a témat, která si v kázání získala místo. Funkcí takového pohřebního kázání mělo být stvrzení hodnot, demonstrace postavení a ctnosti a inscenace individuální i kolektivní identity zesnulého. Výsledkem byla konstrukce paměti z hlediska urozenosti.<sup>74</sup> Ze zkoumaného kázání vystupuje několik sebeprezentačních témat Smila Osovského z Doubravice. Zaměřila jsem se na vnímání „dobré“ smrti aristokracie na prahu novověku, jež člověka zachraňuje před zatracením. A protože fyzické tělo není po smrti zachováno, byla zajištěna nesmrtnost duše vytvořením a uchováním paměti, tedy vědomím, že u šlechtice k „dobré“ smrti opravdu došlo. K tomu je vhodným prostředkem právě pohřební kázání, neboť „*Slovem Božím věčně trvajícím se spravovati, jakož ono jest věčně trvající, tak i my věčně abychom živi byli, poněvadž i k tomu stvoření jsme, protož o to má býti naše největší péče a starost v tomto životě.*“<sup>75</sup> Sama smrt tedy podléhala jistě ideální normě, již musel šlechtic dodržet. Mohu konstatovat, že Osovský dostal této dobové představě a jen potvrdil svůj status urozence, jenž dokáže nejen správně žít, ale hlavně dobře umřít podle ideálu odpovídajícího jeho postavení. Na to jsem navázala zamyšlením nad pohřebním ceremoniálem a skladbou hostů pohřbu, kteří reprezentovali hodnotu vztahů, jež Smil

---

připravovaly i na univerzitní studium. Blíže viz Vincent SAMEŠ, *Stručné dějiny města Třebíče*, Třebíč 1972–1979, s. 106–111.

<sup>69</sup> Původně byl rektorem školy v Pardubicích. Srov. V. NIKODÉM, *Dějiny města Třebíče I*, s. 265–266.

<sup>70</sup> Vilém Nikodém i Ferdinand Hrejsa se podle Ilji Buriana shodně mylí, když Václava Olyria Skuteckého označují za člena Jednoty bratrské. V kázání *Vivens Disce Mori* je podepsán jako „*M. Venceslaus Olyrius Schol: Trebicensis Rector*“, z čehož není patrné, v čele jaké školy stál. V. Nikodém měl pohřební kázání k dispozici, přesto rozhodl o Skuteckého orientaci k Jednotě. Viz tamtéž, s. 263; František HREJSA, *Sborové jednoty bratrské*, Praha 1935, s. 147. I. Burian doplňuje, že Olyrius Skutecký působil jako vikář v Moravských Budějovicích, a poté odešel jako farář do Jaroměřic nad Rokytnou. Viz I. BURIAN, *Dějiny protestantismu v Třebíči a Dolních Vilémovicích*, s. 78.

<sup>71</sup> V. NIKODÉM, *Dějiny města Třebíče I*, s. 265; V. SAMEŠ, *Stručné dějiny města Třebíče*, s. 108.

<sup>72</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 47–48. O osobě Jana Korvína se autorce bohužel nepodařilo dohledat bližší informace.

<sup>73</sup> V letech 1615–1616 byl v Poličce rektorem, viz I. BURIAN, *Dějiny protestantismu v Třebíči a Dolních Vilémovicích*, s. 93. Nejde o potomka Jakuba staršího Petrozelína, neboť ten měl čtyři syny: Jakuba, Tomáše, Jana a Pavla. Jedná se tedy nejspíš o shodu jmen. Bližší souvislost této osoby s Petrozelínem nebo Smilem Osovským se autorce nepodařilo dohledat.

<sup>74</sup> K roli uchování paměti ve výzkumu dějin šlechty jako sociální skupiny viz Václav BŮŽEK – Pavel KRÁL (edd.), *Paměť urozenosti*, Praha 2007.

<sup>75</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 15.

udržoval. Také jsem v souvislosti se symbolikou jednání Smila Osovského ozřejmila výběr místa posledního spočinutí jako symbolického prostoru. Osovský dbal při výběru pohřebiště na demonstraci rodové tradice, vztah k svému rezidenčnímu městu a svému náboženství, neboť byl pohřben při bratrském sboru v Třebíči. V programu výzdoby renesančního náhrobku Smila Osovského se objevuje motiv připodobnění k mravním hodnotám křesťanského rytíře. Síla, hrdinství a rytířské ctnosti byly žádané atributy renesančního urozence. Předdeslané momenty jsem se pokusila ozřejmit na základě výkladu o obecném vnímání smrti ve šlechtickém prostředí raného novověku s přihlédnutím ke konfesijním specifikám. Neopomenula jsem ani zamyšlení nad druhou manželkou a vdovou po Osovském. Šlo mi o představení vztahu Kateřiny z Valdštejna k zesnulému i k náboženství, potažmo k Jakobovi Petrozelínovi, neboť oba byli představiteli odlišného vyznání, než byl Osovský. Symboliku spatřuji také v tom, že se Petrozelín Kunštátský neomezil v tvorbě textu pouze na svoji osobu, ale využil příspěvků dalších významných i méně známých lidí pohybujících se v bližším či širším okolí Smila Osovského.

### Smrt Smila Osovského z Doubravice

Obě kázání v tisku *Vivens Disce Mori* se zajímají o tematiku konečnosti života. Oba kněží se také zabývají otázkou, proč „mnoho zajisté lidí vzácných a slavných“, včetně Osovského, zemřelo.<sup>76</sup> Benedikt Bílinský i Jakub Petrozelín sobě vybrali příměr ze starozákonních knih Jobovy a Izaiáše,<sup>77</sup> kde je život Smila Osovského připodobněn ke květu, jenž zákonitě jednou uvadne: „*Neb jsme se shromáždili za příčinnou pohřbu vysoce urozeného Pana Pana Smila Osovského z Doubravice, (...) kterýž také byl co květ, ale sprchl a život dokonal.*“<sup>78</sup> Bůh je symbolicky ztotožněn s větrem, který dokáže svojí silou zničit polní kvítí.<sup>79</sup> Symbolika květů se odráží v prchavosti a pomíjivosti lidského bytí.<sup>80</sup> Kvítí je zároveň symbolem naděje, která vyjadřuje očekávání věčného života.<sup>81</sup> Kněz Bílinský pokračoval chlácholivou řečí o koloběhu života a smrti a nutnosti zemřít pro naději budoucího vzkříšení.<sup>82</sup> V kázání je podán výklad i o příčinách toho, proč člověk skonat musí.<sup>83</sup>

<sup>76</sup> Petrozelín dokonce vyjmenovává řadu osob, jež byly podle něj pro dějiny víry zásadní. Jmenuje Adama, Abrahama, Šalamouna, Mojžíše, Josefa nebo Samsona. Nabízí se úvaha nad výběrem osobností. Pokud je kněz použil, mohl sledovat podobnost mezi nimi a Osovským. Pojítkem je tradiční oslava zemřelého a jeho ctností. Viz J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 23.

<sup>77</sup> Jb 14,1–2; Iz 40, 6–8.

<sup>78</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 15.

<sup>79</sup> Podle Petrozelína: „*Všeliké tělo jest tráva a všeliká vzácnost jeho jako květ polní usychá tráva a květ prší, jak jen vítr Hospodinův povane na něj.*“ Tamtéž, s. 14.

<sup>80</sup> „*Pomíjí (prý člověk) jako stín a nikdy v jednotejném způsobu nezůstává.*“ Tamtéž, s. 6.

<sup>81</sup> James HALL, *Slovník námětů a symbolů ve výtvarném umění*, Praha 1991, s. 243.

<sup>82</sup> „*Tak také, což se z krve a těla rodí, jedno skonává a druhé se plodí.*“ J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 7.

V oslavných básních v závěru kázání je také téma pomíjivosti života zohledněno. Autoři se snaží svými verši chlácholit pozůstalé a ujistit je, že „*chtěl Bůh tohoto muže [Osovského – pozn. aut.] usídlit na vhodnějším místě, na vytouženém místě,*“<sup>84</sup> a tak Smil Osovský „*sedí na nebeské klenbě a žije a jásá,*“<sup>85</sup> a „*ani nežádá ztracená místa, na kterých před tím byl,*“<sup>86</sup> neboť již žije navěky po boku Hospodina. Příspěvek Nikolase Heliada Netolického je podán, jako by Smil Osovský přeneseně promlouval k truchlícím a utěšoval je, že není čeho se bát. Smrt je jen prostředek k věčnosti, lepší než je pozemský život: „*A dívám se na samotném nebi na mrtvá těla vítězů.*“<sup>87</sup> Život pomíjí a smrt je nevyhnutelná, s čímž je nutné se smířit, proto „*Uč se tedy žijící zemřít, nikoli neumírat.*“<sup>88</sup>

Jednou z nejzásadnějších součástí pohřební homiletiky na prahu novověku bylo poučení o správném odchodu z pozemského života. Největší ctností během umírání bylo umění „dobré“ smrti.<sup>89</sup> Funkcí kázání bylo tuto skutečnost doložit. I v pohřebním kázání Smila Osovského je dán velký prostor tomuto tématu. Petrozelín tuto pasáž uvozuje slovy: „*Jak by měl každý živ býti, aby mohl dobře v Pánu umřítí.*“<sup>90</sup> Podobná slova byla propůjčena i samotnému názvu pohřebního kázání. Z toho je patrné, v jakém smyslu měla být smrt Osovského vnímána – stala se vzorem. „*Každý ať přemýšlí, že je třeba sledovat tutéž cestu.*“<sup>91</sup> Z toho vyplývá, že Osovský musel vskutku zemřít „dobře“. K pochopení pojmu „dobrá smrt“, jak bylo řečeno výše, je nutné si představit, že s neustálým vědomím smrti a pomíjivosti života a v souvislosti s křesťanským učením o spáse byl raně novověký šlech-

<sup>83</sup> Tamtéž, s. 5–6.

<sup>84</sup> „*Hunc Dominum voluit, sede sedere Deus. Optatam sedem!*“ Tamtéž, s. 45.

<sup>85</sup> „*(Dicam) sed cello vivit ovatq.; polo.*“ Tamtéž, s. 46.

<sup>86</sup> „*Nec repetat missos, quēis fuit ante, locos.*“ Tamtéž, s. 48.

<sup>87</sup> „*Corpora CLaVsa soLo Cerno, trophaea poLo.*“ Tamtéž, s. 46.

<sup>88</sup> „*Disce igitur vivens ne moriari, mori.*“ Tamtéž, s. 49.

<sup>89</sup> P. KRÁL, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, s. 61–79, 132–140; TÝŽ, *Rituál a ceremoniál. Na příkladu pohřebních slavností na šlechtických dvorech v raném novověku*, SPFFBU (Řada C) 49, 2002, s. 71–72; TÝŽ, *Knihy o dobrém umírání v českém prostředí ve druhé polovině 16. a první půli 17. století*; T. KNOZ, *Todten-Gerüst*; Marie KOLDINSKÁ, *Každodennost renesančního aristokrata*, Praha – Litomyšl 2001, s. 175–192; Václav BŮŽEK a kol., *Věk urozených. Šlechta v českých zemích na prahu novověku*, Praha – Litomyšl 2002, s. 367–370. Poučení o „dobré“ smrti bylo standardní součástí většiny pohřebních kázání. Do jaké míry se odvíjel odchod z pozemského života podle ideálního vzoru, je těžké soudit, neboť touha po vykreslení co nejlepšího obrazu hrála u autorů kázání velkou roli. Našly se také případy, kdy se okamžik skonu neodvíjel přesně podle pravidel „dobré“ smrti. Například při úmrtí Viléma z Rožmberka zaznamenal rožmberský kronikář, že těsně před smrtí Rožmberk vypil trochu alkoholu, zřejmě z důvodu zmírnění bolesti. Viz J. PÁNEK (ed.), *Václav Březan, Životy posledních Rožmberků I*, s. 364. Podobné nesplnění očekávaného ideálu smrti se objevovalo i v katolickém prostředí a dokonce na panovnickém dvoře. Bez svátosti zpovědi zemřel Maxmilián II. a usuzuje se, že i Rudolf II., viz M. KOLDINSKÁ, *Každodennost*, s. 181–183.

<sup>90</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 27.

<sup>91</sup> „*Sulcandam quivis cogitet esse viam.*“ Citováno podle oslavné básně Nikolase Heliada Netolického otištěné v závěru kázání. Tamtéž, s. 45.

tic veden k přípravě na smrt už od narození.<sup>92</sup> Dokladem velkého zájmu o naučení, jak se správně chovat před smrtí, jsou knihy *Ars moriendi*.<sup>93</sup>

Východiska „dobré smrti“ v základních tezech o smrti a spasení katolické nebo reformované víry byla spojena stejným jmenovatelem, a to byl dobrý život.<sup>94</sup> Ten člověka připravoval na přechod k nesmrtnosti, neboť „nelze dobře zemřít, pokud není dobře žito, tedy uč se každý, kdo žiješ, ve svém těle i zemřít“.<sup>95</sup> Tuto celoživotní cestu ke smrti nejlépe vystihuje varování „Memento mori!“, tedy výstraha „pamatuj na smrt“<sup>96</sup> a umění zemřít „dobře“, které bylo vyvrcholením tohoto celoživotního úsilí.<sup>97</sup> Petrozelín na úvod kázání poučuje, „abychom na svou smrt pamatovali a k ní se strojili, když pak přijde skrze ní k věčnému odpočínutí, vykročiti mohli“.<sup>98</sup> Ve svém výkladu se Jakub Petrozelín zamýšlí nad samotnou potřebou „šťastné smrti“, neboť ta člověka zachraňuje před zatracením. Jestliže člověk správně zemře a správně žije, nemusí se bát pekla a dojde spasení. Pokud se tak stane, nejde ani tak o smrt, jako o spánek, který má připravit duši mrtvého na věčný život,<sup>99</sup> což kněz dostatečně zdůraznil slovy: „Nebo jakož v lidu Božím pod smlouvou Boží se narodil, tak v ní zůstával, tak, že co sme výš slyšeli o Davidovi, (...) že za svého věku poslouživ vůli Boží, usnul, to se též pravdivě i o tomto panu

---

<sup>92</sup> V předkládaném kázání se objevuje hned několik pasáží o dokonavosti života a nevyhnutelnosti smrti. Například život „všech lidí na světě, že ten jest nestálý a smrtelnosti poddaný. Všickni zajiště smrti poddani jsme a žádný nemůže se od ní vyprostiti, aby podle vložení Božího ji podniknouti nemusel.“ Tamtéž, s. 20.

<sup>93</sup> K tomu podrobněji i pro české prostředí P. KRÁL, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, s. 62–76 (kapitola II. 2. 1. *Ars moriendi*).

<sup>94</sup> Z Nového zákona srov. J 5, 29; ve Starém zákoně podobně například Sír 12, 6–7.

<sup>95</sup> „Nam bene nec moritur, bene si non vivitur, ergo, Quisq; suo Vivens corpore Disce Mori.“ Citováno podle oslavné básně Jana Porphyrida Rychnovského, viz J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 43.

<sup>96</sup> I v renesanční výzdobě šlechtických sídel bylo varování „Memento mori“ reflektováno. V některých případech byly atributy smrti či symbolika lidských věků součástí výmalby interiérů šlechtických zámků. Srov. P. KRÁL, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, s. 76–80.

<sup>97</sup> Umění „dobré smrti“ (tzv. *Ars moriendi*) se odráželo v dobových textech, které obsahovaly návod, jak správně odejít z tohoto světa. K tomu blíže tamtéž, s. 61–75. V kázání Matěje Cyra nad Petrem Vokem z Rožmberka se také objevuje motiv přípravy na smrt. Cyrus poukazuje na přípravu „generální a veřejnou“, která zahrnuje dobrý život, a přípravu „speciální a zvláštní“, která stojí na vyvarování se hříchům, na střidmosti a niterné víře. K tomu podrobněji P. KRÁL, *Knihy o dobrém umírání v českém prostředí ve druhé polovině 16. a první půli 17. století*, s. 14–16. Podobně je tato látka zpracována i jinde, například v pohřebních kázáních nad Melchiorem z Redernu z roku 1601 a Fridrichem z Redernu z roku 1609. Srov. M. SVOBODA, *Tři pohřební kázání z první poloviny 17. věku*, s. 177–179.

<sup>98</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 15.

<sup>99</sup> Srov. například Da 12, 2; J 11, 11–14; v kázání: „David za svého věku poslouživ vůli Boží, usnul.“ J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 19; podobně: „Že smrti osten jest skrze Krista odňat a ona přemožená. A tak věřícím v sen obrácená, tak že skrze ní nehynou, ale k odpočínutí a snu odchází, i k životu věčnému.“ Tamtéž, s. 26; podobně dále v textu: „Spravedlivý byl-li by smrti zachvácen, v odpočínutí bude.“ Tamtéž, s. 28.

řící může.<sup>100</sup> Pokud se tak ale nestane, Petrozelín dodává: „Neb kdo jednou zle umře, po tom jest veta.“<sup>101</sup>

Jak pomoci člověku „dobře“ umřít? To je otázka, na kterou Petrozelín dává odpověď prostřednictvím pěti základních potřeb. Jde o nutnost „slova Božího, aby-  
chom je měli slyšeti i zachovávatí,“ „střídmeho života ve všem,“ „z nahodilých hří-  
chů povstávání a pokání svatého činění,“ „svátostí Kristových užívání“ a „potřebí  
modliteb, abychom skrze ně pomocí k pobožnému živobytí žádali a říkali.“<sup>102</sup> Co se  
týče prvního, Petrozelín označuje hlásání slova Božího za světlo, jež je znakem  
božství a vede každého člověka tou správnou cestou<sup>103</sup> a pomáhá mu správně žít.<sup>104</sup>  
Když Smil Osovský ulehl do smrtelné postele, vyžádal si soukromé kázání od Pe-  
trozelína. O tom kněz píše: „V neděli masopustní nemoha obecnému shromáždění  
církvnímu přítomen býti, aby se slovo Boží na zámku jeho kázalo, žádal a tu dvo-  
jmu kázání o způsobu tohoto života bídneho a proměnitelného a potěšení v něm,  
též o budoucí dokonalosti v nebesích, kterauž nám Kristus smrtí svou způsobil, pří-  
tomen byl, a toho opravdově poslouchal i je v myslí svou vpustil, jakž tomu vyro-  
zumělo se z řeči Jeho Milosti při mém od pána odcházení, kterauž učinil. Děkuji  
vám kněze Jakube, že jste nás dnes tak pěkně z slova Božího potěšili. Odplatíž vám  
to sám Pán Bůh.“<sup>105</sup> Jde o doklad toho, že Smil Osovský si byl dobře vědom potře-  
by naslouchat kázání, které ho poučovalo ve víře a tím mu pomáhalo přidržet se  
správného života.<sup>106</sup>

Následuje Petrozelínova výstraha před nestřídmostí, a to jak duchovní, tak  
tělesnou. Umírněnost byla podle obecně platného ideálu chování šlechty jednou  
z ctností urozence.<sup>107</sup> Co se týče střídmosti v jídle a pití, reagoval kněz na životní  
styl šlechty. V tuto chvíli zřejmě nepřímou upozornil na Smilovy nedostatky. Přesto-  
že se nezachovaly zprávy, ze kterých by byla možná identifikace stravovacích

---

<sup>100</sup> Tamtéž, s. 36–37.

<sup>101</sup> Tamtéž, s. 27.

<sup>102</sup> Tamtéž, s. 29–32.

<sup>103</sup> J 8, 12.

<sup>104</sup> „Světlo nohám našim a svíce stezkám našim, tj. jediné v světě potřebné, které kdo slyší, jemu věří  
a podle něho živ jest, jest blahoslavený, Pánu Bohu příjemný.“ J. PETROZELÍN KUNŠTÁT-  
SKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 29.

<sup>105</sup> Tamtéž, s. 38.

<sup>106</sup> To, že tak opravdu činil, dokládá záznam z dalšího velkého díla Petrozelína Kunštátského. V roce  
1613 vydává *Postyllu neb kázání sumovní a krátké na epištoly ke dnům Páně nedělním, přes celý  
rok přiložené, z samého slova Božího upřímně a sprostně, pro slávu Boží a vzdělání lidu jeho  
v svaté pobožnosti sepsaná a vydaná*, kde píše následující: „že jsem V[ašich] M[ilostí] té své práce  
nejpřednější a nebedlivější posluchače měl.“ J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Postylla Neb  
Kazanaj Summownij*, Praha 1613, s. 9. Originál uložen v historickém fondu Moravské zemské  
knihovny pod signaturou ST1–0050.622.

<sup>107</sup> V roce 1528 vydává italský humanista Baldassare Castiglione dílo *Dvořan*, jež se stalo vzorem pro  
chování urozenců. V českém prostředí jako nejznámější dílo tohoto typu vznikla *Schola aulica, tj.  
Dvořská škola* od Jiřího Závěty ze Závěti. K tomu více V. BŮŽEK a kol., *Věk urozených*, s. 68 –  
72.

návyků, existují důkazy v pramenech, že Smil rád holdoval pití.<sup>108</sup> Na to navazuje vylíčení lidského hřešení a toho, jak se má člověk chovat, aby mu byly hříchy odpuštěny. Smrt není náhodná, nepřináší ji „zlé povětrí“ a ani ďábel není příčinou.<sup>109</sup> Jediné, co vede ke smrti, jsou lidské hříchy. Odraz tohoto poučení je patrný i v oslavných básních v závěru kázání, kde Jan Porphyrides Rychnovský připomíná, že člověk by se měl snažit nehřešit až příliš, protože „*nestačí žít dlouhý život na zemi, ani zakrýt věk starce vlasy, ale stačí žít bezúhonný život bez chyb*“,<sup>110</sup> aby mohlo dojít k „dobré“ smrti. Mimo každodenního hřešení je lidstvo zatíženo prvotním hříchem Adama a Evy, „*aniž jest možné od té chvíle (...) před smrtí se vyhnouti*“.<sup>111</sup> Všední hříchy našeho života jsou ale přirozené a hřeší každý. Petrozelín píše o Smilovi: „*Nač měl své nedostatky, jakož pak kdo bez nich jest: však v nich nebyl pokrytcem, ani nějakého svědomí širokého, nýbrž k nim se rád přiznával (...)*“<sup>112</sup> Přesto je nutné projevit lítost, aby byl člověk těchto lidských hříchů zbaven a mohl žít navěky. Tím kněz naznačil další výklad, jenž se věnoval svátosti zpovědi.

Svátosti se udílely v posledních okamžicích života umírajícího. V nekatolickém prostředí se dodržovala právě svátost zpovědi a navíc svátost posledního přijímání, aby tak byla demonstrována víra v účinnost Kristovy oběti.<sup>113</sup> Tuto víru Smil Osovský projevil na smrtelné posteli, když „*napominán to osvědčil, když řekl: komuž bych se důvěřil než svému Hospodinu, věřímž já jeho Božské milosti, že mne neopustí, a při tom doložiti ráčil: Ježíši synu Boha živého smiluj se nade mnou.*“<sup>114</sup> Evangelická a bratrská víra neodmítá zpověď z hříchů před smrtí, ale není na ni kladen takový důraz jako u katolíků. U nich je zpověď zásadní a předchází svátosti posledního pomazání, díky němuž bylo možné lépe dojít spásy. V nekatolickém prostředí je dán důraz na pokání vyvolané osobou kněze. Umírající měl tak poslední možnost lítosti, ale na rozhodujícím verdiktu, zda bude spasen, to již podle učení reformovaných církví nemohlo nic změnit.<sup>115</sup> Jednota bratrská pak chápala

<sup>108</sup> Karel starší ze Žerotína píše Janu Jetřichovi mladšímu ze Žerotína a na Strážnici v listopadu 1591 dopis, ve kterém mu přeje k uzavření svatbě a hovoří o svatebním veselí následovně: „*Tam památku veselí tvého světiti budu, avšak ne dokonale jako ty (...)* Mezi tím tě napominám, aby všíljkou střídmost zachoval bez pohoršení církve, obzvláště pak nejvyššího pana maršálka Království českého a pana Zacharyáše Slavaty a jiných (...) totiž Jeho Milost pana třebičského (...)“ Vincent BRANDL (ed.), *Spisy Karla staršího z Žerotína. Listové psaní jazykem českým, odd. II., sv. I*, Brno 1870, s. 70. Karel starší ze Žerotína píše zemskému hejtmanovi Fridrichovi ze Žerotína v červnu 1596: „*Moji hosti dnes ode mne ráno jeli; pan z Doubravice včera opilý ke mně přijel, byl by se rád vadil, kdyby toliko byl cestu k tomu věděl; ač měl bych V[ashi] M[ilosti] o ledajakés jiné věci mluvit, však i pro toto rád bych se s V[ashi] M[ilosti] shledal, abych V[ashi] M[ilosti], jak se zde choval, oznámil.*“ Tamtéž, s. 156–157.

<sup>109</sup> Viz J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 7, 26.

<sup>110</sup> „*Non satis est longam in teriis producere vitam, AEtatem pilii nec tetigisse senis.*“ Tamtéž, s. 43.

<sup>111</sup> Tamtéž, s. 7–8.

<sup>112</sup> Tamtéž, s. 37.

<sup>113</sup> P. KRÁL, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, s. 128 (zvl. pozn. 26).

<sup>114</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 38.

<sup>115</sup> Podrobněji k smrtelnému rituálu viz P. KRÁL, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, s. 122–132.

pokání jako jednu z posledních svátostí.<sup>116</sup> Jak píše bratrský kněz Lukáš Pražský ve svých *Zprávách kněžských* z roku 1527: „*Jako přede křtem vieru a pokanie v srdci, v řeči i v skutku, čemuž se připisuje, dává i svědčí druhé narození.*“<sup>117</sup> Cílem toho, že si mohl člověk na smrtelné posteli naposledy ulevit od svých hříchů, bylo zaručit si odchod ze světa v klidu a bez projevů strachu a bolesti. To také odpovídalo obecným představám o „dobré smrti“. Vzhledem k tomu, že byl Osovský bratrského vyznání a Petrozelín byl novoutrakvistický kněz, a také s ohledem na podobnosti rituálu smrtelné postele v evangelickém a bratrském prostředí je těžké soudit, podle kterého vzoru se rituál odvíjel. V kázání nad Smilem se kněz vyloženě o pokání nezmiňuje.<sup>118</sup>

Zásady Jednoty bratrské o udílení svátostí v posledních okamžicích života hovoří o nutnosti obnovení úmluvy „*křtu a biřmovanie a obcovanie těla a krvi Páně.*“<sup>119</sup> To znamená, že základní je připomenutí svátosti křtu, biřmování jako vstupu do společenství církve a večeře Páně. V Petrozelínově kázání je upozorněno na svátosti křtu a přijímání, což ukazuje na orientaci rituálu podání svátostí u smrtelné postele Osovského k nauce Jednoty bratrské.<sup>120</sup> Křest byl symbolickým znamením, že člověk přináleží k duchovnímu společenství, jež ho ochraňuje a dodává mu sílu.<sup>121</sup> Pro připomenutí svátosti poslední večeře, s důrazem na přijímání pod obojí způsobou, odkazuje kněz na první list apoštola Pavla Korintským.<sup>122</sup> I v tomto případě je patrný rozdíl v povaze eucharistie mezi jednotlivými konfesemi. Odlišnost spočívá v reálné přítomnosti těla a krve Krista v podávaném chlebu a vínu. Katolická nauka hovoří o tzv. transsubstanciaci, což je mínění o skutečné přítomnosti Kristova těla a krve. Nekatolická představa je spojována se symbolickou přítomností Krista, přičemž k sjednocení těla s chlebem a krve s vínem dochází pouze během vlastního obřadu svátosti oltářní.<sup>123</sup> Stejně je tomu ve víře bratrské, jak je uvedeno ve výkladu bratrského vyznání v *Konfessi bratrské*: „*(...) však podstaty své přirozené oboje to netratí ani nemění, ale chleb chlebem, a víno vínem zůstává.*“<sup>124</sup> V souvislosti s udílením svátostí Petrozelín ještě podotýká a potvrzuje

<sup>116</sup> J. MAREK, *Bratrská nauka o posledních věcech člověka a smrt pána Kunrátu Krajíře z Krajku (1487–1542)*, s. 34.

<sup>117</sup> Moravský zemský archiv Brno (dále MZA), G 21 – Staré tisky, inv. č. III/582, fol. 143r–144v, Lukáš Pražský, *Zprávy kněžské*.

<sup>118</sup> Pokání bylo součástí pohřbu Petra Voka z Rožmberka, o kterém se Matěj Cyrus zmiňuje v pohřebním kázání: „*Rozhřešení svaté a svátosti večeře Páně (...) ráčil požívati.*“ Citováno podle R. PAVLÍČKOVÁ, *(Ještě jednou) Pohřební kázání Matěje Cyra nad Petrem Vokem z Rožmberka roku 1612*.

<sup>119</sup> MZA Brno, G 21 – Staré tisky, inv. č. III/582, fol. 144v, Lukáš Pražský, *Zprávy kněžské*.

<sup>120</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 31–32.

<sup>121</sup> Viz „*Jako David obřízkou svou proti neobřezanému filištínskému Goliášovi se potěšoval, tak my svatým a spasitelným křtem proti smrti, d'áblu a zatracení věčnému se těšili.*“ Tamtéž, s. 31.

<sup>122</sup> 1. K 10, 16.

<sup>123</sup> August FRANZEN, *Malé církevní dějiny*, Praha 1995<sup>2</sup>, s. 235.

<sup>124</sup> Josef PROCHÁZKA (ed.), *Konfessi Bratrská, aneb, Počet z víry a učení, i náboženství Jednoty Bratří Českých*, Praha 1869. Práce je k dispozici na internetu viz URL: <<http://texty.citanka.cz/>> [cit. 16. dubna 2010].

tím evangelický postoj k pojetí spásy, že ač je dobré ctít a světit svátosti, je nutné mít na paměti, že „*ty ač z sebe samy spasení nedávají*“.<sup>125</sup>

Výčet věcí, které člověku pomáhají „dobře“ umřít, zakončuje kněz Petrozelín připomenutím potřeby modliteb. Symbolicky je charakterizuje jako provianty, které si člověk s sebou vozí na pomyslném voze celý lidský i posmrtný život.<sup>126</sup> Modlitbou komunikuje člověk s Bohem a skrze ni si připravuje půdu pro budoucí věčný život.<sup>127</sup> Tak i Smil Osovský na smrtelné posteli obrátil svou mysl k Bohu a modlil se, neboť „*kde přestává pomoc lidská, začíná se Božská, protože srdcem k Bohu, jehož moc v nemocech našich dokonává se, aby se obrátil, že to jej těší, se ohlásil a mezi tím rozumí bylo, že sám sobě se modlí*“. V tu chvíli vyzval Petrozelín nad Smilovým lůžkem k modlitbě i ostatní, kteří byli přítomni posledních chvil třebíčského pána.<sup>128</sup>

Aby bylo učiněno zadost dobové představě o „šťastné smrti“, kněz přesně zaznamenává poslední okamžiky Smilova života. Petrozelín byl přítomen po celou dobu jeho umírání, takže se dá předpokládat, že svědectví je autentické. Přesto nelze vyloučit míru stylizovanosti a snahu po zachování nejlepšího obrazu umírajícího. Smil Osovský zemřel dobře připraven na smrt v kruhu svých nejbližších.<sup>129</sup> Odešel v tichosti, bez hnutí. „*V tom pán k hodině poslední se bral a ani jedním audem nehnův, (jakož pak od té chvíle, jak se složil, sebou nehejbal, nýbrž vždy tiše jak položen byl ležel) samé oči maje obrácené vzhůru k nebi velmi tiše v přítomnosti a jako v rukou své nejmilejší paní, kteráž ho s zármutkem provázeti ráčí, život svatý tiše, pokojně a blahoslaveně dokonat, a to 18. Feb[ruara] mezi 10 a 11 napůl orloji hodinou. Na celém pak mezi 16 a 17 maje let věku svého 64, čtyry měsíce a hodiny tři.*“<sup>130</sup> Tím Osovský dokázal, že dostal ideálu „dobré“ smrti, protože se mu podařilo žít dobře a ještě lépe skonat. „*Jakož pak i jeho život byl dobrý, tak i skončení pobožné.*“<sup>131</sup>

---

<sup>125</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 31.

<sup>126</sup> Tamtéž, s. 32.

<sup>127</sup> „*Jakož tedy ti, kteří chtějí po práci libě usnouti a dobře sobě odpočinouti, způsobí sobě z některých peřin ustláni, tak my chcíc v Pánu libě usnouti, věci těch nám potřebí.*“ Tamtéž, s. 32.

<sup>128</sup> „*Přičemž aby pomoc měl, my přítomní napomenvše se k modlitbám za jeho milost sme je konali.*“ Tamtéž, s. 39. Přestože v nekatolickém prostředí neměly modlitby přimluvný charakter za spásu člověka, pomáhaly umírajícímu k pokojnému skonání, a tím také dostát ideálu „dobré“ smrti. Podobně tomu tak bylo i u smrti Petra Voka z Rožmberka. Matěj Cyrus zmiňuje, že se modlil s přítomným Janem Jiřím ze Švamberka a s jeho ženou. Viz R. PAVLÍČKOVÁ, *(Ještě jednou) Pohřební kázání Matěje Cyra nad Petrem Vokem z Rožmberka roku 1612*.

<sup>129</sup> S jistotou lze určit jen přítomnost kněze Jakuba Petrozelína a Smilovy druhé manželky Kateřiny z Valdštejna. Předpokládalo se, že u smrtelného lůžka byli nejbližší umírajícího. Podle Václava Březana byli u smrtelného lože Petra Voka z Rožmberka, včetně kněze Matěje Cyra, rožmberští dědicové Jan Jiří ze Švamberka a Jan Zrinský ze Serynu, Vokův komorník Hans Hagen z Švarc-pachu a dva služebníci. Viz J. PÁNEK (ed.), *Václav Březan, Životy posledních Rožmberků II*, s. 631.

<sup>130</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 39.

<sup>131</sup> Tamtéž, s. 37.



## Pohřeb třebíčského pána

Pohřební ceremoniál raně novověkého urovince měl tradičně ritualizovanou podobu. Z předloženého pohřebního kázání bohužel nelze vyčíst přesný průběh pohřbu Osovského, ani jeho vizuální podobu a personální strukturu pohřebního průvodu, přesto se pokusím některé momenty z posledního rozloučení s třebíčským pánem přiblížit.

Smil Osovský z Doubravice zemřel, když „*Chladný únor viděl dvakrát devět zemských os*“, tedy 18. února 1613.<sup>132</sup> Pohřební ceremoniál se začal odvíjet již ve chvíli, kdy se přistoupilo k přípravě těla k jeho vystavení. Vzhledem k tomu, že se pohřeb třebíčského pána konal 25. března,<sup>133</sup> bylo tělo vystaveno více než měsíc.<sup>134</sup> Tento čas byl využit k oznámení smrti Osovského, k přípravám smuteční slavnosti, včetně zajištění jídla, pití či zhotovení rakve a výzdoby užitě během obřadu.<sup>135</sup> Vdova Kateřina z Valdštejna také musela před pohřbem zajistit sepsání pohřebního

---

<sup>132</sup> „*Frigidus Inspexit bis nonos Febr uis axes*.“ Tamtéž, s. 43. F. J. Rypáček, který osobnosti Osovského zasvětil část své badatelské praxe, mylně stanovil datum úmrtí na 13. února. Viz František Josef RYPÁČEK, *Paměti a zápisy Smila II. Osovského z Doubravice a na Třebíči*, in: Třicátý program c. k. Českého vyššího gymnasia v Brně na konci školního roku 1896–1897, Brno 1897, s. 1–18, zde s. 4. I v jiných pracích se setkáváme se špatným datem, například v Ottově slovníku naučném, viz *Ottův slovník naučný XVIII*, Praha 1902, s. 921; dále také Jana BEČKOVÁ, *Valdštejnové a Třebíč 1613–1945. Historie starobylého českého rodu na třebíčském panství*, Jihlava 2008, s. 64; F. HREJSA, *Sborové jednoty bratrské*, s. 147. Bertolt Bretholz ve svém rukopise o moravských rodech uloženém v MZA ve fondu Cerroniho sbírky dokonce uvádí jako den úmrtí Osovského 16. února 1613. Viz MZA Brno, G 12 – Cerroniho sbírka I, inv. č. 39, kn. 1, fol. 2r. Z náhrobku Smila Osovského není možné vyčíst přesný den úmrtí, přestože byla dobová praxe zaznamenat nejen rok, ale také měsíc i den. Prostor v pravém horním rohu náhrobku je prázdný. Zdá se, jako kdyby v průběhu let došlo k jeho opravě a datace byla zahlazena. To ale technická dokumentace Muzea Vysočiny Třebíč nedokazuje. Lze tak předpokládat, že náhrobek vznikl za života Osovského, což bylo typické, ale pak se z nějakých důvodů celá datace již nedoplnila. Tato situace může vysvětlovat, proč došlo k jejím nepřesným určení. Já vycházím z pohřebního kázání jako historického pramene, který se přímo věnuje Smilově smrti, takže předpokládám jeho správnost.

<sup>133</sup> „*SeXqVater at qVe Vno rIGIDV's Mars eXIIIt oriV*“, což v překladu znamená „*šest a čtyřikrát otužilý březen vyšel od počátků*.“ Viz J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 43.

<sup>134</sup> Interval mezi smrtí a pohřbem (a během toho vystavení těla zesnulého) trval od několika týdnů až po několik měsíců. Většinou kolem 2–3 měsíců. Například Vilém z Rožmberka zemřel v srpnu 1592 a pohřeb se konal v prosinci. Od úmrtí Petra Voka z Rožmberka do jeho pohřbu uplynuly necelé tři měsíce. Dokonce pět měsíců trval interval mezi smrtí a pohřbem dědice rožmberského panství Jana Jiřího ze Švamberka a půl druhého měsíce čekal na svůj pohřeb v roce 1614 náhodský pán Albrecht Václav Smiřický. Viz J. PÁNEK (ed.), *Václav Březan, Životy posledních Rožmberků I*, s. 365–369; J. PÁNEK (ed.), *Václav Březan, Životy posledních Rožmberků II*, s. 631–640; P. KRÁL, *Ronšperské setkání*, s. 295; M. SLÁDEK, *Posmrtné cestování Albrechta Václava Smiřického ze Smiřic*, s. 216.

<sup>135</sup> Jednalo se o zhotovení malovaných erbů, zpracování smutečních látek apod. K tomu blíže V. BŮŽEK a kol., *Věk urozených*, s. 369. V Petrozelínově kázání, v pasáži, kde jsou otřesně oslavné básně, se objevuje jedna zmínka o výzdobě průvodu: „*Trebicium fortem hanc, signa, modum-q[ue]*, vide.“ To v překladu znamená: „*Je třeba pozorovat, Třebíči, tuto událost, na prapory a zpěv se podívej*.“ Viz J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 45.

kázání. Vyrozumění o úmrtí mělo formu zvacího dopisu na pohřeb.<sup>136</sup> Přestože je v některých pohřebních kázáních vyhrazeno místo na vlastní popis pohřebního ceremoniálu s vyjmenováním zúčastněných,<sup>137</sup> z předkládaného pohřebního kázání toto vyčíst nelze. Jakub Petrozelín se omezil pouze na konstatování, že byl Smil Osovský „s mnohým zármutkem všech počestně a vážně pochován“.<sup>138</sup> Samozřejmě lze usuzovat, že na pohřbu Smila Osovského byla přítomná široká síť jeho „pánů a přátel“, tj. pokrevních a nepokrevních příbuzných, členů spřízněných rodů či sousedů. Výběr pozvaných mimo jiné závisel na jejich společenském vlivu a postavení v zemských úřadech. Skladba hostů tak reprezentovala hodnotu vztahů a kontaktů, které Smil udržoval. Z kázání není patrné spektrum pozvaných, ale dochoval se dopis významného člena z jeho okruhu „pánů a přátel“, a to kardinála Františka z Ditrichštejna.<sup>139</sup> List byl adresován Kateřině z Valdštejna, jejímu nevlastnímu bratru a někdejšímu svěřenci Osovského Pertoldovi Bohobudovi z Lipé, ve kterém Ditrichštejn vyjadřuje soustrast nad smrtí Smila a omlouvá se z účasti na pohřbu.<sup>140</sup> Omluvy nebyly ničím mimořádným. Svoji nepřítomnost pozvaní odůvodňovali zhoršeným zdravotním stavem nebo pracovní vytížeností.<sup>141</sup> V případě kardinála Ditrichštejna lze usuzovat, že důvod jeho nepřítomnosti na pohřbu měl konfesijní podtext.<sup>142</sup> Účast olomouckého biskupa prosazujícího důraznou rekatolizaci by na

<sup>136</sup> O seznamech smutečních hostů více P. KRÁL, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, s. 177–187.

<sup>137</sup> Například známé kázání nad Petrem Vokem z Rožmberka od Matěje Cyra z roku 1612. Viz J. ŠRONĚK, *Pohřební ceremonie Petra Voka z Rožmberka a jejich konfesijní pozadí*. Dále například v kázání Martina Nusslera nad císařským vojevůdcem Melchiorem z Redernu, jehož studiem se zabýval M. SVOBODA, *Tři pohřební kázání z první poloviny 17. věku*, s. 177.

<sup>138</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 1.

<sup>139</sup> Kardinál František z Ditrichštejna žil v letech 1570–1636. Byl olomouckým biskupem od roku 1599 až do své smrti. Po roce 1620 získal post gubernátora Moravy. Od roku 1624 byl dědičným říšským knížetem. J. PÁNEK (ed.), *Václav Březan, Životy posledních Rožmberků II*, s. 791. K osobnosti kardinála z Ditrichštejna nejnověji Pavel BALCÁREK, *Kardinál František Ditrichštejn 1570–1636. Gubernátor Moravy*, České Budějovice 2007.

<sup>140</sup> „(...) s nemalým zármutkem o smrti urozeného Pana Pana Smila Osovského z Doubravice, Pana švagra a přítele našeho zvláště milého, jak proto, že jsme na něm vždycky dobrého Pana přítele měli, tak proto, že na něm ten starožitný rod Pánů z Doubravice přestal (...) Že pak k žádosti Vaší Milostij ku pohřbu toho mrtvého těla neb: Pana pro jiný pilný náš odjezd postačiti a poslední té služby jaký bychom rádi chtěli Panu prokázati nemůžeme.“ MZA Brno, G 2 – Nová sbírka, inv. č. 571/38.

<sup>141</sup> P. KRÁL, *Rituál a ceremoniál*, s. 74–75. Podobná situace nastala na pohřbu Petra Voka z Rožmberka: „Žádny z ouředníků a soudců zemských, ani který podstatný pán z Království českého a Markrabství moravského na tom pohřbu byl, protože po odjiti z tohoto světa Jeho Milosti císaře Rudolfa, kteréž při tom času stalo se, do Prahy obesláni byli.“ Viz J. PÁNEK (ed.), *Václav Březan, Životy posledních Rožmberků II*, s. 638. Pozvání často směřovala i na císařský dvůr. Bylo vysoce reprezentativní, pokud se panovník dostavil na některou ze slavností přechodových rituálů šlechty, jako je svatba, křest nebo pohřeb. Většinou se ale panovník nechal zastupovat delegátem. Účast panovníkova zástupce, jenž byl většinou jedním z předních urozenců dané doby, byla významná a často zaručovala účast dalších významných osob.

<sup>142</sup> Podobně se pohřbu Jana Jiřího ze Švamberka na hradě Ronšperk v září 1617 zúčastnili pouze představitelé nekatolické stavovské opozice a chyběli představitelé nejvyšších zemských úřadů.

nekatolickém pohřbu nebyla vhodná. Je otázkou, zda bylo pozvání na Smilův pohřeb pouze formální informací o smrti člena moravské stavovské společnosti,<sup>143</sup> nebo se Smil Osovský počítal do okruhu kardinálových „pánů a přátel“.<sup>144</sup> Vzhledem k tomu, že oba stáli na nejvyšší příčce hierarchického společenského žebříčku, museli se osobně znát.<sup>145</sup> Zvláště když uvážíme, že oba dva zasedali v moravském zemském soudě a na zemském sněmu, kde jistě navzájem přišli do kontaktu. Přikláním se proto spíše k první variantě.

Vraťme se k tomu, co se dělo s tělem během intervalu mezi smrtí a pohřbem Smila Osovského z Doubravice. O roli pozůstalých se zmiňuje ve svém kázání především Benedikt Bílinský. Hovoří o potřebě vystrojit zemřelému pohřeb, aby „se duše pak odebrala do lůna Abrahamova a k věčnému blahoslavenství“.<sup>146</sup> Abrahamovým lůnem bylo označováno nebe jako symbolické místo, kde pobývali spravedliví.<sup>147</sup> Podle Bible jde o místo věčného života.<sup>148</sup> Benedikt Bílinský také napomíná pozůstalé, jak by se měli během pohřbu Osovského chovat.<sup>149</sup> Využívá

---

Jejich neúčast byla vyvolána politickou situací v zemi po volební sněmu v roce 1617. Viz P. KRÁL, *Ronšperské setkání*.

<sup>143</sup> Podle mého názoru je možné, že existovaly přátelské vazby mezi oběma muži. V štambuchu Osovského, který byl veden v letech 1578–1613, se jméno Františka z Ditrichštejna sice neobjevuje (podle toho lze soudit, že ve skupině „pánů a přátel“ Osovského kardinál nefiguroval), ale Osovský byl označen v kardinálově dopise za „Pana švagra a přítele našeho zvláště milého.“ Vzhledem k tomu, že Osovský nebyl s kardinálem spřízněn, lze vyložit význam slova *švagr* ve smyslu přátelství. Viz MZA Brno, G 2 – Nová sbírka, inv. č. 571/38.

<sup>144</sup> Přátelské vazby v kontextu vztahů „pánů a přátel“ mezi nábožensky odlišnými osobami existují. K tomu viz Drahomíra VODIČKOVÁ, *Biskup politikem. Korespondence olomouckého biskupa Stanislava Pavlovského s představiteli české a moravské zemské obce v letech 1579–1598*, Pardubice 2009 (diplomová práce FF Univerzity Pardubice), s. 99–121.

<sup>145</sup> Podle deníku Adama mladšího z Valdštejna muselo dojít k osobnímu setkání Smila Osovského a kardinála Ditrichštejna, když Valdštejn píše: „Jeďl jsem u pana Třebíčského a byl u mne pan kardinál a pan hejtman.“ Viz Marie KOLDINSKÁ – Petr MAŤA (edd.), *Deník rudolfinského dvořana. Adam mladší z Valdštejna 1602–1633*, Praha 1997, s. 83. K tomu přispívá i fakt, že na Moravě byl mnohem menší počet příslušníků šlechty než v Čechách a že zemské úřady zastávali příslušníci nejbohatší šlechty. Proto předpoklad, že se Osovský s Františkem z Ditrichštejna osobně znali, se dá předpokládat. K souvislosti majetkové moci s držením nejvyšších zemských úřadů více viz Jiří JUROK, *Šlechtické zemské úřady a rodová majetková moc v předbělohorských Čechách a na Moravě (1526–1620)*, ČMM 110, 1991, s. 239–252.

<sup>146</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 9.

<sup>147</sup> J. HALL, *Slovník námětů a symbolů ve výtvarném umění*, s. 365. Podle J. Le Goffa představovalo toto místo první zpodobnění očištěnce jako místa dočasného spočinutí duše před spasením, ale vzhledem k tomu, že kázání nad Osovským bylo nekatolické, autorka nepředpokládá odkaz na očištěnce, ale na místo věčného života tak, jak je uvedeno v Bibli. Viz J. LE GOFF, *Zrození očištěnce*, s. 54.

<sup>148</sup> Podobenství o boháči a Lazarovi viz L 16, 19–31, především v. 22.

<sup>149</sup> K splnění očekávaného chování během festivit podrobněji Jiří PEŠEK, *Slavnost jako téma dějepisného zkoumání*, in: TÝŽ (ed.), *Pražské slavnosti a velké výstavy*. Sborník příspěvků z konferencí Archivu hl. m. Prahy 1989 a 1991, Praha 1995. Obecně k antropologickému pojetí přechodových rituálů Arnold Van GENNEP, *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*, Praha 1997; Victor TURNER, *Průběh rituálu*, Brno 2004. V českém prostředí především práce Pavel KRÁL, *Křtiny, svatby a pohřby. K vzájemné reflexi panovníckých a šlechtických rituálů v druhém*

k tomu pokyny z kapitoly o zármutku z knihy Sírachovce. Káže o potřebě projevít smutek pláčem, neboť „*takový obyčej dobrý zachovávali vždycky pobožní a svatí lidé*“.<sup>150</sup> Podotýká, že největší smutek musí projevít příbuzní a přátelé, ale nezapomíná ani na Smilovy poddané. Zármutek zúčastněných byl podroben sociální kontrole, jež ve společnosti raného novověku běžně existovala. Pokud by projev smutku nebyl dostatečně efektní, mohlo dojít k pomluvám. Pro účastníky pohřbu to mohlo znamenat zhoršení jejich reputace.<sup>151</sup> Od nich se čekalo splnění očekávaného chování, které potvrzovalo účinek pohřebního ceremoniálu.<sup>152</sup>

Další výzvou pro shromážděné bylo naučení o přidívání těla nebožtíka a o nakládání s jeho tělem před vlastním pohřbem. Vystavení těla mrtvého v honosných šatech mělo svůj účel, a to dostat dobové představě o „dobré“ smrti. Díky ní měl každý člověk odejít ze světa především uctivě a pokračovat v nebeském životě, stát se nesmrtelným. Vystavení mrtvolky tuto teorii podporovalo. Souvisí to s dvojitým pojetím lidského těla.<sup>153</sup> Přestože tělesné tělo zemře a nezbude po něm nic, sociální tělo, tedy památka na něj,<sup>154</sup> přetrvává a je tak „*zajištěna nesmrtelnost v kolektivní paměti*“.<sup>155</sup> Benedikt Mikuš Bílinský si byl vědom této okolnosti, proto připomněl, že je důležité mrtvé tělo řádně vystrojít, neboť „*Nechce tuto Duch Páně, abychom se neváznosti k tělům mrtvým způsobem pohanským dopouštěli, jich jako nějakých mrch obnažených nechávali (...) Poněvadž jest to skutek milosrdný lásky (...) a taková věc Pánu Bohu se líbí.*“ Současně ale podotkl, „*aby ku potupě ani přílišné pejše mrtvému poslouženo nebylo*“.<sup>156</sup>

Rakev s mrtvým tělem Smila Osovského byla přes měsíc uložena buď na katafalku v některé z místností třebíčském zámku, nebo ve sklepech.<sup>157</sup> V den pohřbu

*polovině 16. a první polovině 17. století*, in: V. Bůžek – P. Král (edd.), *Šlechta v habsburské monarchii*, s. 439–456; K socializující roli pohřebního ceremoniálu blíže TÝŽ, *Rituál a ceremoniál; Z. VYBÍRAL, Politická komunikace aristokratické společnosti v českých zemích na počátku novověku*, s. 104–118.

<sup>150</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 10.

<sup>151</sup> „*Zahanbují se tuto lidé Boha prázdní, kteříž jakož nad žádným nepláčí (...)*“ Tamtéž, s. 11; Viz Sír 38, 17. Zároveň se ale nedoporučovalo prodlévat v pláči delší dobu, protože „*Ze zármutku totiž vzniká smrt, zármutek v srdci podlamuje sílu.*“ Viz Sír 38, 18.

<sup>152</sup> Z. VYBÍRAL, *Politická komunikace aristokratické společnosti v českých zemích na počátku novověku*, s. 104–118.

<sup>153</sup> P. KRÁL, *Pohřební slavnosti jako prostředek a místo komunikace rané novověké společnosti*, s. 325–326.

<sup>154</sup> „*(...) pomřeli s nimi i jejich darové, sláva, zboží. Kdyby kdo jejich hrob otevřel, zdaž tam najde umění sílu a bohatství, moudrost, pobožnost? Nikoli. Ale jen prach a popel.*“ Viz J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 25. Dále v textu: „*Tak živá bude ctnost jeho, jak v rodech těch, kteří s ním jednosejného na štítech svých znamení užívají, jako Jejich Milosti páni Sedlničtí s Choltic, tak i páni Mračští z Dubé. Ano i v pobožném a poctivém připomínání pána tohoto.*“ Viz Tamtéž, s. 41.

<sup>155</sup> Citováno doslovně z P. KRÁL, *Rituál a ceremoniál*, s. 75.

<sup>156</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 12.

<sup>157</sup> Bylo typické uložit tělo v rakvi do chladnějšího prostředí. Přesto zůstávalo přístupné, aby mohli lidé rakev navštívit. Tělo mohlo být také uschováno ve svatostánku, ve kterém později proběhl

bylo nejprve v zámku vyzdvíženo tělo a proneseno první kázání od evangelického kněze Benedikta Mikuše Bílinského. Poté byla rakev v pohřebním průvodu přenesena do bratrského sboru na Jejkov.<sup>158</sup> Zde proběhl ceremoniál ukládání těla do hrobu a přednesení druhého pohřebního kázání z úst novoutrakvistického kněze Jakuba Petrozelína Kunštátského. Pohřební průvod a snad i vlastní obřad v bratrském sboru byl doprovázen liturgickým zpěvem. Kázání samotné nepodává o zpěvácích žádné informace, ale v oslavných básních vydaných spolu s kázáním se zmínky objevují, dokonce s citovaným dvojverším, které se zpívalo: „*Hle sedí [Osovský – pozn. aut.] ve stínu vonící smutné myrty, vzdálen těchto zpěvů znova a znova znějících: Tak náhle zahynul Smil zvaný Osovský! Tak rychle náš otec i matka naše!*“<sup>159</sup> Smil Osovský totiž v roce 1607 obnovil literátský kůr, který měl ve svých artikulech: „*Umře-li kdo ze společnosti, či manželka, dívky neb někdo z přátel (...) na funus hned za žakovstvem jdou, ti pak, kteří pod suchými dni jsou, za márami nejpříz po přátelích mrtvého jíti mají.*“<sup>160</sup> Přestože se výťah vztahuje na členy literátského bratrstva, předpokládám, že zpěvácký doprovod k poslednímu rozloučení pro svého patrona a obnovitele kůr jistě přichystal. Funerální obřad vyvrcholil, když bylo symbolicky naznačeno, že rod Osovských z Doubravice již nemá pokrevního pokračovatele, že Smil byl jeho posledním členem. Petrozelín rituálně rozlomil erb a vhodil jej do země,<sup>161</sup> přičemž pronesl řeč: „*Hle jak zde nic stálého, jak pomijí sláva světa: teď se již láme erb pánu z Doubravice a s posledním pánem a dědicem pravým toho rodu, schovávají se toho rodu sekretové, pečeti, obdarování a všeco pomijí: (v tom mluvení pathetickém polámal se erb panský a vhodil na zemi dolu z kazatedlnice na důvod, že již rod ten dokonce sešel).*“<sup>162</sup>

---

pohřeb. Tak tomu bylo například s tělem Viléma z Rožmberka. Viz J. PÁNEK (ed.), *Václav Březan, Životy posledních Rožmberků I*, s. 366.

<sup>158</sup> Průvod demonstroval hierarchii účastníků. K tomu podrobněji P. KRÁL, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, s. 175–212; TÝŽ, *Ronšperské setkání*. V případě pohřbu Albrechta Václava Smiřického putoval pohřební průvod z Prahy do Náchoda, kde byl Smiřický pohřben, čtyři dny. K tomu M. SLÁDEK, *Posmrtné cestování Albrechta Václava Smiřického ze Smiřic*.

<sup>159</sup> „*Ecce seden tristis Myrthi redolentis in Vmbra. Protinus ad tales volvo revolvo sonos: Tam subitò Smil Ossovsky cognomine dictus! Et Pater et Mater, tam citò nostra perit!*“ Viz J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 46–47. Dále v textu se nachází: „*Mortem mordacem morsu confumere natam, Qui sunt aura soli et gemmula prima chori.*“ To v překladu znamená: „*Přicházející zničen kousnutím šzíravé smrti, kde je první píseň a nářek chóru.*“ Tamtéž, s. 44.

<sup>160</sup> Adolf KUBEŠ, *Literátský sbor třebečský se zvláštním zřetelem k vývoji a významu literátských sborů vůbec*, ČMM 12, 1880, s. 131–156, zde s. 141.

<sup>161</sup> Teatrální prvky nacházely během funerálních slavností své místo pravidelně. Stejná vrcholná symbolika byla užita při pohřbu Petra Voka z Rožmberka, kdy rozlomení erbu vykonal Matěj Cyrus, jenž držel nad Rožmberkovým tělem kázání. Viz J. PÁNEK (ed.), *Václav Březan, Životy posledních Rožmberků II*, s. 638. Podobně u pohřbu posledního člena rodu pánů z Hradce Jáchyma Oldřicha, viz P. KRÁL, *Pohřby posledních pánů z Hradce*, in: Václav BŮŽEK – Pavel KRÁL (edd.), *Poslední páni z Hradce, České Budějovice 1998*, s. 401–438, zde s. 433.

<sup>162</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 40. Tento symbolický akt reflektoval ve své básni i Nikolas Heliades Netolický, když píše: „*Nunc fractae ad justam dejectae turbine metam, Sunt fixe certo, morte volente loco.*“ V překladu to znamená: „*Nyní polámané a rozbité vě-*

Důležitou skutečností byl výběr místa, kde byl urozenec pochován. Místa posledního odpočinku byla prostorem uctívání a připomínání zemřelých. Také se jednalo o místo, kde mrtví čekali v naději na své vzkříšení.<sup>163</sup> V polovině 16. století bylo typické, že šlechta zvolila za místo posledního odpočinku svoji venkovskou rezidenci.<sup>164</sup> Volba byla ovlivněna několika důvody. Jedním z nich byla rodová tradice spočinutí v rodinné hrobce. Urození byli pohřbíváni v přítomnosti svých blízkých v přívětivém a sobě milém prostředí.<sup>165</sup> Podobně o výběru místa Osovského píše v kázání Petrozelín: „(...) *usnul a v místo bezpečně složen*.“<sup>166</sup> Pohřebiště jako symbolický prostor tak pomáhala vytvářet nejen rodovou paměť, ale vypovídala i o konkrétní osobě mrtvého a o okolnostech jeho výběru. Dalším aspektem volby pohřební lokality byl vlastní vztah k vybudované rezidenci v rámci prezentace svých úspěchů.<sup>167</sup> Důležitým hlediskem výběru byla také duchovní významnost vybraného místa.<sup>168</sup> V případě Smila Osovského byla volba místa ovlivněna všemi zmíněnými aspekty. Především jeho českobratrským vyznáním a rodovou tradicí. Smil byl pohřben v hrobce Osovských při bratrském sboru. Jednota bratrská sídlila v Třebíči od roku 1520, kdy získala pozemky ve čtvrti Jejkov od Jana z Pernštejna. Zde si Jednota postavila bratrský dům. Od Buriana Osovského z Doubravice, otce Smila, získal sbor v roce 1558 další pozemky. Následně byla při bratrském domě zřízena tzv. pohřební zahrada a Burianem zbudována

---

*trem k poslednímu, spravedlivému cíli jsou zaměřeny, na určené místo, kde smrt je žádána.*“  
Tamtéž, s. 44.

<sup>163</sup> „(...) *pak i tomuto mrtvému tělu vysoce urozeného Pana Pana Smila Osovského, Místo zvláštní jest k odpočívání připraveno, podle teď rady Ducha Božího a příkladu lidí svatých, vyzdvihnouce též mrtvé tělo z místa tohoto.*“ Tamtéž, s. 14.

<sup>164</sup> O století později se už začínají budovat rodinné hrobky i hroby jednotlivců v hlavních městech monarchie. Důvodem bylo místo výkonu úřadu nebo snaha po reprezentaci v souvislosti s blízkostí významných hrobů (rodinné hrobky Černínů či Valdštejnů v katedrále sv. Víta). I s příklady viz J. KUBEŠ, *Reprezentační funkce sídel vyšší šlechty z českých zemí (1500–1740)*, s. 169–174. K symbolickému významu místa blíže P. KRÁL, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, s. 235–241; TÝŽ, *Kult předků. Paměť a smrt v myšlení české šlechty na počátku novověku*, in: Václav BŮŽEK – Pavel KRÁL, *Paměť urozenosti*, s. 173–187, zde. 173, 181–184.

<sup>165</sup> Na Moravě dokládají snahu po smrti ulehnout po boku svých blízkých v rodinných hrobkách prosby nekatolické šlechty, která musela po roce 1620 odejít ze země. Adresovány byly gubernátoru Moravy a olomouckému biskupovi Františku z Ditrichštejna. Jako katolík takovým prosbám nevyhovoval. Výjimkou byl Karel starší ze Žerotína, který mohl být v roce 1636 pohřben na Moravě. V takových případech se však pohřeb musel obejít bez honosného ceremoniálu. P. KRÁL, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, s. 238. Žerotín vymohl stejné právo i pro svoji poslední ženu, která byla pohřbena v roce 1637 v Třebíči.

<sup>166</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 41.

<sup>167</sup> Příkladem je Český Krumlov Viléma z Rožmberka nebo Pardubice Vojtěcha z Pernštejna. Tento motiv hrdoosti na vybudovanou rezidenci se propojuje i s rodinnou tradicí, jak je to známé z Jindřichova Hradce, kde byl pohřben Jáchym z Hradce, nebo z Telče Zachariáše z Hradce. Viz J. KUBEŠ, *Reprezentační funkce sídel vyšší šlechty z českých zemí (1500–1740)*, s. 170.

<sup>168</sup> Tak jako Petr Vok z Rožmberka, jehož původní záměr byl být pohřben v nově vystavěném kostele sv. Jošta v Českém Krumlově. Po prodeji Krumlova císaři Rudolfovi II. se ale rozhodl pro rodinnou hrobku ve Vyšším Brodě. Symbolicky tak prokázal, že rodinná tradice pro něj byla důležitější než prezentace jeho náboženské příslušnosti. Více viz P. KRÁL, *Kult předků*, s. 182.

hrobka Osovských z Doubravice, kde byl sám v roce 1563 pohřben.<sup>169</sup> O několik let později zde byla, po boku manžela, pochována Eliška Bítovská z Lichtenburka, která v nadacích pro sbor pokračovala. Smil Osovský byl k Jednotě bratrské v Třebíči také dost velkorysý a všemožně ji podporoval. Není proto náhodou, že si pro své spočinutí vybral právě hrobku při bratrském sboru.<sup>170</sup> Smilův testament, kde by se vyjádřil k místu svého posledního odpočinku, se bohužel nedochoval,<sup>171</sup> ale z jeho celoživotní podpory Bratří a díky uložení ostatků jeho rodičů lze usuzovat, že jiná varianta nebyla brána v úvahu. V hrobce Osovských při bratrském sboru byla pohřbena také Smilova první žena Bohunka ze Žerotína, která zemřela v roce 1588. I druhá manželka Kateřina z Valdštejna chtěla být pochována po boku svého prvního chotě, když psala v testamentu: „*Těž mrtvé tělo mé v místě k tomu v Třebíči od dávna ode mě obraném, kdež také mrtvé tělo nebožtíka dobré paměti pana manžela mého předešlého, pana Smila Osovského z Doubravice odpočívá, beze všelijakých nádherných prachtů a ceremonií zbytečných toliko prostým, však počestným způsobem (co nejdřív možné) složití a pohřbítí dali.*“<sup>172</sup> Její pohřeb proběhl v roce 1637 ve vši tichosti. Vzhledem ke svému náboženskému vyznání se nedočkala ani zbudování náhrobku.<sup>173</sup>

Hmotným dokladem zachování rodové paměti jsou sepulkrální památky. Ve sbírce Muzea Vysočiny v Třebíči se dochovaly čtyři figurální náhrobky, druhotně zazděné do klášterní zdi při třebíčském bratrském domu.<sup>174</sup> Jsou to náhrobky Smila Osovského z Doubravice a jeho první ženy Bohunky ze Žerotína a Buriana Osovského s chotí.<sup>175</sup> Přestože není známo, kdy byl náhrobek pro Smila zhotoven, dá se usuzovat, že se na jeho podobě Osovský podílel. Většinou měla šlechta jasnou představu, jak by mělo dílo vypadat, neboť mělo symbolizovat osobu zemřelého

---

<sup>169</sup> F. HREJSA, *Sborové jednoty bratrské*, s. 144–147; V. NIKODÉM, *Dějiny města Třebíče I*, s. 131. Hrobce se také říkalo „sklípek“. V době, kdy přišli do Třebíče v rámci rekatolizace kapucíni, byla hrobka Osovských z Doubravice přebudována na pivní sklep. Těla byla vyzvednuta a přenesena k zahradní zdi kapucínské, původně bratrské, zahrady. Od roku 1947 je na místě bývalé kapucínské zahrady zimní stadion, přičemž ostatky byly uloženy na městském hřbitově. Těžko soudit, zda mezi nimi jsou i ostatky Smila Osovského. Viz V. SAMEŠ, *Stručné dějiny města Třebíče*, s. 160. K příchodu kapucínů do Třebíče viz Rudolf FIŠER – Eva NOVÁČKOVÁ – Jiří UHLÍŘ, *Třebíč. Dějiny města*, Brno 1978, s. 135.

<sup>170</sup> F. HREJSA, *Sborové jednoty bratrské*, s. 144–147.

<sup>171</sup> Zachoval se zápis v moravských deskách zemských o spolku Smila Osovského a Kateřiny z Valdštejna, kde jsou řešeny pouze majetkové záležitosti. Viz Miloslav ROHLÍK, *Moravské zemské desky III (1567–1641)*, Kraj brněnský, Praha 1957, s. 414.

<sup>172</sup> Tamtéž, s. 655–656.

<sup>173</sup> František DVORSKÝ (ed.), *Listy paní Kateřiny ze Žerotína, rozené z Valdštejna I*, Praha 1894, s. 11.

<sup>174</sup> V. SAMEŠ, *Stručné dějiny města Třebíče*, s. 160.

<sup>175</sup> Autor mramorových renesančních náhrobků Buriana Osovského z Doubravice a jeho manželky Elišky Bítovské z Lichtenburka je znám. Byl to kameník Mikuláš Krk, třebíčský měšťan, který podle urbáře z roku 1573 vlastnil na náměstí dva domy. Svě autorství stvrdil, když na náhrobek Buriana Osovského vytesal vlastní podobiznu. Viz Antonín BARTUŠEK, *Umělecké památky Třebíče*, Brno 1969, s. 66. Autorství náhrobků Smila Osovského a Bohunky ze Žerotína se nepodařilo zjistit.

a uchovat na něj posmrtnou památku.<sup>176</sup> Nejdůležitějším prvkem raně novověkého náhrobku byl erb, jméno zemřelého a datace, včetně dne a někdy také hodiny úmrtí.<sup>177</sup> Při pohledu na Smilův obdélný náhrobek je možné se zamyslet nad umístěním postavy. Osovský je zpodobněn ve stoje, což naznačuje postoj jeho nohou. Stojící postava na náhrobcích nebyla zrovna typická.<sup>178</sup> Výraz figury mohl symbolizovat hrdost a důstojné odejítí z pozemského světa. Následně je pohled upoután na rodový erb. Zobrazování heraldických symbolů bylo pro sepulkrální památky typické, protože erb byl identifikačním znakem příslušníka rodu.<sup>179</sup>

Smil je zobrazen ve zbroji s mečem v ruce, přilba mu leží u nohou. Meč byl symbolem světské moci a atributem ozbrojené síly. Ta má funkci chránit i trestat. V rukou urozence byl meč symbolem důstojnosti. Odkazoval na mravní hodnoty křesťanského rytíře. Síla, hrdinství a rytířské ctnosti byly výstižnými atributy renesančního šlechtice.<sup>180</sup> Na náhrobku lze meč symbolicky označit za atribut spravedlnosti,<sup>181</sup> neboť Osovský dlouho působil u moravského zemského soudu, ve kterém „s pochvalou 26 let zůstával“.<sup>182</sup> Spravedlnost byla jednou ze základních ctností,<sup>183</sup> jíž aristokrat prezentoval svoji urozenost. Ctnosti šlechtice měly podpořit jeho výlučnost a tím ho odlišit od nižších stavů.<sup>184</sup> Přilbu s chocholem, která na náhrobku spočívá u nohou Osovského, lze interpretovat jako odkaz na další rytířskou ctnost, totiž statečnost. Ta symbolizovala odvahu a vytrvalost.<sup>185</sup> Tuto interpretaci podporuje i to, že Osovský je na náhrobku oděn do brnění.<sup>186</sup> Je možné se zamyslet i nad

<sup>176</sup> Příkladem může být hrobka Redernů ve Frýdlantu, jejíž výzdoba je postavena na řadě symbolických výjevů. Dala ji vystavět v letech 1605–1610 vdova po Melchiorovi z Redernu Kateřina na jeho počest. Viz M. SVOBODA, *Rezidence pánů z Redernu na přelomu 16. a 17. století*, in: Václav BŮŽEK – Pavel KRÁL (edd.), *Aristokratické rezidence a dvory v raném novověku*, České Budějovice 1999, s. 201–222, zde s. 217. Podobně honosná je hrobka Zachariáše z Hradce v Telči. Viz P. KRÁL, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, s. 241–246.

<sup>177</sup> Nápis okolo Smilova náhrobku zní: „[Lét]a Páně dokonal v Pánu život urozený pan pan Smil Osovský z Doubravice a na Třebiči a Červené Lhotě, Jeho Milosti Cís.[ařský] Rada a tuto tělo jeho pochováno očekává blahoslaveného vzkříšení.“ F. J. Rypáček uvádí lehce odlišné znění nápisu z náhrobku. U náhrobku Smila Osovského chybí úplná datace. Je zde pouze rok, přestože prostor v pravém horním rohu je připraven. Zdá se, jako kdyby v průběhu let došlo k jeho opravě a datace byla zahlazena. To ale technická dokumentace Muzea Vysočiny Třebíč nedokazuje.

<sup>178</sup> Většinou bylo tělo zemřelého v poloze ležící. Srov. P. KRÁL, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, s. 244. Dokladem může být nádherný náhrobek Vojtěcha z Pernštejna v kostele sv. Bartoloměje v Pardubicích.

<sup>179</sup> P. KRÁL, *Kult předků*, s. 182–183.

<sup>180</sup> Z. VYBÍRAL, *Politická komunikace aristokratické společnosti v českých zemích na počátku novověku*, s. 97–119.

<sup>181</sup> J. HALL, *Slovník námětů a symbolů ve výtvarném umění*, s. 266–267, 425.

<sup>182</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Discere Mori*, s. 35.

<sup>183</sup> K typologii ctností viz J. HALL, *Slovník námětů a symbolů ve výtvarném umění*, s. 97–98.

<sup>184</sup> I s výčtem šlechtických naučení, která nabádala ke správnému chování, viz V. BŮŽEK – P. KRÁL (edd.), *Člověk českého raného novověku*, s. 98–100.

<sup>185</sup> J. HALL, *Slovník námětů a symbolů ve výtvarném umění*, s. 426–427.

<sup>186</sup> Záměr Osovského prezentovat se prostřednictvím odkazu na rytířské ctnosti dokládají jeho další prezentační strategie. Například na obraze genealogického stromu Osovských z Doubravice počínajícím Smilovým pradědem, který je uložen ve sbírce Muzea Vysočiny Třebíč pod inv. č. 1 15





**Obr. 2:** Renesanční náhrobek Smila Osovského z Doubravice (po roce 1613)  
v rytířské zbroji a s rodinným erbem v pravé ruce (foto autorka)

447, se motiv rytíře objevuje také. Tentokrát jako jezdecký portrét. Není jasné, koho měl obraz představovat, proto si myslím, že jde spíše o symbolické vyjádření „rytířskosti“ uvedených členů rodu Osovských. Jezdecký portrét má připomínat vůdce podle klasického pomníku císaře Marka Aurelia v Římě. Během středověku bylo toto symbolické zobrazování spojováno s vládcem Konstantinem Velikým jako prvním křesťanským římským císařem. Tuto inspiraci převzala i renaissance. Viz J. HALL, *Slovník námětů a symbolů ve výtvarném umění*, s. 240–241. S rytířskými zásluhami se pojí také rodová pověst Osovských z Doubravice, která dala vzniknout jejich erbovnímu znamení. Viz Milan MYSLIVEČEK, *Velký erbovník. Encyklopedie rodů a erbů v zemích Koruny české I*, Praha 2005, s. 47.

symbolickým významem pravé a levé ruky a toho, co v nich Smil Osovský na náhrobku drží. V symbolice je levé straně přiřazován menší význam než pravé.<sup>187</sup> Smil pravou rukou svírá erb, kdežto meč drží v ruce levé. Z toho vyplývá, že z náhrobku měla být patrná tradice urozenosti a rodové starožitnosti, a mělo být zřetelné, že tento odkaz stojí na prvním místě. Světské poslání Smila Osovského, a to být spravedlivý při vykonávání úřadu a prezentovat se podle nejlepších šlechtických ctností, stojí na místě druhém.

### Historický obraz Smila Osovského z Doubravice ve světle pohřebního kázání

Budování Smilova obrazu a jeho uchování ve formě homiletického díla mělo vytvořit jasnou představu o jeho skutcích, jeho vzácnosti a urozenosti i po smrti. Sám Smil prostřednictvím Nikolase Netolického v závěrečné oslavné básni přeneseně promlouvá: „*Odcházím a za to je dovoleno, pozůstalí, aby dobrá pověst zůstala na světě.*“<sup>188</sup>

Celým kázáním Jakuba Petrozelína prostupuje připodobnění Osovského k starozákonnímu králi Davidovi, který byl mnohostrannou osobností. Přestože nebyl bezchybný, získal si svými činy uznání a slávu, a podle evangelisty Matouše byl přímým předkem Krista.<sup>189</sup> Byl vyvolený Bohem ke královské hodnosti.<sup>190</sup> Výběh přirovnání právě k Davidovi zřejmě přesně vystihuje záměr kázání, tedy šíření pozitivního obrazu. Vlastnost, která stojí u Davida na prvním místě, je velikost jeho zbožnosti. I Osovský prospíval náboženství, a to svojí štedrostí k Jednotě bratrské v Třebíči a otevřeností k jiným vyznáním. To dokládá fakt, že si vyvolil za svého duchovního novoutrakvistického kněze Jakuba Petrozelína.<sup>191</sup> Příkladem je-

---

<sup>187</sup> V předkřesťanské době vycházela interpretace důležitosti pravé a levé strany z každodenní situace. Pravá ruka byla většinou schopnější, tedy ta správná. Křesťanství tuto symboliku rozšiřuje a přiřkládá pravé straně čestnější místo podle novozákonního záznamu o vzkříšení, ve kterém Kristus po zmrtvýchvstání stanul po pravici Boží. Levá a pravá strana byla také obrazem symboliky dobra a zla. Zprava přichází to správné, pravé. I Božská moc a síla vychází z Hospodinovy pravice. Viz Manfred LURKER, *Slovník biblických obrazů a symbolů*, Praha 1999, s. 304–306.

<sup>188</sup> „*Quod dederat potuit demere quum placuit, Et quia non tutis versamur sedibus; apta.*“ Viz J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 45.

<sup>189</sup> J. HALL, *Slovník námětů a symbolů ve výtvarném umění*, s. 108–111. Také viz Mt 1,17.

<sup>190</sup> Podle Bible byl David vyvolen Hospodinem jako nejlepší vládce Izraele: „*Tu řekl Hospodin: „nuže, pomaz ho! To je on“ (...) A duch Hospodinův se Davida zmocňoval od onoho dne i nadále.*“ 1 S 16,12–13. Osudy krále Davida jsou vyličený v První a Druhé knize Samuelově a v První královské knize.

<sup>191</sup> Náboženské poměry v Třebíči byly ve znamení snášenlivosti a synkretismu. Umožnění dvojí duchovní správy za Smila Osovského na třebíčském panství vedlo ke snaze po sblížení jednotlivých vyznání. Příkladem Smila Osovského je dokladem teze nadkonfesijního křesťanství, jak ji specifikoval J. Válka. Náboženská snášenlivost v markrabství podle něj pramení z odmítnutí spojení politických nároků s náboženskými a z toho, že není podstatné, jakou víru člověk vyznává, ale to, že má možnost se o ní svobodně rozhodnout. To vycházelo ze základních práv a svobod moravské šlechty. Koexistence vycházející ze zemského práva má své kořeny v husitské době,

ho snahy po zabezpečení duchovního zázemí ve městě bylo, stejně jako u Davida, že „zřídil zpěváky před oltářem, aby hlasy svými libě zpívali a den po dni zpěvy svými Boha chválili“.<sup>192</sup> Literátský kůr zřídil v Třebíči Jan z Pernštejna v roce 1519 a udělil mu zvláštní pravidla – artikuly, kterými se měl řídit. Po jeho úpadku byl kůr v roce 1607 Smilem Osovským obnoven.<sup>193</sup> Podle Petrozelína zaručila dobrá služba Bohu Osovskému přechod jeho duše k nesmrtelnosti „do lůna Abrahama-va.“<sup>194</sup> V básni Nikolase Heliada Netolického jako by sám Smil promlouval: „*Tak jako voják po odložení štítu a zbraní na bezpečném místě, dostanu od Ježíše odměnu za svoji službu.*“<sup>195</sup> Osovský se prezentuje v roli vojáka, jehož celý život byl boj, ve kterém ovšem Osovský vítězí. Může tak přijmout dary od Boha v podobě věčného života v bezpečí po jeho boku. Vztah k náboženství se stal jednou z nejdůležitějších součástí historického obrazu Osovského, neboť „*Našlo se však při tom pánu něco víc hodnějšího připomenutí, totiž opravdová svatá pobožnost.*“<sup>196</sup>

Další díl obrazu Smila Osovského je patrný i ze zmínek o jeho společenském postavení. Přestože se v obou kázáních objevuje princip rovnosti před Bohem,<sup>197</sup> je dán důraz na výše postavené osoby, „*Jakož zajisté Slunce nebeské jest nejjasnější, nad všelikou okrasu nebeskou, avšak i ono světlost svou tratí, zatmívá se jasem svým a mračny zastíňuje. Tak se děje i při nejslavnějších a velikomocných králích, knížatech a páních.*“<sup>198</sup> Symboliku Slunce využil kněz Mikuš Bílinský v prvním

---

a to na základě *Kutnohorského míru*, jenž zaručoval svobodu víry poddaným bez ohledu na vyznání vrchnosti. Za vlády Ferdinanda I. a Maxmiliána II. přechází tradice české koexistence v postupnou toleranci. Typickým představitelem myšlenky, že víra nemá být spojována s politickým bojem, byl Karel starší ze Žerotína. Jasně tak odkazuje na to, že například opozice proti Rudolfovi II. v roce 1608 byla vyústěním především politické nespokojenosti. K tomu viz Josef VÁLKA, *Tolerance či koexistence. K povaze soužití různých náboženských vyznání v českých zemích v 15. až 17. století*, in: TÝŽ (ed.), *Husitství na Moravě. Náboženská snášenlivost*. Jan Amos Komenický, Brno 2005, s. 237–248 (zvl. s. 243–248). K povaze sblížování jednotlivých konfesí více Josef VÁLKA, *Dějiny Moravy II. Morava reformace, renesance a baroka*, Brno 1995, s. 57; F. HRUBÝ, *Luterství a kalvinismus na Moravě před Bílou horou*, ČČH 41, 1935, s. 1–49, 237–268, zde s. 22; F. HREJSA, *Sborové jednoty bratrské*, s. 14. Dále také Jindřich HALAMA, *Sociální učení českých Bratří 1464–1618*, Brno 2003, s. 97–98. Většina far na jihozápadní Moravě měla filipistický charakter. Filipisty byli děkani horního podkrají brněnského, například Benedikt Mikuš Bílinský, Jan Porphyrides Rychnovský nebo Jakub Petrozelín Kunštátský. Viz Ilja BURIAN, *Děkanství horního podkrají brněnského*, in: *Vlastivědný sborník Vysočiny*, 1968, s. 25–34, zde s. 27, 31–32.

<sup>192</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 17.

<sup>193</sup> Literátský sbor Jana z Pernštejna byl vůbec prvním na Moravě. S otištěnými artikuly z roku 1516 i 1607. Viz A. KUBEŠ, *Literátský sbor trebičský se zvláštním zřetelem k vývoji a významu literátských sborů vůbec*, s. 131–156.

<sup>194</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 20.

<sup>195</sup> „*Militiae à Iesu praemia sumo meae, Ne proceres ergo mortem exhorrescite; namq.*“ Tamtéž, s. 45–46.

<sup>196</sup> Tamtéž, s. 36.

<sup>197</sup> Například: „*Bud' on, kdo bud'. Pán, zeman, měšťan, sedlák i nechudší žebrák k svému cíli skrz mnohé těžkosti dobíhá a jako stín pomíjí.*“ Tamtéž, s. 8; dále v textu: „*Nahlídni mezi kosti, poznášli která kost bohatého neb chudého, sedláka neb pána.*“ Tamtéž, s. 25.

<sup>198</sup> Tamtéž, s. 8–9.

kázání pro zdůraznění stavovské výlučnosti. Slunce vždy na konci dne zapadne, aby mohlo druhý den opět vyjít. Zde se rozkrývá symbolika pomíjivosti života, ale zajímavější je přirovnání těchto osob k nebeskému slunci. Symbolicky možná autor odkazoval na vlastnosti těchto vysoce postavených lidí. Slunce mělo a má pro člověka nepostradatelný význam, který pramení z jeho úlohy ovlivňující lidský život. Stejně tak měla šlechta jako nositel politické moci a účastník veřejného života nebo jako vrchnost pro svoje poddané ochraňující a řídící roli. Podobně jsou líčeny i vlastnosti slunečního boha Apollóna, který byl civilizovaný a racionální, což jsou atributy, které jsou u urozence a vládce potřebné.<sup>199</sup> „*Slunce nebeské jest nejjasnější*“ nás upozorňuje na světlo, jež Slunce vydává. To má symbolický duchovní ráz,<sup>200</sup> který je možné interpretovat v souvislosti s vyznáním a řádným duchovním životem. Kněz Bílinský podotýká, že symbolika se týká i Osovského, neboť „*Toho všeho teď očitý příklad máme na tomto mrtvém těle vysoce urozeného Pana Pana Smila Osovského z Doubravice na Třebíči a Červené Lhotě, z toho rodu posledního.*“<sup>201</sup> Jakub Petrozelín zase hierarchické rozdělení společnosti, a tím i postavení Osovského, přisoudil Hospodinově vůli. Bůh rozdělil lidstvo na stavy podle možností mu sloužit, „*Tak i Bůh rozdělil stavy na tomto světě a postavil nás k službě své rozdílně (...) Každý tedy, kdo jest koliv podle místa a povolání svého, za svého věku, má Bohu sloužiti, a to tak, aby se Bohu líbil a lidem v dobrém hodil.*“<sup>202</sup> Tímto kněz upozornil na to, že člen šlechty byl k tomuto stavu vyvolen od Boha, a má si proto za života počínat tak, aby své víře a svému Bohu prospěl. V tomto ohledu je zde opět prezentována osobnost Smila Osovského jako ochránce víry. Neprosazoval pouze své vyznání, nýbrž se snažil propojit a sblížit evangelické církve po vzoru České konfese.

Další součástí obrazu Smila je prezentace velikosti a urozenosti rodu Osovských z Doubravice.<sup>203</sup> Důraz byl přitom kladen na výjimečné stáří rodu a na to, že Smil je z tohoto starožitného rodu poslední: „*(...) co přes 1400 let stálo to v tobě konec běře a to skrze nemilostivau smrt, kteráž nemaje na tom dosti, že mnoho set z toho rodu jich umořila, ani tomuto pánu tak slavnému pobožnost a upřímnost milujícímu neodpustila.*“<sup>204</sup> Kněz v kázání připomněl rodovou pověst, která se pojí s rytířskými zásluhami, a dala vzniknout erbovnímu znamení Osovských: „*Vzal za-*

<sup>199</sup> K povaze boha Apollóna a slunečních bohů blíže J. HALL, *Slovník námětů a symbolů ve výtvarném umění*, s. 57–58.

<sup>200</sup> M. LURKER, *Slovník biblických obrazů a symbolů*, s. 257–258.

<sup>201</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 9.

<sup>202</sup> Tamtéž, s. 29.

<sup>203</sup> Tyto pasáže jsou běžné v katolické i protestantské homiletické literatuře. Viz R. PAVLÍČKOVÁ, *Triumphus in mortem*, s. 170–192; M. SLÁDEK, *Poznámky k problematice českých pohřebních kázání 16. a 17. století*, s. 198. Rodová pověst Redernů byla vylíčena v pohřebním kázání Martina Nusslera nad Melchiorem z Redernu. K tomu blíže M. SVOBODA, *Tři pohřební kázání z první půle 17. věku*, s. 177. Bez vylíčení odvozeného původu Vítkovů z italského rodu Orsini se neobešlo ani kázání nad Petrem Vokem z Rožmberka. R. PAVLÍČKOVÁ, *(Ještě jednou) pohřební kázání Matěje Cyra nad Petrem Vokem z Rožmberka roku 1612*.

<sup>204</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 40.

jisté původ okolo léta páně 190 za času ještě králů markomanských, a to od něj-  
kého rytíře jménem Saule, kteříž že jedno[h]o obra, služebníka císaře řeckého  
Iwanthracyána řečeného, přemohl a jemu jeho svrchní pysk s velikými frňausy  
odtrhl aby on i s potomky svými na štítu svém, skrze střelu ten pysk prostrčený těmi  
frňausy obestřenou (neb tím způsobem králi to ukázal), nosil obdarování jak od  
krále markomanského, tak i císaře řeckého, přijal.<sup>205</sup> Její písemná verze měla  
identifikační a reprezentační charakter.<sup>206</sup> Kněz čerpal informace k rodovým ději-  
nám z kroniky Václava Hájka z Libočan.<sup>207</sup> Důraz na předky se odrážel v dobovém  
sociálním vnímání rodové starožitnosti jako společenské kvality, jež potvrzovala  
urozenost rodu. Petrozelín jmenovitě upozorňuje na Ondřeje z Doubravice, který  
byl podle Hájka v roce 1092 olomouckým biskupem.<sup>208</sup> Zdůraznění příbuzenského  
vztahu právě s ním odkazuje na snahu prezentovat Smila jako ochránce nábožen-  
ství, ať už se jednalo o víru katolickou nebo reformovanou, a pomáhá tak tvořit  
jeho obraz jako dědice rodové tradice. Petrozelín v dalším výkladu zmínil Smilova  
otce Buriana Osovského z Doubravice a matku Elišku Bítovskou z Lichtenburka.  
Je zajímavé, že Petrozelín vynechal zmínku o dalších členech rodu Osovských,  
zvláště pak o Smilových jmenovcích.<sup>209</sup> Kněz se zaměřil tedy jen na generaci pře-  
dešlou. To lze interpretovat s odkazem na to, že Burian byl prvním a dědičným  
majitelem panství Třebíč z rodu Osovských z Doubravice a v náboženství si byl se  
synem velice blízký, takže Smil jednoduše následoval příkladu svého otce. Podle  
pohřebního kázání nebylo pochyb o starožitnosti rodu, když se v něm píše: „(...) a  
jest starožitnost ta patrnější, nežli třeba o tom bylo mnoho mluvit, poněvadž pa-  
měti se nachází, kterak páni z Doubravice mnohé platné a slavné služby monar-  
chům a zemím činili, jak včas válek, tak i včas pokoje. Protož jim dovoleno, aby  
dvoji barvy červené, totiž a bílé v erbu užívali.“<sup>210</sup> Vědomí, že Osovský byl posled-  
ním z rodu, a lítost nad tím vystupuje i ze závěrečných oslavných básní. Svoji lite-  
rární vypěstlostí je nejkrásnější báseň, a uvedu ji jako příklad, od Jana Kampana  
Vodňanského, v níž se autor s politováním zamýšlí nad smrtí vynuceným koncem  
tohoto významného rodu: „Odešel Smil Osovský, hrdina velmi statečný, a tím slav-

<sup>205</sup> Tamtéž, s. 33. Shodný popis rodového znaku s vyjmenováním rodů, které užívaly stejných heral-  
dických znamení, srov. Milan MYSLIVEČEK, *Velký erbovník I*, Praha 2005, s. 47.

<sup>206</sup> K rodové pověsti jako informačnímu médiu více Petr VOREL, *Rodové heraldické pověsti jako  
prostředek mezigeneračního přenosu informace ve šlechtickém prostředí českých zemí v 16. stole-  
tí*, in: V. BŮŽEK – P. KRÁL, *Paměť urozenosti*, s. 61–67.

<sup>207</sup> Díky ní došlo v polovině 16. století rozšíření zařazování heraldických pověstí do tištěných knih.  
Viz Jaroslav KOLÁR (ed.), *Václav Hájek z Libočan, Kronika česká*, Praha 1981.

<sup>208</sup> „z jehož rodu Ondřej z Doubravice léta Páně 1092 z rozkazu krále Vratislava, prvního krále čes-  
kého, biskupem olomouckým učiněn.“ Viz František Josef RYPÁČEK, *Kronika Eliáše Střelky  
Náchodského*, in: Program ck. Státního gymnasia, Třebíč 1892, s. 7–36, zde s. 15. To samé do-  
kládá F. J. Rypáček v práci o písemné produkci Smila Osovského z Doubravice. Podle katalogu  
olomouckých biskupů *Catalogus venerabilis cleri* je poznámka, že skutečně biskup Ondřej zastá-  
vající úřad v letech 1092–1096 byl „ex familia, ut volunt Dubravicia in Moravia nobili.“ Citováno  
podle F. J. RYPÁČEK, *Paměti Smila II. Osovského z Doubravice*, s. 1.

<sup>209</sup> Například jeho děd Smil II. Osovský z Doubravice.

<sup>210</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 33.

ný rod Osovských, vymíraje, padl. A kdo dívá se a sleduje klouzavý lidský osud řekne: Kde nyní je slavný rod Osovský? Byl, už není.“<sup>211</sup>

Smil Osovský „pro zachování svědomí dobrého a rodu starožitného svého, stav manželský sobě oblíbil a v něj podvkrát vstoupil“.<sup>212</sup> Bohužel se Smilovi Osovskému nepodařilo počít potomka. Podle dostupných pramenů nelze zjistit, zda se vůbec obě Smilovy manželky někdy těšily požehnanému stavu, a nebo zda nedocházelo k potratům.<sup>213</sup> U Bohunky z Žerotína to není možné zjistit, ale podle lilie – symbolu čistoty<sup>214</sup> – vytesané na jejím náhrobku lze soudit, že byla neplodná. Ani z korespondence Kateřiny z Valdštejna nevyplývá, že by byla někdy těhotná.<sup>215</sup> Dá se předpokládat, že neplodný byl i sám Smil Osovský, protože neschopnost počít s oběma manželkami nemusí být náhodná.<sup>216</sup> Jisté ale je, že se o to celý život snažil a nepřestával doufat ještě ve svých 59 letech, jak vyplývá z listiny, ve které Osovský postupuje patronátní právo nad farou u kostela sv. Martina obci města Třebíče: „(...) Avšak s tou výminkou, pokudž bych já v jejich držení neb své živnosti byl, aneb dál-li by mi Pán Bůh dědice mužského pohlaví, tehdy to s vůlí mou aneb téhož dědice mého jména, tak rádně ode mne poslého, činiti mají (...)“<sup>217</sup> Avšak Jakub Petrozelín vidí jistou naději v pokračování odkazu slavného rodu Osovských z Doubravice, a to v nositelích stejného erbovního znamení, a tudíž i stejné rodové historie. Jde o rody pánů Sedlnických z Choltic a pánů Mračských z Dubé.<sup>218</sup> Účelem zdůraznění příbuzenského vztahu bylo zařazení těchto rodů do rodové posloupnosti a útěcha vědomím kontinuity.

Ze života Smila Osovského ještě Petrozelín zdůrazňuje jeho působení v zemských úřadech. Smil Osovský z Doubravice zastával poměrně vysoké zemské funkce

<sup>211</sup> „Occidit OSSOVSKY SMILUS fortissimus herós, Quo domus Ossovidum clara, Cadente cadit. Heac aliquis spectans, humanq: lubrica cernens, Dicit: ubi Ossovidum nunc domus ampla? Fuit.“ Tamtéž, s. 42.

<sup>212</sup> Tamtéž, s. 34.

<sup>213</sup> K studiu potratovosti například na extrémním případě Hynka Krabice z Weitmile a jeho pěti manželek. Viz Eduard MAUR – Václav ŠRONĚK, *K demografii české šlechty v 16. století. Hynek Krabice z Weitmile a jeho pět manželek*, Historická demografie 26, 2002, s. 5–27.

<sup>214</sup> K vysvětlení symbolik lilie viz J. HALL, *Slovník námětů a symbolů ve výtvarném umění*, s. 250.

<sup>215</sup> F. DVORSKÝ (ed.), *Listy paní Kateřiny ze Žerotína, rozené z Valdštejna I.*

<sup>216</sup> Období přelomu 16. a 17. století je typické vymíráním rodů a neschopností počít dědice. Na vině byla genetická zátěž díky uzavírání sňatků ve stavovskými uzavřeném prostředí. K tomu viz P. KRÁL, *Pohřby posledních pánů z Hradce*, s. 436.

<sup>217</sup> Celou listinu otiskla ve své disertaci A. SVOBODOVÁ, *Jakub Petrozelín*, s. 49–55, zde s. 52.

<sup>218</sup> Sedlničtí z Choltic byli původně vladycký rod sídlící v Čechách. Ve 13. století přišli na Moravu. V roce 1546 byl rod povýšen do panského stavu. V době stavovského povstání byli jeho příslušníci členy direktoria. Z mladší větve byl kníže Karel Julius hejtmanem opavského knížectví a vyslancem u polského dvora. Viz Milan MYSLIVEČEK, *Velký erbovník. Encyklopedie rodů a erbů v zemích Koruny české II*, Praha 2006, s. 181. Mračtí z Dubé jsou nejmladší větev rodu pánů z Dubé, kteří sídlili v okolí Benešova, kde vystavěli tvrz Mrač. Nejvýznamnějším členem rodu byl jistě Karel Mračský z Dubé na Pyšelech a Poříčí, který za Fridricha Falckého zastával úřad nejvyššího zemského sudího. Viz M. MYSLIVEČEK, *Velký erbovník II*, s. 178.

ce. U zemského soudu působil dlouhých 29 let od roku 1575,<sup>219</sup> „(...) a nejen povinnost svou konal, ale i zvláštní povinnosti nejvyšších pánů ouředníků Markrabství tohoto v sobě svěřené maje, jako ouřad komornictví, kterýž 1595 držel, a nejvyššího sudství, v němž tři léta zůstal, zpravoval.“<sup>220</sup> Do úřadu místodržícího nejvyššího komornictví byl jmenován v roce 1591 a v letech 1594–1595,<sup>221</sup> mezi léty 1602–1604<sup>222</sup> byl místodržícím nejvyššího sudího za Karla z Lichtenštejna. Petrozelín nezapomněl připomenout jeho v mládí nabyté vzdělání, díky kterému si mohl budovat politickou kariéru.<sup>223</sup> I tento námět se objevuje v závěrečných oslavných básních. Uvedu příklad z básně Nikolase Heliada Netolického: „*Proslavil se mno-*

---

<sup>219</sup> Rok 1575 uvádí sám Osovský na úvod svého Codexu Doubraviciana: „*Letha Páně 1575 v auterý před svatým Jakubem jest založena tato knížka, v níž jsou všelijaké paměti, i jiný mnohý potřebný věci sepsaný jako nálezy a naučení dána. Totiž toho soudu, když jsem já Smil Osovský z Doubravice, v soudu zemským, co se dalo, sedal, pro paměť sepsati dal.*“ Tamtéž, předsádka. V pohřebním kázání Jakuba Petrozelína Kunštátského nad mrtvým Smilem Osovským se ale píše: „*Léta zajisté 1578 v městě Holomouci do slavného soudu zemského ten pondělí po sv[atém] Prokopu jest vzat, a v něm s pochvalou 26 let zůstal.*“ Viz J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 35. Tomuto roku by nasvědčovalo i zahájení zápisů do Smilova štambuchu, neboť počátek vedení takového památníku se většinou pojil s důležitými událostmi životních osudů majitele. Nástup do zemské vlády jím bezpochyby byl. K tomu viz Marie RYANTOVÁ, *Památníky aneb štambuchy, tj. alba amicorum. Kulturně historický fenomén raného novověku*, České Budějovice 2007, s. 183.

<sup>220</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 35.

<sup>221</sup> Podle některých historiků byl Smil Osovský z Doubravice místodržícím nejvyššího komornictví jmenován v roce 1597. Viz R. FIŠER – E. NOVÁČKOVÁ – J. UHLÍŘ, *Třebíč*, s. 78. Ovšem podle záznamů v olomouckých *Deskách zemských* je jako místodržící komorník na zemském soudu v Olomouci jmenován již v roce 1591. Viz František MATĚJEK, *Moravské zemské desky III (1567–1642), Kraj olomoucký*, Praha 1953, s. 233. Jako místodržitel komornictví je jmenován i v roce 1595, viz Miloslav ROHLÍK, *Moravské zemské desky III (1567–1641), Kraj brněnský*, Praha 1957, s. 249. Také viz M. KOLDINSKÁ – P. MAŤA (edd.), *Deník*, s. 422. Podle Ottova slovníku naučného byl místodržícím v letech 1591–1593, viz *Ottův slovník naučný XVIII*, Praha 1902, s. 921. V pohřebním kázání Jakuba Petrozelína Kunštátského nad Smilem Osovským z Doubravice se objevuje rok 1595 jako počátek zastávání místodržitelství komornického úřadu, viz J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 17. Podle *Codexu Doubraviciana*, jehož je Smil Osovský z Doubravice autorem, vystupuje jako místodržící nejvyššího komornictví za Ladislava Berku z Dubé ještě v roce 1600. Srov. MZA Brno, G 12 – Cerroniho sbírka II, sign. 930, fol. 62r, Codex Doubravicianus.

<sup>222</sup> Datace viz *Ottův slovník naučný XVIII*, s. 921. Někdy se uvádějí léta 1601–1603. Srov. M. KOLDINSKÁ – P. MAŤA (edd.), *Deník rudolfinského dvořana. Adam mladší z Valdštejna 1602–1633*, s. 422; Rostislav SMÍŠEK – Miroslava DURAJOVÁ, *Hieronymus der Ältere Schlick. Das Tagebuch. Eine Selbstdarstellung aus den Jahren 1580–1582*, České Budějovice 2008, s. 459; Nebo podle *Desek zemských*, viz M. ROHLÍK, *Moravské zemské desky III*, s. 331, 335, 342; F. MATĚJEK, *Moravské zemské desky III*, s. 361, 370. Podle *Codexu Doubraviciana* vystupuje Smil Osovský jako místodržící nejvyššího sudství už v roce 1597. Viz MZA Brno, G 12 – Cerroniho sbírka II, sign. 930, fol. 43r, Codex Doubravicianus. Jednání o prozatímní správě úřadu nejvyššího sudího po Karlu z Lichtenštejna z let 1601–1602 je ve formě korespondence uloženo v Národním archivu v Praze (dále NA), fond Morava, sign. 4466.

<sup>223</sup> „*Z mládí tento pán nejvíc veden byl k známosti spasitelné Boží, a k tomu jak by rozuměl obyčejům, a právům země této, jakož to vlasti své.*“ Viz J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 33.

*hými činy a statečností, ach, (...) který prokázal ctí to, co je hodno nejvyšší chvály. Ach, kde je starodávná ctnost! Kde světovláda!*<sup>224</sup> Jeho pozice na veřejných postech byly ceněny nejen stavovskou zemskou reprezentací, ale i samotnými panovníky. Dokládá to fakt, že se Smil stal císařským radou Rudolfa II. a zůstal jím i za jeho nástupce Matyáše Habsburského.<sup>225</sup> V kázání jsou doslova citovány části listin od Rudolfa II. i od Matyáše I., ve kterých se dostává Osovskému pochvala a vyjádření úcty od těch nejvyšších. V první listině Rudolfa II., ve které na vlastní žádost propouští Smila z úřadu nejvyššího sudího Markrabství moravského, Rudolf II. ocenil Smilovu věrnost a práci v úřadě.<sup>226</sup> Matyáš I. zase píše Osovskému: „*My s vámi pane třebičský sme dobře spokojeni a chceme vám to milostí naší vzpomenauti.*“<sup>227</sup> To dokládá, že Osovský si v zemských úřadech vedl opravdu dobře a nebyl panovníkům neznámý. Následně přirovnal Petrozelín Osovského ke sloupu Markrabství moravského, čímž ho v přeneseném významu označil za garanta celozemského systému.<sup>228</sup> Vyzdvihl tím jeho duchovní, mravní i politickou sílu. Sloup jako atribut statečnosti a stálosti<sup>229</sup> odkazuje na Smilovo dlouholeté působení ve stavovských úřadech. Kněz ho začlenil do trojlístku podle něho v moravské společnosti velice významných osobností, a to hraběte Jiřího Hodického z Hodic a pana hofrychtěře Markrabství moravského Václava Zahrádeckého ze Zahrádek,<sup>230</sup> kteří oba svou smrtí Osovského předběhli. I o těchto mužích Petrozelín hovoří jako

<sup>224</sup> „*Qui multis opibus, virtute in claruit E[h]eu, (...) Quem fecit sumis laudis honore, parem. Heu ubi priscus honor! Mundana potentia! Tecum.*“ Tamtéž, s. 42.

<sup>225</sup> Je obtížné stanovit přesně rok, kdy tuto funkci Smil zastával, neboť někteří historici tvrdí, že jím byl v roce 1589. Autoři zřejmě čerpali z Ottova slovníku naučného, který tento rok označuje za rok jmenování do úřadu císařského rady. Viz *Ottův slovník naučný XVIII*, Praha 1902, s. 921; V. SAMEŠ, *Stručné dějiny města Třebíče*, s. 75. Listina Rudolfa II. je datována rokem 1603 a zřejmě se jedná o potvrzení stavu, který už trval. Listina je otištěna v práci V. Nikodéma viz V. NIKODÉM, *Dějiny města Třebíče I*, s. 247–248. V deskách zemských brněnských vystupuje Smil Osovský jako císařský rada v roce 1583. Viz M. ROHLÍK, *Moravské zemské desky III*, s. 143; v roce 1588 viz tamtéž, s. 180; a v roce 1604 viz tamtéž, s. 344; v deskách zemských olomouckých je uváděn rok 1604, viz F. MATĚJEK, *Moravské zemské desky III*, s. 375.

<sup>226</sup> „*(...) a aby další milost od nás vskutku poznati mohl, tebe za radu naší přijímati císařem králem a pánem tvým býti zůstavati a tobě služby tvé věrné pilně a platně i budoucně vsí milosti naší vzpomínati a nahražovati ráčíme.*“ J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 35.

<sup>227</sup> Tamtéž, s. 36.

<sup>228</sup> Stejně přirovnal rožmberský kronikář Václav Březan svého pána Viléma z Rožmberka: „*Tu padl platný sloup Království českému, anobř vsí Svaté říši (...)*“ Viz J. PÁNEK (ed.), *Václav Březan. Životy posledních Rožmberků I*, s. 365. Za sloupy habsburské monarchie byli považováni kurfiřti jako nositelé celého hierarchického systému a říšské idey.

<sup>229</sup> K symbolice sloupu viz J. HALL, *Slovník námětů a symbolů ve výtvarném umění*, s. 411.

<sup>230</sup> Jiří Hodický z Hodic pocházel z vladyckého moravského rodu. V roce 1604 byl povýšen do rodu panského za vojenské zásluhy proti Turkům. Vojensky úspěšný byl i za vpádu Bočkajovců na Moravu. V době „Bruderzwistu“ se postavil na stranu arciknížete Matyáše, jímž mu byl udělen titul hrabě. Zemřel v roce 1612. Viz *Ottův slovník naučný XI*, Praha 1897, s. 430; M. MYSLIVÉČEK, *Velký erbovník I*, s. 247. Václav Zahrádecký ze Zahrádek pocházel z nižší šlechty. Stal se radou arciknížete Matyáše Habsburského a od roku 1609 až do své smrti v roce 1610 byl nejvyšším hofrychtěřem Markrabství moravského. Viz *Ottův slovník naučný XXVII*, Praha 1908, s. 379; M. MYSLIVÉČEK, *Velký erbovník II*, s. 344.



o sloupech a oporách země. V souvislosti se ztrátou takových mužů, jako byl Smil Osovský, kněz vyslovil obavu nad budoucností země, když pravil: „*Když Bůh odnímá slaupy takové, země proměny a pádu nějakého jejího jest se (což Bůh milostivě odvrátiti rač) obávati podle pohrůžky Boží: Spravedlivý hyne a žádný neskládá toho v srdci: a muži pobožní odcházejí a žádný nerozvažuje toho, že před příchodem zlého vychvácen bývá spravedlivý.*“<sup>231</sup> Tato symbolika se objevuje v některých pasážích závěrečných oslavných básní. Nikolas Heliades Netolický se prostřednictvím veršů ptá: „*Děsivá silo osudu! Proč zrodíš významné muže, ale podle svého zákona, hltavá, tyto dobré opory státu opět odvlékáš.*“<sup>232</sup> Jinde Václav Olyrius Skutecký píše: „*Střechy jsou často zvyklé předpovídat jisté zřícení domu, zatímco málo pevný dům totéž hlukem předvídá. Tak nařiká stát po ztrátě vládců.*“<sup>233</sup> Symbolika sloupů, jež podpírají dům, jasně odkazuje na stálost a pevnost charakterů těchto osob. Zmínka o nich jen dokazuje, jak silně byli začleněni v zemském politickém systému a soudobé společnosti Markrabství moravského. Kázání tak odkrývá zařazení Osovského do hierarchické struktury raně novověké Moravy a prezentuje ho s odkazem na další důležité členy tohoto společenství.

Je možné shrnout vlastnosti, které kněz Smilovi Osovskému v kázání přidelil. Především vyzdvihoval jeho zbožnost a jeho politické a hospodářské kvality: „*Umřel zajisté a odešel nám všem, nejen pán, ale otec, církve pěstoun, řádu dobrého defensor, sloup země a ochránce nuzných.*“<sup>234</sup> Díky své ušlechtilosti měl Smil stanout u Hospodina, jak je zmíněno v jedné ze závěrečných básní, a pokračovat ve vládě po jeho boku: „*Smile, po spojení s Bohem jsi nová část zardělého nebe, žij a vždy sdílej s Iovem vládu.*“<sup>235</sup> Jakub Petrozelín zakončuje své kázání slovy starozákonní knihy Izaiáše, jako by je pronášel sám Smil Osovský z Doubravice: „*Učinil ze mne Bůh střelu vypulovanou v toule svém skryl mne. Podle těla ač vzal a vezme porušení, však jako v rukou jest a odpočívá duše jeho.*“<sup>236</sup>

V neposlední řadě je zajímavé podotknout, že z kázání a hlavně z oslavných básní umístěných za Petrozelínovým textem vystupuje symbolika šípů a střel. Dochází k prolnutí erbovního znamení – zavinuté střely Osovských s motivy šípů smrti v symbolickém vyjádření konce jednoho významného rodu: „*Již střely ty, kteréž v štítu svém nosili k cíli svému doběhly.*“<sup>237</sup> Šípy symbolizovaly rod Osov-

<sup>231</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 41.

<sup>232</sup> „*Diramvim fati! Cur, commoda publica tollis, Sub sua jura vorax, cur bona fulcra trahis.*“ Tamtéž, s. 44.

<sup>233</sup> „*SAEpé solent certam portendere tecta ruinam, Ingeminat strepitum dum malé firma domus. Et gemit Imperium sublato Principe.*“ Tamtéž, s. 46.

<sup>234</sup> Tamtéž, s. 40.

<sup>235</sup> „*O Smil juncte Diis rutili nova portio caeli, Vive atq; imperium cum Iove semper habe.*“ Tamtéž, s. 47. Červená barva symbolizovala přítomnost Ducha svatého. Na nebi byla viditelným znakem jeho přítomnosti. Citát hovoří o tom, že Smil se stal součástí nebe, což může znamenat, že Osovský byl spasen a má tak právo stanout po boku Hospodina. K symbolice červené barvy viz M. LURKER, *Slovník biblických obrazů a symbolů*, s. 41–42.

<sup>236</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 41.

<sup>237</sup> Tamtéž, s. 40.

ských a v básních je jim přisuzován atribut Božské ochrany a péče – křídla,<sup>238</sup> když o nich autoři hovoří jako o okřídlených šípech: „*A potom okřídlené* [šípů – pozn. aut.] *poletovaly vzduchem, coby záštita přátel a pro postrach divokých nepřátel.*“<sup>239</sup> Z básní je také patrná snaha po symbolickém vyjádření vzájemného boje šípů Smila Osovského a šípů smrti, která vítězí. Například v pasáži Jana Porphyrida Rychnovského je nositelkou smrtonosných šípů bohyně smrti a pohřbívání Libitina.<sup>240</sup> Slovy Jana Kampana Vodňanského je zase boj šípů Osovských se smrtí předem prohraný: „*Až příliš věříš svým šípům, statečný, více však může šíp smrti.*“<sup>241</sup> Nikolas Heliades Netolický si v básni povzdychl: „*Co pomůže mít v rodokmenu rychlé šípů,*“<sup>242</sup> když šípů smrti jsou silnější, neboť smrti se nelze vyhnout.

### **Pohřební kázání jako odraz sebe prezentace Jakuba Petrozelína Kunštátského a Kateřiny z Valdštejna**

Jakub Petrozelín Kunštátský byl evangelický kněz hlásící se k filipismu blízkému bratrskému vyznání. Od této skutečnosti je odvislá i povaha kázání, ve kterém je možné vysledovat snahu po reprezentaci jediné církve za účelem zviditelnění a potvrzení její důležitosti. Nezanedbatelnou roli v procesu prezentace luterské církve měla vdova po Smilovi Kateřina z Valdštejna.

Na základě takto stanovených východisek se nabízí srovnání s pramenem podobného obsahového charakteru. Jde o pohřební kázání Matěje Cyra nad mrtvým Petrem Vokem z Rožmberka z roku 1612.<sup>243</sup> Cyrovo kázání si získalo v historické literatuře své místo především z hlediska významnosti posledního Rožmberka. Zájem je zaměřen na přístup k Cyrově kázání na základě konfesijního pozadí pohřebního ceremoniálu. Z tohoto principu vzešly dva názory na prezentaci konfesí během pohřbu Petra Voka z Rožmberka zastoupené Radmilou Pavlíčkovou a Michalem Šroněkem,<sup>244</sup> které se svými závěry dostaly do opozice. Posledně jmenovaný soudil, že se pohřeb Petra Voka nestal jednostrannou demonstrací Jednoty bratrské, jak by se mohlo zdát z důvodu bratrského vyznání hlavního kněze, ale

<sup>238</sup> K symbolickému významu křídel blíže M. LURKER, *Slovník biblických obrazů a symbolů*, s. 120–121.

<sup>239</sup> „*Postquam pennosae volitarunt aethere, amicis, Praesidium; saevis hostibus horror erant.*“ Viz J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 44.

<sup>240</sup> „*Ne noceat telis trux Libitina suis.*“ Viz tamtéž, s. 43.

<sup>241</sup> „*Ne nimium ne fide tuis fortissime telis, Plus Mortis, forti Marte, Sagitta potest.*“ Viz tamtéž, s. 2.

<sup>242</sup> „*Quid juvit celeres in stemmate habere sagittas.*“ Viz tamtéž, s. 44.

<sup>243</sup> K vydání Cyrova kázání a systematické posouzení dosavadních přístupů viz R. PAVLÍČKOVÁ, *(Ještě jednou) pohřební kázání Matěje Cyra nad Petrem Vokem z Rožmberka roku 1612*. K povaze náboženského vyznání Petra Voka z Rožmberka viz Jaroslav PÁNEK, *Poslední Rožmberkové. Velmoži české renesance*, Praha 1989, s. 305–319.

<sup>244</sup> M. ŠRONĚK, *Pohřební ceremonie Petra Voka z Rožmberka a jejich konfesijní pozadí*; R. PAVLÍČKOVÁ, *(Ještě jednou) pohřební kázání Matěje Cyra nad Petrem Vokem z Rožmberka roku 1612*.

nesl se v nadkonfesijním duchu. Šroněk vycházel především z personální skladby pohřebního průvodu, jenž byl tvořen členy různých vyznání, včetně katolíků.<sup>245</sup> Jednostrannou prezentaci Jednoty bratrské nepodporuje podle Šronka ani fakt, že Petr Vok byl na vlastní žádost uložen v rodinné hrobce kostela cisterciáků ve Vyšším Brodě.<sup>246</sup> Radmila Pavlíčková zase zásadně hodnotí Vokův pohřeb jako silnou manifestaci Jednoty bratrské. Interpretuje slovní narážky Matěje Cyra na výlučné postavení Bratří zakomponované do pohřebního kázání a reaguje na symbolicky významné místo Jednoty v pohřebním průvodu a v kostele sv. Jiljí, které sloužilo k jejímu zviditelnění. Obě verze spojuje jeden společný fakt, a to, že se symbolicky stal Rožmberkův pohřeb příležitostí k demonstraci konfesijních vztahů. Přesto je z popisu ceremonálu patrné, a přikláním se tak k názoru Radmily Pavlíčkové, že prezentace Jednoty bratrské z události opravdu vystupuje. Zároveň je nutné podotknout, že v případě Petra Voka mohla mít pro volbu místa uložení těla více než vlastní konfesijní prezentace větší váhu rodová tradice uložení po boku předků, a možná tak chtěl Rožmberk symbolicky uzavřít tuto rodovou linii, zvláště když byl z rodu poslední.<sup>247</sup>

V tomto kontextu je možné interpretovat pohřebí kázání Jakuba Petrozelína s tím zásadním rozdílem, že autor kázání nebyl stejného vyznání jako nebožtík. Petrozelínovo kázání nad Smilem Osovským bylo dedikováno Kateřině z Valdštejna. Z toho lze předpokládat, že zajištění sepsání díla a organizace pohřbu bylo v její kompetenci a zřejmě byla o podobě kázání informována.<sup>248</sup> Jako luteránka požádala svého dvorního duchovního, aby se kázání a vedení celého pohřbu ujal. Z Petrozelínova autorství je tedy možné usuzovat, že Kateřina nehleděla na to, aby poslední služby Osovskému poskytli duchovní stejného vyznání. Otázkou zůstává proč. Buď byl Osovský natolik otevřený všem vyznáním v rámci sbližování jednotlivých konfesí a synkretismu na přelomu století, že hranice mezi nimi byly postupně smazávány, nebo se ke konci života přikláněl k luterské víře více než dřív. S tím mohlo souviset dlouholeté manželství s luteránkou. Svazek Smila a Kateřiny byl podle slov Petrozelína v kázání velice dobrý, „*pro lásku, kterouž ste ráčili k Jeho Milosti míti, i pro tu kteréž Jeho Milost pán dobré a slavné paměti k Vaší Milosti dokazovati skutečně, ne jako jen pan manžel Vaší Milosti, ale jako otec, ráčil.*“<sup>249</sup> I v oslavných básních, které následovaly za vlastním kázáním, se promítá motiv manželské lásky. Když Jakub Colidius Třebíčský píše: „*Kdo mi vyžene stes-*

---

<sup>245</sup> M. ŠRONĚK, *Pohřební ceremonie Petra Voka z Rožmberka a jejich konfesijní pozadí*, s. 205–206.

<sup>246</sup> Tamtéž, s. 207.

<sup>247</sup> K tomu výše v této práci v kapitole o smrti Smila Osovského z Doubravice.

<sup>248</sup> „(...) kteráž přečka vše jeho milost živobytím z žalostí velikou s námi průvod tento nejmilostivějšímu pánu svému nejen manželu, ale otci, činiti ráci.“ Viz J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 34.

<sup>249</sup> Tamtéž, s. 4. Existují doklady, kdy se manželé navzájem ve víře ovlivňují. Příkladem může být Petr Vok z Rožmberka a vliv jeho ženy Kateřiny z Ludanic na jeho příklon k Jednotě bratrské. Viz R. PAVLÍČKOVÁ, *(Ještě jednou) pohřební kázání Matěje Cyra nad Petrem Vokem z Rožmberka roku 1612*; J. PÁNEK (ed.), *Václav Březan. Životy posledních Rožmberků II*, s. 657.

ky ze smutného srdce, když Smil Osovský zahynul ošklivou smrtí. A hle sedí ve stínu vonící smutné myrty, vzdálen těchto zpěvů,<sup>250</sup> naznačuje, že jeho manželka mu stála po boku během života, v jeho posledních okamžicích a i v den pohřbu. Myrta symbolizuje, že si Smil tento pocit a vzpomínku na manželku vzal s sebou na onen svět.<sup>251</sup>

V kázání je zřetelná snaha o sebezprezentaci Jakuba Petrozelína jako představitele filipistické luterské církve<sup>252</sup> a Kateřiny z Valdštejna jako dědičky rodové evangelické tradice rodu Valdštejnů. Taková prezentace víry vystupuje z kázání prostřednictvím vlastní konstrukce díla. Autoři, kteří se na kázání podíleli, pocházeli z evangelického tábora, nikoli z Jednoty bratrské.<sup>253</sup> V literatuře jsou někteří z nich přímo zmiňováni jako přátelé Jakuba Petrozelína.<sup>254</sup> Získat pro pohřební ceremoniál Benedikta Mikuše Bílinského, jako nejvyššího církevního činitele v kraji, mělo také reprezentační charakter. K zvýšení prestiže díla, a tím nesmazatelně i Petrozelína jako autora, přispělo otištění Bílinského pasáže v pohřebním kázání. Stejně lze uvažovat o dalších příspěvcích. Například hlavní místo v kázání si získaly básně Jana Kampana Vodňanského.<sup>255</sup> Vzhledem k tomu, že to byl zástupce jedné z nejvýznamnějších nekatolických institucí – pražské utrakvistické univerzity – zvyšovaly Kampanovy příspěvky význam kázání stejně jako důstojnost kněze. Petrozelín si byl dobře vědom hodnoty těchto sociálních vazeb a dokázal toho v kázání využít. V oslavné básni Augusta Petrozelína Letovického je dokonce Jakub

---

<sup>250</sup> „*QVis mihi depellit tristi de corde querelas, Dum Smil Ossovsky Morte furente perit. Ecce sedens-tristis Myrthi redolentis in Vmbra. Protinus ad tales volvo revolvo sonos:*“ Viz J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 46.

<sup>251</sup> Symbolika myrty odkazuje především na manželskou věrnost a lásku. Může se ale objevit i jako symbol Hospodina a jeho přítomnosti. Je tedy možné interpretovat „[Smil – pozn. aut.] *sedí ve stínu vonící smutné myrty*“ ve smyslu jeho přítomnosti u Boha. Obě interpretace jsou možné, viz J. HALL, *Slovník námětů a symbolů ve výtvarném umění*, s. 289; M. LURKER, *Slovník biblických obrazů a symbolů*, s. 159–160.

<sup>252</sup> Orientace směrem k filipismu byla patrná na Moravě více než v Čechách. Viz J. JUST – Z. R. NEŠPOR – O. MATĚJKA a kol., *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*, s. 85.

<sup>253</sup> Autor prvního kázání byl Benedikt Mikuš Bílinský. Oslavné básně složili evangeličtí kněží. První verše jsou od Jana Porphyrida Rychnovského, který byl farářem v Jaroměřicích nad Rokytnou. Následoval příspěvek mistra svobodných umění Nikolase Heliada Netolického, který dva roky zastával funkci rektora městské školy v Třebíči. Když v roce 1609 odešel, stal se knězem filipistů v třebíčské čtvrti Stařečka. Další text je v kázání podepsán rektorem třebíčské městské školy Václavem Olyriem Skuteckým, jenž byl také znám pro svoji literární činnost. Následujícím autorem veršů byl Jakub Colidius, duchovní z Brtnice, který po dobu rektorství Nikolase Heliada Netolického spravoval post konrektora. Další text je dílem třebíčského měšťana Jana Korvína. Příspěvky uzavírá svými verši Augustin Petrozelín. V kázání se vyskytují také básně Jana Kampana Vodňanského, rovněž do roku 1622 evangelíka.

<sup>254</sup> Předně je to Jan Porphyrides Rychnovský, Nikolas Heliades Netolický nebo Olyrius Skutecký. K tomu A. SVOBODOVÁ, *Jakub Petrozelín a Třebíč*, s. 3–4; I. BURIAN, *Dějiny protestantismu v Třebíči a Dolních Vilémovicích*, s. 80.

<sup>255</sup> Básně Jana Kampana Vodňanského doprovázejí pohřební kázání Matěje Cyra nad Petrem Vokem z Rožmberka. Srov. R. PAVLÍČKOVÁ, *(Ještě jednou) pohřební kázání Matěje Cyra nad Petrem Vokem z Rožmberka roku 1612*.

Petrozelín Kunštátský přirovnán svými spisovatelskými schopnostmi k bohyni Minervě (řec. Pallas Athéna), jež byla jedním z hlavních božstev starověkého Řecka a Říma. Autor chtěl poukázat na ni jako na bohyni moudrosti a patronku umění. Souvislost s učeností a uměním psát má také vztah Minervy s Múzami, bohyněmi tvůrčí inspirace.<sup>256</sup>

Další úvaha vede k reflexi synkretismu v pohřebním kázání. K postupnému sblížení konfesí na panství Třebíč docházelo předně mezi moravskou Jednotou bratrskou s filipistickou luterskou církví. Osovského přístup k víře naznačuje, že byl otevřený vůči jednotlivým vyznáním, což dokládá tendence o přímé náboženské propojení Bratří s evangelíky pod společným názvem *protestanté* na bratrské synodě konané v Třebíči v roce 1607. Vlivy synkretismu lze vysledovat v pohřebním kázání v pasáži o hierarchickém uspořádání společnosti. Kněz uvádí, že Bůh rozdělil lidstvo na stavy podle toho, jak mu kdo může sloužit.<sup>257</sup> Tato myšlenka pochází z nauky kalvinismu, jímž bylo melanchtonské luterství s Jednotou bratrskou ovlivněno nejvíce.<sup>258</sup> Ve prospěch vyslovené úvahy lze rozkrýt i symboliku volby významných předků Smila Osovského v části kázání o starobylosti rodu. Výběr nebyl konfesijně podmíněn. Petrozelín zmiňuje Ondřeje z Doubravice a upozorňuje na jeho katolickou víru, neboť Ondřej zastával na konci 11. století úřad olomouckého biskupa. Poté přechází několik století a zmiňuje až otce a matku Smila Osovského, již se hlásili k Jednotě bratrské.<sup>259</sup>

Odpověď na otázku, zda se ke konci života Osovský nepřiklonil více k melanchtonskému pojetí luterství, není jednoznačná. Pokud bych se měla přidržet výkladu Radmily Pavlíčkové, která tvrdí, že když ve svém testamentu Petr Vok z Rožmberka hovoří o „*pravé víře křesťanské dle České konfese*“, jasně tím odkazuje na svojí bratrskou víru, pak bych mohla z použití slovního spojení „*pravá víra*“ u Osovského dešifrovat jeho vyznání.<sup>260</sup> Při udělení svobody vyznání na panství v roce 1607 Osovský používá výrazu „*pravá víra*“ v souvislosti s evangelickým náboženstvím svého otce.<sup>261</sup> Otázkou zůstává, jaký význam mělo označení *evange-*

<sup>256</sup> J. HALL, *Slovník námětů a symbolů ve výtvarném umění*, s. 275–276.

<sup>257</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 29.

<sup>258</sup> K vlivu kalvinismu na Jednotu bratrskou ve vztahu ke světské moci a stavovské hierarchii více viz J. HALAMA, *Sociální učení českých Bratří 1464–1618*, s. 159–160. K Filipistům Jaroslav KADLEC, *Přehled českých církevních dějin*, Praha 1991, s. 57.

<sup>259</sup> Jak podotýká R. Pavlíčková, kazatelé se svým výběrem nechtěli dopustit neucty k ostatním členům rodu, používali proto obvyklé kazatelské výmluvy na časovou tíseň. Stejně tomu bylo v kázání Matěje Cyra nad Petrem Vokem z Rožmberka. Srov. R. PAVLÍČKOVÁ, *(Ještě jednou) pohřební kázání Matěje Cyra nad Petrem Vokem z Rožmberka roku 1612*. A také v případě předkládaného kázání Jakuba Petrozelína: „*Nechci se nyní připomínáním toho zaneprázdnovati. O samém toliko pánu tomto dotknou, proto, že jemu a ne jiným svědectví dáno býti má.*“ Viz J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 33

<sup>260</sup> K vyjádření Petra Voka viz R. PAVLÍČKOVÁ, *(Ještě jednou) pohřební kázání Matěje Cyra nad Petrem Vokem z Rožmberka roku 1612*.

<sup>261</sup> „*A poněvadž z daru mocného Pána Boha vyznání pravé víry křesťanské, podle jistotného učení evangelium svatého slova Božího, též všech ceremonii Kristem Pánem ustanovených od drahně let za Pána otce mého nejmilejšího dobrého a slavného paměti i před tím jiných pánův a držitelů města*

lický ve sledované době.<sup>262</sup> Lze usuzovat, že Smil opravdu myslel církev bratrskou, neboť jeho otec Burian Osovský se k ní hlásil. Nadto v církevním řádu Jednoty bratrské stojí: „*Nebo my věříme, že což se skrze svátost křtu k evangeliu svatému přidanou zevnitř vyznamenává a svědčí, že to Pán Bůh vnitřně dělá.*“<sup>263</sup> Na druhé straně je možné stejným způsobem rozkrýt povahu víry ve Smilově pohřebním kázání prezentovanou autorem. Pokud oba kněží v kázání hovoří o „pravé víře“, jistě míní tu svou, tedy luterství. To dokládá fakt, že se Benedikt Mikuš Bílinský v kázání identifikuje s institucí založenou na augšpurské konfesi, a to s církevním správním obvodem horního podkrají brněnského. Bílinský vzápětí navazuje úvodními slovy svého kázání: „*Pomoc naše ve jménu jedno bytného ve třech osobách pravého Pána Boha našeho Otce, Syna i Duchu svatého, Amen.*“<sup>264</sup> Podobné výroky používá i Petrozelín: „*Z těch promluvení poznáváme, že konání vůle Boží záleží na víře pravé.*“<sup>265</sup> Následuje další výrok kněze: „*Nejen pak sám se přidržel toho, ale i k tomu opravdově, jak by čisté náboženství průchod mělo, napomáhal, čehož město toto Třebíč, dokud státi bude, svědectvím bude.*“<sup>266</sup> To by naznačovalo, že se Osovský k luterství na sklonku života opravdu přiklonil. Také je ale možné, že je tato pasáž dokladem promyšlené konstrukce sebeprezentačního obrazu Jakuba Petrozelína a filipistické luterské církve. O to zajímavější je, že kněz jinde v kázání odkazuje na „pravou víru“ v kontextu Jednoty bratrské: „*Sám [Osovský – pozn. aut.] zajisté od mladosti, až do šedin následoval a přidržel se čistého a pravého na samém slovu Božím založeného náboženství evangelického.*“<sup>267</sup> Soudím tak, protože byl Osovský od mládí veden k víře bratrské.

---

*mého Třebíče začátek mají.*“ Citováno dle A. SVOBODOVÁ, *Jakub Petrozelín a Třebíč*, s. 49–55, zde s. 49.

<sup>262</sup> Náboženská terminologie pro moravské náboženské prostředí raně novověké Moravy se stala jablekem sváru mezi F. Hrubým a F. Hrejsou. Podle posledně jmenovaného je správné označovat vyznavače nekatolických církví jedině za *podobojí* vlivem tradice utrakvismu, za *novoutrakvisty* na základě ovlivnění utrakvismu luterstvím a švýcarským kalvínstvím, nebo označení za *evangelíky*. Viz František HREJSA, *Luterství, kalvinismus a podobojí na Moravě před Bílou horou*, ČČH 44, 1938, s. 296–326, 475–485, zde s. 299. Z komentáře Hrubého je zase jasně čitelné, že pojmenování *luterán* bylo absolutně adekvátní vzhledem k vývoji moravské církve. Většina historiků, soudě podle terminologie, následuje F. Hrubého a jeho označení nekatolíků za české a moravské luterány. Výběrově viz J. JUST – Z. R. NEŠPOR – O. MATĚJKA a kol., *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*; J. VÁLKA, *Dějiny Moravy*; I. BURIAN, *Dějiny protestantismu v Třebíči a Dolních Vilémovicích*. Na druhé straně existují práce, které jasně hovoří o nekatolicích na Moravě jako o novoutrakvistech, viz P. ZEMEK, *Konfese moravských (novo)utrakvistů z roku 1566*. Spíše je ale možné setkat se s označením *evangelická církev* či *evangelici*, *protestanti* a *nekatolíci*, a to jako souhrnného označení pro stoupence nekatolické víry. Já pracuji s pojmy označujícími církev jako filipistickou či luterskou, a to v takovém kontextu, který byl naznačen v souvislosti s šířením luterství na Moravě.

<sup>263</sup> Josef PROCHÁZKA (ed.), *Konfessi Bratrská*. Práce je k dispozici na internetu viz URL: <<http://texty.citanka.cz/>> [cit. 16. dubna 2010], *Třináctý artikl o křtu svatém*.

<sup>264</sup> J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 5.

<sup>265</sup> Tamtéž, s. 29.

<sup>266</sup> Tamtéž, s. 37.

<sup>267</sup> Tamtéž, s. 37.

Faktem zůstává, že Osovský před svou smrtí, kdy ještě mohl rozhodovat o volbě svého duchovního, rozjímal s filipistickým knězem. Petrozelín se k tomu v kázání vrací: „*V neděli masopustní nemoha obecnému shromáždění církevnímu přítomen býti, aby se slovo Boží na zámku jeho kázalo žádal, a tu dvojímu kázání (...) přítomen byl, a toho opravdově poslouchal i je v myslí svou vpustil, jakž tomu vyrozumělo se z řeči Jeho Milostí při mém od pána odcházení, kterouž učinil. Děkuji vám kněze Jakube, že jste nás dnes tak pěkně z slova Božího potěšili.*“<sup>268</sup> Petrozelín byl také přítomen u smrtelné postele Smila Osovského, tudíž mu sám udělil poslední svátosti.<sup>269</sup> Z celého výkladu usuzuji, že prostředí dvora Smila Osovského z Doubravice bylo velmi tolerantní, což vycházelo z dobové společenské představy koexistence různých vyznání, jak ji charakterizuje Josef Válka. Osovský, svého času reprezentant zemské vlády a činný zemský soudce, zřejmě dostal myšlenku, že věc náboženství je dána obecným konsensem zemských politických představitelů na základě stavovských svobod, čímž zdůraznil suverenitu moravských stavů.<sup>270</sup> Samotný pohřeb, s důrazem na jednostrannou prezentaci luterské církve, se nesl ve znamení demonstrace této náboženské snášenlivosti. I v oslavné básni pronesené ústy Jakuba Colidia Třebíčského, duchovního z Brtnice na Moravě, zaznívá, že Osovský byl patron města Třebíče. A to nejen z hlediska světské vlády, ale hlavně z hlediska umožnění nábožensky svobodného prostředí: „*Tak náhle zahynul Smil zvaný Osovský, Tak rychle náš otec i matka naše.*“<sup>271</sup> Významnost města Třebíče potvrzuje svými slovy i další autor básně Nikolas Heliades Netolický: „*Smutni Třebíči, povznesená ze země až ke hvězdám skvělou výtečností zbožného muže.*“<sup>272</sup>

---

<sup>268</sup> Tamtéž, s. 38.

<sup>269</sup> To je patrné z popisu posledních okamžiků Osovského, když o sobě Petrozelín píše: „*Přičemž aby pomoc měl, my přítomní napomenuvše se k modlitbám za jeho milost, sme je konali.*“ Tamtéž, s. 39.

<sup>270</sup> J. VÁLKA, *Tolerance či koexistence*, s. 237–248 (zvl. s. 243–248).

<sup>271</sup> „*Tam subitò Smil Ossovsky cognomine dictus! Et Pater et Mater, tam citò nostra perit!*“ J. PETROZELÍN KUNŠTÁTSKÝ, *Vivens Disce Mori*, s. 47.

<sup>272</sup> „*Trebičium luge, à tellure sub astra levatum, Egregiá Domini dexteritate Pii.*“ Tamtéž, s. 45.

**Zusammenfassung:**

**Die Leichenpredigt als Medium der Konstruktion der historischen Darstellung von Smil Osovský von Doubravice**

In dieser Arbeit versucht die Autorin, die Persönlichkeit des Adligen und langjährigen Mitglieds der Landesregierung in Třebíč und Červená Lhota, Smil Osovský von Doubravice, näher zu bringen. In der Abschlussarbeit geht es um das symbolische Verhalten des Adligen, das seine Rolle in der Gesellschaft der frühen Neuzeit bestätigen soll. Der ausgewählte Zugang der Einsichtnahme in die Persönlichkeit eines frühneuzeitlichen Mannes wurde durch den französischen Anthropologen und Soziologen Pierre Bourdieu motiviert. Die Autorin interessiert sich für einen ökonomisch-sozialen Verhaltensentwurf aufgrund des Besitzes von vier Potentialen – des ökonomischen, kulturellen, sozialen und symbolischen Kapitals. Eine von mehreren Arten, wie diese Problematik betrachtet werden kann, ist das methodologische Modell der symbolischen Kommunikation, das die Geschichtsforscherin Barbara Stollberg-Rilinger aus Münster entwickelt hat. Die symbolische Kommunikation spielt sich auf dem Hintergrund eines kollektiven Wertesystems ab, da in solchem Falle ein symbolisches Verhalten deutlich wird. Durch das symbolische Verhalten kann man die Außerstellung und das Gesellschaftsverhältnis eines konkreten frühneuzeitlichen Teilnehmers erkennen. Die Abschlussarbeit widmet sich der konkreten Darstellung von Smil Osovský mithilfe einer Leichenpredigt. Solch ein homiletisches Werk kann als symbolisches Medium betrachtet werden, das die Darstellungsstrategie von Smil Osovský zeigt. In der Leichenpredigt treten ein paar Selbstdarstellungsthemen auf. Die Autorin betont den „guten“ Tod der Aristokratie an der Grenze zur Neuzeit. Der Tod selbst unterlag einem Standard und diesen musste ein Adliger einhalten. Weiter werden Überlegungen über den Leichenprozess formuliert. Die Autorin kommt zum folgenden Schluss: Smil Osovský präsentierte sich selbst als frommen Adligen aus einer traditionellen Familie. Sehr häufig benutzte Smil Osovský das Motiv eines christlichen Ritters. Weiter ergänzt die Autorin sein Porträt durch konkrete Eigenschaften. Die Betonung liegt auf Smils Wirken in verschiedenen Landesbehörden. Die Abschlussarbeit dient auch als Beitrag zur Forschung auf dem Gebiet der Leichenpredigten, da in solchen historischen Quellen viele Informationen enthalten sind. Obwohl Smil Osovský wichtige Positionen in verschiedenen Landesbehörden innehatte, blieb er immer im Schatten der Anderen. Die Arbeit soll zur Forschung über Smil Osovský von Doubravice etwas Neues beitragen. Er war nicht nur ein guter Landwirt und ein guter Kommentator des politischen Geschehens, sondern auch ein echter, frühneuzeitiger Adliger.



Jakub ZOUHAR

## **Papež Alexandr VII. (1655–1667) a biskupství v Hradci Králové**

### **Papežství raného novověku v pozornosti české historiografie**

V současné historiografii není myslím sporu o tom, že papežové významně zasahovali do politických a kulturních dějin Evropy nejen ve středověku, nýbrž i v raném novověku. Jejich vliv na české země byl domácím dějepiscům rovněž zřejmý, nicméně na práce s touto tematikou jsou čeští historici skoupí.<sup>1</sup>

Pominu-li celý středověk, kdy je situace poněkud odlišná, neboť papežství má v rámci Evropy jedno z klíčových postavení, byla a dosud stále je soustředěna pozornost českých historiků na přelomové období konce 16. a počátku 17. století. Je to pochopitelné, neboť tehdy české země zasahovaly do celoevropské politiky a vysoké diplomacie. Zájem badatelů je v souvislosti s papežstvím věnován zejména na relacím nunciů, papežských vyslanců, což je spojeno s rozsáhlým mezinárodním edičním podnikem sahajícím svými počátky až do 19. století.<sup>2</sup> Podíváme-li se na

---

<sup>1</sup> Projevuje se to i v nejnovějším sborníku s příspěvky o italsko-českých vztazích, viz Kateřina BOBKOVÁ-VALENTOVÁ a kol. (edd.), *Roma – Praga. Praha – Řím. Omaggio a Zdeňka Hledíková*, Bolletino dell'Istituto Storico Ceco di Roma, Supp. 1, Praga 2009; z 32 autorů se zde jen nemnozí dotkli problematiky papežství výrazněji.

<sup>2</sup> V této souvislosti jen odkazují na rozsáhlou literaturu o tomto projektu, kde zájemce nalezne shrnutu i literaturu starší. Srov. Alexander KOLLER (Hrsg.), *Kurie und Politik. Stand und Perspektiven der Nuntiaturreportsforschung*, Tübingen 1998; Alena PAZDEROVÁ, *Historie a program českého výzkumu nunciatur*, Bolletino dell'Istituto Storico Ceco di Roma 1997, Fascicolo straordinario, s. 41–49; Táž, *L'edizione della corrispondenza dei nunzi apostolici presso la Corte Imperiale negli anni 1592–1628*, Bolletino dell'Istituto Storico Ceco di Roma 4, 2004, s. 37–46; Táž, *Projekt edičního zpracování korespondence Cesare Speciana, papežského nuncia na císařském dvoře v Praze v letech 1592–1598*, *Paginae historiae* 14, 2006, s. 662–675; Tomáš ČERNUŠÁK, *Obnovení práce na edici nunciatury Antonia Caetaniho (období 1608–1610)*, *Archivní časopis (dále AČ)* 56, 2006, č. 4, s. 304–307. Další práce jen výběrem: Enzo RANGOGNINI, *Pražské latinské a italské tisky vydané z iniciativy a nákladem papežského nuncia Cesare Speciana*, *Knihy a dějiny* 4, 1997, č. 1, s. 1–20; Pavel BALCÁREK, *Z korespondence Carla Caraffy, nuncia na císařském dvoře v letech 1621–1628*, in: Ivan HLAVÁČEK – Jan HRDINA (edd.), *Facta probant homines. Sborník příspěvků k životnímu jubileu prof. Zdeňky*

časové období, které odborníky zajímá, zjistíme, že příliš nepřesahuje třicátá léta 17. století, tím méně jde k nástupcům Urbana VIII. (pontifikát 1623–1644). V principu tak navazuje na starší českou historiografii, která, věnovala-li se papežství v raném novověku, zaměřovala se na 16. a první tři dekády 17. století.<sup>3</sup> Ani druhá půle 20. století nepřinesla výraznější změnu.<sup>4</sup> Na druhé straně v českých moderních studiích věnujících se církevním dějinám raného novověku<sup>5</sup> je možno vidět vý-

---

Hledíkové, Praha 1998, s. 33–46; P. BALCÁREK, *Albrecht z Valdštejna, Španělsko a římská kurie*, in: Bronislav CHOCHOLÁČ – Libor JAN – Tomáš KNOZ (edd.), *Nový Mars Moravicus* aneb Sborník příspěvků, jež věnovali prof. Dr. Josefu Váلكovi jeho žáci a přátelé k sedmdesátinám, Brno 1999, s. 463–477; TÝŽ, *Kardinál Ditrichštejn ve světle vatikánských pramenů*, in: Emil KORDIOVSKÝ – Miroslav SVOBODA (edd.), *Kardinál František z Ditrichštejna a jeho doba*. XXIX. mikulovské sympozium, 11.–12. října 2006, Mikulov 2006, s. 99–112. Za zvláštní pozornost stojí sborník Richard BÖSEL – Grete KLINGENSTEIN – Alexander KOLLER (Hrsg.), *Kaiserhof – Papsthof. 16. – 18. Jahrhundert*, Wien 2006. Dále viz A. KOLLER, *Die böhmischen Länder im Spiegel der Berichte der Nuntien und kurialen Instruktionen*, in: Václav BŮŽEK – Pavel KRÁL (edd.), *Společnost v zemích habsburské monarchie a její obraz v prameňech (1526–1740)*, České Budějovice 2006, s. 175–191; T. ČERNUŠÁK, *Le attivita diplomatiche della corte imperiale nell'autunno del 1608 alla luce della corrispondenza nunziaturale di Antonio Caetani*, *Bollettino dell'Istituto Storico Ceco di Roma* 6, 2008, s. 171–178; Pavel MAREK, *Aliados o rivales? Apuntes sobre la colaboración política entre los embajadores españoles y los nuncios apostólicos en la corte imperial en la primera mitad del siglo XVII*, in: Josef OPATRŇY (ed.), *Las relaciones checo-españolas. Viajeros y testimonios*, Praha 2008, s. 27–43; T. ČERNUŠÁK, *Nuncius Caetani a jeho obrana katolických zájmů v době před vydáním Maještátu Rudolfa II. (1608–1609)*, *Časopis Matice moravské (dále ČMM)* 128, 2009, č. 1, s. 35–46; TÝŽ, *Pražská nunciatura a počátky Katolické ligy*, *Český časopis historický (dále ČČH)* 108, 2010, č. 1, s. 114–126; TÝŽ, *Papežská politika v českých zemích za nunciatury Antonia Caetaniho (1607–1609)*, *Folia Historica Bohemica (dále FHB)* 25, 2010, č. 1, s. 7–22.

<sup>3</sup> Za všechny Josef ŠUSTA, *Pius IV. před pontifikátem a na počátku pontifikátu*, Praha 1900; TÝŽ, *Die Römische Kurie und das Konzil von Trient unter Pius IV.*, Aktenstücke zur Geschichte des Konzils von Trient, Band I–IV, Wien 1904–1914; TÝŽ, *Der Versuch einer Verfassungsreform im Kirchenstaat unter Paul IV.*, *Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung* 6, 1901, s. 547–564; Karel STLOUKAL, *Papežská politika a císařský dvůr pražský na předělu XVI. a XVII. věku*, Praha 1925; Hynek KOLLMANN (ed.), *Acta Sacre Congregationis de Propaganda Fide res gestas Bohemicas illustrantia*, Tomi 1., Pars 1, 2 (1622–1624), Pragae 1923–1955; H. KOLLMANN (ed.), *Prodromus. Opera Ignatii Kollmann*, Praha 1939.

<sup>4</sup> K české historiografii po roce 1945 srov. L. JAN (ed.), *České církevní dějiny ve druhé polovině 20. století. Sborník příspěvků ze sekce církevních dějin na 8. sjezdu historiků v Hradci Králové ve dnech 10. – 12. září 1999*, Brno 2000.

<sup>5</sup> Např. František KAVKA – Anna SKÝBOVÁ, *Husitský epilog na Koncilu tridentském a původní koncepcce habsburské rekatolizace Čech. Počátky obnoveného pražského arcibiskupství 1561–1580*, Praha 1969; Rudolf ZUBER, *Osudy moravské církve v 18. století*, 1. sv., Praha 1987; TÝŽ, *Osudy moravské církve v 18. století*, 2. sv., Olomouc 2003; zde kuriální politika vystupuje do popředí, což však bylo před rokem 1989 spíše výjimkou. Nejnověji pak např. P. BALCÁREK, *Kardinál František Ditrichštejn 1570–1636*, České Budějovice 2007. Z řady vybočuje práce italského bohemisty, viz Alessandro CATALANO, *La Boemia e la riconquista delle coscienze. Ernst Adalbert von Harrach e la Controriforma in Europa centrale (1620–1667)*, Roma 2005 (český překlad Petra Mati viz A. CATALANO, *Zápas o svědomí. Kardinál Arnošt Vojtěch z Harrachu (1598–1667) a protireformace v Čechách*, Praha 2008); A. Catalano na české záležitosti do jisté míry nahlíží prizmatem kuriální politiky. Z důvodu úspory již tak rozsáhlého poznámkového aparátu upouštím od pramenných citací uvedených v této práci.

razný vliv vatikánských pramenů (a pramenů z dalších italských archivů); nemalá to zásluha znovu obnoveného Českého historického ústavu v Římě.<sup>6</sup> Tak se kuriální politika a dějiny jednotlivých papežů dostávají pomalu do povědomí širší odborné veřejnosti, čehož jsou důkazem přibývajícím na pramenech založené studie k dějinám papežství a českých zemí.<sup>7</sup> Jedná se však zatím pouze o dílčí sondy a faktem zůstává, že tuto „nejzajímavější a nejznamenitější dobu církevního státu, vrchol jeho akcí diplomatických a jeho politiky světové“<sup>8</sup> máme zčásti vyličenou pouze Zdeňkem Kalistou,<sup>9</sup> který jako jeden z mála překročil časovou hranici pontifikátu Urbana VIII. Časově následné kuriální politiky se dotkl i kustod dvorní vídeňské knihovny a lektor české řeči a literatury na vídeňské univerzitě Ferdinand Menčík.<sup>10</sup> Nemalou zásluhu na jedné důležité edici má rovněž Vlastimil Kybal,<sup>11</sup> jedná se však o vzácné výjimky.

Pochopitelně ponechávám zcela stranou nejrůznější kompendia a příručky o papežích (vesměs překladové tituly), které se na českém knižním trhu objevily po

---

<sup>6</sup> Srov. A. PAZDEROVÁ, *Český historický ústav v Římě. Slavnostní založení a prvního půl roku jeho činnosti*, AČ 44, 1994, č. 3, s. 157–160; TÁŽ, *Studijní pobyty Českého historického ústavu v Římě*, ČČH 92, 1994, č. 3, s. 616; Z. HLEDÍKOVÁ, *Český historický ústav v Římě v prvních dvou letech své existence*, ČČH 94, 1996, č. 2, s. 459–462; pro léta 1996–1997 viz ČČH 96, 1998, č. 3, s. 683–686; pro léta 1998–1999 viz ČČH 98, 2000, č. 2, s. 416–419; pro léta 2000–2001 viz ČČH 100, 2002, č. 3, s. 699–701; pro léta 2002–2003 viz ČČH 102, 2004, č. 3, s. 689–691; pro léta 2006–2007 viz ČČH 106, 2008, č. 3, s. 721–725. Ústav vydává specializovaný časopis v italštině s názvem *Bollettino dell'Istituto Storico Ceco di Roma*, jehož zatím vyšlo 6 svazků (1997–2008).

<sup>7</sup> Róbert BRŤKO, *Pápežstvo v období absolutizmu a osvietenstva*, in: Karel SCHELLE – Ladislav VOJÁČEK (edd.), *Stát a právo v období absolutismu*. Sborník, Brno 2005, s. 237–248; Václav BŮŽEK, *Obraz konfliktu papeže a benátského dóžete z let 1606 až 1607 v očích české a moravské šlechty*, in: Pavel B. KŮRKA – Jaroslav PÁNEK – Miloslav POLÍVKA (edd.), *Angelus Pacis*. Sborník prací k počtě Noemi Rejchrtové, Praha 2008, s. 341–351; Tomáš PETRÁČEK, *Mír, církev a spása. Papežství a teologické předpoklady přijetí vestfálského míru*, in: Jan ZDICHYNEC a kol. (edd.), *Od konfesijní konfrontace ke konfesijnímu míru*. Sborník z konference k 360. výročí uzavření vestfálského míru, Ústí nad Orlicí 2008, s. 152–165; nebo zpráva ze zahraniční konference, viz Rostislav SMÍŠEK, *Zahraniční politika římské kurie za pontifikátu Pavla V. (1605–1621)*, ČČH 103, 2005, č. 3, s. 734–737.

<sup>8</sup> Bedřich JENŠOVSKÝ, *Knihovna Barberini a český výzkum v Římě*, Zprávy českého zemského archivu 6, 1924, s. 7–171, zde s. 45.

<sup>9</sup> Zdeněk KALISTA, *Císař Ferdinand III. a papež Innocenc X. v prvních letech pontifikátu. Část 1*, ČČH 33, 1927, č. 3, s. 548–579; TÝŽ, *Císař Ferdinand III. Část 2*, ČČH 34, 1928, č. 2, s. 280–321; TÝŽ, *Císař Ferdinand III. Část 3*, ČČH 34, 1928, č. 3, s. 574–612. Z. Kalista však svůj výklad záměrně omezil, srov. s. 549 (pozn. 1).

<sup>10</sup> Ferdinand MENČÍK, *Volba papeže Innocence X.*, Rozpravy české Akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění (Třída I.) 4, Praha 1894, s. 1–56; zde možno srovnat kritiku Z. Kalisty, viz Z. KALISTA, *Císař Ferdinand III. Část 3*, s. 574 (pozn. 5); F. MENČÍK, *Konkláve r. 1655*, Národní listy, 8. říjen 1890, s. 1–2. Volbě Innocence X. se samozřejmě věnoval i Z. Kalista ve shora uvedené studii.

<sup>11</sup> Vlastimil KYBAL – Giovanni Incisa della ROCCHETTA (edd.), *La nunziatura di Fabio Chigi (1640–1651)*, Roma 1943–1946. O jeho práci v římských archívech více viz Národní archiv Praha (dále NA Praha), V. Kybal – Fr. von Mitis, kart. 11, složka 539.

roce 1989, protože ty nemohou už svým založením výrazněji přispět k lepšímu poznání sledovaného tématu.<sup>12</sup>

V pořadí dalším papežem, který nebyl českou historiografií prakticky do-  
tčen, je Alexandr VII., jenž se do českých dějin mimo jiné vepsal i zakládací listi-  
nou nového královéhradeckého biskupství.

## Osobnost a pontifikát Alexandra VII.

Sienský rodák Alexandr VII.,<sup>13</sup> vlastním jménem Fabio Chigi (13. 2. 1599 – 22. 5. 1667), vstoupil do dějin především jako uměnilovný papež, ale také jako přísný vládce, který měl štěstí na své spolupracovníky. Na mysli ihned vytane geniální Giovanni Lorenzo Bernini, který z papežova příkazu změnil doslova tvář dnešního Vatikánu, když přestavěl Svatopetrské náměstí. Z doby Alexandrova pontifikátu (1655–1667) pochází i *Cathedra Petri* (Petrův stolec) v bazilice sv. Petra nebo jím osobně založená (ještě jako kardinálem) *Bibliotheca Chigiana*<sup>14</sup> obsahující na 26 000 knih, vzácných autografů a rukopisů uložených kdysi v ro-  
dinném římském paláci Chigi, dnes sídle italského ministerského předsedy. Vati-  
kánskou knihovnu obohatil sbírkou knih vévodů z Urbina<sup>15</sup> a postaral se o kreování  
některých vědy- a uměnilovných mužů za kardinály; například učeného jezuitu  
Pietra Sforza Pallaviciniho<sup>16</sup> (1607–1667) nebo roku 1660 svatořečeného prore-  
formního padovského biskupa Gregora Barbariga (1625–1697).<sup>17</sup> První zmiňovaný

<sup>12</sup> Výjimkou je svým způsobem kniha František X. HALAS, *Fenomén Vatikán. Idea, dějiny a současnost papežství – diplomacie Svatého stolce – České země a Vatikán*, Praha 2004, s. 209–236; i v tomto případě se však jedná o přehledovou práci. Rovněž je třeba upozornit na překladovou práci, viz Christine SHAWOVÁ, *Julius II. Papež bojovník*, Praha 2001 (původní vydání 1993).

<sup>13</sup> K jeho osobě srov. Mario ROSA, *Alessandro VII.*, in: *Dizionario biografico degli Italiani* 2, 1960, s. 205–215; zde i starší literatura, pro novější srov. Friedrich W. BAUTZ, *Alexander VII.*, in: *Biographisch-bibliographisches Kirchenlexikon* I, 1990, sl. 105–106 (v el. verzi viz URL: <http://www.bautz.de/bbkl/> [cit. 15. 10. 2010] s literaturou do roku 2007). Tomaso MONTANARI, *Alessandro VII.*, in: Mario CARAVELE et al, *Enciclopedia dei papi*, Vol. 3, Roma 2000, s. 336–348. Česky odstavce viz *Český slovník bohovědný, díl 1 (A–Bascapè)*, Praha 1912, s. 265; dále *Český slovník bohovědný, díl 5 (Holbein–Itálie)*, Praha 1931, s. 225. Další literatura bude uvedena dále v této studii. K jeho rodinnému archivu viz pomůcka G. I. della ROCCHETTA, *Biblioteca Apostolica Vaticana. Archivio Chigi*, Rom 1969 (rukopis); k dispozici v čítárně Vatikánské knihovny.

<sup>14</sup> Srov. Stefano Evodio ASSEMANI, *Catalogo della Biblioteca chigiana, giusta i cognomi degli autori et i titoli degli anonimi*, Roma 1764. Knihovna připadla roku 1918 italskému státu a v roce 1922 byla předána do Vatikánské knihovny. *Český slovník bohovědný*, Díl 5, Praha 1930, s. 225 uvádí „25 000 tištěných svazků, 10 100 menších spisů, 43 inkunábulí, 2 877 rkp a 2 sv. kreseb Lorenza Berniniho a sbírku znaků.“

<sup>15</sup> Viz Josef GELMI, *Papežové*, Praha 1994, s. 198–200.

<sup>16</sup> Srov. Mario SCOTTI (ed.), *Pietro Sforza Pallavicini, Storia del concilio di Trento ed altri scritti di Sforza Pallavicino*, Torino 1968<sup>2</sup>.

<sup>17</sup> Životopisy kardinálů s literaturou viz URL: <http://www.fiu.edu/~mirandas/cardinals.htm> [cit. 15. 10. 2010].

se svému příteli, kterého přežil jen o pár dní, postaral o zvěčnění v rozsáhlém spise *Vita di Alessandro VII* (rukopis 1667),<sup>18</sup> který popisuje jeho mládí, diplomatickou kariéru a prvních pět let jeho pontifikátu. Vycházel z vlastní zkušenosti autora a dobových pramenů, nicméně uchovává si apologetický ráz. Nejvýraznějším pramenem k jeho osobnímu životu ale zůstává jeho deník, který si většinu života psal.<sup>19</sup> Jak se jevil některým svým současníkům, pěkně dokumentuje velký francouzský vypravěč pařížský arcibiskup Jean François Paul de Gondí, kardinál de Retz<sup>20</sup> (1613–1679) ve svých *Pamětech*:<sup>21</sup> „Byl člověkem papeže Inocence [X.] a byl třetí při povýšení na kardinála při jmenování kardinálů, kdy já jsem byl první (...) Všude si získal pověst neposkrvněné bezúhonnosti. Jeho mravům už od dětství nebylo co vytýkat. Znal humanitní vědy natolik, aby se aspoň mohlo zdát, že rozumí i ostatním vědám. Jeho přisnost připadala mírnou; jeho zásady připadaly přímé; byl málo sdílný, ale to, co hovořil, bylo uměřené a moudré, savio col silenzio, byl v tom lepší než kdokoli jiný (...) Zarputilý chlad, který zachovával vůči kardinálu Mazarinovi, když byl ať již v Cáchách, nebo Brühlu při návratu z Münsteru, se velmi líbil Jeho Svatosti (...) Protože Inocenc [X.] byl silný a pronikavý duch, brzy odhalil, že Chigi v podstatě není ani dobrý, ani tak hluboký, jak si to představoval; ale toto papežovo odhalení neškodilo kariéře Chigiho.“<sup>22</sup>

Tyto jistě chvályhodné činy však Alexandrovi vynesly i jistou nepřízeň, kterou snad nejlépe dokumentují údajná slova jeho osobního tajemníka Giacoma Quiriniho:<sup>23</sup> „Alexandr je papežem jen podle názvu, úřední záležitosti odkládá a myslí jen na to, aby žil v nerušeném duševním klidu.“ Toto hodnocení je jistě nespravedlivé, ale bylo zdá se účinné, neboť světová historiografie si u osobnosti Alexandra VII. všimá zejména jeho vztahu k umění a vědám.<sup>24</sup> Diplomatičké po-

<sup>18</sup> Nadále cituji vždy z vydání *Vita di Alessandro VII sommo pontifice libri cinque del cardinale Sforza-Pallavicino... con discorso di Pietro Giordani su la vita e su le opere dell'autore, Vol. I–II*, Milano 1845. Přístupné na internetu viz URL: <<http://www.archive.org>> [cit. 15. 10. 2010]. Editor P. Giordani (1774–1848) nastínil autorův život a jeho vztah k Alexandrovi VII. v předmluvě, kterou připravoval již roku 1820, sv. 1, s. V–XX. Srov. V. KYBAL – G. I. della ROCCHETTA (edd.), *La nunziatura di Fabio Chigi (1640–1651), Vol. 1*, Roma 1943, s. 243 (pozn. 2): „*Frequenti accenni all'amicizia fra lui e Fabio Chigi si trovano sparsi nella sua Vita di Alessandro VII, per la quale lo stosso papa gli fornì degli appunti, ancora conservati nell'Archivio Chigi in Ariccia.*“

<sup>19</sup> Vydána je pouze část, viz Konrad REPGEN (Hrsg.), *Diarium Chigi. 1639–1651*, Acta Pacis Westphalicae III, Münster 1984.

<sup>20</sup> Srov. např. John Hearsey McMillan SALMON, *Cardinal de Retz. The Anatomy of a Conspirator*, London 1969.

<sup>21</sup> Citace jsou z českého překladu Kardinál de RETZ, *Paměti*, Praha 1973, s. 697.

<sup>22</sup> Jako papež podporoval i jezuitskou historiografii, proto mu byl věnován třetí únorový svazek *Act sanctorum* z roku 1658. Z české historiografie si toho všimli autoři Jan P. KUČERA – Jiří RAK, *Bohuslav Balbín a jeho místo v české kultuře*, Praha 1983, s. 47–48.

<sup>23</sup> Česká citace dle Jan W. KOWALSKI, *Encyklopedie papežství*, Praha 1994, s. 139.

<sup>24</sup> Z modernějších prací srov. Richard KRAUTHEIMER, *The Rome of Alexander VII (1655–1667)*, Princeton 1985; Alessandro ANGELINI, *Gian Lorenzo Bernini e i Chigi tra Roma e Siena*, Milano 1999; Alessandro ANGELINI – Monika BUTZEK (edd.), *Alessandro VII Chigi (1599–1667). Il papa senese di Roma moderna. Catalogo della mostra*, Siena 2000; Dorothy METZGER

činy tohoto papeže jako by zůstávaly poněkud stranou. Zájem historiků se upínal na ediční zpracování jeho nunciatur, skutečná politika za jeho pontifikátu nebyla předmětem moderního výzkumu.<sup>25</sup>

### Rodinné zázemí a kariéra v papežských službách<sup>26</sup>

Fabio Chigi se narodil v Sieně v zámožné rodině místních bankéřů – hrabat z Ardengasca.<sup>27</sup> Jak bylo v této době v Itálii obvyklé, jednotlivé rodiny byly navzájem provázány pokrevními pouty. Rodina Chigi nebyla výjimkou. Alexandrova prababička byla spřízněna s Camiliem Borghese, který je znám pod jménem Pavel V. (pontifikát 1605–1621), a proto Fabiův otec Flávio byl jeho synovcem.<sup>28</sup> Ale již jeho dávný předek bankéř Mariano (1439–1504) býval sienským vyslancem u kurie za nechvalně známého Alexandra VI. (Chigi však papežské jméno údajně přijal podle svého krajana Alexandra III., jehož pontifikát je datován lety 1159–1181) a jeden z dalších předků blízkým spolupracovníkem a „finančním poradcem“ Lva X. z rodu Medici.<sup>29</sup>

Rodinné zázemí jej tedy přímo předurčovalo k práci v papežských službách. Protože byl od narození chatrného zdraví, nenavštěvoval školy a byl vychováván svou matkou a domácími učiteli. Univerzitu ale absolvoval roku 1626 ve svém rodném městě; studoval tehdy téměř obligátní obory, filosofii a právo, nicméně tíhnul k umění, jeho dějinám, architektuře a historii. V těchto oborech získal – mimo jiné rovněž zásluhou učitele Celsa Cittadiniho (1533–1627) – velký přehled a po celý svůj život se o ně nepřestal zajímat. Třebaže teologie nebyla jeho silnou stránkou, také v ní získal základní rozhled, který se mu později v jeho diplomatické

---

HABEL, *The Urban Development of Rome in the Age of Alexander VII*, New York 2002; Francesco DANIELI, *Fabio Chigi. Chiaroscuri „barocchi“ di un uomo e di un papa*, Spicilegia Sallentina 1, 2007, s. 45–53; česky obecněji André CHASTEL, *Vyplenění Říma. Od manýrismu k protireformaci*, Brno 2003.

<sup>25</sup> Nejobsáhlejším „moderním“ pojednáním zůstává Ludwig von PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Vol. 14 (1644–1700)*, Freiburg im Breisgau 1929, s. 303–524. Autor na druhou stranu otázkám vědy a umění věnuje jen malou pozornost a zabývá se především politickými dějinami.

<sup>26</sup> K mládí a životu diplomata nejpřehledněji Marcel ALBERT, *Nuntius Fabio Chigi und die Anfänge des Jansenismus, 1639–1651. Ein römischer Diplomat in theologischen Auseinandersetzungen*, Rom 1988, s. 9–46; zde i veškerá starší literatura a prameny včetně citací osobních Chigiových vyjádření.

<sup>27</sup> K jeho rodině srov. George L. WILLIAMS, *Papal Genealogy: The Families and Descendants of the Popes*, London 2004<sup>2</sup>, s. 114–116.

<sup>28</sup> Srov. Silvano GIORDANO (ed.), *Le istruzioni generali di Paolo V ai diplomatici pontifici 1605–1621, Vol. I–III*, Tübingen 2003; Martin FABER, *Scipione Borghese als Kardinalprotektor. Studien zur römischen Mikropolitik in der Frühen Neuzeit*, Mainz 2005. O konferenci k jeho zahraniční politice česky viz R. SMÍŠEK, *Zahraniční politika římské kurie za pontifikátu Pavla V. (1605–1621)*, ČČH 103, 2005, č. 3, s. 734–737.

<sup>29</sup> Česky srov. Christopher HIBBERT, *Vzestup a pád rodu Medici*, Praha 1997, s. 219–240.

kariéře hodil.<sup>30</sup> Po absolutoriu, kdy získal teologický doktorát za disputaci o díle Francisca de Suárez (1548–1617),<sup>31</sup> hlavní osobnosti tzv. druhé scholastiky, vstoupil po téměř dvouletém pobytu v Římě, který využil k získávání kontaktů, do kuriálních služeb. Roku 1628 se rovněž stal klerikem; na kněze byl vysvěcen až 2. července 1634.<sup>32</sup>

V letech 1628–1632 působil ve funkci zástupce papežského legáta ve Ferrarě (legátem se stal kardinál Giulio Sacchetti, jenž Chigiho ochraňoval<sup>33</sup>), za což vděčil především kardinálu Francescovi Barberinimu<sup>34</sup> (1597–1679), nepotu Urbana VIII. Zde se osvědčil a později vystupoval jako apoštolský inkvizitor a papežský delegát na Maltě.<sup>35</sup> K jeho hlavním úkolům patřilo přispívat ke klidu na tomto ostrově, což v praxi znamenalo především usměrňovat Johanitský řád. Nepříliš rušný pobyt si zde Chigi zpestřoval nejrůznějšími setkáními se zajímavými a více či méně vlivnými osobnostmi církevního života. Mimo jiné se zde roku 1638 setkal i s Athanasiem Kircherem SJ (1602–1680), jedním z největších polyhistorů raně novověké Evropy.<sup>36</sup> Seznámil se také dostatečně s římskou inkvizicí,<sup>37</sup> což se odrazilo i v jeho další kariéře. Mezitím byl však 8. ledna 1635 jmenován biskupem v Nardò v Apulii, kde se nechal zastupovat generálním vikářem. Netrvalo dlouho a byl jmenován – nikoliv bez předchozího jednání a shánění kontaktů, neboť zprvu počítal maximálně s dvěma lety strávenými na Maltě – nunciem v Kolíně nad Rýnem (11. června 1639).

---

<sup>30</sup> Charakteristika srov. M. ALBERT, *Nuntius Fabio Chigi*, s. 288: „Obwohl ohne systematische akademische Ausbildung, besaß er doch soviel Interesse an theologischen Fragen, um sich als Autodidakt in die Werke Suarez' einzulesen. (...) Darüber hinaus sollte ihm zugute kommen, dass er von Kardinal Giulio Sacchetti auf erstklassige Weise zum Diplomaten ausgebildet worden war.“

<sup>31</sup> Blíže srov. *Vita di Alessandro VII, Vol. I*, s. 26–29.

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 34.

<sup>33</sup> Arne KARSTEN, *Kardinal Bernardino Spada. Eine Karriere im barocken Rom*, Göttingen 2001, s. 46 (pozn. 54).

<sup>34</sup> O fungování kardinálského kolegia viz základní práce Christoph WEBER, *Senatus divinus: verborgene Strukturen im Kardinalskollegium der frühen Neuzeit (1500–1800)*, Frankfurt am Main – New York 1996. K jednotlivým kardinálům rovněž Arne KARSTEN (Hrsg.), *Jagd nach dem roten Hut. Kardinalskarrieren im barocken Rom*, Göttingen 2004.

<sup>35</sup> Srov. Vincent BORG (ed.), *Fabio Chigi, Apostolic Delegate in Malta (1634–1639). An Edition of His Official Correspondence*, Città del Vaticano 1967. Kromě rozboru jeho úřední činnosti v úvodu zachycuje tato edice korespondenci s Francescem Barberinim.

<sup>36</sup> Do jeho rozsáhlého seznamu korespondentů náležel i Jan Marek Marci nebo Juan Caramuel z Lobkovic. Srov. Paula FINDLEN (ed.), *Athanasius Kircher. The Last Man who Knew Everything*, New York 2004; Joscelyn GODWIN, *Athanasius Kircher's Theatre of the World. The Life and Work of the Last Man to Search for Universal Knowledge*, London 2009.

<sup>37</sup> Srov. Adriano PROSPERI, *Per la storia dell'inquisizione romana*, in: TÝŽ (ed.), *L'inquisizione romana* Letture e ricerche, Roma 2003, s. 29–68; srov. další studie v dané publikaci.

Nebyla to sice nunciatura nejdůležitější<sup>38</sup> (vznikla až roku 1584, zatímco první diplomatická zastoupení zřídil již Alexandr VI. v Benátkách a Madridu), ale i zde se Fabio brzy osvědčil a výrazně na sebe strhl pozornost nejen svých současníků, nýbrž i moderního dějepisce. Význam kolínské nunciatury se navíc časem zvyšoval v důsledku mezinárodní situace, zejména ve vztahu k jansenismu,<sup>40</sup> až se Fabio Chigi dočkal nečekané pocty; roku 1644 byl vyslán jako mimořádný papežský zmocněnec do blízkého Münsteru na jednání,<sup>41</sup> která měla vyvrcholit vestfálským mírem 1648.<sup>42</sup> Zapojil se tak přímo do nejvyšší evropské politiky, i když poněkud neochotně, neboť původně očekával kolem roku 1644 svůj návrat do Říma a doufal i v kardinálský klobouk. Namísto toho na něj čekal „studený“ Münster (jeho stížnosti ohledně nevládného počasí jsou přímo proslulé)<sup>43</sup> bez vědy a uměnímilovných přátel,<sup>44</sup> které tolik postrádal. Nová role, kterou pro něj již vysílený a nemocný Urban VIII. tentokrát připravil, dostala lakonické přízvisko *mediator pacis*.<sup>45</sup>

<sup>38</sup> K ní viz základní práce Michael FELDKAMP, *Studium und Texte zur Geschichte der Kölner Nuntiatur; I. Die Kölner Nuntiatur und ihr Archiv. Eine archiv- und quellenkundliche Untersuchung; II. Dokumente und Materialien über Jurisdiktion, Nuntiatursprengel, Haushalt Zeremoniell und Verwaltung der Kölner Nuntiatur (1584–1794); III. Inventar des Fonds „Archivio della Nunziatura di Colonia“ im Vatikanischen Archiv; IV. Instruktionen und Finalrelationen der Kölner Nuntien (1651–1786)*, Collectanea Archivi Vaticani 30–33, Città del Vaticano 1994–2008.

<sup>39</sup> K jeho působení srov. M. ALBERT, *Nuntius Fabio Chigi a počáteční svazek edice Nuntiaturlberichte aus Deutschland. Die Kölner Nuntiatur*, Band 9/1 Fabio Chigi (1639 Juni – 1644 März), Hg. von M. T. BÖRNER, Paderborn–München–Wien–Zürich 2009. Srov. též články Konrad REPGEN, *Die Anfänge des Archivs der Kölner Nunciatur*, Collectanea Archivi Vaticani, Città del Vaticano 6, 1978, s. 305–321, neboť archiv byl založen právě za nuncia F. Chigiho.

<sup>40</sup> Srov. M. ALBERT, *Nuntius Fabio Chigi und die Anfänge des Jansenismus*, s. 49–202; Peter HERSCHE, *Der Spätjansenismus in Österreich*, Wien 1977; česky stále nejlépe Petr HORÁK, *Svět Blaise Pascala*, Praha 1985, s. 13–101.

<sup>41</sup> *Vita di Alessandro VII, Vol. I*, s. 111–135; M. ALBERT, *Nuntius Fabio Chigi und die Anfänge des Jansenismus*, s. 205–238.

<sup>42</sup> K tomuto míru existuje již nepřehledná evropská i mimoevropská literatura. V této souvislosti upozorním jen na edice pramenů viz URL: <<http://www.pax-westphalica.de/index.html>> [cit. 15. 10. 2010] a na český sborník viz J. ZDICHYNEC a kol. (edd.), *Od konfesijní konfrontace ke konfesijnímu míru*; zde i novější literatura. Pro orientaci Derek CROXTON – Anuschka TISCHER (eds.), *The Peace of Westphalia. A Historical Dictionary*, Westport 2001.

<sup>43</sup> Při častém churavění se ani nebylo co divit. K operaci, které se Chigi roku 1642 podrobil, srov. M. ALBERT, *Nuntius Fabio Chigi und die Anfänge des Jansenismus*, s. 169–174. Jinak *Vita di Alessandro VII, Vol. I*, s. 135: „Il Nunzio dunque, ricevuto questo nuovo comandamento sul principio di dicembre dell'anno 1649, elesse di andare in Aquisgrana, città di cielo più benigno e salubre, lungi da Munster cinque giornate, e si trovò sì ben riscosso dalla fresca infermità mortal (...)“

<sup>44</sup> Srov. Hermann BÜCKER, *Der Nuntius Fabio Chigi (Papst Alexander VII.) in Münster 1644–1649. Nach seinen Briefen, Tagebüchern und Gedichten*, Westfälische Zeitschrift 108, 1958, s. 1–90, zde s. 36–39.

<sup>45</sup> K jeho funkci v letech 1644 a 1646 srov. Josef KOČÍ – Josef POLIŠENSKÝ – Gabriela ČECHOVÁ (edd.), *Documenta Bohemica Bellum Tricennale illustrantia, Vol. 7*, Praha 1981, s. 82 (č. 196, regest), 139 (č. 405, in extenso), 260 (č. 791, regest).



Vestfálský mír si římská kurie vlastně nepřála, třebaže Svatý stolec „už od roku 1634 vyvíjel diplomatické úsilí o ukončení vleklého konfliktu právě formou mírového kongresu (...) a byl skrze nuncia Chigiho (...) zastoupen při jednáních a spolu s benátským vyslancem fungoval dokonce jako oficiální prostředník münsterských jednání.“<sup>46</sup> Uznání takového míru by znamenalo uznat *de iure* stav, který musela kurie přijmout *de facto*; prozatím definitivní ztrátu jednoty církve a ztrátu vlivu nejen papežství samotného, nýbrž i všech jemu podřízených katolických institucí.<sup>47</sup> Proto papežský legát od samého začátku připomínal, že jsou části dohody „zmatečné, neplatné, zhoubné a uzavřené neprávoplatnými stranami, a jako takové mají být nahlíženy.“<sup>48</sup> Tento názor – tak vehementně Chigim na jednáních hájený<sup>49</sup> – se nakonec promítl v oficiálním dokumentu Svatého stolce, tj. v breve *Zelo Domus Dei*, datovaném 26. října 1648, avšak zveřejněném až na přelomu srpna a září 1650. Tím se docílilo stavu, který papeži umožnil říci k celé situaci poslední slovo, avšak zároveň dával dokument katolické církvi do rukou právní zbraň do budoucna, neboť kdykoliv později mohla nárokovat předchozí stav.

Fabio Chigi opustil Münster až 13. prosince 1649, ale i tentokrát doufal v návrat do Itálie marně. Nadále zůstal kolínským nunciem s úkolem připravit mírová jednání mezi Francií a Španělskem.<sup>50</sup> Nový papež Inocenc X. (1644–1655) navelek zachovával v konfliktu neutralitu. Kolínský nuncius si alespoň vymohl, že se přestěhuje z Kolína nad Rýnem do Cách, města s mírnějším klimatem. V roce 1651, tedy poslední rok Chigiho funkčního období v Kolíně nad Rýnem, se pouze rýsovala dohoda mezi dvěma zneprátenými mocnostmi. Španělsko sice uznalo nezávislost nizozemských Spojených provincií, ale jen proto, aby se mohlo lépe připravit na „závěrečný“ souboj se svým úhlavním nepřítelem, říší krále Slunce. Avšak král Filip IV. nakonec pyrenejským mírem 1659 kapituloval a situaci již nikdy nezvrátil ve svůj prospěch.<sup>51</sup>

Mezitím se ale v Římě odehrával zákulisní boj v kardinálském kolegiu o nejvýznamnější pozici v papežské politice, o funkci státního sekretáře.<sup>52</sup> Nemocný Inocenc X. již delší čas sledoval úspěšnou činnost Fabia Chigiho, který měl rovněž několik zdatných zastánců v osobách Stefana Ugolina († 1681), člena státního sekretariátu a pozdějšího kardinála Francesca Albizziho (1593–1684), literáta a učen-

<sup>46</sup> T. PETRÁČEK, *Mír, církev a spása*, s. 153 (o celé záležitosti podrobněji viz s. 152–165).

<sup>47</sup> Názory evropské církevní historiografie do 60. let 20. století shrnuje *Storia della Chiesa*, Vol. XIX/1, *Le lotte politiche e dottrinali nei secoli XVII e XVIII (1648–1789)*, Milano 1991<sup>3</sup>.

<sup>48</sup> T. PETRÁČEK, *Mír, církev a spása*, s. 155.

<sup>49</sup> K. REPGEN, *Die Proteste Chigis und die päpstliche Proteste gegen den Westfälischen Frieden (1648–1650). Vier Kapitel über das Breve „Zelo domus Die“*, in: Dieter SCHWAB (Hrsg.), *Staat, Kirche, Wissenschaft in einer pluralistischer Gesellschaft. Festschrift zur 65. Geburtstag von Paul Mikat*, Berlin 1989, s. 623–649.

<sup>50</sup> Antonio de EGAÑA, *Política internacional de Inocencio X. Su mediación previa a la paz de los Pirineos (1649–1651)*, *Estudios de Deustros* 1, 1953, s. 355–399.

<sup>51</sup> Srov. R. A. STRADLING, *Spain's Struggle for Europe, 1598–1668*, London 1994.

<sup>52</sup> Česky srov. F. X. HALAS, *Fenomén Vatikán*, s. 310–315.

ce Virgilia Malvezziho<sup>53</sup> (1595–1653) a zejména kardinála Bernardina Spady<sup>54</sup> (1594–1661), někdejšího francouzského nuncia a roku 1651 člena státního sekretariátu, kterého s Chigim spojovala mimo jiné i láska k umění a učencům.<sup>55</sup> Tito přátelé opakovaně poukazovali na nunciovy úspěchy i na skutečnost, že byl dlouhá léta mimo Věčné město, což jej vyřadilo ze zákulisních intrik.<sup>56</sup> Situace se urychlila i smrtí (3. září) dosavadního státního sekretáře Giovanniho Giacomu Panciroliho (1587–1651). Inocenc X. se rozhodl pro Fabia Chigiho. Podle Pallaviciniho<sup>57</sup> to bylo zejména proto, že se snažil vyřešit španělsko-francouzský konflikt, i když věděl, že rychlé úspěšné řešení je nepravděpodobné. To na papeže prý zapůsobilo. Nakonec se za nuncia postavil i kardinál-nepos (*cardinale nipote*) Camillo Astalli-Pamfili (1619–1663), kterému Chigi také náležitě poděkoval.<sup>58</sup> Cáchy opustil 2. října 1651, aby ve Věčném městě zahájil svoji další kariéru.

Období od prosince 1651 až do 7. ledna 1655 bylo pro Fabia Chigiho skutečně plné aktivity. Pozice státního sekretáře, která bývá srovnávána s funkcí ministerského předsedy v případě světských států, nebývala nikdy snadná.<sup>59</sup> Úkolů na někdejšího nuncia čekalo hodně, navíc nebyl zpočátku ozdoben ani kardinálským kloboukem. Ten spolu s titulárním kostelem S. Maria del Popolo získal až 12. března 1652, pročež byl již 19. února v konzistoři kreován na kardinála-kněze. Příjmy si vylepšil novým biskupstvím: 13. května 1653 se stal biskupem z Imoly.<sup>60</sup> Jeho hlavní náplní práce byl boj proti jansenismu,<sup>61</sup> který tak dobře znal. Dosáhl toho, že papež odsoudil roku 1653 pět tezí z díla *Augustinum* Cornelia Jansena. Ostatně o danou problematiku se zajímal (a musel zajímat) i za svého pontifikátu, neboť toto učení blízké kalvinismu svým důrazem na predestinaci, Boží milost a lidskou svobodu vycházející z nauky sv. Augustina se rychle šířilo. Rovněž tak zdědil fran-

<sup>53</sup> Srov. V. KYBAL – G. I. della ROCCHETTA (edd.), *La nunziatura di Fabio Chigi (1640–1651)*, Vol. I, Roma 1943, s. 6–9 (zvl. pozn. 4; zde i starší literatura).

<sup>54</sup> Srov. A. KARSTEN, *Kardinal Bernardino Spada*, s. 9, 34 (zvl. pozn. 32).

<sup>55</sup> K tomu srov. obecně pro 17. století A. KARSTEN, *Künstler und Kardinäle. Vom Mäzenatentum römischer Kardinalnepoten im 17. Jahrhundert*, Köln am Rhein 2003.

<sup>56</sup> M. ALBERT, *Nuntius Fabio Chigi und die Anfänge des Jansenismus*, s. 284–285.

<sup>57</sup> *Vita di Alessandro VII*, Vol. I, s. 147.

<sup>58</sup> Tamtéž, s. 148. Dopis viz M. ALBERT, *Nuntius Fabio Chigi und die Anfänge des Jansenismus*, s. 285 (zvl. pozn. 14).

<sup>59</sup> Srov. Josef SEMMLER, *Das päpstliche Staatssekretariat in den Pontifikaten Pauls V. und Gregors XV., 1605–1623*, Rom 1969; Andreas KRAUS, *Das päpstliche Staatssekretariat unter Urban VIII. 1623–1644*, Rom 1964.

<sup>60</sup> Nadále však zůstal chudším kardinálem. Jak zaznamenal kardinál de Retz, Chigi o sobě prý často hovořival následovně: „*My nevydáváme křesťanskou pokoru všanc a co vám mohu říci více než to, že chudák kardinál Chigi, který s vámi mluví, má jen 5 000 tolarů renty, a tedy je na úrovni těch nejžebračtějších kardinálů mnichů, nemůže jet sloužit mši jinak než se čtyřmi kočáry s livrováným služebnictvem (...)*“ Srov. Kardinál de RETZ, *Paměti*, s. 710.

<sup>61</sup> Vztahu papežství a jansenismu ve Francii se dlouhodobě věnuje Pierre BLET, *Le clergé du Grand Siècle en ses assemblées 1615–1715*, Paris 1995, s. 207–215; TÝŽ, *Louis XIV et les papes aux prises avec le jansénisme*, Archivum Historiae Pontificiae 31, 1993, s. 109–192.

couzskou otázku, kdy zvláště jednání s kardinálem Julesem Mazarinem<sup>62</sup> (1602–1661) bývala obtížná. Situace byla o to těžší, že Inocenci X. ubývalo sil a Chigi se musel mnohdy rozhodovat sám.

V této pozici jej zastihuje smrt Inocence X. (7. ledna 1655) a s tím spojené konkláve.<sup>63</sup> Jasným favoritem – tak jako roku 1644 – byl kardinál Sacchetti, ale vyloučilo jej opět španělské veto.<sup>64</sup> Kardinálové zasedali čtyři měsíce, jeden z nich v průběhu zasedání zemřel, tři se nedostavili a čtyři přijeli pozdě (včetně pražského arcibiskupa Harracha, který dorazil 7. února). Kardinál de Retz,<sup>65</sup> jeden z účastníků tohoto konkláve, zachytil tamější atmosféru takto: „Kardinál Azzolini, který byl sekretářem papežských listin v té době, kdy ten druhý [= Chigi – pozn. aut.] byl státním sekretářem, si v jeho memorandech povšiml jistých chytráctví, která se nikterak nesrovnávala s nevinností, kterou stavěl na odív. Řekl mi to, ještě než jsme vstoupili do konkláve, ale přitom dodal, že především nevidí nikoho lepšího a že jeho reputace je tak dobrá, a to i mezi našimi přáteli z Eskadrony, že cokoli by jim on mohl říci, bylo by považováno jen za pozůstatek určitých malých nesrovnalostí (...) A já jsem tím méně přemýšlel o tom, co mi Azzolini řekl, že sám jsem byl docela zaujat ve prospěch Chigiho (...) Seděl jsem bezprostředně nad ním [= Chigim – pozn. aut.] při skrutiniu, a pokud hlasování trvalo, měl jsem možnost s ním hovořit (...) Nechodil k oknům, kam kardinálové chodí na vzduch, ani na chodby, kde se spolu procházejí. Byl vždycky zavřen ve své cele a nepřijímal žádné návštěvy. Přijal ode mne některé rady, (...) ale přijímal je vždycky tak, že se zdálo, že je dalek toho toužit po tiáře, až si získal můj obdiv (...) Kdykoli se mnou mluvil, byla jeho řeč plná jen horování o církvi a zármutku nad tím, že Řím nestuduje dost Písmo,

<sup>62</sup> Z již téměř nepřehledné literatury např. Simone BERTIÈRE, *Mazarin. Le maître du jeu*, Paris 2007.

Pro situaci předchozí srov. Robert J. KNECHT, *Richelieu*, Praha – Litomyšl 2002 (původní vydání 1991).

<sup>63</sup> Srov. Johannis CARSTENS, *Conclave, in Quo Fabius Chisius, Nunc Dictus Alexander VII Summus Pontifex Creatus Est*, Romae 1656 (nově vydáno 2009); A. KARSTEN, *Kardinal Bernardino Spada*, s. 269–281; F. MENČÍK, *Konkláve r. 1655*, s. 1–2; více viz L. von PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Vol. 14 (1644–1700)*, s. 303–315. On-line soupis kardinálů při volbě viz URL: <<http://www.fiu.edu/~mirandas/conclave-xvii.htm#1655>> [cit. 15. 10. 2010]. Česky stručně shrnuto viz A. CATALANO, *Zápas o svědomí*, s. 336–337; včetně údajů o pozdější předšedštině Harrachovi.

<sup>64</sup> Tzv. *ius exclusivae* neboli právo veta měli katoličtí panovníci, za určitých okolností disponovali dokonce právem neuznat právě zvoleného papeže-elektu. Jedno z prvních uplatnění v dějinách nastalo roku 1644. Česky srov. Bohumil SPÁČIL, *Volba papežská a tak zvané právo exklusive*, *Časopis katolického duchovenstva* 46, 1905, s. 52–58, 144–151, 246–252, 444–452, 562–565, 609–622, 845–854; zde autor podrobně rozebírá i vztah papeže a císaře v raném středověku. Nově, ale stručně viz Drahomír SUCHÁNEK, *Ius exclusivae a zásahy státní mocí do papežských voleb*, in: Ivo T. BUDIL – Tereza ŽÍKOVÁ (edd.), *Totalitarismus 4*, Mníšek pod Brdy 2008, s. 49–57. K volbě v první polovině 17. století srov. F. MENČÍK, *Volba papeže Innocence X.*, s. 11–20; o volbě obecně Alberto MELLONI, *Das Konklave. Die Papstwahl in Geschichte und Gegenwart*, Freiburg 2002–2005; Ambrogio M. PIAZZONI, *Storia delle elezioni pontificie*, Casale Monferrato 2003.

<sup>65</sup> Kardinál de RETZ, *Paměti*, s. 697–699, 705; podrobněji o celém zákulisním jednání s. 696–724.

*koncily, tradici (...) Abych to zkrátil, Chigi si ve své hluboké přetvářce počínal tak dobře, že i přes svou malichernost (...) i přes svou sprostou fyziognomii a přes to, že vypadal spíše jako lékař, třebaže byl z dobrého rodu; počínal si tak dobře, opakují, že jsme věřili, že v jeho osobě (...) vrátíme slávu a ctnost svatého Řehoře a svatého Lva (...) Páni kardinálové Medici a Barberini (...) mě k deváté hodině večer pověřili, abych oznámil tu zprávu [= o jeho zvolení – pozn. aut.] panu kardinálu Chigimu. Zastihl jsem jej na lůžku; políbil jsem mu ruku. Pochopil a objal mě se slovy: ‚Ecco l’effetto de la buona vicinanza.‘ [To je výsledek dobrého sousedství – pozn. aut.] (...) Při skrutiniu jsem seděl vedle něho. Celé kolegium se tam potom shromáždilo.“ Nakonec byl tedy Fabio Chigi zvolen 62 hlasy ze 68, respektive 64 účastníků se závěrečné volby. „Jisté je,“ poznamenal k tomu kardinál de Retz,<sup>66</sup> „že žádná volba papeže nebyla uvítána tak všeobecným potleskem (...) V té chvíli, kdy se četl výsledek volby, která jej učinila papežem, trpce plakal, a když viděl, že já jsem si toho povšiml, objal mě jednou rukou a druhou rukou vzal Lomelina,<sup>67</sup> který seděl pod ním, a řekl nám oběma: ‚Odpusťte tu slabost člověku, který vždycky něžně miloval své bližní a teď vidí, že je od nich odloučen na vždy.‘“ Chigi byl nezávislý kandidát, osvědčený diplomat a státník, samozřejmě italského a urozeného původu – a jak se shodují všechny prameny – vzbuzující dojem, že nebude podporovat tehdy všeobecně rozšířený nepotismus.<sup>68</sup> Zkrátka, příkladný kompromisní kandidát.*

### Pontifikát Alexandra VII. (1655–1667)

Charakterizovat stručně, ale přesto výstižně pontifikát Alexandra VII. není nijak jednoduché. V mnohých ohledech nesplnil tento přísný a chronicky nemocný<sup>69</sup> papež (dvě adjektiva, která jej charakterizují asi nejčastěji) naděje do něj vkládané. Jak řekl kardinál de Retz:<sup>70</sup> „V této naději jsme se mýlili (...) Grimaldi mně samému řekl, že jsem učinil volbu, které sám osobně budu litovat, a skutečnostíi později ukázaly, že měl pravdu.“

Předně se neubráníl nepotismu,<sup>71</sup> když jmenoval svého synovce Flavia Chigihho seniora (1631–1693) v dubnu 1657 kardinálem-knězem a za titulární kos-

<sup>66</sup> Tamtéž, s. 706.

<sup>67</sup> Kardinál Giovanni Geremia Lomellini (1607–1659) byl guvernérem Říma.

<sup>68</sup> Srov. obecně Antonio Menniti IPPOLITO, *Il tramonto della Curia nepotista. Papi, nipoti e burocrazia curiale tra XVI e XVII secolo*, Roma 1999. Pro období Pavla V. srov. Birgit EMICH, *Bürokratie und Nepotismus unter Paul V. (1606–1621). Studien zur Frühneuzeitlichen Mikropolitik in Rom*, Stuttgart 2001.

<sup>69</sup> O smrtelném onemocnění v průběhu života blíže L. von PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, Vol. 14 (1644–1700), s. 385.

<sup>70</sup> Kardinál de RETZ, *Paměti*, s. 699, 706.

<sup>71</sup> Podrobně Marco TEODORI, *I parenti del papa: nepotismo pontificio e formazione del patrimonio Chigi nella Roma barocca*, Padova 2001. Konkrétně pro Alexandra VII. L. von PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters*, Vol. 14 (1644–1700), s. 322–323.

tel mu poskytl chrám S. Maria del Popolo, který ještě před pár lety náležel jemu. Protěžoval jej pak až do konce svých dnů a jen díky němu mohl tento nepříliš obratný politik řídit spolu s kardinálem Guiliem Rospigliosim (1600–1669), pozdějším papežem Klementem IX. (1667–1669), státní záležitosti. Pro české poměry stojí za zmínku, že Flavio byl zadobře s císařem Leopoldem I., který se na něj obracel mimo jiné i v záležitostech královéhradeckého biskupství. Naštěstí pro církevní stát byl pozdější papež oblíben u Ludvíka XIV. a jednalo se po všech stránkách o muže vysokých kvalit, který se v pozici státního sekretáře plně osvědčil. Stejně tak ještě stihl Alexandr vymoci kardinálský klobouk pro svého druhého synovce Sigismonda Chigiho (1649–1678), ačkoliv mu bylo pouhých osmnáct let, zatímco kanonický věk byl stanoven na dvaadvacet. Nicméně v tomto případě se již jeho kreování nedožil.

Závažnější však byly některé jeho skutky, které ponížily papežskou a tím i církevní moc. Předně státní sekretář nedokázal zabránit pisánskému míru (1664), který de facto znamenal pokoření se Francii, neboť podle tehdejšího názoru kurie bylo cennější raději ustoupit a získat nazpět obsazený jihofrancouzský Avignon,<sup>72</sup> někdejší papežské sídlo (v letech 1305–1377), než pokračovat v přímé opozici vůči králi Slunce, která by nemohla přinést nic dobrého. Pozůstatkem tohoto ústupku měla být i pyramida s potupným nápisem, která však byla roku 1668 z blahosklonného nařízení Ludvíka XIV. z Říma odstraněna.<sup>73</sup>

Ztráta prestiže nemohla být vyrovnána ani rozsáhlými stavbami nových objektů, rekonstrukcemi těch starých, ba ani vykopávkami podporovanými uměnímilovným papežem. Svatý otec se musel navzdory dílčím úspěchům, mezi něž patří například zrušení jezuitského řádu v Benátkách nebo přestoupení švédské královny Kristiny<sup>74</sup> z luteránské víry na katolickou, vyrovnat pro katolíky s neradostnou situací; středověká moc papežů byla definitivně zlomena. To se odrazilo i na jeho posledním jmenování nových kardinálů 7. března 1667,<sup>75</sup> kdy tři ze čtyř jmenování byla na „obvyklá přání“ katolických mocností: císaře, Francie a Španělska. Jediným papežovým kardinálem byl aquilejský patriarcha Giovanni Delfino.

---

<sup>72</sup> Jean FAVIER, *Les Papes d'Avignon*, Paris 2006; Jacqueline HAMESSE, *La Vie culturelle, intellectuelle et scientifique à la cour des papes d'Avignon*, Paris 2006; Yves RENOARD, *Avignon Papacy*, London 2003 (původní vydání 1954); česky zčásti Francis RAPP, *Církev a náboženský život Západu na sklonku středověku*, Brno 1996 (původní vydání 1976).

<sup>73</sup> Srov. online URL: <<http://www.historicalartmedals.com>> [cit. 15. 10. 2010].

<sup>74</sup> Srov. Veronica BUCKLEY, *Christina, Queen of Sweden: The Restless Life of a European Eccentric*, London 2005; Daniella PIZZAGALLI, *La regina di Roma*, Milano 2002.

<sup>75</sup> Srov. L. von PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Vol. 14 (1644–1700)*, s. 396.

## Alexandr VII. a české země

Problém papežsko-českých vztahů má pochopitelně dvě strany; jinak situaci viděli (a vidí) obyvatelé českých zemí a jinak ji viděli (a vidí) ti, jejichž domovem byl (a je) slunný Apeninský poloostrov s Věčným městem v čele. Českému stanovisku bylo věnováno již mnoho prostoru, třebaže některé problémy stále čekají na svého badatele, nicméně druhá strana nedošla zatím velké pozornosti.<sup>76</sup>

Obecná představa, že obyvatelé žijící na jih od Alp hleděli na své vrstevníky ze Zaalpí tak trochu skrz prsty, je zčásti jistě pravdivá a byla dána zcela jinými sociokulturními podmínkami těchto dvou částí Evropy a z toho vyplývající malou vzájemnou informovaností. O obyvatelích českých zemí tak stále zpola platila představa Eneáše Silvia Piccolominiho neboli papeže Pia II. (1458–1464), shodou okolností pocházejícího rovněž z okolí Sieny, který ve své *Historii české (Historia Bohemica)* popsal tyto lidi následovně: „*Lid celého království je oddán opilství a obžerství, je náchylný k pověrám a dychtivý novot. Kdykoliv krčmáři začnou prodávat krétské víno, najdeš mnohé, kteří se zapřísáhli, že nevyjdou z krčmy dřív, dokud nedopijí sud vína. Totéž dělají i s vybranými víny italskými. Ti, kteří trochu vynikají a stojí někde mezi prostým lidem a pány, jsou odvážní, vychytralí, nestálé povahy, zbrklí v řeči, chtějí lupu a nikdy nemají dost. Šlechta je slávychtivá, zkušená v bojích, pohrdá nebezpečím a dodržuje sliby, ačkoliv i její hltavost lze velmi těžko nasycit; avšak kdybys posuzoval národ jako celek, není nikoho, kdo by se protivil náboženství, ale zajisté u každého národa jaký je správce, takovým shledáš i lid.*“<sup>77</sup> Podle nunciů druhé půle 16. století byly Čechy „opravdový Babylon“<sup>78</sup> a o mnohých zaalpských kardinálech se ještě v první polovině 17. století mělo v Římě za to, že jsou málo spolehliví ve věcech náboženství, neboť přece žijí mezi kacíři.<sup>79</sup> Tato představa přetrvávala přinejmenším do konce 18. století, jak vysvítá

---

<sup>76</sup> Kromě literatury z prvního oddílu této studie viz Ivana ČORNEJOVÁ – Jiří MIKULEC – Vít VL-NAS a kol., *Velké dějiny zemí Koruny české VIII (1618–1683)*, Praha 2008. Speciálně také Olivier CHALINE, *La bataille de la Montagne Blanche (8 novembre 1620). Un mystique chez les guerriers*, Paris 2000; Robert John Weston EVANS, *Vznik habsburské monarchie 1550–1700*, Praha 2003 (původní vydání 1979).

<sup>77</sup> Eneas Sylvio PICCOLOMINI, *Historie česká*, Praha 1998, s. 13; latinský originál: tamtéž, s. 12. Srov. i nejnovější edici s detailním rozбором *Historia Bohemica, 3 Bände*, Köln am Rhein 2005. Obsahy jednotlivých svazků: 1. sv. – historicko-kritické vydání latinského textu, ed. Josef Hejnic, překlad do němčiny Eugen Udolf; 2. sv. – raně novohornoněmecký překlad z roku 1463 vratislavského městského písaře Petra Eschenlöera, ed. Václav Bok; 3. sv. – první staročeský překlad z roku 1487 katolického kněze Jana Húsky, ed. Jaroslav Kolár.

<sup>78</sup> A. CATALANO, *Zápas o svědomí*, s. 59 (pozn. 5); zde příslušné edice zpráv nunciů.

<sup>79</sup> Tamtéž, s. 347.

z relací tehdejšího vídeňského nuncia Guiseppe Garampiho,<sup>80</sup> který se o českém lidu vyjadřoval s neskrývaným despektem.<sup>81</sup>

I když o italsko-českých vztazích víme zatím stále málo,<sup>82</sup> již nyní je zřejmé, že Alexandr VII. byl patrně nejinformovanější papež o českém prostředí po Piovi II. Nejde o to, že by se jeho předchůdci o české prostředí nezajímali; naopak, skrze nuncia neklidné Čechy stále sledovali,<sup>83</sup> ale osobně jim byly vzdálené. Alexandr VII. si však již dávno před svým pontifikátem vybudoval síť přátel z německých a českých zemí, ne nepodobnou té Piccolominiho,<sup>84</sup> a jako kolínský nuncius a papežský zplnomocněnec v Münsteru se mohl blíže seznámit se situací ve střední a středovýchodní Evropě rovněž ze služebního pohledu.

Zřejmě prvním obyvatelem českého království, kterého budoucí papež Alexandr VII. důkladněji poznal, byl hrabě Bernard Ignác z Martinic (1615–1685),<sup>85</sup> c. k. rada, komoří, nejvyšší sudí (od 1644), nejvyšší komorník (od 1648), nejvyšší hofmistr (od 1650) a nejvyšší purkrabí (1651–1685), královský místodržící a rytíř Zlatého rouna. Potkali se náhodně „poblíž hráze u Verony“ po jmenování Chigiho kardinálem, který si právě jel ze Svaté říše římské do Věčného města převzít svůj kardinálský klobouk. Psal se pravděpodobně březen 1652. Po blahopřání mu údaj-

---

<sup>80</sup> Umberto Dell'ORTE, *La Nunziatura a Vienna di Giuseppe Garampi 1776–1785*, Città del Vaticano 1995; Dries VANYSACKER, *Cardinal Giuseppe Garampi (1725–1792). An Enlightened Ultramontane*, Brussel – Rome 1995.

<sup>81</sup> V české historiografii to připomněl Eduard WINTER, *Josefinismus a jeho dějiny. Příspěvky k duchovním dějinám Čech a Moravy (1740–1848)*, Praha 1945, s. 202.

<sup>82</sup> Na tomto poli pracuje zejména italský bohemista Alessandro Catalano, srov. A. CATALANO, „Rademus barbas Italis“ (*Italové a Češi nejen po Bílé hoře*), *Souvislosti* 13, 2002, č. 3–4, s. 9–14; zde i základní literatura k italsko-českým vztahům. Podnětně také TÝŽ, *L'italiano lingua di cultura dell'Europa centrale nell'età moderna. Italština v novodobých dějinách středoevropských kultur*, in: Giorgio CADORINI – Jiří SPIČKA (edd.), *Humanitas latina in Bohemis*, Kolín – Treviso 2007, s. 117–168.

<sup>83</sup> Např. i jmenování pražského arcibiskupa Harracha kardinálem (1626) je třeba chápat jako tah Urbana VIII. „k posílení autority kurie ve střední Evropě (...),“ viz A. CATALANO, *Zápas o svědomí*, s. 119. Velkou úlohu tehdy sehrál i pražský nuncius Carlo Caraffa (1621–1628). K němu srov. A. CATALANO, *La politica della curia romana in Boemia. Dalla strategia del nunzio Carlo Caraffa a quella del cappuccino Valeriano Magni*, in: Richard BÖSEL – Grete KLINGENSTEIN – Alexander KOLLER et al. (Hrsg.), *Kaiserhof, Papsthof (16. – 18. Jahrhundert)*, Wien 2006, s. 105–121; K. STLOUKAL, *Papežská politika a císařský dvůr pražský na přelomu XVI. a XVII. věku*.

<sup>84</sup> K ní např. František ŠMAHEL, *Humanismus v době poděbradské*, Praha 1963.

<sup>85</sup> Dosud neexistuje jeho monografie. Srov. alespoň Bohuslav BALBÍN, *Pamětní nápis*, Praha 1988. K vydání připravil Josef Hejnic; Petr MAŤA, *Svět české aristokracie (1500–1700)*, Praha 2004; Zdeněk HOJDA, *Mladí Martinicové v Itálii. Kavalírské cesty české šlechty do Itálie v 16. – 18. století*, in: Dana PŘIBYLOVÁ – Vladimír PŘIBYL (edd.), *Slánské rozhovory 2005*. Itálie, Slaný, 2006, s. 35–40; A. CATALANO, *Příběh jednoho mýtu. Bernard Ignác z Martinic – kardinál Arnošt Vojtěch z Harrachu – jezuité*, in: tamtéž, s. 25–34. Autor zde upozorňuje na jeho zcela nezasloužený negativní obraz v českém dějepisectví. Jeho archivní pozůstalost se nachází v Státním oblastním archivu Praha, Velkostatek Smečno. Jedná se zejména o 8 svazků knih obsahujících opisy listin a důležitých spisů týkajících se jeho úřední činnosti z let 1628–1675 a jeho rukopis dějin římského císařství z 2. poloviny 17. století.

ně Martinic „předpověděl pontifikát, na což Chigi odpověděl: „*To se dělá, tropit si šprýmy z čerstvého přítele?*“<sup>86</sup> Čilá korespondence v italštině<sup>87</sup> trvala mezi oběma muži až do konce Alexandrova života.

Zpočátku velké přátelství a později velká nenávisť panovala mezi pozdějším Alexandrem VII. a španělským polyhistorem Juanem Caramuelem z Lobkovic (1606–1682),<sup>88</sup> v české historiografii majícím nespravedlivý přídomek „voják v šatě preláta“,<sup>89</sup> který strávil v Čechách přibližně deset let a který byl i prvním designovaným královéhradeckým biskupem. Podle všech indicií byl tehdejší kolínský nuncius na Caramuela upozorněn lovaňskými jezuiti, kteří byli zaujati výřečností mladého profesora při velké univerzitní disputaci pronesené 21. března 1641 nad Janseniovým spisem *Augustinus*, kde Caramuel „v rozhodujícím okamžiku vystoupil na jejich podporu (...) a přiměl suverénní znalostí problematiky a sugestivní logikou argumentace přítomné jansenisty k mlčení.“<sup>90</sup> Od této chvíle zůstal Caramuel v pozornosti Fabia Chigiho – ať již nuncia, státního sekretáře, nebo papeže – natrvalo. Není účelem této statě zabývat se nejrůznějšími životními peripetemi tohoto vpravdě evropského polyhistora, jenž našel na nějakou dobu podporu u nejvlivnějších mužů Evropy (císaře a papeže), ale i na pražském arcibiskupském dvoře zásluhou tehdejšího hierarchie kardinála Harracha. Je však třeba upozornit na rok 1644, který ve vztahu Chigiho s Caramuelem došel pozornosti až nedávno. Jedná se o Caramuelovu diplomatickou cestu z Lovaně do Bad Kreuznachu ve dnech

<sup>86</sup> A. CATALANO, *Zápas o svědomí*, s. 324 (pozn. 90). Catalano se opírá o spis Gualdo Galeazzo PRIORATO, *Vite et azioni di personaggi militari e politici*, Vienna 1673 (kapitola *Relatione delle qualità della Casa Martiniz*, nestránkováno). Podle P. Mati i A. Catalana je pravděpodobným autorem části spisu sám Bernard Ignác, viz A. CATALANO, *Zápas o svědomí*, s. 528 (pozn. 180); rovněž srov. *Vita di Alessandro VII, Vol. I*, s. 162–164.

<sup>87</sup> Italština byla v 17. století v habsburské monarchii u šlechty natolik rozšířeným jazykem, že se nuncius Caraffa nenaučil ve Vídni nejen česky, což je pochopitelné, ale ani německy. Viz A. CATALANO, *Zápas o svědomí*, s. 135. O italských vlivech na pražském arcibiskupském dvoře v kruhu kardinála Harracha viz tamtéž, s. 174 a 217.

<sup>88</sup> Jeho složitý původ česky shrnul Stanislav SOUSEDÍK, *Filosofie v českých zemích mezi středověkem a osvícenstvím*, Praha 1997, s. 185. Osobnost tohoto učence v poslední době přitáhla pozornost evropské i české historiografie, zejména zásluhou Petra Dvořáka. Za četnou literaturu upozorňuji jen na sborník Petr DVORÁK – Jacob SCHMUTZ (eds.), *Juan Caramuel Lobkowitz. The Last Scholastic Polymath*, Praha 2008; Luisa PATERNICI, *Martino Martini e Juan Caramuel y Lobkowitz, la grammatica linguae sinensis*, Studi Trentini di Scienze Storiche 87, 2008, č. 3, s. 407–424.

<sup>89</sup> Např. studie pojednávající o Matouši Ferdinandu Sobkovi z Bilenberka, viz Marie MACKOVÁ, *První královéhradecký biskup*, in: Jindřich FRANCEK (ed.), *Rekatolizace v českých zemích*. Sborník příspěvků z konference v Jičíně konané 10. září 1993, Jičín 1995, s. 95–100, zde s. 98.

<sup>90</sup> S. SOUSEDÍK, *Filosofie v českých zemích*, s. 187. O vztahu pozdějšího Alexandra VII. a Juana Caramuela z Lobkovic v letech 1641–1644 nejpodrobněji Lucien CEYSSENS, *Autour de Caramuel*, Bulletin de l'Institut historique Belge de Rome 33, 1961, s. 329–410 (zvl. s. 334, 353–355); rovněž Julia A. FLEMING, *Defending Probabilism. The Moral Theology of Juan Caramuel*, Washington, D. C. 2006, s. 8–15.



9. února až 20. dubna 1644, o které Chigiho podrobně zpravil.<sup>91</sup> Cesta zahrnující destinace jako Brusel, Antverpy, Kolín nad Rýnem nebo Koblenec není nicméně historickou nebo zeměpisnou poutí. Podle editora zprávy Jorge Fernández-Santos Ortiz-Iribas se spíše jednalo o „a series of ‚vagaries‘ or digressions,“ o „a sequence of trains of thought woven by dint of literary artifice into a travel account.“<sup>92</sup> Tehdy nuncius sídlící v Münsteru zprávu kladně přijal,<sup>93</sup> neboť přinejmenším zpestřila jeho tamní život, jež považoval za dosti fádní. Sám Caramuel psal podle editora zprávy svou „relaci“ ze dvou důvodů. Předně, aby utužil své kontakty s Chigim, který byl již tehdy považován za významnou osobnost v diplomatických kruzích, a za druhé, aby se mu představil v co nejlepším světle. Chigi, zdá se, záměrně přijel z Münsteru do Kolína nad Rýnem, aby se zde mohl s Caramuelem setkat.<sup>94</sup> Ačkoliv je spis dokladem spíše o „posledním scholastickém polyhistorovi“, přece ukazuje, že budoucí papež si všiml výjimečných mužů celý svůj život a nevynechal příležitost, aby se od nich něco nedozvěděl.

Rok 1648 ale zasáhl do jejich vztahu dosti nemile. Jak ukázala Julia A. Fleming,<sup>95</sup> přátelství se zhatilo kvůli Caramuelovu nesouhlasu ohledně práce jezuitů Heinricha Wangnerecka vydané pod pseudonymem.<sup>96</sup> Císař i Chigi, jakožto papežský zmocněnec i kolínský nuncius v jedné osobě, s prací souhlasili, neboť autor se k otázce v názvu práce postavil kladně. Caramuel se však, k nemilému překvapení kolínského nuncia, na jeho požádání vyslovil k autorovým závěrům záporně a Chigimu sdělil, že o stejné otázce sám vypracoval vlastní stanovisko. V něm se de facto odvolával na probabilismus. To nuncia rozzuřilo a v dopise státnímu sekretáři se distancoval od názorů svého někdejšího přítele, kterého charakterizoval jako muže s malou prozíravostí, jež neodpovídá jeho vysoké inteligenci.<sup>97</sup> „Egli era mio amico prima,“ napsal doslova do Říma,<sup>98</sup> avšak Caramuel chtěl být pochopitelně viděn i nadále jako jeho přítel.<sup>99</sup> Nicméně, nikdy se mu to již nepodařilo.<sup>100</sup> Dokládají to další setkání a Chigiho zmínky o Caramuelovi v korespondenci. Například kardinálu Harrachovi se na jeho dotaz z dubna 1655, co se novému papeži na Caramuelovi

<sup>91</sup> Studie s edicí dokumentu viz Jorge F. S. ORTIZ-IRIBAS, *Juan Caramuel's Journey from Flanders to the Palatinate. A Travel Diary Presented to Fabio Chigi in 1644*, in: P. DVOŘÁK – J. SCHMUTZ (eds.), *Juan Caramuel Lobkowitz*, s. 353–404 (edice s. 369–404).

<sup>92</sup> Tamtéž, s. 354.

<sup>93</sup> Viz V. KYBAL – G. I. della ROCCHETTA (edd.), *La nunziatura di Fabio Chigi (1640–1651)*, Vol. I, Roma 1943, s. 431–433: „(...) Legam iter tuum, daboque me comitem erudissimae consuetudinis.“ Srov. L. CEYSSENS, *Autour de Caramuel*, s. 344, 365.

<sup>94</sup> J. F. S. ORTIZ-IRIBAS, *Juan Caramuel's Journey from Flanders to the Palatinate*, s. 362.

<sup>95</sup> J. A. FLEMING, *Defending Probabilism*, s. 11–12.

<sup>96</sup> Ernestus de EUSEBIIS, *Judicium Theologicum super Questione, An Pax, Qualem Desiderant Protestantes sit Secundum Se illicita?*, Ecclesiapolis 1648.

<sup>97</sup> L. CEYSSENS, *Autour de Caramuel*, s. 385.

<sup>98</sup> Tamtéž, s. 386; A. CATALANO, *Juan Caramuel Lobkowitz (1606–1682) e la riconquista delle coscienze in Boemia*, *Römische Historische Mitteilungen* 44, 2002, s. 339–392, zde s. 347–348.

<sup>99</sup> L. CEYSSENS, *Autour de Caramuel*, s. 388.

<sup>100</sup> Tvzení „The breach between them required some time to heal, if indeed it was ever completely mended“ je tak spíše příliš mírné, viz J. A. FLEMING, *Defending Probabilism*, s. 11.

nelíbí, dostalo z Říma odpovědi: „(...) byl kdysi jeho přítelem, avšak od té doby, co už rok a půl slibuje přijet do Říma a stále se neobjevil, ztratil v něj důvěru, a tak jestli nepřijede, uvidí, že se zakážou jeho knihy.“ Na druhou stranu ale Alexandr VII. přímo popřel fámy o procesu před inkvizicí slovy tolik podobnými těm, které pronesl o Ludovicu Muratorim Benedikt XIV.,<sup>101</sup> totiž, že „nikdy neútočí na samotné autory, i když se zakazují jejich knihy, a že on by mohl s psaníčkem na dvou foliích odčinit vše to, co se mu klade za vinu.“<sup>102</sup> Tentokrát Caramuel do Věčného města dorazil, jistě i na naléhání pražského arcibiskupa. Většimu trestu se tak nakonec učenec vyhnul.

Jako státní sekretář dostal Chigi takřkajíc na stůl i otázku zřízení nových biskupství v Čechách. Hlavním partnerem mu v tomto směru byl pražský arcibiskup Arnošt kardinál Harrach (1598–1667), zhruba Chigihov vrstevník, kterého znal letmo již z dřívějšíka. Jejich vztah však nabyl nového rozměru během konkláve roku 1655, kdy sehrál pražský arcibiskup důležitou roli ve prospěch státního sekretáře,<sup>103</sup> který byl nakonec zvolen papežem. Otázkou zůstává, nakolik byl Harrachovi reálně zavázán a nakolik osobně nakloněn, skutečností však je, že se mnohdy řídil spíše politickými než osobními pohnutkami. Z pramenů rodinného archivu Harrachů uloženého ve Vídni vyplývá (jak přesvědčivě doložil Alessandro Catalano),<sup>104</sup> že Fabio Chigi ještě jako státní sekretář, tím více však jako papež nesouhlasil s politikou kompromisu se státní mocí, kterou spíše nedobrovolně prosazoval kardinál Harrach. Vezmeme-li však v úvahu tehdejší mocenskou situaci po vestfálském míru, je zřejmé, že pražskému arcibiskupovi nic jiného nezbyvalo, měl-li se na svém stolci udržet. Alexandr VII. byl ale mužem přísných mravů a neměl porozumění pro silné světské panovníky, ať již máme na mysli Ludvíka XIV. nebo Ferdinanda III., respektive Leopolda I., který se i přes svou osobní zbož-

---

<sup>101</sup> Česky viz Francesco De SANCTIS, *Dějiny italské literatury*, Praha 1959, s. 469. Přeložil Václav Černý.

<sup>102</sup> A. CATALANO, *Zápas o svědomí*, s. 338; zde i odkazy na archivní uložení ve Vídni. Srov. tamtéž, s. 327, 340.

<sup>103</sup> Oficiální zpráva viz J. CARSTENS, *Conclave, in Quo Fabius Chisius, Nunc Dictus Alexander VII Summus Pontifex Creatus Est*, s. 160 (s. 24 dle vnitřního číslování): „Adventus Cardinalis Harrachi, qui erat ultimus, mutabat plane fermonem Legati, quoniam, postquam illum Cardinalem usque ad conclavis portam comitatus esset, obvius habebat Cardinales Aquam vivam et Hassum, dicebat, quod jussu Regis fui declararet Sachettum diffidentem, et desiderabat hanc suam daclarationem significari Cardinalibus subditis Hispaniae, et praesertim Homodae et Boramaeo;“ s. 225 (89): „Cardinalis Harrach laborabat in hoc negotio, et afferebat propositionem Barberini Medicaeis, et Medicaeorum Barberino: hic sibi persuadebat propter supra dictas rationes decipere illos dato confilio, ut quandam e suis creaturis proponerent, at illi responderunt, quod illud spectaret ad illum; quod illi potius approbare, quam nominare quandam deberent. Quamdams vespera Barberinus irascebatur Harrachio, e quo censebatur toti negotio esse finem impositum: at postea rogabatur Harrach, ut pergeret tractare. Desiderabat Barberinus committi hoc negotium Montalto, et Harrachio, sed hoc recusabant Mecicaei, quibus amicissimus erat Caesius, qui alieno erat animo a Montalto, quamvis propinquitate junctus illi esset.“

<sup>104</sup> A. CATALANO, *Zápas o svědomí*, s. 351.

nost a náklonnost k italské kultuře stavěl k papežství rezervovaně.<sup>105</sup> Papež ve skutečnosti vyznával bytostně středověké pojetí výkonu církevní moci založené na teorii nepřímé moci církve ve světských záležitostech (*potestas indirecta Ecclesiae in temporalibus*), které podporovali i představitelé tzv. druhé scholastiky, v první řadě Francisco Suárez, o jehož filosoficko-teologické koncepci psal mladý Fabio Chigi doktorskou disertaci na univerzitě. To vše se odrazilo i v jeho vztahu ke kardinálu Harrachovi, jenž musel údajně ihned po konkláve čelit hněvu, který papež pojal proti Jeho Eminenci, protože „*se má za to, že ve zprávě o konkláve pro Jeho Milost Císařskou hovořil o Našem pánu [= Alexandru VII. – pozn. aut.] buď příliš málo, anebo k jeho velebení přispíval velmi chladně.*“ Nicméně A. Catalano našel doklad, který upozorňuje na vážnou skutečnost, a totiž na Chigihovo domněnku, že Harrach věděl o jeho „*vyloučení kandidatury během konkláve.*“<sup>106</sup>

O situaci v Čechách se nový papež dozvěděl ihned po svém zvolení z arcibiskupovy relace *ad limina*,<sup>107</sup> kde Harrach shrnul stav od roku 1645.<sup>108</sup> Založení nových biskupství se týká pasáž nazvaná *De negotio Quattuor episcopatum de novo erigendorum in Boemia*,<sup>109</sup> kde se papež dozvěděl stručně, ale výstižně o všech předchozích vyjednáváních<sup>110</sup> a nejrůznějších obtížích, zejména finančního rázu, které zapříčinily, že proponovaná čtyři biskupství stále na církevní mapě

<sup>105</sup> Srov. Jiří MIKULEC, *Leopold I. Život a vláda barokního Habsburka*, Praha 1997; Vít VLNAS, *Princ Evžen Savojský. Život a sláva barokního válečníka*, Praha – Litomyšl 2001.

<sup>106</sup> A. CATALANO, *Zápas o svědomí*, s. 351 (pozn. 39): „*Neměl jsem nikdy ani ponětí, že byl velkovévodovi poslán někdo kvůli vyloučení tohoto papeže, protože také nemohu uvěřit, že by na Jeho Svatost přišlo nějaké podezření jako bych v tom měl účast, nebo o tom věděl.*“ Srov. Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. Lat. 13509, fol. 546, Harrach Barsottimu, 4. července 1658.

<sup>107</sup> *Ad limina apostolorum* (k prahům, tj. hrobům apoštolů sv. Petra a Pavla). O relacích nejlépe sborník *La sacra congregazione del Concilio. Quarto centenario dalla Fondazione (1564–1964)*, Città del Vaticano 1964. Zde jsou i podrobné studie k celé kongregaci, předpisům apod. V české literatuře stručně viz R. ZUBER, *Osudy moravské církve v 18. století, I. sv.*, Praha 1987, s. 34–36. O konkrétních věcech srov. A. CATALANO, *Zápas o svědomí*, s. 338–340. Na druhou stranu o relacích nepojednává (!) Martina MAŘÍKOVÁ, *Ad limina apostolorum. Motivation, Vorbereitung und Verlauf frommer Reisen aus Böhmen nach Rom im 17. Jahrhundert*, in: K. BOBKOVÁ-VALENTOVÁ a kol. (ed.), *Roma – Praga. Praha – Řím. Omaggio a Zdeňka Hledíková*, s. 189–203; autorka se zde zaměřila na cestování světských osob.

<sup>108</sup> Viz Oldřich FLÉGL (ed.), *Relace kardinála Harracha o stavu pražské arcidiecéze do Říma*, Věstník České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost a umění 23, 1914, s. 185–243; zde však mylně datována do roku 1657, správně 1655.

<sup>109</sup> Tamtéž, s. 236–240.

<sup>110</sup> Již roku 1577 P. Nicolas Lanoy SJ navrhoval ve svém podání Rudolfovi II. zřízení dvou až tří biskupství bez konkrétního určení. V roce 1580 navrhoval nuncius Philippus Sega zřízení dvou diecézí z českých klášterů. Melchior Khesl navrhoval roku 1603 v dopise pražskému arcibiskupu Zbyňku Berkovi založit konkrétně biskupství v Litoměřicích, Českých Budějovicích, Plzni a Hradci Králové. Anonymní dobrozdání *Ratio iuvandae religionis per Boemiam*, sepsané před 27. srpna 1616, předpokládalo vznik biskupství tamtéž. V Římě se začali otázkou zabývat již v létě 1622, kdy ji 8. července projednala Kongregace pro šíření víry na svém zasedání. Dále byl problém založení nových biskupství stále přítomen na nejrůznějších jednáních v Římě, Vídni i Praze. Srov. H. KOLLMANN (ed.), *Acta Sacrae Congregationis de Propaganda Fide res gestas Bohemicas illustrantia (1622–1623), Tom. I., Pars I.*, Pragae 1923, s. 29, 93, 153, 329–330.

Čech chyběla. Ani tentokrát však Harrach nepokládal tuto otázku za rozhodující a soustředil se především na vyřešení církevní jurisdikce a arcibiskupský seminář.<sup>111</sup> To Alexandra VII. věru nepotěšilo a trval na řádném finančním zajištění nových fundací.<sup>112</sup>

Přesto byl Harrachův římský pobyt prospěšný, zvláště stran založení biskupství v Litoměřicích, které bylo roku 1655 už dávno připraveno a čekalo se v podstatě jen na schválení papeže. Císař už 11. prosince 1647 jmenoval litoměřickým biskupem Maxmiliána, svobodného pána Schleinitze<sup>113</sup> (1605–1675), který se však do Říma mohl dostavit až onoho roku 1655. Záležitost litoměřického biskupství byla dohodnuta již koncem dubna 1655 na zasedání Kongregace pro šíření víry a dne 24. května za předsednictví Alexandra VII. došlo 25 kardinálů ke konečnému souhlasu se založením biskupství v Litoměřicích a se Schleinitzovým jmenováním.<sup>114</sup> Následovalo jeho vysvěcení na biskupa a papežská zakládací bula *Primitiva illa Ecclesia* datovaná 3. července 1655 (do Litoměřic dorazila až 12. ledna 1656), která Schleinitze za biskupa potvrdila. Ten pak vykonal zdvořilostní návštěvy u dvaceti čtyř kardinálů a dalších prelátů (za zmínku stojí Schlenzovo připomenutí, že nový biskup údajně mluvil tak dobře italsky, že si mnozí mysleli, že je rodem Ital)<sup>115</sup> a ještě v červenci odcestoval zpět do Čech, kam dorazil koncem srpna. Při osobním rozloučení s Alexandrem VII. mu věnoval své pochvalné epigramy na papežovu osobu.<sup>116</sup>

Avšak vztahy mezi pražským arcibiskupským stolcem a papežskou kurií nebyly příliš příznivé.<sup>117</sup> Proti státnímu absolutismu namířený kurs se ještě posílil

---

<sup>111</sup> Kromě starší lit. srov. Ivo PROKOP, *Vznik kněžského semináře se zvláštním přihlédnutím k dějinám pražského arcibiskupského alumnátu do roku 1783*, in: Petr KUBÍN – Mlada MIKULICOVÁ (edd.), *Sborník Katolické teologické fakulty 4*, Praha 2002, s. 485–545.

<sup>112</sup> Viz H. BRÜCKNER, *Die Gründung des Bistums Königgrätz*, s. 65. Podle kardinála Harracha, který psal 16. června 1655 Barberinimu, „*So habe man unter Urban VIII. und Innozenz X. nicht zustimmen wollen, dass Kanonikate vor dem Bistum errichtet würden, und noch viel weniger unter Alexander VII., der im ersten Jahre seines Pontifikates durch ein Schreiben der Hl. Kongregation vom 15. Oktober 1655 habe erklären lassen, dass es nicht billigen werde, dass man irgendeine Geldsumme zu einem Bau oder zur Errichtung von Kanonikaten, Kaplaneien oder anderer Benefizien verwende.*“ Zdůraznil autor.

<sup>113</sup> Srov. Erwin GATZ (Hrsg.), *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648–1803. Ein biographisches Lexikon*, Berlin 1990. Česky viz Milan M. BUBEN, *Encyklopedie českých a moravských sídelních biskupů*, Praha 2000, s. 297–298.

<sup>114</sup> Podrobně je to vylíčeno viz Johann SCHLENZ, *Geschichte des Bistums und der Diözese Leitmeritz, Band I*, Warnsdorf 1912, s. 332–345; nověji a stručně viz A. CATALANO, *Zápas o svědomí*, s. 311–315, 340.

<sup>115</sup> Studoval na Collegiu Romanu v Římě a měl jezuitskou minulost. Srov. NA Praha, Archiv pražského arcibiskupství (dále APA), kart. 2016 (opis dopisu z 29. února 1648).

<sup>116</sup> *Epigrammata nonnulla alia miscellanea, quae inter demum illa, quibus Alexandro VII. Chisio Pont. M., dum eius benignitate anno salutis MDCLV Romae consecratus fuisset episcopus, Pontificatus Romani adepti recens honorem, gratulatus est autor*, Praha 1672. Vydáno společně s dalšími jeho spisy.

<sup>117</sup> Mimo jiné srov. H. KOLLMANN (ed.), *Acta Sacrae Congregationis res gestas Bohemicas illustrantia. Prodromus*, Pragae 1939, s. 223 (pozn. 560), s. 261 (pozn. 506).

roku 1657, kdy Alexandr VII. jmenoval nového sekretáře Kongregace pro šíření víry v osobě Maria Alberizziho (1609–1680),<sup>118</sup> který v této funkci setrval až do srpna 1664. Tento kuriální právník byl ještě přísnějších mravů než Alexandr VII.<sup>119</sup> Podstatnější však bylo, že neměl k východoevropským poměrům žádný vztah a ani neznal historii předchozích – mnohdy dosti komplikovaných – jednání, takže se stávalo, že pražskému arcibiskupovi někdy v korespondenci ani nerozuměl.<sup>120</sup>

V průběhu pontifikátu Alexandra VII. se postupně stále zřetelněji ukazovalo, že je nutné – zejména z finančních důvodů – opustit nereálné úvahy o založení biskupství v Plzni<sup>121</sup> (zřízeno až bulou *Pro supremi ecclesiae* 31. května 1993 Janem Pavlem II.) a v Českých Budějovicích<sup>122</sup> (zřízeno bulou *Cunctis ubique* 20. září 1785 Piem VI., avšak z rozhodnutí císaře Josefa II.). Bylo rovněž nutno smířit se s neexistencí jičínského biskupství, které kdysi hodlal zřídit Albrecht z Valdštejna, ale jeho plán ztroskotal patrně kvůli neochotě římské kurie, která by bývala jen nerada viděla biskupství v oblasti, jež nebyla tou dobou ani zdaleka katolická.<sup>123</sup> Po založení biskupství v Litoměřicích bylo na řadě taktéž dlouho připravované založení biskupství ve východočeské metropoli, Hradci Králové.

Úvahy o jeho zřízení ani nejrůznější peripetie jeho založení nejsou předmětem této statě, nicméně na úvod je nutné shrnout si pár základních informací, které jsou nám při současném stavu poznání pramenů dostupné.<sup>124</sup> O potřebě založení biskupství právě v Hradci Králové, věnném městě českých královen ležícím v srdci východních Čech sousedících s částečně protestantským Slezskem, nebylo nikdy sporu. Všechny nám známé návrhy na založení biskupství v Čechách vzešly od růz-

<sup>118</sup> Srov. Christoph WEBER, *Die päpstlichen Referendare 1566–1809. Chronologie und Prosopographie*, 3 Bände, Stuttgart 2003–2004, zde sv. 2, s. 394.

<sup>119</sup> Jako guvernér města Ancony (1646–1650) například prodal část svého majetku, aby pomohl nasýtit její obyvatele v době hladomoru.

<sup>120</sup> Srov. např. A. CATALANO, *Zápas o svědomí*, s. 359.

<sup>121</sup> Biskupem se měl stát děkan olomoucké kapituly a administrátor ve Vratislavi Jan hrabě Breuner, trvale žijící v Nise. Ještě v 70. letech 17. století se snažil tehdejší pražský arcibiskup a někdejší královéhradecký biskup Matouš Ferdinand Sobek z Bilenberka přesvědčit město, aby souhlasilo se zřízením biskupství na svém území, ale Plzeň o tom nechtěla ani slyšet a „nabízela“ za sebe Klatovy. Srov. Zdeňka, KOKOŠKOVÁ, *Pokusy o zřízení biskupství v západních Čechách v rámci rekatolizačních snah v 17. století*, in: Z archivních depozitářů. Pavle Burdové k 70. narozeninám, Praha 1998, s. 46–56.

<sup>122</sup> Viz Rudolf SVOBODA, *Proces založení českobudějovického biskupství v letech 1783–1789*, *Studia theologica* 10, 2008, č. 3, s. 19–40; TÝŽ, *Jan Prokop Schaffgotsche – první biskup českobudějovický (1785–1813)*, Brno 2009.

<sup>123</sup> Pavel R. POKORNÝ, *Jičínské biskupství*, in: *Rekatolizace v českých zemích*, s. 73–84.

<sup>124</sup> Jakub ZOUHAR, *Prameny a literatura k dějinám královéhradeckého biskupství v letech 1664–1782 (přehled problematiky)*, *Východočeské listy historické* 25, 2008, s. 115–135. K problému založení existují dvě monografie, viz Jaroslav MIKAN, *Vznik a počátky hradeckého biskupství*, Hradec Králové 1946. Autor si všímá zejména odporu města a zaměřuje se na vyjednávání v rámci českých zemí; téměř úplně pomíjí římské prameny, což bylo dáno dobou vzniku studie. K tématu též H. BRÜCKNER, *Die Gründung des Bistums Königgrätz*, Königstein 1964. Autor si všímá zejména záležitostí týkajících se Vídně. Dalším osudům biskupství v 17., natož pak v 18. století se nevěnuje žádná práce.

ných osob, počínaje sedmou dekadou 16. století, které předpokládaly založení hned deseti či osmi,<sup>125</sup> záhy čtyř, tří nebo jen dvou biskupství, uvádějí jako jedno z nich ono královéhradecké. Nejvyšší kancléř Vilém Slavata<sup>126</sup> prosadil na jednání tajné rady 4. března 1630 na čtyři předpokládaná biskupství jmenování zemských kandidátů ovládajících německý, respektive český jazyk,<sup>127</sup> přičemž v Hradci Králové měl být biskupem královéhradecký arcijáhen a kanovník ve Vratislavi Martin Karas z Rosenfeldu († 1648).<sup>128</sup> Podle Slavaty byl mocen českého jazyka a navíc dostatečně bohatý, že prý ani nebude potřebovat plné zaopatření.<sup>129</sup> Stal se tak již v pořadí druhým kandidátem, neboť jako první byl roku 1616 vybrán broumovský opat Wolfgang Selender, nicméně nakonec se svého stolce nedočkal; zemřel dříve, než ke skutečnému založení mohlo vůbec dojít.

Juan Caramuel z Lobkovic, o kterém zde již byla řeč, byl tak v pořadí již třetím kandidátem na řečený stolec.<sup>130</sup> Nejprve získal zásluhou španělského vyslance císařskou nominaci na světicího biskupa, avšak nakonec se rozhodl vzdát se této pocty, za což dostal od Ferdinanda III. „*příslib jmenování biskupem královéhradeckým*“.<sup>131</sup> Avšak Caramuel nebyl od počátku tímto řešením nadšen, třebaže „*obdržel od Jeho Milosti Císařské prezentaci ke královéhradeckému biskupství se slibem, že pokud brzy nedojde k jeho založení, dostane první titul, který se uprázdní v Uhrách*“.<sup>132</sup> Není se co divit, protože královéhradecké biskupství nejen že stále neexistovalo a ani nebylo jisté, zda v dohledné budoucnosti vůbec vznikne, avšak i v případě jeho založení by se jednalo o biskupství mimořádně chudé. A Caramuelovi samozřejmě nešlo o nějaké řízení východočeské diecéze a už vůbec nepočítal

<sup>125</sup> S utopickým návrhem měl údajně přijít nuncius Caraffa, viz Václav LÍVA, *Jan Arnošt Platejs z Platenštejna*, ČMM 54, 1930, s. 15–78, 293–336, zde s. 318 (pozn. 4).

<sup>126</sup> K jeho osobě dosud neexistuje biografie. Srov. alespoň Josef HRDLÍČKA, *Slavatova obrana jezuitského řádu a jeho představy o konfesijním uspořádání Čech z počátku dvacátých let 17. století*, FHB 23, 2008, s. 225–248; Jaroslav ČECHURA, *Z moravského úřadování Viléma Slavaty*, in: Luděk BŘEZINA – Jana KONVIČNÁ – Jan ZDICHYNEC (edd.), *Ve znamení země Koruny české. Sborník k šedesátým narozeninám profesorky Lenky Bobkové*, Praha 2006, s. 142–154; P. MAŤA, *Svět české aristokracie (1500–1700)*, dle rejstříku.

<sup>127</sup> Viz V. LÍVA, *Jan Arnošt Platejs z Platenštejna*, s. 321.

<sup>128</sup> Antonín PODLAHA, *Series praepositorum, decanorum, archidiaconorum aliorumque praelatorum et canonicorum S. metropolitanae ecclesiae Pragensis a primordiis usque ad praesentia tempora*, Pragae 1912, s. 167; TYŽ, *Supplementum primum ad seriem praepositorum, decanorum, archidiaconorum, aliorumque praelatorum et canonicorum s. metropolitanae ecclesiae Pragensis*, Pragae 1916, s. 8; František KRÁSL, *Arnošt hrabě Harrach. Kardinál sv. církve římské a kníže, arcibiskup pražský. Historickokritické vypsání náboženských poměrů v Čechách od roku 1623–1667*, Praha 1886, dle rejstříku.

<sup>129</sup> Josef JIREČEK, *Uzavření zřízení čtyř biskupství v Čechách léta 1630*, Blahozvěst 2, 1857, s. 63–64; H. BRÜCKNER, *Die Gründung des Bistums Königgrätz*, s. 50; J. MIKAN, *Vznik a počátky hradeckého biskupství*, s. 5 (pozn. 9).

<sup>130</sup> O jeho zájmech o biskupství v Hradci Králové dosud nejlépe H. BRÜCKNER, *Die Gründung des Bistums Königgrätz*, s. 50–56.

<sup>131</sup> Viz A. CATALANO, *Zápas o svědomí*, s. 326–327; zde odkazy na bohaté prameny uložené v Římě a Vídni, zejména korespondenci s Chigim a korespondenci kardinála Harracha.

<sup>132</sup> A. CATALANO, *Zápas o svědomí*, s. 544 (pozn. 112); zde i citace pramene z roku 1654.

s tím, že by v Hradci Králové sídlil, jak vyžadoval předpis Tridentského koncilu, chtěl jen od dvora nějaké beneficium na živobytí, jak správně poznamenal kardinál Harrach v jednom dopise určeném svému bratrovi Františku Albrechtovi.<sup>133</sup> Jako před lety hladce, byť trochu neochotně, nabídku biskupství v Hradci Králové přijal, tak později rovněž hladce, byť trochu sarkasticky, na úřad prozatím neexistujícího biskupa na výslovné přání Leopolda I. rezignoval.<sup>134</sup> Jako prostředník zde sloužil pražský arcibiskup, který nestálého učence přesvědčil, aby sám dobrovolně rezignoval ve prospěch vycházející hvězdy a císařova oblíbence Matouše Ferdinanda Sobka z Bilenberka (1618–1675),<sup>135</sup> který zastával úřad opata benediktinského kláštera u sv. Mikuláše na Starém Městě pražském.<sup>136</sup> Juan Caramuel tedy odešel na jih Apeninského poloostrova, aby se tam ujal správy své malé diecéze, kterou mezitím získal. Sobek obdržel od Leopolda I. své jmenování na Štědrý den roku 1659.<sup>137</sup>

Na počátku nového roku 1660 tedy již zdánlivě nic nestálo v cestě novému biskupství v Hradci Králové. Císař proto na jaře pověřil kardinála Harracha, aby s podporou vídeňského nuncia dohodl vše potřebné s Římem. Bohužel pro všechny u dvora i pro samotného pražského arcibiskupa přišla z Kongregace pro šíření víry znovu zamítavá odpověď. Již 21. února 1658 bylo na jejím zasedání rozhodnuto zatím biskupství nezakládat, což se opět potvrdilo 27. září 1660, kdy kardinálové poukázali na skutečnost, že „*se kvůli zřízení tohoto kostela rozdrobí část českého arcibiskupství, jehož patronem je císař, a že z jednoho biskupství vznikne více, přičemž první ztratí stejně tolik, kolik získá druhé*“ a zajímalo je, „*zda místo určené pro nový kostel splňuje nutné požadavky a zda jsou k dispozici důchody nezbytné pro kanonikáty*“.<sup>138</sup> Ještě 5. dubna 1661 tvrdila Kongregace, že není možno „*založit*

<sup>133</sup> Tamtéž, s. 544 (pozn. 110); datace dopisu je k 17. lednu 1654.

<sup>134</sup> Citace rezignačního dopisu podle překladu F. KRÁSL, *Arnošt hrabě Harrach*, s. 207–208: „*Vaše Eminenci, nejjasnější kníže! Proč V. Em. k sluhovi svému takto přikračuje, že důvody shledává a úvahy mi předkládá? Ať jen poručí, mně to dostačuje. Kterak naložil se mnou nejmilostivější císař tolik, tak velikých a vzácných služeb, jež prokázal jsem císaři Ferdinandovi, V. Em. se přesvědčila a želí toho. Než když vyznamenáván jsem byl nejvyšší poctou od otce, nutno mi u syna snášeti, v čem hřeší se proti mně nedostatkem vědomosti. Zříkám se tedy pro njp. opata u sv. Mikuláše biskupství, kteréžto mi netoliko slíbil nejmilostivější císař, nýbrž i propůjčil, a kdyby byla v tom vůle J. V., abych vzdal se ještě biskupství Kampaňského, i to bych učinil; neboť jestliže jsem při válečném obléhání dal život svůj v šanc a proléval krev k ochotné službě jeho, i všechny hmotné statky hotov jsem bez rozpaku ztratiti. Račiz živ a zdráv býti nejdůstojnější kníže! V Kampaně, dne 19. října 1659./ V. Em. a Jasnosti nejponiženější sluha Karamel.*“

<sup>135</sup> E. GATZ (Hrsg.), *Die Bischöfe des Heiligen Römischen Reiches 1648–1803*, s. 467–468; M. MACKOVÁ, *První královéhradecký biskup*, s. 95–100.

<sup>136</sup> Tím zůstal až do roku 1664 a k tomu ještě spravoval pražský klášter sv. Jana pod Skalou, tzn. v letech 1652–1664 byl dvojnásobným opatem.

<sup>137</sup> Srov. NA Praha, APA I, inv. č. 35/I, sign. C 109/1–4, kart. 2038; zde jsou i některé dokumenty ukazující proces jeho „potvrzování“ během roku 1659, kopie jeho prezentace z 1. května 1660 aj.

<sup>138</sup> A. CATALANO, *Zápas o svědomí*, s. 354–355. Doloženo v kopii dekretu Kongregace pro šíření víry uloženého v NA Praha, APA I, sign. C 109/1–4, kart. 2038. Tam také kopie listu kardinálu-protektorovi (Nr. 235). Zásadní je zde edice Hermann TÜCHLE (Hrsg.), *Die Protokolle der Propagandakongregation zu deutschen Angelegenheiten 1657–1667. Diasporasorge unter Alexander*

*kostel bez kanovníků, neboť se má za to, že biskupský úřad a prelátská hodnost nemohou být vykonávány bez vážnosti*“.<sup>139</sup> Po plném zapojení nuncia Carla Caraffy mladšího poslal 29. října 1661 Leopold I. přímo Alexandru VII. opětovnou žádost „*pro confirmatione Matthei Ferdinandi a Bilenberg*“. Kongregace však stále nebyla spokojena a trvala na doložení a upřesnění finančního zabezpečení nového biskupství. Také otázka kanonikátů byla důležitá, neboť Řím trval na třech namísto pouhých dvou, jak upřednostňoval pražský arcibiskup, který se snažil šetřit, kde se dalo, neboť ještě v květnu 1662 počítal se založením všech čtyř biskupství.<sup>140</sup> To však bylo z finančního hlediska zcela nereálné. Řím rovněž požadoval rozdělit kapitál náležející biskupovi a jednotlivým kanovníkům. Proto mohl kardinál Harrach povolat svědky před notáře kvůli zahájení řádného informačního procesu<sup>141</sup> až 12. března 1663. Pražský arcibiskup spolu s novým královéhradeckým biskupem schválili fundaci tří kanovnických beneficií nezávislých na biskupské menze, a tím vyhověli poslednímu zásadnímu požadavku Kongregace pro šíření víry. Ta tudíž 9. června 1663 vydala pražskému arcibiskupovi pokyn, aby se přikročilo *ad executionem*.<sup>142</sup>

Odmítání ze strany Kongregace se pochopitelně dělo s přímým vědomím Alexandra VII. a je třeba, aby bylo nahlíženo také z papežského úhlu pohledu. Svátý otec tehdy viděl situaci skutečně objektivně, bez politických konotací, i když si byl vědom, že tím svůj vztah k císaři jen zhorší, což bylo to poslední, co by býval potřeboval. Věděl, že Vídeň se příliš neshodla s jeho předchůdcem Inocencem X. a že vkládala do jeho zvolení velkou naději. Rovněž tak potřeboval v boji s francouzským jansenismem, který jej vždy nejvíce zajímal, spojení na východě Evropy. Přesto všechno nechtěl dovolit, aby vzniklo několik vpravdě chudých biskupství, navíc na úkor jiné arcidiecéze.<sup>143</sup> Správně tušil, že tím ve skutečnosti plní jen přání vídeňského dvora a pražského arcibiskupa, kterému stále méně důvěřoval, neboť byl přesvědčen, že kardinál Harrach je tou dobou zcela ve vleku císařské politiky. Ostatně situace se podobala záležitosti obnovení pražského arcibiskupství zhruba o sto let dříve, kdy kurie rovněž váhala s jeho obnovením za podmínek diktovaných císařem Ferdinandem I.<sup>144</sup> Toto neblahé tušení se alespoň v případě králo-

---

VII., Paderborn 1972, s. 35–37, 64–65, 91–94, 107–108, 118, 133–135, 140–141. Důležitá je také Harrachova korespondence, jak ji využil A. Catalano.

<sup>139</sup> A. CATALANO, *Zápas o svědomí*, s. 354–355; prameny tamtéž, s. 563 (pozn. 75).

<sup>140</sup> Tamtéž, s. 358–359. Také viz NA Praha, APA I, sign. C 109/1–4, kart. 2038, Kopie italského listu kardinála Harracha z 31. května 1662.

<sup>141</sup> Dobově nazývaného inkviziční proces, jenž se řídil ustanoveními Tridentského koncilu. Proces vcelku věrohodně a podrobně popsal J. MIKAN, *Vznik a počátky hradeckého biskupství*, s. 22–24; dále srov. H. BRÜCKNER, *Die Gründung des Bistums Königgrätz*, s. 66 (pozn. 1). K informačnímu procesu srov. rukopis uložený ve Strahovské knihovně v Praze pod sign. DH III 23.

<sup>142</sup> A. CATALANO, *Zápas o svědomí*, s. 359.

<sup>143</sup> NA Praha, APA I, sign. C 109/1–4, kart. 2038, Listy Kongregace pro šíření víry, která se stále znovu chce ubezpečit, že kanonikáty jsou finančně zabezpečeny (viz např. 2. října 1663).

<sup>144</sup> Srov. F. KAVKA – A. SKÝBOVÁ, *Husitský epilog na Koncilu tridentském a původní koncepce habsburské rekatolizace Čech*, s. 49–55. Navíc je možno říci, že tento jev se objevuje v dějinách



véhradeckého biskupství plně potvrdilo, jak ukázal další vývoj po jeho založení. Kritická situace se odráží dokonce i v relacích *ad limina*, které se už svým založením vždy o něco se skutečným stavem věcí rozcházejí.<sup>145</sup> Zejména finanční otázka byla na pováženou,<sup>146</sup> stále se řeší nedostatek peněz na kanonikáty (Řím jich vyža-

---

i přítomnosti všeobecně. Řím vždy viděl situaci jinak než biskupové, kteří museli a leckde stále musí být připraveni na mnohé kompromisy, které nejsou kurií po chuti.

<sup>145</sup> Srov. Archivio Segreto Vaticano (dále ASV) Roma, S. Congregatio Concilii Relationes Diocesanum Regino-Gradensis, kart. 681 A, B, I. relace z roku 1675 (Jana Bedřicha z Valdštejna, který však Hradec Králové nikdy nenavštívil), s. 5–9: „*Altera controversia Iuri Ep[iscop]ali aequae perniciosa est, quod Senatus civilis Aeconomos et Aedituos, aliosque Ministros Ecclesiae independenter ab Ep[iscop]o constituere, et amovere praetendat, in cuius Iuris usurpatione cum omnino fixa permaneat, et forsam ab altiore potestate quodammodo foveatur, Ego vero qua Ep[iscop]us non possim tam manifestae Iuris Ep[iscop]alis usurpationi non contradicere, faci hactenus, quae potui apud suam Mtem. et obtinui specialem desuper commissionem, quae iam ultra biennium durat, nec tamen ulla inde cathogorica resolutio potest obtineri./ Tertia, et si non gravior, saltem aequalis Prioribus oppositio ex parte civilis Magistratus movetur Ep[iscop]o, quod cum per decretum Regium impetraverint administrationem bonorum annium tam ad civitatem, quam Ecclesiam spectantium sibi salvam remanere, non tantum praedicta bona ad Fabricam Ecclesiae assignata independenter ab Ep[iscop]o administrare, sed omnino a rationibus reddendis, immo ab omni omnino inspectione eum arcere et excludere obtendant, cui tam manifestae Repugnantiae Iuris et Sacrorum canonum dispositioni me hactenus frustra opposui, et ipsemet (...) Albericii a me desuper informati nihil amplius reportavit, nisi quod expectari debeat exitus institutae commissionis super huiusmodi controversiis sopiendis. Ex quibus apparet nudum nomen Ep[iscop]o nihilque fere p[rae]terea Iuris sponsi in sponsam suam Ecclesiam integrum remanere; Mensa Episcopalis est fundata in Dominio de Chrast nuncupato, octoginta octo florenorum Rhenensium millibus empto, et iam quoad structuram villarum augmentum Pecorum, et Ecclesiae Decanalis ibidem existentis reparationem natabiliter meliorato, fructus consistunt in frumento, hordeo, avena, Cerenisia[e] coctione, lana, butyro, Caseo, et caeteris peconum fructibus, census in pecunia parata haerent quidem in domibus et fundis subditorum, sed in his temporum ingustiis, non tantum remitti, verum etiam inquilinos et rusticos glebae alias adscriptitios proprio frumento saepius iuvare et conseruari omnino necesse est, quod etiam misericorditer faciendo plures subditos transfugas taliter ad fundum retraxi. (...) Canonicatus vigore Bullae Pontificiae sex esse deberent, sed de facto non nisi quatuor inveniuntur fundati et erecti, Primus ex Praebenda Archidiaconali, qui honestam residentiam Ecclesiae contiguam, et alios fructus habet ex annexis aliis parochiis convenientes alendis duobus Sacellanis, et hunc praesentat Regina Bohemiae, prout praesentavit modernum Thomam Czessnowsky (...) aetatis maturae et integrae vitae virum, natione Bohemum, quem etiam constitui per Diaecesim meum in Spiritualibus vicarium Generalem seu Officiale, tum ob allegata talenta, tum etiam, quod pro sustinenda Officii dignitate aptiorem non invenerim. Tres reliqui sunt fundati in terra Bischoffstein dicta, Reginae hradecio 6. milliariibus Bohemicis dissita, et viginti millibus florenorum coempta a meo Antecessore, fructuum collectio est satis difficilis ob loci distantiam, et consistit pariter in aeconomia, quae pro annorum fertilitate aut sterilitate crescit aut decrescit, vix tamen ad ducentorum scudorum monetae Romanae valorem ordinarie ascendit, Residentiam in civitate hactenus nullam habent, et patiuntur pares eum Ep[iscop]o in iisdem procurandis difficultates; modo habitant dispersi per civitatem in habitationibus a se pretio conductis, tres p[rae]dictos canonicatus possident Joannes Fran[tisc]us Liepure, Daniel Arietinus, et Michael Pollet, omnes Presbyteri aetate maturi, et bini Priores in Theologia et Iure graduati.“*

<sup>146</sup> Srov. ASV Roma, S. Congregatio Concilii Relationes Diocesanum Regino-Gradensis, kart. 681 A, B, I. relace z roku 1683 (Jana Františka z Talmberku; to samé píše i ve své další relaci z roku 1689), s. 5, 7–8: „*Capitulum canonicorum dicte cathedralis vigore bullae Smi. D. N. Alexandri,*

doval šest, ale nebyly na ně peníze ani roku 1706, jak poznamenává ve své relaci tehdejší biskup Tomáš Jan Becker), není prostředků na opravu budov náležejících biskupství, ba ani samotné katedrály. Zkrátka královéhradečtí biskupové se ještě začátkem 18. století potýkali s finančními problémy a byli jedni z nejhudších prelátů v českých zemích. Sužovaly je také mnohé majetkoprávní spory s městem Hradec Králové<sup>147</sup> i s některými vrchnostmi a jezuitským řádem.<sup>148</sup> Ostatně spory, na které v Římě už dávno zapomněli, aniž by biskupství příliš pomohli,<sup>149</sup> byly připomínány v relacích *ad limina* pravidelně ještě v prvních třech dekádách 18. století.<sup>150</sup>

Vraťme se však přímo k zakládacímu aktu biskupství v Hradci Králové, k papežské bule. Řím ostře žádal zaplacení poplatků za její vyhotovení, jak náleželo, zatímco kardinál Harrach oponoval a poukázal na skutečnost, že „*když se v roce 1631 při jedné kongregaci konané coram Sanctissimo nařídilo, aby byla čtyři biskupství zřízena všechna najednou, předpokládalo se, že se při odeslání nezapočítá žádná taxa*“.<sup>151</sup> To však Alberzzi slyšel velmi nerad a obvinil Harracha, že věci zbytečně protahuje a neřídí se pokyny Kongregace pro šíření víry.<sup>152</sup> Situace se nakonec smírně vyřešila, a proto mohla být 10. listopadu 1664 – poté co císař musel znovu oficiálně požádat o potvrzení nominace Matouše Ferdinanda Sobka z Bilenberka – vydána „*tolik vytoužená bula*“<sup>153</sup> spolu s potvrzovací bulou pro nového

---

*constare deberet ex sex canonicis, quia tamen desunt sufficientes redditus, pro nunc nomini quinque aluntur, tres quidem ex bono Bischoffstein, quartus qui habet et curam animarum sibi annexam (...) Domus ipsa Episcopalis est tota ruinosa, ita quidem ut non nisi cum periculo vitae in habitari possit, fundamenta eiusdem plane nihil valent, (...) atque ut inhabitabilis fiat a fundamentis nova exstrui debeat; Ego ex redditibus mansae Episcopalis illam libenter exstruerem, sed quia dicti redditus propter tenuitatem eorundem vix ad quotidianam sustentationem meam, meorumque hominum sufficiunt, bonumque Chrastense facile ad triginta sex millia Italica, computando septem pro uno milliari Germanico Regino-Hradecio dissitum est, et materialia omnia a longinquo devehi, et carissimo pretio solvi oportet, licet vellem non tamen possum eiusmodi fabricae manum admovere. (...) Inferiores Ecclesiae ministri (...) sacerdotes nulli sunt, praeter Campanatorem, et duos, ut vocant, capellarios. Musicam si volo habere in principalioribus testis, debeo ipsemet conducere, et ex proprio solvere, unde et hic magnus occurrit defectus. 9) Relliquiae Sanctorum in dicta cathedrali plane nullae sunt, crederem tamen augendam iri devotionem fidelium.“*

<sup>147</sup> Srov. Jaromír MIKULKA, *Dějiny Hradce Králové do roku 1850, díl II/1 (1620–1740)*, Hradec Králové 1994.

<sup>148</sup> Počáteční spory popsal J. MIKAN, *Vznik a počátky hradeckého biskupství*, s. 16–20.

<sup>149</sup> Srov. ASV Roma, S. Congregatio Concilii, Libri Litterarum Visitationum Sacrorum Liminum (1587–1881), Nr. 16, 17, 20 a 22, kde jsou uloženy odpovědi Kongregace na biskupské relace od roku 1683.

<sup>150</sup> Srov. ASV Roma, S. Congregatio Concilii Relationes Diocesanum Regino-Gradensis, kart. 681 A, B, I. relace z let 1710, 1714, 1718 a 1725.

<sup>151</sup> A. CATALANO, *Zápas o svědomí*, s. 359.

<sup>152</sup> Srov. NA Praha, APA I, sign. C 109/1–4, kart. 2038, Latinský list (XXXII, Numero 219) o problémech s Římem a Kongregací v době založení biskupství v letech 1664–1665, b. d.

<sup>153</sup> A. CATALANO, *Zápas o svědomí*, s. 359. Prameny tamtéž, s. 567 (pozn. 126).

biskupa,<sup>154</sup> který pak mohl být 29. července 1665 instalován do čela nové diecéze.<sup>155</sup> Papežské buly vystavené Alexandrem VII., za které nakonec byla zaplacená taxa ve výši asi 2 100 zlatých (totiž 1 200 scudů),<sup>156</sup> dorazily do Hradce Králové mezi 8. a 14. lednem 1665<sup>157</sup> a nevykazují z hlediska papežské diplomatiky<sup>158</sup> nějaké zvláštnosti. Zřizovací bula byla vyhotovena u S. Maria Maggiore a podepsána protonotářem Ugolinem a sekretářem papežských brevií Pietrem Ciampino. Bula zaznamenává konkordát papeže Urbana VIII. s císařem Ferdinandem II. z roku 1630,<sup>159</sup> který umožnil vznik jak litoměřického, tak královéhradeckého biskupství,

<sup>154</sup> Originál býval uložen v Archivu Ministerstva vnitra v Praze, opis se nachází ve Státním okresním archivu (dále SOKA) Hradec Králové, fond Biskupský archiv Hradec Králové, inv. č. 25, kart. 2; kopie v NA Praha, APA I, sign. C 109/1–4, kart. 2038, Výpisy ze zakládací buly (např. XXXII, Nr. 224). Přepis obou bul viz J. MIKAN, *Vznik a počátky hradeckého biskupství*, s. 59–66; otištěna je i v *Bullarum diplomatum et privilegiorum Sanctorum Romanorum Pontificum tauriensis editio etc.*, auspiciante cardinali Aloysio Bilio, Tom. XVII (1662–1669), Augustae Taurinorum 1869, Numero CDXCIV, s. 312–315. Oproti Mikanovu přetištění jsou však v závěru některé odlišnosti: „(...) *indictionem omnipotentis Dei ac beatorum Petri et Pauli (...)*“ a jiné, žádné však nemění smysl vět. K bulárium obecně viz M. TOSI, *Bullaria e bullatores della Cancelleria pontificia*, Siena 1917. Bohužel české země nemají podobné moderní bulárium jako polští sousedé. Viz Irena SULKOWSKA-KURASĚ – Stanislaw KURASĚ (edd.), *Bullarium Poloniae I–IV*, Romae – Lublin 1982–1992.

<sup>155</sup> Již 16. ledna 1665 zbavil nového biskupa Alexandr VII. všech církevních trestů a cenzur, jak chtělo kanonické právo. Viz NA Praha, APA, inv. č. 273, sign. L 34 – listiny.

<sup>156</sup> O dohadování taxy, kterou se snažil i císař co nejvíce snížit, srov. podrobně H. BRÜCKNER, *Die Gründung des Bistums Königrätz*, s. 123–125 (zvl. s. 124–125): „*Lombardo bat um eine Audienz bei Alexander VII. und trug ihm die Bitte des Kaisers vor. Der Papst erklärte, man könne nicht auf die Taxe verzichten, da die Kurialbeamten davon leben müssten (...)*“ Existuje ale i suma 445 zlatých, kterou uvádí Patricium GAUCHAT, *Hierarchia Catholica medii et recentioris aevi, Vol. IV (1592–1667)*, Patavii 1967, s. 295 (pozn. 1); zde zapsána zakládací bula v náhradním regestu: „*D. 15. Dec. 1664 eccl. Reginhoradice[n]. [!] taxatur ad 445 flor., et huiusmodi taxa in libris Camerae Apost. et Sacri Coll[egiae] de more decribitur (Acta Camerarii Sacri Collegii S. R. E. Cardinalium Consistorialis 21 f. 80)*“. *Ex relatione a. 1663 facta constat ipsam civitatem 3000 Christifideles* [křesťané – pozn. aut.] *continere et eccl. in cathedralem erigendam habere 1 archidiacon. et 2 can. (P. Const. 63 ff. 443–44)*.“ K pojmu „Christifideles“ a jeho obtížnému překladu do češtiny viz Jiří Rajmund TRETERA, *Konfesiční právo a církevní právo*, Praha 1997, s. 140–141. Srov. rovněž NA Praha, APA I, sign. C 109/1–4, kart. 2038; zde latinské listy z května 1664 Jacoba Lombarda, jeho koncepty z července toho roku a opisy 14 listů císaře Leopolda I. z 9. července 1664 až k 13. dubnu 1669, vízící se k založení a fungování biskupství v Hradci Králové, a další listy z Říma z léta a podzimu 1664, které dokládají úpornou snahu mít ve věci založení jasno, aby se nestalo, že by nové biskupství nemělo z čeho vyžít.

<sup>157</sup> Srov. J. MIKAN, *Vznik a počátky hradeckého biskupství*, s. 34.

<sup>158</sup> K zanedbávané oblasti diplomatiky (v české historiografii) věnující se nanejvýše středověku viz Thomas FRENZ, *Papsturkunden des Mittelalters und der Neuzeit*, Stuttgart 2000<sup>2</sup>; Thomas FRENZ, *Päpstliches Urkundenwesen*, in: Bruno STEINER (Hrsg.), *Lexikon der Päpste und des Papsttums. Auf der Grundlage des Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg 2001<sup>3</sup>, sl. 858–892; Fernando de LASALA – Paul RABIKAUŠKAS, *Il documento Medievale e Moderno. Panorama storico della Diplomatica Generale e Pontificia*, Roma 2003.

<sup>159</sup> Tzv. *cassa salis* (solní pokladna) je problém v české historiografii uspokojivě zpracovaný, srov. I. ČORNEJOVÁ – J. MIKULEC – V. VLNAS a kol., *Velké dějiny země Koruny české VIII (1618–*

avšak kterým se zároveň církev vzdala ve prospěch panovníka nároků na restituci pozemkového majetku v českých zemích, což znamenalo tvrdý zásah proti středověkému chápání výkonu církevní moci tak, jak jej pojímali stoupenci tzv. druhé scholastiky.<sup>160</sup> Opakují se ve shodě se zvyklostmi fakta o sídlu biskupství, tj. městu Hradci Králové, která musela být zmíněna již v průběhu informačního procesu, a to zejména z důvodu povýšení města (*oppida*) na město biskupské (*civitas*).<sup>161</sup> Pochoptitelně je zde také zaznamenáno povýšení farního kostela na katedrální<sup>162</sup> s kapitulou čítající šest kanovníků. Jak již víme, jejich počet přesahoval finanční možnosti nového biskupství a o sedmém kanonikátu se tak dočítáme až z relace *ad limina* pro rok 1714 biskupa Jana Adama Vratislava z Mitrovic.<sup>163</sup> Za metropolitu byl určen pražský arcibiskup a patronátní právo mělo náležet českým králům za předpokladu, že budou katolické víry a poslušní Svatého otce.

Je třeba si také uvědomit, že v době vydání obou bul již platilo v zemích pod vládou Habsburků tzv. *placetum regium* (poprvé roku 1586, obnoveno 21. listopadu 1641, znovuobnovení 12. září 1767), kterým císař Ferdinand III. prohlásil jakoukoliv papežskou bulu za neplatnou, pokud by ji sám předtím byl neschválil.<sup>164</sup> Tento dekret tudíž značně limitoval zásahy Alexandra VII. a jeho nástupců do chodu (nejen) českých zemí. Tentokrát však byl papež ve shodě s přáním panovníka.

Papež Alexandr VII. vydal 26. září 1665 listinu, jejímž prostřednictvím udělil plnomocné odpustky bratrstvům P. Marie v nové diecézi, což je – pokud se autorovi podařilo zjistit – poslední diplomatický akt tohoto papeže ve prospěch královéhradeckého biskupství.<sup>165</sup>

1683), s. 181; A. CATALANO, *Zápas o svědomí*, s. 159–164. K obchodu se solí možno doplnit František GABRIEL, *Obchod se solí v Čechách v době od 17. do počátku 19. století*, Praha 1967.

<sup>160</sup> Pěkně shrnutí různých koncepcí (katolického) myšlení viz Stanislav SOUSEDÍK, *Idea tolerance v údobí tzv. temna*, in: Milan MACHOVEC (ed.), *Problém tolerance v dějinách a perspektivě*, Praha 1995, s. 86–93.

<sup>161</sup> K terminologii vycházející z antiky a raného středověku srov. Marie BLÁHOVÁ, *Evropská sídlišť v latinských pramenech období raného feudalismu*, Praha 1986.

<sup>162</sup> Ke katedrále srov. Vladimír HRUBÝ, *Katedrála sv. Ducha. Kaple sv. Klimenta. Biskupská rezidence*, Hradec Králové 2002.

<sup>163</sup> ASV Roma, S. Congregatio Concilii Relationes Diocesanum Regino-Gradensis, kart. 681 A: „*De capitulo Canonicorum (...) Septimus demum sub moderno Episcopo anno 1713 saccevit ex pia fundatione Joannis Francisci Logdman huius Dioecesis decani Kolohlaviensis, qui ex sua substantia quinque millia florenorum in nominibus activis Capitulo deposuit, ut census ex hoc capitali provenientes, tam diu conserventur, et denuo ad censum exponantur, usque dum capitale novem millium florenorum, quo Canonicus decenter vivere possit, excrescat; cui pio fundatori Episcopus Canoniam absque fructibus retent[i]o suo decanatu contulit.*“

<sup>164</sup> Srov. stále informačně hodnotný článek Vratislav BUŠEK, *Historický vývoj poměru státu k církvím v zemích Koruny české*, in: Václav DĚDINA a kol. (edd.), *Československá vlastivěda*, Díl 5, Stát, Praha 1931, s. 246–283. Nezanedbatelnou, ale často opomíjenou pomůckou je dosud Peter Karl JAKSCH, *Gesetzlexikon im Geistlichen, Religions- und Toleranzsache, wie auch in Güter-Stiftungs-Studien- und Zensursachen für das Königreich Böhmen von 1601 bis Ende 1800*, 6 Bände, Prag 1828. Autor se ve skutečnosti věnuje především době 1740–1800, ale připomíná i období 17. století.

<sup>165</sup> Opis je uložen v SOKA Hradec Králové, Biskupský archiv Hradec Králové, inv. č. 26, kart. 2.

## **Závěr**

Když 22. května 1667 Alexandr VII. zemřel a záhy byl pohřben do skvostné hrobky zbudované Berninim v chrámu sv. Petra, jejíž náhrobek zachycuje zesnulého na kolenou se sepjatýma rukama,<sup>166</sup> zbylo po něm mnoho krásných staveb a předmětů z oblasti barokního umění, které však marně zastíraly politický úpadek papežské moci. Nástupnictví bylo zajištěno; kardinál Decio Azzolini mladší (1623–1689),<sup>167</sup> jemuž záleželo především na církevních zájmech, se postaral o zvolení<sup>168</sup> dosavadního státního sekretáře, rozvážného kardinála Giulia Rospigliosioho, který přijal jméno Klement IX. Sám se stal státním sekretářem, nicméně ne nadlouho. Už za necelé dva roky totiž papež umírá a po čtyřměsíčním konkláve je zvolen nový kompromisní kandidát na přechodnou dobu; Emilio Altieri, který přijal jméno Klement X. (1670–1676). Ani tento kuriální diplomat, jemuž se dostalo povýšení do kardinálské hodnosti až roku 1669, nemohl ve svých osmdesáti letech o mnoho pokročit. Všechny problémy, které již zdědil Alexandr VII. po svých předchůdcích, předal i svým nástupcům, kteří je řešili do konce 17. století. Zejména jansenismus nebyl vymýcen, jak by si byl Fabio Chigi jistě přál, zato „finanční genius“ Inocenc XI. (1676–1689) za cenu drastických finančních škrtů a nepodporování umění docílil přebytkového rozpočtu, což se Alexandru VII. nemohlo při jeho velkorysé podpoře věd a umění nikdy podařit.

České země nikdy nehrály během Alexandrova pontifikátu rozhodující, ba ani důležitou úlohu, na druhou stranu byl Fabio Chigi většinu svého života spřízněn s německým prostředím<sup>169</sup> a skrze mnoho osob udržoval kontakt s dědičnými zeměmi Habsburků. Tyto osoby – na mysl tu mám například i známého Jacoba Masenia SJ (1606–1681), jehož dobře znal také Bohuslav Balbín<sup>170</sup> – se rekrutovaly z několika různých prostředí, mezi něž patřil i jezuitský řád, a zajišťovaly Fabio Chigimu na Itala neobyčejně dobrý přehled o politických a kulturních událostech středovýchodní Evropy, které mohl později uplatnit ve své zaalpské politice. Nedorozumění vzniklá při plánování nových biskupství v Čechách má na svědomí zcela

<sup>166</sup> Srov. Peter STEPHAN, *Der Griff nach den Sternen. Die gentilizische Kodierung des römischen Stadtraums durch Grabmäler unter Sixtus V. und Alexander VII.*, in: Carolin BEHRMANN – Arne KARSTEN – Philipp ZITZLSPERGER (Hrsg.), *Grab – Kult – Memoria. Studien zur gesellschaftlichen Funktion von Erinnerung*, Köln – Weimar 2007, s. 75–103.

<sup>167</sup> Marie-Louise RODÉN, *Church politics in seventeenth-century Rome. Cardinal Decio Azzolino, Queen Christina of Sweden, and the Squadrone Volante*, Stockholm 2000.

<sup>168</sup> Srov. Daniela ROMEI (ed.), *Gregorio Leti, Conclave fatto per la sede vacante d'Alessandro VII, nel quale fu creato pontefice il cardinale Giulio Rospigliosi, detto Clemente IX*, Roma 2009 (původní vydání 1669). Srov. URL: <[http://www.nuovorinascimento.org/n-rinasc/ind\\_sog.htm](http://www.nuovorinascimento.org/n-rinasc/ind_sog.htm)> [cit. 15. 10. 2010].

<sup>169</sup> Srov. L. von PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters, Vol. 14 (1644–1700)*, s. 315, 397.

<sup>170</sup> Alois KROESS, *Geschichte der böhmischen Provinz der Gesellschaft Jesu, 3. Band (1657–1773)*, Hg. von Karl Forster, 1945 [nevydáno, k dispozici na CD-ROMu, majetek České provincie Tovaryšstva Ježíšova], s. 162; Bohuslav BALBÍN, *Verisimilia humaniorum disciplinarum (Rukověť humanitních disciplín)*, ed. a překl. Olga Spěváková, Praha 2006 [2008], dle rejstříku.

rozdílná papežova koncepce církevní politiky, která svou přísností a čistě procírkevním přístupem často kolidovala s plány císařů z rodu Habsburků. Spolu s necitlivým přístupem Maria Alberizziho, sekretáře Kongregace pro šíření víry, kterého papež záměrně do této funkce povolal, vznikla nejednou zbytečně komplikovaná situace, která neprosperovala ani jedné straně. To však již Alexandr VII. mohl stěží ovlivnit, jestliže se chtěl ostře vymezit vůči stále narůstajícímu státnímu absolutismu, který naň ze strany jednotlivých panovníků doléhal.

**Summary:**

**Pope Alexander VII (1655–1667) and Diocese in Hradec Králové**

This work deals with Pope Alexander VII, whose original name was Fabio Chigi (pontificate 1655–1667) and his relation to the Bohemian Lands, especially his role in the establishment of the diocese in Hradec Králové in 1664. In this way, it is an attempt to point out a different view of Czech affairs, i.e. Rome's view.

The work draws on archive documents located in the National Archive in Prague, in the State's Regional Archive in Zámorsk, the Secret Archive of the Vatican as well as any editions and literature available.

Pope Alexander VII was an experienced diplomat with ties both to Germany and Bohemia, which also had an impact upon the matters concerning the establishment of the Diocese in Hradec Králové. As an Apostolic Nuncio in Cologne and a special papal emissary in Münster he participated in the negotiations of the Peace of Westphalia (1648) and other related treaties and had already established contacts in the Bohemian Lands. The circles of his friends included mainly Bernard Ignaz of Martinitz and Juan Caramuel of Lobkowitz; however, he also kept in touch with Cardinal Harrach, the Archbishop of Prague, or the Capuchin Valerian Magni. All of these figures as well as some others influenced Chigi and kept him informed about the political situation in Bohemia. These messages, sent not only through official channels, informed the Pope about the religious and political problems related to the establishment of new dioceses in Bohemia.

Ingrid KUŠNIRÁKOVÁ

### **Kláštory klarisiek v Uhorsku – alternatíva spoločenského uplatnenia šľachtických žien v ranom novoveku<sup>1</sup>**

#### **Rozvoj ženského rehoľného hnutia v ranom novoveku**

Náboženské a sociálne pomery talianskych miest viedli v prvej polovici 16. storočia ku vzniku náboženských združení žien, ktoré sa okrem zbožného života venovali charitatívnym aktivitám – vzdelávaniu chudobných dievčat a sirôt, starostlivosti o choré a chudobné ženy ako aj o bývalé prostitútky. Niektoré z nich sa postupne pretransformovali do rehoľných komún s jednoduchými sľubmi bez klauzúry, ktorých členky sa naďalej venovali dobročinnosti zameranej najmä na ženy a dievčatá v mestskom prostredí. Takýmto vývojom prešli v polovici 16. storočia napríklad anjelky (ženská vetva barnabitov) alebo uršulinky. Ženy – rehoľníčky chceli svojimi dobročinnými aktivitami participovať na evanjelizácii spoločnosti, a preto v duchu dobových ideálov spájali dobročinnosť a starostlivosť o odkázané osoby s ich náboženským vzdelávaním a duchovnou obnovou.<sup>2</sup>

Reforma náboženských rádov a rehoľného života nebola prioritou Tridentského koncilu, preto sa táto otázka stala predmetom rokovania až na poslednom zasadnutí v roku 1563. Konciloví otcovia museli reagovať nielen na rozsiahly úpadok stredovekých rádov, ale aj na prudký rozmach mužského i ženského rehoľného hnutia a rýchlo rastúci počet náboženských združení, ktoré pripomínali rehoľné inštitúcie alebo sa tak deklarovali. Účastníci koncilu odmietli všetky inovácie a vznikajúcej mnohorakosti rehoľných spoločností sa rozhodli čeliť návratom k tradičnej podobe rehoľného života podľa predstáv svätého Benedikta. Tridentský

---

<sup>1</sup> Autorka je vedeckým pracovníkom Historického ústavu SAV. Štúdia je súčasťou riešenia grantu VEGA 2/0046/09 „Formy a obsah spoločenskej a sociálnej disciplinizácie v historickom procese,“ ktorý sa rieši v Historickom ústave SAV v rokoch 2009–2011.

<sup>2</sup> K otázke ženského rehoľného hnutia na začiatku raného novoveku a ku vzniku nových ženských rádov podrobnejšie pozri Elizabeth RAPLEY, *The Dévotes. Women and church in seventeenth century France*, Montreal – Kingston – London – Buffalo 1993; Jo Ann Kay McNAMARA, *Sisters in arms. Catholic nuns through Two Milenia*, Cambridge – London 1996.

koncil nariadil všetkým náboženským rádom dodržiavať prísnu observanciu, ktorá zahŕňala klauzúru, pevnú väzbu k jednému kláštoru, spoločný majetok a stravovanie, jednotný odev, sebaumŕtvovanie a striktné dodržiavanie kanonických hodín.<sup>3</sup> Nariadenie koncilu nebolo jednoznačne formulované a podliehalo rôznym interpretáciám, preto pápež Pius V. už krátko po jeho skončení bulami *Circa pastoralis* (1566) a *Lubricum vitae genus* (1568) nariadil všetkým terciárom zložiť slávnostné sľuby a plne sa podriať rehoľnej disciplíne, v opačnom prípade hrozilo rádom rozpustenie. Nariadenie Pia V. znamenalo, že všetci rehoľníci, vrátane terciárov, museli zložiť večné sľuby alebo rozpustiť svoje spoločenstvá, osoby bez večných sľubov nemohli formovať rehoľné komunity.<sup>4</sup>

Reformné myšlienky, túžba po obrode a aktívnom apoštoláte stáli už v čase konania koncilu pri zrode náboženských združení, ktoré síce nezodpovedali jeho záverom, ale plne korešpondovali s potrebami protireformačnej a obnovujúcej sa katolíckej cirkvi. Po dlhých sporoch pápežská kúria bulou *Ascendente domino* (1584) potvrdila pre Spoločnosť Ježišovu exempciu zo skladania večných sľubov a trvalej väzby k jednému kláštoru. Podobné privilégium postupne získali aj ďalšie mužské rehoľné spoločenstvá a do roku 1630 sa mužské rády s jednoduchými sľubmi a aktívnym apoštolátom stali všeobecne akceptovanými.<sup>5</sup>

V prípade ženských rehoľných inštitúcií boli podobné zmeny neprijateľné. Koncil potvrdil platnosť buly *Periculoso et destabili* Bonifáca VIII., na základe ktorej sa klauzúra stala povinnou pre všetky ženské rády a prikázal diecéznym biskupom, aby dohliadali na jej striktné dodržiavanie. Rozhodnutie koncilu malo výrazný genderový aspekt, žiadne podobné nariadenie nevyšlo pre mužské rády.<sup>6</sup> Klauzúra mala vytvoriť ochranný štít pred nežiadúcim vplyvom vonkajšieho sveta, ochrániť nevinnosť a česť rehoľníčiek a vytvoriť ideálne prostredie pre modlitbu a neustálu službu Bohu. Reformné opatrenia koncilu podporili obnovu stredovekých ženských kontemplatívnych rádov, ale obmedzujúco zasiahli do formovania nových komunit, ktoré vznikali s cieľom vykonávať apoštolát dobročinnosti a vzdelávania. Povinnosť prijať klauzúru ich donútila zanechať svoje dovtedajšie aktivity a prijať novú, zvyčajne kontemplatívnu podobu rehoľného života.<sup>7</sup>

Klauzúra sa vyžadovala aktívna aj pasívna, vizuálna i fyzická. Mníšky nemohli opustiť kláštor a pozerat' von cez okná, brány alebo ponad múry. Osoby zvonka boli v kláštore nežiadúce, rovnako ako aj ich pohľady do kláštorného areálu. Okolo kláštorov vyrástli vysoké múry, ťažké brány sa niekoľkonásobne zamýkali, všetky okná smerovali do kláštorného dvora. Kvôli klauzúre sa predelil i kláštorný kostol. Chór, v ktorom sa mnišky stretávali kvôli bohoslužbám a pobožnostiam, bol súčasťou klauzúry a od kostola ho delila stena so zamrežovaným oknom,

<sup>3</sup> J. A. K. McNAMARA, *Sisters in arms*, s. 494.

<sup>4</sup> E. RAPLEY, *The Dévotes*, s. 26.

<sup>5</sup> Tamtiež.

<sup>6</sup> Rehoľníkom mužského pohlavia koncil nariadil trvalú rezidenciu v jednom kláštore a povinnosť požiadať predstaveného o povolenie opustiť kláštor, ak to vyžadovali jeho povinnosti.

<sup>7</sup> Silvia EVANGELISTI, *Nuns. A History of Convent Life 1450–1700*, Oxford 2007, s. 45.



cez ktoré obyvateľky kláštora, zvonka nevidené, počúvali celebrujúceho kňaza. Rehoľné sestry mohli prijímať návštevy len v parlatóriu, v návštevej miestnosti, do ktorej sa vchádzalo z kláštora i z ulice. Miestnosť bola predelená hustou mrežou, ktorá bránila mníškam a ich návštevam vo fyzickom kontakte. Počet návštev v roku a čas ich trvania bol limitovaný, návštevy boli povolené len blízkym príbuzným, vplyvným patrónom a dobrodincom kláštora.<sup>8</sup> Napriek všetkým opatreniam a vystavaným prekážkam sa porušovanie klauzúry stalo neoddeliteľnou súčasťou ženského rehoľného života, najčastejšie kritizovaným javom v živote ženských rehoľných komunít a trvalým predmetom sporov medzi mníškami a ich mužskými nadriadenými.

Potridentská reforma ženských náboženských rádov, založená najmä na klauzúre a obligátnom skladaní večných sľubov viac konvenovala aj predstavám a názorom spoločenských elít, z ktorých tradične pochádzala väčšina mníšok. Relevantné spoločenské vrstvy odmietali akceptovať novovznikajúce neklauzúrované ženské rehoľné spoločenstvá, lebo v ich očiach postrádali česť a dôstojnosť. Nové rehoľné komunity trpeli v prvých rokoch svojej existencie biedou a nedostatkom a okrem zbožného života mohli poskytnúť len život plný rizika a nepohodlia, nevhodný pre ženy a dievčatá z vyšších spoločenských vrstiev.<sup>9</sup> Podpora zvonka bola podmienená disciplinizáciou týchto komunít, prijatím klauzúry a povinných večných sľubov. Mníška, ktorá nebola viazaná slávnostnými sľubmi, sa hocikedy mohla vrátiť do svetského života a uchádzať sa o svoj dedičský podiel, čím by ohrozila celistvosť rodového majetku a jeho ďalší rozmach. Rehoľníčka nechránená klauzúrou sa podľa súvekých názorov vystavovala trvalému nebezpečenstvu hriechu, ktorý v konečnom dôsledku ohrozoval česť celej rodiny.<sup>10</sup> Nie náhodou sa neklauzúrované ženské rády stali akceptovateľnými pre šľachtické ženy až po prijatí klauzúry. Naopak, nové kontemplatívne rády so striktnou klauzúrou, napríklad karmelitánky, boli pre šľachtické ženy a ich rodiny atraktívne hneď od svojho vzniku.

Cirkev i spoločnosť raného novoveku definovali stav rehoľníkov oboch pohlaví vo vzťahu k manželstvu. Pre muža rehoľný stav predstavoval život v celibáte, pre ženu manželský zväzok s Kristom. Obraz nevesty Kristovej reprezentoval jednotnú identitu žien bez ohľadu na ich životné okolnosti. Metafora Kristovej nevesty sa naplno rozvinula v ceremóniách spojených s obliečkou a skladaním večných sľubov, ktoré implikovali početné paralely so svadobným obradom. Slávnosti spojené so vstupom do rádu a uzavretím svetského manželstva verejne deklarovali prelom v živote ženy a začiatok jej nového života. Zmenu jej identity naznačovala aj modifikácia mena. Vydaté ženy si k otcovmu priezvisku pridávali priezvisko manžela, čím symbolizovali novovzniknuté rodinné väzby. Rehoľníčky si ponecha-

---

<sup>8</sup> Tamtiež, s. 48 nn.

<sup>9</sup> E. RAPLEY, *The Dévotes*, s. 21.

<sup>10</sup> J. A. K. McNAMARA, *Sisters in arms*, s. 464.

li pôvodné priezvisko, ktoré zostalo symbolom príslušnosti k pôvodnej rodine, ale zmenili si krstné meno, aby vyjadrili svoje „znovuzrodenie“ v rehoľnom živote.<sup>11</sup>

### **Krátke dejiny kláštorov klarisiiek v Uhorsku v ranom novoveku**

Turecké vojny, rýchly nástup reformácie ako aj úpadok rehoľných inštitúcií spojený so sekularizáciou ich majetku zničili do polovice 16. storočia takmer všetky ženské rehoľné inštitúcie v krajine. Vojnovým a náboženským nepokojom odolali len kláštory klarisiiek v Bratislave a Trnave. Geografická poloha kláštorov nebola náhodná. Oba kláštory sa nachádzali pomerne ďaleko od vojenskej línie s osmanskými vojskami, pod ochranou cisárskeho dvora v blízkej Prahe či Viedni. Významnú úlohu zohral aj fakt, že v Bratislave i Trnave sa zachovali vplyvné katolícke cirkevné inštitúcie, vrátane kláštorov františkánov, ktoré mohli klariskám poskytnúť pomoc a ochranu. Obroda ženských rehoľných inštitúcií v Taliansku, Francúzsku a Španielsku v tomto období sa Uhorska takmer nedotkla a spomínané kláštory klarisiiek ostali niekoľko desaťročí jedinými ženskými rehoľnými inštitúciami v krajine.

V priebehu 17. storočia život oboch rehoľných komunít výrazne ovplyvňovali dlhotrvajúce protiturecké vojny, opakované stavovské povstania a morové epidémie. Mníšky museli v priebehu storočia niekoľkokrát opustiť svoje kláštory a nejaký čas žiť v exile. Počas svojho pobytu v zahraničí obe rehoľné komunity prijali reformovanú a striktnejšiu regulu rádu a zaviazali sa ju dodržiavať. Po skončení posledného stavovského povstania roku 1711 nastalo v krajine obdobie relatívneho pokoja a stability, ktoré prospelo i rozvoju oboch kláštorov. V polovici 18. storočia obidve rehoľné komunity žili v rozsiahlych novovybudovaných alebo zrekonštruovaných budovách, ich kostoly dostali barokovú výzdobu, vlastnili početné nehnuteľnosti i značný kapitál, z ktorého mohli hmotne zabezpečiť relatívne vysoký počet rehoľníčiek.<sup>12</sup>

Dejiny bratislavského kláštora neboli také jednoduché a priamočiare ako by sa na prvý pohľad mohlo zdať. Tunajšie klarisky opustili svoj kláštor v roku 1526 zo strachu pred tureckým nebezpečenstvom a počas pobytu v exile postupne vymreli. Opustenú kláštornú budovu upravilo mesto pre potreby špitála, keďže z obranných dôvodov sa zbúrali všetky budovy na predmestí, vrátane farských kostolov a špitálov. V roku 1541 turecké vojská dobyli Budín, tamojšie klarisky utiekli do Bratislavy a prejavili záujem usadiť sa v bývalom kláštore svojho rádu. Kráľ Ferdi-

---

<sup>11</sup> Kate LOWE, *Secular brides and convent brides: wedding ceremonies in Italy during Renaissance and Counter-Reformation*, in: Trevor Dean (ed.), *Marriage in Italy. 1300–1600*, Cambridge 1998, s. 41, 47.

<sup>12</sup> Počet rehoľníčiek v bratislavskom i trnavskom kláštore klarisiiek kolísal v 18. storočí v rozpätí 30 až 40 osôb. V uhorských pomeroch patrili tieto rehoľné komunity k početnejším, výrazne však zaostávali za niektorými kláštorami vo Francúzsku alebo Španielsku, v ktorých žil dvoj až trojnásobok rehoľných osôb.

nand I. napriek odporu mesta ich žiadosti vyhovel a dekrétom z 18. februára 1544 im daroval budovu i majetky pôvodného kláštora. Mandátom Ferdinanda I. sa začala nová etapa v dejinách bratislavského kláštora, ktorá bola celé nasledujúce storočie poznamenaná mnohými ťažkosťami a útrapami.<sup>13</sup> Bratislavské klarisky si uchovali povedomie o svojom budínskom pôvode a po oslobodení južnej časti krajiny od tureckých vojsk požiadali panovníka o obnovu budínskeho kláštora a reštitúciu jeho majetkov. Karol VI. vydal 25. augusta 1714 dekrét o obnovení kláštora v Budíne a 13. novembra odišlo z Bratislavy sedem chórových a jedna laická sestra.<sup>14</sup> Medzi oboma klášťormi bola podpísaná dohoda o rozdelení nehnuteľného majetku, kapitálu, cenností a relikvií.<sup>15</sup> Vďaka rozsiahlym nehnuteľnostiam a kapitálu z vena mníšok sa v Budíne pomerne rýchlo podarilo vybudovať nový klášťorný komplex s kostolom. V roku 1770 žilo v budínskom klášťore 38 chórových a 12 laických sestier, väčšina z nich pochádzala z meštianskeho a nemeckého jazykového prostredia.<sup>16</sup>

V roku 1723 biskup Imrich Csáky a gróf Alexander Károly požiadali panovníka Karola VI. a ostrihomského arcibiskupa Kristiána Augustína Saského o súhlas so založením nového kláštora klarisiek v Pešti. Motívom žiadosti bola pravdepodobne nespokojnosť ich sestier s provizórnymi a biednymi podmienkami v obnovenom klášťore v Budíne. Vedenie mariánskej provincie františkánov so založením nového kláštora klarisiek nesúhlasilo z dôvodu nízkej hodnoty sľúbenej fundácie, nakoľko z jej výnosov sa nedal zaopatriť dostatočný počet mníšok potrebný na dôstojné konanie kanonických hodínok v chóre. Žiadosť zamietla aj kráľovská kancelária, ktorá postrádala spoločenskú prospešnosť nového kláštora, tak ako to vyžadoval zákonný článok 102/1715. Gróf Karoly sa však nevzdal a v roku 1728 dosiahol svoj cieľ. Karol VI. dekrétom z 24. novembra 1728 povolil založenie nového kláštora a nasledujúci rok prišlo z Pešti päť klarisiek. Obavy štátnych i cirkevných úradov sa naplnili. Klášťor mal počas celej svojej existencie finančné problémy a fundácia A. Károlyho nebola nikdy úplne vyplatená. Úspech si neužili ani hlavné iniciátorky jeho vzniku. Františka Csákyová krátko po získaní panovníkovho súhlasu zomrela a bola pochovaná v Budíne. Kristína Károlyová získala titul prvej prefektky, ale kvôli zdravotným problémom klášťor nikdy v skutočnosti nespravovala.<sup>17</sup>

Klarisky, ženská vetva rádu františkánov, od svojho vzniku podliehali duchovnému vedeniu františkánov a dôraz na časté pristupovanie k sviatostiam v po-tridentskom období ich závislosť na rádových duchovných ešte prehľbil. Všetky uhorské kláštory klarisiek sa nachádzali na území mariánskej provincie a jedine rádo-ví kňazi z provincie v nich mohli slúžiť omše, vysluhovať sviatosti, zaopatro-

<sup>13</sup> Magyar Országos Léveltár Budapest (ďalej len MOL), fond C 39, LAD. D, fasc. 40.

<sup>14</sup> Štátny archív Bratislava (ďalej len ŠA Bratislava), fond Mariánska provincia františkánov (ďalej len fond MPF), 930a, Fratrís Eugenii Kósa Antiquarii Continuatio II. Fr. B. Balogh.

<sup>15</sup> ŠA Bratislava, fond MPF, LAD. 29, fasc. 10, n. 5.

<sup>16</sup> Tamtiež.

<sup>17</sup> ŠA Bratislava, fond MPF, LAD. 32, fasc. 1.

vať choré a pochovávať zosnulé. Vedenie provincie dozeralo aj na spravovanie rádového majetku, v roku 1721 sa františkáni tejto kompetencie vzdali.<sup>18</sup> Skutočným nástrojom disciplinizácie klarisiek mužskými rádovými nadriadenými sa v ranom novoveku stali vizitácie a dozor nad voľbami predstavenstva rehoľných komunít. Na základe dekrétov Tridentského koncilu museli prevziať zodpovednosť za dodržiavanie klauzúry a rehoľnej disciplíny v kláštoroch klarisiek aj ostrihomskí arcibiskupi. Z titulu svojho úradu vydávali povolenia na vstup do klauzúry, spolu s vedením provincie dozerali na voľby predstavenstva, súčasťou ich kompetencie sa stala aprobácia postulantiek pred skladaním večných sľubov a od roku 1721 dozerali aj na spravovanie rádového majetku.

### Regula rádu klarisiek<sup>19</sup>

Uhorské klarisky, podobne ako iné stredoveké kontemplatívne rády, realizovali reformu v ranom novoveku pokusom o fixáciu stredovekých ideálov a striktnjším dodržiavaním rádovej regule. Pôvodné štatúty sa stali prostriedkom, pomocou ktorého sa chceli vymedziť voči novovznikajúcim rehoľným spoločenstvám a zachovať svoju identitu. Regula rádu bola normatívnym dokumentom, obrazom ideálneho a očakávaného spôsobu života v kláštore, ktorý sa reálne nikdy nemohol naplniť. Napriek svojmu normatívnemu charakteru bola často prepisovaná, upravovaná a modifikovaná podľa lokálnych a dobových okolností.<sup>20</sup>

Prvá časť regule sa zaoberala otázkou poslušnosti a prijímania do rádu. Poslušnosť sa stala kľúčovým pojmom potridentskej obnovy katolíckej cirkvi a cenila sa viac ako iné cnosti a dobré skutky. U klarisiek sa predpokladala oddanosť Bohu a cirkvi, v pozemskom živote transformovaná do bezvýhradného rešpektovania autority abatiše, vizitátora a rádových predstavených. Pokora sa očakávala aj vo vzájomných vzťahoch v rehoľnej komunite. Sestry sa nemali navzájom urážať, znevažovať a ohovárať, vyhýbať sa mali sporom, hádkam a nesvornosti.

Veľký priestor sa venoval otázke prijímania nových členiek do rádu. Podmienkou na vstup do kláštora bol vek 15 rokov, dobrý zdravotný stav, vopred boli vylúčené dievčatá s telesnou vadou. Dievčatá nemanželského pôvodu museli získať dišpenz od pápeža alebo kardinála – protektora františkánskeho rádu. Kandidátky rehoľného života sa mali pred prijatím do rádu preskúšať zo základov učenia katolíckej cirkvi, dôkladne sa mala overiť pevnosť ich viery, sklony k poslušnosti, schopnosť pracovať a vzdelávať sa. Predstavené kláštorov museli zistiť, či nie sú zasnúbené, zadlžené alebo nemajú iné záväzky, ktoré treba vyriešiť pred zložením

<sup>18</sup> ŠA Bratislava, fond MPF, LAD. 29, fasc. 13.

<sup>19</sup> Rádový život klarisiek sa riadil regulou, ktorú zostavila zakladateľka rádu svätá Klára a pápežská kúria schválila v roku 1292.

<sup>20</sup> Regula rádu je v tomto príspevku interpretovaná podľa *Constitutiones* spísaných pre bratislavský a trnavský kláštor klarisiek v roku 1663. Pozri ŠA Bratislava, fond MPF, LAD. 30, Extra ordinem, n. 1.

večných sľubov. Novicky sa počas noviciátu mali oboznámiť najmä s ťažkosťami života v klauzúre. Noviciát trval rok, novicka mohla byť pripustená k skladaniu večných sľubov len so súhlasom väčšej časti chórových sestier. Za výchovu a formovanie rádového dorastu zodpovedali majsterky noviciek. Budúce mníšky mali poučiť o reguly rádu a viesť ich tak, aby sa v budúcnosti dokázali vyhnúť všetkým hriechom a túžbe po hmotných statkoch.

Uhorské klarisky v ranom novoveku sa výrazne vzdialili od pôvodného ideálu a sľub chudoby sa už vzťahoval len na jednotlivca a jeho hmotné zaopatrenie v rehoľnej komunite. Podľa ustanovení druhej časti regule žiadna novicka nemohla zložiť večné sľuby pokiaľ sa písomne nevzdala celého svojho majetku. Mníšky nemali žiadnej veci hovoriť „*to je moje*“, svoje osobné veci mohli používať len ak to neodporovalo sľubu chudoby a so súhlasom predstavenej. Rehoľné sestry mali s vďakou a bez reptania prijímať poskytnutú stravu a odev. Dar od osôb zvonka mohli prijať len so súhlasom matky predstavenej. Komunita nemala príliš veľa investovať do výstavby a údržby kláštornej budovy, výdavky na stavbu muselo schváliť vedenie provincie.

Tretia časť regule, venovaná rehoľnej disciplíne, upravovala najmä vzťah mníšok s vonkajším svetom. Kontakt klarisiek s osobami zvonka sa mohol realizovať iba v parlatóriu a na rote.<sup>21</sup> Prijat' návštevu bolo povolené len so súhlasom abatiše, v prítomnosti sestier načúvajúcich, ktoré mali dohliadať na obsah rozhovoru. Rozhovor nemal trvať dlhšie ako pol hodiny. V parlatóriu a na rote bolo zakázané poskytovať návštevám občerstvenie ako aj organizovať hostiny a zábavy, ktoré by rehoľníčky odvádžali od náboženských povinností. Mníškam bolo zapovedané pristupovať k oknám, bráne, rote, k otvorom a škáram v plote, viesť nepovolené a nekontrolované rozhovory s osobami, ktoré nepatrili do rehoľnej komunity. Ak do klauzúry vstúpila cudzia osoba, stretnúť sa mala len s mníškou kvôli ktorej sa návšteva konala, ostatné obyvateľky kláštora sa nemali dostať do jej bezprostrednej blízkosti. Regula rádu prísne vystríhala mníšky pred dôvernými priateľstvami a lesbickými vzťahmi. Zakázané bolo spievať svetské pesničky, tancovať, pobeňovať, klebetiť a ohovárať sa ako aj nadmieru holdovať jedlu a pitiu.

Štvrtá časť regule nabádala mníšky, aby si usilovne plnili svoje náboženské povinnosti. Bez pádneho dôvodu nemali vynechať pobožnosti v chóre, na pobožnosti mali prísť vždy včas a pripravené. Očakávalo sa, že počas omše a kanonických hodínok sa vyvarujú smiechu, rozhovorov a inej zábavy, nebudú zívvať a rôznym spôsobom sa rozptyľovať. Spoveď bola predpísaná každých 14 dní, pristúpiť k spovedi mohli len na základe rozhodnutia spovedníka a so súhlasom matky predstavenej. Pri spovedi mali byť stručné, vyhnúť sa mali dlhým rečiam a historkám, ktorými by poškodili inú sestru alebo celú komunitu.

Zachovávanie silencia bolo neodmysliteľnou súčasťou rehoľného života kontemplatívnych rádov, regula klarisiek ho charakterizovala ako „ozdobu všet-

---

<sup>21</sup> Rota predstavovala otočné okienko v bráne kláštora, cez ktoré sa mohli posilať do kláštora drobné predmety.

kých dobrých mravov a cností.“ Silencium bolo predpísané od Veľkej noci až po sviatok Narodenia Panny Márie, v ostatnú časť roka denne od zvonenia na večery po tretiu kanonickú hodinku. Počas silencia museli všetci zachovávať mlčanlivosť a v tichosti si plniť svoje povinnosti. Striktne boli zakázané návštevy a rozhovory s osobami zvonka. Táto časť regule opätovne nabádala sestry k svornosti a napomínala ich, aby sa vyvarovali hádok a sporov. Previnenia a priestupky sestier sa mali vyšetriť a potrestať v kapitule, povinnosťou abatiše bolo zvolať kapitolu niekoľkokrát týždenne. Mníškam sa pod prísny trestom zakazovalo vyvolávať spory v čase vizitácie, ohovárať sa a vzájomne si škodiť pred vizitátorom. V závere regule bola abatiša vyzvaná, aby sestry viedla nielen slovami, ale najmä skutkami a dobrým príkladom. Previnenia mala trestať, ale rozumne a uvážlivo, nie s hnevom či z pomsty.

### **Život v rehoľnej komunite vo svetle vizitačných zápisníc**

Vizitácie predstavujú v potridentskom období najmä prostriedok disciplinácie farského kléru a veriacich, v prípade stredovekých kontemplatívnych rádov sa stali nástrojom reformy v duchu návratu k pôvodným stredovekým princípom. Vizitačné zápisnice sú obrazom toho, do akej miery sa regulu rádu podarilo naplniť v praxi. Protokoly z vizitácií uhorských kláštorov klarisiek sa nezachovali, k dispozícii sú však rôzne príkazy a nariadenia, ktoré vizitátori adresovali kláštorom po skončení vizitácie.<sup>22</sup> Tieto dokumenty treba vnímať ako protipól k rádovej regule, ich cieľom nebolo vyzdvihovať kladné stránky v živote mníšok, ale poukázať na nedostatky a nariadiť ich odstránenie.

Priebeh vizitácie mal slávnostný charakter. Vizitátor po svojom príchode do kláštora požehnal zhromaždeným sestrám, odslúžil slávnostnú svätú omšu, po ktorej nasledoval príhovor, v ktorom sa snažil vzletným spôsobom objasniť ciele vizitácie ako aj jej význam pre život rehoľnej komunity, prípadne celého rádu. Z literatúry sú známe dva spôsoby konania vizitácie. V prvom prípade sa mníšky zhromaždili v kapitule a postupne všetky odpovedali na otázky vizitátora. Alternatívou bol spôsob, keď vizitátor s každou mníškou hovoril individuálne. V oboch prípadoch mala každá sestra príležitosť, ba priam povinnosť, poukázať na nedostatky v živote kláštora. Na vizitácií sa mohli zúčastniť len chórové sestry, laické sestry a novicky iba výnimočne. Otázky vizitátora sa týkali najmä rešpektovania reguly ako aj sľubu chudoby, čistoty a poslušnosti. Vizitátor sledoval ako sa zachováva klauzúra, akým spôsobom abatiša a ostatné predstavené vykonávajú svoj úrad, ako sa slúžia kanonické hodinky, ako často sa koná kapitula a dodržiava silencium. Zistené skutočnosti záviseli od mnohých okolností. Mníšky mohli v túžbe po náprave alebo z osobných dôvodov prípadné nedostatky zveličiť alebo v snahe

---

<sup>22</sup> Zachované dokumenty v archíve mariánskej provincie františkánov sa viažu výlučne ku bratislavskému a trnavskému kláštoru a k obdobiu 17. storočia.

neuškodiť svojmu kláštoru boli zdržanlivé a pri popisovaní života v kláštore príliš stručné s cieľom zatajiť existujúce problémy. Pohľad na to, čo je a čo už nie je v súlade s regulou rádu bol vždy subjektívny a závisel od pohľadu a rozhodnutia každej členky rehoľnej komunity.<sup>23</sup> V prípade konania vizitácie v kapitule, čo bol zrejme aj uhorský prípad, bola u mníšok určite prítomná aj autoregulácia a strach z prípadných následkov.

Kľúčovou otázkou každej vizitácie bolo dodržiavanie klauzúry. Klauzúra sa porušovala početnými spôsobmi, najčastejšie dlhými a nepovolenými návštevami v parlatoriu ako aj nekontrolovanými rozhovormi na rote či na iných miestach. Za najťažšie porušenie klauzúry sa považovalo, ak mníšky osobám zvonka rozprávali o vzťahoch a problémoch v komunite. Vizitátori vo svojich nariadeniach opakovane upravovali otázku osobných kontaktov mníšok so svedníkom, s františkánmi, ktorí v kláštore vykonávali náboženské obrady či s inými osobami mužského pohlavia, ktoré museli z rôznych dôvodov vstúpiť do klauzúry (napr. lekári, chirurgovia, remeselníci).

V otázke plnenia náboženských povinností a dodržiavania disciplíny boli mníšky najčastejšie karhané za nerešpektovanie kanonických hodín, neskoré príchody na svätú omšu, na pobožnosti, do refektára či k spoločnej práci. Osobitným spôsobom bola disciplína porušovaná najmä v čase fašiangov, keď zábavy spojené s týmto obdobím prenikli aj za kláštorné múry. Generálny vikár Narcissus Remethy vyčítal v roku 1692 bratislavským klariskám, že je „*opovrhnutiahodné, ak si rehoľníci a mníšky oblečú svetské šaty. Takýmto spôsobom oslavujú fašiangy, čo odporuje regule. Počas fašiangov sa správajú nedôstojne, počúvajú hudbu, tancujú, nemajú mníšsky odev a chodia na zábavy. To sa prísne zakazuje.*“<sup>24</sup> Tanec bol v kláštore obľúbenou zábavou aj mimo fašiangového obdobia. F. Miskey zakázal tanec starým aj mladým mníškam, lebo „*tanec, behanie hore-dole a k tomu nemiestne zvuky môžu pohoršiť aj svetské osoby. Sestry aj svetské osoby poburuje, ak sa mníška neslušne rehoce.*“<sup>25</sup> Veľkým problémom bolo aj rešpektovanie záväzku bezvýhradnej poslušnosti voči rehoľným a rádovým predstaveným ako aj zlé vzájomné vzťahy a spory v rehoľnej komunite.

Počas každej vizitácie sa veľká pozornosť venovala úradu abatiše a spôsobu vykonávania prislúchajúcich kompetencií. Ideálna abatiša mala vynikať cnosťami, byť príkladom jednoty, zbožnosti a bezúhonnosti. Povinnosťou abatiše bolo sledovať ako si mníšky plnia svoje povinnosti, dozerat' na dodržiavanie klauzúry, kontrolovať cely a odstrániť z nich veci odporujúce sľubu chudoby. Vizitátori často napomínali úradujúce opátky, aby na svojich podriadených nepáchali násilie a všetkým sestram v kláštore poskytovali rovnaké zaopatrenie. Z titulu svojho úradu mali zabrániť konfliktom a hádkam, vzniknuté spory mali spravodlivo vyriešiť. Opako-

<sup>23</sup> Craig HARLINE – Eddy PUT, *A Bishop in the cloister. The Visitations of Mathias Hovius. Malines 1596–1620*, *The Sixteenth Century Journal* 22, 1991, č. 4, s. 617 nn.

<sup>24</sup> ŠA Bratislava, fond MPF, LAD. 29, fasc.4. Felix Miskey bol provinciálom mariánskej provincie františkánov v rokoch 1689–1692.

<sup>25</sup> Tamtiež.

vane bolo zdôrazňované, aby abatiše venovali pozornosť starostlivosti o choré a zomierajúce sestry.

Budúcnosť rehoľnej komunity i celého rádu závisela od pravidelného prílevu rádového dorastu a kvality jeho formovania. Preto je pochopiteľné, že výchova a formovanie novíciek boli častým predmetom záujmu vizitátorov. Zasahovať do výchovy novíciek mohli len ich majsterky a diskrétky. Ak také ambície prejavili iné sestry, mali sa prísne potrestať, rovnako ako mníšky, ktoré svojimi vlastnosťami alebo správaním dávali kandidátkam rehoľného života zlý príklad. Majsterky novíciek nemohli zneužiť svoj vplyv a svoje zverenkyne využiť ako nástroj v boji proti vedeniu kláštora.

Dozrievanie regule mali garantovať aj prísne tresty za jej porušenie. Sankcie za nerešpektovanie jednotlivých ustanovení boli jej neoddeliteľnou súčasťou, ďalšie tresty boli nariadené vizitátormi. Tresty sa udeľovali v čase konania kapituly najmä podľa subjektívneho rozhodnutia abatiše. Disciplína v kláštore tak bola výrazne podmienená osobou abatiše a spôsobom, akým využívala svoje kompetencie a moc, vrátane právomoci trestať a karhať. Skutočnosť, že vizitátori opakovane napomínali mníšky za rovnaké priestupky, navodzuje úvahu, že navrhované tvrdé tresty sa zrejme neudeľovali tak často ako by sa mohlo zdať na základe zápisov vizitátorov. Tento názor podporujú aj časté ponosy vizitátorov: „*O trestoch tu sotva počuť, [mníšky – pozn. aut.] konajú beztrestne. Kde je takáto tolerancia, tam nie je žiadny strach.*“<sup>26</sup> Vizitátori opakovane nabádali opátky kláštorov, aby previnenia mníšok trestali dôkladne, ale uvážlivo a s materinskou láskou.

## Vstup do kláštora a večné sľuby

Kláštory klarisiek v Bratislave a Trnave podporovali prestíž a ekonomické záujmy uhorských šľachtických rodov a vďaka tejto skutočnosti získali určitý dynastický charakter, ktorý im zabezpečoval pravidelný „prísun“ rádového dorastu a finančných prostriedkov v podobe vena. V bratislavskom kláštore žili dievčatá z rodov Weselényi, Balassa, Erdödy, Csáky, Esterházy, Keglevics a Amade, v trnavskom kláštore mal svoje zastúpenie rod Apponyi, Erdödy, Forgách, Révay, Csáky, Barkóczy.<sup>27</sup> Bežným javom bolo, že v kláštore žili blízke príbuzné, tety so svojimi neterami, sesternice i sestry. Od polovice 18. storočia v oboch kláštoroch začal vzrastať počet mníšok z meštianskeho prostredia, mníšky urodzeného pôvodu si však udržali výraznú prevahu až do ich zrušenia v roku 1782. V Budíne a Pešti mali neurodzené mníšky vždy početné zastúpenie a v čase rušenia kláštorov tvorili v oboch rehoľných komunitách väčšinu.<sup>28</sup>

---

<sup>26</sup>Tamtiež.

<sup>27</sup>MOL, fond C 39, LAD. D, fasc. 40.

<sup>28</sup>ŠA Bratislava, fond MPF, 930a, Fratrís Eugenii Kósa Antiquarii Continuatio II. Fr. B. Balogh, fol. 447–454.



Dolnou hranicou na vstup do kláštora bol vek 15 rokov, výnimku bolo možné urobiť len v prípade, ak o ňu požiadal vysoký cirkevný hodnosťár alebo vplyvná svetská osoba. Napriek tomu väčšina dievčat bola v kláštore vychovávaná od útleho veku, výnimkou neboli ani 5–6 ročné dievčatá. Časť chovankýň sa mohla neskôr vrátiť do svetského života a vydať sa, väčšina z nich sa však stala novicami a po zložení večných sľubov mníškami. Dievčatá žili pod vedením majsteriek detí oddelene od rehoľnej komunity. Rodičia platili za ich pobyt v kláštore dohodnutý ročný poplatok, okrem toho im museli na vlastné náklady zabezpečiť základnú výbavu a časť odevu. Vzťah rodičov a kláštora bol zvyčajne upravený zmluvou, ktorá garantovala práva a povinnosti oboch zmluvných strán. Dievčatá prijaté na výchovu, často blízke príbuzné mníšok, boli zrejme vítaným spestrením v živote rehoľnej komunity. Vizitátori opakovane napomínali mníšky, aby v izbách detí netrávili čas určený na náboženské alebo iné povinnosti.

Tridentský koncil nariadil, aby mníšky skladali večné sľuby dobrovoľne a v „zrelom“ veku. Reformátori sa domnievali, že ženy, ktoré sa cítili povolané slúžiť Bohu a z vlastnej vôle vstúpili do kláštora, budú ochotne žiť v klauzúre podľa regule rádu a dôslednejšie odolávať pokušeniam vonkajšieho sveta.<sup>29</sup> V snahe garantovať dobrovoľný vstup do rádu a vylúčiť nátlak zo strany rehoľnej komunity zaviedli niektoré kláštory zvyk, že novicky deklarovali slobodnú vôľu zložiť večné sľuby mimo budovy svojho kláštora.<sup>30</sup> Napriek spomínaným opatreniam sa nepodarilo zabrániť tomu, aby časť mníšok nevstúpila do kláštora pod nátlakom okolia. Vďaka Denisovi Diderotovi je známy najmä osud francúzskej mníšky Zuzany Simoniovej, ale z literatúry poznáme aj príbehy ďalších žien, ktoré nedobrovoľne prežili svoj život za kláštornými múrmi.

V uhorských kláštorech klarisiek sa pravdepodobne neskúmalo, či postulanky rehoľného života pristúpili k zloženiu večných sľubov dobrovoľne, respektíve sa o tejto skutočnosti až do roku 1719 nevyhotovoval písomný záznam. V roku 1715 však trnavská klariska Agneša Forgáčová požiadala o zrušenie svojich večných sľubov, lebo ich zložila z donútenia a pod nátlakom. Agnešu ukryli v kláštore jej príbuzní zo strachu pred cisárskymi vojskami, nakoľko jej otec Šimon Forgách, pôvodne cisársky vojenský veliteľ, prešiel k povstalcovi. Matka, ktorá už dávnejšie túžila mať z dcéry mníšku, využila príležitosť a po istom čase ju spolu s vedením kláštora donútila zložiť večné sľuby. Údajne jej však prisľúbila, že po upokojení situácie ju z kláštora vezme a dobre vydá. Sľub nedodržala, preto Agneša požiadala o zrušenie večných sľubov a prepustenie do svetského života. Svojím rozhodnutím sa vystavila tvrdému prenasledovaniu, ktoré vyvrcholilo jej tajným prevezením do kláštora v Bratislave, kde pravdepodobne zomrela v kláštornom väzení.<sup>31</sup>

<sup>29</sup> Elizabeth A. LEHFELDT, *Discipline, Vocation and Patronage. Spanish Religious Women in a Tridentine Microclimate*, *Sixteenth Century Journal* 30, 1999, č. 4, s. 1011 nn.

<sup>30</sup> Ako príklad možno z literatúry uviesť kláštor františkánok, cisterciiek, dominikánok či benediktiánok v španielskej provincii Valladolid. Pozri E. A. LEHFELDT, *Discipline, Vocation and Patronage*, s. 1012.

<sup>31</sup> ŠA Bratislava, fond MPF, LAD. 30, fasc. 8.

„Kauza“ vyvolala veľkú pozornosť v spoločnosti i v cirkevných kruhoch. V snahe predísť podobným situáciám, ostrihomský arcibiskup Kristián Augustín Saský v roku 1719 nanovo upravil podmienky skladania profesných sľubov v kláštorech klarisiek. Postulantka musela v prítomnosti ostrihomského arcibiskupa alebo generálneho vikára osvedčiť svoju slobodnú vôľu vstúpiť do kláštora a žiť v klauzúre podľa rádovej regule. Zároveň odpovedala na predložené otázky, ktoré sa týkali jej pôvodu, veku a poznatkov o regule rádu. Notár jej odpovede zapísal do protokolu, ktorý vlastnoručne podpísala. Protokol slúžil kláštoru ako poistka do budúcnosti v prípade, ak by mníška napadla platnosť svojich sľubov. Následne sa o prijatí novicky do rádu hlasovalo v kapitule kláštora. Ak s jej prijatím súhlasila nadpolovičná väčšina mníšok oprávnených k hlasovaniu, kláštor písomne požiadal Ostrihomskú kapitolu o jej prijatie do rehoľnej komunity.<sup>32</sup>

Väčšina mníšok pravdepodobne skladala rehoľné sľuby neskôr ako v päťnástich rokoch, zachované archívne pramene naznačujú, že na prelome 17. a 18. storočia to bolo vo veku 18–19 rokov. Pod vplyvom rôznych životných okolností mohli niektoré mníšky pristúpiť k zloženiu večných sľubov i v relatívne zrelom veku. Známý je životný príbeh bratislavskej klarisky Anny Františky Csákyovej, ktorá do rádu vstúpila ako dvadsaťštyriročná po dvoch neúspešných zásnubách.<sup>33</sup> Ojedinelým bol prípad Kláry Szentkeresi, päťdesiatpäťročnej vdovy, ktorá v roku 1745 získala povolenie pápežskej kúrie zložiť večné sľuby pod podmienkou, že zaplatí kláštoru dvojnásobné veno.<sup>34</sup> Kláštory klarisiek boli aj miestom, kde niektoré urodzené ženy dobrovoľne prežili koniec svojho života. Ich rozhodnutie bolo zvyčajne ovplyvnené skutočnosťou, že v kláštore žila ich blízka príbuzná, najčastejšie dcéra alebo sestra. Trvalý pobyt svetskej ženy v klauzúre musela na základe odporúčania ostrihomského arcibiskupa schváliť pápežská kúria, potrebný bol aj súhlas väčšiny mníšok daného kláštora. Dotyčná žena bola povinná rešpektovať podmienky života v klauzúre, nosiť jednoduchý odev a za svoj pobyt platiť dohodnutý poplatok.<sup>35</sup> Uhorské aristokratky často žiadali ostrihomského arcibiskupa aj o povolenie na časovo obmedzený pobyt v kláštore z dôvodu návštevy príbuznej alebo kvôli duchovnej obnove.<sup>36</sup>

## Hierarchické usporiadanie rehoľnej komunity klarisiek

Kláštory klarisiek, rovnako ako všetky rehoľné komunity v ranom novoveku, predstavovali hierarchicky usporiadanú komunitu, ktorú riadila jedna osoba s roz-

---

<sup>32</sup> ŠA Bratislava, fond MPF, LAD. 29, fasc. 3, n. 7.

<sup>33</sup> Kristína STANČIAKOVÁ, *Genealogický výskum bratislavských klarisiek v druhej polovici 17. storočia*, Slovenská archivistika 41, 2006, č. 2, s. 59.

<sup>34</sup> ŠA Bratislava, fond MPF, LAD. 30, fasc.2, n. 6.

<sup>35</sup> Tamtiež, n. 7.

<sup>36</sup> Tamtiež, LAD. 29, fasc. 6, n. 6, 8, 10, 11.

siahlymi právomocami. Postavenie každej mnišky predurčoval jej pôvod a výška vena, dĺžka pobytu v kláštore a v neposlednom rade aj jej ambície a schopnosti.

Predstavenou kláštora bola abatiša, ktorá zodpovedala za náboženský život rehoľnej komunity a reprezentovala kláštor vo vzťahoch s vonkajším svetom. Funkcia sa spájala s významným spoločenským postavením a prestížou a ak jej predstaviteľka mala vplyvné rodinné zázemie, mohla sa stať rovnocenným partnerom cirkevným a svetským autoritám.<sup>37</sup> Zástupkyňou abatiše bola priorka, ktorá sa starala predovšetkým o majetkové a finančné záležitosti. Poradným zborom vedenia kláštora boli volené a večné diskrétky, ktoré spolurozhodovali najmä o prijatí novíciek a o spravovaní kláštorného majetku. Prestížne postavenie v rehoľnej komunite patrilo aj klariskám, ktoré dozerali na dodržiavanie klauzúry<sup>38</sup> a vychovávali rádivý dorast<sup>39</sup>. Uvedené posty zvyčajne získali staršie a skúsenejšie mnišky, ktoré sa považovali za odolnejšie voči lákadlám vonkajšieho sveta. Každodenný chod kláštora zabezpečovali šafárky, správkyne vínnych pivníc, nemecké a maďarské sekretárky, opatrovatelky chorých a kuchárky.

Tridentský koncil v snahe zabrániť dedičnej držbe kláštorných funkcií a systému komendátorov nariadil trojročné funkčné obdobie a tajnú voľbu predstavenstva kláštorov.<sup>40</sup> Vo všeobecnosti musela mať kandidátka na post abatiše minimálne 40 rokov a aspoň osem rokov musela stráviť v ráde ako mniška s večnými sľubmi. Ak delegát mariánskej provincie františkánov nesúhlasil s jej kandidatúrou, mohol navrhnúť novú kandidátku, podmienkou bol vek 30 rokov a najmenej päť rokov od zloženia večných sľubov. Vedenie kláštora volili všetky mnišky, ktorým od zloženia večných sľubov uplynuli minimálne štyri roky. Z voľby boli vylúčené laické sestry a novicky. Oprávnené voličky odovzdávali svoj hlas ústne vyslaným delegátom provincie a ostrihomského arcibiskupa, ktorí sa počas volieb nachádzali v parlatóriu. Zvolená abatiša a priorka museli získať viac ako polovicu všetkých hlasov, diskreťkami sa stali mnišky, ktoré získali najviac hlasov.<sup>41</sup> Mnišky sa pri voľbe nerozhodovali samostatne. Návrh kandidátok i samotné voľby boli výsledkom „rokovaní“ medzi mniškami, ich rodinami ako aj cirkevnými a rehoľnými autoritami.

Zakladatelia západného monasticizmu povýšili prácu na jeden z hlavných atribútov rehoľného života, nástroj prevencie pred záhal'kou a formu pokory. Manuálna práca sa však nepovažovala za vhodnú pre osoby z vyšších spoločenských

---

<sup>37</sup> Joanne BAKER, *Female monasticism and family strategy. The Guises and Saint Pierre de Reims, The Sixteenth Century Journal* 28, 1997, č. 4, s. 1096.

<sup>38</sup> Za dodržiavanie klauzúry dozerali mnišky, ktoré slúžili na rote, pri bráne a sestry načúvajúce.

<sup>39</sup> Chovankyne kláštora viedla majsterka detí, výchovou novíciek bola poverená majsterka novíciek, za formovanie mladých mnišok do 24 rokov zodpovedala majsterka mladých mnišok. Tieto funkcie sa podľa počtu zverenkýň mohli kumulovať, prípadne mohli mať jednotlivé majsterky svoje asistentky.

<sup>40</sup> J. A. K. McNAMARA, *Sisters in arms*, s. 503.

<sup>41</sup> Dve až štyri volené diskreťky sa rovnako ako abatiša a priorka volili na tri roky. Večné diskreťky sa volili na doživotie, zvyčajne túto funkciu zastávali tri až štyri mnišky.

vrstiev, z ktorý pochádzala väčšina rehoľníkov oboch pohlaví, preto náboženské rády pomerne rýchlo upustili od ideológie práce zakotvanej v rádovej regule a začali ju praktizovať podľa existujúcich sociálnych noriem. Kláštory začali v 12. a 13. storočí tvoriť okrem mníchov a mníšok i laické sestry a bratia, ktorých hlavnou úlohou bolo vykonávať manuálne práce potrebné na zabezpečenie každodenných potrieb kláštorného spoločenstva.<sup>42</sup>

Laické sestry tvorili približne jednu štvrtinu z celkového počtu klarisiek v jednotlivých kláštoroch. Pochádzali z nižších spoločenských vrstiev ako chórové sestry a kláštor od nich nepožadoval vstupné veno. Napriek tomu sa predpokladalo, že ich rodiny im dokážu zabezpečiť v kláštore slušnú životnú úroveň a poskytnú im primerané zariadenie ciel. Od chórových sestier sa odlišovali už na prvý pohľad odevom a nižším štandardom ubytovania. Laické sestry nemohli voliť a byť volené. Ich účasť na náboženskom živote komunity bola zredukovaná, aby mohli viac času venovať manuálnej práci. Práca laických sestier sa považovala za menejcennú, väčšiu úctu a vážnosť mala „opus dei“ chórových sestier. Povinnosťou chórových sestier bola najmä účasť na kanonických hodinkách, modlitby a pobožnosti. Regula rádu predpisovala manuálnu prácu aj chórovým sestrám. Ich práca však mala viac duchovný ako materiálny význam a kláštor z nej nemal žiadny hmotný alebo finančný prospech.

### **Majetkové pomery kláštorov klarisiek**

Základom hmotného zabezpečenia kláštorov klarisiek v Bratislave, Trnave a Budíne boli stredoveké donácie a nehnuteľnosti zaniknutých ženských kláštorov, ktoré im na začiatku 17. storočia darovali uhorskí panovníci. Majetky klarisiek predstavovali rozsiahle feudálne panstvá, ktoré sa delili na niekoľko správnych celkov, takzvané provizoriáty. Na čele správy celého panstva stál prefekt a fiškál, jednotlivé celky riadili provizori. Výnosy z nehnuteľností kláštora v Bratislave a Trnave presahovali 12 000 zlatých ročne, budínsky kláštor mal zo svojich nehnuteľností príjem vyšší ako 30 000 zlatých.<sup>43</sup> Do roku 1721 spravovali klarisky svoj majetok pod formálnym dozorom mariánskej provincie františkánov. Vedenie provincie muselo schváliť predaj nehnuteľností, stavebné úpravy a s nimi súvisiace rozpočty a pravdepodobne aj investovanie kapitálu. Abatiše menovali právnych zástupcov svojich kláštorov, prijímali správcov a vyšších úradníkov na jednotlivé panstvá, vydávali pokyny a nariadenia, kontrolovali vedenie účtov. Spravované majetky však nemohli osobne navštíviť, aby skontrolovali ako sa rešpektujú ich nariadenia a aká je ich účinnosť v praxi.

---

<sup>42</sup> Claire WALKER, *Combining Martha and Mary. Gender and Work in Seventeenth-Century English Cloisters*, *Sixteenth Century Journal* 30, 1999, č. 2, s. 399.

<sup>43</sup> MOL, fond C 39, LAD. D, fasc. 40.

Významnú časť príjmov kláštorov klarisiek tvorili výnosy z požičaného kapítálu, ktorý získali najmä z vena dievčat.<sup>44</sup> Tridentský koncil zmenil postoj cirkevných autorít k otázke vena v ženských kláštoroch. V období pred koncilom sa jeho vyžadovanie považovalo za nesprávne a nemorálne, po koncile sa veno mníšok stalo povoleným a akceptovaným javom. Rodina novicky poskytla kláštoru veno ako protihodnotu za jej doživotné zaopatrenie. Kláštory v Bratislave a Trnave boli pomerne slušne zabezpečené výnosmi z nehnuteľností, a preto mohli v niektorých prípadoch od zaplatenia vena upustiť. Nevyžadovali ho v prípade, ak postulanka pochádzala z významnej magnátskej rodiny a jej samotná prítomnosť zvyšovala prestíž kláštora alebo mala zručnosti osožné rehoľnej komunite, cenila sa najmä hra na hudobné nástroje. Kláštory v Budíne a Pešti dlhodobo zaťažovali výdavky na výstavbu kláštornej budovy a kostola, preto predstavení mariánskej provincie františkánov i vedenie rádu v Ríme vyvíjalo na abatiše uvedených kláštorov tlak, aby neprijímali do rádu dievčatá, ktoré nemohli poskytnúť primerané veno. Hodnota vena sa pohybovala v rozpätí od niekoľko tisíc až po 300–400 zlatých, jeho konkrétna výška závisela od finančných možností rodiny a jej dohody s vedením kláštora. O zaplatení vena sa spísala dohoda s cieľom garantovať kláštoru vyplatenie dohodnutej finančnej čiastky a rodine novicky zaručiť, že kláštor už nebude požadovať ďalšie finančné prostriedky alebo inú materiálnu podporu. Napriek písomným zárukám sa vyskytli prípady, keď rodina mníšky nemohla alebo odmietla dohodnuté veno zaplatiť. Kláštor za takýchto okolností mohol len apelovať na dodržanie dohody, nakoľko mníšku po zložení večných sľubov už nebolo možné z kláštora vylúčiť. Zmluva nebola dôsledne dodržiavaná ani zo strany kláštorov. Klarisky boli celý život závislé na podpore svojej rodiny, ktorá im musela poskytnúť vybavenie do cely, prispievať na ošatenie i na prilepšenie stravy. Mnišky, ktoré nemali podporu zvonka, boli plne závislé na zabezpečení zo strany kláštora, čo výrazne ovplyvnilo ich životný štandard, ale aj postavenie v rehoľnej komunite. Vyššie veno a prípadná hmotná podpora kláštora zo strany rodiny garantovali klariske vyššiu životnú úroveň, prestížnejší status v kláštornej spoločnosti a otvárali cestu k významnejším postom v rádovej hierarchii.

### **Každodenný život a životný štandard klarisiek**

Každodenný život v kláštore klarisiek predstavoval opakovaný cyklus modlitieb, práce a kontemplácie. Kontemplatívny charakter rádu vyžadoval dodržiavanie kanonických hodín, od ktorých sa následne odvíjal režim celého dňa. Mnišky sa niekoľkokrát denne v stanovený čas zhromaždili na spoločné pobožnosti v chóre, prvé sa konali skoro ráno, posledné neskoro večer. V čase medzi pobožnosťami si mníšky plnili povinnosti, ktoré im vyplývali z ich úradu alebo funkcie.

---

<sup>44</sup> Napr. v roku 1769 získal bratislavský kláštor z úrokov 3 240 zlatých a trnavský kláštor 3 458 zlatých.

Časť dňa trávili spoločne a venovali sa šitiu habitov alebo ručným prácam. Zhotovené výrobky darovali svojim patrónom a dobrodincom alebo nimi vyzdobili kláštorň kostol, prípadne kostoly na kláštorňých majetkoch. Vo voľnom čase sa mníšky mohli venovať svojim záľubám, rozšírené bolo najmä maľovanie a hra na hudobné nástroje.

Vnútorne priestory kláštorov klarisiek museli zodpovedať regule rádu a povinnosti dodržiavať klauzúru. Kláštorne budovy, s výnimkou kláštoru v Pešti, boli poschodové. V prízemnej časti sa nachádzala kuchyňa, refektár a skladové priestory vrátane vínnych pivníc. V osobitnom krídle bola umiestnená rota, parlatórium, kostol a sakristia. Na poschodí sa nachádzali cely mníšok a kaplnky na domáce pobožnosti. Každá klariska obývala vlastnú celu, laické sestry spávali počas zimy v spoločnom dormitóriu, lebo v ich celách chýbali pece na vykurovanie. Cely vytvárali pomyselné bloky; osobitne boli umiestnené izby pre mníšky, ktoré mali v rehoľnej komunite privilegované postavenie,<sup>45</sup> bokom od nich sa nachádzali cely pre ostatné obyvateľky kláštoru. Cely sa od seba líšili najmä veľkosťou a počtom okien. Regula rádu predpisovala klariskám skromné vybavenie, aby sa nerozptyľovali materiálnymi vecami a ľahšie sa sústredili na službu Bohu. Abatiša bola povinná pravidelne kontrolovať cely a odstrániť z nich všetko, čo by odporovalo chudobnému spôsobu života. Napriek tomu sa cely stali obrazom spoločenského postavenia a majetkových pomerov svojich obyvateľiek a svojim zariadením a výzdobou pripomínali šľachtické salóny. V každej cele sa okrem posteľe, kľáča a kríža nachádzalo niekoľko stolov a stolíkov, kanapy, kreslá, stoličky, skrine, truhlice a rôzne skrinky. Steny boli vyzdobené početnými obrazmi, napriek zákazu sa v niektorých celách nachádzali aj zrkadlá a hracie hodiny. Najsolventnejšie mníšky si nechali na vlastné náklady vybudovať elegantné pece na vykurovanie. Nábytok v celách formálne patril kláštoru, zaobstarali si ho však mníšky s pomocou svojich rodín a kláštor s ním nemohol disponovať bez ich súhlasu.<sup>46</sup>

Rádový odev tmavej farby a nakrátko ostrihané vlasy symbolizovali definitívny odchod klarisiek zo svetského života a príslušnosť k rehoľnej komunite. Uhorské kláštory v ranom novoveku už nevyžadovali, aby bol mníšsky odev zhotovený z drsného materiálu. Protihodnotou za tento ústupok však bola požiadavka, aby si mníšky na kvalitnejšie ošatenie prispievali z vlastných prostriedkov. Bratislavské klarisky dostávali raz za tri roky finančnú hotovosť a odev si museli zabezpečiť samy. Výška príspevku, zvyčajne v hodnote 10–15 zlatých, závisela od rozhodnutia abatiše. Tento zvyk, netypický pre rehoľné komunity, sa údajne zaviedol preto, lebo mníšky neboli spokojné s kvalitou poskytovaného šatstva a táto prax im umožňovala zakúpiť si odev, ktorý zodpovedal ich nárokom a finančným možnostiam.<sup>47</sup> V Trnave musela abatiša v priebehu svojho trojročného funkčného obdobia

<sup>45</sup> Staršie mníšky, mníšky z magnátskych rodín a mníšky s vysokým venom.

<sup>46</sup> MOL, fond C 103, 32d.

<sup>47</sup> Odvrátenou stranou tohto zvyku bola skutočnosť, že jeho praktizovaním sa okrem sľubu chudoby a požiadavky na rovnaké zaopatrenie všetkých mníšok porušovala aj klauzúra, nakoľko mníšky sa museli kvôli zakúpeniu potrebného materiálu osobne kontaktovať s jeho predajcami.

zabezpečiť každej mniške kompletnú sadu nového ošatenia a každoročne dve šnurovačky a mušelín na čierny závoj. Zimné ošatenie, povolené boli aj kožuchy, si mnišky museli zabezpečiť na vlastné náklady, konvent ho poskytol len tým, ktoré nemali rodičov alebo iných dobrodincov.<sup>48</sup>

Spôsob stravovania v kláštoroch klarisiek zodpovedal zvykom v aristokratických rodinách. Jedlo sa podávalo na obed a večer, v súlade so súvekými názormi o škodlivosti tretieho denného jedla. Počas stolovania sa nahlas čítalo z náboženskej literatúry, aby okrem tela dostala pokrm aj duša. Mnišky sa počas stolovania mali vyhýbať zbytočnému klebeteniu a čas strávený v refektári nemali neúmerne predlžovať. Obed pozostával z troch chodov, základom bolo jedlo z hydiny, teľaciny, jahňaciny alebo diviny. Večer sa podávala polievka, šalát a hovädzie mäso. Pôst bol predpísaný štyrikrát v týždni, počas pôstu tvorili základ jedálneho lístka ryby, raky a vajcia. Ako dezert sa podávali sladkosti a ovocie dopestované v kláštornej záhrade.<sup>49</sup> Stolovalo sa pri dvoch stoloch, tento zvyk bol bežný vo väčšine inštitúcií raného novoveku. Pri prvom stole sedávalo vedenie kláštora a mnišky, ktoré z rôznych dôvodov požívali v rehoľnej komunite väčšiu vážnosť a úctu. Pri tomto stole sa podávalo kvalitnejšie jedlo a vo väčšom množstve ako pri druhom stole. Rozdiely sa odôvodňovali tým, že staršie a choré mnišky majú zo zdravotných dôvodov nárok na ľahšiu a kvalitnejšiu stravu a očakávalo sa, že mnišky si túto vymoženosť nezávidia, keďže každá z nich sa raz dostane do podobnej situácie. Napriek ustanoveniam reguly rádu a sľubu chudoby, kláštory umožňovali mniškam dokúpiť si potraviny z kláštorných zásob a tieto si individuálne pripraviť.<sup>50</sup>

Uhorské kláštory klarisiek v ranom novoveku sa pôvodnému ideálu chudoby výrazne vzdialili. Štandard stravovania, odievania a bývania zachovával predpísané atribúty života v rehoľnom spoločenstve (rehoľný odev, pravidelný pôst, spoločné stolovanie, dispozičné riešenie kláštorných budov a ich zariadenie), výrazne sa však prispôbil očakávaniam a nárokom spoločenských vrstiev, z ktorých pochádzala väčšina mníšok. Napriek deklarovanej požiadavke rovnosti, životný štandard každej klarisky zodpovedal jej pôvodu, výške vena, finančnej podpore zvonka a v neposlednom rade aj postaveniu, ktoré získala v rehoľnej komunite. Napriek striktnému zákazu disponovať finančnou hotovosťou a prísnej klauzúre, väčšina mníšok mala k dispozícii peniaze, vďaka ktorým si mohla zabezpečiť kvalitnejšiu stravu a ošatenie ako jej pomohol poskytnúť konvent zo svojich príjmov. Hmotná kultúra kláštorov klarisiek v ranom novoveku vykazuje výrazné rozdiely medzi rádomovou regulou a zaužívanou praxou. Tie však nevznikli ako dôsledok tvrdohlavosti a nedisciplinovanosti mníšok, ktoré odmietali žiť podľa reguly rádu, ktorú sa zaviazali dobrovoľne alebo pod nátlakom rešpektovať. Mnišky, ich rodiny a konvent vy-

---

<sup>48</sup> MOL, fond C 39, LAD. D, fasc. 40.

<sup>49</sup> Tamtiež.

<sup>50</sup> MOL, fond C 103, 32d.

tvorili ucelený sociálny systém, na ktorom všetci participovali vo svoj vlastný prospech.<sup>51</sup>

### Zrušenie kláštorov klarisiek v Uhorsku

Historiografia zväčša interpretuje rušenie kláštorov v čase panovania Jozefa II. na základe argumentácie stúpcov osvietenských názorov, že vzhľadom na zbytočnosť a neužitočnosť kontemplatívnych rádov bolo rozhodnutie panovníka správne a oprávnené. Menej alebo vôbec sa spomínajú názory ich odporcov. Možno ich považovať za sporné, majú však racionálny a logický základ a posúvajú problém do nových súvislostí, ktoré boli kvôli doterajšiemu „tradičnému“ výkladu prehliadané.

Odporcovia rušenia kláštorov klarisiek sa vo svojej argumentácii odvolávali na právo, tradície a uhorské zvyky. Podľa ich názoru bola existencia kláštorov klarisiek garantovaná zákonnými článkami uhorského snemu podobne ako práva a slobody protestantov, ktorí najviac žiadajú ich zrušenie. Odmietali tvrdenia, že kontemplatívny spôsob života je v rozpore s vôľou ich zakladateľov a dobrodinco, čo oprávňuje panovníka k ich legálnemu zrušeniu. Uhorskí panovníci poznali spôsob ich života a svoje donácie nepodmieňovali dobročinnými alebo inými verejnoprospešnými aktivitami mníšok. V argumentácii pokračovali tvrdením, že klariskám patria rovnaké práva a výsady ako ostatným osobám urodzeného pôvodu, ktorým na základe zákonných článkov 2 a 3 z roku 1723 nemožno odňať majetok ani kvôli dlhom. Klarisky nevymerli, preto sa im majetok nemôže odobrať tak ako inej urodzenej rodine, ktorá má svojich potomkov.

Obhajcovia existencie kláštorov klarisiek v snahe vyvrátiť tvrdenia, že klarisky žijú v nečinnosti, si položili viacero otázok. Je lenivý ten, kto čistým srdcom slúži Bohu? Klarisky dobrovoľne opustili svet a žijú v chudobe, čistote a poslušnosti. Bez prestávky slúžia Bohu, modlia sa za panovníka, za jeho dom, za spásu jeho duše, za poriadok a verejné blaho. Na základe zákonného článku 96/1723 sa v ich kláštore ročne odslúži 12 omší za panovníka a jeho nástupcov, za pokoj a prosperitu. Od mníšok nikto nemôže chcieť, aby obecnému dobru slúžili rovnakým spôsobom ako svetské osoby. Na svete má každý svoje poslanie a ak môže mať služobníkov svetský panovník, prečo by ich nemohol mať aj Pán pánov a kráľ kráľov? Sú klarisky neužitočné svojej vlasti? Žiadny občan, ktorý rešpektuje zákony krajiny a zaplatí všetko k čomu ho zaväzujú, nemôže byť považovaný za neužitočného a z tohto dôvodu zbavený svojich práv a majetku. Nikto nemôže nikomu prikázať ako má byť spoločnosti užitočný. V krajine žije mnoho osôb, ktorí sú spôsobom svojho života neužitoční a nikto im nechce zobrať majetok.

---

<sup>51</sup> Silvia EVANGELISTI, *Monastic poverty and material culture in Early Modern Italian convents*, *The Historical Journal* 47, 2004, č. 1, s. 2.



Napriek nesúhlasnému postoju cirkevných elít, ktorý podporila aj Miestodržiteľská rada, panovník ponechal v platnosti dekrét z 28. januára 1782 o zrušení kláštorov klarisiek a iných rádov a 8. februára vydal ďalší dekrét, ktorým upravil okolnosti rušenia jednotlivých kláštorov, spôsob prevzatia ich majetku a otázku budúceho zaopatrenia prepustených rehoľníkov. Kronikár mariánskej provincie františkánov si k tejto udalosti poznamenal: *„Keďže sa nepodarilo obmäkčiť srdce najjasnejšieho panovníka (Pán Boh vie, z akého dôvodu) a priviesť ho k súcitu, boli kamalduli aj klarisky vo všetkých provinciách, v Uhorsku a v pripojených krajinách zrušení, vyhnaní z kláštorov, ktoré plným právom vlastnili a uvrhnutí do toho najbiednejšieho života.“*<sup>52</sup>

Rozhodnutie panovníka o zrušení kláštorov klarisiek oznámili mníškam v jednotlivých kláštoroch vyslaní kráľovskí komisári. Po prečítaní dekrétu mohli ostať v kláštore ešte nasledujúcich päť mesiacov, počas ktorých sa mali rozhodnúť, či vstúpia do iného rádu alebo sa vrátia do svetského života. Klarisky po skončení päťmesačnej lehoty opustili svoje kláštory, v ktorých dobrovoľne či nedobrovoľne strávili značnú časť svojho života. Odchodom z kláštora však všetky stratili istotu svojho hmotného zabezpečia,<sup>53</sup> niektoré z nich aj získané postavenie v rehoľnej komunite a možnosti seberealizácie.

#### **Summary:**

#### **The cloisters of the Poor Clares in Hungary – an alternative for self-realization of noble women in early modern times**

The cloisters of the Poor Clares were an alternative to matrimonial life for girls from the higher social strata. Many of them lived in the cloister from early childhood and became nuns mainly at the behest of their parents. The cloistral life restricted them from making social and family contacts; on the other hand it offered some of them the opportunity for self-realization. Abbesses had the possibility to govern the community of women, to manage large properties, and command employees and servants. Some of them worked as nursemaids to children, mistresses of novices or as secretaries who administered the official paperwork of the cloisters. Some of the nuns devoted their lives to writing books, painting pictures, music and singing. The noble inhabitants of the cloisters remained, nevertheless, in contact with their relatives and thus reserved their positions in Hungarian noble society. The life behind the walls of the cloister and possible scandals involving nuns resounded in society and attracted general interest.

---

<sup>52</sup> ŠA Bratislava, fond MPF, 930a, Fratrís Eugenii Kósa Antiquarii Continuatio II. Fr. B. Balogh.

<sup>53</sup> Na základe rozhodnutia Jozefa II. sa chórovým sestrám priznala doživotná renta 200 zlatých ročne a laickým mníškam 150 zlatých. Poskytnutá podpora však nemohla pokryť všetky životné náklady bývalých klarisiek.

Ingrid KUŠNIRÁKOVÁ

Ladislav NEKVAPIL

### **Náboženská a církevně-správní situace na Chrudimsku v 18. století ve světle zповědných výkazů**

Území Chrudimského kraje představovalo v raném novověku z hlediska náboženského oblast různorodou a do jisté míry problematickou, která oproti jiným částem Čech, snad jen s výjimkou Hradecka, Bydžovska, Kouřimska či Poděbradska, prodělávala složitý vývoj až do druhé poloviny 19. století. Pokud bychom hledali ony příčiny tohoto vývoje, který vyústil ve více než dvě století trvající pronásledování nekatolíků a po vydání *Tolerančního patentu* tzv. „náboženských blouznivců“ (tolerančních sektářů), museli bychom tradičně začít už v období husitských válek, respektive v době pohusitské. Obecně lze říci, že východní Čechy se v druhé polovině 15. století, stejně jako ve století následujícím, staly poměrně silnou a stabilní základnou utrakvistické a později bratrské víry (i ve smyslu institucionálním), jejichž tradice hrála na tomto území jednu z nejdůležitějších rolí v udržení nekatolické věrouky především v lidovém prostředí doby pobělohorské. Jednotlivých faktorů však bylo mnohem více, tato stat' má za cíl právě některé z nich blíže představit.

Zároveň je ovšem třeba poznamenat, že vedle oficiálního pobělohorského katolicismu zde budou reflektovány pouze náboženské proudy, jejichž kořeny spočívají v období reformace. Důvodem je snaha poukázat na přežívání myšlenek reformace, ač v českém prostředí značně „zdeformovaných“ nemožností institucionalizace, v návaznosti na zmíněné husitství či Jednotu bratrskou v protikladu s vírou římsko-katolickou. Tento přístup je pochopitelně ovlivněn i typem použitých pramenů.

### **Pobělohorská rekatolizace na Chrudimsku**

Přibližme si nyní alespoň ve stručnosti náboženskou situaci na Chrudimsku po bitvě na Bílé hoře, tedy v první fázi rekatolizace, jejíž časové vymezení je obecně chápáno v rozmezí let 1620 až zhruba 1670.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Problematikou pobělohorské rekatolizace se v Čechách v minulosti zabývala řada autorů, výběrem

Rekatolizační úsilí se dotklo všech společenských vrstev na území českých zemí, přičemž po vyhnání protestantských duchovních a zahájení akcí proti nekatolíkům v královských městech bylo zúčtováno s příslušníky nekatolické šlechty, kteří se přímo zapojili do stavovského odboje. Také v Chrudimském kraji byla celá řada šlechticů postižena ztrátou svých panství a statků. Po roce 1621 zde nezůstal žádný přední český šlechtic předbělohorské éry.<sup>2</sup> Velkou část statků na Chrudimsku získal Albrecht z Valdštejna, který si díky konfiskacím pomohl k panstvím Chroustovice, Choceň či Heřmanův Městec. Po majetkové stránce v této oblasti vydělal i Vilém Slavata, známá „oběť“ druhé pražské defenestrace. Po staroměstské exekuci v roce 1621 získal rodové statky, především panství Košumberk, které bylo zkonfiskováno jeho strýci Diviši Lacemboku Slavatovi.<sup>3</sup> Majetkových přesunů však bylo v oblasti šlechtických držav mnohem více.

Poté, co se Ferdinand II. zbavil svých největších odpůrců z řad šlechty a také nekatolických kněží, obrátil svou pozornost k městům. V květnu roku 1623 byl do funkce vrchního správce královských věnných měst ustaven Kryštof Vratislav z Mitrovic. Rok nato se stal hospodářem královských věnných měst další člověk, jenž se značně zviditelnil díky pražské defenestraci, na které koneckonců vybudoval svou kariéru; nebyl jím nikdo jiný než Filip Fabricius z Rosenfeldu a Hohenfallu.<sup>4</sup> Brzy po svém nástupu do funkce začal Filip Fabricius obnovovat městské úřady v Chrudimi, Vysokém Mýtě a Poličce, kam byli dosazováni zásadně katoličtí správci a úředníci. Společně s reformační komisí, která byla zřízena roku 1623 pro účely rekatolizace, navštívilo zmíněná města v roce 1626 vojsko pregarnovského pluku, které mělo za cíl všemi prostředky přinutit obyvatele těchto měst ke konverzi k víře katolické. Jeden z následků byl takový, že se téměř jedna třetina nejváženějších rodin z Chrudimi vystěhovala, což pro město znamenalo celkem vážné

---

uvedme např. Tomáš Václav BÍLEK, *Reformace katolická neboli obnovení náboženství katolického v Království českém po bitvě bělohorské*, Praha 1892; Anton GINDELY, *Geschichte der Gegenreformation in Böhmen*, Leipzig 1894; Antonin REZEK, *Dějiny prstonárodního hnutí náboženského v Čechách od vydání tolerančního patentu až na naše časy, Část 1*, Praha 1887; Jiří MIKULEC, 31. 7. 1627 – rekatolizace šlechty v Čechách. Či je země, toho je i náboženství, Praha 2005; Hanuš OPOČENSKÝ, *Protireformace v Čechách*, 2. vydání, Praha 1921; Alessandro CATALANO, *Zápas o svědomí. Kardinál Arnošt Vojtěch z Harrachu (1598–1667) a protireformace v Čechách*, Praha 2008; Eliška ČÁŇOVÁ, *Vývoj správy pražské arcidiecéze v době násilné rekatolizace Čech*, Sborník archivních prací 35, 1985, s. 486–560. K tématu rekatolizace uvedme některé důležité sborníky: Jindřich FRANCEK (ed.), *Rekatolizace v českých zemích. Sborník příspěvků z konference v Jičíně konané 10. září 1993*, Pardubice 1995; Ivana ČORNEJOVÁ (ed.), *Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci. Sborník příspěvků z pracovního semináře konaného ve Vranově u Brna ve dnech 4. – 5. 6. 2003*, Praha 2003; Jan ZDICHYNEC a kol. (edd.), *Od konfesijní konfrontace ke konfesijnímu míru. Sborník z konference k 360. výročí uzavření vestfálského míru*, Ústí nad Orlicí 2008.

<sup>2</sup> Karel ADÁMEK, *Chrudimsko. Historické a statistické rozhledy*, Roudnice 1878, s. 62.

<sup>3</sup> Tamtéž, s. 60–62.

<sup>4</sup> Tamtéž, s. 58. Více viz biografie o Filipu Fabriciovi: Jan KILIÁN, *Filip Fabricius z Rosenfeldu a Hohenfallu. Život, rod a dílo defenestrováného sekretáře*, České Budějovice 2005.

ekonomické potíže.<sup>5</sup> Konkrétní popis situace v Chrudimi na konci 20. let 17. století dokládá následující citace: „Chrudimané hověli rádi zvyklosti, že na zasvěcené svátky, jako o Nanebevzetí Panny Marie, kdy hlučná pouť se u nich slavívala, odbyvali výroční trh, ve dni postní nezachovávali příkazu církevního a málo dbali o služby Boží. Komisařům bylo tedy uloženo, aby nepřístojné zvyklosti ty přetrhli.“<sup>6</sup> Podobně vypadala situace i ve Vysokém Mýtě, když Filip Fabricius 6. května 1624 nařídil městské radě, aby se zbavila všech nekatolických kněží, jinak nedojde k obnovení městských privilegií. Navíc zde probíhala v souvislosti s konáním reformační komise velice dlouhá vojenská exekuce, které nakonec naprostá většina obyvatel podlehla, mnozí měšťané odešli do emigrace a ti nejtvrďší odpůrci byli odesláni do Prahy k potrestání.<sup>7</sup>

Na rekatolizaci se ovšem podíleli i samotní držitelé dominií, kteří zůstali věrní katolické církvi. Jako příklad můžeme uvést Frebonii z Pernštejna, díky níž byli v roce 1640 do Litomyšle přivedeni piaristé, kteří zde založili svou první kolej v Čechách. Řád piaristů záhy zaznamenal velké úspěchy při misijní činnosti na Litomyšlsku a Poličsku.<sup>8</sup> Například na rychmburském panství prosazovali od počátku svého působení tvrdou rekatolizační politiku vůči svým poddaným katolictví Berkové z Dubé a Lipého, kteří se majiteli tohoto dominia stali již v roce 1558.<sup>9</sup> Snad nejtvrďším způsobem probíhala rekatolizace na panství Košumberk. Majitel dominia Vilém Slavata z Chlumu a na Košumberku odsud nejdříve vypověděl všechny nekatolické kněze, poté zrušil privilegia městu Luži, zastavoval živnosti nekatolíků a tvrdě stíhal a trestal odbojné sektáře. V letech 1668–1670 nechala hraběnka Marie Maxmiliána Eva Hýzrllová z Chodů postavit na Chloumku u Luže kostel, při kterém jezuité z Hradce Králové zřídili svou rezidenci. Ta se prakticky stala hlavním stanem rekatolizačních agitací na Chrudimsku. Jezuité začali být záhy horlivě podporováni ze strany šlechticů. Již zmíněná hraběnka Hýzrllová darovala řádu nejprve v roce 1669 statek Roubovice, roku 1684 jim odkázala celé košumberské panství, které jezuité drželi až do zrušení řádu papežem v roce 1773.<sup>10</sup> Konkrétních příkladů bychom našli mnohem více.

Přestože není zcela možné kvantitativně postihnout náboženskou situaci v období první vlny rekatolizace, existuje pro české země unikátní pramen, na jehož základě jsme schopni komplexnější obraz podat. Tímto pramenem je *Soupis obyvatel podle víry z roku 1651*,<sup>11</sup> který je pro území Chrudimského kraje takřka

<sup>5</sup> K. ADÁMEK, *Chrudimsko*, s. 62–64.

<sup>6</sup> František KRÁSL, *Arnošt hrabě Harrach, kardinál sv. církve římské a kníže arcibiskup pražský. Historicko-kritické vypsání náboženských poměrů v Čechách od roku 1623–1667*, Praha 1886, s. 96.

<sup>7</sup> K. ADÁMEK, *Chrudimsko*, s. 66.

<sup>8</sup> Tamtéž, s. 66–67.

<sup>9</sup> August SEDLÁČEK, *Hrady, zámky a tvrze království českého. Díl první, Chrudimsko*, 3. nezměněné vydání, Praha 1993, s. 82–83.

<sup>10</sup> K. ADÁMEK, *Chrudimsko*, s. 73–74.

<sup>11</sup> Lenka MATUŠÍKOVÁ – Alena PAZDEROVÁ (edd.), *Soupis poddaných podle víry z roku 1651, Chrudimsko 1–3*, Praha 2001.

kompletně zachován, tudíž lze pro tuto oblast zpracovat poměrně detailní strukturu náboženských poměrů jak z hlediska kvantitativního, tak i kvalitativního, byť o míře vypovídací hodnoty soupisu můžeme vést spory.

Na základě analýzy *Soupisu obyvatel podle víry z roku 1651* byl zjištěn podíl nekatolíků na Chrudimsku zhruba 18 % z celkového počtu evidovaných obyvatel,<sup>12</sup> což je na jednu stranu vzhledem k třiceti rokům probíhající rekatolizaci číslo poměrně vysoké, na druhou stranu ovlivněno mnoha faktory. Jedním z nich je možné zkreslení údajů evidovaných pramenem, který byl de facto prvním takřka komplexním „statistickým“ postihnutím obyvatelstva v předstatistickém období raného novověku na území českých zemí. V případě údajů o věku evidovaných osob byly již v minulosti potvrzeny nepřesnosti způsobené vlivem zaokrouhlování a kumulace k určitým hodnotám, informace o náboženské příslušnosti obyvatel tak zřejmě také nesou jistá zkreslení, způsobená například formálními konverzemi přednostů domácností ke katolické církvi (zejména v městském prostředí) či snahou o skrytí „nábožensky problémových“ osob samotnými vrchnostmi na některých panstvích. Přesto je třeba uvědomit si, že soupis podle víry vznikl právě proto, aby na jeho základě byla zjištěna náboženská diferenciací tehdejší populace a ověřena „úspěšnost“ dosavadního postupu rekatolizace. Navíc se jedná o jediný pramen, na jehož základě je možné otázku tajného nekatolictví v takové míře pro dané období sledovat.

Dalším faktorem, který ovlivňuje celkový podíl nekatolíků v *Soupisu podle víry*, je geografické rozmístění a koncentrace osob s různým vyznáním. Na velkých panstvích jako Pardubice, Litomyšl či Lanškroun byl podíl nekatolických osob nižší než 8 %, stejně tak v královských věnných městech (Chrudim, Polička, Vysoké Mýto) byl jejich výskyt zcela minimální (do 5 %). Výrazně nižší podíl nekatolických obyvatel byl zaznamenán ve městech obecně, což jistě souviselo s poměrně tvrdým postupem rekatolizace v městském prostředí již v roce 1624 a také s kvalitnějším dohledem na její provádění ze strany místní výlučně katolické samosprávy. Fenomémem městského prostředí se stávaly formální konverze přednosty domácnosti ke katolické víře (ačkoliv v nitru zůstával nekatolíkem), což lze prezentovat na výzkumu provedeném na panství Rychmburk, kde v roce 1651 v rámci sídel městského typu (Skuteč, Hlinsko a Svratka) tvořila necelou jednu čtvrtinu všech sňatků smíšená manželství, kdy muž byl katolík a žena nekatolička. Důvodem mohla být jednak snaha muže o ochranu rodiny před perzekucí ze strany církve, městské správy či vrchnosti, na druhé straně nezanedbatelnou roli zřejmě hrála obrana před nepříznivými ekonomickými důsledky, jelikož například v základních požadavcích pro členství řemeslníka v cechu bývala podmínkou náboženská příslušnost onoho uchazeče či člena společenství ke katolické církvi.<sup>13</sup> Už od

---

<sup>12</sup> Ladislav NEKVAPIL, *Náboženské poměry na Chrudimsku v 17. a 18. století*, Pardubice 2010, s. 22 (diplomová práce FF Univerzity Pardubice).

<sup>13</sup> Tamtéž, s. 132.

15. století se v řemeslnických statutech nacházely požadavky na zbožnost řemeslníka, ať už se jednalo o města katolická, či utrakvistická.<sup>14</sup>

V případě menších panství a statků hrála významnou roli v náboženském složení obyvatel geografická poloha a charakter krajiny, faktory ovlivňující hospodářskou vyspělost, dopravní dostupnost, ale také rychlost a kvalitu rekonstrukce katolické farní sítě. Zřetelná převaha nekatolíků v roce 1651 tak byla zcela jasně patrná na dominiích, která se rozkládala na západní a jihozápadní hranici Chrudimského kraje, kopírující oblast Železných hor a navazující na jihu na Žďárské vrchy a Českomoravskou vrchovinu. Mezi panství s největším podílem nekatolíků tak patřila dominia Seč (90 %), Chroustovice (90 %), Nasavrky (85 %), dále Choltice (72 %) a Rychmburk (64 %).<sup>15</sup>

Zdá se, že zejména vesnické prostředí poloviny 17. století bylo rekatolizací zasaženo jen velmi okrajově, což byl nepochybně jeden z důsledků probíhající třicetileté války, která v některých oblastech značně zpomalila, či dokonce zastavila rekatolizační úsilí. Tomu napovídá i skutečnost, že v *Soupisu podle víry* pro Chrudimský kraj nalezneme i v polovině 17. století nejednoho šlechtice nekatolického vyznání,<sup>16</sup> přičemž se většinou jednalo právě o držitele malých vesnických statků či svobodných dvorů.<sup>17</sup>

## **Pramenná základna**

Struktura stavu náboženství v polovině 17. století zpracovaná na základě soupisu podle víry se může jevit jako poněkud statická, jelikož nám ukazuje náboženskou příslušnost evidovaných osob pouze v konkrétním časovém bodě a nenabízí tak komparaci s dobou mladší ani s dobou předcházející. Pomineme-li *Status animarum*, který sice vznikl ve stejném roce jako soupis podle víry, ale jeho členění sleduje strukturu církevní správy,<sup>18</sup> pak jistou kompenzaci nabízí srovnání s údaji ze zповědních seznamů pražské arcidiecéze (taktéž ovšem sledující strukturu církevní); ty však na soupis podle víry přímo časově nenavazují (pravidelně od roku 1671), a navíc jejich souvislá řada končí rokem 1725.<sup>19</sup> Na tradici zповědních

---

<sup>14</sup> Josef JANÁČEK, *Přehled vývoje řemeslné výroby v českých zemích za feudalismu*, Praha 1963, s. 157.

<sup>15</sup> L. NEKVAPIL, *Náboženské poměry na Chrudimsku v 17. a 18. století*, s. 34, 36–37, 174.

<sup>16</sup> V *Soupisu obyvatel dle víry z roku 1651* je na Chrudimsku celkem evidováno 31 mužů rytířského stavu, z nichž je 5 označeno za nekatolíky s nadějí na konverzi, dále 41 žen rytířského stavu, ze kterých 6 bylo vyznání nekatolického (taktéž s nadějí). V Chrudimském kraji byli ještě jmenovitě evidováni 4 vladykové katolické víry, 1 katolická žena vladyckého stavu, 2 katolíci erbovní měšťané, 2 katolické erbovní měšťanky, 1 hrabě a 1 hraběnka.

<sup>17</sup> L. NEKVAPIL, *Náboženské poměry na Chrudimsku v 17. a 18. století*, s. 38–40.

<sup>18</sup> Eliška ČÁNOVÁ, *Status animarum pražské arcidiecéze z roku 1651*, Sborník archivních prací 29, 1979, s. 20–55.

<sup>19</sup> Josef Vítězslav ŠIMÁK (ed.), *Zповědní seznamy arcidiecéze Pražské z let 1671–1725*, sv. 2. (Chrudimsko, Čáslavsko), Praha 1918.

seznamů však od roku 1737 navázaly tzv. zpovědní výkazy,<sup>20</sup> které byly v stručnější formě (většinou již bez jmenného uvádění „heretiků“) zasilány arcibiskupské konzistoři představiteli jednotlivých vikariátů po vykonání velikonoční zpovědi ve všech farnostech spravovaného obvodu. Právě na základě tohoto pramene se zde pokusíme o charakteristiku vývoje tajného nekatolictví s důrazem na období let 1737–1781. Nepůjde však pouze o konstatování počtu nekatolíků v jednotlivých letech na území Chrudimského kraje, ale všimneme si zde i vývoje farní a vikariátní správy na daném území do vydání *Tolerančního patentu*. Významným pramenem, který velice vhodně doplňuje informační hodnotu zpovědních výkazů, je *Catalogus cleri* neboli soupis duchovenstva, na jehož základě je možné sledovat změny v počtu kléru na vybraném území. Pro potřeby této studie budeme vycházet z výtisků pro léta 1741 a 1771.<sup>21</sup>

Vzhledem ke skutečnosti, že doposud nedošlo k systematickému využití zpovědních výkazů pro období 18. století, není na škodu podat alespoň základní přehled o možnostech studia tohoto pramene v souvislosti s výzkumem náboženských poměrů a struktury farní správy. Zároveň je nutné brát informační hodnotu zpovědních výkazů kriticky, zejména proto, že se jedná o materiál obsahující velké množství statistických údajů, které pro většinu 18. století nelze objektivním způsobem ověřit. Při jejich zpracování je taktéž možné narazit na časté nepřesnosti v sumárních součtech v jednotlivých kategoriích, způsobené početní chybou zpracovatele výkazu. Podobně jako *Soupis obyvatel podle víry z roku 1651* evidují zpovědní výkazy, jak už z jejich názvu plyne, pouze osoby, které byly natolik schopné a rozumově vyspělé, aby se mohly účastnit katolické velikonoční zpovědi a svatého přijímání. Takové osoby byly římskokatolickou církví označovány pojmem „duše“ (*anima*).<sup>22</sup> Později však ve výkazech přibyla i kolonka evidující děti předzpovědního věku (zpravidla do 12 let).

Zpovědní výkazy jsou cenné zejména množstvím údajů, které v rámci nich příslušný vikář zaznamenal a jemuž byly dodány podřízenými faráři. Nejedná se však pouze o informace týkající se náboženské příslušnosti farníků, tedy počtů zpovídaných, dále těch, kteří se nedostavili k přijímání, negligentů či osob podezřelých z „kacířství“, nýbrž od první poloviny 40. let 18. století obsahují také údaje demografického charakteru. Ty jsou uváděny za předchozí rok a mezi nejvýznamnější z nich patří počty narozených, oddaných a zemřelých, počet nemanželských dětí, později i dětí (od 60. let), které dosud nebyly schopné vykonat první zpověď ad. Ještě ve 30. a 40. letech nebyla zcela sjednocena formální úprava ani obsahová struktura zpovědních výkazů, od 50. let však už můžeme hovořit o jednotné formulářové „vizáži“ tohoto pramene.

<sup>20</sup> Národní archiv Praha (dále NA Praha), Archiv pražského arcibiskupství I (dále APA I), inv. č. 1584–1639, sign. B 25/55 – B 30/4, Zpovědní výkazy z let 1737–1811.

<sup>21</sup> NA Praha, APA I, inv. č. 2468, 2493, *Catalogus cleri* 1741, 1771.

<sup>22</sup> Pavla STUČHLÁ, *Prachatický vikariát 1676–1750. Vybrané otázky církevní správy*, Praha 2004, s. 34.



Členění zповědních výkazů po linii vertikální je naznačeno výše, nyní je třeba přiblížit strukturu pramene po linii horizontální. V jednotlivých řádcích výkazu nalezneme název farnosti a jméno jejího duchovního správce. Další kolonky (řádky) obsahují informace o případných přivtělených farách, filiálních kostelech a kaplích, jejich lokaci a patrociniu. Ke každému kostelu pak přísluší statistické údaje o náboženské příslušnosti a další informace demografické, jak již bylo popsáno. Bohužel ve výkazech nenajdeme údaje o pomocném duchovenstvu (kaplancech), které významným způsobem pomáhalo zajišťovat duchovní správu dané farnosti.

Výkazy za jednotlivé vikariáty byly vikariátním poslem po velikonočních svátcích doručovány pražské arcibiskupské konzistoři,<sup>23</sup> kde byly svázány do jedné knihy (po ročnicích). V těchto knihách se výkazy členily do jednotlivých krajů, ke kterým dané vikariáty příslušely.

Zajímavým pramenem pro sledování náboženských poměrů v pražské arcidiecézi jsou zprávy farních a vikariátních úřadů týkající se kacířů a podezřelých z kacířství z roku 1762, které byly odpovědí na sedm otázek arcibiskupské konzistoře. Tyto zprávy ovšem nepodávají pouze obraz stavu kacířství ze všech 51 vikariátů arcidiecéze v roce 1762, ale retrospektivně ukazují vývoj tajného nekatolictví zhruba 20 let nazpět, tedy přibližně od nástupu Marie Terezie na trůn v roce 1740. Vzhledem k tomu, že byly tyto dokumenty – stejně jako zповědní výkazy – vypracovány farními úřady, údaje o tajných nekatolicích se v obou pramenech de facto shodují, výhodou zde budiž především jmenné uvádění heretiků, které ve zповědních výkazech chybí.<sup>24</sup>

## **Vývoj vikariátní správy**

Chrudimský kraj vstupoval do 18. století územně rozdělen na dva vikariáty – chrudimský a litomyšlský, celý však spadal do působnosti pražské arcidiecéze.<sup>25</sup> Oba vikariáty během století několikrát změnilы svůj název podle místa působení aktuálního vikáře, jenž byl do své funkce instalován jako jeden z farářů daného vikariátního okrsku; sídlo vikáře tak nebylo vázáno ke konkrétnímu beneficiu. První vlna vzniku vikariátů v Čechách přišla po roce 1630 a byla jednou z rekatolizačních snah pražského arcibiskupa Arnošta Vojtěcha z Harrachu.<sup>26</sup> Cílem vzniku vikariátů bylo vytvoření středního článku církevní správy, který by nahradil zastaralé

---

<sup>23</sup> Tamtéž, s. 27.

<sup>24</sup> Ferdinand HREJSA, *Čeští kacíři 20 let před tolerancí*, in: František BEDNÁŘ – Ferdinand HREJSA – Bohuslav SOUČEK (edd.), *Reformační sborník. Práce z dějin československého života náboženského I*, Praha 1921, s. 80–192.

<sup>25</sup> J. V. ŠIMÁK (ed.), *Zповědní seznamy arcidiecéze Pražské z let 1671–1725*, s. 409–413.

<sup>26</sup> Osobě kardinála Arnošta Vojtěcha z Harrachu a době jeho života byly v české historiografii věnovány dvě významné práce, viz F. KRÁSL, *Arnošt hrabě Harrach, kardinál sv. církve římské a nižší arcibiskup pražský*; A. CATALANO, *Zápas o svědomí*.

a neúčinné instituce děkanství a arcijáhenství.<sup>27</sup> Do druhé třetiny 17. století také spadá vznik chrudimského i litomyšlského vikariátu, ačkoliv podle relace chrudimského vikáře z 5. října 1637 lze usuzovat, že chrudimský vikariát existoval dříve.<sup>28</sup>

V roce 1636 se na Chrudimsku nacházelo 62 far, z nichž obsazených bylo pouze 19,<sup>29</sup> v polovině 17. století zde stále zůstávalo 33 far bez duchovního správce.<sup>30</sup> Jako konkrétní příklad je možné uvést situaci na rozsáhlém komorním panství Pardubice, ze kterého se zachovala zpráva generální komise, zasláná 28. července 1650 české komoře.<sup>31</sup> Na Pardubicku se v daném roce nacházelo 18 far s 21 filiálními kostely, z nichž pouze 5 bylo opatřeno faráři, přičemž největší zastoupení měli Poláci z františkánského kláštera v Pardubicích, kteří dále spravovali 11 neobsazených far v rámci téhož dominia.<sup>32</sup> Podrobněji je možné sledovat farní správu na Pardubicku (i na většině území Chrudimského kraje) v polovině 17. století na základě *Soupisu obyvatel podle víry z roku 1651*.

V roce 1671 bylo na Chrudimsku evidováno 39 far obsazených (7 děkanství), 11 far přivtělených, 2 fary pusté a 63 filiálních kostelů,<sup>33</sup> v roce 1725 už byla situace o poznání lepší, v kraji bylo zaznamenáno 50 far obsazených (z toho 4 administrované), 7 far přivtělených, dále 75 kostelů filiálních a 5 kaplí.<sup>34</sup> Oproti stavu v první polovině 17. století je patrné, že řada far v Chrudimském kraji ve druhé třetině století z důvodu špatného stavu zanikla, popřípadě byla přeměněna na filiálie či kaplanství. Farní správa se po skončení třicetileté války ani zdaleka nepodobala tridentským ideálům, ale na druhou stranu se v některých oblastech poměrně rychle dařilo bídnou situaci řešit.<sup>35</sup>

V celozemském měřítku však existovaly zcela propastné rozdíly v hustotě i kvalitě farní sítě. Jak píše Eduard Maur ve své práci vycházející především z údajů duchovenských fází *Tereziánského katastru*, bylo k roku 1713 v Čechách obsazeno zhruba 42,5 % počtu předhusitských a 69,8 % počtu předbělohorských far, přičemž nejhorsí situace panovala na Chrudimsku, Boleslavsku, Bydžovsku a Hra-

<sup>27</sup> E. ČÁNOVÁ, *Vývoj správy pražské arcidiecéze v době násilné rekatolizace Čech*, s. 538.

<sup>28</sup> František ŠÁDA, *Vikariát Chrudim. Inventář k archivnímu fondu*, Okresní archiv v Chrudimi 1972, s. 2. V relaci chrudimského vikáře (1637) bylo evidováno ve vikariátu 61 farních a 101 filiálních kostelů, 3 děkanství; o duchovní správu se mělo starat 21 kněží a 5 pomocných duchovních. Stejný stav kostelů a farářů byl zaznamenán i v roce 1641.

<sup>29</sup> A. REZEK, *Dějiny prostonárodního hnutí náboženského*, s. 24.

<sup>30</sup> T. V. BÍLEK, *Reformace katolická*, s. 258.

<sup>31</sup> Tomáš BÍLEK, *Stav far I. 1650–1652 v krajích Chrudimském (zvláště na panství Pardubickém), Kralohradeckém, Boleslavském, Slanském a Žateckém, pak v knížetství Fridlandském I. 1630*, Památky archeologické a místopisné 13, 1885, č. 1, s. 9–16 (pro Chrudimský kraj).

<sup>32</sup> Tamtéž, s. 14–15.

<sup>33</sup> J. V. ŠIMÁK (ed.), *Zpovědní seznamy arcidiecéze Pražské z let 1671–1725*, s. 409–413.

<sup>34</sup> Tamtéž.

<sup>35</sup> Eliška Čáňová zjistila srovnáním *Status animarum* s první řadou zpovědních seznamů, že za první dvacetiletí po třicetileté válce (1651–1671) došlo k obrovskému nárůstu v počtu spravovaných katolických farností a také ke značnému zlepšení přehledu o opuštěných farářích a filiálních kostelech. Viz E. ČÁNOVÁ, *Status animarum pražské arcidiecéze z roku 1651*, s. 39–40.

decku. Celkově se tedy v Čechách nacházelo 950 obsazených far oproti zhruba 2 237 uváděným v době před rokem 1420.<sup>36</sup>

Během první poloviny 18. století počet kostelů a duchovních správců v rámci obou vikariátů Chrudimského kraje značně narostl (tento nárůst nutně sledoval i velký populační růst v tomtéž období) a tak bylo potřeba učinit správní reformu, která by rozsáhlá území vikariátů rozdělila na menší celky.<sup>37</sup> 13. ledna 1750 vstoupil v platnost „*Dekret o úpravě vikariátních obvodů na území Chrudimského kraje*“, na jehož základě došlo k rozdělení územních obvodů vikariátů chrudimského<sup>38</sup> a ústecko-orlického (litomyšlského)<sup>39</sup> a ke vzniku dalších tří vikariátů. Jednalo se o vikariáty se sídlem ve Skutči,<sup>40</sup> Holicích (později sídlo v Chroustovicích a Dašicích)<sup>41</sup> a Limberku (dnes Pomezí, později sídlo v Litomyšli).<sup>42</sup> Tato změna byla velice podstatná, jelikož zmenšila vikariátní obvody z 26 farností s duchovním správcem na 8 až 13, což bylo vzhledem ke správě nábožensky nejednotné oblasti velmi praktické.

Významné bylo zejména zřízení vikariátního úřadu ve Skutči (děkanství založeno 1655), který začal fungovat již během února 1750 a který byl nadřízenou instancí pro 9 farností (1 přivtělenou), 2 filiální kostely a 17 kaplí (včetně rezidenční kaple na hradě Rychmburk). Skutečský vikariát vznikl vyčleněním jihozápadních farních obvodů z vikariátu chrudimského<sup>43</sup> a svým územním rozsahem pokrýval zejména ty farnosti, které byly z náboženského hlediska problematické. Podle slov Antonína Rezka byla Skuteč v polovině 18. století „*zvláštním sídlem*

---

<sup>36</sup> Eduard MAUR, *Problémy farní organizace pobělohorských Čech*, in: HLEDÍKOVÁ Zdeňka a kol. (edd.), *Traditio et cultus. Miscellanea historica bohemia*, Praha 1993, s. 163–176, zde s. 166, 168, 170.

<sup>37</sup> V roce 1746 se na území Chrudimského kraje nacházelo 52 obsazených far (z toho 8 děkanství a 4 administratury), 8 přivtělených far, 36 filiálních kostelů a 70 kaplí. Oba vikariáty měly v této době 26 obsazených far.

<sup>38</sup> Chrudimskému vikariátu (později pardubický a bohdanečský) zůstaly po rozdělení v roce 1750 následující děkanství a farnosti: děkanství v Chrudimi a Pardubicích a dále farnosti Bohdaneč, Heřmanův Městec, Hrochův Týnec, Mikulovice, Přelouč, Sezemice, Svinčany, Týnec nad Labem, Osice, Zdechovice.

<sup>39</sup> Vikariát ústecko-orlický (dříve litomyšlský, vysokomýtský či cerekvický) byl v r. 1750 tvořen děkanstvími v Ústí nad Orlicí, Lanškrounu, Litomyšli a farami v Opatově (dříve Apštorf), České Třebové, Čermné, Cerekvicích, Jablonném nad Orlicí, Českých Heřmanicích, Čisté (dříve Litrbachy), Morašicích, Sloupnici a Horních Heřmanicích. Viz František ŠÁDA, *Vikariát Skuteč. Inventář k archivnímu fondu*, Okresní archiv v Chrudimi, 1972, s. 2.

<sup>40</sup> Pod správu skutečského vikariátu spadalo v roce 1750 děkanství ve Skutči, farnosti Bojanov, Hlinsko, Krouna, Luže, Svatka, Trhová Kamenice, Včelákov, Žumberk a rezidenční kaplanství na hradě Rychmburk.

<sup>41</sup> Holický vikariát byl v době vzniku tvořen děkanstvím ve Vysokém Mýtě a farnostmi ve Vysokém Chvojně, Brandýse nad Orlicí, Chocni, Chroustovicích, Dašicích, Holicích, Rovni, Zámrsku (během 18. století prakticky permanentně administrovaná farnost).

<sup>42</sup> Limberský vikariát tvořily v roce 1750 děkanství v Poličce a farnosti Dolní Újezd, Bystré, Banín, Karle, Limberk, Nové Hrady, Sebranice, Svojanov a Německá Bělá.

<sup>43</sup> F. ŠÁDA, *Vikariát Skuteč*, s. 1–2, 5.

*kacířství*<sup>44</sup>. Velký vliv nekatolictví na území skutečského vikariátu je patrný i z množství výslechových protokolů<sup>45</sup> či z řady nařízení a patentů, které směřovaly hlavně do této oblasti.<sup>46</sup> Jedním z nich bylo i nařízení arcibiskupské konzistoře z 8. prosince 1760 (zvláště pro Rychmbursko), které se týkalo uherských kazatelů „jazyka a původu slovanského“, přicházejících do Čech v období sedmileté války. Toto nařízení přikazovalo predikanty a kolportéry tvrdě stíhat, jelikož knihami, které přinášejí, „způsobují rozkol a naklánějí lid k víře evangelické“.<sup>47</sup>

Vznik skutečského vikariátu v roce 1750 však nebyl první církevně-správní reorganizací na Skutečsku. Již v roce 1737 byl skutečský farní obvod dělen na popud tehdejšího majitele rychmburského panství Štěpána Viléma Kinského. Kinský tehdy žádal o obsazení zámecké kaple na hradě Rychmburk, která měla sloužit k duchovní správě hradu, dále o zřízení far v Krouně, Svratce a Včelákově (panství Rosice). Jednalo se však spíše o obnovení farností, které zde již ve 14. století existovaly. Kinského návrh byl 8. května 1737 schválen arcibiskupem, a tak už nic nebránilo v obsazení jmenovaných beneficií.<sup>48</sup>

Úřad skutečského vikáře byl také dlouhých 32 let spojen pouze s jedním jménem, a sice s Janem Felixem Chuchelským z Nestajova, který se v roce 1737 stal prvním farářem obnovené fary v Krouně a od roku 1749 děkanem ve Skutči. Po vzniku vikariátu v roce 1750 se Chuchelský ujal funkce vikáře, v níž působil až do smrti v roce 1782.<sup>49</sup> Období jeho úřadování je přitom spojeno zřejmě s největší aktivitou nekatolíků v této oblasti, kteří se projevovali zejména hojným stykem s emigrantskou cizinou, což s sebou neslo další problémy. Velice těžkými léty pak byla doba před i po vydání *Tolerančního patentu*, která byla příznačná nemalými mezikonfesijními potyčkami.

Ke změně ve správní struktuře vikariátů na území Chrudimského kraje došlo na přelomu 50. a 60. let 18. století, kdy se od vikariátu ústecko-orlického (dříve litomyšlského) oddělilo děkanství v Litomyšli a od vikariátu chroustovického (dříve holického) děkanství ve Vysokém Mýtě; obě se následně připojila k vikariátu limberskému, sídlo vikáře se však přesunulo do Litomyše. Poslední velkou změnou ve vikariátní struktuře na Chrudimsku v 18. století bylo zřízení dalších dvou nových vikariátů v roce 1782. Jednalo se o vikariátní úřady v Poličce<sup>50</sup>

<sup>44</sup> A. REZEK, *Dějiny prostonárodního hnutí náboženského*, s. 123.

<sup>45</sup> Státní okresní archiv Chrudim (dále SOKA Chrudim), fond Vikariátní úřad Skuteč, inv. č. 1798, kart. 20, Výslechové protokoly nekatolíků kolem poloviny 18. století.

<sup>46</sup> Např. Karel Václav ADÁMEK, *Listiny k dějinám lidového hnutí náboženského na českém východě v XVIII. a XIX. věku. Díl 1, z let 1750–1782*, Praha 1911.

<sup>47</sup> A. REZEK, *Dějiny prostonárodního hnutí náboženského*, s. 127–128.

<sup>48</sup> F. ŠÁDA, *Vikariát Skuteč*, s. 7–8.

<sup>49</sup> Tamtéž, s. 6.

<sup>50</sup> Jindřich RŮŽIČKA a kol., *Okresní archiv Svitavy se sídlem v Litomyšli. Průvodce po archivních fondech a sbírkách*, Hradec Králové 1973, s. 359 nn. Do obvodu poličského vikariátu v roce 1800 patřilo děkanství v Poličce a fary v Banině, Bělé nad Svitavou, Borové, Bystrém, Jedlové, Karli, Korouhvi, Mikulči, Nových Hradech, Pomezí (dříve Limberk), Proseči, Sebranicích, Stašově, Svojanově a Telecím.

a v Chrasti.<sup>51</sup> Zlomovým okamžikem v církevní správě pak jistě bylo připojení Chrudimska k diecézi královéhradecké, k čemuž však došlo až v roce 1784.

Vikariátní správa se v Chrudimském kraji během 18. století jak vidno značně proměnila, proto je vhodnější při sledování vývoje církevní správy (zejména farní) pro území celého kraje vycházet ze souhrnných údajů, které nejsou změnami v dělení vikariátů či přesunu jednotlivých farností v rámci nich nijak ovlivněny.

## **Vývoj farní správy**

Co se týče farní správy v Čechách (na Chrudimsku zvláště), ta se po třicetileté válce nacházela v dosti žalostném stavu, což bylo krátce naznačeno na předchozích řádcích. Její vývoj v této době lze sledovat na základě dosti neúplného *Status animarum* z roku 1651, pro některá panství je velice dobře využitelný i *Soupis obyvatel podle víry* z téhož roku. Srovnání obou pramenů však může být zejména z důvodu jejich různé proveniencie a tedy různého vnitřního členění často komplikované a vyžaduje značně kritický přístup.<sup>52</sup> Důležitými prameny pro rekonstrukci farní správy v druhé polovině 17. století jsou bezesporu zprávy farářů o stavu far v Čechách z let 1677 a 1700, které byly koncipovány jako odpovědi na 42 otázek arcibiskupské konzistoře (33 otázek v případě pražských far).<sup>53</sup> Velký potenciál zejména k lokálním dějinám farní správy skýtají archivní fondy vikariátních a farních úřadů (popř. děkaných úřadů), které však začaly být využívány teprve v nedávné době z důvodu jejich dosud všeobecně nedostatečného zpracování.<sup>54</sup>

Na následujících řádcích se však pokusíme o nastínění problematiky vývoje farní správy na základě zповědních výkazů pražské arcidiecéze pro vikariáty Chrudimského kraje z let 1737–1781, k jejichž využití doposud prakticky nedošlo. Jejich informační hodnota je přitom poměrně vysoká, zvláště pak od druhé poloviny 18. století. Z důvodu časově náročného zpracování zповědních výkazů byly vývojové trendy sledovány v pětiletých intervalech, s výjimkou prvního období 1737–1741, kdy byla snaha postihnout první ročník obnovené řady pravidelně vznikajících výkazů. Údaje o počtu far, filiálií a kaplí jsou navíc pro léta 1741 a 1771 doplněny informacemi z tištěných soupisů duchovních (*Catalogus cleri*), aby byla jasně vidět vývojová tendence v počtu farního kléru, který je ve zповědních výkazech evidován neúplně.

---

<sup>51</sup> František ŠÁDA, *Archív vikariátu Chrast. Inventář k archivnímu fondu*, Okresní archiv v Chrudimi 1973, s. 9–11. Do roku 1785 tvořily chrastický vikariát pouze dvě farnosti – Chrast a Vejvanovice; od roku 1785 byl vikariát rozšířen o farnosti Rosice, Luže, Včelákov, Chroustovice, Hrochův Týnec, Uhersko a Řepníky.

<sup>52</sup> E. ČÁŇOVÁ, *Status animarum pražské arcidiecéze z roku 1651*, s. 33 nn.

<sup>53</sup> Uloženy v NA Praha, fond APA I.

<sup>54</sup> Shrnutí pramenů k dějinám církevní správy nejnověji viz P. STUHLÁ, *Prachatický vikariát 1676–1750*, s. 8–12.

Jak tedy vypadala proměna farní správy na Chrudimsku v 18. století? Jestliže můžeme pro 30. léta 17. století mluvit o počtu 62 far na území Chrudimského kraje (bez přihlídnutí k jejich obsazenosti), v roce 1671 na základě zповědních seznamů zjišťujeme jejich výrazný úbytek na 50. V celé zemi lze pozorovat množství rozpadajících se církevních objektů, ať už se jednalo o kláštery, kostely, kaple či fary. Jejich pustnutí bylo způsobeno jednak nedostatkem kněží, kteří by tyto stavby udržovali ve funkčním stavu, ale i probíhající třicetiletou válkou a okolnostmi předcházejícími. Na obnově farní správy se ve druhé polovině 17. století a ve století následujícím začali podílet příslušníci různých církevních řádů, z nichž na prvním místě bezesporu stáli jezuité.<sup>55</sup>

Již v roce 1725 se na Chrudimsku nacházelo 57 far, z nichž 7 bylo neobsazených. Na původní stav z roku 1636 se farní správa v této oblasti dostala zhruba ve druhé polovině 30. let 18. století, počet přivtělených (neobsazených) far však oproti době před sto lety klesl ze 43 na 9. Toto číslo se ještě postupem času snížilo na 7, ačkoliv celkový počet far se do vydání *Tolerančního patentu* už příliš neměnil a skončil na hodnotě 65.

**Tab. 1:** Vývoj počtu far a kostelů v Chrudimském kraji v letech 1671–1781

Rok	Fary obsazené	Fary přivtělené	Filiální kostely	Kaple	Celkem far, filiálních kostelů a kaplí
1671	39	11 <sup>(a)</sup>	63	–	113 <sup>(a)</sup>
1725	50	7	75	5	137
1737	52	9	44	57	162
1741	53	9	37	60	159
1746	52	8	36	70	166
1751	53	8	32	69	162
1756	56	7	33	70	166
1761	56	7	34	69	166
1766	57	7	34	68	166
1771	57	7	38	64	166
1776	57	7	37	65	166
1781	58	7	34	71	170

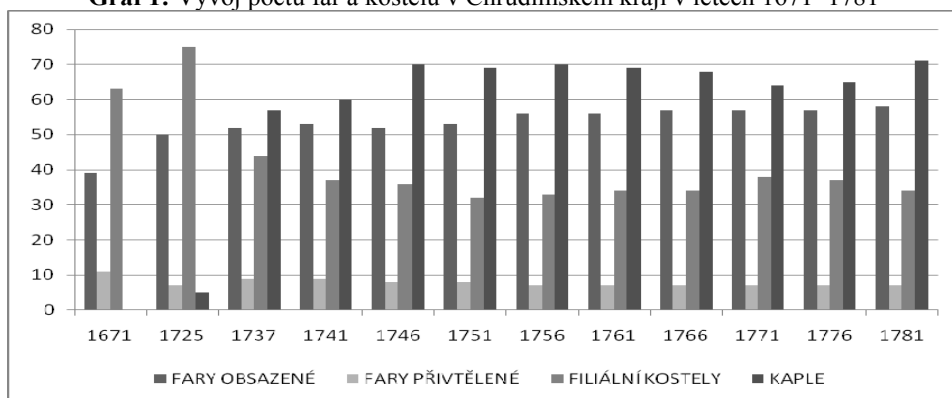
(a) V roce 1671 byly navíc evidovány 2 fary zcela pusté, které nejsou do přehledu započítávány.

Velice zajímavým fenoménem v první půli 18. století, který lze ve zvýšené míře pozorovat pro sledovanou oblast, je institut kaplanství. Při pohledu do tabulky č. 1 (popř. do grafu č. 1) je od 30. let zcela zřejmá přeměna filiálních kostelů na kaple, což, jak uvidíme dále, není dáno pouze změnou v tehdejší chápání církevních staveb či změnou pojmosloví. Ačkoliv v roce 1725 bylo v Chrudimském kraji evidováno pouze 5 kaplí a 75 filiálních kostelů, v roce 1737 se celkový počet filiá-

<sup>55</sup> Josef HANZAL, *Od baroka k romantismu. Ke zrození novodobé české kultury*, Praha 1987, s. 109.

lek včetně kaplí zvýšil na 101, zároveň však došlo k přeměně velké části filiálních kostelů na kaple; tento trend navíc v malém měřítku pokračoval i ve 40. letech, o výrazné změně však již mluvit nelze. Zůstává tedy otázkou, proč docházelo na přelomu první a druhé třetiny 18. století k tak výrazné změně ve struktuře farní správy. Pokusme se nyní alespoň naznačit příčiny, které mohly vést k tomuto vývoji.

**Graf 1:** Vývoj počtu far a kostelů v Chrudimském kraji v letech 1671–1781



V souvislosti se změnami farní správy je nutné poukázat na personální obsazení beneficií, filiálek a kaplí. Pobělohorské 17. století je obecně známé naprostým nedostatkem katolického farního kléru, což bylo částečně naznačeno už v předchozím textu. Jako příklad je možné uvést litomyšlské děkanství v roce 1630, kde z celkového počtu 21 far byly obsazeny pouze 3.<sup>56</sup> Církev se i v druhé polovině 17. století stále snažila o stabilizaci farní správy dosazením katolických farářů do nábožensky nejproblematičtějších oblastí, byla ovšem postižena zejména nedostatkem personálním. Situaci však měla nesnadnou i co do stavu samotných objektů far a kostelů, které často ani obsadit nešly. S velkými problémy se v této době potýkala i vrchnost, která měla patronátní práva ke kostelům, ovšem peníze na jejich opravu nebyly. Hlavní ekonomickou snahou vrchnosti bylo obsazení pustých usedlostí a zabránění ve zbíhání poddaných, jistou roli zde mohlo hrát i tolik diskutované utužování robotních povinností. Celkový stav se začal zlepšovat na konci 17. století kvůli velkému populačnímu růstu, díky němuž bylo možné, ale i nutné, hustotu a kvalitu farní správy zvyšovat. Právě farníci byli rozhodující složkou v příjmech benefícia a tedy faráře, proto stoupající tendence v počtu obyvatel na přelomu staletí a s tím související lepší finanční zabezpečení kněžstva umožnilo farářům vydržovat pomocné duchovenstvo.<sup>57</sup>

<sup>56</sup> A. REZEK, *Dějiny prstonárodního hnutí náboženského*, s. 24.

<sup>57</sup> P. STUHLÁ, *Prachatický vikariát 1676–1750*, s. 83.

Během první poloviny 18. století se tak mohl v rámci farní správy rozvinout institut kaplanství (v zemích habsburské monarchie od 17. století),<sup>58</sup> tedy postupné obsazování kaplí (dříve filiálních kostelů spravovaných faráři) pomocným duchovenstvem, které navíc bylo oproti farářům finančně mnohem nenáročnější.<sup>59</sup> V následující tabulce č. 2 je uvedeno srovnání počtu farního kléru včetně pomocných kněží v letech 1741 a 1771 v závislosti na počtu far, kaplí a filiálních kostelů. Je zřejmé, že během třicetiletého období docházelo jen k minimálním změnám v počtu kaplí a filiálek, stále však mírně narůstal počet far (a tedy i farářů). Zajímavá je však situace v případě kaplanů, jejichž počet se za stejné období na daném území více než zdvojnásobil. Nejenže by jejich počet v roce 1771 s přehledem pokryl všechny kaple na území kraje, ale zároveň by kaplani obsáhli správu takřka třetiny filiálních kostelů, k čemuž jistě docházelo zcela běžně. Nelze si ovšem představit, že v 18. století zákonitě každou „kapli“ obhospodařoval jeden kaplan. Je však zcela nepopíratelné, že změna v klasifikaci nefarních kostelů (kaple a filiálky) úzce souvisela s rozvojem institutu kaplanství. Celá řada osobních kaplanů (*capellani personales*) působila u farních kostelů, předpokladem však byla dobrá hospodářská prosperita daného benefícia, která musela pokrýt finanční nároky faráře i pomocného duchovenstva. Pro srovnání uveďme výsledky výzkumu Pavly Stuchlé pro prachatický vikariát (Prácheňský kraj), která zjistila, že v polovině 18. století se počet pomocného duchovenstva téměř vyrovnal počtu farářů,<sup>60</sup> což lze pro stejné období konstatovat i v případě Chrudimského kraje. Na počátku 70. let tvořilo pomocné duchovenstvo dokonce 58 % veškerého kléru na námi sledovaném území.<sup>61</sup>

**Tab. 2:** Stav farní správy v Chrudimském kraji v letech 1741 a 1771 na základě srovnání zповědních výkazů s *Catalogem cleri*

Rok	Farářů	Obsazených far	Kaplanů	Kaplí	Filiálních kostelů	Administrátorů	Administrovaných far (kaplanství)
1741	9	53	37	60	37	4 <sup>(a)</sup>	5 <sup>(a)</sup>
1771	5	57	76	64	38	3 <sup>(b)</sup>	3 <sup>(b)</sup>

(a) Děkanství ve Vysokém Mýtě ve zповědních výkazech uvedeno jako administrované, v *Catalogu cleri* jako obsazené farářem.

(b) Administrovaná rezidenční kaple na hradě Rychmburk v roce 1771; kaple sloužila pro duchovní správu hradu a vrchností. Ve zповědních výkazech uváděna samostatně (podobně jako farnosti).

<sup>58</sup> Rudolf ZUBER, *Osudy moravské církve v 18. století (1695–1777)*, I. sv., Praha 1987, s. 201.

<sup>59</sup> V Prácheňském kraji se zhruba od 30. let 17. století ustálil příjem benefícia na 300 zlatých, což představovalo jakési životní minimum faráře. Naopak roční plat kaplana se zde v první polovině 18. století pohyboval v rozmezí 50–80 zlatých, zcela výjimečně až 100 zlatých. Viz P. STUHLÁ, *Prachatický vikariát 1676–1750*, s. 79, 85.

<sup>60</sup> Tamtéž, s. 88.

<sup>61</sup> Pro srovnání uveďme, že na základě *Catalogu cleri* byl zjištěn nárůst počtu pomocného duchovenstva v Plzeňském kraji v roce 1771 oproti roku 1741 o 75 % na celkovou hodnotu 55 % veškerého kléru.



Podívejme se nyní na vývoj průměrné velikosti farnosti podle počtu duší, pro které daný farní obvod zabezpečoval duchovní správu. V roce 1671 tvořilo „průměrnou“ farnost na území Chrudimského kraje zhruba 1 261 duší, tedy osob starších 10–12 let.<sup>62</sup> Především v důsledku třicetileté války však došlo ke značnému poklesu populace v českých zemích, proto je údaj z počátku 70. let mírně zavádějící. Přestože se stav farní správy pomalu zlepšoval, růst populace zejména v první polovině 18. století způsobil to, že počet duší na jednoho faráře (popř. na jednu farnost) stále rostl. V roce 1741 tak činil 1 986 duší na jednu farnost (resp. 2 287 duší na faráře), o třicet let později dokonce připadlo 2 183 duší na farnost (resp. 2 451 na faráře). Průměrný počet duší na jednoho faráře v Chrudimském kraji v roce 1713 spočítal Eduard Maur na 2 637, celozemský průměr ve stejném roce činil 1 482 duší.<sup>63</sup> Například v již zmíněném prachatickém vikariátu připadalo v polovině 18. století na jednoho faráře zhruba 1 184 duší, v celé pražské arcidiecézi byl pak průměr 1 457 duší na farnost.<sup>64</sup> Pro srovnání můžeme uvést stav v olomoucké diecézi, kde na počátku 70. let 18. století tvořilo průměrnou farnost 1 930 duší. I zde však panovaly obrovské lokální rozdíly (okolí Valašského Meziříčí 3 188 duší, Mikulov 1 207 věřících na farnost).<sup>65</sup> Největší farností na Chrudimsku v roce 1741 byla Litomyšl s počtem 5 485 duší, naopak nejmenší byly Kladruby nad Labem s pouhými 305 věřícími.

Jak již bylo ukázáno, v 18. století výrazným způsobem rostl početní stav pomocného duchovenstva (kaplanů), které taktéž zajišťovalo duchovní správu svěceného území, ačkoliv jeho pravomoci byly mnohem menší než v případě farářů. Pokud bychom tedy zcela hypoteticky přepočítali počet duší na počet všech duchovních v Chrudimském kraji, vycházelo by v roce 1741 na jednoho faráře či kaplana 1 409 duší a v roce 1771 dokonce 1 066 duší, což jsou čísla pro jisté ospravedlnění vývoje katolické farní správy mnohem příznivější, o to více je ovšem musíme chápat kriticky.

Výše uvedené „průměrné“ ukazatele však nelze v žádném případě brát za určující faktory kvality farní duchovní správy v 18. století, jelikož o samotné kvalitativní stránce může vypovídat kupříkladu zkušenost, důslednost, kazatelská či katechická činnost konkrétního kněze, ovšem nikdy pouze statistické ukazatele. Avšak i značná rozsáhlost farních obvodů, která byla velice dlouho typická právě pro oblasti východních a severovýchodních Čech, do jisté míry negativně ovlivňovala onu kvalitu pastorální péče ještě v první třetině 18. století, jelikož faráři často strávili mnoho času cestami ke vzdáleným filiálním kostelům a dalšími povinnostmi spojenými s jejich povoláním. Přitom se nezdálo, že by se setkávali se značnou neochotou ze strany farníků i vrchností.<sup>66</sup>

<sup>62</sup> Do průměru byly zahrnuty farnosti obsazené i přivtělené (bez 2 pustých far). Pokud bychom nepočítali fary přivtělené, činil by průměr 1 617 duší na jednu farnost.

<sup>63</sup> E. MAUR, *Problémy farní organizace pobělohorských Čech*, s. 167–168.

<sup>64</sup> P. STUHLÁ, *Prachatický vikariát 1676–1750*, s. 35.

<sup>65</sup> R. ZUBER, *Osudy moravské církve, I. sv.*, s. 187.

<sup>66</sup> E. MAUR, *Problémy farní organizace pobělohorských Čech*, s. 172.

Zcela stranou jsme v rámci této problematiky ponechali rozlohu jednotlivých farností a vzdálenost od center správy (ať už vrchnostenské, tak církevní), respektive jejich dostupnost, ať už ze strany duchovních, tak ze strany věřících. Nemyslím si, že by byl tento faktor zanedbatelný, ovšem zasloužil by si hlubší studium v kontextu s geografickou strukturou dané oblasti (např. charakter krajiny, výškové rozdíly, překážky apod.).

### Náboženské poměry a vývoj tajného nekatolictví v 18. století

Stav farní správy lze všeobecně považovat za velice důležitý faktor v otázce rekatolizace, který přímo ovlivňoval kvalitu zázemí katolické církve v lokálním rámci, na druhou stranu v některých oblastech chatrná farní správa umožňovala větší rozvoj tajného nekatolictví. Na základě zpovědních výkazů však lze sledovat mnohem více oblastí a ukazatelů než pouze stav církevní správy. Jednou z těchto oblastí je právě přežívání tajného nekatolictví, které je navíc v rámci pramene „kvalitativně“ roztrženo do jednotlivých kategorií podle jeho míry. Katolická církev skutečně ve svých záznamech o stavu nekatolíků v jednotlivých vikariátech zhruba od 40. let 18. století pečlivě rozlišovala míru projevů „lutriánského bludu“ u jednotlivých „hříšníků“. Objevují se tak kolonky evidující osoby řádně zpovídané včetně přijetí svátosti oltářní, dále farníky zpovídané, ovšem bez absolvování svátého přijímání a dále pak osoby nedbalé (*negligentes*), podezřelé z „kacířství“ (*suspecti de haeresi*) a „heretiky“ (*haeretici*). Vymezení přesných hranic mezi třemi posledně jmenovanými skupinami „věřících“ je však otázkou dnes jen těžko zodpověditelnou, patřící spíše do spektra zájmu religionistů, popř. teologů.

Příslušnost k římskokatolické církvi s projevy katolické zbožnosti byly dány zejména přístupem věřícího ke svátostem, z nichž pro legitimizaci osoby k církvi sloužila v raném novověku především svátost smíření neboli zpověď, praktikovaná nejčastěji v podobě ušní zpovědi. To byl také jeden ze zásadních rozporů s protestantskými konfesemi, který vznikl na základě ustanovení Tridentského koncilu. Luteráni uznávali zpověď jen jako obřad a praktikovali ji pouze v podobě zpovědi generální, ještě odmítavěji se proti ní stavěli kalvinisté.<sup>67</sup> Zpověď musel v katolické církvi každý věřící vykonat alespoň jednou ročně, obecně se ustálila praxe chodit ke zpovědi v období před Velikonocemi (tzv. velikonoční zpověď). V Čechách a na Moravě se ustálilo pravidlo posílat ke zpovědi děti okolo 10 až 12 let věku, záleželo ovšem na jejich rozumové vyspělosti.<sup>68</sup> Na základě vykonané zpovědi bylo věřícímu následně farářem vystaveno potvrzení (někdy jako „zpovědní cedulka“), které byl farník povinen předložit duchovní správě. Později začaly být sestavovány zpovědní seznamy, ve kterých byl uváděn počet zpovídaných v jednotlivých farnostech, nebo těch, kteří se ke zpovědi nedostavili (1671–1725 uvádění jmenně),

<sup>67</sup> R. ZUBER, *Osudy moravské církve, I. sv.*, s. 221.

<sup>68</sup> Tamtéž, s. 222.

popřípadě se nedostavovali pravidelně. Vykonaná zpověď měla být doprovázena svatým přijímáním, jehož praxe (eucharistie) již od dávných dob tvořila zásadní rozpor mezi římskokatolickou církví a protestantskými konfesemi. Na základě vykonání nebo nevykonání (popř. dlouhodobého nevykonávání) těchto rituálů byl následně křesťan zařazen do příslušné kolonky ve zpovědním seznamu (výkazu).

V polovině 17. století trpěli zejména nově obrácení nekatolíci velkou nechutí k vykonávání velikonoční zpovědi (nepochybně i ke svatému přijímání).<sup>69</sup> Odmítavě se proti zpovědi stavěli také mladí lidé a vojáci, výjimkou nebylo ani obstarávání zpovědních potvrzení neoficiální cestou.<sup>70</sup> Pokud už však byli donuceni zpověď vykonat, často se vyhýbali alespoň svatému přijímání. Většina nekatolíků nakonec formálně přijala status „katolíka“, ovšem jejich vnitřní přesvědčení vypadalo naprosto jinak. Proto také objektivní sledování vývoje tajného nekatolictví v Čechách a na Moravě v 18. století není zcela možné, neboť, jak uvádí Zdeněk R. Nešpor, k dějinám tohoto hnutí dnes máme pouze prameny vzniklé od samotných pronásledovatelů tajných nekatolíků a o jeho fungování nás tudíž nejlépe informuje „stav religiozity čerstvých emigrantů“, se kterými byli čeští nekatolíci spjati až do doby toleranční.<sup>71</sup> Přesto jsou *Soupis obyvatel podle víry, Status animarum*, zpovědní seznamy (výkazy), výslechové protokoly, soudní akta, různá nařízení, instrukce a další prameny často jedinými materiály, na jejichž základě se můžeme pokusit podobu tajného nekatolictví na určitém území zrekonstruovat.<sup>72</sup>

Tabulka č. 3 zobrazuje vývoj počtu věřících na Chrudimsku v poslední třetině 17. a v první třetině 18. století podle vykonané či nevykonané zpovědi. Je patrné, že ještě v 70. letech 17. století se vyskytovalo jisté množství „nábožensky nekonformních“ osob, které bylo postupem času značně eliminováno. Díky alespoň sporadickému a zlomkovitému dochování zpovědních seznamů z doby před rokem 1671 můžeme jít v případě Chrudimského kraje ještě o něco hlouběji do minulosti. V rámci archivního fondu pražského arcibiskupství je uložen sumární zpovědní výkaz s údaji z jednotlivých farností Chrudimského kraje z roku 1662.<sup>73</sup> V seznamu jsou zřejmě uvedeny pouze v té době obsazené farnosti (31), přičemž údaje nebyly zaznamenány pro farnosti Bystré a Lanškroun. Ve zbývajících 29 farních obvodech bylo k roku 1662 evidováno 50 506 zpovídaných věřících, 634 negligentů a 42 „heretiků“.<sup>74</sup> Vzhledem k populačnímu boomu, který ve druhé polovině 17. století započal, byl podíl zjevných nekatolíků na tehdejší celkové počtu

<sup>69</sup> A. REZEK, *Dějiny prostonárodního hnutí náboženského*, s. 49.

<sup>70</sup> R. ZUBER, *Osudy moravské církve, I. sv.*, s. 223.

<sup>71</sup> Jiří JUST – Zdeněk R. NEŠPOR – Ondřej MATĚJKA a kol., *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*, Praha 2009, s. 140.

<sup>72</sup> Rudolf Zuber naopak považuje zpovědní seznamy za velmi cenný statistický materiál, jehož věrohodnost převyšuje podobné prameny světské provenience. Viz R. ZUBER, *Osudy moravské církve, I. sv.*, s. 228.

<sup>73</sup> NA Praha, APA I, inv. č. 5480, kart. 4490, Počet zpovídaných na Chrudimsku 1662.

<sup>74</sup> Nejvíce „kacířů“ bylo v roce 1662 evidováno ve farnosti Žumberk, přesto se však jejich podíl na všech „duších“ pohyboval okolo 1,7 % (869 zpovídaných, 15 nekatolíků).

katolických věřících zcela minimální. Výskyt „kacířů“ či jejich menších skupin tak nabýval zcela sporadického a úzce lokálního charakteru, který se udržel takřka po celé 18. století.

**Tab. 3:** Náboženské poměry v Chrudimském kraji v letech 1671–1725 na základě zpovědních seznamů pražské arcidiecéze<sup>75</sup>

Rok	Kacířích	Negligentů	Heretiků
1671	62 835	176	56
1676	67 860	623	33
1681	71 872	56	2
1686	75 170	62	2
1691	78 894	11	–
1696	80 917	21	15
1701	87 588	6	1
1706	94 925	12	–
1711	100 398	11	13
1716	101 660	5	4
1721	105 086	9	13
1725	100 516	35	1

V následující tabulce č. 4 jsou uvedeny údaje o vykonané zpovědi a následném přijetí svátosti oltářní v letech 1737–1781 ve všech farnostech Chrudimského kraje. Taktéž je zde naznačen vývoj počtu negligentů (nedbalých), osob podezřelých z „kacířství“ a „kacířů“.

**Tab. 4:** Náboženské poměry v Chrudimském kraji v letech 1737–1781 na základě velikonočních zpovědních seznamů pražské arcidiecéze

Rok	Zpověď i přijímání	Zpověď bez přijímání	Nedbalí	Podezřelí z hereze	Heretici
1737	117 354	2 720	12	182	
1741	118 351	2 829	–	12	
1746	119 592	3 183	51	81	36
1751	119 327	3 047	56	138	29
1756	130 073	3 137	110	73	–
1761	124 984	3 372	25	70	1
1766	129 474	4 144	9	64	1
1771	135 816	3 833	10	33	–
1776	132 061	4 858	1 167	103	2
1781	137 795	4 583	25	269	25

Pozn.: V letech 1737 a 1741 nebyly kategorie „podezřelí z hereze“ a „heretici“ rozlišovány.

<sup>75</sup> Zdroj údajů viz J. V. ŠIMÁK (ed.), *Zpovědní seznamy arcidiecése Pražské z let 1671–1725*, sv. 2. (Chrudimsko, Čáslavsko).

Populační růst v 18. století byl zcela jasně kopírován i vzrůstajícím počtem věřících, kteří vykonávali zpověď i svatě přijímání. Stejný trend sledovala i kategorie osob pouze zpovídaných, u ostatních a nábožensky zároveň nejproblematičtějších kategorií nelze o jednotné vývojové linii hovořit. Navíc do počátku 40. let nebylo ve zповědních výkazech rozlišováno mezi osobami podezřelými z „kacířství“ a osobami uznanými církví za „heretiky“, což však není v tomto případě příliš podstatné. Zajímavý je ovšem výrazný pokles nekatolíků mezi léty 1751 až 1756, a to jak v případě osob pouze podezřelých, tak i zjevných „heretiků“. <sup>76</sup> Tento stav trval až do přelomu první a druhé poloviny 70. let 18. století, kdy došlo k jakési aktivizaci tajného nekatolictví, <sup>77</sup> která mohla být způsobena stejnými okolnostmi, které vedly i ke vzniku poddanského povstání v roce 1775, ačkoliv náboženské příčiny zřejmě nehrály roli zdaleka ve všech oblastech. <sup>78</sup>

---

<sup>76</sup> Na základě arcibiskupské zprávy z roku 1762 o českých kacířích, která je shrnutím již zmíněných farních a vikariátních zpráv týkajících se kacířů a podezřelých z kacířství z téhož roku a kterou zaslal arcibiskup Jan Gustav Mořic z Manderscheid-Blankenheimu (1733–1763) císařovně Marii Terezii, zjišťujeme stav tajného nekatolictví v celé arcidiecézi v roce 1762. V Chrudimském kraji vypadala situace následovně:

*V pardubickém vikariátu:* farnost Týnec nad Labem – 4 osoby podezřelé z kacířství; farnost Zdechovice – 14 osob podezřelých z přechovávání nekatolických knih; farnost Bohdaneč – 1 osoba vyšetřovaná z důvodu přechovávání knih a kvůli kacířským řečem proti uctívání svatých;

*Ve skutečském vikariátu:* farnost Bojanov – 3 osoby vyšetřované kvůli kacířským pomluvám svatých, odpustků a pro zanedbávání bohoslužeb; farnost Skuteč – 1 osoba vyšetřovaná z důvodu kacířských řečí; farnost Svratka – 1 osoba podezřelá z kacířství;

*V chroustovickém vikariátu:* farnost Holice – 3 osoby podezřelé a vyšetřované z kacířství;

*V litomyšlském vikariátu:* farnost Proseč – 6 osob vyšetřovaných z kacířství a pro přechovávání knih; farnost Vysoké Mýto – 1 osoba podezřelá a vyšetřovaná z luterského kacířství; farnost Litomyšl – 2 osoby podezřelé z kacířství; farnost Polička – více osob vyšetřovaných kvůli nákupu kacířských knih od protestantských emisarů; farnost Nové Hradky – 1 osoba podezřelá a vyšetřovaná z kacířství;

*V ústecko-orlickém vikariátu:* farnost Ústí nad Orlicí – 2 osoby podezřelé a vyšetřované; farnost Čermná – v současnosti žádná osoba nevyšetřovaná, ale v předešlých letech postupně odhaleno 70 podezřelých, kteří byli vyšetřováni, odsouzeni a uvedeni zpět do lůna katolické církve, dalších 30 mužů s ženami a dětmi uprchlo do protestantské ciziny; farnost Heřmanice – žádný podezřelý, ale v minulých letech zhruba 165 osob vyšetřováno, odsouzeno a navraceno do církve.

V závěru této části zprávy, týkající se Chrudimského kraje, bylo poznamenáno, že za pruského vpádu byl celý kraj naplněn kacířskými knihami a po odchodu vojsk byly celé vozy těchto knih zabavovány a zasilány arcibiskupské konzistoři. Proto zde také nadále působili dva misionáři, kteří procházeli území celého kraje a vyhledávali zbylé knihy. Celá zpráva o stavu kacířství v Chrudimském kraji z roku 1762 viz F. HREJSA, *Čeští kacíři 20 let před tolerancí*, s. 89–95, 159–184.

<sup>77</sup> O „aktivizaci“ tajných nekatolíků v 70. letech 18. století píše Zdeněk R. Nešpor, s tím, že se jednalo pouze o malou skupinu osob koncentrovaných v „kacířských“ oblastech, především ve východních, popř. středních Čechách, na Českomoravské vrchovině a na severní a východní Moravě. Viz J. JUST – Z. R. NEŠPOR – O. MATĚJKA a kol., *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*, s. 145.

<sup>78</sup> Eliška ČÁNOVÁ, *K dějinám proticírkevních proudů v nevolnickém povstání roku 1775*, Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et historica, 1962, č. 3, s. 225–237; A. REZEK, *Dějiny protestantského hnutí náboženského*, s. 133–140; Zdeněk R. NEŠPOR, *Institucionální hranice českého tajného nekatolictví a počátků tolerančního protestantismu*, in: TÝŽ (ed.), *Čeští nekatolíci*

Podle Josefa Petráně se tajní nekatolíci povstání roku 1775 zcela jistě účastnili v hojném počtu, je však třeba důsledně rozlišovat mezi tajnými evangelíky a sektáři („blouznivci“), kteří se definitivně vyčlenili až po vyhlášení tolerance. Sektáři zřejmě vystupovali v rámci povstání 1775 mezi radikály, ovšem vzhledem k tomu, že se v jeho průběhu nesetkáme s žádným programem či požadavkem na úpravu náboženských otázek ze strany tajných nekatolíků, je nutné tuto akci primárně považovat za vyvrcholení sociálních problémů, a nikoliv náboženských,<sup>79</sup> ačkoliv obě roviny od sebe nikdy nelze striktně oddělovat.

V polovině 70. let můžeme na Chrudimsku pozorovat prudký nárůst zjevných nekatolíků, který vyvrcholil v roce 1781, tedy těsně před vyhlášením *Tolerančního patentu*. Zdá se, že tajní nekatolíci reagovali velice citlivě a pružně na veškeré společenské změny a byli připraveni vystoupit, jakmile vycítili vhodnou příležitost. Tuto domněnku potvrzují i okolnosti vyhlášení falešného tolerančního patentu na Valašsku v roce 1777 ze strany katolických misionářů.<sup>80</sup>

Jako další příklad „vystoupení“ nekatolíků, které je geograficky již mnohem bližší sledované oblasti této práce než události na Valašsku, je možné uvést zaslání listu „*Obyvatel kraje chrudimského a jiných krajů v Čechách*“ v polovině 70. let pruskému králi Fridrichu II., v němž ho nekatolíci žádají, aby pro ně u císaře Josefa II. vymohl náboženskou svobodu, pokud ovšem nepůjde vymočí mírovou cestou, aby zasáhl vojensky. Tehdy se jednalo asi o 20 tisíc nekatolíků, je však otázkou, do jaké míry může být tento údaj spolehlivý.<sup>81</sup>

Zcela lokální charakter měla akce tajných nekatolíků z panství Rychmburk, kde se v lednu 1780 vydala skupinka zhruba dvaceti mužů, zejména ze vsí Pokřikova a Vojtěchova, houfně na děkanství ve Skutči a faru v Krouné, aby se zde veřejně vyznali k evangelické víře a zároveň požádali duchovní o navrácení zabavených knih.<sup>82</sup> Toto veřejné vystoupení mělo ve skutečnosti zřejmě mnohem větší rozměr, což je patrné z korespondence rychmburského direktora Jiřího Tadeáše Krále krajskému úřadu v Chrudimi. Král v dopise informoval o tajných schůzkách nekatolíků a o bouření lidu, zároveň žádal o vyslání vojenské pomoci.<sup>83</sup> V únoru

v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí, Ústí nad Labem 2007, s. 84–111, zde s. 89, 108.

<sup>79</sup> Josef PETRÁŇ, *Nevolnické povstání 1775. Prolegomena edice pramenů*, Praha 1972, s. 130 nn. K nevolnickému povstání 1775 také vyšla obsáhlá edice více než 1 900 dokumentů, uložených v domácích i zahraničních archivech a knihovnách, viz Miroslav TOEGEL – Josef PETRÁŇ – Jindřich OBRŠLÍK a kol. (edd.), *Prameny k nevolnickému povstání v Čechách a na Moravě v roce 1775*, Praha 1975.

<sup>80</sup> A. REZEK, *Dějiny prostonárodního hnutí náboženského*, s. 143–146; Rudolf ZUBER, *Osudy moravské církve v 18. století (1695–1777)*, 2. sv., Olomouc 2003, s. 433–435, 474; Pavel BĚLINA – Jiří KAŠE – Jan P. KUČERA, *Velké dějiny země Koruny české, sv. X (1740–1792)*, Praha – Litomyšl 2001, s. 88–89; Eva MELMUKOVA, *Patent zvaný toleranční*, Praha 1999, s. 90–92; Jaroslav ŠOTOLA, *Role jezuitů v náboženských nepokojích na Valašsku v roce 1777*, *Vlastivědný věstník moravský* 56, 2004, č. 4, s. 382–385.

<sup>81</sup> A. REZEK, *Dějiny prostonárodního hnutí náboženského*, s. 131–133.

<sup>82</sup> K. V. ADÁMEK, *Listiny, Díl 1*, s. 37 (č. 47).

<sup>83</sup> Tamtéž, s. 38–40 (č. 48–49).

1780 pak bylo vyslechnuto na 47 osob z různých vesnic panství, které „odpadly od katolické víry“; 29 z nich bylo dopraveno do vazby v Chrudimi, kde byly potrestány vězením a patnácti ranami karabáčem.<sup>84</sup>

Vraťme se nyní k tabulce č. 4 a naznačenému trendu vývoje tajného nekatolictví na Chrudimsku na základě analýzy zповědních výkazů. Je otázkou, zda od 30. let 18. století byla evidence „heretiků“ přísnější než v rámci předchozích zповědních seznamů edičně zpracovaných Josefem Vítězslavem Šimákem, nebo zda se situace takto skutečně vyvíjela. Ačkoliv v pražské arcidiecézi v mezidobí 1726–1736 neexistovala centrální evidence náboženských poměrů, je i přesto patrný zásadní úbytek nábožensky „problémových“, ve větším měřítku již od počátku 80. let 17. století.

Tvrdý postup proti nekatolíkům, který se právně opíral o *Obnovené zřízení zemské* z roku 1627, byl vystřídán obdobím relativního klidu za vlády Leopolda I. (1657–1705), jenž násilný postup příliš nevítal, navíc se nekatolíci v této době již příliš aktivně neprojevovali, což bylo částečně způsobeno dlouhým odloučením od evangelického církevního prostředí minulých dob a také ztrátou bezprostředního styku s emigrantskou cizinou.<sup>85</sup> Během druhé poloviny 17. století došlo k zásadní eliminaci (viditelného) nekatolictví v Čechách a 70. léta je tedy možné označit za formální ukončení první fáze rekatolizace.<sup>86</sup> Leopoldův syn Josef I. (1705–1711) vydal v roce 1707 trestní zákoník (s platností od 1708), který mimo jiné opět potvrdil tvrdé tresty pro jinověrce, zejména trest smrti pro predikanty a jejich přechovávače.<sup>87</sup> Zásadní změna v postupu proti nekatolíkům však přišla až s vládou Karla VI. (1711–1740), jenž se snažil svými reskripty a patenty zlikvidovat poslední zbytky tajného nekatolictví.<sup>88</sup> Antonín Rezek dokonce uvádí, že pronásledování nekatolíků za Karla VI. bylo horší než za obou Ferdinandů.<sup>89</sup> Zdeněk R. Nešpor tvrdí, že druhá vlna rekatolizace byla spojena s jistou aktivizací tajného nekatolictví již ve druhém desetiletí 18. století, které začalo být výrazně ovlivňováno pietistickými (popř. kalvinistickými) podněty z emigrantské ciziny, v této době již především z Pruska a území pod pruským vlivem (tisk české protestantské literatury v Halle, Berlíně atd.).<sup>90</sup> Ondřej Macek naznačuje členění českého tajného evangelictví po třicetileté válce na několik fází,<sup>91</sup> přičemž je patrné, že k úplné odmlice ne-

<sup>84</sup> Tamtéž, s. 123–124 (č. 100), 144–146 (č. 112–113), 167–169 (č. 153–155).

<sup>85</sup> J. JUST – Z. R. NEŠPOR – O. MATĚJKA a kol., *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*, s. 141; Z. R. NEŠPOR, *Institucionální hranice českého tajného nekatolictví a počátků tolerančního protestantismu*, s. 87.

<sup>86</sup> E. ČÁŇOVÁ, *Vývoj správy pražské arcidiecéze v době násilné rekatolizace Čech*, s. 556–557.

<sup>87</sup> H. OPOČENSKÝ, *Protireformace v Čechách*, s. 35.

<sup>88</sup> Např. Zdeněk R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2006, s. 46–48; A. REZEK, *Dějiny prstonárodního hnutí náboženského*, s. 63–67.

<sup>89</sup> A. REZEK, *Dějiny prstonárodního hnutí náboženského*, s. 62.

<sup>90</sup> J. JUST – Z. R. NEŠPOR – O. MATĚJKA a kol., *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*, s. 142.

<sup>91</sup> Ondřej MACEK, *Tajné evangelictví jako následek vestfálského míru? Pokus o charakteristiku*

katolíků vlastně nikdy nedošlo, o čemž svědčí celá řada projevů, které jistě není nutné jednotlivě vyjmenovávat, jelikož se staly v minulosti již mnohokrát součástí řady odborných studií a monografií.<sup>92</sup> Mluvme tedy spíše o aktivizaci české zahraniční emigrace, jejíž vlivy přeneseně (někde silněji, někde slaběji) působily na tajné nekatolíky v Čechách, ať už se jednalo o podporu ve formě nově tištěných knih (nesporně ovlivněných pietismem), účast predikantů na tajných evangelických mších nebo o ujišťování domácích jinověrců ze strany emigrace o blížící se pomoci z protestantské ciziny. Vlivem další vlny rekatolizace za vlády Karla VI. v kombinaci s vlivy ze zahraničí tak došlo ve třicátých letech pouze k jednomu významnějšímu veřejnému vystoupení tajných nekatolíků na Opočensku, které však bylo záhy potlačeno. O skutečné aktivizaci českého tajného nekatolictví bychom tedy mohli uvažovat až pro 70. léta 18. století, jak již bylo naznačeno výše. Stejně tak otázka přímého vlivu pietismu v českém prostředí není zcela jednoznačně zodpovězena, ačkoliv se v posledních letech objevují práce, které jistý vliv pietismu na české tajné nekatolíky potvrzují, přesto těchto studií dosud není mnoho.<sup>93</sup> Do té doby, než bude možné provést komplexnější komparaci výsledků lokálních příspěvků k tomuto tématu, nemůžeme přímý vliv pietismu v českém prostředí přeceňovat,<sup>94</sup> jak k tomu docházelo především ve starší literatuře.<sup>95</sup>

Mírnější postup vůči nekatolíkům se projevil ke konci Karlovy vlády a následně až v době panování jeho dcery Marie Terezie (1740–1780). Přestože Marie Terezie zejména na počátku své vlády často obnovovala starší patenty proti tajným nekatolíkům,<sup>96</sup> jistý vliv v této době zaznamenalo nově pronikající osvícenství. Ačkoliv docházelo k vydávání nových opatření proti jinověrcům, jejich trestání a pronásledování už nebylo zdaleka tak důsledné (často ovšem záleželo na přístupu vrchnosti ke svým poddaným). Zásadní zlom znamenal pro české a moravské tajné evangelíky počátek samostatné vlády Josefa II. (1780–1790), který patentem ze 13. října 1781 vyhlásil náboženskou toleranci.

---

*jednoho fenoménu*, in: Jan ZDICHYNEC a kol. (edd.), *Od konfesijní konfrontace ke konfesijnímu míru*, s. 106–126, zde s. 116–117.

<sup>92</sup> Výběrem uvádím dva tematicky zaměřené sborníky s lokálními studii k dějinám tajného nekatolictví. Viz Zdeněk R. NEŠPOR (ed.), *Čeští nekatolíci v 18. století. Mezi pronásledováním a náboženskou tolerancí*, Ústí nad Labem 2007; Ondřej MACEK (ed.), *Po vzoru Berojských. Život i víra českých a moravských evangelíků v předtoleranční a toleranční době*, Praha 2008.

Jednotlivé případy vystoupení nekatolíků na Chrudimsku v 18. století uvádí v rámci svých prací i A. Rezek, T. V. Bílek, K. V. Adámek, F. Hrejsa ad.; nejnověji pak Petr ŠORM (Opočensko), Eva Novotná (Polensko-Přibyslavsko), Jaroslav Šůla (Třebechovicko), Zdeněk R. Nešpor (východní Čechy, Vysokomýtsko), Milan Novotný (Litomyšlsko) ad.

<sup>93</sup> Zejména viz Jan HORSKÝ, „I proto, že sem nekopal roli srdce svého.“ *Příspěvek k problematice sebetematizace u českých tajných nekatolíků v 18. století*, *Dějiny – teorie – kritika* 3, 2006, č. 1, s. 49–71; Petr ŠORM, *Četba a literatura v životě opočenských nekatolíků na přelomu první a druhé třetiny 18. století*, *Český lid* 94, 2007, č. 3, s. 257–282.

<sup>94</sup> O. MACEK, *Tajné evangelictví jako následek vestfálského míru?*, s. 122.

<sup>95</sup> Např. H. OPOČENSKÝ, *Protireformace v Čechách*, s. 68–69; A. REZEK, *Dějiny prostonárodního hnutí náboženského*, s. 55, 120.

<sup>96</sup> Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 66.



Jestliže v rámci Chrudimského kraje můžeme na základě zpovědních výkazů v kategoriích osob „podezřelých z kacířství“ a „zjevných kacířů“ sledovat jistý vývoj, který byl právě naznačen, pak u osob nedbalých (*negligentů*) nic podobného tvrdit nelze. Jejich počty v uvedených letech (1737–1781) působí velice nahodile, pouze v roce 1776 jejich stav výrazně narostl, což bylo zřejmě způsobeno již zmíněnými nepokoji v roce předchozím. Od 60. let 18. století se opět rozšířilo spektrum údajů, které se ve zpovědních výkazech začaly evidovat. Jedná se zejména o uvádění počtu dětí dosud nezpovídáných, zaznamenaných v různých pojmenovaných kategoriích, někdy jako „*Parvuli nunquam adhuc confessi*“,“ jindy jako „*Parvuli inchoando á Babtismate non dum confessi*“ (tedy ve významu dětí „začínajících“, zřejmě s náboženskou výukou). Podíl dosud nezpovídáných dětí na celkovém počtu populace byl v Chrudimském kraji v roce 1766 zhruba 20 %, v roce 1781 tvořil asi 21,5 %. Podle údajů ze *Soupisu obyvatel podle víry z roku 1651* pro Chrudimsko byl průměrný věk dětí, které již byly v rámci tohoto pramene uváděny, zhruba 11 let.<sup>97</sup>

Co se celkově týče evidovaných nekatolíků v Chrudimském kraji v 18. století, jejich podíl na tehdejšímu počtu věřících (1737–1781) prakticky nepřekročil 0,2 %, a to i v případě, pokud dohromady počítáme osoby podezřelé s uznanými „kacíři“. Jejich výskyt byl tedy zanedbatelný a místně poměrně striktně ohraničený. Pokud bychom srovnali vývoj nekatolictví v 18. století se stavem v roce 1651, kdy se na území Chrudimska nacházelo takřka 18 % nekatolíků (z toho více jak 2 % bez naděje na konverzi), museli bychom konstatovat, že proces pobělohorské rekatolizace byl velice úspěšný.<sup>98</sup> To však nemůžeme tvrdit pro všechny oblasti. Antonín Rezek uvádí, že „*kdo o pravdách katolického náboženství nebyl přesvědčen průběhem hnutí protireformačního od r. 1620 až do Karla VI., toho již ani nejpršnější tresty nepřesvědčily ani neobrátily*“.<sup>99</sup> Zároveň je však nutné uvědomit si rozdíl v charakteru tajného nekatolictví po Bílé hoře, respektive po skončení třicetileté války a například v polovině 18. století.

Pro polovinu 17. století je nasnadě otázka, zda je vůbec vhodné v případě vesnického prostředí hovořit o tajném nekatolictví.<sup>100</sup> Byla to doba, kdy se rekatolizace po válečných útrapách „rozjžděla“ znovu od začátku a kdy je možné pozorovat rozvrat zejména církevních institucí, ale i hospodářského systému jednotlivých panství. Podíváme-li se do *Soupisu obyvatel podle víry*, zjistíme, že v Chrudimském kraji se na čtrnácti panstvích a statcích nacházelo v roce 1651 více než 50 % nekatolíků, přičemž se jeví, že oproti jiným údajům evidovaným soupisem podle

<sup>97</sup> L. MATUŠÍKOVÁ – A. PAZDEROVÁ (edd.). *Soupis poddaných podle víry z roku 1651, Chrudimsko 1–3*.

<sup>98</sup> Jak již bylo výše ukázáno na zpovědním výkazu z roku 1662 pro Chrudimský kraj, kde bylo zaznamenáno v rámci 29 (obsazených) farností v kraji 50 506 zpovídáných, 634 negligentů a také 42 „kacířů“.

<sup>99</sup> A. REZEK, *Dějiny prstonárodního hnutí náboženského*, s. 67.

<sup>100</sup> Tuto otázku řeší v rámci své studie i Ondřej Macek, viz O. MACEK, *Tajné evangelictví jako následek vestfálského míru?*, s. 114.

víry je stav náboženství postihnut v rámci tohoto pramene poměrně věrohodně. Na zpracované sociálně-náboženské struktuře rychmburského panství v polovině 17. století je ukázáno, jakým způsobem byl například v městských sídlech a na vesnici uspořádán manželský svazek z hlediska náboženského.<sup>101</sup> Ačkoliv na vesnici jasně vidíme převahu nekatolických manželství, ve městech byla strategie volena opatrněji, velkého procenta zde dosahovaly sňatky smíšené, kdy muž byl oficiálně katolíkem, ovšem žena nikoliv. To mohlo být způsobeno důslednější rekatolizací ve městech (což se zdá být platným argumentem) a mnohem lepší duchovní správou než na vesnici (pouze v Hlinsku a ve Skutči byly v polovině 17. století obsazené fary), ale roli zde hrála jistě i otázka ekonomická a tudíž existenční. Řemeslnické obyvatelstvo si nemohlo dovolit stát mimo cechovní organizaci, přičemž členství v ní bylo často podmíněno římskokatolickým vyznáním. Naproti tomu na vesnici se s tímto faktorem téměř nesetkáme, a pokud připočteme katastrofální stav farní správy, odlehlost a nedostupnost některých oblastí či množství tajně přechovávané nekatolické literatury, je jasné, že rekatolizační snahy zde nebyly zdaleka tak úspěšné. Navíc v této době ještě existovala poměrně silná návaznost na předbělohorské období relativní náboženské svobody, jehož myšlenky byly především v uzavřených vesnických komunitách nepochybně stále živé.

S vysokým počtem nekatolíků v polovině 17. století zejména na vesnicích souvisí otázka jejich náboženského soužití s katolickými sousedy. Tento problém je většinou řešen až pro století následující,<sup>102</sup> ovšem nepochybně je nutné hledat souvislosti již zde. Tradice náboženské bipolarity mezi katolictvím a ostatními konfesemi existovala v Čechách již poměrně dlouho před bitvou na Bílé hoře. Druhá polovina 17. století byla silně ovlivněna jistým dozníváním charakteru společenského uspořádání doby předbělohorské, kterou někteří zažili osobně, jiným byla spíše zprostředkovaně reprodukována rodiči, ovšem pro většinu společnosti muselo představovat společné soužití více konfesí běžnou praxí. Po roce 1620 (respektive 1648) se kvůli změně přístupu státu a církve k nekatolíkům musel nutně změnit i postoj „kacířů“ k veřejnému vyznání vlastní víry. Náboženské patenty vydávané od 20. let 18. století neustále připomínaly nejen nezákonné postavení nekatolických osob, jimž hrozily hrdelní tresty, ale zaváděly povinnost udávat jakékoli projevy nekatolického jednání ze strany těch „pravověrných“. Přesto k udávání nekatolíků docházelo jen zcela výjimečně. Jak píše Zdeněk R. Nešpor, dokud jinověrci pro katolíky nepředstavovali ohrožení jejich vlastní víry, dokud byli slabí a utlačovaní, nebyl důvod k jejich udání.<sup>103</sup> To je jistě pravda, položme si však otázku, zda bylo náboženství v životě obce primární hodnotou? Nebylo postaveno samotné soužití lidí na vesnici s jejich vzájemnými vztahy až za jejich náboženským přesvědčením? Nebyla soudržnost hospodářská a kulturní silnější než

<sup>101</sup> L. NEKVAPIL, *Náboženské poměry na Chrudimsku v 17. a 18. století*, s. 122 nn.

<sup>102</sup> Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 187; R. ZUBER, *Osudy moravské církve*, 2. sv., s. 476; O. MACEK, *Tajné evangelictví jako následek vestfálského míru?*, s. 114.

<sup>103</sup> Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 187.

nejednota konfesijní? To jsou otázky, na které je velice těžké odpovědět, ovšem je dobré se nad nimi alespoň zamyslet. Na druhou stranu byli nekatolíci nuceni ke konverzi, evidováni v rámci zповědních seznamů, vystavováni katolickým misiím a dalším těžkostem, takže byli sami nuceni alespoň oficiálně přijmout tvář katolíka. Pravděpodobně se i často sami snažili utajit svou skutečnou víru před svými katolickými sousedy, pokud se v obci takoví vyskytovali. Rozdíly z tohoto hlediska jistě existovaly značné, ovlivněné zejména lokálními poměry duchovní správy, geografickými faktory ad.

Nutnost utajení, neexistence církevní instituce a odloučení od předbělohorského lutersko-utrakvisticko-bratrského prostředí spolu s dalšími faktory přičky během 18. století tajnému nekatolictví jeho bezkonfesijní charakter, který byl jedním z hlavních příčin problematičkého věroučného vymezení nekatolíků po vydání *Tolerančního patentu* v roce 1781.<sup>104</sup> Eliminace tajného nekatolictví však během 18. století nemohla být tak výrazná, jak nám dnes ukazují prameny z téhož období. Jak je známo, po vyhlášení tolerance se často celé vesnice přihlásily k nově povoleným konfesím augsburského nebo helvetského vyznání.

Řada historiků náboženství se již ve svých prvních pracích věnovaných tajnému nekatolictví (z prvních jmenujme alespoň A. Gindelyho, A. Rezka, J. V. Šimáka, T. Bílka, H. Opočenského ad.) snažila o jeho charakteristiky a pojmenování hlavních příčin jeho přetrvávání. Značnou pozornost pak věnovali fenoménu „náboženských blouznivců“, kteří se po vydání *Tolerančního patentu* nedokázali institucionalizovat. Od těchto prvních počínů a zároveň významných prací k dějinám náboženství v českých zemích uplynulo mnohdy více než sto let, za které, i přes téměř půlstoletí trvající absenci bádání v této oblasti, došlo zcela nepopíratelně ke značnému posunu ve studiu náboženské problematiky. Témat zaměřených na výzkum tajného nekatolictví se ujali nejen historici, ale i sociologové, antropologové a především teologové a religionisté, kteří dokážou lépe postihnout věroučnou stránku smýšlení tajných nekatolíků.<sup>105</sup>

Z posledních prací zde uveďme již několikrát citovanou studii Ondřeje Macka,<sup>106</sup> který se pokusil v rámci několika bodů charakterizovat víru tajných nekatolíků po uzavření vestfálského míru v roce 1648, včetně vývojových tendencí v následujícím století. S jeho závěry lze takřka plně souhlasit, některé z nich jsou víceméně ověřeny i v rámci této stati. Jedná se zejména o hledání vnějších faktorů,

---

<sup>104</sup> Z. R. NEŠPOR, *Institucionální hranice českého tajného nekatolictví a počátků tolerančního protestantismu*, s. 86–87; O. MACEK, *Tajné evangelictví jako následek vestfálského míru?*, s. 122–123.

<sup>105</sup> Výběrem uvádím zásadní práce z posledních let, ve kterých se autoři pokusili shrnout charakteristiky českého a moravského tajného nekatolictví 18. století. Viz Ondřej MACEK, *Praxis pietatis haereticorum*, in: TÝŽ (ed.), *Po vzoru Berojských*, s. 160–284; Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*; Sixtus BOLOM-KOTARI, *Evangelik. Příklad Řehoře Jakubce*, in: Jiří MALÍŘ a kol. (edd.), *Člověk na Moravě ve druhé polovině 18. století*, Brno 2008, s. 117–135; R. ZUBER, *Osudy moravské církve*, 2. sv.

<sup>106</sup> O. MACEK, *Tajné evangelictví jako následek vestfálského míru?*, s. 106–126.

kteřé přispěly k udržení (rozvoji) tajného nekatolictví. Mezi ně patří zahraniční podpora, prořídla farní síť a nízká kvalita duchovní péče (zejména 17. století), hospodářská specifika některých oblastí, poměrně brzké rozpojení součinnosti státu a římskokatolické církve při rekatolizaci, místy vlažný přístup vrchnosti a další lokální činitele (sousedství s protestantskou cizinou atd.).<sup>107</sup>

### Náboženská situace po vydání Tolerančního patentu

Na první pohled by se mohlo zdát, že dokončení rekatolizace v 18. století bylo v Čechách a na Moravě až na drobné výjimky poměrně úspěšné. Opak je však pravdou. Po vydání *Tolerančního patentu* císařem Josefem II. v roce 1781 se v rámci tzv. tolerančních přihlášek k nově povoleným reformačním konfesím v Čechách a na Moravě přihlásilo asi 70 000 osob, ve druhé polovině 80. let se jejich počet ustálil na hodnotě 80 000, což z celkového počtu obyvatel (3 920 000) činilo podíl 2 %.<sup>108</sup> Je nutné si však uvědomit fakt, že existovaly kraje, kde se nepřihlásil nekatolík žádný, jako bylo Loketsko, Prácheňsko, Žatecko, Plzeňsko, Klatovsko a Českobudějovicko. Z toho vyplývá, že koncentrace nekatolíků byla v některých částech Čech mnohem vyšší. Detailní přehled o náboženské situaci po vydání *Tolerančního patentu* bychom získali pouze na základě studia tolerančních přihlášek, které byly edičně zpřístupněny zatím pouze pro několik krajů v Čechách.<sup>109</sup>

První údaje pro Chrudimský kraj o tom, kolik osob či rodin se přihlásilo k nekatolickým konfesím, pocházejí z roku 1783, kdy se na Chrudimsku vyznalo 879 rodin k augsburské konfesi a 15 924 rodin k helvetské konfesi.<sup>110</sup> Pokud lze tento údaj považovat za reálný, pak byl nekatolický živel v Chrudimském kraji po roce 1781 zastoupen velice výrazně a jeho podíl na celkovém počtu obyvatel byl mnohde počítán v desítkách procent. Z řady panství se nám dochovaly podrobnější údaje jednak o počtu přihlásivších se k tolerovaným konfesím, ale i o prvních momentech formování nových tolerančních sborů. V rámci jedné původně katolické farnosti mohlo vzniknout zcela nové konfesijní prostředí, jako v případě farnosti Zdechovice, která se nacházela v západní části Chrudimského kraje při hranicích s krajem Čáslavským. Zde se mimo obec Zdechovice, která nadále zůstávala centrem katolické farní správy, vytvořily hned dva toleranční protestantské sbory obojího vyznání (helvetský ve Chvaleticích a augsburský v Trnávce), přičemž jednotlivá centra všech církví od sebe byla vzdálena jen pouhých několik kilometrů (všechny tři vesnice spolu bezprostředně sousedí). Logické tedy je, že v rámci zdechovické farnosti existovala značná převaha nekatolíků nad katolíky, stav po vydání *Tole-*

---

<sup>107</sup> Tamtéž, s. 117.

<sup>108</sup> Z. R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby*, s. 244.

<sup>109</sup> V současné době jsou edičně vydány toleranční přihlášky pouze pro kraj Berounský, Táborský, Boleslavský, Hradecký a pro Města pražská.

<sup>110</sup> K. ADÁMEK, *Chrudimsko*, s. 87.

rančního patentu se vrátil prakticky do stejného stavu, jako se nacházel v roce 1651, kdy bylo v rámci statku Zdechovice<sup>111</sup> evidováno zhruba 65 % nekatolíků.

Zajímavé údaje o počtu nově přestoupivších protestantů po vyhlášení tolerance se nám zachovaly pro panství Rychmburk díky záznamu v pamětní knize fary v Krouně. V rámci patnácti obcí patřících k dominiu se k helvetské konfesi hlásilo celkem 2 880 osob (537 rodin),<sup>112</sup> přičemž jen minimální počet lidí přestoupil k augsburskému vyznání, které převládalo pouze v obci Zalíbené na Hlinecku.<sup>113</sup> Údaje o počtu tolerovaných nekatolíků na Rychmbursku k 3. červnu 1784 byly o více než 700 osob nižší (2 157 osob), jak ukazuje k tomuto dni datovaný *Soupis tolerovaných nekatolíků na panství rychmburském*. Součet evangelíků byl však učiněn v rámci dvaatřiceti obcí patřících ke čtyřem různým farnostem, proto je nutné k porovnávání výše uvedených údajů přistupovat značně kriticky.

*Toleranční patent* byl na Chrudimsku postupně vyhlášován během listopadu a prosince 1781, záleželo na přístupu a rychlosti jednotlivých vrchností.<sup>114</sup> Podle některých zpráv bylo poměrně problematické zajistit rozšíření české verze patentu, který by byl přečten poddaným. Šíření zpráv o vyhlášení tolerance se někdy velice agilně ujímali samotní nekatolíci, jako v případě jistého Václava Jirmuse z obce Velenka na Nymbursku, který roznášel onu novinu dokonce v rámci pěti krajů ve středním Polabí.<sup>115</sup> Například v jižních a jihozápadních Čechách se v 18. století jen velice málo lidí dostávalo do konfliktu z náboženských důvodů. V době vydání *Tolerančního patentu* se tudíž toleranční nařízení neměla odesílat až do jednotlivých obcí, aby se lidé zbytečně nehlásili k protestantským konfesím, čímž mělo být do konce roku 1782 zabráněno zakládání evangelických sborů (tato praxe se týkala Prácheňského kraje a dalších pěti krajů v jižních a jihozápadních Čechách).<sup>116</sup>

Pro naznačení vývoje počtu nekatolíků (nekatolických rodin) na Chrudimsku v první polovině 19. století jsme využili informace z topografie Johanna Gottfrieda Sommera, jenž se odvolává na konskripci z roku 1834.<sup>117</sup> V následující tabulce č. 5 jsou zpracovány údaje z jednotlivých panství a statků Chrudimského kraje.

---

<sup>111</sup> Hranice statku Zdechovice sice plně neodpovídaly hraničním farnostem, byly však v průběhu 17. a 18. století poměrně stabilní. Farnost byla v 18. století tvořena devíti vesnicemi, z nichž sedm se nacházelo na území Chrudimského kraje, dvě vesnice (Horušice a Morašice) ležely již v kraji Čáslavském.

<sup>112</sup> Počet osob (rodin) v jednotlivých obcích panství Rychmburk, které se dle pamětní knihy fary v Krouně přihlásily k helvetské konfesi: Krouna – 398 osob (75 rodin), Mrákotín – 348 (45), Lešany – 102 (15), Jeníkov – 21 (5), Otradov – 213 (40), Libany – 121 (30), Kamenice – 385 (70), Oldřiš – 120 (18), Zbožnov – 19 (4), Rychnov – 298 (45), Blatno – 40 (10), Hamry – 43 (10), Kladno – 161 (40), Vojtěchov – 311 (60), Holetín – 300 (70).

<sup>113</sup> F. ŠÁDA, *Vikariát Skuteč*, s. 12–13.

<sup>114</sup> Tamtéž, s. 12.

<sup>115</sup> Miroslav SOUKUP, „Polabská spojka“. *Úloha baráčníka Václava Jirmuse v předávání zprávy o nepublikovaném tolerančním patentu*, in: O. MACEK (ed.), *Po vzoru Berojských*, s. 126–133.

<sup>116</sup> P. STUHLÁ, *Prachatický vikariát 1676–1750*, s. 46.

<sup>117</sup> Johann Gottfried SOMMER, *Das Königreich Böhmen. Statistisch-topographisch dargestellt, Fünfter Band, Chrudimer Kreis*, Prag 1837.

Tab. 5: Počty nekatolických rodin (osob) podle topografie J. G. Sommera (1837)

Panství/statek	Celkový počet obyvatel	Počet nekatolických rodin (příslušníků)	Počet židovských rodin (příslušníků)
panství PARDUBICE	55 559	326 (h. v., a. v.)	63
panství LITOMYŠL <sup>(a)</sup>	49 252	922 (h. v., a. v.)	8
panství LANŠKROUN	43 629	140 (h. v., a. v.)	–
panství RYCHMBURK	29 087	7 175 nekatolíků <sup>(b)</sup>	105 osob
panství NASAVRKY	17 663	172 (h. v.)	8
město POLIČKA (vč. vesnic)	12 209	503 (h. v.)	4
panství BYSTRÉ	10 179	19 (70 osob) <sup>(b)</sup>	7 (25 osob)
Panství HEŘMANŮV MĚSTEC	9 521	4 osoby <sup>(b)</sup>	469 osob
panství NOVÉ HRADY	7 096	214 (h. v.)	3
město CHRUDIM (vč. vesnic)	6 954	–	2
město VYSOKÉ MÝTO (vč. vesnic)	6 943	36 (h. v.)	–
panství CHRAST + statky HROUBOVICE a ZÁJEZDEC	6 703	27 (h. v.)	88
panství ROSICE + statek VEJVANOVICE	6 136	70 (330 osob h. v.)	8 (40 osob)
panství CHROUSTOVICE	5 817	110 (h. v.)	2
panství CHOCEŇ	5 726	18 (h. v.)	2
panství CHOLTICE	5 105	20 <sup>(b)</sup>	5
panství HROCHŮV TÝNEC	3 804	4 <sup>(b)</sup>	1
statek KOŠUMBERK	3 294	22 (h. v.)	57
statek SVOJANOV	2 853	–	3 (10 osob)
statek ZDECHOVICE	2 749	431 (231 rodin a. v., 200 rodin h. v.)	9
statek NĚMECKÁ BĚLÁ	2 128	–	–
statek PŘESTAVLKY	2 045	6 <sup>(b)</sup>	21
statek ZÁMRSK	1 765	5 (h. v.)	1
statek MEDLEŠICE	770	–	3
statky SVOBODNÉ HAMRY a DŘEVÍKOV	615	–	26
statek BLATO	247	–	2
statek DOMORADICE	–	–	–

(a) V Sommerově topografii uvedeny zvlášť součty z panství a zvlášť součty z města a jeho vesnic (10 vesnic, 8 městských částí). Na panství Litomyšl (bez města Litomyše a jeho vesnic) celkem 37 462 obyvatel, z toho 259 helvétských nebo reformovaných rodin, 6 izraelských rodin. Ve městě Litomyšli (bez přidružených vesnic) celkem 6 395 obyvatel, z toho 6 helvétských rodin a 2 izraelské rodiny; ve vesnicích přináležejících Litomyšli celkem 5 395 obyvatel, z toho 657 helvétských rodin.

(b) Bez rozlišení konfese.

V mnoha oblastech vedlo vyhlášení tolerance k vyčlenění tolerančních sektářů, ve starší literatuře označovaných jako „náboženští blouznivci“. Tito lidé, odmítající jakoukoliv institucionalizaci v rámci katolické církve, ale stejně tak i v rámci nově tolerovaných církví, byli určitým pozůstatkem oné bezkonfesijnosti, která byla častým znakem českého tajného protestantismu. V oblastech, které byly více odloučeny od přímých styků s emigrantskou protestantskou cizinou, bylo více příležitostí k prosazení autority lidových „vykladačů Písma“, na jejichž síle a „charismatu“ nezřídka závisel rozměr lokálních sektářských kruhů. Přesto tento fenomén postupně v průběhu 19. století sám oslaboval, až de facto vymizel zcela.<sup>118</sup> K nejsilnějším sektářským hnutím patřilo například na Vysokomýtsku okolí obce Stradouň, kde se „blouznivci“ udrželi až do 20. let 20. století.<sup>119</sup>

Pokud učiníme alespoň základní srovnání stavu nekatolictví na Chrudimsku v polovině 17. století s obdobím tolerančním (např. s údaji ze zmíněné Sommerovy topografie), pak zjistíme, že některé problematické oblasti ležící při západní a jihozápadní hranici kraje byly nadále územími s relativně vysokou koncentrací nekatolického živlu. Nejmarkantnější je tento stav patrný v případě statku Zdechovice, o kterém bylo v krátkosti pojednáno výše. Ke zmíněným územím lze dále přiřadit poměrně rozlehlé panství Rychmburk a také Poličko.

Tento jev je typický i pro celou řadu dalších oblastí, kromě Chrudimska můžeme sledovat překrývání tradičně nekatolických území v polovině 17. a na konci 18. století zejména na Hradecku, Bydžovsku či Poděbradsku.<sup>120</sup> Právě v těchto oblastech byl stav farní správy nejtristnější a její obnova nejproblematictější. Na velké části těchto území se přitom po roce 1419 zcela prosadil utrakvismus (popřípadě ve druhé polovině 15. století Jednota bratrská).<sup>121</sup>

Početní stavy přihlášených nekatolíků po vydání *Tolerančního patentu* však v žádném případě nelze srovnávat se stavem v polovině 17. století, jelikož tehdy pod tlakem rekatolizace jen těžko docházelo k rozrůstání této komunity, ba právě naopak, navíc s nástupem populačního rozmachu po třicetileté válce musel podíl nekatolíků zákonitě klesat. Jako příklad je možné uvést již zmiňované Rychmbursko, kde bylo k roku 1651 evidováno v rámci *Soupisu obyvatel podle víry* celkem 3 011 osob starších 12 let, přičemž podíl nekatolíků byl zhruba 64 %. Podle konskripce z roku 1834 se na panství Rychmburk nacházelo asi 25 % příslušníků augsburské a helvetské konfese, ovšem počet evidovaných obyvatel byl 29 087, takže v konečném výsledku se na tomto území nacházelo o více než 5 000 nekatolíků více než v polovině 17. století. Na druhou stranu se v některých původně silně nekatolických oblastech po téměř dvou staletích náboženské nesvobody nekatolíci vyskytovali pouze sporadicky (např. na Nasavrcku, Cholticku, Heřmanoměstecku

<sup>118</sup> Zdeněk R. NEŠPOR, *Víra bez církve? Východočeské toleranční sektářství v 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2004.

<sup>119</sup> Zdeněk R. NEŠPOR, *Sektářské hnízdo Stradouň, Lokální sonda do dějin náboženského sektářství na Vysokomýtsku v 18. – 20. století*, Východočeský sborník historický 13, 2006, s. 63–110.

<sup>120</sup> J. PETRÁŇ, *Nevolnické povstání 1775*, s. 123.

<sup>121</sup> E. MAUR, *Problémy farní organizace pobělohorských Čech*, s. 167, 173.

a jinde). Po příčinách tohoto vývoje bychom však museli pátrat v mnoha oblastech spojených s rekatolizací, z nichž jmenujme alespoň působení misí, organizaci farní správy, ale také přístup vrchností k nekatolíkům či geografické faktory. Navíc z důvodu neexistence pramenů ze strany evangelíků (zejm. osobní povahy) nelze dostatečně sledovat vývoj nekatolictví ani jeho mobilitu.



**Summary:**

**Religious and church-administration situation in the Chrudim region  
in the 18th century from the perspective of confession reports**

This study deals with the development of the religious and church-administration situation in what was then the Chrudim region from the Battle of White Mountain until the early Tolerance period; the work mainly focuses on the 18th century. The main sources used for this topic included confession lists and reports from the Prague Archdiocese from 1671–1781 in combination with *Catalogus cleri* (lists of priests) from 1741 and 1771. This article is also based on the population census by their faith from 1651 in order to outline the religious situation in the 17th century.

First, the article briefly depicts the religious situation in the Chrudim region from the perspective of long-term development, pointing out the main factors of the preservation of folk religion mainly in rural areas in the period after the Battle of White Mountain. Specific examples from noble and civic circles illustrate the basic features of the recatholisation witnessed by the Chrudim region in the period after White Mountain. Using the above-mentioned census by faith for the Chrudim region, it is possible to outline the structure of confessions of the inhabitants registered at farmsteads, manors and in towns in the mid-17th century, while taking geographic and landscape factors into account.

The core of the study is based on an analysis of confession reports from 1737–1781 processed in five-year intervals. This type of source is first briefly introduced as to its structure and information value since researchers have not used it in a complex way so far. Subsequently, we observe the situation in church administration in the Chrudim region in the 18th century, using the *Catalogus cleri* (1741, 1771); we focus on the metamorphoses of the vicarage and presbytery network, where the important factors of recatholisation included mainly the upswing of the institute of chaplain, which was enabled by an enormous growth of the auxiliary clergy. This resulted not only in the change of most subsidiary churches into chapels which were continuously occupied by chaplains, but also improvement of the quality and growth of the density of the catholic network, which was one of the key factors in the Roman Catholics' fight against non-Catholics. Similarly, the 18th century saw large vicarage districts divided into several smaller ones, the administration of which was far more efficient.

The following part of this work observes the development of the numbers of Catholics and non-Catholics in the Chrudim region in the 18th century, while it also respects the qualitative distinction of the levels of non-Catholic manifestations. At the same time, it also investigates, from a temporal perspective, the causes of fluctuations of the numbers of non-Catholics, their activation (or activation of Evangelic emigration) as well as other factors influencing their survival and resistance in the folk environment in Bohemia. This also leads to the question of coexistence of Catholics and non-Catholics in rural settings.

As a conclusion, the work evaluates the success of recatholisation efforts given the high numbers of persons who became members of the newly formed Evangelic churches in the period following the issuance of the Edict of Tolerance. At the same time, it compares the areas where non-Catholics prevailed in the mid-17th century with areas where most people claimed membership in non-Catholic confessions after the Edict of Tolerance; the work confirms that these areas significantly overlap.

Ladislav NEKVAPIL

Magdalena OŽARSKA

### **Dorothy Wordsworth as Travel Writer: The 1798 *Hamburgh Journal***

The *Journal of a Visit to Hamburgh and of the Journey from Hamburgh to Goslar* (known under the joint title of *The Hamburgh Journal*) was written in 1798 by Dorothy Wordsworth, sister to Romantic poet William Wordsworth.<sup>1</sup> My interest is in the ways in which the feminine affects the writer's perception of a foreign community and emotional expression of experiences related thereto, contributing to a feminine modification of 18th-century travel writing standards.

Before embarking on a discussion of the text itself, it would seem helpful to offer a concise definition of travel literature. In brief, “*the genre subsumes works of exploration and adventure as well as guides and accounts of sojourns in foreign lands*”,<sup>2</sup> so Dorothy Wordsworth's text clearly falls into the category.<sup>3</sup> In his seminal study, Batten draws attention to several important points concerning eighteenth-century travel narrative conventions. First and foremost, Batten tells us, the neoclassical travel account was expected to be impersonal, and preferably modelled upon Joseph Addison's 1705 *Remarks on Italy*. Addison's text defined the convention for several decades to come, and even domestic tour writers, including Daniel Defoe and his 1724-1726 *Tour through the Whole Island of Great Britain*, imitated his impersonal and factual depictions. The traveller's task was tough as

---

<sup>1</sup> See Dorothy WORDSWORTH, *Journal of Visit to Hamburgh and of Journey from Hamburgh to Goslar*, in: *The Dorothy Wordsworth: Continental Journals*. With a New Introduction by Helen Boden, Bristol 1995, pp. 19-34.

<sup>2</sup> John Anthony CUDDON, *The Penguin Dictionary of Literary Terms and Literary Theory*, London 1991, p. 995.

<sup>3</sup> However, according to Elizabeth A. BOHLS – Ian DUNCAN (eds.), *Travel Writing 1700-1830: An Anthology*, Oxford 2005, there are several problems with defining the genre: “*We think of it as having a narrative core, the story of a journey, yet eighteenth-century travel writing often includes as much impersonal description as first-person narration*” (p. xx). Another problem is the writers' including elements of fiction and untruth, which in turn prohibits viewing travel writing as documentary and non-fictional (p. xxi). All these aspects have contributed to frequent inscription of travel narratives as “*overtly autobiographical forms of journals, diaries, or letters*” (p. xxiv). Popular in its day, travel writing was read and appreciated by “*all class of readers*” (p. xxvii) and its influence on literature and general culture is not to be underestimated.

s/he had to prove that s/he had seen the places described but that had to be accomplished in an impersonal manner. Needless to say, discussion of practicalities such as food, lodgings or prices was to be avoided as inelegant. It was in 1779, as George Parks has it, that “*the new mode for including emotional passages in accounts of journeys in Europe was fully accepted*”<sup>4</sup>, and the hitherto binding standards gradually began to abate. It was not until the 19th century that anecdotes enlivening matter-of-fact reports were encouraged or appreciated. In general, having a plot to follow was not laudable, either, as it appeared to detract from the documentary function of the texts at issue. So did a chatty or colloquial narrative tone. In contrast, the use of a humble, unadorned style was taken to be proof of the writer's credibility.<sup>5</sup> Today, this sort of “*formal realism*” (to use a term of Ian Watt's) seems unnecessary. Małgorzata Czermińska, a Polish authority on life writing, discusses travel journals as documentary literature,<sup>6</sup> and distinguishes between two diaristic approaches: the extravert – with its figure of the narrator as witness, at times a reporter; and the introvert, characterised by the external world constituting but a springboard to the narrator's exploration of their inner world.<sup>7</sup>

By the end of the 18th century, when Arthur Young discussed two popular modes of travel writing, namely diaries and letters, he voiced the opinion that journals are the more credible (i.e. more readily verifiable) of the two. He claimed that if a traveller had only very superficial observations, the reader would recognise this,<sup>8</sup> thus stressing the need for truly informative reports of individual travel experience,<sup>9</sup> and especially so in the case of women writers-travellers. Travelling was, as recent researchers invariably point out, a gendered experience. It is of course true that “*the dominant tradition in travel was ... palpably masculine ... and [that] the first explorers often refused to take women on board because they were believed to bring bad luck and to distract the men from their task. Bourgeois culture evolved the home as the temple of femininity*”.<sup>10</sup> While men could flâneur at will, women had to take the precautions of male “protection” if they meant to venture into public space.<sup>11</sup> No wonder, then, that writing women travellers had to

---

<sup>4</sup> George B. PARKS, *The Turn to the Romantic in the Travel Literature of the Eighteenth Century*, in: *Modern Language Quarterly*, Vol. XXV, No. 1, 1964, pp. 22-33, here p. 32.

<sup>5</sup> Charles L. BATTEN Jr., *Pleasurable Instruction: Form and Convention in Eighteenth-Century Travel Literature*, Berkeley – Los Angeles – London 1978, pp. 12-63.

<sup>6</sup> Małgorzata CZERMIŃSKA, *Autobiografia i powieść czyli pisarz i jego postacie* [Autobiography and Novel, or Novelists and Their Characters], Gdańsk 1987, pp. 10-11.

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>8</sup> Ch. L. BATTEN Jr., *Pleasurable Instruction*, pp. 15-33.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 76.

<sup>10</sup> Chris ROJEK – John URRY (eds.), *Touring Cultures: Transformations of Travel and Theory*, London – New York 1997, p. 16.

<sup>11</sup> See *ibidem*, p. 16; James BUZARD, *The Beaten Track: European Tourism, Literature, and the Ways to 'Culture' 1800-1918*, Oxford 1993, pp. 58, 149; Deborah Epstein NORD, *Walking the Victorian Streets: Women, Representation, and the City*, Ithaca – London 1995; Jane MOORE, *Plagiarism with a Difference: Subjectivity in 'Kubla Khan' and 'Letters Written during a Short*

approach their narratives in ways which suited their needs and interests. Advocates of *écriture féminine* would claim that this has to do with the sexual difference which necessarily translates into a separate language and manner of perception of the world. If that view is accepted, John Barrell is right in verbalising the male assumption that women's language was “*relatively concrete and pictogrammatic as compared with that of educated men*”.<sup>12</sup>

Notwithstanding the prevalent eighteenth-century atmosphere surrounding female writing practices, which was hardly conducive to sustained literary effort, with women typically assuming apologetic stances to promote their literary activities,<sup>13</sup> female writers were not immune to the overwhelming tendency of the age towards the production of travel accounts. This travel writing urge was not overtly ridiculed until 1826, when Anna Jameson had her mocking *Diary of an Ennuyée* published, and in the meantime the general view was that “*the Continental tour [was] an affair of 'writing' more than of 'reality'*”.<sup>14</sup> Those “*anti-tourists*” (Buzard's notion) were rebuked for travelling solely for the purpose of producing their memoirs.<sup>15</sup> As for women turning out such accounts, the criticism seems even more justifiable since, if – as Mary Poovey claims – eighteenth-century “*proper ladies*” were supposed to manifest their modesty through keeping quiet in company (cf. Tilli Olsen's notion of unnatural female “*silences*”),<sup>16</sup> they found a respectable way of compensating for that silence – through the use of ink and paper (with no intention of publication, of course, if their respectability be preserved, just what the age termed “*amusement*” for a close-knit group of family friends).<sup>17</sup> It was still way before the very first phase of feminism, which Showalter refers to as “*the feminine*”, dating it to the 1840s: the time when “*women wrote in an effort to equal the intellectual achievements of the male culture*”.<sup>18</sup>

Dorothy Wordsworth's travel writings readily lend themselves to a discussion from a gender-based perspective with a view to demonstrating that they are, first and foremost, women-centred and women-oriented. This example of *écriture fê-*

---

*Residence in Sweden, Norway and Denmark*', in: *Beyond Romanticisms: New Approaches to Texts and Contexts 1780-1832*, eds. S. Copley and J. Whale, London – New York 1992, p. 146.

This situation was to last well into the 1860s, which is when Thomas Cook and his organised tours company were at pains to provide adequate chaperoning to lady travellers and did so successfully, as can be testified to by several letters of thanks sent by satisfied lady customers. See J. BUZARD, *The Beaten Track*, p. 149.

<sup>12</sup> Qtd. in Jacqueline M. LABBE, *Romantic Visualities: Landscape, Gender and Romanticism*, London 1998, p. 12.

<sup>13</sup> Sandra M. GILBERT – Susan GUBAR, *The Madwoman in the Attic: The Woman Writer and the Nineteenth-Century Literary Imagination*, New Haven – London 1980, p. 63.

<sup>14</sup> J. BUZARD, *The Beaten Track*, p. 156.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 158.

<sup>16</sup> Tillie OLSEN, *Silences*, New York 1978.

<sup>17</sup> Mary POOVEY, *The Proper Lady and the Woman Writer: Ideology as Style in the Works of Mary Wollstonecraft, Mary Shelley, and Jane Austen*, Chicago – London 1985, p. 41.

<sup>18</sup> Elaine SHOWALTER, *The New Feminist Criticism: Essays on Women, Literature, and Theory*, New York 1985, p. 137.

*minine*<sup>19</sup> is of interest not only for its informative value, but also for the cultural constructs which it communicates. Significantly, this travel journal of Wordsworth's was not written for publication, unlike for instance her later travelogues. The *Hamburgh Journal* is very short, contained within barely fifteen pages.

The *Hamburgh Journal* begins with a matter-of-fact piece of information: "Quitted London, Friday, 14th September 1798".<sup>20</sup> To quote Czermińska again, the autobiographical stance as inscribed in life writing requires the reader to possess at least a minimum of extra-text knowledge of the author's life.<sup>21</sup> By way of explanation, Dorothy Wordsworth's Hamburg trip itself was, in a sense, occasioned by social displacement at home. The Wordsworths' lease of their Alfoxden home was abruptly coming to an end after the landlord had discovered their "generally bohemian existence" and the locals conceived the idea that they were "dangerous radicals".<sup>22</sup> Having found themselves temporarily homeless, they moved in with their fellow poet, Samuel Taylor Coleridge, who suffered from poor health and growing opium addiction, so William Wordsworth thought that a trip to Germany together would alleviate the situation. It was Dorothy's first ever trip abroad, and critics tend to accentuate the "xenophobic narrowness" of an inexperienced traveller,<sup>23</sup> harking back to earlier eighteenth-century models. Bohls, in turn, euphemistically draws attention to the fact that Dorothy's reputation as a diarist does not rest mainly on the *Hamburgh Journal*.<sup>24</sup> Yet the text is interesting as a record of a travel experience from a woman already familiar with journalising (she had by then produced her now famous *Alfoxden Journal*).

Unlike texts by her predecessor, Mary Wollstonecraft, Dorothy Wordsworth's travelogue is no rewriting of "her personal story ... into a commentary on modern European society".<sup>25</sup> Displaced from the very start of her German trip, Dorothy and her brother are subject to social exclusion wherever they arrive. It is symptomatic that the diarist omits to hint at their isolation even once over the span of the entire journal, as if in an attempt to pretend that the problem does not bother the carefree travellers. Instead, Wordsworth's plainly extravert narrator sticks to describing the places visited and the people met or observed, women in particular. The majority of the people the Wordsworths meet, significantly, are not members of their own social class or local authorities (unlike Mary Wollstonecraft), but

---

<sup>19</sup> I use this term in a wider context to signify the female difference in general and not simply its biological inscription.

<sup>20</sup> D. WORDSWORTH, *Journal of Visit to Hamburgh*, p. 19.

<sup>21</sup> M. CZERMIŃSKA, *Autobiografia i powieść czyli pisarz i jego postacie*, p. 14.

<sup>22</sup> Michael POLOWETZKY, *Prominent Sisters: Mary Lamb, Dorothy Wordsworth, and Sarah Disraeli*, Westport – Connecticut – London 1996, p. 61.

<sup>23</sup> *The Dorothy Wordsworth: Continental Journals. With a New Introduction by Helen Boden*, Bristol 1995, p. viii.

<sup>24</sup> Elizabeth A. BOHLS, *Women Travel Writers and the Language of Aesthetics, 1716-1818*, Cambridge 2004, pp. 170-200.

<sup>25</sup> Mary A. FAVRET, *Romantic Correspondence: Women, Politics & the Fiction of Letters*, Cambridge 2004, p. 118.

lower-class characters, of the same rank as those Dorothy immortalizes in her *Grasmere* and *Alfoxden Journals*: the poor, the labouring and beggars. There are hardly any records of teas, walks with, or meetings with neighbours and acquaintances of the Wordsworths' own status.

Apart from a couple of mentions of an obscure Monsr. De Loutre, a painter the Wordsworths met at a German inn, the only other exception is found in an entry devoted to having dinner with “*Mr Klopstock, the merchant*” and a chance meeting with his brother, Friedrich Gottlieb Klopstock, the celebrated but aged German poet. Like a chatty housewife next door, Dorothy dwells on the looks of Klopstock's second wife, who comes across as attractive but unfriendly, and the bad teeth of the entire family.<sup>26</sup> She also catalogues the dishes served: “*soup 1st, 2nd, stewed veal without vegetables, 3rd sausages with cabbage, 4th oysters with spinach, 5th fowls with sallad and currant jelly, dessert – grapes, biscuits, pears, plumbs, walnuts; afterwards coffee*”.<sup>27</sup> As for the intellectual feast provided by the company of the famous poet, she barely notes that “*he sustained an animated conversation with William during the whole afternoon*” only to follow with an exclamation of “*Poor old man! I could not look upon him, the benefactor of his country, the father of German poetry, without the most sensible emotion*”,<sup>28</sup> which puts an end to her effusions on the subject. The narrator soon becomes engrossed with one of her notorious complaints, “*a bad headache*”,<sup>29</sup> which some critics have interpreted as a possible circumlocution for menstruation.<sup>30</sup> A very indecorous statement in itself, even if it concerns but ordinary migraine, as any references to bodily complaints were taboo in those days.<sup>31</sup>

As stated above, to avoid the frustrating subjects of social class and sociability in general, Dorothy compensates by detailed presentations of scenes from local life, landscape shots, foreign manners, shopping problems, standards of cleanliness, fashions and eating, in a manner typical of other female travel writers of her age. It is interesting that in this respect, Dorothy goes against a dictum of her famous brother who in his *Guide to the Lakes* dismissed the temptation of “*enter[ing] into every particular ... [as] an endless labour*”<sup>32</sup> which as Labbe remarks, “*would be, in fact, to participate in the feminine world of the detail*”.<sup>33</sup> The “*feminine world of detail*” is a housewife's, and not a leisured lady's, world. The details listed include images of women with special focus on their headgear (which seems to be a fetish with Dorothy Wordsworth in her *Continental Journals* as well): “*There was an old*

---

<sup>26</sup> D. WORDSWORTH, *Journal of Visit to Hamburg*, p. 24.

<sup>27</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>28</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>30</sup> Alan LIU, *On the Autobiographical Present: Dorothy Wordsworth's Grasmere Journals*, in: *Criticism*, Vol. 26, No. 2, 1984, pp. 115-137, here p. 133.

<sup>31</sup> Cf. M. POOVEY, *The Proper Lady and the Woman Writer*.

<sup>32</sup> Qtd. in J. M. LABBE, *Romantic Visualities*, p. 40.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 40.

woman, with a blue cap trimmed with broad silver lace, and tied under her chin"; "there were Dutch women with immense straw bonnets, with flat crowns and rims in the shape of oyster shells, without trimming ... . Hamburger girls with white caps ... . Hanoverians with round borders ... . Fruit women with large straw hats in the shape of an inverted bowl... . The ladies without hats, in dresses of all fashions".<sup>34</sup> All these are catalogued as she kills the time while guarding their luggage and waiting for William who takes an hour to procure lodgings for the travelling party. A walk to their rooms takes the travellers "through narrow dirty, ill-paved stinking streets", and on entering the inn she finds herself beset by "filth and filthy smells".<sup>35</sup> On the next day, however, she softens the edge of her previous criticism by saying that "notwithstanding the dirt of their houses, ... the lower orders of women seemed in general much cleaner in their persons than the same rank in England".<sup>36</sup> In the Klopstock entry, having said that she went to bed with a headache at nine o'clock, in the next sentence, with no logical connection to the previous, she mentions not having seen street rows or drunkards in the course of her fortnight in Hamburg.<sup>37</sup> Yet two days later, on September 28, she contradicts her previous impression with the following account: "Yesterday saw a man of about fifty years of age beating a woman decently dressed and about 37 years of age. He struck her on the breast several times, and beat her also with his stick. The expressions in her face and attitude were half of anger and half of a spirit of resistance. What her offence was we could not learn. It was in the public street".<sup>38</sup>

Rosemary Sweet tells us that "we should remember also that travellers carried with them a number of preconceptions about what they would see. Altogether, there are not many things which would stand a comparison with Wordsworth's home country. A servant appears to her more familiar than an English servant".<sup>39</sup> Problems with dishonest shopkeepers occupy a significant portion of her journal entries. We learn about her being cheated when giving the baker two shillings and receiving two rolls of bread instead of four in return, and – when claiming her other two rolls or one shilling back – being treated so rudely<sup>40</sup> that she had no alternative but to quit the shop. She repeatedly complains of high prices offered to travellers, and poor quality of food served at dinners: "bad cucumbers pickled without vinegar"<sup>41</sup> in the German fashion, or "having old bread" and "butter not fresh".<sup>42</sup> Sev-

---

<sup>34</sup> D. WORDSWORTH, *Journal of Visit to Hamburg*, pp. 20-21.

<sup>35</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 22.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 25.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>39</sup> Rosemary SWEET, *Cities of the Grand Tour: Changing Perceptions of Italian Cities in the long Eighteenth Century*, 2009. URL: < <http://www.grandtour.amdigital.co.uk/Essays/Content/rosemarysweet.aspx> > [acc. 16. 8. 2009].

<sup>40</sup> Her phrase is "in a savage manner". See D. WORDSWORTH, *Journal of Visit to Hamburg*, p. 27.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 21.



eral times does the narrator tell her reader about the Germans' pride in cheating the tourists, and their avarice. "*A miserable supper and breakfast 3 marks*"<sup>43</sup> is one of the milder comments on the issue. At another point, she notes, "*I am informed that it is the boast and glory of these people to cheat strangers, that when a feat of this kind is successfully performed the man goes from the shop into his house, and triumphantly relates it to his wife and family*",<sup>44</sup> and the fact that the only "honest shopkeeper" she met was "*a Jewess*".<sup>45</sup> Dorothy's housewifely narrator just loves filling her pages with prices of groceries and services: "*chickens 6d. or 7d. apiece, a small carp two marks. ... Beef 4d. or 5d. a pound, mutton 4d. or 5d., veal 8d., Butter 10d., eggs a halfpenny each, a turkey 6 marks, a goose 3 marks, coffee 1/8d. a pound, tea 6/- or 8/-. Sugar, fine, 1/8d, candles 6d., soap 6d*".<sup>46</sup> A porter's services are found to be outrageously expensive, even though William is willing to pay "*more than a London porter would have expected*".<sup>47</sup> On one occasion, Coleridge has "*a violent contest with the postilion who insisted upon his paying 20d. a mile for each horse, instead of a mark the established fare*".<sup>48</sup>

When on a short trip out of town, Dorothy remarks the "*excessive neatness*" of village houses, with "*window curtains as white as snow*" and "*the floors ... perfectly clean*",<sup>49</sup> but upon entering one of those pretty houses to ask for some drinking water, the travellers are politely turned out and told to go on to find some. They take the advice but no water materialises. On a more shocking note, in Altona, the diarist is scandalized with the sight of a female eight-year-old who "*took up her petticoats in full view of the crowd and upon the green where people walk, and sat undisturbed till she had finished her business*",<sup>50</sup> and the bad smells resulting from this popular practice. These are all observations typical not of a Romantic sublime-landscape-hunting traveller, but of a common housewife: even on holiday habitually preoccupied with the prices of groceries and other down-to-earth practicalities. Similarly, the landscape descriptions Dorothy Wordsworth feeds into her diary revolve around the impressions of cleanliness or lack of it, and – at best – ordinary

---

<sup>42</sup> Ibidem, p. 28. Mary Wollstonecraft, in a similar vein, complained about Danes who "*impose on strangers*" their exorbitant prices. See MARY WOLLSTONECRAFT, *A Short Residence in Sweden, Norway and Denmark* and WILLIAM GODWIN, *Memoirs of the Author of 'The Rights of Woman'*, ed. Richard Holmes, London 1987, p. 162.

<sup>43</sup> D. WORDSWORTH, *Journal of Visit to Hamburg*, p. 24.

<sup>44</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>45</sup> Ibidem, p. 26.

<sup>46</sup> Ibidem, p. 22.

<sup>47</sup> Ibidem, p. 28.

<sup>48</sup> Ibidem, p. 28. Interestingly, Wollstonecraft also made a note on postillions and their prices: "*The expence ... does not amount to more than a shilling the Swedish mile*", a Swedish mile being almost six English miles. See M. WOLLSTONECRAFT, *A Short Residence in Sweden, Norway and Denmark*, p. 86.

<sup>49</sup> D. WORDSWORTH, *Journal of Visit to Hamburg*, p. 30.

<sup>50</sup> Ibidem, p. 31.

notion of prettiness. Nothing grand, sublime – or plainly indescribable – happens to arrest the narrator's attention during this trip.<sup>51</sup>

Suffice it to contrast Dorothy Wordsworth's attitude with Mary Wollstonecraft's, succinctly expressed in *Scandinavian Letter Five* (1795): “*Travellers who require that every nation should resemble their native country, had better stay at home. It is, for example, absurd to blame a people for not having that degree of personal cleanliness and elegance of manners which only refinement of taste produces, and will produce everywhere in proportion as society attains a general polish. The most essential service, I presume, that authors could render to society, would be to promote inquiry and discussion, instead of making those dogmatical assertions which only appear calculated to grid the human mind round with imaginary circles, like the paper globe which represents the one he inhabits.*”<sup>52</sup>

One could say, after Susan M. Levin, that “*in her earliest German journal Dorothy Wordsworth appears as a fairly conventional tourist, comparing the shops, houses, and food of foreign cities to those of her own country*”<sup>53</sup> and dismiss “*the domestic concerns that are a distinguishing quality of Dorothy's travel writing*” as merely symptomatic of “*the feminine origins of the work*”.<sup>54</sup> Yet Dorothy as a narrator of a travel journal is not that typical: she fails to mention any sights whatsoever, or make any general observations about the customs of German people, concentrating instead on isolated incidents witnessed, whether in the streets or while dealing with individuals in a variety of matters. Her *Hamburgh Journal* lacks a wider perspective. We learn that they travel, but there seems to be no purpose to that; we learn how much a breakfast costs, but no information follows as to what is done after the meal is finished; as for descriptions, we get occasional statements of general nature, such as “*The country becomes occasionally rather interesting for its strangeness*”,<sup>55</sup> followed by a reference to barren land, woods and few cattle, the description being thus exhausted. Nature abroad does not seem to command much interest or involvement for Dorothy the narrator. Perhaps her expectations were not so much related to the sights to be seen but the natural beauty to be experienced. Hence, when that is found lacking, the whole journal fails in its basic function and has to be filled with petty notes on food prices and hats instead. In a sense, although the narrator comes across as an extravert and reports on what she sees around as the trip progresses, the initial assumption she communicates between the lines is somewhat different: it is to be an inward journey into the past, undisturbed by intense experiences. When they travel by the river Elbe, she almost enjoys “*the gentle breeze an the gentle motion!*”<sup>56</sup>, and when tea is served onboard, by moon-

---

<sup>51</sup> Cf. Margaret HOMANS, *Women Writers and Poetic Identity: Dorothy Wordsworth, Emily Brontë, and Emily Dickinson*, Princeton, New Jersey 1980, p. 40.

<sup>52</sup> M. WOLLSTONECRAFT, *A Short Residence in Sweden, Norway and Denmark*, p. 93.

<sup>53</sup> Susan M. LEVIN, *Dorothy Wordsworth and Romanticism*, New Brunswick – London 1987, p. 74.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 80.

<sup>55</sup> D. WORDSWORTH, *Journal of Visit to Hamburgh*, p. 33.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p. 19.

light, she says, “*I enjoyed solitude and quietness, and many a recollected pleasure*”.<sup>57</sup> Pleasures, then, belong to the past, and the present is not to be searched for intense aesthetic or interpersonal experiences: a mere hint at the diarist's dissatisfaction with her present journey. Instead, it is enough to concentrate on the past in order not to have to face the unpleasant reality. “*The many tongues that gabbled in the cabin*”<sup>58</sup> are sufficient to disturb the self-complacency of the narrator as they seem to remind her of the trip itself which does not promise much pleasure.

With her eye for insignificant detail and colloquial tone, the narrator makes a clear departure from male-instituted travel-writing rules. Yet *The Hamburg Journal* does focus on subjects of interest to women: their status, appearances, households, habits and local fashions. Dorothy Wordsworth the traveller is a spirited and indefatigable observer and recorder of foreign lifestyles and manners, as much as they pertain to females and other underprivileged individuals. In her travel account, mentions of food, drink, general household management, prices of victuals, dealings with servants, accommodation standards, and cleanliness or lack of it, abound. Naturally, references like these can be expected to appeal principally to women readers, and it is unlikely that the author – if she did ever look ahead to publication – was not aware of that. Some critics, however, perceive it as a degradation of Dorothy Wordsworth's artistic powers: “*what she sees in Germany makes her appear provincial and narrow-minded, which of course Dorothy was. In her Grasmere Journal she would write about home as no one she had read had done before, imbuing the domestic with a sense of the sublime, but away from home Dorothy's journals were the work of the middle-class evangelical she had been raised to be*”.<sup>59</sup>

---

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>58</sup> *Ibidem*, p. 19.

<sup>59</sup> Frances WILSON, *The Ballad of Dorothy Wordsworth*, London 2009, p. 91.

Magdalena OŻARSKA

Hana STOKLASOVÁ

„... *nenábožnost nynějšího věku ...*“

### **Proměny zbožnosti ve druhé polovině 19. století očima katolických kněží**

Bylo by mylné domnívat se, že to, že lidé věří „jaksi jinak“ a především „stále méně“, bylo předmětem kritiky katolických kněží jen v 19. století. Každý, kdo prolistoval náboženskou literaturu v jakékoli historické době, se pochopitelně setkal se stížnostmi, že lid obecně věří méně, než tomu bylo za časů našich předků. Pokud bychom však toto téma prozkoumali poněkud zevrubněji právě v „dlouhém“ 19. století, dospěli bychom k poznání, že během tohoto období se pohled na nevěru lidí změnil výrazněji. To, co bylo vnímáno jako „nenábožnost“ na počátku tohoto století, získávalo na jeho konci poněkud jiný obsah. I zde lze velmi hezky sledovat onu překotnost a rychlost, s jakou pádilo vpřed 19. století, a to hlavně od své druhé poloviny.<sup>1</sup> Příspěvek se tedy pokusí přiblížit proměny zbožnosti ve druhé polovině 19. století, tak jak je reflektovali sami katoličtí faráři, kteří byli v denním styku s věřícími všech sociálních skupin ve městech i na vesnicích.

Prameny použité ke zpracování tohoto příspěvku byly čerpány ze dvou hlavních zdrojů. Využity byly především články z *Časopisu katolického duchovenstva* a z periodika *Pastýř duchovní*. *Časopis katolického duchovenstva* (dále jen ČKD) vycházel v letech 1828–1949 s přestávkou v letech 1852–1860, *Pastýř duchovní* vycházel mezi lety 1881–1893, kdy zanikl a jeho nepřímým pokračovatelem se stal *Rádce duchovní* (1894–1924). Obě tato periodika byla zaměřena na katolické duchovenstvo jako profesní skupinu, cenný je zejména ČKD, který vycházel nejdéle

---

<sup>1</sup> Blíže k problematice náboženství a sekularizace v 19. století v Evropě viz Hugh McLEOD, *Náboženství a lidé západní Evropy (1789–1989)*, Praha 2007; TÝŽ, *Sekularizace v západní Evropě (1848–1914)*, Brno 2008; Hartmut LEHMANN, *Sekularizace, dechristianizace, rechristianizace v novověké Evropě. Perspektivy a úkoly výzkumu*, Teologie a společnost 1, 2005, s. 18–22; René REMOND, *Náboženství a společnost v Evropě*, Praha 2003; pro české prostředí práce Lukáš FASORA – Jiří HANUŠ – Jiří MALÍŘ (edd.), *Sekularizace českých zemí v letech 1848–1914*, Brno 2003; Pavel MAREK, *Český katolicismus 1890–1914. Kapitoly z dějin českého katolického táboření na přelomu 19. a 20. století*, Olomouc 2003.

a měl vysokou úroveň.<sup>2</sup> Výhodou těchto pramenů je především to, že v katolickém periodiku, které vycházelo pravidelně, reagovali přispěvatelé dosti aktuálně na společenské klima a podařilo se jim tak zachytit řadu jevů dokládajících proměnu zbožnosti většinové populace. V obou časopisech bychom našli řadu zmínek o klesající zbožnosti, a pokud bychom se podívali blíže, tak v průběhu 19. století (s přesahem do roku 1914) je to kolem patnácti článků, které rozebíraly toto téma podrobně, v *Pastýři duchovním* pak necelá desítka. Mnoho dalších příspěvků zmiňovalo téma okrajově, zejména v souvislosti s výukou náboženství ve školách, s výchovou dětí a mládeže v rodinách, v souvislosti s návštěvou kostela, s konáním zpovědi, se svatým přijímáním, se svěcením svátků. Součástí ČKD byly mimo jiné zajímavé rubriky nazvané „Drobnůstky ze života pastýřského“ (později „Kronika“ a „Směs“), ty měly za úkol poradit kněžím s problémy, se kterými se denně ve své praxi potkávali. Tyto rubriky obsahují řadu konkrétních příkladů, jak uplatňovat církevní předpisy v praxi, a jsou bohatým zdrojem informací o tom, s čím vším se kněz mohl potkat při vykonávání své profese.

Z těchto pramenů bychom se tedy pokusili získat odpověď na to, co vlastně byla ona „nenábožnost“, co konkrétně zahrnoval tento pojem v jazyce katolických kněží 19. století. Pozornost bude, vzhledem k obsahu ČKD v 1. polovině 19. století, zaměřena spíše na druhou polovinu tohoto století, neboť pro toto období nám články poskytují poněkud plastičtější představu o této problematice.

Všichni pisatelé se jednoznačně shodovali v tom, že počátek bezbožnosti se datuje francouzskou revolucí<sup>3</sup> a jejím neblahým vlivem, který se šířil do evropských států. Ke zhoršení situace navíc přispěly i osvícené reformy Marie Terezie, zejména však císaře Josefa II. Ve formulaci těchto názorů je však cítit určitá opatrnost, která odpovídá tradiční loajalitě katolického kléru vůči habsburské dynastii. Některé vskutku radikální kroky Josefa II. směřované proti církvi byly nejčastěji vysvětlovány jeho náboženskou horlivostí, která však byla ne vždy šťastně ventilována a v podstatě předcházela svou dobu.<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Viz Milena BERÁNKOVÁ, *Dějiny žurnalistiky I. Český periodický tisk do roku 1918*, Praha 1981; Miroslav LAISKE, *Časopisectví v Čechách 1650–1847. Příspěvek k soupisu periodického tisku, zejména novin a časopisů*, Praha 1959; Antonín BLABOLIL, *Bibliografie českých katolických novin a časopisů vycházejících v Čechách v letech 1800–1918*, Praha 1918; Josef TUMPACH – Antonín PODLAHA (edd.), *Bibliografie české katolické literatury náboženské od roku 1828 až do nynější doby 1–4*, Praha 1918–1923; Martin C. PUTNA, *Česká katolická literatura 1848–1918*, Praha 1998.

<sup>3</sup> „Jinou to ale vzalo tvárnost, když strašlivé francké zbouření na zbožnost a veškeré její vědomosti tak přeškodě oučinkovati počalo; že vystoupili též spisovatelé, jenžto, aby prý lid od pověrečnosti odvrátili, víru naprosto opovrhli, uvedše ji v potupu, a snaživše se z každého srdce všecken náboženský cit zapuditi.“ Viz František Alois VACEK, *Proč náboženské vzdělání mládeže naší ve školách národních i gymnasiálních nemá vždy žádaného zniku*, *Časopis katolického duchovenstva* (dále ČKD) 2, 1829, s. 414.

<sup>4</sup> „Nápadné jest, že od časů císaře Josefa, avšak o celých sto let dříve narozeného, v své činnosti a horlivosti překypujícího a proto tak často chybného mocnáře se vlastně doba náboženské vlažnosti a netečnosti pojala.“ Viz *O příčinách zmáhající se nevěry a náboženské netečnosti*, ČKD 24, 1851, s. 31.

Nechme promluvit barvitý jazyk současníků, aby bylo zřejmé, jak oni sami charakterizovali ztrátu zbožnosti zapříčiněnou francouzskou revolucí. V ČKD z roku 1833 nacházíme tuto charakteristiku: „*Že katolická víra od padesáti let, zvláště pak za našich dnů nejuživějších útoků, han, pomluv a protivenství trpí, jest vůbec vědomo. V porouhání běře se její učení a její obřadové se zlehčují a potupují, a jejímu vrchnímu řiditeli ustavičné úklady se strojí (...) Kdož jsou ti, jenž náboženství katolické zvláště nenávidí? Tito jsou to: tajní sborové a odbojníci, sektáři a reformátorové věr, lidé nešlechtnému životu oddaní a od polepšení odvrácení, konečně lichomudrcové věku našeho.*“<sup>5</sup> Zde nalézáme vymezování se proti jiným konfesím, které je pro tento typ článků charakteristické a přetrvává přibližně do poloviny století. K tomu přistupuje dovozování toho, v čem je katolická církev lepší než ostatní konfese a přesvědčování katolíků, aby se zdánlivě méně rigidními požadavky jiných konfesí (zejména luterské) na život křesťana nenechali oklamat.

Pro porovnání: výrazně jinou rétoriku mají stížnosti na zbožnost na konci 19. století. „*Tato otázka přivádí nás již poněkud blíže k onomu hlavnímu pramenu, z něhož se u nás v Čechách hlavně veškerá lhostejnost a netečnost náboženská vyprýštila v době novější. Jest to tak zvaná lživá svobodomyšlnost čili liberalismus! A v čem jeví se tato nepravá svobodomyšlnost? Jeví se hlavně v tom, že jeví ducha lidského odpoutati od závaznosti ke zjevenému zákonu Božímu a k příkázáním církevním a snaží se domoci takových zákonů světských, kteréž by rozličným choutkám a náruživostem lidským co nejméně kladly překážek. Takové zákony nabyly u nás platnosti od r. 1868. Jest to především zákon o svobodě náboženské, o svobodě svědomí, kterýž dovoluje občanům státním, že za podmínek v zákoně udaných mohou víru či konfesi svou změnit, kolikrátkoli chtějí, ano že mohou se i za bezkonfesijní, za bezvěře prohlásiti, aby na předpisech kterékoliv církve byli nezávislí (...)*“<sup>6</sup> Zde už autor poskytuje podrobnější výčet příčin, které vedly ke ztrátě víry. Také se objevují zmínky o jiných konfesích, ale kontext se mění. Hlavním viníkem je stát a jeho zákonodárná činnost, jiné konfese už nejsou vnímány jako nepřítel ubírající katolické církvi její ovečky, ale především jako konkurent, kterému stát umožňuje získávat nové pozice.

I přesto, že pohled na ztrátu zbožnosti se během 19. století měnil, což je ostatně přirozené, po celou tuto dobu však byly zdůrazňovány určité a stále se opakující jevy tohoto procesu. Pojdme se tedy podívat blíže na to, co považovali katolíci kněží za nejlepši důkazy toho, že zbožnost lidu klesá, a kde hledali příčinu.

Prvním a největším problémem byl přístup k náboženství v rodině, kde dítě vyrůstalo a kde se formovalo jeho náboženské vědomí. Rodina byla základem obce, ta základem státu, odtud tedy pramenila hlavní příčina všeobecné náboženské vlašnosti.<sup>7</sup> Autoři rozlišovali mezi venkovem a městem. Venkov pro ně představo-

<sup>5</sup> *Proč právě víra katolická největší protivenství trpí?*, ČKD 6, 1833, s. 566.

<sup>6</sup> J. ZELENKA, *Z praxe zpovědní*, ČKD 15, 1899, s. 460–462.

<sup>7</sup> „*Jaký duch vane v rodině, v takovém duchu vzrůstá dítě – první spolu nejhlubší dojmy a pojemy právě i nepravé běře z rodiny, které se vtiskují v duši jeho jako podoba do měkkého vosku, co vidí*

val stále ještě místo, kam dosud nepronikly některé zlozvyky, které byly ve městě běžné a dokládaly, že městské obyvatelstvo si s dodržováním církevních pravidel hlavu příliš nedělalo.<sup>8</sup> Terčem kritiky se náboženský život městských obyvatel stával hlavně v poslední čtvrtině 19. století; kritika směřovala do řad středních vrstev – zejména inteligence a úřednictva. Podle mínění současníků se nedostávalo potřebné náboženské výchovy především dívkám. Zatímco chlapi obvykle odcházeli do škol a na studia, kde jejich náboženskou výchovu dále rozvíjeli školní katechetové, dívky zůstávaly doma a jejich náboženské vzdělání tak bylo nevalné: „V otcovském domě malá částka dítek bohobojného křesťanského vychování dochází, neboť vychování dívčí jest nyní ku podivu zanedbáno. Mnohý venkovan myslí, že děvče nepotřebuje ničehož věděti ani uměti; větší částka městských a úřednických dcerek bývají ke všemu bedlivě vedeny než k tomu, aby z nich nábožné, ctnostné a bohobojné matky byly, ježto by dítky své křesťansky vychovávatí dovedly. Přepjatá sentimentálnost a přepych v oděvu bývají jejich vlastnostmi, trošek hudby, francouzštiny a pak důkladná zběhlost v tanci celým jejich vzděláním, čtení románů hlavní zábavou jejich. A proto při dítkách úřednických nejhůře to bývá s náboženským vychováním, při nich hned doma ku nevěře a pohrdání svatým náboženstvím bývá dobrý základ položen.“<sup>9</sup> Citace také poskytuje přibližnou představu o tom, jaké vzdělání se kolem poloviny 19. století dostávalo dívkám ve středních vrstvách. Přitom náboženské vzdělání dívek hrálo podle mínění současníků klíčovou roli, neboť dívky, coby budoucí matky, měly v rukou výchovu dětí. „První tedy a základní vychování náboženské položeno jest v ruce rodičů, zvláště pak v ruku pečlivé a útlocitné matky. Blaze tomu, kdo měl nábožnou a křesťansky vzdělanou máteř!“<sup>10</sup>

Rodiče měli za náboženskou výchovu dětí zodpovědnost, která po nich byla vyžadována, neboť při každé zpovědi se jich kněz měl dotazovat, zda nezanedbávají náboženskou výchovu svých dětí.<sup>11</sup> Rodiče je měli brát od útlého věku do kos-

---

na rodičích a od nich slyší, toť mu pravidlem.“ Viz *Která je hlavní příčina toho zlého, na něž sobě všickni praví křesťané stěžují, a jaká tu pomoc?*, ČKD 23, 1850, s. 49.

<sup>8</sup> „A tento nakažlivý jed – vlašnost v náboženství – zmocnil se zvláště za našich časů již mnohých katolických křesťanů, a zmáhá se vždy víc a více. An pohubil paláce velkých a vzdělaných, a i obydlí stavu prostředního navštívil, vluzuje se i do sprostých chatrčí.“ Viz Antonín VLASÁK, *O lhostejnosti v náboženství*, ČKD 20, 1847, s. 212.

„Liberálními stávají se obyčejně lidé, kteří oplývají blahobytem vezdejší, chtějí co možná nejvíce užítí světa a jeho rozkoši, hledí popustiti uzdu všelikým smyslným choutkám a libůstkám, nechtějí se dáti obmezovati žádnými vyššími ohledy. Z této příčiny nalézá lživý liberalismus více půdy v krajinách bohatších, než chudých, více v krajinách, kteréž svým obyvatelům dopřávají hojnějšího výdělku, výživy, jako to bývá v krajinách průmyslových, továrnických, nežli v krajinách, kteréž více na zemědělství, na práci polní jsou odkázány. Liberalismus a s ním spojená lhostejnost náboženská ujímá se spíše v krajinách nábožensky smíšených nežli v krajinách nesmíšených; svádí k tomu nepravá snášenlivost náboženská, kteráž konečně každé náboženství považuje za stejně dobré a spasitelné.“ J. ZELENKA, *Z praxe zpovědní*, s. 462–463.

<sup>9</sup> *O příčinách zmáhající se nevěry a náboženské netečnosti*, s. 22.

<sup>10</sup> Tamtéž, s. 24.

<sup>11</sup> „Velmi zhusta opomíjí kajicníci zpovídati se ze hříchů proti povinnostem stavu svého, zvláště pak rodiče. Nedbalost o duševní vychování dítek není mnohým rodičům hřichem, z něhož by se zpoví-



tela, naučit je základní křesťanské modlitby a návyky, světit církevní svátky a dohlížet, aby se dodržovalo vše, co církev vyžaduje. Za velmi důležitou se považovala atmosféra v rodině, aby dítě vidělo, že úcta k Bohu je brána zcela vážně, není vysmívána a zlehčována. Žádoucí bylo, aby to, co je požadováno po dítěti, mu rodiče svým příkladem sami ukazovali. Zkrátka aby mohlo „*okusit sladkosti Páně*.“<sup>12</sup>

Realita však, jak vysvítá ze stížností kněží, za tímto ideálem poněkud pokulhávala, a to zejména u níže postavených vrstev ve městech. Příčiny byly spatřovány v nízké úrovni vzdělanosti, anonymitě velkoměsta, kde (na rozdíl od venkova) kněží mnohdy ani neznali všechny své farníky. Zbožnému životu stálo v cestě i obtížné zajišťování obživy pro často nemalý počet členů rodiny, které bylo prioritou přede všemi ostatními věcmi.

Na pomoc rodině proto přicházela škola, kde byla náboženská výuka povinná. Katechetové ovšem museli i zde čelit různým nesnázím, jak ze strany státu, tak rodičů i ostatních pedagogů.<sup>13</sup> Za největší potíž byla považována především školní docházka, která byla v jarních a podzimních měsících vlivem zemědělských prací z pohledu katechetů nedostatečná. Děti však, jak je obecně známo, nepřicházely do školy i z jiných příčin, nejčastěji díky nepřízní počasí, nedostatku oděvu a obuvi nebo kvůli příliš velké vzdálenosti školy.<sup>14</sup> Katechetové si pak stěžovali, že nejenže má dítě mezery v náboženském vzdělání, ale je vůbec problém připravit tyto žáky alespoň povrchně k první zpovědi a prvnímu svatému přijímání. Tito žáci pak do budoucna měli jen chabý základ pro svou zbožnost.<sup>15</sup> Přece se však jevila situace na venkově o něco lepší než ve městech,<sup>16</sup> kde podle svědectví současníků

---

*dati slušelo, a bohužel vidíme v neděli a ve svátek po vsích potulovati se dívky a služeb Božích ne-dbatí; vinu toho nesou rodiče; avšak kolik otců neb matek nalezneme, aby ve své zpovědi kladli účet ze mší sv., které zameškaly dívky v den nedělní vinou jejich. (...) Jisto jest, že mnozí rodičové nejen opomíjením povinné péče o dívky hřeší, ale že je přímo kazí, návštěvu služeb Božích jim zapovídajíce.“ Viz Eduard BRYNYCH, *Jakými prostředky může správce duchovní proti častému znesvěcování neděl působiti*, ČKD 18, 1877, s. 110.*

<sup>12</sup> *Která je hlavní příčina toho zlého, na něž sobě všickni praví křesťané stěžují, a jaká tu pomoc?*, s. 49. Blíže k problematice dětství viz Milena LENDEROVÁ – Karel RÝDL, *Radostné dětství? Dítě v Čechách devatenáctého století*, Praha 2006; Martina HALÍŘOVÁ (ed.), *Od početí ke školní brašně. Sborník z odborného semináře konaného 29. – 30. května 2008 ve Východočeském muzeu v Pardubicích*, Pardubice 2008.

<sup>13</sup> K problematice výuky katechismu v 19. století blíže Zuzana ČEVELOVÁ, *Výuka katechismu v I. polovině 19. století*, in: Martina HALÍŘOVÁ (ed.), *Od početí ke školní brašně*, s. 75–79.

<sup>14</sup> Viz M. LENDEROVÁ – K. RÝDL, *Radostné dětství?*, s. 178–181.

<sup>15</sup> „*Třebať byli ale i katecheta i učitel své místo čestně zaujímali, přece málo k místu přivedli, neboť na venku velká částka dítek nemůže zimního času pro nedostatek oděvu, neb pro vzdálenost cesty a nehodu pověrnosti do školy přijíti, an zase na jaře, v létě a na podzim k pasení dobytka se potřebují (...)* Obyčejné školní výkazy nikolivěk nebyly a nejsou bezpečným vodítkem vzdělanosti venkovského lidu, tam se uvádějí dívky již mezi školu navštěvujícími, byť do roka jen několikráte a třeba jen dvakráte ve škole byly.“ Viz *O příčinách zmáhající se nevěry a náboženské netečnosti*, s. 23.

<sup>16</sup> „*Co bylo však přirozeného neb vštípeného náboženského citu v srdci venkovského obyvatele, to na větší díl robota neb zlý příklad blízkých měst a zde onde pohoršlivých úředníků šmahem podusily.*“ Viz tamtéž.

zejména úřednické rodiny odmítaly posílat děti do škol a zajišťovaly jim náboženskou výuku doma, a jak nazlobeně poznamenal jeden z příspěvovatelů: „*O náboženství nebývá tu ani čichu ani vidu.*“<sup>17</sup>

Za demotivující faktor byl považován také plat katechety a jeho postavení v učitelském sboru.<sup>18</sup> Katechetové si tu a tam stěžovali na ústrky, které museli snášet od učitelů, nejčastěji na to, že odmítali vypomoci a převzít hodiny náboženství, pokud byl katecheta nemocen nebo se z různých důvodů nemohl na výuku dostavit. Katechetové také často konali svou povinnost na více školách a ve spojení s cestou je výuka připravovala o mnoho času.

Zejména ke konci století se terčem kritiky stávalo to, že na školách mohli učit již i učitelé jiných vyznání, kteří na podpoření náboženské horlivosti žáků měli jen velmi malý zájem.<sup>19</sup> Dokladem toho jsou některé, z našeho pohledu úsměvné, situace, do kterých se nekatoličtí učitelé dostávali buď při samotné výuce, nebo např. při biskupských vizitacích.<sup>20</sup> Autor si povzdechl: „*Hrozí tu nebezpečnost, aby útlá mládež odcizena nebyla víře.*“<sup>21</sup>

Výuka náboženství na hlavních školách, gymnáziích, vyšších středních a reálných školách se zdála být současníkům v ještě horším stavu. Problém vyšších škol byl obecně spatřován v tom, že mnohem více času bylo věnováno přírodním a humanitním vědám a v poměru k tomu zůstávalo na výklad náboženství daleko méně prostoru.<sup>22</sup> Náboženství podle představ kněží rozvíjelo cit a srdce člověka,

---

<sup>17</sup> „*Co týká se úřednických dítek, kladou si to jejich rodiče za hanbu, posílají je do farní školy, byť i sebe pořádnější byla, vydržíjí si buď pokoutního učitele aneb místního nechávají do domu docházet (...)*“ Viz tamtéž.

<sup>18</sup> „*Byl i byl katecheta svědomitě své úloze dostál, byl málokterý učitel v stavu vydatně jej podporovati, na srdce, vůli a svědomí dítek působiti, a svému vyučování náboženský směr vykázati.*“ Viz tamtéž, s. 22–23.

<sup>19</sup> „*Místo bázně boží a umění křesťanského vane na mnohých školách našich lichý liberalismus (...) Pseudoliberalní proud poškodil už dosti naše školství, že na vzdělávací ústavy dosadil nevěře a velebitel nauky darwinistické, že do škol kat. připouští učitele protestantské a židovské, a že ze zřetele pouští stránku náboženskou při vzdělávání mládeže.*“ Viz Josef BERAN, *Kterých prostředků užívají hlavně za našich dnů nepřátelé sv. Církve, aby lid o víru připravili? – Kterak tomu má duchovní pastýř zabraňovati?*, Pastýř duchovní 1, 1881, s. 122.

<sup>20</sup> „*Na doklad toho, kterak někteří nezkušení vzdělavatelé mládeže záštim svým ku katolické církvi ani před mládeží se netají, a srdce útlá o víru připraviti hledí, stůj toto faktum: Na jedné straně mladistvý učitel vykládal 13letým žákům, že ono znamení, které se Konstantinu Velikému okázalo v boji proti Maxentiovi, nebyl kříž plamenný, nýbrž letící pták pelikán, jenž roztaženými křídly tvořil kříž. – Jinde zdráhal se jeden učitel obecné školy jíti se žáky své třídy uvítat J. Em. kardinála pražského při generální vizitaci, vymlouvaje se, že uvítání arcibiskupa nenáleží mezi výkony náboženské a zákon školský, že toho nenařizuje.*“ Viz tamtéž.

<sup>21</sup> Tamtéž.

<sup>22</sup> „*Duchem pohanským ne křesťanským nadšeni jsouce, a milující více než slušno mythologii, kteráž křesťanství na odpor jest, jakož věkem, tak moudrostí křesťanskou toliko prospívají. Ovidiovy Metamorfosy a bible stejnou u nich mají cenu. Obřadové při obětech pohanských a slavení večere Páně v jich očích jednoduše jsou věci. (...) Jejich umění jest jejím Bohem, a její chytrost ona jest modla, ježto se klaní, protož mnohý studující mladík, an se v kostele nejsvětější Svátosti oltářní klaněti a k Bohu vroucně modliti má, nedbaje na tyto, jak se domnívá, zbytečnosti, pensum školní tam dělá: poněvadž i profesor jeho místo mešního rozjímání tam nějakého klasika čte.*“ Viz Fran-

ostatní vědy potom jeho rozum. Pokud došlo k disharmonii a rozum převládl nad citem, byla tím víra člověka a jeho zbožnost silně narušena. Slovy jednoho z autorů: „*A co může pak z takového chovance býti než suchopárný mudrlant, nečasný vtípkář, nadutý hrdopejšek a posléze nevěrec, úhlavní nepřítel všelikého zjevení Božího, buď racionalista, atheista, panteista neb kasuista a fatalista. (...) By ten a takový k sv. zpovědi šel, v tom brání mu jeho nadutost a pejcha; aby k stolu Páně přistoupil, jak a kterak mohlo by mu to napadnouti? Vždyť mu toto tajemství bláznovstvím jest.*“<sup>23</sup> Pro výstrahu ostatním nešetřil autor ani barvitými obrazy odpudivé fyzické podoby takového studenta s komentářem, že jeho duševní disharmonie je patrná na první pohled.<sup>24</sup>

V poslední čtvrtině 19. století byla náboženská výuka na vyšších středních a na reálných školách zrušena, což vyvolalo velikou nevoli. Smutně to okomentoval jeden z příspěvovatelů: „*Spisy Darwinovy jako tíže mnohocentová spadly prý na knihy Bible, a tyto těžce prý sténají pod zdrcující a nesprostitelnou tíží jejich. (...) Jest doba hmoty, doba nevěry; a mladá nepředložená mysl žene se jako nezkušená rybka po udici, po nevěreckých poznámkách a narážkách, myslíc, že pravou polapila moudrost a věrně zachovává dodatečné připomenutí učitelovo: ,Caetera cogitate domi, ' tj. nic nevěřte.*“<sup>25</sup>

Problém však církev nalézala i ve vlastních řadách, vyskytovaly se stížnosti na katechety, kteří nevykládají náboženskou látku dost horlivě,<sup>26</sup> výklad býval neuspořádaný a chaotický, žáky se jim nedařilo zaujmout. Mnozí z nich byli dosti výrazně limitováni vlastními znalostmi a pedagogickými schopnostmi. Našli bychom informace i o tom, že zejména na vyšších středních školách docházelo k tomu, že žák měl z náboženství výbornou, ačkoli neznal ani apoštolské vyznání víry nebo celé desatero.<sup>27</sup> Situaci ztěžovalo i to, že neexistovala jednotná osnova pro výklad katechismu a každý katecheta mohl látku vyložit podle svého, což zřejmě ne vždy vedlo ke zdaru věci.<sup>28</sup> Vydání katolického katechismu podle usne-

---

tišek Alois VACEK, *Proč náboženské vzdělání mládeže naší ve školách národních i gymnasiálních nemá vždy žádaného zniku*, ČKD 2, 1829, s. 419.

<sup>23</sup> *O příčinách zmáhající se nevěry a náboženské netečnosti*, s. 20.

<sup>24</sup> „(...) podoben jest člověku jenžto má příliš velkou hlavu, ostatní však oudy malinké. A to nestvůra jest a k tomu ještě taková hlava nezdravá, nabubřená a vodnatá bývá a těžší jsou ostatních oudů, k zemi se sklání (...)“ Viz tamtéž, s. 19.

<sup>25</sup> Bohumil HAKL, *O zrušení náboženského vyučování na vyšších reálkách*, ČKD 15, 1874, s. 134, 141.

<sup>26</sup> Jeroným ZEIDLER, *Vychování mládeže, zvláštní pramen nenábožnosti nynějšího věku*, ČKD 7, 1834, s. 286–287.

<sup>27</sup> Karel HLOŽEK, *O náboženském vyučování mládeže na školách národních*, ČKD 8, 1867, s. 206.

<sup>28</sup> „*Katechismus, jaký byl již roku 1860 sněmem provinciálním slíben, ovšem ještě nemáme; ale tu by se prozatím odpomohlo, kdyby se učinil jakýsi seznam všech sv. pravd, jimž děti poslušně naučit se mají, a kdyžby se spolu objem naznačil, kdy, kterak, v jakém pořádku a v jaké rozsáhlosti se čemu učit má. Dle tohoto seznamu či nákresu by se mohly pak potřebné učebné knihy sestaviti, ano i prostředky vyučovací zařídit.*“ Viz tamtéž, s. 216.

sení a pokynů pražské provinciální synody z roku 1860 se katechetové dočkali až o více než 20 let později, roku 1883.<sup>29</sup>

Po dosažení dospělosti měl být tedy katolík působením rodinného a školního vlivu připraven praktikovat svou víru a žít podle ní. Ale i tehdy ho čekaly další nástrahy, které ho odvracely od snah žít zbožně. Katoličtí kněží nejvíce upozorňovali na nedostatečnou návštěvu kostela, zanedbávání zpovědi a svátosti svatého přijímání, svěcení svátečních dnů. To vše spolu souviselo, protože neděle – den sváteční – byla určena k návštěvě mše a kázání, případně odpoledního křesťanského cvičení a k vykonání zpovědi. Právě nedostatečné svěcení svátečního dne sklízelo největší kritiku. Kněží si často vyslechli širokou škálu důvodů, proč ten který farník nemohl přijít do kostela, počínaje počasím a konče nutností dodělat rozdělanou práci. Nejhorší situace byla ve městech, kde se i v neděli pracovalo v továrnách bez ohledu na to, že se má svítit církevní svátek. Situaci charakterizoval jeden z pisatelů takto: „*Ty davy ušpiněných dělníků v neděli i ve svátek k továrnám se beroucích, ty ustavičně kouřící vysoké komíny, ta staveniště a lešení dělníky posetá, ty těžké povozy rachotící po dlažbě, ty dílny plné pracujících, ten trhový kvap a chvat lidu ve smyslnosti tonoucího (...)*“<sup>30</sup> Přestože zaměstnavatelé měli povinnost poskytnout svým zaměstnancům možnost zajít v neděli na mši, realita byla taková, že se to každý týden dělo jen zřídka, a podle svědectví současníků bylo jakési nepsané pravidlo, že nedělní volno pro bohoslužbu měli zaměstnanci obvykle jednou do měsíce, což se pochopitelně církvi jevilo velmi nedostatečné. Pokud dělník vykonával namáhavou práci v továrně 12–14 hodin denně v hluku strojů a v prašném prostředí za nevysokou mzdu, pak není divu, že mu na návštěvu bohoslužby už nezbývaly síly a často ani chuť. Ještě komplikovanější byla v těchto nižších vrstvách situace žen. Na jejich bedrech ležela tíha celé domácnosti, péče o děti, k tomu často přistupovalo to, že i ony musely prací přispívat do domácího rozpočtu, pak je zcela zřejmé, že plnit roli matky – vychovatelky k Bohu a víře, kterou jim církev přisoudila, bylo přinejmenším velmi obtížné.

Podobnou situaci zaznamenal při svém výzkumu také Hugh McLeod, který uvádí pro francouzské a anglické prostředí, že dělníci přicházející do měst byli díky bídě nuceni pracovat i v neděli, což je vylučovalo z denního a týdenního rytmu katolických bohoslužeb a znemožňovalo jim to vytvořit si pouto ke knězi a k místnímu náboženskému společenství. Zde jsou, podle jeho mínění, kořeny „bezvěrectví“ dělnictva.<sup>31</sup>

Na venkově se sváteční den světil důsledněji, ale i tam bylo možné potkat řadu věřících kdekoliv jinde než v kostele. „*Na takovou výši pokroku časového vedle větších měst nepovznesl se ovšem ještě náš venkov, ale přece bohužel i on již dosti „pokročil“.* *Ta náměstí malých městeček naplněná zevlujícími a o věcech*

<sup>29</sup> Viz Josef LAUŽECKÝ, *Katolický katechismus ku potřebě školní i domácí spracovaný, dle zásad provinciální Synodou Pražskou z roku 1860*, Praha 1883.

<sup>30</sup> Eduard BRYNÝCH, *Jakými prostředky může správce duchovní proti častému znesvěcování neděl působiti*, ČKD 18, 1877, s. 107.

<sup>31</sup> Hugh McLEOD, *Secularizace v západní Evropě 1848–1914*, Brno 2008, s. 108–109.

časných rokujícími muži, ač služby Boží již počaly, ta svatyně naše dle svědectví starších osadníků nápadně prázdnější, ty práce na polích sem tam již i v neděli konané, povozy s nákladem neb s lidmi pouze vesnicemi k městu se beroucí, zkrátka ta vlažnost jako rak v srdci lidu jindy tak horlivého se prozírající zajisté i venkovu to smutné dává svědectví, že Duch času pomalu i ze srdce lidu vytlačiti usiluje příkázání: „Pomni, abys den sváteční světil.“<sup>32</sup> Omluvit neúčast v kostele bylo možné, pokud se vyskytla nemoc, byly povodně, velké mrazy nebo jiná velká nepřízeň počasí, případně ošetřování nemocného.<sup>33</sup> I toto však ne vždy bylo pádným důvodem, jak dokládá poznámka jednoho z pisatelů: „Bohužel! Jak velmi vzdáleni jsme od tohoto ideálu! Jak trochu „stříkne“, již to znamená slabší návštěvu mše sv., rozličné vycházky do města neb jinam za příčinou řemesla neb obchodu, obstarávání neb chystání se k hodům posvícenským jest mnohým dostatečnou omluvou zanedbaných služeb Božích (...)“<sup>34</sup> Největší pohoršení si vysloužilo to, když farníci neděli místo v kostele strávili v hostinci, odkud se často vraceli ve více než dobré náladě, když se věnovali tanci a zábavě místo zbožnému rozjímání a odpočinku.<sup>35</sup>

Zanedbávání zpovědi a svatého přijímání nebylo rovněž výjimkou. Církev požadovala, aby alespoň jednou do roka na Velikonoce vykonal katolík generální zpověď, přijal rozhrěšení a podrobil se svátosti eucharistie. Pro církev bylo smutnou realitou to, že s postupem století přibývalo věřících, kteří nijak nepraktikovali svou víru a k pohoršení pravověrných ještě své konání veřejně obhajovali či zlehčovali.<sup>36</sup> Faráři také často definovali skupinu katolíků, kteří nepraktikovali, ale přecházeli své chování mlčením. Pokud do kostela přišli, tak pouze ze slušnosti, jejich vztah k Bohu byl zjevně chladný.<sup>37</sup> Výstrahou těmto bezbožníkům mělo být to, že jimi budou opovrhovat poctiví křesťané. „Co smejšlivají, co soudívají lidé o vlažném křesťanu? Oni říkávají: Bůh ví, co jest to za člověka! Znáš ho již 5 neb 6 let, a ještě nevím, je-li katolíkem čili protestantem, židem čili pohanem? On nechodí do kostela, není službám Božím přítomen; nevím, co z něj mám udělati. Tak soudívají lidé a nejenom zlí, ale i dobří, kteří zajisté raději s nábožným pořádným židem, nežli se studeným křesťanem, kterýž pouhé křesťanské jméno nese, obcovati budou.“<sup>38</sup> Zde narážíme na jev, který se ve 2. polovině 19. století vyskytoval čím dál častěji, jednalo se o tzv. matrikový katolicismus, kdy ti, kteří byli pokřtěni,

<sup>32</sup> E. BRYNYCH, *Jakými prostředky může správce duchovní proti častému znesvěcování neděl působiti*, s. 107.

<sup>33</sup> Tamtéž, s. 109.

<sup>34</sup> Tamtéž.

<sup>35</sup> Jakub MACAN, *Obraz kleslého svěcení dnů posvátných*, ČKD 15, 1842, s. 689–690.

<sup>36</sup> „Ještě častěji slýcháme lidi mluvíti, kteříž se za moudřejší pokládají, nežli jiných: Ale což na tom, věřím-li čili ne: jsem-li církevním obřadům přítomen, čili ne? jenom když jsem poctivým mužem, a plním povinnosti své, proč bych se měl zpovídati? já žádného neokraď; k čemu kázání poslouchati? já to již dávno slyšel a zapomněl; proč zachovávatí posty? jesti to jedno, ať se tím neb jiným pokrmem nasytím. Málo o to dbám ať někdo věří či nevěří; ať věří to čili ono, jenom když jsem poctivým mužem.“ Viz A. VLASÁK, *O lhostejnosti v náboženství*, s. 215.

<sup>37</sup> Tamtéž, s. 218.

<sup>38</sup> A. VLASÁK, *O lhostejnosti v náboženství*, s. 212.

z nejrůznějších příčin odmítali dostát požadavkům své církve na zbožný život nebo byli k tomuto problému zcela lhostejní. Ti vyvolávali u farářů ještě větší pohoršení než křesťané, kteří často hřešili. Z pramenů jasně vysvítá to, že lepší byl každý hříšník, který navštěvoval bohoslužby, než katolík sice žijící mravně, ale na náboženském životu farnosti zcela neangažovaný.

Výše jsme zmínili hlavní prohřešky proti pravé zbožnosti, na které si kněží stěžovali. Za nimi však byla řada dalších, u nichž nám spojitost se zbožností připadá přinejmenším trochu vzdálená, přesto však byly považovány za příčiny toho, že se lidé odvracejí od Boha a křesťanské morálky. Jednalo se především o alkoholismus, který byl stále častějším jevem hlavně v nižších vrstvách. V jedné stížnosti z roku 1846 autor popisuje, jak se alkoholismus rozmáhá: „(...) *pije tolik až k víře nepodobno nejen muž, ale i žena, syn i dcera, čeledínové a dělníci, ba i školní děti (...)* Ožralá rodina jest mnohem bídňější než bídňá!“<sup>39</sup> Kněží se pokoušeli čelit tomuto nešvaru především napomínáním věřících při kázáních a podporovali snahy zakládat podobné spolky střídmosti, které již existovaly v Irsku, Německu, Slezsku či Uhrách. Tyto snahy se zpočátku nesetkávaly s velkým úspěchem, ale katoličtí kněží se tím zařadili mezi první bojovníky proti alkoholismu.<sup>40</sup>

Dalším nešvarem byla pýcha a nestřídmost v oblékání. Tento problém se týkal hlavně měst, ale pisatelé poukazovali na to, že už rychle proniká i na venkov. Zejména nižší vrstvy ve snaze přiblížit se těm vyšším volily oděv, který současníci považovali za příliš výstřední či ho charakterizovali jako příliš „městský“. Obvyčejný venkovan se podle jejich mínění již stydí za jednoduchý oděv svých předků. Nejviditelnější byla tato skutečnost v neděli a o svátcích, kdy se chodilo do kostela ve slavnostním oblečení. Tyto stesky se týkaly především mládeže, objevují se stížnosti, že sedláci a statkáři neváhají za drahé oblečení pro své syny a dcery utratit nemálo peněz, mnozí dokonce upadají kvůli tomu do dluhů.<sup>41</sup> Z hlediska pohlaví se pak honosněji strojily ženy a podněcovaly k tomu i muže. Ideálem pro kněze bylo: „*Co se doma spřede, urobí: nejkrásněji venkovana ozdobi!*“<sup>42</sup> Obléknout si drahé a výstřední oblečení do kostela na mši a ke křesťanským obřadům způsobovalo, že lidé byli ve svém zbožném rozjímání rušeni, neustále po sobě pokukovali a veškerá námaha kněze uvést je do správného duševního rozpoložení vyšla na prázdno.

Jeden z nejčastěji uváděných prohřešků se také týkal pohlavní zdrženlivosti. Autoři článků měli dojem, že v této oblasti nebyla nikdy situace tak hrozivá jako právě v jejich době. Stejnou měrou ve městech jako na vesnicích se údajně šířila necudnost, chlípnost a manželská nevěra. Na vině nebyla jen bída, která mnohdy

<sup>39</sup> Jan Nepomuk GALLA, *Slovo o zdrženlivosti*, ČKD 19, 1846, s.115–116.

<sup>40</sup> Viz Zuzana ČEVELOVÁ, *Zdraví a jeho ohrožení alkoholismem jako téma katolických kázání v 2. polovině 19. století*, in: Dagmar BLÚMLOVÁ – Petr KUBÁT a kol. (edd), *Čas zdravého ducha v zdravém těle. Kapitoly z kulturních dějin přelomu 19. a 20. století*, České Budějovice 2009, s. 44–48.

<sup>41</sup> J. N. GALLA, *Slovo o zdrženlivosti*, s. 118.

<sup>42</sup> Tamtéž, s. 117.

uvrhla nešťastné jedince do hříchu, ale rovněž alkohol, jehož nemírná konzumace vedla ke smilstvu.<sup>43</sup> Problém se netýkal jen mladých lidí, také starší často podléhali tomuto pokušení.<sup>44</sup> Typické to bylo zejména pro chudé vrstvy a objevovaly se názory, že chudí by neměli uzavírat sňatky a měli by žít ve zdrženlivosti, sňatky chudých by měly podléhat kontrole a jejich povolování by se mělo ztížit.<sup>45</sup> Největší kritika mířila na ty, kteří léta žili nesezdání, měli společně několik dětí a na odavky obvykle pomysleli až na smrtelné posteli.<sup>46</sup> V ČKD bychom našli podrobné návody, jak oddávat na smrtelném loži,<sup>47</sup> a veliká diskuze se vedla také o to, zda pro tyto hříšníky učinit sňatek přístupnějším a ustoupit z některých přísných požadavků, které se týkaly uzavírání manželství (šlo zejména o širokou škálu manželských překážek). Kněží se povětšinou shodovali na tom, že by to nebyla ta správná cesta a situaci by to nijak nezlepšilo.<sup>48</sup> Mnozí se také dosti rezignovaně vyjadřovali o možnostech pastorače při řešení tohoto problému: „*At' někdo obrátí takové lidi! Máme příklady, že pastýřové duchovní, jenž velmi horliví byli, i život příkladný vedli, patnáct ba více let na té samé touž nepravosti zpusťlé osadě proti ní na kazatelnicí, ve zповědnici atd. s malým neb zcela žádným prospěchem bojovali (...)*“<sup>49</sup>

Poslední problém, který zmíníme, byla četba nevhodných knih, novin a časopisů. Tisk byl považován za hlavního viníka šířícího se liberalismu, socialismu a „*hrubého materialismu*“. Na jedné straně přispěvovatelé žurnalistice přiznávali jistý význam v šíření osvěty a vzdělanosti, zároveň však soudili, že v mnohem větší míře se podílí na šíření „*novomódního pohanství, které podkopává základy víry, kazí mravy, šíří pýchu a záhubný luxus, holduje mamonu a jiným nepravostem.*“<sup>50</sup> Zejména radikální listy měly v oblibě útočit na katolický klérus, což nacházelo

<sup>43</sup> „(...)necudnost, chlípnost a nevěrnost manželská v ošklivosti byly, a tyto nepravosti jen zřídka se nalézaly; nyní ale za našich dnů smělou a nestydatou tváří jak ve městech tak ve vsích krácejí, ano takřka k obecnému způsobu náležejí. Před časy bylo ledva jedno děvče za třicet let na lidnatějších osadách zavedeno, teď ale každý rok deset i dvacet! I jaký toho div! Je-li nestřídmé požívání rozpalujících a opojných nápojů všeobecné...procitne právě tím mocněji a nezbedněji hlavní pud (...)“ Viz tamtéž, s. 121.

<sup>44</sup> František HAVRÁNEK, *O nečistých věcech: proč se jmenují a jsou nečisté*, ČKD 11, 1838, s. 566.

<sup>45</sup> „Musíme i to zde uvážiti, kterak povolováním sňatků zcela chudých osob chudoba, již se každá země co báti má, velice se rozmáhá, jak takoví lidé v prvních letech svého manželství jen nuzně živiti se mohou; sotva ale hromádka jich dítek povyroste, tu jim, zvláště když času zimního skoro žádných výdělků není, i to nemožné bývá, a tak jim nic jiného nepozůstává než žebrati, často i krásti ano dítky též k žebrání, následovně k zanedbání škol a ke krádeži naváděti. Jsou-li lidé příliš chudí, nejsou také dle mého úsudku k stavu manželskému povoláni a tudý učiní lépe, když z lásky k Bohu svobodni zůstanou (...)“ Viz J. N. GALLA, *Slovo o zdrženlivosti*, s. 124.

<sup>46</sup> F. HAVRÁNEK, *O nečistých věcech: proč se jmenují a jsou nečisté*, s. 563–564.

<sup>47</sup> Viz Vojtěch HRONA, *O oddavkách na smrtelném loži*, ČKD 11, 1838, s. 256–272; Antonín SKOČDOPOLE, *Náprava neplatných manželství a sňatky na smrtelné posteli*, ČKD 39, 1898, s. 159–167, 201–220.

<sup>48</sup> J. N. GALLA, *Slovo o zdrženlivosti*, s. 123–124.

<sup>49</sup> Tamtéž, s. 122.

<sup>50</sup> J. BERAN, *Kterých prostředků užívají hlavně za našich dnů nepřátelé sv. Církve, aby lid o víru připravili?*, s. 117.

odezvu i v řadách katolíků.<sup>51</sup> Zajímavá je skutečnost, že panovala představa, že těmito listy bude zkaženo hlavně venkovské obyvatelstvo, zdá se, že ve městě už v podstatě nebylo co zachraňovat.<sup>52</sup> Zejména chudší a nevzdělaný lid byl údajně lákán barevnými obrázky a křiklavými nápisy, smyšlenkami o katolických kněžích, mniších a papeži. Čtení takového tisku prý uvykli natolik, že kromě kalendářů byl tento tisk tím jediným, co četli. Vzhledem k jeho obsahu a nevalné úrovni pak bylo nasnadě, že k větší vzdělanosti nižších vrstev mohl přispět jen stěží.<sup>53</sup> Mnohem zajímavější než charakteristika „*žiliberálního tisku*“ a jeho čtenářů je však doporučení kněžím, jak s tímto nešvarem bojovat. Vedle běžných prostředků dostupných knězi – jako byla promluva z kazatelny, napomínání při zpovědích či tématická rozmluva při křesťanském cvičení – bylo doporučeno, aby faráři buď sami, nebo prostřednictvím „*rozšafných, zbožných občanů*“ odstraňovali tyto nevhodné tiskoviny z veřejných místností, aby se zapojovali do čtenářských a vzdělatelských spolků, kde se měli snažit získat vliv, který by uplatňovali při pořizování vhodné spolkové literatury, a aby rozšiřovali díla vydaná katolickými tiskovými spolky. Tyto spolky navíc potřebovaly důkladnější kolportáže, aby získaly podporu kněžstva a rozšířily tak počet čtenářů svých tiskovin.<sup>54</sup>

Za vhodnou četbu pro laické katolické čtenáře bylo považováno několik periodik, která vycházela ve 2. polovině 19. století. Nejstarším časopisem byl *Blahověst*, vydávaný s malými přestávkami v letech 1847–1895. Jednalo se o katolický týdeník, který přinášel zprávy z církevního života, náboženské úvahy, rozjímání i katolickou literární tvorbu. Měl širokou čtenářskou obec a pro svou rozšířenost i jistý vliv. Jeho úloha vzrostla zejména v polovině 19. století, kdy nebyl vydáván ČKD. Pro vdané ženy a matky bylo určeno periodikum *Ludmila*, které vycházelo od roku 1876 do roku 1941 a mělo dobrou úroveň. Nacházíme v něm nejenom články náboženského charakteru, ale i naučné statě o manželství, rodičovství, výchově a zdravotědě, součástí jsou krátké literární útvary (básně, povídky). Pro mladé dívky vycházel časopis *Anežka* (1879–1943), svými články cílil na zbožnost svobodných dívek, jejich dobové problémy a zájmy, i zde najdeme drobné literární práce či dopisy čtenářek. Ekvivalentem *Anežky* byl *Václav* (1880–1935), periodikum s podtitulem *List pro křesťanské jinochy a muže*, obsahem velmi blízký dvěma předchozím. Výchovný charakter článků, které byly v *Anežce* a *Ludmile* určeny pro

---

<sup>51</sup> Ani jeden z autorů neuvádí přímo, o které listy se jedná, jeden z nich zmiňuje pouze šest sociálně demokratických listů, které vycházejí v Praze (v roce 1881).

<sup>52</sup> „*Krátce špatný tisk za dnů našich působí k tomu, aby i lid venkovský připraven byl o víru, nebo aby si aspoň učení katolické zošklivil a náboženství si nevážil.*“ Viz J. BERAN, *Kterých prostředků užívají hlavně za našich dnů nepřátelé sv. Církve, aby lid o víru připravili?*, s. 118.

<sup>53</sup> Tamtéž.

<sup>54</sup> Tamtéž, s. 119.



ženy, je zde nahrazen spíše náboženskými poučeními pro muže, objevují se zbožná rozjímání a články motivující ke křesťanskému životu.<sup>55</sup>

Vedle tisku se snažilo připravit lid o víru také mluvené slovo – pisatelé měli na mysli především schůze spolků všeho druhu, různé zábavy a divadlo. Hlavně ve spolcích politických, zábavných, tělocvičných, literárních a čtenářských údajně „*panuje duch protináboženský*“.

Předcházející výčet příčin vlašné zbožnosti obyvatel vyvolává otázku, jak tomu všemu duchovní čelili a jaké prostředky zvolili pro boj s „nenábožností“? Modernímu člověku se zdá, že mnoho prostředků po ruce neměli, nelze však zapomenout na to, že církev měla stále ve společnosti jistý a nevýznamný vliv, měla podporu vládnoucí dynastie, a i když byla nucena bojovat nejen s neřestmi věřících, ale i o věřící s jinými konfesemi, i nadále si udržovala určitý společenský vliv.

Autor jednoho z článků dosti přesně vystihl rozpoložení české společnosti, tak jak ho svými očima vnímala katolická církev v poslední čtvrtině 19. století: „*Lid náš politickými boji posledních let byl rozeštván. V každém téměř místě najdou se nyní rýpalové, kteří nespokojeni jsou se vším, co posud mezi námi stává, a všechny poměry státní i náboženské, kdyby možno bylo, obrátili by vrub na vrub. Pastýř duchovní mívá tu nesnadný úkol zvláště v našich městech, maje býti strážcem víry i duchovním rádcem svěřeného lidu. Za let minulých, kdy lid venkovský nebyl stržen v politický rej, časopisy směru protináboženského nebyly tak rozšířeny, kdy škola byla pod dozorem církve a snahy spolkové netýkaly se samého učení církevního, nebylo třeba, aby pastýř duchovní vším si tak záležitostí politických. Ale za nynějších poměrů káže toho potřeba. Zejména ve městech jest to potřebou nevyhnutelnou, byť i duchovní, jak někteří tomu chtějí, působením svým byl pouze obmezen na kazatelnu.*“<sup>56</sup>

Katolická církev se v boji s nenábožností spoléhala především na vlastní zbraně. Duchovní se poctivě zamýšleli nad tím, jak si získat důvěru farníků, jak církevní obřady učinit srozumitelnějšími a přístupnějšími a při tom neustoupit ze svých požadavků na věřící a ze své tradiční liturgie.

Velmi diskutovanou otázkou byla otázka liturgického jazyka. Ve 2. polovině 19. století se stále častěji ozývaly hlasy požadující vysluhování svátostí alespoň částečně v mateřském jazyce (zde se omezíme na češtinu, přičemž kněží měli na mysli rovněž němčinu, pokud se jednalo o německého věřícího, ve smíšených osadách pak faráři ovládali oba zemské jazyky).<sup>57</sup> Kázání probíhala v češtině a odbý-

---

<sup>55</sup> Viz Zuzana ČEVELOVÁ, *Gender, víra a manželství v „dlouhém“ 19. století. Možnosti interpretace katolických normativních pramenů*, Pardubice 2009, s. 49 nn. (disertační práce, FF Univerzity Pardubice); Blíže také literatura v pozn. č. 2.

<sup>56</sup> J. BERAN, *Kterých prostředků užívají hlavně za našich dnů nepřátelé sv. Církve, aby lid o víru připravili*, s. 121.

<sup>57</sup> Viz Hana STOKLASOVÁ, *Bohoslužebný jazyk: latina versus národní jazyk. Polemika na stránkách ČKD ve druhé polovině 19. století*, in: Kateřina ČADKOVÁ – Zuzana ČEVELOVÁ – Vla-

vala se nikoliv uprostřed mše, jako je tomu dnes, ale až po jejím skončení. Při kázání tedy problém nebyl, protože věřící rozuměli. Ale vysluhování samotných svátostí, a to zejména těch, které katolíci absolvovali za svůj život v rodinném kruhu několikrát (křest, biřmování, sňatek), se mělo podle mínění řady pisatelů odbývat alespoň v nejdůležitějších pasážích, které se týkají bezprostředně věřícího, v češtině. Přestože se předpokládalo, že všichni katolíci prošli ve škole alespoň základní náboženskou přípravou a neunikli hodinám katecheze, nebylo pochyb o tom, že mnozí toho již mnoho zapomněli a prožívání a hloubka svátostných obřadů jim vzhledem k tomu unikala a navíc jazyku, ve kterém se svátosti sloužily, nerozuměli. Doporučovalo se proto promlouvat o významu svátostí při kázáních,<sup>58</sup> ale kněží se měli snažit přibližovat tyto obřady také při neformálním styku s věřícími.<sup>59</sup>

V otázce utužování zbožnosti kromě srozumitelnosti jazyka hrálo klíčovou roli kázání. Skrze něho měl kněz největší vliv na věřící. Slovo slyšené veřejně z kazatelny dopadalo na hlavy věřících a mnozí si ho skutečně brali k srdci. Kněží proto věnovali velkou pozornost tomu, jak koncipovat svá kázání, aby byla srozumitelná a zároveň zajímavá, rozvažovali kdy a jaká zvolit témata, jak přilákat věřící, aby se kázání účastnili ve větším počtu a častěji.<sup>60</sup> V tom jim pomáhala existence mnohých homiletických příruček, jejichž recenze se pravidelně objevovaly v katolických tiskovinách. Kromě kázání na liturgická témata se doporučovalo promlouvat o vyšším určení člověka, o nesmrtelnosti či kázat proti materialismu. Kázáním měli duchovní také upozorňovat na nešvary a hříchy, které se mezi lidmi objevovaly, a domluvou z kazatelny je navracet ke zbožnému životu. Za zvláště příhodnou dobu k častějším a důraznějším kázáním se jevila doba postní, doporučováno bylo konat odpolední kázání o postních nedělích. Tento čas byl příznivý proto, že se nepracovalo na polích, stále ještě se poměrně brzy stmívalo a lidé měli méně práce po venku a tudíž více času k návštěvě kázání a zbožného rozjímání.<sup>61</sup>

Ke kázáním pak přistupovala povinnost konat křesťanská cvičení. Ta byla určena pro všechny věřící, předpokládalo se však, že nejvíce by se jich měli účastnit dospělí a pak dospívající mládež. Obě tyto skupiny proto, že již nebyly podro-

---

dan HANULÍK a kol. (edd.), *Konfliktní situace v dějinách*. Sborník z doktorandské konference 5. října 2007, Pardubice 2007, s. 131–139.

<sup>58</sup> „Čiňme začasť liturgická kázání; výklad obřadů mešních, vysvětlování církevního roku a jeho slavností budiž častěji předmětem našeho kázání; jakási svatá úcta k obřadům církve dřímá v srdci mnohého českého katolíka jako jiskra pod popelem, kázáním liturgickým lze ji roznítiti v plamen horlivosti.“ Viz E. BRYNYCH, *Jakými prostředky může správce duchovní proti časnému znesvěcování neděl působiti*, s. 108.

<sup>59</sup> *Kterak by se dali posvátní obřadové věrným přístupnější učiniti?*, ČKD 23, 1850, s. 73–104. Otázka bohoslužebného jazyka byla aktuálním problémem až do poloviny 20. století, kdy II. vatikánský koncil umožnil používání národního jazyka při liturgii a naplnil tak touhy propagátorů liturgické obnovy, ale i samotných věřících. Viz Adolf ADAM, *Liturgika*, Praha 2001; František KUNETKA (ed.), *Dokumenty liturgické obnovy*, Olomouc 1994; Ladislav POKORNÝ a kol., *Obnovená liturgie*, Praha 1976.

<sup>60</sup> Viz J. V. BOUCHAL, *Kažme populárně*, ČKD 40, 1899, s. 510–511.

<sup>61</sup> Viz Severín VOBORNÍK, *O kázáních odpoledních na neděle postní*, ČKD 13, 1840, s. 60–85.

beny povinným školním hodinám náboženství a bylo žádoucí, aby si nabyté znalosti znovu opakovaly a utvrzovaly se v učení o svatých pravdách. Ani tady však horlivost věřících nebyla přílišná. Nebylo výjimkou, že na odpolední kázání se zejména v létě nedostavil nikdo, a že to byla pro kněze konajícího svědomitě své poslání hořká pilulka, o tom není pochyb. Návodů na konání křesťanských cvičení bylo bezpočet, ale dosáhnout kýženého výsledku se v praxi stále nedařilo.<sup>62</sup>

K upevnění zbožnosti obyvatel sloužila i obnovená poutní tradice. Přesto, že se josefínské reformy pokoušely tyto velmi rozšířené projevy barokní zbožnosti výrazně omezit, poutě zůstávaly dál součástí náboženského života, a to zejména na venkově. Zvyk putovat na poutní místa byl ve většině případů kontinuálně zachován, a i když se v 19. století poutě odbývaly v jiném dobovém kontextu, než byl barokní, byly i nadále vhodnými prostředky k posílení kolektivního náboženského vědomí. V období tzv. „druhé konfesionalizace“, kdy josefínské reformy byly vystřídaný náboženským uvolněním, došlo k opětovnému rozvoji lidové zbožnosti.<sup>63</sup> Jejím dokladem byla obnova poutních tradic, někde dokonce vznikla zcela nová poutní místa, a znovuzakládání náboženských bratrstev navazujících na své barokní předchůdce.<sup>64</sup> Z nových poutních míst jmenujme např. východočeský Koclířov, kde byl uctíván kult sv. Filomeny, ze starších pak získaly zpět svou někdejší oblibu poutě na Velehrad, sv. Hostýn nebo do Blatnice pod sv. Antonínkem. Na rozdíl od baroka však poutě bývaly většinou už jen jedno- či dvoudenní a účastnily se jich hlavně nižší společenské vrstvy.<sup>65</sup>

Prostředkem, který také dovoľoval ovlivnit zbožnost věřících, byla zpovědnice.<sup>66</sup> Zde byl kladen důraz na to, aby kněží nenechali své farníky zpovídat se příliš povrchně, ukázali jim, že omluvy jsou v tomto případě zcela zbytečné, důrazně, ale laskavě jim vytkli jejich prohřešky a připomenuli, že zásluhy na zemi získávají duši spasení. Na závěr měli uložit pokání, nejčastěji modlitbu, která by směřovala k jejich polepšení.<sup>67</sup>

Jako poslední, co považovali kněží za účinnou zbraň proti vzrůstající se bezbožnosti, jmenujme chrámový zpěv. Zpěv a hudba v kostele byla po právu považo-

<sup>62</sup> Viz František VOHNOUT, *Náčrtky ku cvičení křesťanskému v obcích*, Pastýř duchovní 1, 1881, s. 379–381; Eduard BRYNÝCH, *Křesťanském cvičení*, ČKD 15, 1874, s. 220–225; T. V. C., *Kterak konati křesťanská cvičení*, ČKD 28, 1887, s. 513–525.

<sup>63</sup> Viz Olaf BLASCHKE, *Argumenty pro zavedení pojmu „druhé konfesionalní období“*, Teologický sborník 4, 2001, s. 8–24; Jiří HANUŠ, *Devatenácté století jako století druhé konfesionalizace?*, Teologický sborník 4, 2001, s. 3–7; Miroslav NOVOTNÝ, *Řeholní kongregace v Čechách na přelomu 19. a 20. století v kontextu proměn náboženského milieu*, *Theatrum historiae* 3, 2008, s. 307–320.

<sup>64</sup> Viz Jiří MIKULEC, *Barokní náboženská bratřstva v Čechách*, Praha 2000.

<sup>65</sup> Z. ČEVELOVÁ, *Gender, víra a manželství v „dlouhém“ 19. století*, s. 95–96.

<sup>66</sup> Viz Josef ČERNÝ, *O obecné neb liturgické zpovědi*, ČKD 6, 1833, s. 46–74; *O generální zpovědi*, ČKD 4, 1863, s. 532–537; Eduard BRYNÝCH, *Zpovědníkův úřad soudcovský*, ČKD 24, 1883, s. 513–524, 584–599; František ŠNEIDER, *O svátosti svatého pokání*, ČKD 13, 1840, s. 27–60.

<sup>67</sup> E. BRYNÝCH, *Jakými prostředky může správce duchovní proti častému znesvěcování neděl působiti*, s. 109–110.

vána za jeden z důležitých faktorů, které ovlivňovaly počet věřících v lavicích. Kostelní hudbu měl na starosti ředitel kůru a výběr náboženských písní, zpěváků a fungování kůru bylo zcela v jeho kompetenci, což určitým způsobem znemožňovalo knězi do těchto záležitostí zasahovat. Regenschori se pochopitelně musel při výběru písní řídit chodem liturgického roku, ale ne vždy se tak dělo a čteme řadu stížností na velmi obtížnou komunikaci mezi knězem a regenschorim (což byl často učitel v místní škole).<sup>68</sup> Mnozí autoři doporučovali farářům převzít (a to i přes odpor regenschorih) kontrolu nad tím, co se na kůru hraje, a nedopustit, aby zde zazněly jakékoliv jiné písně než přísně náboženského obsahu.

Katoličtí kněží měli opravdu plné ruce práce, jak napravovat vzrůstající se bezbožnost, a tomuto úkolu zasvěcovali celý svůj život. Nutno říci, že jejich situace nebyla vždy lehká. Svě farníky měli za prohřešky kárat, ale vždy mírně, aby je neodradili, což byl nelehký úkol. Mnozí si za to vysloužili přinejmenším uštěpačné poznámky či ignorační.

Přes toto všechno je však téměř jisté, že jejich práce jim přinášela i uspokojení. Řada katolíků chodila do kostela pravidelně, účastnila se náboženského života ve farnosti, angažovala se v náboženských spolcích a výtky kněze si brala k srdci. A to, že duchovní neopouštěla naděje na smysluplnost jejich práce, nám dokládá výrok jednoho z přispěvovatelů: „*Avšak: Lid prý se nic nelepší. Čím se více káže, tím hůře! Odpusťte, to není pravda. Vždyť i sám kazatel jest člověk, a proto i on k lidu Božímu patří. Také on i na sebe káže, na sebe slovo Boží obrací (...) skutek velmi dobrý činí, třeba i tolik neprospěl jim, jak sobě žádá (...)*“<sup>69</sup>

Příspěvek má odpovědět na otázku, co vlastně byla zmiňovaná „bezbožnost“ či „nenábožnost“. Z uvedených informací lze dovodit, že víra v pojetí katolických kněží musela být především praktikovaná, tedy zjevná. Katolík, který nebyl ochoten dodržovat stanovené zásady a veřejně svou víru deklarovat účastí při církevních obřadech a slavnostech, zjednodušeně řečeno, katolíkem jako by nebyl. Nebylo vůbec rozhodující, zda se jím cítil být vnitřně, bez osobní potřeby účasti na katolických obřadech. „Nenábožnost“ tedy byla vším, co neodpovídalo správně a veřejně deklarované víře každého katolíka. V pojetí katolické církve jediné víra praktikovaná byla vírou pravou.

Devatenácté století, a zvláště jeho druhá polovina, tak připravilo katolickým duchovním zcela novou situaci. Byli konfrontováni se skutečností, kdy stát po revoluci v roce 1848 přistupoval podstatně vstřícněji k dosud jen tolerovaným církvím. Protestantským provizoriem z roku 1849 a Protestantským patentem z roku 1861 nabídl ostatním křesťanským konfesím stejné podmínky pro existenci jako katolické církvi. Ta tím byla napříště vystavena jakémusi soupeření o věřící na jedné straně, na druhé straně, v souvislosti s postupující modernizací společnosti, musela čelit sekulárním tendencím, které se prosazovaly se stále větší razancí. Devatenácté století tak představuje pro katolickou církev dobu, kdy se z dominantního

<sup>68</sup> Tamtéž, s. 111–112.

<sup>69</sup> S. VOBORNÍK, *O kázáních odpoledních na neděle postní*, s. 84.

a vždy vítězného hráče na poli církevním stává jen jednou z více možných konfesí a tomuto novému „trhu s věřícími“ se musí přizpůsobit i svou nabídkou.

### **Summary:**

#### **“...Non-devoutness of the Present Age...”**

#### **Transformations of Godliness in the 2nd Half of the 19th Century**

This paper tries to describe the transformations of godliness in the second half of the 19th century in the way that it was reflected by Catholic priests who were in daily contact with believers of all social groups in towns and villages. The main source of information are articles published in “Časopis katolického duchovenstva” (“Magazine of the Catholic Clergy”) and in “Pastýř duchovní” (“The Pastor”). The advantage of these sources is mainly the fact that in a periodical, which was published regularly, contributors responded to the social climate quite currently and in this way they succeeded in capturing a number of phenomena illustrating the transformation of godliness of the majority population. During the “long” 19th century, in these periodicals, we could find more than twenty contributions concerning this problem directly and a lot of other ones dealing with this topic marginally, especially in connection with pastoral work, teaching religion at schools, raising children and young people in families, churchgoing, confessing, Holy Communion and celebrating religious holidays. The objective of the paper is to find the answer to the question of how the concept of “non-devoutness” was defined by Catholic priests themselves, and what it meant exactly in their interpretation and what its manifestations were.

The French Revolution and its influence, which fatally spread to other European countries and was followed by the reform activities of Austrian rulers, especially Joseph II, was traditionally regarded as the beginning of this process. The writers mentioned specific, constantly repeating and strengthening phenomena which showed the godlessness of the majority population. Above all, it was a very half-hearted approach to religious education in the family which planted the seeds of shallow faith. In addition, teaching of religion at schools often lagged behind the determined ideal. The cause was not only lax school attendance, but also the difficult situation of catechists both in terms of salary and in terms of their position in the teaching staff. Many catechists were also notably limited by their own abilities to lead classwork; moreover, there was no unified curriculum for teaching catechism. In the third quarter of the 19th century, religious education at higher secondary schools and secondary schools was cancelled, which did not contribute to education of godliness either.

The godliness of an adult believer was marked by not quite a satisfactory situation in the family and in the education system. The control over believers was entirely in the hands of parish priests, who had to fight against numerous obstacles, however. It was very hard for them to keep track of their parishioners who lived in towns, especially in emerging workers' settlements, where, due to large fluctuation and anonymity of believers, it was not within priests' powers to have an awareness of all their flock.

Parish priests mostly focused on insufficient churchgoing and neglecting confession, Holy Communion and observing festive days. The observance of Sunday as a feast day, which is reserved for contemplation, was disturbed by a number of things starting from the fact that it was common that believers worked on a festive day, amused themselves, held drinking bouts or they just did not go to church services and ceremonies at all, alleging mis-

cellaneous, sometimes almost quaint, reasons of their absence. Priests used all possible available means to reform their believers. Most often, priests reasoned with them, criticised their offences at the confession, held afternoon Christian exercises eagerly, tried to prepare interesting and attractive sermons and established Christian societies. However, at the end of the century more and more often, priests met coldness and indifference of believers and so-called “register Catholicism”, which meant that many Catholics were baptized, but for miscellaneous reasons they refused to comply with the demands of their Church for a godly life or they were entirely indifferent to this problem.

Martina HALÍŘOVÁ

### Zemská polepšovna v Opatovicích nad Labem na konci „dlouhého“ 19. století

Zemská polepšovna v Opatovicích nad Labem byla druhým ústavem zaměřeným na převýchovu mládeže do dvaceti let života, který vznikl koncem 19. století na území Čech. Polepšovny sloužily pro nápravu mladistvých, kteří spáchali nějaký zločin anebo se dopustili přestupku „potulky“, „žebrání“ a „zahálky“. Zaměření polepšoven vyplývalo z říšského zákona č. 89 ř. z., vydaného roku 1885. Zákon byl zaměřen především proti žebrotě a tuláctví. Stanovoval, jaké osoby mohou být zavřeny do převýchovných ústavů, k nimž patřily polepšovny a donucovací pracovny. Zároveň zákon č. 90 ř. z. určil, že budování nápravných zařízení má financovat každá země monarchie. Proto se s podobnými ústavami setkááme jak v Rakousku, tak v Čechách i na Moravě. Kromě polepšoven začaly v našich podmínkách vznikat soukromé vychovatelný, mající stejný cíl jako polepšovny, tedy napravit mladistvé, kteří překročili normy společnosti. Mnohé vychovatelný vznikly dříve než polepšovny, v případě Čech se pak existující vychovatelný staly určitým vzorem pro nově zakládané zemské nápravné ústavy.<sup>1</sup>

Zemská polepšovna v Opatovicích nad Labem zahájila svoji činnost roku 1892. Předcházela ji polepšovna vybudovaná v Kostomlatech pod Milešovkou, zprovozněná roku 1888. Polepšovna v Kostomlatech byla původně určena pro chlapce. Podmínky v pronajaté budově zámku kapacitně nevyhovovaly, proto se zemská vláda rozhodla vybudovat druhou polepšovnu, do které měli být transferováni chovanci nacházející se v Kostomlatech. S odchodem posledního chovance byla polepšovna v Kostomlatech přeměněna na převýchovný ústav pro dívky. Zároveň vznikla při této polepšovně donucovací pracovna, určená pro dospělé ženy.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Zákon ze dne 24. května 1885, č. 89 ř. z., o tom, kdo může být držen v donucovacích pracovnách nebo polepšovacích ústavech, a zákon č. 90 ř. z., o donucovacích pracovnách a polepšovacích ústavech. Viz Zákoník říšský pro království a země v radě říšské zastoupené na rok 1885, Vídeň 1885.

<sup>2</sup> Národní archiv (dále NA) Praha, fond Zemský výbor III. (dále ZV III.), sign. XXIII. Zemské donucovací pracovny a polepšovny (dále ZDPaP), kart. 9944, Zemská polepšovna Opatovice – zřízení; NA Praha, ZV III., sign. XXIII. ZDPaP, kart. 9954, Zemská polepšovna Králíky, Status.

Pro účely zemského polepšovacího ústavu v Opatovicích nad Labem byl přestavěn areál cukrovaru. Náklad na úpravy budov a přístavbu nových objektů dosáhl 194 948 korun. Na dokončovacích pracích se podíleli i někteří chovanci. Ještě v době otevření ústavu zde panoval čilý stavební ruch. Všechny nutné stavby byly dokončeny až roku 1895. Výhodou bylo, že k cukrovaru patřila pole. Ústav je mohl obhospodařovat vlastními silami, a tímto vzdělávat zadržené v oblasti polnohospodářství. Polepšovna sloužila mladistvým chlapcům do osmnácti let života, přičemž zákonem nebyla stanovena dolní věková hranice. Do ústavu se mohly dostat i sedmileté děti. Kapacita byla stanovena na 150 chovanců. Od otevření ústavu postupně narůstal jejich počet, proto zemský výbor začal uvažovat o rozšíření ústavu o dalších 50 míst, což se realizovalo za čtyři roky po otevření, roku 1896. V této době se začínají objevovat stížnosti ze strany správce na chování mladistvých. Je upozorňováno na škodlivost styků hochů ještě školou povinných se staršími chovanci, umístěnými v ústavu z rozhodnutí soudu, kteří se sem dostávali po odpykání trestu ve vězení. Proto bylo nařízeno, aby se tyto věkové kategorie od sebe oddělily. Separace obou oddělení nebyla v praxi uskutečnitelná, zvláště v době jídla nebo mše, kdy docházelo k vzájemnému potkávání. Z tohoto důvodu začal zemský výbor přemýšlet o vybudování třetího nápravného ústavu, určeného pro mladistvé s neukončenou školní docházkou, tedy pro děti do čtrnácti let.<sup>3</sup>

Pro vznik této v pořadí třetí zemské polepšovny byly vybrány Králíky, kde se zemská vláda rozhodla adaptovat bývalý klášter voršilek. Zemská polepšovna v Králíkách vznikla za účelem oddělení školou povinných káránců z polepšovny v Opatovicích nad Labem, své brány otevřela roku 1898. Od tohoto roku se tak v Opatovicích nacházeli pouze starší chlapci ve věku čtrnácti až dvaceti let.<sup>4</sup>

Život v převýchovném ústavu se odvíjel podle přesného domácího řádu. Podle něj nesměly být do polepšoven přijímány osoby starší osmnácti let, ale to neznamená, že by se v ústavu nevyskytovali osmnáctiletí a starší chovanci. Zákon z roku 1885 stanovil, že pobyt mladistvého v ústavu může trvat do dovršení dvaceti let. Do polepšoven mohli být posláni i osmnáctiletí. Dbalo se na to, aby nebyli přijímáni starší chlapci, tzn. devatenáctiletí, protože roční pobyt v ústavu byl považován za bezúčelný.<sup>5</sup> Všichni chovanci polepšovny měli být dle zákona z roku 1885 označováni jako „korrigendi“. Toto označení samotná správa ústavu nedodržovala a častěji se setkáváme s termínem káránci, což byl termín, kterým se měli označovat chovanci donucovacích pracoven a věžňové.

Cílem opatovické polepšovny bylo „uvésti [chovance – pozn. aut.] na pravou cestu mravně náboženským vyučováním, cvičením v řemeslech neb jiných pracích a dáti jim tím základ ku poctivému způsobu života.“<sup>6</sup> V intencích zákona z roku 1885 č. 89 ř. z. patřili do polepšovny ti mladiství, kteří spáchali trestný čin nebo

<sup>3</sup> NA Praha, ZV III., sign. XXIII. ZDPaP, kart. 9952, Zemská polepšovna Opatovice, Káránci.

<sup>4</sup> NA Praha, ZV III., sign. XXIII. ZDPaP, kart. 9954, Zemská polepšovna Králíky, Status.

<sup>5</sup> *Domácí řád polepšovny v Opatovicích nad Labem*, viz NA Praha, ZV III., sign. XXIII. ZDPaP, kart. 9944, Zemská polepšovna Opatovice – zřízení.

<sup>6</sup> Tamtéž.



přestupek „tuláctví, žebráctví a zahálky“. Zákon umožňoval, aby rodiče mohli svěřit své nezvladatelné dítě do péče převýchovného ústavu.<sup>7</sup> Podívejme se, jak vypadala skutečná praxe. Z údajů z roku 1899 a 1900 vyplývá, že větší počet dětí se do opatovické polepšovny dostal na základě soudního rozhodnutí. Roku 1899 bylo přijato celkem 52 osob, které byly alespoň jednou soudně trestány. Roku 1900 to bylo celkem 53 osob. Tito mladiství se dostali většinou před soud kvůli majetkové trestné činnosti. Když toto číslo porovnáme s ostatními zemskými polepšovny, zjistíme, že Opatovice jsou v počtu odsouzených mladistvých specifické. V ostatních polepšovny je vyšší počet dětí, které byly přijaty na základě žádosti zákonných zástupců, tedy rodičů nebo poručníků.<sup>8</sup> Do Opatovic bylo na žádost zákonných zástupců přijato roku 1899 13 mladistvých, následujícího roku 19 osob. Důvodem pro žádost v těchto případech mohla být domnělá nebo skutečná nezvladatelnost dětí.

Příčiny pro dodání mohly být velice pestré. Ústřední roli v případě žádosti zákonných zástupců hrála bezradnost s chováním dítěte či nezájem nebo nedbalost rodičů. Například roku 1892 byl do Opatovic nad Labem dodán Josef Novotný, nemanželského původu. Byl úplně zanedbaný, neschopen odpovědět na nejjednodušší otázku. Přes své mládí byl ve spisu líčen jako nepolepšitelný vagabund. Školní ředitelství ho popisuje jako rušitele školní výuky. Jeho neprovdaná matka ho vyhnala, musel se toulat. Pouze krátkou dobu navštěvoval školu. Neměl ponětí o náboženství a ani základní znalosti.<sup>9</sup> O trochu jinou dikci najdeme u původem manželského Antonína Nováka, který měl velký sklon ke krádeži, i malé bezcenosti rodičů nebyly před ním bezpečny, rodiče, kteří přes den kvůli práci se zdržovali mimo dům, nemohli ho překvapit při činu. Štítit se práce a policejním ředitelstvím byl charakterizován jako slabomyslný. Jeho přičetnost nebyla ve zprávě vyloučena, protože uměl uspokojivě číst, psát a počítat.<sup>10</sup>

Vyšší počet trestně stíhaných dětí v opatovické polepšovně souvisel se soudní praxí a stanovením trestnosti. Zatímco do Králík a Kostomlat byly přijímány děti mladší čtrnácti let, tedy relativně beztrestné, do Opatovic se dostávali pouze starší chlupci. Tato skutečnost se odráží i ve spáchaných činech, zatímco v Kostomlatech a Králíkách nalezneme pouze malé procento „korrigendů“ trestaných za jiné činy než za tuláctví a žebrůtu, v Opatovicích je velké procento mladistvých, kteří spáchali majetkovou trestnou činnost. Zároveň u opatovické polepšovny se setkáváme s údaji o mladistvých, kteří byli do polepšovny přijati opakovaně, a to roku 1899 celkem 19 případů a roku 1900 celkem 10 případů. Opětov-

<sup>7</sup> Zákon ze dne 24. května 1885, č. 89 ř. z., o tom, kdo může být držen v donucovacích pracovnách nebo polepšovacích ústavech; Zákoník říšský pro království a země v radě říšské zastoupené na rok 1885, Vídeň 1885, § 8.

<sup>8</sup> Údaje čerpány ze statistického výkazu viz NA Praha, ZV III., sign. XXIII. ZDPaP, kart. 9925, Všeobecné statistické výkazy.

<sup>9</sup> NA Praha, ZV III., sign. XXIII. ZDPaP, kart. 9944, Zemská polepšovna Opatovice – zřízení, Opis z protokolu domácí komise sepsaný 15. července 1892.

<sup>10</sup> Tamtéž.

né přijetí do ústavu je zmiňováno pouze u Opatovic. Je možné, že dítě bylo po předpokládané nápravě propuštěno z Králík, po nějaké době se vrátilo k svému předchozímu způsobu života, a protože již přesáhlo stanovený věk čtrnácti let, bylo dodáno do Opatovic. Tuto skutečnost ale dochované statistické údaje nezaznamenávají.

Většina nově dodaných dětí měla podle údajů manželský původ (roku 1899 – 58 z 66, 1900 – 68 ze 70). V celkovém výčtu jako první figurují částeční sirotci, tzn. děti, které ztratily jednoho z rodičů. Za nimi následují děti mající oba rodiče, nemanželské děti a sirotci, přičemž výkaz nerozlišuje u sirotků manželský nebo nemanželský původ. Důvodem, proč se do polepšovny dostalo pouze malé procento sirotků, mohou být specifika sirotčí péče i to, že o přijetí by musel požádat poručník, jenž by dodáním chovance do polepšovny ztratil moc nad spravovaným majetkem. Většina dětí před přijetím do ústavu žila v domě rodičů (roku 1899 – 60, 1900 – 61).<sup>11</sup> Pouze minimum dětí bylo vychovááno mimo dům. Tento způsob výchovy přicházela v úvahu většinou u úplných sirotků nebo u nemanželských dětí, ale najdeme i výjimky, kdy dítě mající oba rodiče uteklo z domu a nějakou dobu žilo na ulici, kde se dostalo do špatné společnosti.<sup>12</sup> Většina z nově přichozích do polepšovny v letech 1899–1900 uměla číst a psát. Tato skutečnost by mohla svědčit o prosazení základního vzdělání i u nižších vrstev společnosti, ale statistické údaje nehovoří o míře znalostí, které děti skutečně ovládaly při vstupu do ústavu. Nevíme tedy, do jaké míry měly všechny předepsané věcné znalosti. Je pravděpodobné, že nově přichozí neměli úplné školní vědomosti. Důvodem pro jejich přijetí byla zpustlost nebo zanedbanost, za jejíž průvodní jev byla považována špatná školní docházka. Dítě buď chodilo za školu, nebo do ní nebylo pravidelně posíláno. U většiny chovanců najdeme poznámku o neznalosti náboženství a neúplném elementárním vzdělání. Někteří z nich byli v době přijetí do ústavu již výdělečně činní. Našli bychom zde nádeníky, dělníky, čeledíny. Z uvedeného vyplývá, že přijatí chovanci neměli žádné odbornější znalosti. Je možné, že někteří začali s učebním, ale z různých důvodů ho nedokončili. Proto jedním z hlavních cílů bylo doplnění potřebných vědomostí a znalostí.

Každého nově přichozího musel přijmout správce zemské polepšovny, případně jeho zástupce. Poté byl předán dozorcí, který ho měl prohledat a předvést před lékaře. Ten provedl zdravotní prohlídku. Nově přijatý chovanec musel být vykoupán, ostříhali mu nakrátko vlasy a dali ústavní oblečení. Všechny osobní věci musel mladistvý odevzdat do úschovy.

---

<sup>11</sup> Toto se týká i částečných sirotků, ztrativších pouze matku nebo otce.

<sup>12</sup> Např. opatovický „korigend“ Franz Janota pocházející z Želivce byl „přijat na základě soudního rozsudku, od šesti let byl neustále na policii, neboť samovolně odešel z domu a nepravdělně navštěvoval školu, když byl ze školy propuštěn, dal ho otec do obchodu, odtud po dvou měsících utekl, pak byl přijat jako žák hudby, uprchl po třech dnech a po pěti měsících byl poslán zpět svému otci, potom se potuloval, byl několikrát dopadem policii a několikrát potrestán (...)“ Viz NA Praha, ZV III., sign. XXIII. ZDPaP, kart. 9945, Zemská polepšovna Opatovice, Dodávání mladistvých.

Převýchovné a nápravné ústavy vedly osobní složky, jež obsahovaly základní údaje o nově přijatém dítěti. Tato novinka byla zavedena v souvislosti se změnou chápání trestu a odráží snahu dozvědět se všechny příčiny, jež vedly k tomu, že se individuum ocitlo v péči ústavu,<sup>13</sup> proto každý nově příchozí absolvoval tzv. individualizování<sup>14</sup> – znamenalo to pohovory s jednotlivými odborníky zaměstnanými v ústavu. Nově přijatý byl předveden před učitele a duchovního, kteří ho vyzkoušeli z jeho znalostí. Informace získané během pohovoru byly zapsány do jeho složky. Během pobytu dítěte v ústavu byly do složky doplňovány změny v chování a lékařská pozorování. Podle informací obsažených ve složce bylo pak s chovancem zacházeno. Každý mladistvý mohl svým chováním ovlivnit podobu těchto informací, a tím i způsob přístupu ke své osobě. Zápisy ve složce ovlivnily délku strávenou v péči ústavu, mohly zkrátit chovancův pobyt v ústavu nebo ho prodloužit či vést k propuštění z důvodu nepřevychovatelnosti.

Po provedené individualizaci a lékařské prohlídce byl nový chovanec přidělen do ložnice, zároveň byl seznámen s domácím řádem. V jedné ložnici se mohlo nacházet až dvacet lůžek podle kapacity a velikosti pokoje. Do jednotlivých ložnic byli chovanci rozděleni podle věku, svého předchozího života, povahy a stupně vzdělání. V každé ložnici určil ředitel chovance, jenž měl dohlížet na pořádek. Tomu se říkalo „starší“. Ten měl za úkol dohlížet např. na úklid, srovnání osobních věcí, zároveň směl svým kolegům nařizovat, aby po sobě uklidili. Nesměl ale své pravomoci přehánět. „Spoluvězni“ si mohli na jeho chování kdykoli stěžovat. V případě instituce „starších“ se setkáváme se zdvojením kontroly a disciplíny. Nejenže na mladistvé v převýchovném ústavu dohlíželi dozorcí, ale chovanci museli dohlížet na sebe i navzájem. Chovanec v polepšovně nebo ve vychovatelně byl pod neustálým dohledem. Nesměl samovolně opustit jemu přikázanou ložnici. Potřeboval-li vykonat potřebu, musel to nahlásit. Chovanci se nesměli ani vzájemně navštěvovat.<sup>15</sup>

V polepšovně byli mladiství rozděleni do tří disciplinárních tříd podle chování. Nově přijatý byl automaticky zařazen do třetí třídy. Postoupit do vyšší třídy mohl jen na základě dobrého chování a prospěchu. Nejlepší třída byla první, z ní mohl být propuštěn na svobodu. Zároveň bylo možné propadnout se zpět do nižší třídy, např. na základě spáchaného přestupku proti domácímu řádu. Podle zařazení do disciplinární třídy se odvíjela chovancova práva – písemná korespondence a výše tzv. peněžitých přídavků. Chovanci zařazení do nižších disciplinárních tříd byli tímto způsobem motivováni k změně svého chování. „Korrigendi“ zařazení ve III. třídě směli psát dopisy domů každý šestý týden, ve II. třídě každý třetí týden a v I. třídě každý týden. Dopisy musel prohlédnout a přečíst správce ústavu; v případě, že obsahovaly „nepřístojnosti“, měly být zničeny. Poštovné a použitý papír

<sup>13</sup> Michel FOUCAULT, *Dohlížet a trestat. Kniha o zrodu vězení*, Praha 2000, s. 52.

<sup>14</sup> Termín „individualizace“ se objevuje např. v domácím řádu Zemské polepšovny v Opatovicích nad Labem. Viz NA Praha, ZV III., sign. XXIII. ZDPaP, kart. 9944, Zemská polepšovna Opatovice – zřízení.

<sup>15</sup> NA Praha, ZV III., sign. XXIII. ZDPaP, kart. 9944, Zemská polepšovna Opatovice – zřízení.

byl hrazen z přídavek. Tzv. peněžité přídavky dostával každý: ve třetí disciplinární třídě činil přídavek 2–3 krejcarů, ve druhé 4–5 krejcarů a v první 6 krejcarů. Výše přídaveku závisela na rozhodnutí správce. Bývalí „korigendi“ dodaní znovu do polepšovny neměli dostávat žádné peníze, teprve až po svolení ředitele ústavu. Chovanci nedostávali peníze na ruku. Ty se ukládaly pro každého zvlášť. O výši částky na svém „kontě“ dostávali každý měsíc výkazy. Peníze ústav využíval ve prospěch jmenovitého chovance, a to na pokrytí nákladů na zakoupení civilního oděvu, na uhrazení cesty domů. Z peněz byly hrazeny i případné škody, jež vznikly ústavu chováním dané osoby, např. rozbitá okna či poškozené nástroje. Chovanec si také mohl za tyto peníze pořídit tzv. vedlejší požitky, lepší stravu nebo knihy, přičemž byl zakázán nákup tabáku a lihovin. Výše utracených peněz nesměla přesáhnout ředitelem stanovenou částku. Zbylé peníze se vyplácely po propuštění buď „korigendovi“, nebo se posílaly domovské obci, která mu je měla vydat po jeho přihlášení. Mohly být poslány také příbuzným nebo mistrovi, k němuž vstoupil do učení.<sup>16</sup>

Převýchovný ústav chovance plně zajistil – dostávali snídaně, obědy a večeře, rovněž určitý příděl chleba, jenž měl sloužit ke svačině. Jídelníček na každý den sestavoval ředitel. Mladiství museli dodržovat základní hygienická pravidla. V každé ložnici se nacházelo umyvadlo, kde si měli mýt ruce a obličej, a to tak často, jak bylo potřeba. Důraz byl kladen na mytí rukou před jídlem. Navíc v zimě si měli umýt celé tělo dvakrát do měsíce, v létě každý týden. Jak jsme již zmínili, každý chovanec musel mít krátce ostříhané vlasy, udržování délky probíhalo dle potřeby.<sup>17</sup>

Důležitým výchovným prostředkem byly vycházky, práce a výuka náboženství. Vycházky se konaly denně, v zimních i letních měsících, a měly trvat nejméně hodinu. Její dobu a trvání určoval ředitel. Nemuseli se jí účastnit ti, kteří pracovali na poli nebo na zahradě. Vycházka měla zdravotní charakter, přispívala k otužení a udržení dobrého zdravotního stavu. Většinou probíhala v rámci ústavu, na zvláštní povolení mohli chovanci v doprovodu učitele a dozorce jít i mimo ústav, ale pouze v neděli nebo ve svátek. Učitel měl chovance poučovat o věcech a jevech, s nimiž se na vycházce setkali. Vycházky měly kromě prvku zdravotního i pedagogický a výchovný prvek. Fungovaly jako motivační prostředek pro nápravu mladistvých delikventů, protože zvláště hodným a důvěryhodným chovancům mohl ředitel dovolit vycházku bez dozoru. V reálu využíval ústav takové chovance např. k pochůzkám po obci.<sup>18</sup>

Druhým, neméně důležitým prvkem ve výchově bylo náboženství. V případě polepšoven se setkáváme s tolerancí vůči jiným vyznáním. Počítáno je s tím, že většina dětí je katolického vyznání. Tito chovanci se měli účastnit nedělních a svátečních bohoslužeb, dále příležitostných bohoslužeb na počest členů panovnické

---

<sup>16</sup> Tamtéž.

<sup>17</sup> NA Praha, ZV III., sign. XXIII. ZDPaP, kart. 9944.

<sup>18</sup> Tamtéž.

rodiny a alespoň jedné bohoslužby sloužené ve všední den. Katolických bohoslužeb se kromě velkých svátků nemuseli účastnit „korigendi“ evangelického a izraelského vyznání, pro ty měl být opatřen duchovní jejich konfese, navštěvující je alespoň jednou do měsíce.<sup>19</sup>

Jako výchovný prostředek se využívala i práce. Ti, kteří museli v ústavní škole dohánět základní vědomosti, byli zaměstnáváni po skončení školního vyučování. Většinou byli vedeni k manuální zručnosti. Polepšovna je využívala jako výpomocnou sílu v kuchyni, na zahradě nebo v dílnách.<sup>20</sup> V Opatovicích nad Labem byli „korigendi“ vzděláváni i v hudbě. Poslušnější chovanci se pronajímali na práci soukromníkům z okolí ústavu. Soukromým stranám směli být pronajati pouze důvěryhodní „korigendi“, u kterých nehrozil útěk nebo krádež. Přesto se mezi pronajatými chovanci setkáváme s pokusy o útěk, krádežemi a žhářstvím. Pro zájemce o pronájem chovanců tak znamenalo pronajmutí určité riziko, které bylo vyváženo cenou, již si ústav za pronájem účtoval. Chovanci pro pronájemce představovali levnou pracovní sílu.

Práce se přidělovala podle věku a fyzického stavu mladistvého a jeho chování, o její podobě rozhodoval ředitel ústavu. Správnost svého rozhodnutí o přidělení určité práce musel kontrolovat rozhovorem s dozorcem, který měl chovance na starosti. Pokud se ukázalo, že zvolená práce je nevyhovující, byla mladistvému přidělena jiná. Zaměstnání trvalo určitou dobu, aby se prověřily případné vlohy pro určitou činnost. Po této zkušební době byli chlapi zaměstnáváni již cíleně. V polepšovně se nacházely řemeslnické dílny, kde mohli začít s učením. Většinou to byly dílny košíkářské, krejčovské, truhlářské, kartáčnické a ševcovské.<sup>21</sup> Ve výchovném plánu se počítalo i s volným časem, který připadal na neděli a svátky. Tuto dobu mohli chlapi trávit podle počasí a zdravotního stavu buď venku, nebo v pokojích. Na jejich zábavu měl vždy někdo dohlížet. Zároveň bylo stanoveno, že pohybové hry má vymýšlet ústavní učitel. Mimo her si ti, kteří ovládali čtení, mohli číst. Knihy se půjčovaly v ústavní knihovně, kam se dostávaly jen nezávadné a povolené tituly. Předpokládalo se, že ty mohou působit na duši dítěte, vést jej k uvědomování si vlastních chyb, a tím přispět k jeho nápravě.

Cílem polepšovny byla převýchova a zlepšení chování. K dosažení změny chování sloužila řada prostředků – zaměstnávání, náboženství, vedení k čistotě. Každá aktivita měla v ústavech stanoven svůj přesný čas, kdy byla vykonávána. Podoba denního rozvrhu závisela na ročním období a věku dítěte. V teplejších měsících (duben až září) byla doba vstávání stanovena na půl páté ráno. V zimních měsících (říjen až březen) se vstávalo o hodinu později. To, že je čas vstávat, poznali chovanci podle zvonění zvonu. Po signálu museli opustit lůžko, umýt se, uče-  
sat, obléknout se a ustlat postel, následovala modlitba. Pak zazněl opět signál vyzý-

<sup>19</sup> Do Opatovic nějakou dobu docházel rabín. Viz NA Praha, ZV III., sign. XXIII. ZDPaP, kart. 9948, Zemská polepšovna Opatovice, Vdovy a sirotci 1888–1909, vyučování.

<sup>20</sup> NA Praha, ZV III., sign. XXIII. ZDPaP, kart. 9944, Zemská polepšovna Opatovice – zřízení.

<sup>21</sup> Tamtéž; rovněž NA Praha, ZV III., sign. XXIII. ZDPaP, kart. 9954, Zemská polepšovna Králíky, Status.

vající k odchodu na snídani. Děti se po tomto signálu seskupily na chodbě do dvojestupu a odebraly se do jídelny. Během půl hodiny se měly nasnídat. Poté proběhla mše. Po mši začínala mladším školní výuka nebo práce v dílnách. V jedenáct hodin končila dopolední činnost, následovala modlitba, oběd a polední modlitba. K práci se chovanci vraceli v jednu hodinu. Dvakrát měsíčně probíhala v polepšovně po obědě výuka náboženství. Vyučování probíhalo odděleně v každém zemském jazyku. Chlapci byli do německé nebo české třídy zařazeni podle jazyka, jímž hovořili. Vyučování v obou jazycích v polepšovně souvisí s tím, že se jednalo o zemské ústavy, které musely respektovat jazykové zákony.

Po práci, respektive po škole, byli chovanci odvedeni na své pokoje,<sup>22</sup> kde se museli umýt a případně se převléci z pracovního oděvu. Každý den v půl sedmé zazněl signál k večeři. Mezi sedmou a osmou hodinou museli ti, co navštěvovali ústavní školu opakovat probranou látku, vypracovávat úkoly a připravit se na následující den. Zaměstnání končilo v osm večer. Následoval čas k zábavě. Veškerá aktivita měla být ukončena – v zimě v půl deváté večer, v létě v devět hodin. Po daném signálu se konala modlitba buď v ložnicích, nebo v domácí kapli. Po modlitbě nastala doba přípravy ke spánku. Chovanci museli odložit svrchní oděv a ulehnout. Další zazvonění znamenalo, že je čas pomalu usnout. Děti měly úplně utichnout. Dozorci zhasli všechny svítlny. Svítlo pouze „noční světlo“. Stejný režim dne byl i v sobotu. Pouze v neděli a ve svátek neprobíhala výuka. Zastavila se i práce v dílnách. Pracovat museli jen ti, které přidělil správce polepšovny na domácí práce a práci v kuchyni. V neděli a v době svátků vstávali chovanci ve stejnou dobu jako ve všední den. Po snídani se konala bohoslužba, následoval úklid pokojů, čištění šatů apod. Ve sváteční dny byla otevřena knihovna, z níž si děti směly půjčovat knihy po dokončení všech povinností. V tuto dobu mohlo probíhat i poučné kázání, tzv. exhorta. Odpoledne byl čas vymezen pro další kázání, případně pokud proběhlo již ráno, měli být chovanci odvedeni na vycházku spojenou se cvičením.<sup>23</sup>

V jakékoli situaci bylo přesně určeno, jak se má dítě chovat – chůze do kostela, školy, do práce nebo do jídelny měla být pomalá. Chovanci mezi sebou neměli hovořit, nesměli poskakovat nebo povykovat. Při jakékoli příležitosti se měli chovat klidně. Toto bylo zdůrazňováno především při bohoslužbách, kdy bylo zakázáno se i ohlížet. Vůči všem zaměstnancům polepšovny se měli „korigendi“ chovat uctivě a skromně. Když potkali dospělou osobu, museli ji pozdravit a smeknout čepici. Čepici měli držet v pravé ruce. Jednalo-li se o dozorce polepšovny, které chovanec potkával několikrát denně, odpadalo hlasité pozdravení i smeknutí. Úcta dozorcům se měla prokazovat přiložením prstů pravé ruky k čepici.<sup>24</sup> Tento po-

---

<sup>22</sup> Školní výuka a práce v dílnách probíhala každý den kromě nedělí a svátků. Ve škole se neučilo rovněž během vyhlášených školních prázdnin.

<sup>23</sup> NA Praha, ZV III., sign. XXIII. ZDPaP, kart. 9944, Zemská polepšovna Opatovice – zřízení.

<sup>24</sup> Tamtéž.

zdrav byl specifikem pouze v ústavu určeném pro chlapce, byl zde určitý předpoklad možného vstupu do armády.

Existovalo i nařízení, jak se správně chovat, když někdo dospělý navštíví školu, dílnu, jídelnu nebo ložnici. Chovanci museli zanechat své činnosti a povstat. Teprve po daném znamení se mohli posadit a pokračovat. Navštívil-li někdo dospělý ložnici, existovalo nařízení, kam se děti mají postavit. Měly stát tiše u nohou postele. Byl určen i způsob oslovování. Všechny osoby měly být oslovovány slovem „pane“, a to nejen dospělí, ale i ostatní chovanci.

Výchovné působení v polepšovnách v mnohém připomíná klášter nebo armádu. Argumentaci příliš vojenské výchovy používali odpůrci ústavního vychování, kteří si pravděpodobně neuvědomovali, že používané výchovné prostředky měly umožnit zachování disciplíny a udržení kontroly nad velkým počtem osob zdržujících se v prostorách ústavu. Měly rovněž děti naučit určitému řádu, a tak vést k jejich disciplinaci a nápravě. K převýchově dětí se v nápravných ústavech používaly poznatky z pedagogiky a psychologie, děti bývaly rozděleny do menších skupin a neustále pozorovány. Každý ústav měl svého lékaře, který navštěvoval ústav alespoň jednou do měsíce, v případě potřeby častěji. Bylo tedy dbáno i na zdravotní stav „korrigentů“.

Za neposlušnost či jiné prohřešky následoval disciplinární trest. Trestán byl jakýkoli prohřešek proti domácímu řádu, tj. hluk, nemravné řeči, ale i vyprávění o spáchaných činech, nadávky, hádky, rvačky, surovost, neprojevení úcty vůči dozorcům, vyrušování v kostele nebo při výuce, kouření apod. Chovancům byl zakázán jakýkoli styk s cizími osobami – tresty byly proto udělovány např. za pokusy o tajnou korespondenci nad rámec povolení. Trest následoval i za „lenošivé povalování, bezúčelné nebo předstírané chození po ústavu nebo na dvoře“,<sup>25</sup> rovněž za nedodržení hygieny a čistoty. Vyskytovaly se i případy krádeží, pokusů o útěk, útěků nebo pokusů o zhárství. Nejčastějším přečinem bylo jednání proti domácímu řádu. V Opatovicích počet udělených trestů za nedodržení domácího řádu nepřekračuje v letech 1894–1896 čtyřicítku. V roce 1899 je zaznamenán prudký pokles na 11 trestů. Toto je způsobeno převezněním části chovanců do Králík. Od tohoto roku nastává vzestup prohřešků vůči domácímu řádu vrcholící v roce 1906 a 1907 (120 a 127 potrestaných). Vysoký počet přestupků proti řádu zřejmě souvisí s přeplněností ústavu. Za disciplinárními prohřešky následují krádeže a drzé chování. V Opatovicích se vyskytovalo kouření, krádeže tabáku a činy proti mravnosti (onanie, homosexualita).<sup>26</sup> Statistika jednotlivých činů je v Opatovicích nad Labem pestřejší. Záznamy o činech jsou až do roku 1906 velice podrobné, rokem 1906 tato podrobnost mizí a záznamy se stávají méně propracovanými. Evidovány jsou pouze činy proti domácímu řádu, drzé a neposlušné chování, krádeže, útěky, výjimečně revolty a mravnost. Příčinou změny evidence trestů v Opatovicích mohla

<sup>25</sup> *Domácí řád polepšovny v Opatovicích nad Labem*, viz NA Praha, ZV III., sign. XXIII. ZDPaP, kart. 9944, Zemská polepšovna Opatovice – zřízení.

<sup>26</sup> NA Praha, ZV III., sign. XXIII. ZDPaP, kart. 9945.

být výměna některých zaměstnanců, a tedy i jiný názor na nutnou propracovanost zaznamenaných údajů.<sup>27</sup> Opatovická polepšovna se vyznačuje častějšími útekami nebo pokusy o ně. V letech 1899–1908 můžeme sledovat postupný nárůst trestů za jednotlivé činy, pravděpodobně se odvíjel od počtu chovanců nacházejících se v ústavu. Jakmile počet „korigendů“ překročil určitý limit, zhoršilo se i chování přijatých mladistvých. Toto souvisí s možnostmi kontroly a dozoru. Ústav měl přesně stanovený počet zaměstnanců, jenž mohl být navýšen pouze po povolení zemského výboru. V některých letech se pro přeplněnost dostával do bezvýchodné situace, kdy nebylo možné některé chovance propustit a nedal se ani navýšit stav dozorců.

Nevhodné chování a neposlušnost byly trestány. Tresty v Opatovicích nad Labem se vyměřovaly na základě ministerského nařízení ze dne 4. července 1860, č. 173 ř. z. Šlo o nařízení týkající se nápravných ústavů pro dospělé.<sup>28</sup> Jak už jsme zmínili, trestné bylo překročení domácího řádu, rovněž všechny činy, jež byly v trestním zákoníku z roku 1852 označovány jako přestupky. Pokud chovanec dosáhl věku, kdy se jeho konání mohlo dostat k soudu, mohl být v závažných případech k němu předveden,<sup>29</sup> v ostatních případech bylo vyměření trestu ponecháno správě ústavu. Na základě § 4 ministerského nařízení z roku 1860 mohl správce polepšovny udělit následující tresty:

- 1) napomenutí mezi čtyřma očima nebo před ostatními chovanci;
- 2) odejmutí některé nebo všech výhod na určitou dobu;
- 3) sesazení do nižší disciplinární třídy nebo udělení nižšího přídatku, buď na určitou, nebo neurčitou dobu; zákaz korespondence s příbuznými, zákaz procházek;
- 4) půst částečný nebo úplný při vodě a chlebu;
- 5) spoutání;
- 6) tvrdé lože;
- 7) samovazba;
- 8) „temná komora“;
- 9) anulování povolení k propuštění;<sup>30</sup>
- 10) tělesný trest.

Stanovení výše trestu a způsob jeho výkonu závisel na předchozím chování „korigenda“, jeho zařazení v disciplinární třídě, míře jeho prohřešku. Svou roli

---

<sup>27</sup> Tamtéž.

<sup>28</sup> *Verordnung des Ministeriums des Innern vom 4. Juli 1860, Nr. 173, § 1*, in: Reichs-Gesetz-Blatt für das Kaiserthum Oesterreich. Jahrgang 1860, Wien 1860, s. 289 nn.

<sup>29</sup> Děti ve věku 11–14 let mohly být již trestány soudně, čekal je nižší trest. Zločin měl být posuzován jako přestupek. Při vyměřování trestů se měl brát ohled na mladistvý věk končící dovršením dvaceti let; viz Obecní zákon trestní daný dne 27. května 1852, 2. vyd., Praha 1875.

<sup>30</sup> Ministerské nařízení se v devátém bodu liší – uvádí možnost transferu do jiného ústavu, viz Reichs-Gesetz-Blatt für das Kaiserthum Oesterreich. Jahrgang 1860, s. 290. Devátý bod je pozměněn v domácím řádu polepšovny, viz NA Praha, ZV III., sign. XXIII. ZDPaP, kart. 9944, Zemská polepšovna Opatovice – zřízení.



sehrála též skutečnost, zda se jednalo o první porušení domácího řádu, nebo šlo o opakovanou záležitost. Jednotlivé tresty mohly být různě kombinovány, např. půst se samovazbou, tělesný trest a půst apod. Podoba trestů se lišila podle činu a charakteru chovance. Všechny tresty v polepšovně směl udělovat pouze správce ústavu, ten měl rovněž právo některé tresty na místě vykonat, např. výprask rákoskou.<sup>31</sup> Každému tělesnému trestu předcházela prohlídka lékaře, pokud lékař zamítl tělesný trest, musel být udělen jiný.

Nejčastěji se proti řádu v ústavu prohřešovali nově přijatí chovanci, méně často pak chovanci, kteří postoupili do II. nebo I. třídy. Některé „korigendy“ označila samotná správa ústavu jako nenapravitelné. Podle přesvědčení autorit měl trest kromě tělesné bolesti vzbudit hlavně bolest duševní, jež povede k tomu, že chovanec se bude vyhýbat dalším pokleskům.<sup>32</sup> Větší tělesná bolest měla podnítit strach z udělení dalšího trestu. Tuto domněnku podporuje i zpráva opatovické polepšovny tvrdící, že u mravně zpustlých chlapců dodaných do ústavu nebyl v rodině používán buď žádný tělesný trest, nebo byl používán nesprávně (příliš krutě nebo ve špatný čas).<sup>33</sup> Tělesný trest v tomto případě může působit jako „šoková terapie“. Trestaný musel více než tělesnou bolest pocítit bolest duše tak, aby ze studu před ostatními chovanci se napříště nedopouštěl podobných výtržností.<sup>34</sup>

Změnu v chování mělo motivovat možné získání odměny. Udílela se za dodržování řádu a správné chování a mohla mít různou podobu, která byla přesně stanovena domácím řádem. Mohlo se jednat o vyslovení uznání mezi čtyřma očima, veřejnou pochvalu za přítomnosti ostatních „korigendů“, projev důvěry svěřením nějakého úkolu, např. dozor na pokoji, volný odchod, postup do vyšší disciplinární třídy, a od roku 1899 podmíněčné propuštění.<sup>35</sup> Všechny odměny musel schválit správce ústavu, přičemž se vždy muselo jednat o dlouhodoběji pozorovanou změnu v chování. Důvodem pro požadavek dlouhodobější změny v chování byla obava, aby mladistvý tuto změnu pouze nepředstíral za účelem zisku.<sup>36</sup> Finanční odměnu nedostával chovanec vyplacenu na ruku, ale ukládala se v kanceláři ústavu.

---

<sup>31</sup> Ačkoli ve všech polepšovných bylo stanoveno, že dozorcí nemají udělovat žádné tresty, můžeme se setkat s nedodržováním tohoto pravidla – např. v Opatovicích nad Labem si chovanci stěžovali na dozorce Jirsu, Labského, Živce a Pečeného, že je tlučou různými předměty. Viz NA Praha, ZV III., sign. XXIII. ZDPaP, kart. 9944.

<sup>32</sup> Viz NA Praha, ZV III., sign. XXIII. ZDPaP, kart. 9965, Společné záležitosti – zemská komise pro péči o mládež.

<sup>33</sup> Tamtéž.

<sup>34</sup> Tamtéž.

<sup>35</sup> Podmínečné propuštění bylo zavedeno na základě usnesení zemského výboru ze dne 2. listopadu 1899, č. 70 923. Viz NA Praha, ZV III., sign. XXIII. ZDPaP, kart. 9945, Zemská polepšovna Opatovice, Dodávání mladistvých. První zpráva o udělení podmíněčného propuštění pochází až z roku 1902.

<sup>36</sup> Čeněk HEVERA, *Vězeňství a ústavy dobročinné. Úvahy se zvláštním ohledem k bezpečnosti osoby a vlastnictví v Čechách a jiných evropských státech*, Pardubice 1882.

Všechny výchovné prostředky měly vést ke změně chování mladistvého k lepšímu. Zračí se zde určitý pedagogický optimismus, přičemž autoři zpráv sami uvádějí, že danou změnu lze lépe docílit u mladších dětí než u starších. Při udílení trestů a odměn bylo důležité správné načasování a dávkování. Chyba mohla vést k recidivě. Správný čas a míru bylo nutno vyzorovat z chování. Ve službách nápravných zařízení byly uplatňovány poznatky z pedagogiky, kriminologie, sociologie nebo medicíny. Za pomoci těchto věd měla být chovancům vštípena disciplína a správné chování tak, aby se mohli zařadit zpět do společnosti a neznamenali pro ni již ohrožení.

**Zusammenfassung:**

**Die Landesbesserungsanstalt für Jungen in Opatovice nad Labem am Ende des „langen“ 19. Jahrhunderts**

Im Jahre 1892 entstand die Landesbesserungsanstalt für Jungen in Opatovice nad Labem. Es war die zweite Landesanstalt dieser Art in Böhmen. Der Artikel zeigt die gesetzlichen Hintergründe der Entstehung und behandelt die Kinder, die in die Landesanstalt geschickt wurden. Die Besserungsanstalt in Opatovice war für Jungen im Alter von 14 bis 19 Jahren bestimmt. Die meisten waren ehelich und hatten zumindest die Mutter. Der Grund für ihren Aufenthalt in der Besserungsanstalt lag im Verhalten dieser Kinder und dem Mangel an Schulkenntnissen. Das Ziel der Anstalt war eine Besserung und sie benutzte dafür unterschiedliche Methoden – verschiedene Strafen und Belohnungen. Die Besserung sollte den Jungen dabei helfen, sich wieder in die Gesellschaft einzugliedern.

Aleš VRBATA

### **António Ferro – mezi Mussolinim a Salazarem**

António Ferro byl novinář a modernista a jeden z předních intelektuálů Salazarova Portugalska. V mládí patřil ke generaci fascinované vizemi a novátorským politickým stylem Benita Mussoliniho a jako futurista volal po spojení umění a politiky, po charismatickém národním vůdci Mussoliniho stříhu, který, jak věřil, by jeho vlast vyvedl z letargie. Později tyto vize Portugalsku zprostředkovával zahraničními reportážemi a interview a nepřímou tak přispíval ke vzniku a růstu domácí fašizující pravice. Ferrový futuristické vize však začaly doznávat obratu v okamžiku, kdy se setkal se Salazarem. Ten jej postavil do čela orgánu, který měl řídit propagandu režimu Nového státu (*Estado Novo*), tj. SPN (*Secretariado da Propaganda Nacional*, 1933). Mladistvou vizí *à Mussolini* tak začala nahrazovat propaganda tradičních národních hodnot *à Salazar*. Z Ferrový mussoliniovské vize a kulturního revolucionismu se tak pomalu stával Zúquetův „*more sober modernism*“ či „*more balanced nationalism*“.<sup>1</sup> Ferro nikdy nijak výrazně s radikální a fašizující pravicí (tu v Portugalsku nejlépe představoval Rolão Preto a jeho národní syndikalismus i fašizující umělci jako byl António Pedro)<sup>2</sup> nespolečně pracoval. Naopak jej lze zařadit do početné kategorie portugalských intelektuálů a odborníků, kteří na počátku

---

<sup>1</sup> José Pedro ZÚQUETE, *In search of a new society. An intellectual between modernism and Salazar*, Portuguese Journal of Social Science 4, č. 1, 2005, s. 39–58.

<sup>2</sup> Francisco Rolão Preto (1893–1977) v roce 1976 poskytl rozhovor historikovi João Medinovi. V tomto rozsáhlém interview se oba věnují Salazarovi, jeho politické filosofii, Maurrasovi, francouzské maurrasiánské pravici a její inspiraci pro Salazarův režim i pravici radikální (tj. Mussolinimu a jeho vlivu na Rolão Preto). Stejně tak se velká pozornost věnuje otázce formy režimu (monarchie – republika) apod. Nicméně nic nenasvědčuje tomu, že by Ferro a Rolão Preto byli spojenci. Preto tu dokonce vyjadřuje přesvědčení, že Ferro byl mimořádně inteligentní salazarista, ba dokonce spoluautor filosofie režimu *Estado Novo* a intelektuálně Salazara převyšoval. Připomeňme, že původně byl Rolão Preto členem konzervativně pravicové a monarchistické formace *Integralismo Lusitano*, později ji společně s Albertem de Monsaraz (pod Mussoliniho vlivem) opustil a založil fašizující *Movimento Nacional-Sindicalista* (N/S), hnutí jinak známé jako Modré košile (*Camisas Azuis*). Narodil od jiných členů N/S Rolão Preto odmítl vstup do struktur salazarismu a na počátku 30. let odešel do exilu. Viz João MEDINA, *Salazar e os fascistas*, Lisboa 1978.

30. let přešli z pozic radikální pravice na pozice Oliveiry Salazara, respektive vstoupili do Národního svazu (*União Nacional*), a tím výrazně přispěli jednak k likvidaci napětí mezi radikální a tradiční pravici a pak k marginalizaci první z nich. I když se Ferro v průběhu 30. let nemussoliniovské politice svého vůdce přizpůsobil a dal se k dispozici Salazarově tradicionalismu, fašistická filosofie *joie de vivre* jej nikdy úplně neopustila. Paradoxně pak působí jeho minimální angažovanost ve fašistických hnutích domácích i zahraničních. Jeho kariéra má aspekt nejen osobní, ale také vypovídá i o velmi omezených možnostech fašizující pravice v Portugalsku ve srovnání s tradiční pravici. Z celoevropského hlediska Ferro spadá do široce rozptýleného proudu západoevropských intelektuálů, pro které byl fašismus ideálním spojením umění a politiky. Jejich společným jmenovatelem je nepochybně politická vize budoucí Evropy, evropského „nového člověka“ a silný náboj iracionalismu, který Evropu naposledy prostoupil v době romantismu. V Portugalsku do tohoto proudu spadají jen o něco málo mladší vrstevníci Salazarovi (Francisco Rolão Preto, Homem Cristo Filho, António Pedro či Alberto de Monsaraz aj.), kteří sice na dobový požadavek národní regenerace přistoupili, ale narozdíl od tradicionalistů odmítli nostalgický obrat k národní mytologii (*sebastianismo*) nebo ožívování instituce tradiční monarchie (*integralismo, miguelismo*). V Portugalsku se tedy mezi intelektuály a umělci konstelovala situace podobná té francouzské – i tam se vůči doktrínám tradicionalistickým (Charles Maurras, *l'Action française*) postupně vymezovali mladší hlasatelé fašistické kulturní revoluce, tj. mýtu nového počátku, který by Evropu vyvedl z iluzorních hodnot roku 1789 (Robert Brasillach, Louis-Ferdinand Céline, Georges Valois nebo Pierre Drieu La Rochelle).<sup>3</sup> Narozdíl od nich však Ferrovi chybí nesmiřitelnost a krátce po prvním interview se Salazarem přistupuje na kompromis a začíná se Salazarem spolupracovat na politickém projektu *Nového státu*. V prvních letech této spolupráce bude věřit, že se mu podaří předsedovi rady ministrů zprostředkovat kouzlo mussoliniovského modelu, provést kulturní revoluci a realizovat spojení politiky a umění (koncept, který sám označoval jako politiku ducha: *política do espírito*).

### Počátky: Ferro a futurismus

António Ferro stále vyvolává velkou pozornost historiografů portugalských i zahraničních.<sup>4</sup> Je jednou z výrazných postav portugalských politických a kultur-

---

<sup>3</sup> K porozumění filosofii těchto fašizujících literátů a jejich srovnání doporučuji knihu Tarno KUNNAS, *Drieu La Rochelle, Céline, Brasillach. La tentation fasciste*, Paris 1972.

<sup>4</sup> Dokladem je i vynikající sborník vydaný v Brazílii a Portugalsku, viz António PINTO – Francisco PALOMANES (org.), *O Corporativismo em Português*, Rio de Janeiro 2008 (Lisboa 2009). Zájem brazilský není nijak překvapivý. Ferrova SPN aktivně spolupracovala s obdobným orgánem varguistického *Estado Novo* – DIP (*Departamento de Imprensa e Propaganda*) – a jeho ředitelem Lourivalem Fontesem. Oba orgány hrály klíčovou roli při podpisu luso-brazilské dohody (4. září 1941 v Rio de Janeiro), kterou se spolupráce obou režimů ještě prohloubila.

ních dějin první poloviny 20. století. Ve veřejném životě své země působil bez přerušení prakticky celých 40 let a ovlivnil tak jak domácí, tak i zahraniční politiku, intelektuální i umělecké proudy a portugalskou žurnalistiku. Jako modernista usiloval o otevření konzervativního Portugalska moderním vlivům z ciziny. Ferro byl (v první polovině svého života) stoupencem radikálních společenských změn, jak je hlásal futurismus a italský fašismus.<sup>5</sup> To byl patrně také důvod, proč dával přednost působení v cizině; tam byl mnohem blíže své (utopické) futuristické vizi Portugalska a Evropy. V tomto ohledu se podobal i jiným portugalským intelektuálům-vizionářům (např. Homem Cristo Filho),<sup>6</sup> kteří se se svými vizemi setkávali spíše v cizině než doma. Ferro je do značné míry symptomatickou postavou své doby podobně jako Oliveira Salazar, Marcello Caetano, Rolão Preto, Álvaro Cunhal a jiní. Právě z tohoto hlediska se tu na něj pokusíme podívat, tj. jako na postavu, která zrcadlí rozpory své doby a své země, která si jich je do jisté míry vědoma a bojuje s nimi. Na počátku novinářské kariéry Ferro přináležel k ideovému proudu, který lze označit za „radikální pravici“. Myslím, že na něj bez váhání můžeme vztáhnout Agathonovu charakteristiku mladých francouzských studentů, tj. generace narozené v 90. letech 19. století, která do nového století vstupovala s filosofií „*l'action pour l'action*“<sup>7</sup> a která si za své mentory zvolila Maurice Barrèse a Henri Bergsona. Tato generace byla později nejsilněji inspirována italským fašismem a futurismem. Nejvýraznějším hnutím, které v Portugalsku tímto směrem ukazovalo, byl národní syndikalismus (*nacional-sindicalismo*, N/S) Rolão Preta, inspirovaný italskou zkušeností. Italský model měl jistě svou přitažlivost i pro konzervativně pravicového Oliveiru Salazara (na fotografiích pořízených v jeho pracovně zhlédne-

<sup>5</sup> Zde se nejedná o iberský „katolický fašismus“ (ten byl sice inspirován Mussoliniho fašismem, ale Duceho antikolické postoje se na Iberském poloostrově staly překážkou naprostého přijetí „italského modelu“). Iberští fašisté však ve svém tradicionalismu Mussolinimu k dobru připsali jeho spojení s monarchií Viktora Emanuela III. (tj. monarchií jako tradiční institucí staré Evropy).

<sup>6</sup> Homem Cristo Filho (1892–1928), dle řady historiků (např. João Medina) jediný autentický portugalský fašista. Byl synem militantního novináře a polemika Francisco Homem Cristo. Již v mládí se podobně jako Ferro stal vyznavačem sidonistického a později mussoliniovského kultu. Působil zejména mimo Portugalsko a podporoval ideu mezinárodního latinského/mediterránního fašistického hnutí. K detailnějšímu studiu viz Cecília BARREIRA, *Homem Cristo Filho. Algumas considerações em torno do seu percurso ideológico-político*, in: *O Fascismo em Portugal*. Actas de Colóquio realizado na Faculdade de Letras de Lisboa em Março de 1980, Lisboa 1982, s. 175–185. Barreira ve svém článku zastává tezi, že Homem Cristo Filho (který působil vesměs v cizině a zejména ve Francii) byl vyslancem sidonismu v Paříži.

<sup>7</sup> AGATHON [Henri MASSIS – Alfred de TARDE], *Les Jeunes Gens d'Aujourd'hui*, Paris 1913. Slavná publikace mapující životní filosofii pařížské univerzitní mládeže těsně před první světovou válkou. Jedno z prvních děl velkého představitele francouzské tradicionalistické pravice Henri Massise. Do téže generace patřil například i Salazarův následník Marcello Caetano a v mládí představitel tzv. druhé generace *Integralismo Lusitano* (portugalský derivát *l'Action française*) a zakladatel listu *Ordem Nova*. Podtitul tohoto periodika (příliš dlouhý, aby tu mohl být citován) svědčí o tom, že Caetano a Massis byli vyznavači téže politické filosofie, která se však s ideálem splynutí umění a politiky nikterak nekryla. Fascinace Barrèsem, Bergsonem či Maurrasem se nevztahuje jen na francouzskou mládež. Portugalské intelektuální elity byly frankofonní a všechny tři uvedené autory četly v originále. Inspirace jimi je u nich zřejmá.

me i Duceho portrét), nicméně ten byl založením i vzděláním katolíků a monarchista inspirovaný sociálním učením církve a italský model nejednou označil za „*ateistický césarismus*“.<sup>8</sup> Salazarova konzervativní doktrína (*salazarismo*) i konkrétní politika, které tak nadchly francouzské tradicionalistické intelektuály maurasiánské provenience, naopak naznačují, že Salazar měl v úmyslu se od italského fašismu distancovat. V době institucionalizace *Estado Novo* (1932–1933) již byla radikální pravice italského stříhu spolehlivě eliminována a mnozí její příslušníci vstupovali do struktur salazarismu. Stejný krok udělal i Ferro. Portugalská konzervativní pravice tak na počátku 30. let spolehlivě asimilovala pravici radikální.

Dnes je postava Antónia Ferra spojována s obrazem velkého propagátora salazarismu. To by nás nemělo příliš překvapovat. Jistě se o něm dá psát jinak než jen jako o řediteli SPN, ale Ferro tuto funkci vykonával po řadu let, a to ze zřetele pouštět nemůžeme. Ostatně v samotném Portugalsku je i dnes vnímán primárně tímto prizmatem. Chceme-li mu lépe porozumět, je nezbytné jej chápat v dějinném kontextu – lépe v kontextu evropském než jen portugalském – a rozlišovat několik fází jeho tvorby a politiky (spojení politiky a umění u něj trvalo takřka celoživotně): 1) *fáze futuristická* (až do roku 1919 – to je rok, kdy definitivně padne projekt sidónismu), 2) *fáze fašistická* (1919–1933), během níž se u Ferra stále silněji prosazuje vliv italského fašistického modelu (D’Annunzio, Mussolini), 3) *salazaristická fáze* (1933–1949), kdy Ferro působí jako ředitel SPN a je přímo podřízen Oliveira Salazarovi (tehdy jeho futuristicko-fašistická vize spojení umění a politiky ustupuje pragmatismu a konzervatismu Salazarovy politiky), 4) *závěrečná fáze* (1949–54), kterou Ferro prožije v Bernu, Římě a samotný závěr života v Lisabonu.

António Ferro se narodil roku 1895 ve středu starého Lisabonu, nedaleko *Praça de Comércio*. Evropa i Portugalsko tehdy prožívaly rozporuplnou vlastní přelomu dvou věků. Portugalská monarchie skomírala a iberské společnosti zakoušely nápor sekulárních náboženství, tj. ideologií. Závěr evropského 19. století se vyznačoval mimořádně silným nacionalistickým a imperialistickým nábojem. Ničemu z toho nemohla stará monarchie uniknout. Již od napoleonských válek nebyla její domácí pozice snadná. Odjezd královského dvora do Rio de Janeira (1807) a ztráta Brazílie (1822) odstartovaly století úpadku prastaré instituce. Prestiž monarchie dále výrazně poklesla s událostmi roku 1890, tzv. *Ultimatem*.<sup>9</sup> Veřejnost si tehdy krok vlády Karla I. vyložila jako nepřijatelný a pokořující důkaz zhoubného

<sup>8</sup> João Medina v interview s Rolão Pretoem, viz J. MEDINA, *Salazar e os fascistas*.

<sup>9</sup> Dokument, který tehdy vládě Karla I. (ta měla v úmyslu sjednotit portugalská jihoafrická teritoria dle tzv. *Růžové mapy*, fakticky šlo o projekt spojení území dnešní Angoly a Mozambiku – tj. včlenění území dnešního Zimbabwe, Zambie a částečně Botswany a Malawi v jeden útvar spojující západní a východní africké pobřeží) doručila londýnská vláda a který v portugalské společnosti vyvolal krizi právě pět let před Ferrovým narozením. Dokumentem Londýn portugalské monarchii vnutil svou politiku a donutil ji rezignovat na ambiciózní projekt *Růžové mapy*. Portugalská vláda podmínky akceptovala a monarchii to posunulo ještě blíže zániku.

vlivu monarchie na osud země.<sup>10</sup> Republikáni se tehdy chopili role proroků a budoucích vítězů, věřili zemi novou zářnou budoucnost a pomalu se proměnili ve skutečnou vlasteneckou sílu s posláním zemi obrodit a vrátit jí velikost. Za 20 let, 5. října 1910, republikánské síly úspěšně svrhly monarchii a nastolily první portugalskou republiku.

V prvních letech nového režimu se mladý Ferro sblížil s literární avantgardou. Do země začaly pronikat moderní umělecké proudy a především futurismus. Ten už měl za sebou úspěšné tažení po celém evropském kontinentu; v roce 1909 vyšel v pařížském *Le Figaro* Marinettiho *Futuristický manifest* a jeho myšlenky začaly zaplavovat i Iberský poloostrov.<sup>11</sup> Ferro se nadchl pro ideál futuristické kulturní revoluce v tom smyslu, jak jej chápali a vnímali nejen italsí futuristé, ale i futurismem ovlivnění stoupenci D'Annunzioví či Mussoliniho.

Filippo Tommaso Marinetti byl Ital, ale narodil se (1876) a vyrostl v egyptské Alexandrii a snad právě proto byl vychován v duchu vypjatého nacionalismu (italské království vzniklo nedlouho před jeho narozením roku 1861). Hlavní témata, která se později stala základem futurismu, spočívala v kultu pokroku, mechanizace, rychlosti, dynamiky a vitality. Po návratu do vlasti se Marinetti usadil v nejprogresivnějším městě království – v Miláně. S publikováním začal roku 1900 a sklízel úspěchy – především jako básník. Publikoval i ve francouzském tisku a v roce 1905 založil vlastní periodikum *Poesia*. Protože se chtěl rozejít s italským provincialismem, vydával zde články v italštině, francouzštině i němčině. V roce 1908 se začal obírat myšlenkou vlastní myšlenkové školy. Uvažoval o třech názvech: „*futurismo*“, „*dinamismo*“ a „*elettricismo*“. Poslední dvě označení by snad povaze hnutí odpovídala lépe, ale z hlediska politiky, ideologie a propagandy byl „*futurismus*“ označením mimořádně účinným. Svět stál na prahu nového století v očekávání lepší budoucnosti a v méně rozvinutých zemích (Rusko, Itálie či Portugalsko) působil futurismus přirozeně silným vlivem.

Vstup futuristů na evropskou kulturní scénu byl hlučný – měl odpovídat nástupu strojů, mechanizace a nových technologií. Hned zpočátku měl politický aspekt. Již první futuristické *soirée* se dá bez přehánění považovat za úvod k D'Annunziovu dobrodružství ve Fiume (dnes Rijeka) – byl 12. leden 1910 a v divadle *Rosetti* (v tehdy ještě rakouském Terstu) došlo k nepokojům, na nichž se podíleli i futuristé. O měsíc později se podobná manifestace konala v *Teatro Lírico de Milano*. Kulturní podnik skončil výtržnostmi, při nichž se volalo „*At' žije válka! Pryč s Rakouskem!*“ Marinettiho kulturně-politické hnutí ovšem sklízelo úspěch;

<sup>10</sup> Téma skvěle zpracované v soudobé monografii, viz Maria Teresa PINTO COELHO, *Apocalipse e regeneração. O Ultimatum e a mitologia da Pátria na literatura finissecular*, Lisboa 1996.

<sup>11</sup> Portugalská kulturní scéna byla výrazně obohacena, ale republikánskému režimu se nedařilo – období jeho existence se vyznačovalo velkou nestabilitou, korupcí a růstem nespokojenosti. Nemalá část kdysi idealistické republikánské mládeže se chopila ideálu obrozené monarchie, jiná se o něco později vzhledla v Mussoliniho „italském modelu“. Ferro se roku 1915 zúčastnil založení futuristického časopisu *Orpheu* a včlenil se tak mezi osobnosti jako byl Fernando Pessoa nebo Almada Negreiros.

v únoru 1910 se k němu přidali výtvarníci (*Technický manifest futuristických výtvarníků*) podepsali Umberto Boccioni, Carlo Carrà, Luigi Russolo, Giacomo Balla a Gino Severini).<sup>12</sup> Jejich východiska i program odpovídaly Marinettiho myšlení. Symbolem futuristů se staly dva dopravní prostředky nového věku: automobil a letadlo.

Futurismus podobně jako např. surrealismus usiloval o radikální rozchod s minulostí. Odmítal udržovat a chránit památky, protože modernímu městu bránily v životě – komplikovaly dopravu a dusily městský život. Řím byl pro futuristy nenáviděné – a často mrtvé – město. Podobně Benátky, které se měly opět stát válečným přístavem a obchodním centrem. Futuristé pěstovali „modernománii“, tj. vizi průmyslové a mechanizované společnosti i nových technologií, jejíž součástí byla i postava futuristického hrdiny. Marinettiho *Mafarka il futurista* se až nápadně podobá Nietzscheho nadčlověku. Futuristický hrdina umí čelit nebezpečí již od útlého věku. Marinetti navrhuje nejrůznější inovace školní výuky, během níž by děti byly opakovaně vystavovány nepředvídatelnému fyzickému nebezpečí: požárům, povodním, zhroucením zdí a stropů a jiným katastrofám. Marinetti oslavuje boj, je nadšeným zastáncem války. Itálii vidí jako významnou a klíčovou zemi budoucí Evropy. Proto by však měl italský národ objevit svou pravou identitu a zbavit se rakouského jha i jha katolické církve, měl by osvobodit Terst a dohnat silnější a pokrokovější národy. Futurismus tedy nebyl jen literárním či uměleckým hnutím, ale především projektem nové lidské a kulturní existence, kulturně-politickým hnutím, které mělo radikálně revolucionizovat všechny oblasti života společnosti.

Filippo Tommaso Marinetti a futurismus měli na další dějiny Itálie mimořádně velký vliv. Jeho vystoupení předcházelo vystoupení D'Annunziou a Mussoliniho a vycházelo z teze, která je vlastní i fašismu a kterou najdeme i u Ferra: spojení politiky a umění. Marinetti stál u zrodu „italského modelu“, který okouznil nejen iberské vizionáře, ale působil i v Latinské Americe a Francii<sup>13</sup> (model, který sice nesehrával roli dominantní, nicméně svou roli měl). Marinetti a Duce četli podobné autory – Karla Marxe, Friedricha Nietzscheho či Georgese Sorela a oba absolvovali posun od socialismu k fašismu. Partneři se z nich ale nestali. Marinetti jako futurista považoval monarchii za anachronismus, a tak v něm sblížení Mussoliniho s monarchií (Mussoliniho fašistický stát se fakticky realizoval za monarchie

---

<sup>12</sup> V roce 1911 se přidali hudebníci a sochaři, později se stejným směrem vydali kinematografové, architekti a nakonec i ženy (*Manifest futuristické ženy*). Po roce 1910 nabylo hnutí celoevropského rozměru. V letech 1910–1914 se pořádaly futuristické výstavy v Londýně, Berlíně, Bruselu, Hamburku, Amsterdamu, Haagu, Mnichově, Frankfurtu, Vídni, Budapešti či Drážďanech.

<sup>13</sup> Za všechny stačí zmínit Georgese Valoise, odpadlíka od *Action française*. Ten pod Mussoliniho vlivem v roce 1925 založil první francouzskou fašistickou ligu *Le Faisceau*. Je jedním z mladší generace maurrasianů, která však po Mussoliniho vystoupení začala Maurrasovi vyčítat přílišný intelektualismus, nedostatek revolučního náboje a vůdcovských kvalit (podobné výtky zaznívaly i z řad portugalské radikální pravice na adresu Oliveiry Salazara). Valoisova politická kariéra však byla jen epizodická (*Le Faisceau* bylo rozpuštěno již roku 1928). Za Vichy se aktivně zapojil do protinacistického odboje, aby v únoru 1945 zemřel v nacistickém koncentračním táboře Bergen-Belsen.



Viktora Emanuela III.) vyvolalo podezírání a odstup a od pochodu na Řím (1922) se raději distancoval. Když se Mussolini dostal k moci, jeho režim modernitu stále vyžadoval, ale už šlo o modernitu klidnou a umírněnou. „Permanentní revoluce“ futuristů již nebyla žádoucí. Ti sice místo v novém režimu nakonec našli, ale nešlo o nic exkluzivního.

V jednom ze svých článků Ferro konstatuje, že „normální zdravý člověk nemůže duchu své doby uniknout“.<sup>14</sup> Jeho kariéra toto konstatování potvrzuje. Atmosféra počátku 20. století se od jiných historických období výrazně liší a na Ferrovi se měla zásadním způsobem odrazit. Po dlouhém 19. století, po ohromném průmyslovém a populačním růstu, po časech revoluční víry v lepší společnost, univerzální svobodu a pokrok přichází 20. století a s ním spojené nejistoty. Západ se začal jen pozvolna osvobozovat od mnoha iluzí.

„Nová“ modernita se vyznačuje jakousi vykořeněností. Chybí jí jistoty – absolutní referenční rámec tradičních životních hodnot, starých filosofii a náboženství. Navíc se s každou revolucí v dopravě a komunikaci (vrchol se v tomto smyslu dostavil během prvních 30 let 20. století) mění její životní rytmus. Život je stále rychlejší a svět a společnost jsou vystaveny neustálým změnám. Symbolizuje takový stav konec dosavadních hodnot a očekávání s nimi spojených? Někteří – a avantgardní umělecké proudy sem patří – si přesto osvojí nadšenou víru ve společenskou proměnu a svou dobu nechápou jako konec. Do zrychleného tempa své doby neprojektují apokalyptickou vizi zániku (Maurras, Spengler aj.), ale naopak vizi nového začátku, víru v nástup nové dějinné epochy. V této perspektivě Marinetti hovoří o „náboženství rychlosti, novosti, optimismu a originality“. Pro futuristy bylo odmítnutí dekadentní, sterilní a inertní kultury něčím přirozeným. Stará kultura už podle nich neodpovídá vitalitě moderního světa. Požadují kulturu, která by se obracela k mládí a budoucnosti. Jsou přesvědčeni, že nová doba takovou kulturu vyžaduje. Futurismus proto nevolá po vzpouře jen na poli vědy, literatury a umění. Futuristická revoluce se má dotknout všech společenských sfér a celého života. Cílem je tedy kulturní revoluce. Proměna hodnot, idejí a zvyků má vést k „novému člověku“, k „novému řádu“, k dynamické a energické modernitě. Futuristé předpokládají, že se nová doba bude vyznačovat touhou po činu a nebezpečí, očekávají příchod nových heroických, nekonformních generací. Toto poselství bylo revoluční a přirozeně se stalo terčem ostrých útoků konzervativců. Současně však mělo silný vliv na některé evropské umělecké avantgardy. V této době vzniká britské hnutí *Vortex* i portugalský modernismus, tak jak jej představuje lisabonský literární časopis *Orpheu* (1915) či *Portugal Futurista* (1917). Především *Orpheu* měl na Ferrovi nemalý vliv. Spojení s touto skupinou ukazuje na jeho brzké přijetí modernistické vize. Futuristé si jako cíl vytyčili svržení etických a jiných kánonů. Vizi nové historické epochy spojovali s kultem rychlosti a techniky na straně jedné a s rozchodem s dosavadní překonanou muzejní kulturou minulosti na straně druhé. Symbolem staré a přežití doby jim byl průměrný snobský měšťák – ztělesnění

<sup>14</sup> António FERRO, *Diário de Notícias*, 5. květen 1929, s. 2.

staré a sterilní mentality. Pro modernisty se stal tento průměrný Evropan symbolem nepřítele, který má být zničen a vykořeněn. Ve 20. letech si Ferro předsevzal, že vyvede Portugalsko z úpadku a dodá mu sil právě prostřednictvím futurismu. Byl přesvědčen, že jen tak jeho země dokáže čelit výzvám nového století. Ferrova kritika portugalského úpadku nebyla ve skutečnosti ničím novým. To, co bylo nové, byl požadavek na regeneraci národa a vlasti, a to ne ve jménu minulosti (jako tomu bylo v případě *Integralismo Lusitano*), ale ve jménu budoucnosti. Proto byl Ferro ochoten opomenout význam a velikost některých velkých postav portugalských dějin. Ferrův nacionalismus – podobně jako nacionalismus jeho modernistických kolegů – byl součástí širšího proudu nového nacionalismu: modernistického nacionalismu. Jestliže tradiční nacionalismus stavěl na minulosti a chtěl tak čelit překotným společenským změnám, modernistický nacionalismus svůj *raison d'être* našel právě v tomto podnětu a svůj zrak upínal k dynamické budoucnosti. V případě Portugalska to mělo znamenat budování „*vlasti nanovo*“<sup>15</sup> a dále, jak zdůrazňuje Almada, vlasti, která by byla „*naprosto portugalská a zcela soudobá bez jakéhokolí spojení s minulostí*“.<sup>16</sup> Tuto filosofii si osvojil i Ferro.

Vitalita Ferrova světového názoru nebyla slučitelná se společenským systémem, který považoval za oslábly a úpadkový a který se podle jeho názoru až příliš spoléhal na byrokracii. Odmítnutí vlády politických stran bylo ve futuristickém způsobu vnímání společnosti konstantou a patrné je zejména v Marinettiho díle *Democracia futurista*. Marinetti tu předložil celou sérii politických idejí, s nimiž se ztotožňovali i jeho portugalská kolegové. Idea takového typu politiky v části portugalského intelektuálního spektra převažovala už v době, kdy Ferro spolupracoval se sidónistickým tiskem.

Ferrův romantický pohled na politiku vyplýval z jeho přesvědčení, že politika je vznešený ideál, který nelze zaměňovat s malou (stranickou) politikou. U Ferra nelze estetiku a politiku oddělovat – tvoří jeden celek, navzájem se mísí a ovlivňují. V jeho případě se obojí setkalo již v roce 1917; toto ideální spojení (tj. ideál velké politiky) Ferro zahlédl v osobě Sidónia Paise. Osobní se zde kryje s kolektivním – převratem z prosince 1917 Sidónio svrhne republiku, nastolí diktaturu a mladé generaci ztělesní polonáboženský ideál vůdce, osvoboditele, ba vykupitele.<sup>17</sup> Pro Ferra a značnou část mladé generace byla sidónistická diktatura diktaturou

<sup>15</sup> A. FERRO, *O Jornal*, 2. září 1919, s. 3.

<sup>16</sup> Almada NEGREIROS, *Ultimatum futurista às gerações portuguesas do século XX*, in: João Alves das NEVES (org.), *O movimento futurista em Portugal*, Lisboa 1966, s. 89–96.

<sup>17</sup> Podobně jako ve Francii René Rémond, v Portugalsku João Medina provedl klasifikaci domácí politiky pravice – tzv. „*pět lusitánských pravic*“, viz J. MEDINA, *Salazar, Hitler e Franco. Estudos sobre Salazar e a Ditadura*, Lisboa 2000. Sidónismus zde řadí pod kategorii, kterou označuje za „*antiliberalní pravice republikánské formy*“ (do ní řadí např. také salazarismus-marcelismus, resp. *Estado Novo* a řadí se tak mezi historiky, kteří sidónismus považují za předchůdce salazarismu). Sidónismus a salazarismus sice na první pohled mohou připomínat tradici francouzského bonapartismu, ten ale v portugalském kontextu ve skutečnosti paralelu nemá. Jak sidónismus, tak salazarismus jsou ve skutečnosti „*amalgamem*“ ideově neslučitelných skupin. Např. se Sidóniem i se Salazarem spolupracovali monarchisté v naději, že se jim krále nakonec podaří re-

osvícenou, tj. historickým okamžikem, kdy Portugalsko po sta letech úpadku konečně dosáhne vysněného ideálu. A tehdy se ukázalo, že pokoušení diktaturou je – nejen ve Ferrově případě, ale také u jiných intelektuálů – součástí obecnější reakce na celý univerzalistický diskurs, jehož počátek leží ve Francouzské revoluci. Futuristé (a to byl jejich společný bod s tradicionalisty) byli zastánci kultury a společnosti, v níž by vůdčí roli hrály elity/kvalita, nikoli masy/kvantita, a nikoli vlády závislé na náladách a předsudcích mas. Nepřekvapí, že v „*kondolenční poznámce*“ portugalské republiky vydané v listu *Imparcial* je Ferrova nedůvěra k masové společnosti tak patrná: „*Davy se hodí leda k odstranění elit.*“ Ferro zde zpochybňuje princip suverenity lidu a odmítá tak univerzalistické principy roku 1789. Modernistická touha tančit do zrychleného rytmu však v Portugalsku narážela na národní mentalitu, tj. na mentalitu nehybnosti a odmítání změn. Ferro se rozhodl pro futuristické ideály a antihistorické postoje především proto, aby Portugalsku pomohl odhodit historickou zátěž, kterou považoval za zhoubnou a anachronickou. Roli minulosti v dějinách své země chápal jako výmluvu a pohodlnost krajanů a od počátku ji odmítal. Toto odmítnutí jej nakonec dovedlo k modernismu – přinejmenším v první části kariéry.

Roku 1921 je Ferrovi 26 let a vydává literární manifest *My (Nós)*. Jeho víra v modernitu se tu potvrzuje. Ferro si dobře uvědomoval, že patří k menšině, jejímž posláním je odrazení průměrné většiny. V manifestu odmítá dobovou společnost. Podobně patrná je jeho fascinace činem a individualismem, který v sobě nese prvky anarchie. Ve stejném duchu v roce 1922 přednáší v Brazílii. Carlos Drummond de Andrade tehdy Ferra jednoznačně označil za „*nezkrotného ducha (...) básníka s děsivou vizí krásy, básníka který ohni umění obětuje vše*“.<sup>18</sup> V Brazílii proti sobě typicky futuristickým způsobem postavil nehybnost minulosti a dynamiku mládí.

Jeho postoj je ještě jasnější v reakci na let Sacadury Cabrala a Gaga Coutinha<sup>19</sup> přes Atlantik. Ferro jej přirovná k původní „*nepublikované verzi Lusovců*“<sup>20</sup>

---

staurovat. Všimněme si ryze formálního rozdílu mezi triádou Salazarovou (*Deus, Pátria, Família* – Bůh, Vlast, Rodina) a triádou legitimistickou (miguelismus, respektive integralismus a ve Španělsku karlismus: *Deus, Pátria, Rei* – Bůh, Vlast, Král). *Estado Novo* je velkým amalgamem nejrůznějších proudů a směrů a podobně je tomu v Sidóniově „Nové Republice“ (1917–1918). Paradoxní rys sidónismu naznačuje označení, které Sidóniovi dali integralisté – *presidente-rei* (tj. prezident-král).

<sup>18</sup> Carlos Drummond de ANDRADE, *A alma tumultuosa de António Ferro*, in: António SARAIVA (org.), *O modernismo brasileiro e o modernismo português. Subsídios para o seu estudo e para a história das suas relações*, Porto 1986.

<sup>19</sup> Gago Coutinho (1869–1959) byl portugalský námořník, pilot a historik, který společně se Sacadurou Cabralem roku 1922 podnikl historicky první přelet jižního Atlantiku z Portugalska do Brazílie. Sacadura Cabral (1881–1924) byl letec a důstojník portugalského námořnictva. Oba měli velké zkušenosti jako důstojníci z působení v portugalských koloniích a z bojišť první světové války.

<sup>20</sup> J. S. ZÚQUETE, *In search of a new society*, s. 39–58 (přednáška Antónia Ferra s názvem *A Companhia Lucília Simões* v Rio de Janeiro, 24. května 1922). *Lusovci* – zde měl Ferro na mysli velké dílo portugalské renesanční literatury *Os Lusíadas* z pera velkého epického básníka Luíse Vaz de

a označí jej za znovuzrození moderního Portugalska. Toto nadšení je pochopitelné – let mu symbolizuje podstatu modernistického nacionalismu, je to vstup do nové dějinné éry dynamiky, rychlosti a svobody. Cabral a Coutinho jsou tedy pro Ferra vyslanci budoucího věku, předvojem nové doby a stojí v radikálním protikladu k minulosti.

Ve Ferrově pojetí je minulost něčím, co není součástí přítomnosti: „*Minulost mám rád jako sen... ale nedokážu ji přijímat jako realitu.*“<sup>21</sup> Ferro zde odmítá přijmout (a brát v úvahu) Portugalsko svých předků a starších generací vůbec. Pro italské futuristy modernita „*prolomila genetické spojení s minulostí*“, budoucnost se jim stala výsledkem kreativního voluntarismu člověka, který nepodléhá historickým zákonům, ale naopak jimi pohrdá.

Typickým projevem moderní doby se stane jazz, film a kino – to vše chce Ferro v realitě nové politiky a estetiky využít. Tyto výrazové prostředky mu symbolizují kreativní náboj doby a estetický ideál modernismu. Život a umění zde splývají: „*Věř mi, jen umění umí žít nádherně.*“<sup>22</sup> Život od umění nelze oddělit, a tato idea Ferra vede k obrazu nového lidstva. Není tedy překvapením, že politická hnutí, která ono spojení života (života v protikladu k hodnotám minulosti, to, k čemu se hlásila konzervativně orientovaná hnutí, jako např. *Integralismo Lusitano*) a estetiky hlásala, Ferra silně oslovila.

## Hledání vůdce

Sidónio Pais byl pro mladého Antónia Ferra oslnivým zjevením národního vůdce a sidónismus obrozením vlasti. To všechno ale trvalo jen krátce – jen do 14. prosince roku 1918. Tehdy byl mladý diktátor zastřelen na *Estação do Rossio* atentátníkem José Júlia da Costou. Ferrova fascinace imponantním Sidóniem začala již v den státního převratu, tj. 5. prosince 1917. Ferro tehdy pronesl projev, v němž cítíme mysticismus, který z vůdce cítil. První vizuální kontakt se Sidóniem proběhl v *Teatro de São Carlos* na konci prosince roku 1917. Po zbytek života si v paměti podržel diktátorovu „sílu gesta“. Další silný moment přišel v lednu 1918 při Sidóniově triumfálním příjezdu na sever země. Prožitek je patrný v člancích, které tehdy psal pro list *O Jornal*. Tuto fascinující zkušenost přerušila vojenská služba a odjezd do Angoly. Tam jej také zastihla zpráva o Sidóniově zavraždění. V dal-

---

Camões (žil 1524–1580). Toto dílo vznikalo v době vlády legendárního krále Šebestiána (žil 1554–1578), který bude v tomto článku dále připomínán. V češtině viz Luís de CAMÕES, *Lusovci*, Praha 1958. Lusovci, tj. Portugalci, byli za humanismu ztotožňováni s potomky bájněho Bakchova druha Lusa. Poprvé je takto v první polovině 16. století nazval humanista André de Resende.

<sup>21</sup> J. S. ZÚQUETE, *In search of a new society*, s. 39–58 (přednáška Antónia Ferra *Uma hora com asas* v Teatro Lírico de Rio de Janeiro, 20. června 1922).

<sup>22</sup> A. FERRO, *A Arte de bem morrer*, Lisboa 1923, in: J. S. ZÚQUETE, *In search of a new society*, s. 39–58.

ších letech bude Sidóniův obraz hledat v řadě dalších potenciálních „obroditelů“ národa.

Fascinaci Sidóniem vystřídal obdiv k Filomenovi da Câmara.<sup>23</sup> Ferro jej poznal již roku 1918 jako koloniálního guvernéra a v Africe se přátelství mezi nimi upevnilo. Filomeno da Câmara patřil mezi radikální stoupence mussoliniovské politiky a zúčastnil se několika pokusů o státní převrat – především toho z roku 1925 (poslední před osudným převratem z roku 1926) a tzv. převratu Fifiů (*Golpe dos Fifis*) z roku 1927. Filomenovy sympatie k italskému fašismu Ferra značně ovlivnily. Futurismus a fašismus Ferra nikdy úplně neopustily – jestliže futurismu podlehl již jako dvacetiletý mladíček, fašismus mu měl později zprostředkovat Homem Cristo Filho. Nicméně na Filomenův vliv Ferro nikdy nezapoměl – v roce 1954 jej zařadil do panteonu portugalských republikánů bez frýžské čapky. Filomeno zase Ferrovi oplácel psaním předmluv pro některé z jeho knih.

Homem Cristo Filho Ferrovi ztělesnil ideu „latinství“, mezinárodního fašistického hnutí a vizi portugalského impéria. Homem Cristo Filho byl jen o tři roky starší a s Ferrem sdílel řadu společných rysů – neklidnou povahu, volání po národním vůdci, odmítání dosavadního republikánského diskurzu, fascinaci Sidóniem i Mussolinim (pro oba byli tito vůdci příkladem národní politiky). I když se v mnoha ohledech rozcházeli, ve 20. letech se oba zcela odevzdali kauze stržení portugalského veřejného mínění pro mussoliniovský ideál a ideu „latinství“ (původně se to mělo stát základem jimi zamýšlené futuristicko-fašistické kulturní revoluce). O jejich rozdílech nám svědectví podává Ferrova manželka a spolupracovnice Fernanda de Castro. Ta zaznamenala vzájemná pařížská setkání (1925–1926) v tehdejší bydlišti Homem Cristo Filha. Ten tehdy usiloval o založení ligy fašistických států a sjednocení fašistických hnutí ve Středomoří. To byl důvod, proč roku 1924 uspořádal *II. tiskový kongres latinských národů* v Lisabonu (v restauraci Tavares dne 23. února 1924).<sup>24</sup> Mytická aureola kolem Homem Cristo Filha vznikla právě na tomto kongresu a přispěli k ní právě a především portugalští nacionalisté. Další ambice Cristo Filha vedly k zorganizování *Kongresu západních národů* (*Congresso das Nações do Ocidente*), který připravoval na duben 1929 v Římě. 12. června 1928 však nedaleko italské metropole zemřel při autonehodě. A tak dle slov Joãa Mediny zemřel „jediný autentický fašista našich dějin, jediný, který čerpal přímo z mussoliniovského fašismu přímo na místě s nadšením a zaslíbeností, jak to ostatně potvrzuje jeho činnost i jeho apologetické dílo o Duce“.<sup>25</sup>

<sup>23</sup> Filomeno da Câmara Melo Cabral (1873–1934) byl námořní důstojník. V letech 1911–1913 byl guvernérem Timoru a od září 1918 generálním guvernérem Angoly. Společně s Raulem Esteves a Sinelem de Cordes vedl hnutí z 18. dubna 1925, byl členem *Partido Republicano Nacionalista* (1924–1927). Po jistou dobu stál v čele významné nacionalistické ligy *Cruzada Nuno Álvares Pereira*. Ferro jej připomíná ve své knize, viz A. FERRO, *Salazar, o homem e a sua obra*, Lisboa 1933, s. 190.

<sup>24</sup> Více informací viz J. MEDINA, *Salazar e os fascistas*.

<sup>25</sup> J. MEDINA, *Os primeiros fascistas portugueses. Subsídios para a história ideológica dos primeiros movimentos fascistas em Portugal anteriores ao nacional-sindicalismo*, Coimbra 1978, s. 20.

António Ferro tehdy napsal „intimní portrét“ *Homem Cristo Filha* v listu *Diário de Notícias*. Spisovatel, novinář a muž činu tu je vyličen jako „velký *Portugalec, kterého jeho vlast přehlížela*“.<sup>26</sup> V roce 1928 je už Ferro plodným autorem, novinářem, spisovatelem a průkopníkem portugalské žurnalistiky – po uměleckém a intelektuálním tréninku mezi modernisty začíná bojovat proti nehybnému, fosilovanému duchu repetitivní, monotónní a inertní portugalské mentality. V roce 1920 vystupuje jako příčinlivý dělník na poli futuristické estetiky.<sup>27</sup> Ferro píše do řady novin a časopisů, usiluje o „únos“ Portugalska ze sevření dekadence, o moderní evropskou žurnalistiku. Je předním průkopníkem zahraniční reportáže a interview. Od roku 1920 se v portugalském tisku objevují jeho reportáže prostoupené modernistickým duchem budoucích změn. Pro Ferra bylo odmítnutí demokraticko-parlamentního systému přirozené a stejně tak přirozeným se mu jevilo přijetí autoritářského řešení sidónistického nebo mussoliniovského typu. Právě ono symbolizovalo rozhodnost, sílu, energičnost, které byly v tak ostrém kontrastu s nehybností, pomalostí a neschopností spojovanými s demokracií.

12. září 1919 zahájil italský nacionalistický básník Gabrielle D'Annunzio pochod na Fiume. Opírá se o hrstku veteránů z první světové války, tzv. *Arditi d'Italia*, nastolí autoritativní režim a sám se ujímá role diktátora. Teatrální aktivistický politický styl je příkladnou směsí umění a politiky, který Ferrovi myšlení vyhovuje: římský pozdrav, zpěv hymny *Giovinazza*, černá vlajka (s bílou lebkou a dvěma zkříženými kostmi), černá uniforma (později toto vše Mussolini zredukuje na černou košili), milice (s přilbami), ohnivé slovní projevy, pochody, bankety, významání, koncerty, expanze na nedaleké ostrovy.<sup>28</sup>

D'Annunziovio dobrodružství skončilo v prosinci 1920, ale Ferro se do Fiume vypravil již na podzim a D'Annunzio mu poskytl interview. Ferro působil jako zvláštní zpravodaj portugalských periodik *O Século*, *Diário de Lisboa* a *Diário de Notícias*; zde vycházely jeho reportáže, které Portugalsko informovaly o dění v Itálii i názory nového diktátora ve Fiume. Ferro se domníval, že D'Annunziovio dobrodružství v Portugalsku vyvolá atmosféru rozjitřeného nacionalismu. Básník-politik-vůdce byl pro Ferra ztělesněním nového typu politiky i – podobně jako v případě Sidóniově – Nietzscheova nadčlověka. Osobní setkání s D'Annunziem pro Ferra nabylo takřka fatálních rozměrů, a tak se místo na právnickou fakultu vydal do Fiume. A opět je svědkem nového typu politiky, přesahu politického do roviny umělecké – právě tento přesah jej fascinuje. Příběh z Fiume má tedy podní-

<sup>26</sup> C. BARREIRA, *Homem Cristo Filho*, s. 175–185.

<sup>27</sup> Výběrem z důležitých titulů: *Árvore de Natal*, 1920; *Teoria da Indiferença*, 1920; *Colette Willy*, *Colette*, 1921; *Leviana*, 1921; *A Idade de Jazz-Band*, 1922; *A Arte de Bem Morrer*, 1922; *Batalha das Flores*, 1923; *Mar Alto*, 1924; *A Amadora dos Fenomenos*, 1925.

<sup>28</sup> Spojené úsilí D'Annunziovio a Mussoliniho je patrné na první pohled – oba podnikají kroky proti mírovým jednáním a *Versailleské smlouvě*, k níž měla Itálie výhrady (nedefinování statutu Dalmácie a Fiume). Budoucí *Duce* vede mezi italskými finančníky a průmyslníky kampaň k výpravě do Fiume a vystoupení proti *Rapalské smlouvě* (22. listopadu 1920) vyjednané mezi Itálií a Jugoslávií, v níž se Fiume uznávalo jako nezávislý stát.

tit Portugalce k tomu aby „*uvedli umění v život*“. Ferro odmítá bezvýraznost a apatii portugalské společnosti a její politické scény. Portugalce viní z ochablosti, nedostatku zájmu a víry a předkládá „italský“ recept spojení politiky a umění, protože jen tak lze portugalské společnosti dodat rychlost, spontaneitu, nadšení a dynamiku. Jen tak se může malá země na břehu Atlantiku konečně osvobodit od minulosti. Jak je vidět, Ferro se s událostmi ve Fiume ztotožnil a stejný typ politiky přál i rodnému Portugalsku. V roce 1922 svou zkušenost shrnul v knize *Gabrielle D'Annunzio a já (Gabrielle D'Annunzio e Eu)*. Během 20. let se soustředil na zpravodajství o autoritářských režimech Evropy (zejména Itálie, Španělsko, Turecko), ale působil i ve Francii.<sup>29</sup> V letech 1923–1924 objížděl evropské diktatury a výsledkem těchto cest byla kniha *Okružní cesta po diktaturách (Viagem à Volta das Ditaduras, 1927)*. Nicméně klíčovou zkušeností se pro něj stane Mussolini a Primo de Rivera.

Roku 1922 se v Itálii chopil moci Benito Mussolini. Pro Portugalce sympatizující s režimem Sidónia Paisa šlo o úspěšný tah *à Sidónio* – něco, co si přáli i pro svou zemi. Mussoliniho režim v Portugalsku podnítil vlnu sidónismu a probudil ideu latinské vzájemnosti. Ta své stoupence měla i v ostatních románských zemích. Dovolával se jí jak Ferro, tak i Homem Cristo Filho. Ferro se opět ocitl v Itálii a opět se ujal zprostředkující role mezi italským diktátorem a svým národem. První setkání s Mussolinim (1923) proběhlo v *Palazzo Chigi* a Ferro v něm zachytil hlavní rysy nového politického režimu. Sympatie k vůdci nikdy a nikde neskrýval. V tomto i v dalších setkáních (1926 a 1934) mu šlo především o přenos jasného a strohého obrazu autoritářského vůdce a národního vykupitele do Portugalska. Ostatně to byl obraz, který měl v Portugalsku staletou tradici, na kterou tak úspěšně navázal Sidónio a po něm Salazar. V sympatiích k italskému režimu nebyl sám. V době prvního interview s Mussolinim vydala nacionalistická *Acção Nacionalista* manifest, který obsahoval i tuto úvahu: „*Éra liberalismu a politických šarvátek skončila. Začíná plodná éra nacionalistických diktatur (...)* První intelektuální reakcí byla reakce Corradiniho nacionalismu, později zářný počín génia Gabriella D'Annunzia a nakonec pomalá organizace a fantastické vítězství nacionalického režimu fašismu Benita Mussoliniho (...) Pevně věříme, že po německém a anglickém 19. století bude následovat italské a iberské století 20.“<sup>30</sup> V podobném znění se vyjadřoval i týdeník *A Ditadura*, nejdůležitější list portugalského fašismu: „*Mussolini je ten nadčlověk, o němž mluvil Nietzsche, nadčlověk, kterého tento vážený Němec zahlédl v Napoleonovi (...)* Jakmile bude zachráněna Itálie, bude zachráněna i Evropa, protože ve skutečnosti Evropa Mussolinimu dluží organizaci a důvěru v odpor proti strašnému zmatku, z něhož vzešel svět demokracie a její lži.

<sup>29</sup> V letech 1924–1926 se věnoval interview s francouzskými literáty (Ferrère, Cocteau), lidmi od divadla (Antoine, Spinelly, Mistinguett), módy (Poiret, Coty), průmyslu (Citroën), politiky (Herriot, Foch, Pétain, Clémenceau, Poincaré).

<sup>30</sup> Ernesto Castro LEAL, *António Ferro. Espaço Político e Imaginação Social (1918–32)*, Lisboa 1994, s. 56 (*O nacionalismo Portugues saúda o Nacionalismo Italiano*, Lisboa 23. červen 1923, s. 1).

*Mussolini je první vzpourou proti úpadku, (...) osvobodil nás z ohromného slepence slov, který zrodily plameny roku 89.*<sup>31</sup>

Když v roce 1923 Ferro odjel jako zvláštní dopisovatel *Diário de Lisboa* do Itálie, ztělesňoval již ideální spojení novináře a literáta. Jeho zpravodajství je literárním útvarem. Ostatně značná část Ferrových článků se později stane součástí rozsáhlejších publikací a některé se dočkají řady vydání. Ferro žurnalistiku chápal jako jediný autentický projev své doby; jediné žurnalistika žije a pracuje v rytmu své doby. A je pravda, že řada dobových spisovatelů se žurnalistice věnovala. Sem patří i Ferro a jako takový je pro nás jedním z projevů fašismu v jeho nejobsáhlejší dimenzi – tedy nejen fašismu jako hnutí nebo jako režimu, ale jako specifického typu ideologie: „*nešlo o ideologii v tradičním smyslu slova, ale o víru, kterou nelze vysvětlovat výlučně v racionálních kategoriích, na což historici obvykle zapomínají*“.<sup>32</sup> Pro Ferra (stejně jako pro mnohé jiné) byl fašismus rozchodem s celým dosavadním životním a politickým stylem a hodnotami, protože proměňoval prožívání reality a do života vnášel dynamiku a modernitu. Prvními budovateli a inspirátory nové reality mu byli samozřejmě D'Annunzio a Mussolini. Druhého z nich označí za „*impozantního budovatele nové Itálie*“.<sup>33</sup>

Vydavatel *Diário de Lisboa*, Joaquim Manso, v odkazu na Ferrovu zprávu o italském fašismu potvrdil, že Ferrově pohledu na fašismus chyběl ideologický základ, teorie, logika či duchovní aspirace: „*Z fašismu dělá dobrodružství, a to jak lyrické, tak heroické. Dobrodružství, jehož součástí jsou scény, kde to vypadá, jakoby Mussolini v rukou svíral Neptunův trojzubec*“.<sup>34</sup> Takové bylo Ferrovo opojení fašismem. Nebyl mu politickou či ekonomickou doktrínou, ale poezií činu, zcela v duchu šetření francouzského Agathonu. Ferra fascinoval fašistický elán; dravý a motivující duch, který vyvolával vzrušující atmosféru optimismu a mládí. Ferrovy postoje byly daleko patetické společnosti, daleko politice bez idejí, typickému jevu první portugalské republiky. Jeho důvody nebyly nepodobné důvodům francouzských fašistů (Robert Brasillach, Pierre Drieu La Rochelle),<sup>35</sup> protože i jim byl fa-

<sup>31</sup> Tamtéž.

<sup>32</sup> George MOSSE – Emily BRAUN – Ruth BEN-GHIAT, *A Estética no Fascismo*, Lisboa 1999, s. 4.

<sup>33</sup> A. FERRO, *Viagem à volta das ditaduras*, Lisboa 1927.

<sup>34</sup> A. FERRO, *Diário de Lisboa*, 8. červen 1927, s. 3. Citováno dle J. P. ZÚQUETE, *In search of a new society*, s. 39–58.

<sup>35</sup> Na rozdíl od vůdců jako byl Hitler nebo Mussolini (ti s každým rokem po druhé světové válce svůj kredit ztráceli) se po válce mohla prakticky celá Evropa volně seznamovat s fenoménem tzv. *literárního fašismu*. Brasillach byl sice popraven a Drieu spáchal sebevraždu, ale jejich díla byla hojně vydávána a překládána i po válce. Jejich chápání fašismu se v mnoha ohledech blíží fašismu Ferrovu – fašismus jako idealizované evropanství a spojení estetiky s politikou. U druhého se dokonce (i když jeho fašismus nevzešel z kontrarevoluce) přibližuje Maurrasovi. Zatímco Ferrův fašismus vzniká ze zklamání první portugalskou republikou, fascinací Sidóniem a dalšími vůdci (či uměleckou zkušeností), pro jeho francouzské vrstevníky je klíčová zkušenost ze zákopů první světové války. Např. Drieu tuto ideu sám šířil: považoval se za člověka, který ze zákopů první světové války vyšel už jako fašista.



šismus *l'esprit de joie*. To je ústřední důvod přitažlivosti fašismu pro avantgardní hnutí, jako byl *Vortex* v Británii a futurismus v Itálii.

Právě z této perspektivy bychom měli číst Sternhellovu tezi, že fašistické hnutí je v první řadě třeba chápat jako „kulturní jev“ (ideologie vzniká tam, kde se stýká národní kultura a politika), který odmítá nepřitažlivý materialistický a utilitární *modus vivendi*. V roce 1931, v době, kdy už bylo modernistické nadšení poklidnější, slyšíme Ferra brojit proti „materialismu naší doby“, v níž jedinou a poslední záchranu představuje poezie.<sup>36</sup> Právě proto bychom s Mossem měli v chápání fašismu překročit dimenzi fašistického hnutí či režimu a připomenout jeho třetí dimenzi, patrnou zejména v estetice. Tam se fašismus nejviditelněji projevuje jako „občanské náboženství“. Spojení politiky s estetikou má svůj počátek ve Fiume. Toto spojení se zakládá jak na rituálu, tak na iracionalistických / antiracionalistických filosofických.

Budeme-li se snažit fašismus vykládat jen jako ideologii a budeme-li přehlížet fakt, že Ferrovo (a nejen jeho) krédo bylo výrazem víry, nepochopíme zdroje a důvody jeho fascinací. Ferrův obdiv k Mussolinimu byl naprosto pochopitelný, protože jej chápal jako osu fašistické zkušenosti. Mussolini „Itálii proměnil ve věčné jaro“, je „velkým učitelem moderní politiky“. Těmito konstatováními se Ferro řadí vedle Pierre Drieu La Rochella či Georges Valoise. Mussolini byl pro Ferra referenčním bodem. V rozhovoru s Georges Valoisem Ferro podotkl, že Mussolini je vůdcem vůdců a diktátorem diktátorů. Fašismus vnímal v evropském, ba světovém kontextu – podobně jako Georges Sorel nebo Homem Cristo Filho.

Jedním z dalších velkých příkladů charismatického vůdce byl pro Ferra španělský generál a diktátor Miguel Primo de Rivera. Ten 13. září 1923 provedl státní převrat a svrhl demokraticko-parlamentní režim ve Španělsku. Dva dny poté jej král Alfonso XIII. pověřil sestavením vlády. Začala tak – krátce po Mussoliniho pochodu na Řím – nová zkušenost latinských národů s autoritářským korporativismem. Měla trvat až do ledna 1931. Primo de Rivera zřídil *Directório Militar*, politicko-vojenský orgán, který se ujal výkonu státní moci v první fázi diktatury až do roku 1925 a opíral se především o armádu (nový režim se tak blíží spíše pozdější portugalské vojenské diktatuře než Mussoliniho Itálii). Direktorium zavedlo diktaturu a následovala váhání kolem zřízení státní strany, ta nakonec nesla název *Unión Patriótica*. Nešlo o stranu v pravém smyslu slova, ale o spojení různých politických iniciativ pod kontrolou vlády. A právě v tomto momentu do Španělska přijíždí António Ferro a Primo de Rivera mu poskytuje interview. Ferro s ním bude absolvovat celkem dva rozhovory (1924 a 1929). Mladý novinář nešetří chválou, ale narozdíl od Mussoliniho se podle Ferra španělský diktátor ocitá příliš blízko lidu: „Přiblíží-li se vůdce lidu, ztrácí kouzlo, prestiž, (...) lid ctí autoritu, která vládne daleko od něj, autoritu, kterou by mohl postavit na piedestal. Sestoupí-li diktátor na ulici, lid v něm uvidí rivala, člověka téže krve, který si osobuje práva, která nemá (...) Mussolini patřil k národu a získal si jej tím, že se mu vzdálil, že ze

<sup>36</sup> A. FERRO, *Ilustração Portuguesa*, 15. září 1931, s. 2.

*sebe udělal šlechtice a usadil se v Palácio Chigi.*<sup>37</sup> I když byl Ferro estetickým cítěním modernista a futurista a politicky stoupencem prezidencialistického režimu<sup>38</sup> (v Portugalsku poprvé ztělesněným Sidóniem), restauracionistické snahy portugalských monarchistů<sup>39</sup> před rokem 1926 na něj měly vliv také. Nezapomínal tak na důležitou výhodu monarchického režimu – princip kontinuity. Ve španělském případě byl přesvědčen, že politická strana je – právě z důvodů takové kontinuity – nezbytností. Primo de Rivera mu však roku 1929 odpověděl jednoznačně: „*Politická strana? Ale strany Španělsku působily zlo. Pokud by diktatura umožnila jejich obnovení, padla by, a to bez ohledu na to, jakou masku by nosila. Zemi se vládne s pultuctem mužů. Toť vše.*“<sup>40</sup> Podobnost *Unión Patriótica* se Salazarovým *União Nacional* je více než zřejmá. Ostatně Salazar ani jeho lidé slovo „strana“ v souvislosti s tímto orgánem neužívali a prohlašovali se za nepřátele stranického systému – zcela v duchu „třetí cesty“, kterou měl *Estado Novo* ztělesňovat.

## Důsledky první světové války

První světová válka měla zásadním způsobem ovlivnit další směřování první portugalské republiky. Ta již krátce po založení (5. října 1910) začala vykazovat nestabilitu.<sup>41</sup> Zakladatelská strana *Partido Republicano Português* (PRP) sice v době proklamace republiky ovládala Lisabon a Porto, ale ve zbytku země uspět nikdy nedokázala. Tato strana, inspirovaná francouzským republikánským modelem, slibovala proměnit všechny Portugalce v aktivní občany a její předáci po celé zemi šířili symboly nového režimu – vlajku, hymnu a bustu republiky.<sup>42</sup> Jedním z předních ideálů republiky bylo všeobecné volební právo pro muže, ale republikáni o nezbytnosti jeho zavedení nebyli zcela přesvědčeni; negramotnost totiž dosahovala 70 %. Proto bylo volební právo vázáno na gramotnost a přístup k plnému občanství měl umožnit rozsáhlý vzdělávací program – síť nových základních škol měla pokrývat celé území Portugalska. Nicméně růst vzdělanosti se nedařilo realizovat,

---

<sup>37</sup> A. FERRO, *Viagem à volta das ditaduras*, s. 231.

<sup>38</sup> Ferro se prohlašoval za prezidencialistického republikána, a přesto se nechával inspirovat některými idejemi monarchistů. Prezidencialistický režim měl dle jeho názoru několik výhod: prezident je současně hlavou vlády a tak zajišťuje jednotu celého politického projektu; hlava státu je volena přímou volbou a má tak plnou legitimitu.

<sup>39</sup> I na ně měla sidónistická zkušenost vliv – považovali ji za úvod k restauraci monarchie (zejména integralisté).

<sup>40</sup> A. FERRO, *Homens e Multidões*, Lisboa 1941, s. 100. Citováno dle E. C. LEAL, *António Ferro*, s. 57.

<sup>41</sup> Za 16 let své existence se v Portugalsku vystřídalo 46 vlád a jen jediný prezident (António José de Almeida) svůj mandát absolvoval v plném rozsahu (1919–1923).

<sup>42</sup> Třetí francouzská republika svou legitimitu úspěšně posílila budováním národních pomníků a organizací a opakováním národních rituálů. Tento proces v Portugalsku pokročil jen málo; národních rituálů související s republikánským krédem bylo jen málo a nepořádaly se s velkým nadšením. Ani volby neprovázelo velké nadšení.

zápas o vyrovnaný rozpočet rozsáhlé budování nových škol neumožňoval.<sup>43</sup> Za celé čtyři roky, které dělily počátek republiky od vypuknutí světové války, v Portugalsku nedošlo k masovému příklonu k republice. Ta totiž pro většinovou venkovskou populaci udělala jen velmi málo. Republikánské ideály rovnosti, volnosti a bratrství zůstaly pro většinovou populaci zcela neznámými pojmy. V zemi neexistovalo veřejné mínění a dokonce ani koncept národní identity sdílený veškerým obyvatelstvem. Existovaly jen vzdálené vzpomínky na obranu národního území před Francouzi na počátku 19. století. Ty se jistě daly ve válečné propagandě využít, ale protože se vázaly na francouzské invaze, byly jen málo použitelné. Být občanem s plnými občanskými právy, něco, co bylo tak úspěšně využito ve Francii za první světové války, to byla zkušenost, která v Portugalsku před válkou vůbec neexistovala. Pokud jde o povědomí obyvatelstva o dění za hranicemi země, situace byla přímo katastrofální. I přesto někteří (a nepřiliš početní) republikáni živilí přesvědčení, že jakmile se podaří překonat některé problémy, budoucnost zemi přinese republiku podobnou té francouzské.

Vlastenectví bylo klíčovou komponentou republikánské ideologie a nebylo výhradně součástí pravicového diskursu. Teze, že národní génius pod útlakem monarchie trpí a strádá a že teprve její svržení přivodí návrat velikosti Portugalska ve světě, to byla teze, kterou začali republikáni systematicky uplatňovat již od *Ultimata*. Republikáni tak od 90. let 19. století úspěšně šířili představu, že za všechna zla společnosti nese zodpovědnost monarchie a že její svržení v lidu osvobodí to, co je v něm nejlepší, a lid bude žít přirozeným životem. Tato teze měla mít pro Portugalsko v nadcházející válce katastrofální důsledky.

Propuknutí světové války v Portugalsku vyvolalo boj o přízeň venkovského obyvatelstva – toho obyvatelstva, které navzdory republikánské vládě setrvalo u monarchismu a katolicismu. I když se v čase války republikánské strany rozhodly pro smírné jednání (*União Sagrada*), s monarchisty ani katolíky nejednaly. Tím nijak nepřispěly k zacelení propasti, která mezi starým režimem (a jeho elitami) a republikou vznikla. Navíc zemi sužovaly ekonomické potíže – země nebyla industrializována a nebyla soběstačná, dokonce ani pokud jde o potraviny.<sup>44</sup>

Navzdory britskému *Ultimatu* (a navzdory animozitám, které to v Portugalsku vůči Britům vyvolalo) republika pokračovala v alianci s Británií. Domácí střet (jehož součástí byly i postoje, které odmítaly spolupráci se starým spojencem) nakonec vyhráli intervencionisté. Portugalsko mělo do Francie vyslat expediční sbor

<sup>43</sup> Republikánské vlády se obávaly konzervativního rázu venkovské populace. Vzrůst počtu základních škol, instituce, kterou si republika zvolila, aby dle francouzského modelu vytvořila občany, byl jen nepatrný. Ve školním roce 1909–1910 bylo v Portugalsku jen 5 552 škol; v letech 1911–1912 jich bylo 6 412 a v letech 1914–15 jich bylo 6 700. Ty byly ještě posíleny 336 školami mobilními. Viz Filipe Ribeiro de MENESES, *União Sagrada e Sidonismo. Portugal em Guerra 1916–1918*, Lisboa 2000.

<sup>44</sup> Portugalské koloniální impérium ještě nebylo dostatečně rozvinuto, aby zajistilo dodávky potravin a paliv či aby představovalo dostatečný trh pro portugalské exportní výrobky. Viz F. R. de MENESES, *União Sagrada e Sidonismo*.

(1916);<sup>45</sup> sečteme-li však muže, kteří již v cizině pracovali, a ty, kteří se do ciziny (evropské nebo koloniální) vypravili jako vojáci, dojdeme k závěru, že Portugalsko ve válečných letech (1916–1918) trpělo katastrofálním nedostatkem mužské populace, což přispělo ke strádání domácí populace ve válečném období.

Republikánští „intervencionisté“ ve vstupu Portugalska do války viděli příležitost vytoženého národního obrození a regenerace, kterou republika zemi dosud nepřinesla (ale kterou od ní celý národ původně očekával). I když se Portugalsko ve srovnání s Francií, Ruskem či Itálií konfliktu účastnilo jen okrajově a boje se jeho teritoria prakticky nedotkly, důsledky války tu nebyly o nic menší. Již záhy bylo zřejmé, že republika podcenila rizika a bezprostřední důsledky vstupu do války. Portugalští vojáci byli nakonec na bitevním poli v Lys (při posledním velkém pokusu Němců prolomit frontu ve Flandrech) zmasakrováni, obětováni a vzápětí prakticky okamžitě zapomenuti. Povrchnost vlád, které rozhodly, aby se nedostatečně připravená a vybavená armáda bojů zúčastnila, měla mít pro další vývoj země zásadní důsledky.

Skutečnost, že Itálie i Portugalsko z války vyšly jako vítězové, vypadala jako velký paradox; jednak tu byly vážné důsledky cenové krize (která se dotkla zejména nižších vrstev a drobné buržoazie) a pak důsledky účasti ve válce. Tyto dva faktory vedly v obou zemích k otřesu, který lze považovat za předěl v jejich dalším vývoji. Ferro se (podobně jako celá řada jeho vrstevníků) v této době začíná od demokracie distancovat. To byl obrat, který u něj začal již na konci války a časově se kryl s nástupem sidónismu (prosinec 1917). Sidóniova diktatura trvala pouhý rok a skončila dramaticky smrtí jejího hlavního protagonisty.<sup>46</sup> Krátké období této diktatury ale stačilo vytvořit „referenční bod“, příklad či model. Charismatický Sidónio se stal pro nepřátele republiky příkladem, vzorem a mýtem, který, spíše než aby rozděloval, naopak spojoval a integroval. Kolem Sidónia se navíc za pouhý rok dokázala vytvořit atmosféra národního obrození, o němž vládlo přesvědčení, že konečně přichází po dlouhém staletém úpadku.

António Ferro nebyl jediným intelektuálem, který byl diktaturou fascinován. Sidónismus a národní obrození podobně uchvátily i Fernanda Pessou. Ten psal na diktátora dokonce i poezii (*A memória do presidente-rei*). Sidónismus je tedy ve Ferrově životě bodem obratu a v dalších letech mu postava diktátora-spasitele splývá s D'Annunziem, Mussolinim či Primo de Riverou. Právě proto se také vydává na „*A volta das ditaduras*“, jejíž náplní je setkání s velkými postavami jiných národů, setkání, která se snaží zprostředkovat svým krajanům. Je zřejmé, že o příchodu velkého diktátora-spasitele nemá pochyb: „*Prijde tento diktátor? Jsem si jist, že ano. Sebastianismus je náboženstvím národa. Velcí mužové jsou velkými okamžiky, které je současně plodí. Sidónio Pais se objevil, protože se jednoduše objevit musel. Osud národů je tím, co plodí hrdiny. Mlžné ráno, do něhož je vlast*

<sup>45</sup> CEP – *Corpo Expedicionário Português* (Portugalský expediční sbor).

<sup>46</sup> 14. prosince 1918 byl zavražděn na nádraží *Rossio* v Lisabonu.

*zahalena, se musí rozptýlit, musí se roztrhnout (...)*<sup>47</sup> Toto je patrně jeden z nejprezentativnějších článků, který ukazuje na Ferrovo politické myšlení té doby. Již tehdy přichází s hlavními tématy, která později uplatňuje i v kariéře šéfa SPN – náboženství národa, portugalská rasa a duch, diktatura a starý mýtus sebastianismu. Sidónia si tehdy spojuje s prastarým obrazem krále Šebestiána, který zmizel v bitvě u marockého Alcácer-Quibiru a tak předurčil 60 let trvající ztrátu portugalské nezávislosti (1580–1640). Legenda říká, že se král jednoho mlžného rána vrátí a s ním i politická nezávislost Portugalska na Kastílii. Sebastianismus se tak již v 16. století stal jedním z základních mýtů portugalského národního obrození. Pokud jde o Ferra, José Pedro Zúquete přesvědčivě ukazuje, že Ferrovy poukazy na tento mýtus nejsou výrazem nostalgie či lítosti.

Krátce po válce se z Ferra stal jeden z nejznámějších novinářů své země. Bylo mu jen málo přes 20 let, když začal spolupracovat s dvěma velkými deníky (*Diário de Notícias* a *O Século*), stal se vydavatelem časopisu *Ilustração Portuguesa* a záhy se ukázalo, jak moc se portugalskému kulturnímu a politickému panoramatu vymyká; především kosmopolitním přístupem k domácím poměrům. To jej ostatně často dostalo do rozporu s převládajícími tendencemi v domácím tisku. Ferro tedy často nebyl zcela v souladu s tím, co mělo nakonec v Portugalsku převládnout (v politice a kultuře obecně). Ostatně již v roce 1932 se Ferro vyznává ze síly vlivu italského modernismu a zejména z vlivu Marinettiho: „*Futurismus přišel s obrazy, idejemi, formami a byl, s jistou šlechtností a obdivuhodným nezájmem, zcela lhostejný, pokud šlo o jeho trvání a případný konec. Nový futurismus, futurismus dneška, ten, jehož byl Marinetti předchůdcem, ten myslí na svět zítřka, ale přitom nechce zítra zahynout (...) Marinettiho učení mělo ještě tento obdivuhodný cíl: nastavit nám živé zrcadlo, velkého muže, velkého hybatele...*“<sup>48</sup>

Vraťme se ale k důsledkům první světové války. Cesty Itálie a Portugalska se v tomto ohledu značně rozcházejí. Proto se také lišily i osudy obou futuristických hnutí/vizí. Itálie byla relativně mladým národem s několika zámořskými teritorii, Portugalsko patřilo k nejstarším národům Evropy a mělo jedno z největších koloniálních impérií. V obou zemích byla otázka dekadence ústředním tématem umění i politiky (tak jako jinde v Evropě), ale okruh jejích příčin se značně lišil. Zatímco v Itálii se hlavní akcent kladl na rozvratné faktory zahraničního původu (argumentace, která nebyla vlastní jen fašistům) a na potřebu mladého národa dobýt nová území, v Portugalsku převládala vůle zachovat status quo. Antiliberalní intelektuálové zastávali názor, který bychom našli i u francouzských neoroyalistů a tradicionalistů typu Charlese Maurrása a *l'Action française*: rozklad země zahájily napoleonské invaze, importované hodnoty Francouzské revoluce, porážka kontrarevoluce (tzv. Miguelismus), vítězství konstitucionalismu a později republika-

<sup>47</sup> A. FERRO, *Sinfonia heróica*, O Jornal, č. 125, 5. prosince 1919, s. 1. Citováno dle A. PINTO – F. PALOMANES (org.), *O Corporativismo em Português*, s. 121.

<sup>48</sup> A. FERRO, *A lição de Marinetti*, Diário de Notícias, 29. listopadu 1932, s. 1. Citováno dle A. PINTO – F. PALOMANES (org.), *O Corporativismo em Português*, s. 122.

nismu (přirozený důsledek prvního). Podobně jako ve Francii se i zde značná část pravice vyznačovala nostalgickým vzpomínáním na někdejší velikost a slávu národa. Aby toho nebylo málo, portugalská republikáni byli vážně rozštěpeni a zemi nedokázali dát jednoznačný směr.<sup>49</sup> To širokou veřejnost vedlo k přesvědčení, že možnost národní regenerace je možná jen v případě opakování sidónistické zkušenosti. A tak zatímco na jedné straně v Portugalsku existují útoky proti „Staré republice“, která do války vyslala špatně vybavené a připravené vojsko, na druhé straně tu je sidónistická zkušenost, která, byť krátká, se stane východiskem vizi o budoucí národní velikosti. Ztělesňoval-li Sidónio krále-světce-spasitele sv. Šebestiána a zprostředkoval-li Portugalcům ono spojení umění, politiky a náboženství, pak pokračování této vize umožnilo vystoupení D'Annunziovo ve Fiume. Po válečné zkušenosti Ferro přerušil studia práv a odjíždí právě do Fiume, aby jedinečnou zkušenost Portugalcům zprostředkoval. Ferro se nyní stává mluvčím autoritářského modelu, nicméně v Portugalsku v letech 1920–1926 neexistují ani strany/ligy fašistického typu, ani charismatický vůdce, který by dokázal uchopit moc tak jako Sidónio Pais. Ferro se tedy vydává na „okružní cestu po diktaturách“ – knihu stejného názvu (*A volta das ditaduras*) vydá v roce 1927.

Pro Ferra jsou moderní diktátoři ti, kdo umí dosáhnout národní jednoty, obrody a nezávislosti a ukončit dlouhotrvající rozklad. Nicméně až do počátku 20. let byl koncept diktatury konceptem dočasné vlády, která má řešit naléhavé a nepředvídatelné situace. Až s Mussolinim se z diktatury stává model stabilní vlády, která nabízí alternativu k parlamentní vládě a liberalismu.

Události ve Fiume (1919–1922) byly pro tehdejší Itálii naprosto ústřední. D'Annunzio přišel s mýtem o znehodnoceném vítězství, na které je třeba reagovat rozhodným obsazením jaderského přístavu. Zatímco Ferro D'Annunziovo počínání považoval za „heroické“, Portugalci se na jeho misi dívali s obavami – ty však byly pro Ferra důkazem průměrnosti jeho krajanů: „Kampaň, která se dnes vede proti D'Annunziovi, je nespravedlivou obranou průměrných. Génus ve všech dobách dráždil obyčejné lidi. Génus je pro průměrného vždy špatný herec.“<sup>50</sup> Ferro si uvědomoval, že se portugalská konzervativní uskupení na Mussoliniho dívají se smíšenými pocity. Na jedné straně tu byl hluboký obdiv (fašismus totiž zrušil socialistické syndikáty a strany), na druhé straně tu byly obavy z italské zahraniční politiky

<sup>49</sup> Osudovou se tato rozštěpenost stala zejména v době před vstupem Portugalska do světové války. Hlavními protivníky intervencionistické politiky *Partido Democrático* (Afonso Costa) byli sami republikáni z *Partido Unionista* (Brito Camacho), ale také monarchisté (kteří neměli jednotný orgán a navíc ne vždy respektovali názory Manuela II., který byl v londýnském exilu a politiku intervence prosazoval). Ani monarchisté, ani republikáni neměli jednotné názory. A pak tu byli socialisté (*Partido Socialista Português*), nejstarší strana v zemi (založena 1876), pro které byla *Partido Democrático* také hlavním protivníkem. K tomu je třeba vzít v úvahu obecnou nevzdělanost většinové populace, její neinformovanost o zahraničně-politických otázkách a omezenou účast ve volbách. Válečné přípravy sice zahájila vláda Bernardina Machada, ale vláda Pimenty de Castro je blokovala (1915). Více viz F. R. de MENESES, *União Sagrada e Sidonismo*, s. 54–64.

<sup>50</sup> A. FERRO, *Gabrielle D'Annunzio e Eu*, Lisboa 1922. Citováno dle A. PINTO – F. PALOMANES (org.), *O Corporativismo em Português*, s. 125.

a všeobecně známé úmysly Říma získat další kolonie v Africe. Ferro se snažil Portugalce uklidňovat; Mussolini v jednom interview (*O povo de Roma*) s Ferrem přímo popřel, že by italská expanze proběhla na úkor Portugalska.<sup>51</sup>

## Ferro a Salazar

Státní převrat, který svrhl republiku (28. května 1926), byl ve skutečnosti jedním z řady pokusů, jimiž se pravicové formace pokoušely režim s konečnou platností ukončit. Na rozdíl od jiných zemí tu převrat neprovedla ani politická strana, ani politické hnutí. Nicméně armádu Portugalci považovali za projev nadstranické národní vůle, antiparlamentarismu a antistranictví vůbec.<sup>52</sup>

Ferro byl stoupencem státního převratu, ale uvědomoval si, že uchopení moci vojáky a pochod na Lisabon nelze srovnávat s pochodem fašistů na Řím roku 1922. Vojsko mělo jediný cíl, svržení republiky a vládnoucí Demokratické strany; to bylo jediné pojítko často velmi různorodě smýšlejících vojenských špiček. Mimo tohoto cíle shoda v armádě zcela absentovala. To se ostatně záhy projevilo ve střídání „prvního muže“ u moci.<sup>53</sup> Ferro navíc dávno zajímala jen jediná otázka – vůdce – a ten tu chyběl také. Teprve rokem 1928 – rok, kdy do vlády vstupuje Oliveira Salazar – se začíná rýsovat jasný směr diktatury. Do setkání Salazara s Ferrem však musely uplynout ještě čtyři roky; roku 1932 se z ministra financí stává předseda rady ministrů a tehdy poskytne Ferrovi rozhovor. Setkání má pro oba ohromný význam. Ferro úspěšně propaguje obraz vůdce a stává se tak velkým režisérem propagandy *Estado Novo*.<sup>54</sup> V září 1933 jej Salazar jmenuje ředitelem SPN, nově zřízeného orgánu, který má dohlížet nad tokem informací v zemi i nad „politikou ducha“. Nedlouho před těmito zlomovými událostmi Ferro v portugalském tisku (*Diário de Notícias*) otiskl dva články, v nichž si nepřímou vytyčil cíl kulturní politiky nového režimu: *O ditador e a multidão* a *A política do espírito*.<sup>55</sup> Již tehdy u něj vidíme dvě inspirace zásadního významu: 1) velký úspěch italského fašismu

<sup>51</sup> „Řekněte v Portugalsku, že všechno, co se říká ohledně absurdních nároků Itálie na Angolu, je fantastické a směšné! Dobře zdůrazněte: fantastické a směšné! Nepřítelé fašismu se neustále angažují v špatně chápaných provokacích mezi Itálií a těmi, které má v největší úctě.“ Viz E. C. LEAL, *António Ferro*, s. 15.

<sup>52</sup> „Vojenský původ portugalské diktatury dává naší revoluci specifický rys. U nás nešlo o stranu, revoluční silou, která se chopila moci, byla armáda, bylo to vojsko. Byl to orgán národa, co zasáhlo, aby vzápětí vytvořilo nezbytné podmínky k další existenci antistranické a národní vlády. Ozbrojené síly nejsou stranou a nemohou hájit stranictví. Na jejich zásah se nemůžeme dívat jako na zhoubnou intervenci nějaké odvážné menšiny (...)“ Viz A. FERRO, *Salazar, o homem e a sua obra*, s. 28.

<sup>53</sup> Nejprve byl prvním mužem maršál Gomes da Costa, po něm Mendes Cabeçadas a nakonec maršál Óscar Fragoso Carmona, který pak ve funkci prezidenta republiky setrval i za Salazarova režimu až do své smrti.

<sup>54</sup> A. FERRO, *Salazar, o homem e a sua obra*.

<sup>55</sup> První z článků vyšel v *Diário de Notícias* 31. října 1932 a později byl otištěn v knize *Salazar, o homem e a sua obra*. Druhý vyšel ve stejných novinách 21. listopadu 1932.

je nepřehlédnutelný a v Portugalsku je všeobecně znám; 2) španělská revoluce, která odstranila Primo de Riveru a monarchii. Ferro tu ještě trvá na spojení umění-politika a na politice nového typu (Sidónio, D'Annunzio, Mussolini) a klade si tu několik otázek po povaze nových diktatur – vztahu vůdce a mas, ideální povahové rysy vůdce a jeho národa a jejich vzájemné sepětí. V prvním z článků předkládá Salazarovi Mussoliniho jako model a navrhuje vydat se jeho cestou. Patrně si ještě není vědom hlubokých rozdílů mezi nimi. Bude je objevovat teprve v pozdějších letech a paralelně s tím se u něj bude také oslabovat futuristicko-fašistická vize politiky. Takřka celý rok 1932 ještě není se Salazarem v bezprostředním kontaktu a nezná jeho úmysly. Přesto mu doporučuje, jak by měl s národem, který považuje za naprosto neschopný si vládnout, nakládat – mussoliniovským stylem. Při té příležitosti mnohokrát Mussoliniho cituje.<sup>56</sup> Je přesvědčen, že vůdce se musí ubírat – podobně jako Mussolini – cestou přímého kontaktu s lidem s využitím všech prostředků umění, tradičních oslav apod.<sup>57</sup>

Navzdory tomu všemu Ferro záhy objevil Salazarovu chladnou povahu, odstup, nedostatek dynamiky, nadšení či vášně (vše typické rysy Mussoliniho, D'Annunzia či Sidónia). Jak je patrné z jeho textů a také z rozhovorů se Salazarem, k této otázce se opakovaně vracel a cítil potřebu stavět se do role „režiséra“ režimu. V článku *O dictador e a multidão* je Ferro k Salazarovi velmi kritický a na některých místech se jeho slovník blíží slovníku Rolãa Preta, vůdci nedávno vzniknuvších Modrých košil (*Camisas Azuis*). Ferro ale ve skutečnosti Salazara inspiroval; upozorňoval jej na rizika vyklízení veřejného prostoru a sledování směru čistě konzervativního. Pak by – dle Ferra – Salazara patrně čekal osud Primo de Rivery.<sup>58</sup> Vzniknuvší režim naopak už od samého počátku potřeboval metafyzickou dimenzi, legitimizaci, která by jeho existenci ospravedlnila. Varování bylo nejspíš

<sup>56</sup> „*Dav pro mne není o nic víc než stádo ovcí, pokud není organizován. Nejsm proti davu. Pouze odmítám, že by si dokázal vládnout. Pokud jej ovládneme, pak s pomocí dvou prostředků: nadšení a zájmu. Kdo využívá jen jednoho z těchto nástrojů, bude mít brzy potíže.*“ Viz A. FERRO, *Salazar, o homem e a sua obra*, s. 216.

<sup>57</sup> „*Benito Mussolini, tento technik diktatur, nám předkládá ponaučení, které si zaslouží pozornosti a uplatnění. Aby diktatury mohly – po zrušení parlamentu a dočasném omezení svobody tisku – pokračovat, měly by usilovat o přímý kontakt s lidem, o kontakt bez zprostředkování, bez falešných zastupitelů (...)* Diktátor, který vyhledává lid, (...) nemůže a nesmí být obviňován z tyranie. To, co se na diktaturách kritizuje, je svévole, odcizení masám, potlačování těch orgánů, jimiž se ubírá vůle lidu a národa a které vedou až k vládě. Ve skutečnosti diktátor tyto orgány dočasně nahrazuje, jde společně s davem, s lidmi, ptá se na jejich potřeby, přání, pocity, a toto obvinění je tak smeteno na zem. Není tu žádná svévole, útlak nebo despotismus, ale láska, bratrství, společenství (...) To ale není jediný aspekt, který Mussoliniho ospravedlňuje a hájí přímý kontakt diktátora s lidem. Víra není temnota, ale naopak osvícení. Aby byla zajištěna, aby měla směr a aby se rozvíjela v pokrok, je třeba ji pěstovat a dynamizovat, je třeba zachovat zápal stále v pohybu, zápal víry, (...) přehledky, oslavy, symboly a rituály jsou nezbytné, nepostradatelné, aby ideje nepadly do prázdna (...).“ Viz tamtéž, s. 217.

<sup>58</sup> V témže článku Ferro cituje někdejšího člena maurrasiánské *Action française* Pierre Gaxotta, který právě pro fascinaci Mussolinim od Maurrase odpadl a v citátu čistě konzervativním režimům přispívá krátkodechost. Viz tamtéž, s. 218–219.



o to důležitější, že Salazar byl povahou plachý, ostýchavý profesor, kterému byl boj o moc a velká gesta cizí, intelektuál, který šel do vlády jen proto, že se to od něj očekávalo. Z těchto důvodů by měl diktátor dbát o propagandu a o to, co Ferro označoval za „*política do espírito*“. Ferro je přesvědčen o nezbytnosti takřka symbiotického vztahu mezi vůdcem a masami a vzhledem k Salazarově naturelu se považoval za člověka, který je povolán tento kontakt s pomocí nejmodernějších prostředků zajistit a s týmiž prostředky také pozvednout ducha národa (a zejména mladých generací). Takové mělo být podle Ferra poslání „politiky ducha“ (*política do espírito*). Vše nasvědčuje tomu, že Ferro mezi Portugalci rozpoznal absenci nadšení, motivace, vitality, elánu – tak typické pro Itálii a Italy. *Política do espírito* měla tuto absenci kompenzovat. Stejnojmenný článek z listopadu 1932 navazuje na předchozí článek *O dictador e a multidão* a vrací se k otázce kontaktu diktátora s obyvatelstvem. Skutečnými duchovními nové politiky jsou pro Ferra umělci, protože právě oni dokážou v portugalském národě vyvolat duchovní, metafyzickou motivaci. Právě proto by měl Salazarův režim umělce podporovat. Ferro se inspiroje příkladem Napoleona a Mussoliniho (toho Ferro považuje za Napoleonova pokračovatele), a Salazara naopak kritizuje. Jeho režim nemá vůbec žádnou kulturní politiku, nedělá nic, aby zalichotil sochařům, hudebníkům, architektům či výtvarníkům, a v Portugalsku zatím skutečná politika ducha neexistuje. Nestačí stavět silnice, budovy nebo vypracovat rozpočet. Duce podle Ferra realizuje politiku ducha, politiku, která má mystický, takřka transcendentní aspekt.<sup>59</sup> Veškerá kritika je ale odměněna. Ještě roku 1932 poskytně Salazar Ferrovi interview a další vycházejí v *Diário de Notícias* na pokračování. Od tohoto okamžiku se Salazarův režim ubírá stále jasněji cestou totalitárních režimů, jak je známe z Itálie a Německa. V září roku 1933 vzniká na základě dekretu SPN. V preambuli dekretu se uvádí zdůvodnění existence nového orgánu: „*Bereme v úvahu, že všechny nové nebo nově vzniklé země cítí potřebu organizovat centralizovat vnitřní a zahraniční propagandu své činnosti. Záměrem tohoto dokumentu je „spojit všechny Portugalce v mravním myšlení, které povede národ“*.“<sup>60</sup>

Jmenování Antónia Ferra do úřadu ředitele vyvolalo polemiky. Zatímco v Itálii a Německu režimy vznikají kolem jediné strany nebo na základě její ideologie, v Portugalsku je čtyři roky po státním převratu zřízen Národní svaz (*União Nacional*) jako nestraničká organizace a SPN stojí mimo její struktury. Ferrův nový

<sup>59</sup> „V Itálii se Mussolini zaobírá touto užitečnou politikou ducha, a to již od prvního okamžiku své vlády. Založení jeho Italské akademie, kterou procházejí všechny proudy dnešního myšlení od archeologie až po futurismus, to je důkaz jeho posedlosti, která se sice jevila jako malichernost, ale mimořádně přispěla k duchovní tvorbě nové Itálie. Pirandello, Ojetti, Bontempelli, Malaparte, Marinetti sledovali tuto inteligentní politiku Benita Mussoliniho, věnovali se do fašismu a dodali mu intelektuální a duchovní výzvu. Naopak Primo de Rivera nikdy spisovatele nebral, nikdy se jim nevěnoval, a to byla s jistotou příčina jeho pádu.“ Viz tamtéž, s. 224–225.

<sup>60</sup> *Diário do Governo*, preambule dekretu 23.054 z 25. září 1933. Citováno dle článku Goffredo ADI-NOLFI, António Ferro e Salazar. *Entre poder e a revolução*, in: A. PINTO – F. PALOMANES (org.), *O Corporativismo em Português*, s. 130–131.

úřad je přímo spojen s úřadem předsedy rady ministrů, ale ve skutečnosti nemá žádnou donucovací moc. Srovnáme-li Ferra s jeho italskými nebo německými kolegy, musíme konstatovat, že SPN nebylo srovnatelné s ministerstvem. Oficiálně se věnovalo organizování toku veškerých informací, které vznikaly v Portugalsku, proudily mezi domácími institucemi, dostávaly se k domácí, případně k zahraniční veřejnosti, a mělo jim propůjčovat duch jednoty a koherence. SPN se tedy věnovalo rozhlasu, kinematografii a tisku, pořádalo nejruznější soutěže (v různých vědeckých či uměleckých oborech) a zásadním způsobem napomáhalo spojení Salazarovy centrální vlády se zbytkem země. I když úspěšně ovlivňovalo malé deníky, pořádalo mezinárodní výstavy a účastnilo se jich nebo vydávalo propagační ideologicko-politické texty v cizině, vliv na velké národní deníky mělo minimální; v tomto ohledu se Ferrovi nikdy nedařilo. Velké deníky Ferra odmítaly, a ten musel po 10 letech činnosti Salazarovi otevřeně přiznat porážku. Salazar zase Ferrovi nikdy nevyšel vstříc natolik, aby mu k dispozici dal větší pravomoc. Na to si Ferro dlouhodobě stěžoval stejně jako na podřízené postavení vůči ministrům a na to, že musí při zahraničních cestách lhát o významu svého postavení v Portugalsku.

Konečný pád SNP (1944) byl patrně důsledkem nevole předsedy rady ministrů, ale také souvisel s odporem portugalských sdělovacích prostředků. SPN bylo po celou dobu své existence předmětem řady polemik a významná periodika s touto institucí nechtěla spolupracovat. Uvědomovala si, že je mnohem lepší mít dobré vztahy s ministry nežli s Ferrem (přestože ten byl přímo spojen se Salazarem).

Podle názoru Goffreda Adinolfiho Salazarův stát nechtěl být naprosto totalitární, a tak Ferro nemohl dostat volnou ruku, tj. nemohl dostat k dispozici donucovací prostředky a nemohl být postaven na roveň ministrů. Nejvolněji mohl své záměry realizovat v cizině. Zde bychom měli zmínit především dvě věci: 1) SPN vydávala propagační materiály o *Estado Novo* a také Salazarova díla určená pro zahraniční (zejména francouzské) sympatizanty; 2) SPN organizovalo účast Portugalců na mezinárodních výstavách, jako byla ta v Paříži (1937) a v New Yorku (1939). Zejména pařížská výstava pro Portugalsko znamenala vystoupení z jisté izolace (i když francouzská pravice se o Salazarův model *Estado Novo* začala zajímat přinejmenším od roku 1930 a řada periodik dospěla k v té době novátorskému odlišování Portugalska od jeho většího souseda). V tomto případě musel dát režim idejím Antónia Ferra větší prostor. Jak ještě uvidíme, během 30. let doznala Ferrova radikálně modernistická a futuristická filosofie změn – tato radikálnost ustupuje tradicionalistickému vlivu Salazarovu a změnila se v umírněný a střízlivější modernismus. Tyto ústupky vyplynuly i ze zahraničních cest a kontaktů s Portugalci žijícími v cizině. Nejvíce jsou patrné na změnách estetického vkusu Ferra samotného. Pařížské výstavě např. předcházela soutěž v oboru architektury, jejíž vítěz se měl podílet na přípravě pavilonů výstavy. Vítěz, Keil do Amaral, je i dnes uznávaným portugalským architektem 20. století a jeho pařížská práce je výrazem synkretismu Portugalska starého (katolického, monarchického, tradičního) a Portugalska moderního (obrozeného a dynamického *Estado Novo*, tak jak jej po-

jímali jeho budovatelé).<sup>61</sup> Tuto synkrezi můžeme v první polovině 30. let najít také u Ferra.

## Střízlivý modernismus

Ferrův modernismus procházel změnami a modifikacemi, které lze považovat jak za výsledek osobního vývoje, tak za důsledek dění v Portugalsku a ve světě. Již ve své první knize rozhovorů se Salazarem si všimne jeho střízlivosti, uzavřenosti. Dokonce si všimá něčeho, co bude později považováno za symptom portugalského režimu; jde o Salazarovu oblíbenou Plantinovu báseň ze 17. století, které si všimla i většina zahraničních návštěv v Santa Comba Dão, Plantinův sonet *Le Bonheur de ce monde*. Aniž by opouštěl svá modernistická východiska, začínal si jistě uvědomovat, že Mussolini by se s Plantinovými verši identifikovat nemohl a nedokázal. Takto Ferro komentoval Salazarův oblíbený sonet: „*Skutečnost příbuzenství duše Salazarovy a Plantinovy nespočívá ve slovech sonetu, v jednotlivostech jejich aspirací, ale v tiché atmosféře, která z těchto veršů dýchá, v atmosféře tichého štěstí, v atmosféře beze slov, bez zbytečných slov, ve štěstí, jež se vejde do čtrnácti veršů (...) tento sonet nám poslouží ještě tím, že nám představí Salazarův rys mírného lidství, který mnozí chtějí mít za studený, krutý asketismus, kterému chybí okno do světa, (...) ale závěr je tento: Salazar, bezúhonný profesor, dokonalý státník, mravný člověk, kterého všichni znají, který byl lidmi, snad i Bohem, vyzývá tomu, aby vykoupil jeden národ, (...) nemyslí na sebe sama. Místo toho má (tak jako všichni vážní lidé) náročný ideál. Tento ideál mírnosti a klidu najdeme v Plantinově sonetu, v jeho jasných rýmech (...)*“<sup>62</sup> Tradiční nacionalismus Salazarův, který jistě některým konzervativním intelektuálům a monarchistům (např. João Ameal) vyhovoval natolik, že vstupovali do struktur salazarismu (*União Nacional*), byl modernistickému nacionalismu Ferrovi vzdálen, ale na počátku 30. let se situace začala měnit. K této změně přispěly i Ferrovy reportážní cesty do USA (reportér *Diário de Notícias*). I když byl New Yorkem fascinován a okouzlen, rytmus tohoto města jej i děsil. Tady narazil na meze nadšení modernitou. K odklonu směrem k Salazarovu tradičnímu nacionalismu přispěly i jiné faktory, ale v USA na něj výrazně působil kontakt s portugalskými komunitami. Dospěl k přesvědčení, že „portugalskost“ (*portugalidade*) a modernita nejsou možné bez kultu dějin a bez jejich naprosté akceptace. Ferrův nacionalismus tak do sebe absorboval prvky historie,

<sup>61</sup> Východiskem portugalského Nového státu byl do značné míry mýtus „*Stato nuovo*“, jak o něm píše historik Emiliano GENTILE, *Il mito dello Stato nuovo. Dal radicalismo nazionale al Fascismo*, Laterza 1999. V rámci této filosofie se dalo pomýšlet na cestu monarchickou (tu zastávali intelektuálové „nové pravice“, především ti z *Integralismo Lusitano*), ale záhy se prosadila republikánská idea, a to do té míry, že se na ustavení Salazarova režimu podíleli i monarchisté. To vše přestože Salazar sám měl vzdělání monarchistické tendence a republikánskou formu vlády jednoduše přijal jen jako záruku „*politického řádu*“.

<sup>62</sup> A. FERRO, *Salazar, o homem e a sua obra*, s. 191–192.

dějinné tradice a postupně se proměňoval v nacionalismus retrospektivní. Kontakty s cizinou ve Ferrovi vyvolaly požadavek, aby byla jeho vlast ostatními národy uznávána, respektována a poznána. Portugalsko (všechny jeho generace) by mělo znát svou velkou minulost a mělo by v cizině svůj velký příspěvek k civilizaci představit. Ferro považoval za mimořádně důležité, aby se Portugalsko účastnilo mezinárodních výstav. To byl postoj, který zastával již v roce 1928, když se vyjadřoval k portugalské účasti na Iberoamerické výstavě v Seville.<sup>63</sup>

## Zahraníční exil

Na počátku kariéry byl Ferro přesvědčen, že nové umělecké proudy (modernismus a futurismus byly do Portugalska importovány) výrazně přispějí k budování zcela nové moderní portugalské společnosti. V době, kdy se zde etablovala diktatura (nejprve sidónistická z roku 1918 a později vojenská z roku 1926) Ferro věřil v diktaturu modernistickou. Jako intelektuál ovlivněný zahraničními uměleckými a estetickými proudy věřil, že i jako zahraniční reportér pomůže Portugalsku zbavit se letargie, únavy, dekadence a chaosu – všeho, co bylo kritizováno a spojováno jak s první republikou, tak s monarchií. Ferro tyto teze zastával i v době, kdy se etabloval salazarismus. Nicméně od prvních interview se Salazarem si začal uvědomovat, že jeho režim nebude ani totalitární, ani modernistický. Salazar už při prvním setkání dával naopak poměrně jasně najevo, že základním východiskem jeho politiky mu je portugalská tradice, národní mentalita a zvyky. Jak je patrné z jeho projevu z roku 1938, ani později tato základní východiska nezměnil.<sup>64</sup> Zatímco se Ferro inspiroval Mussolinim, Salazar si zachovával vůči italskému fašismu zdvořilý odstup a poukazoval na domácí národní tradice. Vysvětloval, že fašismus je originální model italský a na portugalský případ stěží aplikovatelný.<sup>65</sup> Salazar se tak ve svém uvažování blížil konzervativní maurasiánské pravici (jejíž intelektuálové jako Henri Massis či Jacques Bainville si toho pohotově všimli a Salazarova režimu se ve 30. letech často dovolávali) a jejím předchůdcům kontrarevoluční tradice (Maistre, Bonald, Le Play, Taine), a ne inspirátorům Mussoliniho smýšlení (Sorel, Proudhon). Jinými slovy, Ferro se na počátku 30. let ocital před otázkou faktické

<sup>63</sup> J. S. ZÚQUETE, *In search of a new society*, s. 39–58.

<sup>64</sup> Salazarův projev z 22. března 1938: „Hlavní pramen našeho učení, inspirační zdroj velkých linií naší politické konstrukce jsou naše dějiny, tradice, temperament, portugalská realita jako taková.“ Viz J. MEDINA, *Salazar e os fascistas*, s. 92.

<sup>65</sup> „Nezapomínejme, že Mussolini je Ital, potomek středověkých condottieri, a nezapomínejme, že má socialistické, ba dokonce komunistické vzdělání. Nicméně jeho případ je případ obdivuhodný, jedinečný, národní. On sám prohlásil: ‚Fašismus je typický italský produkt, stejně jako bolševismus je produkt ruský. Ani jeden, ani druhý nelze přenášet a nemůže existovat mimo svůj přirozený prostor.‘ Portugalský Nový stát naopak nemůže uniknout (a ani to nemá v úmyslu) jistým omezením řádu mravního, omezením, jež považuje za nezbytná pro základy svého obroditelského úsilí (...) tento stát není tak absolutistický a my jej nepovažujeme za všemocný.“ Viz A. FERRO, *Salazar, o homem e a sua obra*, s. 74–75.

neslučitelnosti (ideologické, politické, doktrinální i psychologické) národní revoluce v pojetí konzervativního Salazara a v pojetí národních syndikalistů (Modré košile Rolãa Preta) a modernistů inspirovaných primárně italským modelem.

*Estado Novo* nebyl ani totalitární, ani modernistický režim – taková byla naopak ambice Antónia Ferra a národních syndikalistů kolem Rolãa Preta, k nimž měl Ferro patrně nejbliž – a to byly pravděpodobně základní důvody nedůvěry, kterou Ferro v salazaristických kruzích vyvolával. Nicméně v listopadu 1944 (po dlouhých 11 letech) Salazar Ferrovu ustoupil a přistoupil k založení nové instituce s většími pravomocemi – SNI (*Secretariado Nacional de Informação*). Paradoxně se tak dělo v době, kdy fašismus v celé Evropě prodělával těžkou krizi. SNI se od SPN lišilo především v tom, že disponovalo donucovacími prostředky a jasnými pravomocemi. Na druhou stranu ani ono nebylo ministerstvem. V roce 1949 António Ferro z postu ředitele SNI odchází. Příčiny jeho odchodu jsou ale dosud nejasné. Jeho žena, Fernanda de Castro, která s ním dlouhodobě spolupracovala, sice podává vysvětlení,<sup>66</sup> ale její vlastní korespondence se Salazarem tato vysvětlení zpochybňují. Jiným faktorem je komplikovaný Ferrův charakter a jeho těžký zdravotní a psychický stav v posledních letech života. V roce 1950 se uvolnilo místo velvyslance v Bernu a od roku 1954 Ferro působil jako velvyslanec i v Římě. Ferro si stále jasněji uvědomoval, že vlast na něj zapomíná (viz posmrtně vydaná Ferrova kniha *Saudações de mim*). Je daleko i od své ženy, která musí pracovně pobývat v Lisabonu. Konec přichází zanedlouho – v listopadu 1956 je hospitalizován a ještě téhož měsíce umírá na pooperační komplikace. Je mu pouhých 61 let. Portugalský tisk mu věnuje minimum místa. Salazar se Ferrova pohřbu zúčastní, ale v pohřebním průvodu již přítomen není. Hlavní deníky podávají zprávy mnohem důležitější: anglofrancouzská intervence v Suez, protisovětské události v Maďarsku.

---

<sup>66</sup> Příčiny odchodu Antonia Ferra z SNI nebyly nikdy zcela objasněny. Fernanda de Castro ve svých pamětech (Fernanda de CASTRO, *Ao fim da memória*, Lisboa 1986) tvrdí, že sám Ferro požádal Salazara o uvolnění a odchod na pařížskou ambasádu. Podle všeho to ale nebude pravda. Existuje totiž důvěrný dopis z dubna 1947, v němž sama Fernanda de Castro Salazara žádá o Ferrovo uvolnění z vedení v SNI. Tyto skutečnosti nebyly stále uspokojivě vysvětleny a ukazují na určité zmatení mezi veřejným a soukromým životem Antónia Ferra.

**Summary:**

**António Ferro – between Mussolini and Salazar**

The paper deals with the political and artistic career of Portuguese intellectual and journalist António Ferro. He belonged to those members of the European intellectual elite who envisioned a “new order” and its construction both in Portugal and Europe. Inspired by new artistic movements and the political experience of Sidónio Pais, Gabrielle D’Annunzio, and Benito Mussolini, Ferro had to revise his ideas under Salazar’s *Estado Novo* (New State), regime inspired by national and European counter-revolutionary ideas and papal encyclicals. In that way, Ferro found himself between two strong political, ideological and cultural trends. The paper examines Ferro’s initial political ideas and his subsequent career as a leader of Salazar’s propaganda machine – SPN.

Zdeněk BENEŠ

**Proč jsou čísla vždy jen odvozenou veličinou...  
Peníze a školství\***

*„Mnohé z toho, co se propaguje a proklamuje pod heslem společnost vědění, se při bližším pohledu ukáže jako rétorická figura, která je zavázána ani ne tak myšlence vzdělanosti, jako konkrétním politickým a ekonomickým zájmům. Společnost vědění není ani žádnou novinkou, ani nenahradí společnost industriální. Spíše na místě konstatovat, že četné reformy školství směřují k industrializaci a ekonomizaci vědění, čímž se myšlenky klasických teorií vzdělání doslova obracejí naruby.“<sup>1</sup>*

Žijeme v době čísel, tabulek, grafů, výpočtů, co možno nejexaktnějších „předpovědí“ – a to všechno v zájmu „efektivity“, „účelnosti“, a také kontroly.<sup>2</sup> Charakteristikou tohoto přístupu může být přípona -metrie: co víc tuto situaci reprezentuje víc než sociometrie, sciometrie, bibliometrie (tj. vědecké publikace a jejich citace)<sup>3</sup>

---

\* Tato studie měla být součástí Theatrum historiae 6, 2010 v oddílu „V. pardubické bienále *Peníze a jejich lidé* (Pardubice, 15. – 16. května 2008)“. Omylem však z tohoto čísla vypadla. Redakce časopisu se tímto autorovi velmi omlouvá za svou chybu.

<sup>1</sup> Konrad P. LIESSMANN, *Teorie nevzdělanosti. Omyly společnosti vědění*, Praha 2008, s. 9.

<sup>2</sup> Od doby napsání tohoto textu se situace poněkud proměnila, a to v číslech, jež text uvádí. Začalo se diskutovat o druhé vlně optimalizace středních škol; počet jejich žactva se má snížit o 20 %. Zřejmě začne být vyvíjen i tlak na snížení počtu vysokoškolských studentů. Diskutovat se začalo i o kvalitě výuky na českých školách, a to všech stupňů. Podnětem k nim se staly nelichotivé výsledky posledních mezinárodních srovnání, zejména v projektu PISA. Jeho výsledky viz v publikacích *Co umí čeští žáci – výzkum Pisa*, UIV Praha 2007 a *PISA 2009*, UIV Praha 2010. Viz též URL <<http://www.uiv.cz/clanek/607/1871>> [cit. 31. 1. 2011].

Přesto nechávám text v původní podobě, může být dokumentem stavu před dvěma lety. Ostatně výsledky „Pisy“ (byť o její metodice lze diskutovat, nicméně srovnání jednotlivých výzkumu od roku 2003 umožňuje jisté srovnání, protože výzkumy byly prováděny podle v podstatě stejné metody), dokládají, že základní teze textu alespoň apelativnosti nepozbývají.

<sup>3</sup> Viz URL <<http://www.czso.cz/csu/2006ediciplan.nsf/p/1005-06>> [cit. 1. 1. 2011]; URL <<http://www.uiv.cz/soubor/3471>> [cit. 1. 1. 2011]; URL <[http://www.czso.cz/csu/redakce.nsf/i/cr:\\_makroekonomicke\\_udaje/\\$File/HLMAKRO.xls](http://www.czso.cz/csu/redakce.nsf/i/cr:_makroekonomicke_udaje/$File/HLMAKRO.xls)> [cit. 1. 1. 2011]; URL <[http://www.czso.cz/csu/2008ediciplan.nsf/t/C70029095A/\\$File/09\\_vzdelani.pdf](http://www.czso.cz/csu/2008ediciplan.nsf/t/C70029095A/$File/09_vzdelani.pdf)> [cit. 1. 1. 2011].

a jejich deriváty jako rating či renting). V oblasti školství tak nakonec pravděpodobně dospějeme k nějaké edumetrii, v níž budeme „exaktními“ metodami zkoumat a hodnotit faktory hodnotové a interpersonální; máme už ostatně podobný termín edukometrie, zabývající se měřením výsledků výuky, konstruováním a aplikacemi testů, což je ovšem analýza těch edukačních segmentů, které se kvantifikaci nevzpírají.

Žebříčky a poměry různých měřitelných veličin spoluurčují naše životní podmínky a ovlivňují naše orientace ve světě. Plně to platí i pro školství. I tato *enkkláva kultury* byla plně vtažena do všeobjímající náruče ekonomistického chápání (chce se mi říci, že znásilňování) lidské skutečnosti. O peníze totiž jde, jak víme, vždy až na prvním místě. Ať už si myslíme, co chceme, podmiňujícím úvahám o penězích *pro* školství a *ve* školství se nevyhneme. Začněme proto právě jimi.

Podle údajů Českého statistického úřadu a Ústavu pro informace ve vzdělávání vypadala struktura českého školství v letech 2007/2008 takto:

**Tab. 1: Počet a velikost jednotlivých českých škol**

Školní rok 2007/2008					
Typ školy	Počet škol	Počet žáků ve školách	Počet absolventů	Počet učitelů	Přepočtený počet zaměstnanců ve veřejném školství (2007)
<b>mateřské</b>	4 808	291 194		data skutečného počtu fyzických osob nejsou od roku 2005 shromažďována; počet přepočtených pracovních míst ve veřejném školství činí 150 601	Celkem 259 242
<b>základní</b>	4 155	844 863			
<b>gymnázia</b>	373	146 370	24 351		
<b>střední odborné</b>	916	219 245	53 429		
<b>střední odborná učiliště*</b>	556* uiv 634	160 159* uiv 203 652	43 241		
<b>konzervatoře</b>	19	3 603			
<b>vyšší odborné</b>	177	28 774	6 233		
<b>vysoké</b>	78	344 670	63 478	16 526	36 597
<b>Celkem:</b>	<b>11 082**</b>	<b>1 840 878**</b>	<b>190 732</b>	<b>167 127</b>	<b>295 839</b>
<b>a) bez mateř. škol</b>	<b>6 274</b>	<b>1 549 684</b>			
<b>b) bez vysokých škol</b>	<b>11 004</b>	<b>1 496 208</b>	<b>127 524</b>		
<b>c) bez mateř. a vysokých škol</b>	<b>6 196</b>	<b>1 205 014</b>			



\* Databáze českého statistického úřadu a Ústavu pro informace ve vzdělávání se tu liší; ÚIV uvádí počet oborů. Zde uvádíme údaje oba.

\*\* Součet je proveden podle statistiky ČSÚ.

Porovnejme tato čísla s celkovým počtem zaměstnaných osob v České republice:

**Tab. 2: Počet zaměstnaných v ČR celkově a ve vybraných odvětvích**

Počet zaměstnaných v ČR celkově a ve vybraných odvětvích		
Odvětví	Počet pracovníků	Podíl na celkovém počtu zaměstnaných
celkový počet zaměstnaných osob (v tisících)	4 922,0*	100 %
vzdělávání	290,1**	5,89 %
z toho pedagogických pracovníků	167,1	3,39 %
zdravotnictví	338,2	6,87 %
zemědělství	173,2	3,51 %
průmysl	1 532,4	31,13 %
stavebnictví	446,8	9,07 %
obchod	613,1	12,45 %
finanční zprostředkování	101,7	2,06 %

\* Celková míra nezaměstnanosti v ČR byla v roce 2007 5,3 %.

\*\* Údaj ČSI.

Na školství vydává Česká republika dnes asi 4,5 % HDP. I to je číslo, které stojí za pozornost. Za prvé proto, že je hluboce pod průměrem OECD. A zároveň proto, že je u nás „tradiční“. Odpovídá zhruba poměrům roku 1989, kdy činil také cca 4 %. Do roku 1996 se zvedal až na 6 %, avšak v souvislosti se známými „ekonomickými balíčky“, symbolizujícími krach českého transformačního „bankovního socialismu“, opět klesl. Autoři *Zprávy o vývoji české společnosti* předpokládali (a oprávněně, jak se ukázalo), že pro rok 1998 opět klesne, a to asi na předlistopadovou úroveň.<sup>4</sup> Z těchto 4,5 % jde asi 1 % na terciární vzdělávání. I toto číslo je pochopitelně podprůměrné.<sup>5</sup> Navíc je vnitřně velmi „bohaté“ – indexace jednotlivých oborů přerozděluje peníze velmi nerovnoměrným způsobem. Dvacetiletí podfinancování humanitních oborů se dnes projevuje nejen diskusemi nad *Bílou knihou terciárního vzdělávání*, ale hlavně neutěšenou situací humanitních fakult v České republice obecně.

Přítom jsou na rozvoj školství kladeny značné politické i ekonomické nároky. Poukazujeme ve srovnání s vyspělými státy na nízký počet žáků na středních školách, i studentů na vyšších odborných a vysokých školách. Význačným rozvojem přitom prochází střední odborné školství; zatímco počet studentů gymnázií

<sup>4</sup> Ladislav ČERYCH – Jan KOUCKÝ – Petr MATĚJŮ, *Školský systém a rozvoj vzdělání*, in: Jiří VEČERNÍK a kol., *Zpráva o vývoji české společnosti 1989–1998*, Praha 1998, s. 52.

<sup>5</sup> Viz *Bílá kniha terciárního vzdělávání*, 1. verze (28. 2. 2008), s. 81.

zůstává dnes – i s výhledem k roku 2015 – zhruba stejný (asi 24 %) prudce se zvyšuje – jak dokládá naše tabulka – počet absolventů odborných středních škol, kteří budou tvořit také stále větší podíl studentů škol vyšších odborných a vysokých; lze také předpokládat, že nejenom na školách technického či přírodovědného zaměření.<sup>6</sup> Tento nárůst středního vzdělávání vyžaduje také odpovídající finanční prostředky. Ale zatímco na rozvoj středního školství šlo v 90. letech poměrně dost peněz, byl vývoj vysokých škol, na něž je také vytvářen tlak na „masovost“ studia, problematičtější. Počet studentů stoupl od roku 1990 třikrát, počet fakult se zvýšil o 71 %, ale počty vysokoškolských pedagogů za tutéž dobu vzrostly o pouhou jednu třetinu. A další problém. Platy vysokoškolských učitelů stouply v období 1992–2002 průměrně o 50 %, celková cenová hladina se ale zvedla na více než dvojnásobek.<sup>7</sup> K tomu dodejme, že tyto platy nejsou vysoké. Oficiální statistiky sice udávají průměrný plat vysokoškolského pedagoga na veřejných vysokých školách asi 32 000 Kč, ale je obecně známo, že na mnohých fakultách, zvláště humanitních, je tento plat spíše snem než realitou. A učitelské platy jsou obecně v České republice nízké; ve srovnání s platy vysokoškolsky vzdělaných lidí u nás se pohybují těsně nad hranicí 50 %. Nechci redukovat skutečné problémy školství na otázku mezd, ale přesto: propouštění učitelů základních a středních škol na dobu hlavních prázdnin, zaměstnávání méně kvalifikovaných a celkově tedy i méně kvalitních učitelů, existence „létajících profesorů“ na vysokých školách – to jsou pouze výsledky trvalého podfinancování školství.

Opusťme už čísla. Jejich vypovídací hodnota je totiž mnohdy jen relativní. Postihují pouze relační vztahy a kvantifikovatelné údaje. Za nimi jsou ale údaje podstatnější; jejich problém je však v tom, že nejsou kvantifikovatelné, jsou dokonce i obtížně měřitelné – proto ale nejsou méně reálné. Jejich „realnost“ se projevuje v dynamických a různě dlouhých časových horizontech. Základním úkolem školství je socializace či enkulturace jedince do společnosti, což je proces v zásadě transgenerační. Stanislav Štech<sup>8</sup> – s odvoláním na Hannah Arendtovou a Konrada Lorenze – upozornil před časem na vnitřní tenzi tohoto procesu. Na jedné straně tu jde o konzervaci stávajících hodnot a na druhé straně o „ochranu“ hodnot nově vznikajících. V obecné rovině jde přes dvě až tři generace, což je časovací údaj sociokulturně proměnlivý. Délka života jedné generace je určena celkovou dyna-

<sup>6</sup> Viz údaje proslulé studie: Radovan RICHTA a kol., *Civilizace na rozcestí*, Praha 1966 (kapitola *Vědeckotechnická revoluce a vzdělání*). Čteme tu kvantifikacemi dokumentované stesky na zůstávání českého školství (zejména středního odborného a vysokého) ve srovnání s vyspělými zeměmi – data ohledně SSSR můžeme brát s jistou rezervou, ale srovnání se zeměmi ostatními neztratila do dnešních dnů nic na své varovnosti: „Na školství šlo ze srovnatelného národního důchodu v roce 1961 v SSSR o 74 %, v Japonsku o 70 %, v Holandsku a ve Švédsku o 40–50 % více než u nás; zvláště nedostatek vybavení uvádí naše vysoké školy do svízelné situace.“ Viz *Bílá kniha českého školství*, Praha 2000, s. 79.

<sup>7</sup> Jiří PEŠEK, *Školství v České republice 1989–2008*, in: Gernot HEISS a kol. (edd.), *Česko a Rakousko na konci studené války. Různými cestami do nové Evropy*, Ústí nad Labem 2008, s. 276.

<sup>8</sup> Stanislav ŠTECH, *Mezigenerační přenos mezi rodinou a školou*, in: Miloš KUČERA (ed.), *Transmise kultury a škola*, Praha 1998, s. 101–114.

mikou sociálního života, tzv. „generačním zážitkem“, stejně jako postupným uplýváním současnosti (generačně spoluprožívaného, retenčního, husserlovsky řečeno „časového dvorce“) do minulosti; generační rytmus současnosti je nesporně nejen rychlejší, než tomu bylo kdykoliv předtím v moderní době, ale je také daleko méně kontinuální.<sup>9</sup>

Druhým rytmem, který je třeba zmínit, je rytmus sociokulturních inovací. *Civilizace na rozcestí* uvádí, že technik ztrácí schopnost plné profesní orientace po deseti letech a po dvaceti pěti letech je polovina poznatků, které vědec získal během svého vysokoškolského studia zastaralá. Dnes je ale tento rytmus – připomeňme si počítačovou techniku, která během několika málo let zcela proměnila podobu mnoha zaměstnání a někdy i jejich strukturu, anebo genetiku, jež zcela zásadním způsobem mění podobu biologie či medicíny – daleko rychlejší. O to víc se ukazuje jako nutné celoživotní učení, na nějž zmíněná studie Richtova týmu upozorňovala.<sup>10</sup>

Odtud je možné odvodit jednu ze specifických funkcí oněch cca 3,4 % pedagogických pracovníků mezi zaměstnanci v České republice. Jejich „výrobkem“ je kulturní kapitál, tedy vytváření předpokladů pro dosažení určitého sociálního statusu, a jehož součástí je sdílení a předávání symbolického kapitálu, jehož významnou součástí je právě charakter získaného a sdíleného vzdělání. Abychom si uvědomili význam tohoto faktu, musíme si znovu připomenout, že toto konstatování v sobě obsahuje časový faktor. Efektivita jejich práce není měřitelná v reálném čase, ale v budoucnostní přítomnosti, která leží v horizontu jedné až dvou, tří generací produktivního života. To proto, že první z nich bezprostředně „vstřebává“ sumu znalostí s dovednostmi i celkové klima vztahu ke vzdělání a jeho podob v dané době, druhá či ještě i třetí je (kriticky, tj. s modifikacemi vlastního přístupu) přijímá a chová se podle nich či v opačném případě proti nim. Řečeno opět čísly – vezmeme-li v potaz počet pedagogických pracovníků a celkový počet žáků a studentů v České republice, zjistíme, že vzdělanostní aktivity se přímo dotýkají asi jedné pětiny všech obyvatel republiky (a to pomíjíme řadu vedlejších vzdělanostních aktivit, jako jsou univerzity třetího věku, různá školení atd.).

O efektivitě této činnosti jistě vypovídají mnohé statistické údaje, ale stejně tak se na ní podílejí faktory zcela neměřitelné. Nad nedávno zveřejněným projektem profesního standardu učitele poznamenala – zcela správně – Radka Kvačková, že vedle v návrhu zmíněných (a předpokládaně v diskusích doplňovaných) kritérií je ještě třeba počítat s takovými faktory, jako jsou učitelovo charisma, způsoby jeho jednání a chování atd. Tedy vesměs s jevy těžko formalizovatelnými a kvantifikovatelnými – a pokud by se někdo o jejich „scientifikaci“ pokoušel, tak neučiní nic jiného, než je „umrtvit“ a v následně vlastně nutné legislativě proměnit v další

---

<sup>9</sup> Cenné statistické údaje pro tento rytmus školství přinesl už v 70. letech 20. století v pečlivé práci Michail N. KUZMIN, *Vývoj školství v Československu*, Praha 1981. Generační diskontinuitu naší současnosti popsal přílehlavě Erich HOBSBAWM, *Věk extrémů*, Praha 1997, s. 335 nn.

<sup>10</sup> R. RICHTA a kol., *Civilizace na rozcestí*, s. 79.

iluzorní položku. Scio- a edumetrům takovéto úvahy však nepochybně naženou hrůzu a naleznou v nich množství chybných předpokladů a úvah.

Avšak moderní evropské vzdělání bylo stavěno na principech právě těch těžko važitelných kulturních a osobnostních principech. Vědění nejsou jenom výrobně, ať už ekonomicky anebo třeba politicky, využitelné vědomosti a dovednosti, ale také kultivace jedince jako morální bytosti a v této souvislosti i jako základnímu prvku society.<sup>11</sup> Uvažovat o financování školství tak znamená uvažovat také (a především) o hodnotách, kulturních kódech a tradicích, o odpovědnosti před budoucností atd. Ve školství a školním vzdělávání se všechny tyto prvky vrství a ukládají se jako kulturní sedimenty.<sup>12</sup> Nestačí proto finance, které stát (společnost) na školství vynakládá kontrolovat pomocí „auditu shody“, tj. správnosti jejich použití vzhledem k předpokládaným účelům, nestačí ani „audit výkonu“, který se dnes měří především sociometricky a soustřeďuje se na kvalitu, vtěsnávanou ovšem do pojmu „excelentnosti“; „centra excellence“ se ale přece nedají založit, ta se mohou pouze vytvořit, sebekonstituovat z institucionálních a kulturních tradic a snažit se svoji excelentnost udržet. Slovy Roberta Reicha tato centra (on jim říká symbolické a analytické zóny) „nelze (...) snadno okopírovat. Zatímco jejich konkrétní vynálezy a poznatky se dostávají do celého světa během pár vteřin, nahromaděné a společné učení, na němž jsou takovéto ideje založeny, je daleko méně přenosné. Jiné země se mohou s různým úspěchem pokusit o vytvoření Hollywoodu, Wall Streetu či Silicon Valley. Avšak k tomu nestačí peníze. Každá z těchto symbolických a analytických zón reprezentuje komplex institucí a schopností, jejichž vývoj si vyžádá čas. Dosažení přesné rovnováhy není nic snadného.“<sup>13</sup>

Budeme-li sledovat jenom ekonomické a technokratické parametry hodnocení školství, budeme mluvit o tom, kolik a jaké peníze se dávají *pro* školství. Chceme-li hovořit o penězích *ve* školství, musíme obrátit pozornost k jiným parametrům – k hodnotám, osobnostním rysům učitelů i žáků, sociálnímu statusu a prestiži pedagogických pracovníků, k využívání pedagogického času, tj. ke skutečnému vzdělávacímu procesu. Ten nelze měřit délkou vyučovací hodiny či souladem tématu s osnovami. Do něj patří výměna názorů, konfrontace stanovisek, sdílení poznatků a zkušeností; to vše uskutečňuje jak institucionalizovanými školskými formami, tak právě také neformalizovanou a různorodou interpersonální komunikací; Robert Reich tu užívá přílehlavého termínu: děje se tak „*klábosením*“. Užití slova vyhrazeného nezávazné komunikaci je tu oprávněné. Tvůrčím způso-

<sup>11</sup> Viz K. P. LIESSMANN, *Teorie nevzdělanosti*, s. 40 nn, 88. Anebo také jinak: „*Intelektuál nutně jedná na třech úrovních: jako analytik v hledání pravdy, jako morální osoba v hledání dobra a krásna a jako politická osoba, když se snaží sjednotit pravdivé s dobrým a krásným.*“ Viz Emmanuel WALLERSTEIN, *Evropský univerzalizmus*, Praha 2006, s. 76.

<sup>12</sup> Zdeněk BENEŠ, *(Ne)svobodné univerzity – vzdělání a svoboda. Historické paralely*, in: Josef STAŠA (ed.), *Historie, současný stav a perspektivy univerzit*. Sborník z konference k 660. výročí založení Univerzity Karlovy v Praze, Praha 2008, s. 65–72.

<sup>13</sup> Robert M. REICH, *Dílo národů. Příprava na kapitalismus 21. století*, Praha 2002, s. 342.

bem uvažující lidé dobře vědí, jak velký význam mají pro myšlení asociativní či metaforické podněty.

Přítom naše budoucnost, o níž ve školství jde, bude nejpravděpodobněji ve znamení nutností tvůrčího, a proto také rizikového myšlení. Znalostní funkční pole, tedy symbolický prostor, který vytváří sociokulturně relevantní celek znalostí a s nimi spojených dovedností, se v dnešním světě evidentně mění. To přináší mnohé problémy, jak konceptuálně teoretické, tak ryze praktické, jakým je například struktura školství a strukturace jeho kurikul (soubor vyučovacích předmětů), což jsou dnes velmi diskutované problémy. Vrchu zřejmě nabudou symbolické analytické služby, což je abstrahující řešení a identifikace problémů a s nimi spojené zprostředkovatelské služby.<sup>14</sup> Bez tvůrčího, tj. neformalizovatelného myšlení, k nim však nelze proniknout. Omezit úvahy na toto téma sociometrickými kritérii neznamena nic jiného, než ztotožnit univerzitu a letiště – v těchto pohledech nejsou totiž obě jinak tak odlišná (doufejme) prostředí ničím jiným než technologickými prostředky manažerské komunikace.<sup>15</sup>

Nikdo dnes není schopen obsáhnout vědění v encyklopedickém slova smyslu, nikdo není ani schopen být „odborníkem“ ve všech oblastech, k nimž je svým sociokulturním postavením nucen. Měl by ale být, podle přílehlavého vyjádření Ladislava Tondla, „kvalifikovaným příjemcem informací“.<sup>16</sup> To je vzdělanec (v nejširším slova smyslu), který umí (protože musí) zohledňovat širší kontext získaného sdělení, musí umět toto sdělení začleňovat do širšího okruhu znalostí a integrovat je do něj a konečně musí být schopen do jinak technokraticky pojatých znalostních dimenzí integrovat dimenze etické, estetické i politické (ve smyslu politiky jako správy věcí veřejných, nikoli partajních ideologií). Vzpomeňme na už citovaná slova Vallernsteinova, vzpomeňme varování Johanna Huizingy či Bohumila Mathesia z doby těsně před druhou světovou válkou.<sup>17</sup> Jejich varování by měla být varováním i pro dnes tak rychle se měnící svět.

---

<sup>14</sup> Tamtéž, s. 258.

<sup>15</sup> „Univerzita světové úrovně a mezinárodní letiště kombinují základní prvky globální symbolické analýzy: mozky a rychlý přístup ke zbytku světa.“ Viz Tamtéž, s. 348. Zdrucující kritiku *new managementu* ve vědě podal K. LIESSMANN, *Teorie nevzdělanosti*.

<sup>16</sup> Ladislav TONDL, *Půlstoletí poté*, Praha 2006, s. 100-103.

<sup>17</sup> Johann HUIZINGA, *Ve stínech zítřka. Diagnosa duševní choroby naší doby*, Praha 1938; „Kultura myšlenková je kultura speciální a znamená tedy z kolektivního zdroje vyvěrající, a proto obecně rozšířenou schopnost správně a jemně mysliti. Po jedné stránce se však kultura myšlenková liší od kultury bytové, technické a od jiných speciálních kultur vůbec. Oblast, v níž se projevuje nebo může projevovali, je totiž mnohem širší. Nejde při tom o speciální odborné myšlení, jakého vyžadují jednotlivé diferencované obory lidského konání, nýbrž o myšlení o věcech, které se objevují nebo mohou objevovati v zájmovém okruhu každého člověka, zejména každého vzdělaného člověka. Nejde vždy a nejde především o věc myšlenkové kultury, vyznali se u nás hodně či málo lidí ve vyšší matematice nebo v základech moderní chemie, ale je jejím citlivým měřítkem procento lidí, kteří dovedou jako laici věcně a logicky usuzovat o otázkách obecného dosahu, na př. o posledních událostech politických, o problémech rodinné výchovy nebo o otázkách veřejného zdravotnictví. V tomto širokém obsahu své oblasti se myšlenková kultura shoduje na př. s kulturou

Ekonomové rádi odkazují na nutnost nezadlužovat budoucnost. Podfinancováním školství ale právě to činíme – a zadlužujeme ji promrháváním kulturního kapitálu, té složky sociálního života, která je jeho nervem. A přitom si jedním dechem stěžujeme na snižující se úroveň obecně kulturních znalostí žáků. Tyto dvě položky jistě nejsou v přímém kauzálním vztahu, ale ve vztahu funkčním nepochybně jsou. A nakonec – za jakýmkoliv číslem je, stručně řečeno, rozhodnutí. Pro příklad – ptal se někdo, zda jsou ve státním rozpočtu České republiky miliardy, které bylo nutné zaplatit v prohraných arbitrážních řízeních, jež byly výsledkem divokých devadesátých let? Neptal. Zaplatit se ale musely. Máme-li tedy peníze na splácení podvodů anebo naivit, proč je nemáme na školství?

**Summary:**

**Why are the numbers always only a derived quantity...**

**Money and educational system**

The author focuses on the criteria that are used for evaluation of educational system and its educational level. He controverts that using only a quantificational view is unmain-tainable. 1) From the economic point of view: It is obvious that behind the numbers there are always decisions concerning their quantum and division. And we obtain the same situation when we count only with the quantification of the incomes of educational process. 2) It is necessary to take into consideration the time factor of this process too which is in the social level – in principle – generational. Efficiency, standards and forms of the education and educational system are basically derived from the time factor. 3) Moreover, the merits play an important, let's say crucial, role in the educational system (institutional or family) and these can not be essentially quantified.

---

*uměleckou a s kulturou mravní.“ Viz Bohumil MATHESIUS, *Myšlenková kultura*, in: Možnosti, které čekají. Epištoly o tvořivém životě, Praha 1944, s. 104–105.*

české verze referátů hostující zahraniční sekce  
*Nové české interpretace otázek německo-českého soužití*  
na 47. Sjezdu německých historiků v Drážďanech, konané 2. října 2008





## Nové české interpretace otázek česko-německého soužití

Sjezdy německých historiků jsou pořádány pravidelně každé dva roky v různých německých městech, zpravidla ve spolupráci s místní univerzitou. Jedná se o velkoryse koncipované vědecké setkání s bohatě strukturovanou škálou tematických sekcí a dalších doprovodných akcí. V rámci sjezdů bývá obvykle jedno zasedání koncipováno jako „hostující sekce“ (Gastsection), o jejíž uspořádání a přípravu obsahové náplně jsou požádáni zástupci některé (z hlediska německého) zahraniční historiografie.

Konání 47. Sjezdu německých historiků (47. Deutscher Historikertag) v roce 2008 bylo naplánováno do Drážďan, a to ve spolupráci s místní technickou univerzitou (Technische Universität Dresden). O uspořádání hostující sekce požádal předseda Spolku německých historiků a historiček (Verband der Historiker und Historikerinnen Deutschlands) Prof. Dr. Peter Funke dopisem z 7. května 2007 tehdejší vedení Sdružení historiků České republiky [SH ČR], zastupované předsedou Prof. PhDr. Petrem Vorlem, CSc. Výbor SH ČR se rozhodl s potěšením vyhovět této žádosti a pověřil předsedu přípravou organizace této akce. Technické detaily podoby české sekce projednali prof. Funke a prof. Vorel v září 2007 v Pekingu v rámci společné účasti na přípravě programu tehdy chystaného XXI. Mezinárodního kongresu historických věd (Amsterdam 2010). Byl dohodnut název sekce *Nové české interpretace otázek česko-německého soužití* (*Neue tschechische Interpretationen der Fragen des tschechisch-deutschen Zusammenlebens*), rozsah (půldenní zasedání s náplní 5 – 6 hlavních referátů a prostorem pro obsáhlou diskusi) a také základní myšlenka volby témat hlavních příspěvků, které měly být koncipovány jako podněty pro diskusi jak přímo v jednacím sále, tak i následně v odborném tisku po jejich zveřejnění.

Programový přípravný výbor české sekce na drážďanském sjezdu německých historiků byl v průběhu listopadu 2007 zvolen ve složení: Prof. PhDr. Jaroslav Pánek, DrSc. (místopředseda AV ČR Praha); Prof. PhDr. Svatava Raková, CSc. (ředitelka Historického ústavu AV ČR Praha); PhDr. Oldřich Tůma, Ph.D. (ředitel Ústavu soudobých dějin AV ČR Praha); Prof. PhDr. Jiří Pešek, CSc. (FSV UK Praha, člen Česko-německé komise historiků) a Prof. PhDr. Petr Vorel, CSc. (předseda SH ČR a děkan Fakulty filozofické Univerzity Pardubice); funkci sekretáře přípravného výboru přijal Prof. Dr. Miloš Řezník (Universität Chemnitz, předseda Česko-německé komise historiků).

Jednání české sekce proběhlo v rámci sjezdového programu 2. října 2008 (bližší viz [www.historikertag.de/Dresden2008](http://www.historikertag.de/Dresden2008)). Obsah i průběh této sekce naplnil očekávání organizátorů a snad i účastníků, jak bylo možné soudit podle dlouhé a kultivované diskuse mezi referenty a účastníky jednání. Hlavní referáty této české sekce byly zveřejněny v původní německé verzi formou samostatného sborníku, obsahujícího vedle editorské předmluvy texty šesti hlavních sjezdových referátů: Jiří PEŠEK – Petr VOREL (Hgg.), *Neue tschechische Interpretationen der Fragen des tschechisch-deutschen Zusammenlebens* (47. Deutscher Historikertag / Dresden

2008 – Die Vortragen der tschechischen Gastsection), Magdeburg 2010, ISBN 978-3-941305-19-9. Po dohodě s autory a s přípravným výborem jsme však pokládali za vhodné zveřejnit tento materiál také v české verzi.

Níže jsou uvedeny doplněné české verze čtyř hlavních referátů z výše zmíněné sekce drážďanského sjezdu, obsažené ve sjezdovém sborníku (v závorce název německé verze). Jedná se odborné studie Milana HLAVAČKY (*Wie konnten in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Böhmen nationale Spannungen entstehen?*), Jiřího PEŠKA (*Zwangsmigrationen in und aus der Tschechoslowakei 1938–1989*), Jaroslava ŠEBKA (*Die katholische kirche in den böhmischen Ländern und ihre Beziehungen zur Moderna, zum Nationalismus und zum Nationalsozialismus in der Zwischenkriegszeit*) a Petra VORLA (*Die Länder der böhmischen Krone und das Heilige Römische Reich in der Frühen Neuzeit*). Zbývající dva německy publikované referáty ze sjezdového sborníku byly v české verzi z podstatné části již zpřístupněny, a to text Pavla KLADIWY (*Die nationale Situation in Mähren und in Österreichisch-Schlesien an der Wende vom 19. zum 20. Jahrhundert*) v rámci publikace Pavel KLADIWA – Andrea POKLUDOVÁ – Renata KAFKOVÁ, *Lesk a bída obecních samospráv Moravy a Slezska 1850–1914, II. díl, I. svazek: Muži z radnice*, Ostrava 2008, a text Františka ŠMAHELA (*Polemik über kulturelle und andere Überlegenheit der Tschechen und Deutschen auf dem Konstanzener Konzil*) v rámci knihy o Jeronýmovi Pražském (František ŠMAHEL, *Život a dílo Jeronýma Pražského*, Praha 2010).

Petr VOREL

### Země Koruny české a Svatá říše římská v raném novověku

Dějiny Svaté říše římské a jejich souvislost s historickým vývojem českých zemí ve středověku a v raném novověku patřily mezi témata, kterým se česká historiografie druhé poloviny 20. století prakticky vyhýbala. Důvody byly spíše ideologického rázu, neboť studium kulturně-historických vazeb českých zemí na západní Evropu bylo v té době politicky nežádoucí a samotné slovo „říše“ bylo v českém prostředí v obecné významové rovině přímo spojeno s nacistickou „třetí říší“.<sup>1</sup> Zvláštní výjimku tvořila jen ta období, kdy v Praze sídlil císařský dvůr (tedy část doby lucemburské a rudolfínské) a kdy nebylo možné interpretovat české národní dějiny bez vysvětlení těchto širších vazeb.

Výraznější změnu přinesla až 90. léta 20. století, a to především z hlediska dějin středověkých.<sup>2</sup> Pro období raného novověku otázku vztahu českých zemí k říši jako velké badatelské téma na straně české historiografie v podstatě nově otevřel až profesor Jaroslav Pánek.<sup>3</sup>

Přesto stále existuje výrazná nerovnováha – i když země Koruny české tvořily v druhé polovině 14. století ekonomicky i politicky nejvýznamnější součást

---

<sup>1</sup> Václav VANĚČEK, *Stát Přemyslovců a středověká „říše“*, Praha 1946; Zdeněk FIALA, *Vztah českého státu k říši do počátku 13. století*, Sborník historický 6, 1959, s. 23–95.

<sup>2</sup> Marie BLÁHOVÁ, *Die Beziehungen Böhmens zum Reich in der Zeit der Salier und frühen Staufer im Spiegel der zeitgenössischen böhmischen Geschichtsschreibung*, Archiv für Kulturgeschichte 74, 1992, s. 23–48; Jiří KEJŘ, *Böhmen und das Reich unter Friedrich I.*, in: Alfred HAVERKAMP (Hrsg.), *Friedrich Barbarossa. Handlungsspielräume und Wirkungsweisen des staufischen Kaisers*, Sigmaringen 1992 (= Vorträge und Forschungen/Konstanzer Arbeitskreis für Mittelalterliche Geschichte 40), s. 241–290; Ivan HLAVÁČEK, *Die böhmische Kurwürde in der Přemyslidenzeit*, in: Wolf ARMIN (Hrsg.), *Königliche Tochterstämme, Königswähler und Kurfürsten*, Frankfurt am Main 2002 (= Studien zur europäischen Rechtsgeschichte 152), s. 79–106.

<sup>3</sup> Jaroslav PÁNEK, *Der böhmische Staat und das Reich in der Frühen Neuzeit*, in: Volker PRESS (Hrsg.), *Alternativen zur Reichsverfassung in der Frühen Neuzeit?*, München 1995 (= Schriften des Historischen Kollegs/Kolloquien 23), s. 169–178; TÝŽ, *Břemeno politiky. Raně novověká Svatá říše římská v proměnách moderní české historiografie*, in: Jan KLÁPŠTĚ – Eva PLEŠKOVÁ – Josef ŽEMLIČKA (edd.), *Dějiny ve věku nejistot. Sborník k příležitosti 70. narozenin Dušana Třeštika*, Praha 2003, s. 187–200.

Svaté říše římské<sup>4</sup> a nalézala se zde i stálá císařská residence, dosud v Čechách nevzniklo moderní zpracování dějin tohoto státního útvaru ve středověku. Také pro období raného novověku se v této otázce setkáváme se zcela netypickou situací. K dispozici máme několik starších i moderních zpracování říšských dějin v raném novověku, tedy počínaje říšskou reformou Maxmiliána I. na konci 15. století.<sup>5</sup> Nedávné dvousté výročí formálního zániku říše v roce 1806 vyvolalo v Německu ohromný zájem o toto téma, což se projevilo i v programu tehdejšího sjezdu německých historiků v Kostnici. Pokud nahlédnete do těchto publikací, včetně nového reprezentačního sborníku k dějinám říše,<sup>6</sup> tak v raně novověkém období říšských dějin nenaleznete o vývoji českých zemí žádnou podstatnou zmínku. Snad jen to, že v Praze sídlil určitou dobu císařský dvůr a že stavovskou defenestrací začala třicetiletá válka. Jediná část, kde se tradičně české země objevují na předním místě, jsou rekonstrukční historické mapy Svate říše římské.

Historická rekonstrukční mapa je velmi nebezpečný nástroj v rukou historika, který svádí k velkým zjednodušováním. Historické rekonstrukční mapy jsou přehledné, namalované hranice jasně vymezují sféry vlivu, jsou výbornou názornou pomůckou při výuce dějepisu. Problém je v tom, že každá národní historiografie si historické rekonstrukční mapy maluje po svém a na základě své interpretace dějin, takže se pak výsledky mohou výrazně lišit.

Uvedu jeden zajímavý a ve střední Evropě málo známý příklad. V dnešním Istanbulu na vás působí historické památky na každém kroku. U většiny turisticky atraktivních míst se nevyhnete nabídce současné turecké oficiální historické rekonstrukční mapy, dokládající územní vývoj Osmanské říše.<sup>7</sup> Středoevropský historik se z ní s údivem dozvídá, že habsburská monarchie byla v 16. století součástí tohoto útvaru, tedy Osmanské říše. Argumentem pro toto konstatování je skutečnost, že habsburští panovníci odváděli sultánovi tzv. tribut míru; jejich země byla tedy podle této dnešní interpretace vnímána jako tzv. poplatné území, začleněné pod sféru osmanského vlivu. Člověku, který se nevyzná v tehdejších evropských poměrech, může znít tato argumentace logicky, ale zkuste si představit, jak byste dopadli třeba v roce 1560 u císařského dvora, kdybyste tvrdili, že Vídeň je součástí Osmanské říše.

---

<sup>4</sup> Lothar HÖBELT, *Von Worms bis Münster. Reich und Österreich im Zeitalter der habsburgischen Hegemonie, der Glaubensspaltung und der Türkengefahr*, in: Wilhelm BRAUNEDER – Lothar HÖBELT (Hrsg.), *Sacrum Imperium. Das Reich und Österreich 996–1806*, Wien – München – Berlin 1996, s. 131–161; hodnocení postavení českých zemí v rámci středověké říše zde na s. 134.

<sup>5</sup> Helmut NEUHAUS, *Das Reich in der frühen Neuzeit*, München 1997 (= Enzyklopädie deutscher Geschichte 42); Georg SCHMIDT, *Geschichte des Alten Reiches. Staat und Nation in der Frühen Neuzeit 1495–1806*, München 1999; zde zmínky o českých zemích na s. 12, 17, 41–42.

<sup>6</sup> Heinz SCHILLING – Werner HEUN – Jutta GÖTZMANN (Hrsg.), *Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation 962 bis 1806. Altes Reich und neue Staaten 1495 bis 1806. Essays*, Dresden 2006.

<sup>7</sup> *Osmanlı Devleti ve Osmanlı padişahları (1299–1922)*, Istanbul 2008.

Současné historické rekonstrukční mapy říše, vytvářené pro období raného novověku a publikované běžně v rakouských a německých odborných publikacích a školních učebnicích,<sup>8</sup> mají z českého hlediska podobnou hodnotu, jako zmíněná mapa turecká, i když onen rozpor mezi představou současných historiků a dobovou realitou není tak příkrý.

Dovolím si na tomto místě tvrdit a svoje tvrzení následně doložím konkrétními argumenty, že české země na počátku raného novověku již součástí Svaté říše římské nebyly, respektive přesněji řečeno nestaly se součástí Svaté říše římské národa německého, kterou koncem 15. století na nových základech vytvořil Maximilián I.<sup>9</sup>

Hlavním důvodem tohoto dlouho tradovaného omylu je podle mého názoru princip *a priori* předpokládané kontinuity. Země Koruny české byly nade vší pochybnost součástí Svaté říše římské ve středověku a jejich mimořádné postavení potvrzovala i *Zlatá bula* císaře a krále českého Karla IV. z roku 1356. Byly součástí říše nade vší pochybnost i v době jejího zániku v roce 1806, a to *de iure* nejpozději od roku 1708, kdy se stal král český členem kolegia kurfiřtů na říšském sněmu. Na počátku 18. století, kdy se habsburský dvůr snažil na říšském sněmu prosadit tuto novinku, bylo z hlediska politického žádoucí po strážce věcné i právní zdůvodnit mylnou informaci, že král český byl odedávna členem kolegia kurfiřtů a jen v důsledku toho, že po staletí byl král český zároveň také císařem římským, zůstávalo jeho místo v kolegiu kurfiřtů nevyužíváno. Takto formulované účelové vysvětlení soudobých právníků vídeňského dvora bylo tehdy těžké zpochybnit, zvláště když jako základní nejstarší zákon říše byla stále uznávána *Zlatá bula* Karla

---

<sup>8</sup> Je možno uvést prakticky kteroukoli z publikací tohoto typu, například Heinrich LUTZ, *Propyläen Geschichte Deutschlands 4. Das Ringen um deutsche Einheit und kirchliche Erneuerung. Von Maximilian I. bis zum Westfälischen Frieden 1490 bis 1648*, Berlin 1983 (zde mapa *Deutschland im 16. Jahrhundert*); Reinhard BARTH – Friedemann BEDÜRFTIG, *Noch mehr Wissen über Weltgeschichte 3. Frühe Neuzeit*, Köln 1988, s. 24 (mapa *Das europäische Reich Karls V.*), s. 91 (mapa *Im Südosten des Reiches entzündete sich 1618 mit dem Prager Fenstersturz der Kriegsbrand*); Heinrich PLETICHA, *Entdecker und Reformatoren. Die Welt im 16. Jahrhundert*, Gütersloh 1989, s. 89 (mapa *Die Reformation und die Konfessionen im Europe um 1546*); Volker PRESS, *Kriege und Krisen. Deutschland 1600–1715*, München 1991, s. 554–557 (mapy *Die Kreiseinteilung des Reiches seit dem 16. Jahrhundert* a *Deutschland 1648*); Heinz SCHILLING, *Aufbruch und Krise. Deutschland 1517–1648*, Berlin 1998, s. 38 (mapa *Wirtschaft und Verkehr des Frühkapitalismus*); Anette VÖLKER-RASOR (Hrsg.), *Frühe Neuzeit*, München 2000, s. 160 (mapa *Gewerbelandschaften des Alten Reiches*); Martina HENGL, *Geschichte Österreichs 3. Renaissance und Gegenreformation*, Wien 2003, s. 76 (mapa *Das Heilige Römische Reich und die Entwicklung der habsburgischen Hausmacht bis zum Frieden von Karlowitz 1699*); Günter VOGLER, *Europas Aufbruch in die Neuzeit 1500–1650*, Stuttgart 2003 (= Handbuch der Geschichte Europas 5), s. 47 (mapa *Das Reich im 16. Jahrhundert*) atd.

<sup>9</sup> Heinz ANGERMEIER, *Der Wormser Reichstag 1495 in der politischen Konzeption König Maximilians I.*, in: Heinrich LUTZ – Elisabeth MÜLLER-LUCKNER (Hrsg.), *Das römisch-deutsche Reich im politischen System Karls V.*, München – Wien 1982 (= Schriften des Historischen Kollegs/Kolloquien 1); Karl Friedrich KRIEGER, *König, Reich und Reichsreform im Spätmittelalter*, München 1992 (= Enzyklopädie deutscher Geschichte 14), s. 1–14.

IV., kde je jasně český král jako jeden z kurfiřtů (dokonce hlavní z nich) uveden. Od té doby oficiální habsburská historiografie interpretovala příslušnost českých zemí k říši jako kontinuální nikdy nepřerušenu historickou realitu, a tato fikce se pak stala nezpochybňovaným axiomem, který přejala historiografie 19. a 20. století, protože to bylo jednoduché a přehledné.

Nicméně historikům zabývajícím se obdobím raného novověku neušlo, že něco není v pořádku.<sup>10</sup> Jak jsem již výše zmínil, v moderních německých zpracováních dějin říše v raném novověku se s českými zeměmi setkáte většinou jen na rekonstrukční historické mapě.<sup>11</sup> V textu se o nich téměř nic nedozvíte. Není to nelogické? Jak je možné, že tak rozsáhlý a územně kompaktní celek a navíc jediné království uvnitř říše, tvořené jinak jen teritoriálními knížectvími, neovlivňoval historický vývoj společného soustátí, byl-li jeho součástí? Tuto nerovnováhu<sup>12</sup> autoři obvykle nijak nekomentují.

Velmi výstižně tuto situaci charakterizoval německý historik Alexander Berger, autor nejvýznamnější a v České republice velmi kladně hodnocené publikace z posledních let, zabývající se otázkou kurfiřtského hlasu a státoprávního postavení českých zemí v říši. Jeho práce je založena na podrobné státoprávní analýze. Pro toto téma je ovšem charakteristické, že těžiště práce je položeno jednak do období středověku, jednak do závěrečných století existence říše. Počátku raného novověku je věnován relativně malý prostor,<sup>13</sup> nicméně i na základě pramenů říšské proveniencie z tohoto období shledal autor ve vztahu mezi říší a českými zeměmi řadu nelogičností. Přesto nakonec dospěl k závěru, podle kterého české země sice k Svaté říši římské národa německého v raném novověku patřily (v souladu s tradovanými axiomy německé historiografie 19. a 20. století), ale jejich historický vývoj probíhal tak, jako kdyby její součástí nebyly. Autor tak velmi výstižně charakterizoval vcelku běžný rozpor mezi teoretickými státoprávními vztahy a historicko-

---

<sup>10</sup> Fritz HARTUNG, *Deutsche Verfassungsgeschichte von 15. Jahrhundert bis zur Gegenwart*, 6. Auflage, Stuttgart 1954, s. 15; H. NEUHAUS, *Das Reich in der frühen Neuzeit*, s. 9, 22, 26–27, 46.

<sup>11</sup> Např. Hellmuth RÖSSLER, *Geschichte des europäischen Staatensystems von Maximilian I. bis zum Ende des dreißigjährigen Krieges*, in: Alesion BOMBACI a kol., *Historia Mundi. Ein Handbuch der Weltgeschichte in 10 Bänden, Band 7: Übergang zur Moderne*, Bern 1957, s. 161–227 (zde mapa *Europa am Ende des 15. Jahrhunderts*, s. 173); Josef ENGEL (Hrsg.), *Großer historischer Weltatlas, 3. Teil: Neuzeit*, 2. Auflage, München 1962 (zde mapy *Deutschland zur Zeit Karls V. 1519–1556* a *Die Kreiseinteilung des Reiches seit dem 16. Jh. a Europa im 16. Jh.*, s. 110–111); H. LUTZ, *Propyläen Geschichte Deutschlands 4*, s. 16–17 (zde mapa *Das Reich – Habsburg – Europa 1500–1540*); Manfred SCHEUCH, *Historischer Atlas Österreich*, Wien 1994 (mapa *Reformation in Österreich um 1540*, s. 63).

<sup>12</sup> Opakovaný odkaz v textu na určitou formu „nerovnováhy“ je účelový, neboť nerovnováha (*Ungleichheit*) v dějinném procesu a historické interpretaci byla hlavním tématem drážďanského sjezdu historiků roku 2008, na kterém byla německá verze této studie prezentována.

<sup>13</sup> Alexander BEGERT, *Böhmen, die böhmische Kur und das Reich vom Hochmittelalter bis zum Ende des alten Reiches. Studien zur Kurwürde und zur staatsrechtlichen Stellung Böhmens*, Husum 2003 (= Historische Studien 475), s. 303–357.

kou realitou, se kterým se v dějinách středověku a raného novověku setkáváme poměrně často.

V rámci tohoto článku si však dovoluji pokročit ještě dál a pokusím se na základě pramenných argumentů doložit, že na přelomu středověku a raného novověku došlo k vyčlenění zemí Koruny české z říše nejen *de facto*, ale i *de iure*.

Na straně české i německé historiografie je obecně uznáváno, že koncem středověku došlo k procesu uvolňování vztahů mezi českými zeměmi a říší. Nemáme však k dispozici žádné přesné datum, neexistuje žádná císařská nebo královská listina, ve které by bylo řečeno: ode dneška země Koruny české nejsou součástí Svaté říše římské. Takové státoprávní akty můžeme očekávat v moderní době, nikoli ve středověku. Nicméně i z hlediska právního můžeme postup oddělení zemí Koruny české od říše doložit, a to ve třech postupných na sebe navazujících krocích:

1) Dohoda císaře Fridricha III. a českého krále Vladislava II. o postavení českého krále v říši z roku 1477. Z ní vyplývá změna postavení krále českého v mocenském systému říše. Zůstává mu zachován titulární úřad říšského arcibiskupa ve formě říšského léna a právo kurfiřta účastnit se císařské volby.<sup>14</sup>

2) Usnesení českého zemského sněmu z roku 1486, podle kterého v Čechách nemají žádnou právní váhu říšské zákonné normy, a to ani dříve vydaná císařská privilegia, pokud je jejich obsah v rozporu se zemským právem a zájmy Koruny české.<sup>15</sup>

3) Založení raně novověké Svaté říše římské národa německého roku 1495 ve Wormsu a ustavení jejího hlavního zákonodárného orgánu, říšského sněmu, na kterém neměly české země od samého počátku žádné zastoupení.<sup>16</sup>

K vyčlenění zemí Koruny české ze středověké Svaté říše římské došlo v průběhu poslední třetiny 15. století bez vnějšího diplomatického či vojenského konfliktu. Možná i proto se tento proces dostal na okraj historického zájmu, narozdíl třeba od vývoje tehdejšího Švýcarského spříseženství.<sup>17</sup> V českém případě bylo však uvolnění vazeb s říší v oboustranném zájmu.

Pro chystané říšské reformy krále Maxmiliána I. by byly české země jako integrální součást jím projektované říše ohromnou přítěží. Od dob císaře Karla IV. se politická situace ve střední Evropě podstatně změnila a postavení zemí Koruny české v říši, zakotvené ve *Zlaté bule* z roku 1356, již bylo anachronismem. Tento středověký model navíc vytvářel nerovnováhu zvýrazněním mocenského postavení krále českého v říši. Zjednodušeně řečeno, v rámci středověké struktury říše byl král český příliš silný, což se ukázalo jak za Lucemburků, tak ještě i v době krále Jiřího z Poděbrad, který byl ve vztahu s císařem Fridrichem III. tím silnějším part-

<sup>14</sup> Jaroslav PÁNEK, *Der tschechische Blick auf die Reichsgeschichte und die spezifische Stellung des böhmischen Staates*, Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung 53, 2004, č. 3, s. 373–390.

<sup>15</sup> František PALACKÝ, *Dějiny národa českého v Čechách a v Moravě 11*, Praha 1928, s. 181–183.

<sup>16</sup> H. ANGERMEIER, *Der Wormser Reichstag 1495*, s. 1–14.

<sup>17</sup> Bettina BRAUN, *Die Eidgenossen, das Reich und das politische System Karls V.*, Berlin 1997 (= Schriften zur Verfassungsgeschichte 53), s. 24–38, 206–232.

nerem po stránce vojenské i ekonomické, a využíval této skutečnosti i k posilování vlastního postavení v českých zemích. Pokud měla říše v nové podobě na konci 15. století fungovat jako silný evropský stát, který chtěl Maxmilián I. i s tehdejší podporou říšských stavů na nových základech vytvořit, tak v něm země Koruny české neměly co dělat. A to i s ohledem jak na tehdejší konfesijní situaci, tak i na národní charakter,<sup>18</sup> na jehož základě se tento nový státní útvar v rámci Evropy i svým novým názvem vymezoval, tedy jako Svatá říše římská národa německého.<sup>19</sup>

V českých zemích došlo v průběhu 15. století k výraznému oslabení královské moci a posílení vlivu stavovské obce. V důsledku válečného stavu v době husitské byla říše vnímána jako hlavní nepřítel českého státu, ale *de iure* zůstala příslušnost tohoto území k říši po nastolení císaře Zikmunda na český trůn zachována a v následných letech nebyla zpochybňována. Jiří z Poděbrad dokonce sám jako král český velmi intenzivně usiloval o vstup na říšskou politickou scénu a využíval svých kontaktů s císařským dvorem i ve svůj osobní prospěch.<sup>20</sup> Podařilo se mu prosadit i některé od té doby nebývalé změny, jako například ustavení nového teritoriálního knížectví uvnitř českého území, kterým se z moci císařské stalo Hrabství kladské. Takový postup byl ovšem vnímán silicí stavovskou obcí jako značné nebezpečí a vytvářel na domácí politické scéně nerovnováhu, neboť král (a po jeho vzoru kdokoli jiný) by se při prosazování svých dílčích zájmů mohl opírat o právní systém říše, jakkoli starší stavovské výsady tyto vztahy upravovaly. Nakonec přijetí výše zmíněného stavovského usnesení z roku 1486 bylo vyvoláno jedním takovým případem, kdy se v Čechách řešil spor o interpretaci a vůbec platnost starších císařských zástavních listin, na jejichž základě držel rod Šliků z Passounu rozsáhlý majetek v západních Čechách. I přes hluboké vnitřní rozpory se tehdy česká sta-

<sup>18</sup> Alfred SCHRÖCKER, *Die Deutsche Nation. Beobachtungen zur politischen Propaganda des ausgehenden 15. Jahrhunderts*, Lübeck 1974 (= Historische Studien 426), s. 137–141; Herfried MÜNKLER, *Nation als politische Idee im frühneuzeitlichen Europa*, in: Klaus GARBER (Hrsg.), *Nation und Literatur im Europa der Frühen Neuzeit. Akten des I. Internationalen Osnabrücker Kongresses zur Kulturgeschichte der Frühen Neuzeit*, Tübingen 1989 (= Frühe Neuzeit 1), s. 56–86; Hagen SCHULZE, *Deutschland in der Neuzeit*, in: Almut BUES – Rex REXHEUSER (Hrsg.), *Mittelalterliche nationes – neuzeitliche Nationen. Probleme der Nationenbildung in Europa*, Wiesbaden 1995 (= Quellen und Studien/Deutsches Historisches Institut Warschau 2), s. 103–120; František ŠMAHEL, *Mezi středověkem a renesancí*, Praha 2002, kap. II/10 „Zlomené žezlo českého krále. Ikonografická marginálie ke vztahům husitských Čech k Říši“, s. 187–214; Petr VOREL, *Nacionalita a konfese v politickém životě jagellonských Čech. Utváření nového modelu společenské normy prostřednictvím Viléma z Pernštejna*, *Theatrum historiae* 2, 2007, s. 71–79.

<sup>19</sup> Georg SCHMIDT, *Reich und Nation. Krieg und Nationsbildung in Deutschland*, in: Horst LADMACHER – Simon GROENVELD (Hrsg.), *Krieg und Kultur. Die Rezeption von Krieg und Frieden in der Niederländischen Republik und im Deutschen Reich 1568–1648*, Münster – New York – München – Berlin 1998, s. 57–76, zde s. 58–59.

<sup>20</sup> Ivan HLAVÁČEK, *Beiträge zur Erforschung der Beziehungen Friedrichs III. zu Böhmen bis zum Tode Georgs von Podiebrad (1471)*, in: Paul-Joachim HEINIG (Hrsg.), *Kaiser Friedrich III. in seiner Zeit*, Köln – Weimar – Wien 1993 (= Forschungen zur Kaiser- und Papstgeschichte des Mittelalters 12), s. 279–298.



vovská obec dokázala shodnout na základním právním principu, kterým byla upevněna právní integrita státu a jasně deklarována jeho nezávislost na říšských právních normách.

Nešlo jen o deklarativní akt, ale o mocenský nástroj, kterého stavovská obec později důsledně užívala. Nejznámějším případem se stala tzv. vojna loketská z let 1503–1506. Šlo o podobnou situaci jako v roce 1486. Tentokrát požadovali zástupci rodu Šlíků říšskou arbitráž ve svých sporech s měšťany na svých zástavních panstvích. Spor se nepodařilo vyřešit diplomatickou cestou, vyústil v tažení vojska zemské hotovosti a vynucení poslušnosti vojenskou silou. Tato causa měla precedentní charakter a byla v 16. století posledním významnějším pokusem o uplatnění říšských právních norem na českém území.<sup>21</sup> Z nemnoha dochovaných pramenů je zřejmé, že podobným způsobem vnímal v 16. století záležitosti českých zemí jak říšský sněm, tak i říšský komorní soud.<sup>22</sup> Jejich rozhodnutí neměla v zemích Koruny české žádnou právní váhu a nebyla ani nijak vynutitelná, neboť z českého hlediska šlo o rozhodnutí právních institucí cizího státu.<sup>23</sup>

Součástí raně novověké Svaté říše římské národa německého se země Koruny české od jejího počátku roku 1495 vůbec nestaly. Tuto skutečnost lze dokumentovat několika základními fakty, které bývají podle mého názoru i v odborné literatuře interpretovány chybně či zkresleně. Pokusím se je shrnout do tří stručných okruhů.

## 1) Politická reprezentace

Země Koruny české neměly v 16. století zastoupení na říšském sněmu. Tato skutečnost je někdy mylně zaměňována s faktem, že král český byl i v raném novověku kurfiřtem. Jak by ne, když to stálo ve *Zlaté bule* Karla IV. a ta byla z důvodů politických uznána za hlavní zákon raně novověké říše?<sup>24</sup> Podstatný rozdíl je však v tom, že ve 14. století ještě neexistovalo kolegium kurfiřtů jako samostatná kurie říšského sněmu, ustaveného až roku 1495. Členem tohoto orgánu, tedy nejvyšší kurie říšského sněmu, se král český nestal a lze snadno doložit, že v kolegiu

---

<sup>21</sup> Petr VOREL, *Říšské sněmy a jejich vliv na vývoj zemí Koruny české v letech 1526–1618*, Pardubice 2005, s. 29–31.

<sup>22</sup> Jürgen WEITZEL, *Der Kampf um die Appellation ans Reichskammergericht. Zur politischen Geschichte der Rechtsmittel in Deutschland*, Köln – Wien 1976 (= Quellen und Forschungen zur höchsten Gerichtsbarkeit im Alten Reich 4); Bernhard DIESTELKAMP, *Recht und Gericht im Heiligen Römischen Reich*, Frankfurt am Main 1999 (= Ius Commune, Sonderhefte, Studien zur Europäische Geschichte 122).

<sup>23</sup> Jaroslav PÁNEK, *Český stát a stavovská společnost na prahu novověku ve světle zemských zřízení*, in: Karel MALÝ – Jaroslav PÁNEK (edd.), *Vladislavské zřízení zemské a počátky ústavního zřízení v českých zemích 1500–1619*, Praha 2001, s. 13–54.

<sup>24</sup> H. NEUHAUS, *Das Reich in der frühen Neuzeit*, s. 6.

kurfiřtů žádný panovník z titulu krále českého nezasedal až do roku 1708.<sup>25</sup> Král český se jakožto kurfiřt, který jinak z tohoto titulu neuplatňoval vůči říši jiná práva ani povinnosti, měl účastnit jen samotné volby nového krále římského, ale nepodílel se již ani na následných diplomatických jednáních o volební kapitulaci, natožpak na běžných jednáních kolegia kurfiřtů v rámci říšského sněmu. Tuto skutečnost do značné míry zastírá fakt, že v průběhu 16. století byli většinou králové čeští zároveň také panovníky v říši a sami její politický život výrazně ovlivňovali.<sup>26</sup> Nikoli ovšem z titulu krále českého. To je dobře doložitelné jak v prvních letech trvání raně novověké říše, kdy ještě král český v říši *de iure* nevládl (od 1495 do 1531), tak i na počátku vlády krále Matyáše II., který se v době před svou císařskou volbou pokoušel jako král český prosazovat aktivní říšskou politiku a marně usiloval o vstup do kolegia kurfiřtů.

Je faktem, že s králem českým se běžně setkáváme na dobových vyobrazeních, symbolizujících raně novověkou říši. Nejznámější je reprezentativní ilustrace ze *Schedelovy kroniky* z roku 1493 či Burgkmaierovo ztvárnění *říšského orla s heraldickou výzdobou* z roku 1511, kterému na čestném místě dominuje znak Království českého. Mladších analogií najdeme také spoustu. Jednalo se však jen o dobovou symboliku sedmi kurfiřtů – volitelů, odkazující se na *Zlatou bulu* Karla IV. S dobovou politickou realitou měla tato tvorba pramálo společného a už vůbec nedokládá územní rozsah tehdejší říše.<sup>27</sup>

---

<sup>25</sup> Axel GOTTHARD, *Säulen des Reiches. Die Kurfürsten im frühneuzeitlichen Reichsverband*, 2. Band, Husum 1999 (= Historische Studien 457), s. 172, 467–475.

<sup>26</sup> Albrecht P. LUTTENBERGER, *Reichspolitik und Reichstag unter Karl V. Formen zentralen politischen Handels*, in: Heinrich LUTZ – Alfred KOHLER (Hrsg.), *Aus der Arbeit an den Reichstagen unter Kaiser Karl V. Sieben Beiträge zu Fragen der Forschung und Edition*, Göttingen 1986 (= Schriften des Historischen Kommission bei der Bayerischen Akademie der Wissenschaften 26), s. 18–68; Winfried SCHULZE, *Der deutsche Reichstag des 16. Jahrhunderts zwischen traditioneller Konsensbildung und Paritätisierung der Reichspolitik*, in: Heinz DURCHHARDT – Gert MELVILLE (Hrsg.), *Im Spannungsfeld von Recht und Ritual. Soziale Kommunikation in Mittelalter und früher Neuzeit*, Köln – Weimar – Wien 1997 (= Norm und Struktur 7), s. 447–461; Helmut NEUHAUS, *Von Reichstag(en) zu Reichstag. Reichsständische Beratungsformen von der Mitte des 16. bis zur Mitte des 17. Jahrhunderts*, in: Heinz DURCHHARDT – Matthias SCHNETTGER (Hrsg.), *Reichsständische Libertät und habsburgisches Kaisertum*, Mainz 1999 (= Veröffentlichungen des Instituts für Europäische Geschichte Mainz, Abteilung Universalgeschichte, Beiheft 48), s. 135–149.

<sup>27</sup> Heinz SCHILLING – Werner HEUN – Jutta GÖTZMANN (Hrsg.), *Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation 962 bis 1806. Altes Reich und Neuen Staaten 1495 bis 1806. Katalog*, Dresden 2006, s. 82–92. Nejnovější interpretaci, podle které zmíněný Burgkmaierův dřevorez „... die neue politische Wirklichkeit abzubilden suchte...“, považují za chybnou. Viz Stefan WEINFURTER, *Das Reich im Mittelalter (Kleine deutsche Geschichte von 500 bis 1500)*, München 2008, s. 239.

## 2) Územní členění říše

České země se nestaly součástí územního členění říše ani v rámci krajského systému, ani v rámci působnosti říšského komorního soudu. Narozdíl od středověkého dělení říše na říšské kraje v roce 1383 nebyly české země začleněny do říšského krajského systému ani v roce 1500, ani v roce 1512, neboť by to v té době nemělo smysl. Účelem vymezení šesti krajů v rámci říše v roce 1500 byla potřeba vytvořit systém zastoupení jednotlivých území v říšské vládě (tzv. „Reichsregimentu“), proto tehdy nebylo nutné do krajského systému včlenit území, kterým přímo vládl král Maxmilián I. a šest kurfiřtů, neboť ti byli v říšské vládě zastoupeni přímo. Tato území byla pak k účelům daňovým formálně seskupena do čtyř krajů v roce 1512. Země Koruny české se v té době součástí říšských krajů nestaly.<sup>28</sup>

V moderní literatuře je výše zmíněný rozpor elegantně vyřešen tak, že země Koruny české jsou v rámci říše v 16. století označovány za teritorium „mimo krajský systém“ („Ungekreiste“). V této kategorii nalezneme ještě síť drobných statků šlechtických majitelů, kteří nebyli podřízeni žádnému z teritoriálních knížat, ale přímo císaři („Reichsritterschaft“). To je skutečně mimořádná nerovnováha, pokud porovnáte význam „Reichsritterschaftu“ a zemí Koruny české. Zařazení „Reichsritterschaftu“ do kategorie „Ungekreiste“ má však vzhledem k účelu, kvůli kterému říšské kraje vznikly, samozřejmou logiku. České země ale nebyly v říšské vládě na počátku 16. století zastoupeny ani Maxmiliánem I., protože ten jim nevládl, ani králem Vladislavem Jagellonským, protože ten se nikdy členem říšské vlády jako král český nestal. Hranice říšských krajů, které na počátku 16. století vymezovaly reálný rozsah Maxmiliánovy Svaté říše římské národa německého, české země nezahrnovaly jednoduše proto, že tato území v té době součást říše netvořila. Jiné vysvětlení těžko zdůvodníme.

## 3) Říšské daně

Jedním z hlavních pojítek raně novověkých států byl jejich daňový systém. V tom nebyla Svatá říše římská národa německého nijak pozadu. Současné s územním vymezováním tohoto státního útvaru vznikala politická dohoda mezi panovníkem a říšskými stavy o financování nového státu formou říšské daně

---

<sup>28</sup> Taková interpretace např. viz Winfried DOTZAUER, *Die deutschen Reichskreise in der Verfassung des alten Reiches und ihr Eigenleben 1500–1806*, Darmstadt 1989, s. 13–47; Günther R. BURKERT-DOTTOLO, *Die Landstände der österreichischen Erbländer auf dem Weg ins „Reich“*. *Die Entsendung ständischer Gesandtschaften zu Reichstagen*, in: Heinz DURCHHARDT – Matthias SCHNETTGER (Hrsg.), *Reichsständische Libertät und habsburgisches Kaisertum*, s. 3–24.

(„Reichspfennig“).<sup>29</sup> Mezi říšskými stavy dlouho nemohlo dojít k dohodě, podle jakého klíče by se vlastně měly říšské daně platit. Až teprve po volbě nového římského krále Karla V., kdy byly případné finanční požadavky panovníka vůči stavům omezeny jeho volebním reversem, souhlasil říšský sněm ve Wormsu roku 1521 s vypracováním stálého přehledu daňového zatížení jednotlivých říšských stavů. Stala se jím tzv. říšská matrika.

Ovšem i při přípravě takto závažného dokumentu bylo jednodušší použít jako základ nějaký starší přehled, než složitě vytvářet nový systém. Tím starším přehledem se stala středověká povinnost při korunovační jízdě císaře do Říma. Hlavní jednotka nového říšského daňového systému se proto nazývala „římský měsíc“, což byla hodnota měsíčních nákladů na příslušný počet vojáků (jízdnic a pěších), které měl příslušný vladař ve středověku k tomu účelu vypravovat. V praxi však byla tato říšská matrika těžko použitelná, protože v ní byli přímo ze středověké předlohy vepsáni vladaři zemí již neexistujících nebo území, na která vliv krále římského již dávno nesahal.

Do říšské matriky, sestavené roku 1521, tak byl formálně zapsán starý středověký kontingent 400 koní a 600 pěších, s nimiž se měl český král účastnit císařovy římské korunovační jízdy jako vládce všech zemí Koruny české. Podle aktuálních nákladů na vydržování stanoveného počtu vojáků po jeden měsíc byla hodnota „římského měsíce“ pro krále českého v roce 1521 vypočtena na 7 200 zlatých rýnských.<sup>30</sup> Tato částka výrazně převyšovala daňové povinnosti jednotlivých říšských knížat a svým rozsahem řádově odpovídala celému říšskému kraji.

Tuto říšskou daň však král český v raném novověku nikdy neplatil.<sup>31</sup> Šlo jen o formální pochybení při sestavování první říšské matriky, která nepřihlížela ke změně reálné politické situace. Když při pozdějších revizích této matriky<sup>32</sup> říšští stavové vznášeli dotazy, proč Ferdinand I. jako král český neplatí říšskou daň, stanovenou mu tímto dokumentem, dostalo se jim náležitého vysvětlení. Českého krále se tato říšská daň netýká, protože země Koruny české nejsou součástí říše

<sup>29</sup> Peter MORAW, *Der „Gemeine Pfennig“. Neue Steuern und die Einheit des Reiches im 15. und 16. Jahrhundert*, in: Uwe SCHULTZ (Hrsg.), *Mit dem Zehnten fing es an. Eine Kulturgeschichte der Steuer*, München 1986, s. 130–142.

<sup>30</sup> Adolf WREDE, *Reichsmatrikel von 1521*, in: *Deutsche Reichstagsakten unter Kaiser Karl V.*, Band 2, Stuttgart 1962 (Nachdruck von 1896); Gerhard OESTREICH – Erwin HOLZER, *Übersicht über die Reichsstände I. Die Reichsstände nach der Matrikel von 1521 mit vergleichenden Angaben nach der Matrikel von 1755*, in: Bruno GEBHARDT – Herbert GRUNDMANN (Hrsg.), *Handbuch der deutschen Geschichte 2. Von der Reformation bis zum Ende des Absolutismus*, Stuttgart 1970, s. 769–784.

<sup>31</sup> Josef KALOUSEK, *České státní právo*, Praha 1892, s. 582.

<sup>32</sup> Johannes MÜLLER, *Veränderungen im Reichsmatrikelwesen um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts*, *Zeitschrift des Historischen Vereins für Schwaben und Neuburg* 23, 1896, s. 115–176, k českým zemím zvláště zde s. 129–130, 132–136; Erwein ELTZ, *Zwei Gutachten des Kurfürstenrates über die Wormser Matrikel und den Gemeinen Pfennig. Ein Beitrag zur Reichssteuerproblematik vom Reichstag in Speyer 1544*, in: H. LUTZ – A. KOHLER (Hrsg.), *Aus der Arbeit an den Reichstagen unter Kaiser Karl V.*, s. 273–300.

a není důvod, proč by se měly podílet na financování jejich institucí formou říšské daně.<sup>33</sup> Proti jakémukoli daňovému zatížení ze strany říše se také zásadně ohrazoval český zemský sněm, a to s naprosto stejnými argumenty – naše země není součástí říše, není důvod, proč bychom měli na říšské potřeby platit daně, které bez našeho vědomí někde kdosi vyměřil.<sup>34</sup>

Při posuzování vztahu mezi zeměmi Koruny české a říší ovšem nejsou důležité jen tyto skutečnosti právní povahy, ale také dobové vnímání současné reality. Ať již studujete záznamy ze sněmovních jednání, soudní spisy, prameny osobní povahy, deníky či cestopisy, vždy je v českém prostředí 16. století vnímána Římsko-německá říše jako cizí, sousední stát, se kterým má sice Království české společného panovníka<sup>35</sup> a spoustu kontaktů kulturních a obchodních, ale z hlediska státoprávního existuje jasné odlišení, podobně jako v případě Království uherského.<sup>36</sup> I šlechtici z českých zemí jezdili na říšské sněmy, ale jen pokud dobrovolně chtěli, a to v rámci dobové reprezentace a získávání zkušeností. Jinak nebyl důvod, proč by se někdo z nich jako zástupce české šlechty nebo krále českého účastnil běžných jednání některé ze sněmovních kurií.<sup>37</sup> Tato skutečnost pak nebyla v českých zemích vnímána jako nějaký společenský či diplomatický nedostatek, protože šlo o vnitřní věci cizího státu. Obecně pak nepanovalo o významu a efektivitě jednání říšských sněmů v Čechách valné mínění, jak aktuálně zaznamenal rožmberský kronikář v případě říšského sněmu ve Špýru roku 1570: „(...) *Než velmi se váhavě jednalo a svolovalo, tak jakž obyčej při sněmích říšských bývá (...)*“<sup>38</sup>

Změnu ve vztahu českých zemí k říši přinesl až počátek 17. století. Císařský dvůr, tedy formální centrum říše, se již dvě desetiletí nalézal v Praze. Bylo to v době rozkladu říšské politické scény, kdy již nebylo možné ani uskutečnit řádné jednání říšského sněmu a kdy fakticky nefungovaly žádné říšské instituce. Právě

---

<sup>33</sup> Petr VOREL, *Frühkapitalismus und Steuerwesen in Böhmen 1526–1648*, Anzeiger der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse 137, 2002, s. 167–182.

<sup>34</sup> Petr VOREL, *Landesfinanzen und Währung in Böhmen. Finanz- und Münzpolitik im Spannungsfeld von Ständen und Königtum während der Regierung Ferdinands I. und Maximilians II.*, in: Friedrich EDELMAYER – Maximilian LANZINNER – Peter RAUSCHER (Hrsg.), *Finanzen und Herrschaft. Materielle Grundlagen fürstlicher Politik in den habsburgischen Ländern und im Heiligen Römischen Reich im 16. Jahrhundert*, München – Wien 2003 (= Veröffentlichungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung 38), s. 186–214.

<sup>35</sup> Petr VOREL, *Říšská a korunní symbolika na mincích zemí Koruny české na počátku raného novověku*, in: Jiří MIKULEC – Miloslav POLÍVKA a kol. (edd.), *Per saecula ad tempora nostra*. Sborník prací k šedesátým narozeninám prof. Jaroslava Pánka, Praha 2007, s. 258–267.

<sup>36</sup> Wilhelm BAUER (Hrsg.), *Korrespondenz Ferdinands I., Band 1: Familienkorrespondenz bis 1526*, Wien 1912 (= Veröffentlichungen der Kommission für neuere Geschichte Österreichs 11), č. 239, s. 456–467.

<sup>37</sup> P. VOREL, *Říšské sněmy a jejich vliv na vývoj zemí Koruny české v letech 1526–1618*, s. 88–109.

<sup>38</sup> Jaroslav PÁNEK (ed.), *Václav Březan, Životy posledních Rožmberků I. Život Viléma z Rožmberka*, Praha 1985, s. 222–223.

proto, že císař Rudolf II. nevládl tak jak měl a jeho říšská kancelář nefungovala, stala se Praha počátkem 17. století významným centrem říšské politiky, i když se toto císařské sídlo nalézalo mimo říšské území. Tento formální detail však již nebyl v Čechách vnímán tak citlivě jako o sto let dříve. Naopak, případná zpětná právní integrace do říšského prostředí se v určité chvíli jevila jako možné východisko z poměrně komplikované situace, ve které se ocitla nejnvlivnější část mocenské složky země, tedy protestantská stavovská opozice.

Ta dosáhla velkého politického vítězství vynucením *Majestátu náboženských svobod* roku 1609. Náboženská situace v Království českém byla však natolik odlišná od okolních zemí, že bylo v té době velmi obtížné předjímat, kterým směrem se bude vývoj ubírat. Velmi tolerantní model, na kterém se domácí protestanti dohodli v rámci *Majestátu náboženských svobod*, byl z konfesijního hlediska do budoucna obtížně akceptovatelný všemi třemi hlavními konfesijními stranami, tedy katolíky, luterány i kalvíny. Zřejmě i to byl důvod, proč tento hlavní právní dokument obsahoval krátkou pasáž, ve kterém je doba jeho platnosti stanovena „(...) až do křesťanského dokonalého obecného porovnání o náboženství v Svaté říši (...)“ Tuto drobnou pasáž v *Majestátu* můžeme interpretovat jako zásadní průlom ve vztahu české stavovské obce k říši, jejíž právní systém se v dané chvíli mylně jevil jako možná cesta k dlouhodobému obhájení svébytného modelu náboženského uspořádání uprostřed stále ostřejší konfesionalizace. Spojenci z řad protestantských kurfiřtů a vazba klíčového právního dokumentu Království českého na konfesijní vývoj v říši měly být pro české stavy zárukou dlouhodobého udržení nabyté náboženské svobody.<sup>39</sup>

Nestalo se tak a historický vývoj střední Evropy se ubíral jinudy. Po stabilizaci poměrů v habsburské monarchii po třicetileté válce už byla otázka příslušnosti zemí Koruny české k říši spíše záležitostí vnější habsburské politiky než záležitostí, ke které by se mohla nějakým zásadním způsobem vyslovovat domácí stavovská obec. V těchto souvislostech byl pak nejasný právní stav využit habsburskou politikou roku 1708 formou výše zmíněné readmise, kdy teprve bylo kolegium kurfiřtů jako součást říšského sněmu rozšířeno o krále českého.

V době vzniku raně novověké Svaté říše římské národa německého na konci 15. století a v průběhu století 16. a 17. však země Koruny české z hlediska právního<sup>40</sup> ani faktického součástí tohoto státního útvaru nebyly. Myslím, že by bylo žádoucí tuto skutečnost zohlednit i na současných historických rekonstrukčních mapách.<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Petr VOREL, *Velké dějiny zemí Koruny české VII. (1526–1618)*, Praha 2005, s. 442–446.

<sup>40</sup> A. GOTTHARD, *Säulen des Reiches*, s. 474.

<sup>41</sup> Hans OTTOMEYER – Hans-Jörg CZECH – Sven LÜKEN, *Deutschland und Europa. Politische Karten von der Antike bis Heute*, CD-ROM (Version 1.3), hrsg. vom Deutschen Historischen Museum Berlin, Darmstadt 2007.

**Summary:**

**Lands of the Bohemian Crown and the Holy Roman Empire in the early Modern Era**

This study is an extended version of the paper presented at the 47th conference of German historiographers in Dresden in October 2008. This was a contribution to a long-term discussion of the association of the Bohemian Crown with the Holy Roman Empire. On the grounds of factual argumentation, the author confirms that the Bohemian Lands, whose affiliation to the Holy Roman Empire was clearly declared by the Golden Bull of 1356 issued by Charles IV, King of Bohemia and Emperor, did not become a part of the Holy Roman Empire of the German Nation, which was formed later and which symbolically began at the Imperial Diet in Worms in 1495. The Bohemian Lands were not declared a part of the Empire until 1708 in relation to the fact that the King of Bohemia newly became a member of the group of the Electors at the Imperial Diet. The King of Bohemia was also the king or emperor of the Roman Empire from 1531; however, this in no way influenced the relation between the Bohemian Lands and the Empire in the early Modern Period. It was not until the turn of the 17th and 18th centuries, when the Habsburgs' diplomacy strove to enhance its influence among the Electors at the Imperial Diet (which was crowned with success in 1708), that we can see the special-purpose historical interpretation stating that the affiliation of the Bohemian Lands to the Empire had never been interrupted from the Middle Ages and the absence of the King of Bohemia at the Electors' sessions was explained as a consequence of the fact the king also held the office of the emperor.

The author uses concrete sources to demonstrate the process of gradual detachment of the Bohemian Lands from the Holy Roman Empire in the period from 1477 to 1495. Even, Maximilian I, Roman Emperor, found it more suitable to restore the newly formed Holy Roman Empire of the German Nation without the inclusion of the Bohemian Crown, for the unusually strong position which the King of Bohemia enjoyed within the medieval imperial hierarchy brought about instability within the empire. The exclusion of the Bohemia Crown from the empire took place under mutual consent and as a purely diplomatic event; therefore, it did not stir up any conflict of power (unlike in Switzerland).

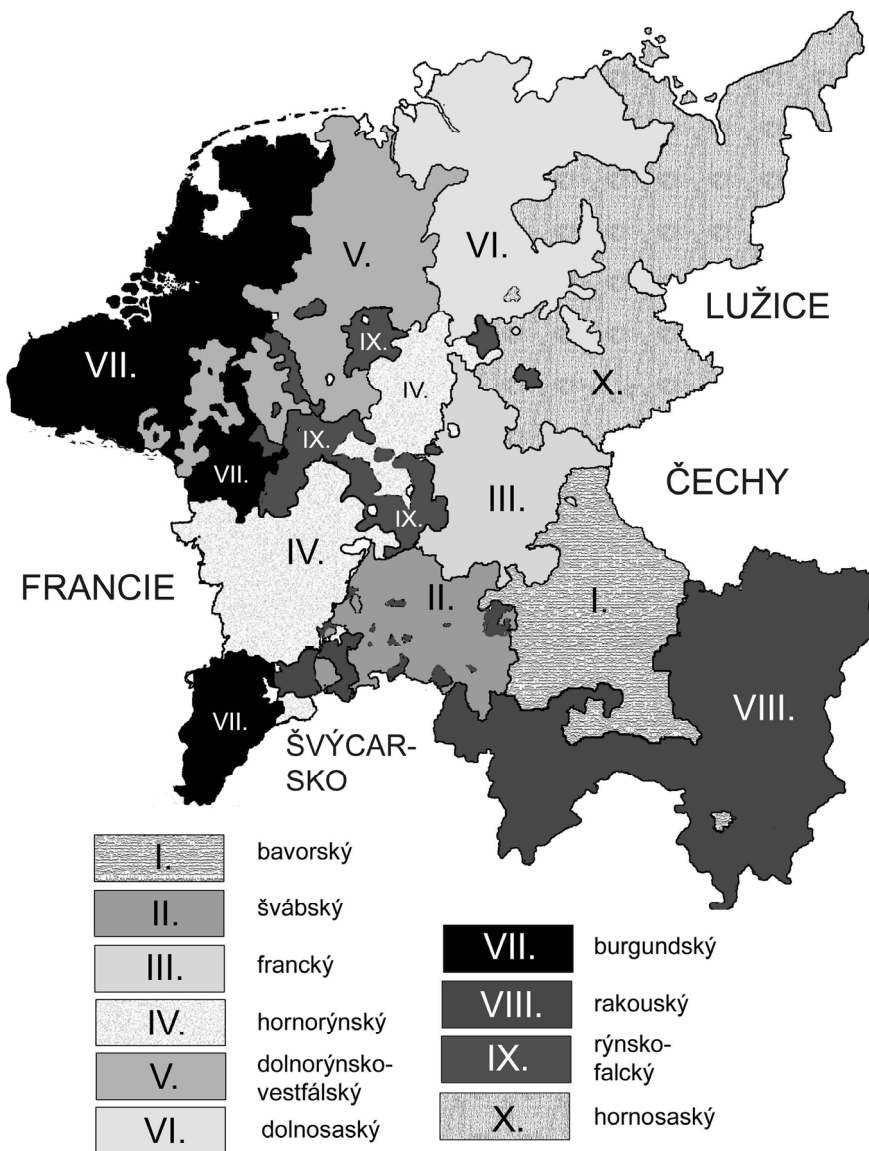
The author considers the resolution of the Bohemian Land Assembly of 1486 repealing the validity of the imperial legal regulations to be the key milestone of this process. The author also outlines three main areas enabling him to find exact proof that the Bohemian Crown did not form a part of the Empire:

1) The Bohemian Crown was not represented at the Imperial Diet from the moment this institution was formed (1495). Although the King of Bohemia retained the title of Prince-Elector, he was not a member of the Electors' board. He never attended regular sessions of the Imperial Diet as the King of Bohemia before 1708.

2) The Bohemian Crown was not included in the system of Imperial Circles, it did not participate in the funding of the imperial armed forces, the imperial legal regulations were not effective in this area and the imperial judicial institutions did not deal with the affairs concerning the inhabitants of these lands.

3) Imperial taxes were never levied in the Bohemian Lands. The incorporation of the Bohemian Lands in the list of imperial tax payers of 1521 was only due to the fact that this tax assessment was prepared according to a list of medieval duties towards the emperor from a period when the Bohemian Lands were still a part of the empire. In the course of the 16th and 17th centuries, all political negotiations dealing with the issue of the association of the Bohemian Crown with the Empire witnessed both the Habsburgs (Emperor Charles I,

Ferdinand I, the King of Bohemia and, later, Emperor) and the Bohemian Land Assembly clearly expressing that the Bohemian Crown was no longer a part of the Holy Empire. Contrary interpretation was only suggested by imperial estates, as they wished to enhance the budget of the imperial institutions with tax revenues from the Bohemian Lands.



**Obr. 1:** Krajské členění římsko-německé říše k roku 1512 (vymezuje reálně politické hranice říše)



Milan HLAVAČKA

### **Jak mohlo docházet k národnostním sporům v Čechách druhé poloviny 19. století?**

#### **Úvod**

Od roku 1848 do roku 1918 byly někdejší země Koruny české – tj. Čechy, Morava a Slezsko – rozděleny do tří samostatných správních celků. Jako pojítka mezi nimi fungovalo pouze vědomí historické sounáležitosti, osoba společného panovníka, katolické vyznání víry a v neposlední řadě v případě Čech a Moravy také stejný majoritní jazyk. Co se týče národnostního složení, obývali tehdejší území Čech a Moravy Češi a Němci; v případě Slezska to pak byli Češi, Němci a Poláci. V Českém království žily okolo roku 1900 skoro 4 miliony Čechů a 2,3 miliony Němců (poměr 63:37), v Markrabství moravském 1,7 milionu Čechů a 0,7 milionu Němců (poměr 71:29) a v Rakouském Slezsku 150 000 Čechů, 300 000 Němců a 220 000 Poláků (poměr 22:45:33). Jak je na první pohled zřejmé, jednalo se v případě Čech a Moravy o dvounárodnostní, u Slezska pak dokonce o trojnárodnostní společnost, která se po roce 1848 rychle polarizovala a liberalizovala. Proces nacionalizace a liberalizace rozpoutal do té doby netušený konfliktní potenciál, který pak doprovázel boj o veřejný prostor, jenž byl až do této doby chápán jako společný. Ve dvounárodnostních Čechách přinesla právě liberalizace všem společenským vrstvám tisíce takových konfliktních situací, z nichž ovšem pouze tři nabyly zásadnějšího významu: boj o poslanecké mandáty a místa na radnicích, boj o jazyk, respektive o jeho úřední podobu a v neposlední řadě boj o školu, respektive o „národní dítě“.

## Liberalizace zákonodárných orgánů<sup>1</sup>

Obyvatelstvo tří výše uvedených zemí Koruny české mohlo po roce 1848 volit své zastupitele do různých zákonodárných orgánů. V roce 1848 se jednalo v první řadě o říšský sněm se sídlem ve Vídni, dále pak o zemský sněm v Praze a Brně, stejně jako o slezský konvent v Opavě. Po roce 1861 se to týkalo také říšské rady společně s českým, moravským a slezským zemským sněmem. K výše uvedeným institucím se po roce 1849, respektive 1864 přidaly také početné orgány samosprávy – tj. obecní zastupitelstva. V Čechách pod to spadala také ještě okresní zastupitelstva. Kromě toho mohli počínaje rokem 1850 volit také podnikatelé a živnostníci v osmi obchodních a živnostenských komorách – v Praze, Plzni, Budějovicích, Liberci, Chebu, Brně, Olomouci a Opavě.

Období liberalizace započalo s vydáním takzvaného *Únorového patentu* dne 21. února 1861, jehož autorem byl rakouský předseda vlády Anton von Schmerling. Tato ústava byla založena na myšlence přímého zastoupení zájmů daňových poplatníků. Oporu konstitučního zřízení v Rakousku měly tvořit bohaté, dynastii oddané vrstvy obyvatelstva společně s velkostatkáři z řad aristokracie. Základ tohoto systému představovaly zemské sněmy, které sloužily jako delegatury pro říšskou radu a jež byly složené zpočátku ze tří, později pak ze čtyř volebních kurií. Z 241 poslanců prvního českého liberálně orientovaného zemského sněmu připadalo na kurii velkostatkářů s minimální přímou daní ve výši 250 zlatých 70 mandátů, na pět českých obchodních a živnostenských komor 15 mandátů, na kurii měst, městysů a průmyslových míst 72 mandátů, na kurii venkovských obcí 79 mandátů a v neposlední řadě 5 mandátů pro pražského arcibiskupa, tři biskupy katolické církve a rektora Karlo-Ferdinandovy univerzity v Praze (po jejím rozdělení se jednalo o celkem 6 hlasů). Ve venkovských obcích se až do roku 1897 volilo nepřímou prostřednictvím volených zástupců. Na moravském zemském sněmu patřilo k této kurii 31 z celkového počtu 100 poslanců, na slezském zemském sněmu v Opavě to bylo 9 z celkem 31 poslanců. Do roku 1870, respektive do novelizace ústavy z dubna 1873 byly na totožném kuriovém systému založeny také nepřímé volby v zemských sněmech do říšského sněmu ve Vídni.

Ve shodě s tvrzením Jiřího Kořalky je možné chápat Schmerlingovu volební ekvilibristiku jako „*modifikaci nebo modernizaci starého předrevolučního stavovského systému,*“ ačkoliv „*nové nařízení v ještě větší míře zrcadlilo základní problém národnostně politického poměru mezi menšinou a většinou. Německorakouští liberálové se v rozporu se svými vlastními názory z roku 1848 stali skutečnými tvůrci a po roce 1861 též nejhrolivějšími zastánci diferencovaného zastoupení zájmů na zemských sněmech a v říšské radě. Důvodem byla především ta skutečnost, že kuriový systém mohl Němce přivést do pozice privilegované národnostně-poli-*

---

<sup>1</sup> Wilhelm BRAUNEDER, *Österreichische Verfassungsgeschichte*, 9. vydání, Wien 2003, s. 135 nn; Lothar HÖBELT (Hrsg.), *Österreichs Weg zur konstitutionellen Monarchie. Aus der Sicht des Staatsministers Anton von Schmerling*, Frankfurt am Main 1994.

*tické většiny jak v korunních zemích, tak také v místech, kde tvořili menšinu v rámci obyvatelstva. Jednostrannost takzvané Schmerlingovy volební geometrie byla navíc prohloubena tím, že na většinu německých volebních obvodů v Čechách a na Moravě připadalo nejenom méně obyvatel-voličů, ale někdy též podstatně nižší množství přímých daní na jednoho poslance, než tomu bylo v českých volebních obvodech. Tak dosáhli Češi na českém zemském sněmu v roce 1861, mimo kurie velkostatkářů, pouze 48 procent poslanceckých mandátů, ačkoliv tvořili se 62 procenty většinu populace Čech.*<sup>2</sup>

Tím byla na jedné straně od prvopočátku zajištěna převaha Čechů v kurii venkovských obcí a na straně druhé pak převaha Němců v kurii obchodních a živnostenských komor, jakož i v kurii městských obcí.<sup>3</sup> Český zemský sněm se v důsledku toho skládal ze dvou takřka stejně silných frakcí českých a německých liberálů. Tímto způsobem zapříčinil kuriový systém závislost vedení zemského sněmu na poslancích velkostatkářské kurie. Ovšem i zde panovala kuriózní situace, poněvadž rovněž česká šlechta byla rozštěpena na dva stejně silné tábory: a to sice na tábor stoupců konstituční monarchie, kteří spolupracovali s německými liberály, a dále pak na tábor zastánců státoprávního zřízení, kteří pro změnu spolupracovali s českými liberály kolem Františka Ladislava Riegera a Františka Palackého. Co se týče faktu, že velkostatkářská kurie tvořila pouze jediný volební obvod (a to sice celé území Království českého, v němž platilo většinové volební právo), připadaly vítězi voleb v této kurii vždy všechny hlasy.

Touto cestou se uvedená kurie stávala na zemském sněmu příslovečným jazýčkem na (politických) miskách vah. Zjednodušeně je možné říci, že až do roku 1883 ovládali němečtí liberálové český zemský sněm a zemský výbor ruku v ruce se stoupcem konstitučního zřízení rekrutujícími se z řad šlechty (Auerspergové, Colloredo-Mansfeldové, Thunové z Klášterce nad Ohří); později je v této pozici vystřídalí čeští liberálové společně se členy takzvaných starých šlechtických rodů (Schwarzenberkové, Lobkowiczové, Harrachové, Thun-Hohensteinové). K zásadnímu přesunu moci ve prospěch Čechů, který trval až do rozpuštění českého zemského sněmu takzvaným Anenským patentem z července 1913, došlo v polovině 80. let 19. století. Právě v této době došlo totiž ke snížení daňového cenzu z 10 na 5 zlatých, dále pak k ovládnutí tří z pěti obchodních a živnostenských komor (Praha, České Budějovice a Plzeň; komory Liberec a Cheb zůstaly v rukou Němců) ze strany Čechů a v neposlední řadě začala ve velkostatkářské kurii pravidelně vítězit stará, tj. státoprávnímu zřízení oddaná šlechta.

Počínaje touto dobou se situace pro německé liberály zkomplikovala, poněvadž fakticky ztratili jakoukoliv šanci na ústavní prosazení svého nacionálního

---

<sup>2</sup> Jiří KOŘALKA, *Tschechen im Habsburgerreich und in Europa 1815–1914. Sozialgeschichtliche Zusammenhänge der neuzeitlichen Nationsbildung und der Nationalitätenfrage in den böhmischen Ländern*, Wien – München 1991, s. 143–144.

<sup>3</sup> Tomáš JIRÁNEK, *Projevy hospodářského nacionalismu v obchodních a živnostenských komorách v českých zemích 1850–1918*, Pardubice 2004.

a politického programu v rámci zemského sněmu. Proto se následně poté mnohem více soustředili na mimoparlamentní způsob boje. K němu patřila pasivní opozice nebo odstěpení, plán etnicko-jazykově-administrativního vymezení se vůči české většině, případně rozdělení země na oblast čistě německojazyčnou a oblast bilingvální, dále pak technické obstrukce ve smyslu totální blokády jakýchkoliv aktivit na zemském sněmu (strategie užívaná rovněž ze strany Čechů v 60. letech 19. století), což ovšem skutečně vedlo po roce 1905 k naprostému útlumu parlamentního systému na zemských sněmech, respektive k omezení autonomie země a ke kolapsu finančního systému. Veškeré snahy o německo-české politické vyrovnání skončily mezi léty 1900 a 1914 neúspěšně – stejně jako již dříve, v době okolo roku 1890, kdy došlo pouze k národnímu rozdělení v zemské kulturní a školské radě.

### **Liberalizace obecní samosprávy<sup>4</sup>**

Součástí *Únorového patentu* z 21. února 1861 – označovaného také jako tzv. *Schmerlingova ústava* – tvořily rovněž jednotlivé zemské ústavy; tudíž i ústava Českého království. Tento dokument si podržel svou platnost i po vydání *Prosinčové ústavy* roku 1867. V roce 1862 byl doplněn říšským obecním zákonem, který byl v průběhu následujícího roku uplatněn v příslušných korunních zemích. Tyto právní normy nevytvořily na několik desetiletí pouze právní základ pro skutečnou zemskou, okresní a obecní samosprávu, respektive základ pro lokální výkon moci, ale zapříčinily také rozdělení moci na moc státní a komunální. Postupně se také transformovaly do významného místa vzájemných střetů, na němž docházelo k latentním a dlouhodobým sporům. Tyto rozepře měly zpočátku čistě státoprávní charakter, později ovšem nabyly podoby politických bojů o demokratizaci volebních nařízení jak na zemském sněmu, tak i v říšské radě, aby se v samém závěru proměnily v národnostní potyčky. K uplatňování politického tlaku mohly být totiž (zne)užity jak volby, tak také otázka kompetencí a ještě lépe financí té které země.

Dvounárodnostní charakter země společně s politickou a hospodářskou expanzí české části obyvatelstva, k níž docházelo od poloviny 80. let 19. století, vytvořily předpoklad pro majorizaci demograficky slabší části německého obyvatelstva, která se v důsledku toho uchýlovala ke všem možným prostředkům obrany, jež vyplývaly z kompetencí zemské samosprávy. Česká samospráva si naproti tomu vytvořila v průběhu pouhých několika desetiletí autonomní politický mikrokosmos s vlastními formami civilně-právního, administrativního a obchodního

---

<sup>4</sup> Jiří KLABOUCH, *Die Gemeindeselbstverwaltung in Österreich 1848–1918*, Wien 1968; Milan HLAVAČKA, *Zlatý věk české samosprávy. Samospráva a její vliv na hospodářský, sociální a intelektuální rozvoj Čech 1862–1913*, Praha 2006; Pavel KLADIWA – Andrea POKLUDOVÁ – Renata KAFKOVÁ, *Lesk a bída obecních samospráv Moravy a Slezska 1850–1914 II/1. Muži z radnice*, Ostrava 2008, s. 47–67.

styku a velmi pragmatickým, přímočarým a upřímným postojem k české státnosti, respektive dobově řečeno: k vlastnímu právnímu stavu, zákonitosti a samostatnosti Českého království.

Samospráva v Čechách vykazovala obdobnou německo-českou paralelu. Vzájemná nekomunikace a izolace českých a německých samosprávných celků jak na nižší úrovni obcí, tak na střední úrovni okresů se neustále prohlubovala a výraznou měrou tak přispěla k duchovnímu a materiálnímu rozpolcení země. Nakonec se dospělo k závěru, že pro další rozvoj vlastních politických, ekonomických a národnostně-kulturních aktivit není již spolupráce s druhou národnostně definovanou stranou vlastně nikterak žádoucí.

Právě situace v samosprávě urychlila nejen přípravy k vytvoření civilně občanského, ale též vyššího státně politického života. Již tehdy se v národu bez vlastního státu utvářely zárodky „úřednicko-kádrových rezerv“, stejně jako pozdějších republikánských ústavních institucí české, respektive československé státnosti. Tuto skutečnost dokládají nepřímo, v žádném případě ale ne pouze v symbolické rovině, názvy některých ústavních institucí Československé republiky, jako byla například Česká národní rada, jejíž prvopočátky spadají právě do období okolo roku 1900.

### **Jazyková rovnoprávnost při styku s úřady**

Nejdůležitějším komunikačním prostředkem byl, je a nejspíše i zůstane jazyk. A právě on se stal předmětem politického boje v 19. století – jež bylo samo o sobě prostoupeno nacionalismem – na území habsburské monarchie, respektive Předlitavska. Kromě běžného dorozumění měl totiž také funkci oficiálního komunikačního prostředku – na jedné straně mezi státní byrokracií a autonomními celky a na straně druhé mezi běžnými občany. Ve druhé polovině 19. století získaly nejprudší srážky charakter boje o jazyková nařízení při styku s úřady, ať již se jednalo o státní, nebo autonomní instituce.

Pojem státního, respektive úředního jazyka neznala ani rakouská, ani pozdější předlitavská legislativa. Stejně tomu bylo i v případě právní nebo statistické praxe. Naproti tomu se ale dalo hovořit o jazyku vládním, jednacím a hovorovém, nebo dokonce o jazyku zemském, respektive o jazyku charakteristickém pro danou zemi. V oblasti státní správy zůstalo i po obnově ústavního zřízení zachováno výsadní postavení němčiny, která jakožto oficiální komunikační prostředek úřadů reprezentovala stát uvnitř i navenek. V tomto smyslu je možné označit němčinu té doby za obecný jazyk Rakouska, respektive Předlitavska v obchodní i vládní sféře. Jednalo se o běžně užívaný jednacím jazyk v obou komorách říšské rady, závazný též pro delegace, v němž byly mimoto vydávány jednotlivé zákony. Jako interního jazyka jej využívaly centrální úřady, stejně jako armáda, policie nebo správa železnic. V neposlední řadě byla němčina, jako úřední jazyk, zavedena také u nejvyššího, kasačního, říšského, případně správního soudu.

V období liberalizace po roce 1861 se vynořila otázka reálného prosazení ústavních principů se zřetelem na národnostní zrovnoprávnění. Otázka jazyka hrála ústřední roli také v politických aktivitách českého měšťanstva. Čeští politikové chápali princip národnostního a jazykového zrovnoprávnění jako přirozené občanské právo, jež mělo zabezpečit užívání rodného jazyka jak při styku s úřady, tak i v rámci jejich vnitřních struktur. Usilovali o prosazení principu, na jehož základě spadalo toto právo do kompetencí příslušné zemské legislativy. V habsburské monarchii a nakonec i v Předlitavsku spadalo ovšem rozhodnutí o interním úředním jazyku – stejně jako právo na jmenování exekutivních a soudních úředníků – do kompetencí centrálních úřadů, které se staraly především o integrální funkci byrokracie a o zachování němčiny coby komunikačního prostředku vnitřního vedení úřadů.

I když *Prosincová ústava* z roku 1867 obsahovala v článku 19 zákona č. 142 princip národnostní a jazykové rovnoprávnosti a současně také uznávala rovnoprávnost všech běžně užívaných jazyků ve školách, úřadech a ve veřejném životě, nebyla je schopná žádným způsobem garantovat. Převzetí takové garance bez přispění k rozpadu státní byrokracie nebyla navíc schopna žádná z předlitavských vlád. Podle *Prosincové ústavy* se v zemi běžně užívalo pouze těch jazyků, které spoluutvářely národnostní charakter daného teritoria a jež dlouhodobě užívala kompaktní skupina obyvatelstva. Z toho vyplynula zásada, že změny ve složení obyvatelstva – např. v důsledku hospodářsky podmíněné migrace – nevedly k bezpodmínečnému uznání jazyka přistěhovalců jakožto obecně uznávaného jazyka. Přistěhovalci nebyli akceptováni ani jako autentická národnostní menšina. V tomto smyslu se tedy jednalo spíše o teoretickou než o skutečnou rovnoprávnost.

Z tohoto důvodu zastávaly také všechny předlitavské vlády – s výjimkou vlády Kasimíra Badeniho – stanovisko, že vnitřní provoz úřadů není možné posuzovat z perspektivy rovnoprávnosti, nýbrž z perspektivy vyššího principu – přiměřenosti plnění správních úkolů. Článek 19 zmíněné ústavy tak příznával občanům pouze nárok na užívání jejich rodného jazyka při jednání s úřady. Zákon tedy v žádném případě nezaručoval rovnoprávnost národních jazyků na všech úrovních státní správy. To ostatně nemohl i z toho důvodu, poněvadž by tak z nich *de facto* učinil státní jazyky. Aby mohla habsburská monarchie působit navenek jako celistvý, i když dualisticky organizovaný státní celek, nevztahoval se článek 19 na otázku jazyka v případě vnitřního fungování úřadů. Nejednotný výklad tohoto článku ústavy měl za následek neustálé konflikty v rovině každodenní politiky mezi státními institucemi a autonomními celky na straně jedné a mezi vládou a politickými reprezentacemi jednotlivých národů na straně druhé.

Největší a velmi pravděpodobně i politicky průchozí krok vstříc požadavkům na zrovnoprávnění představovala – při současném zachování akceschopnosti státní byrokracie – takzvaná *Stremayerova jazyková nařízení*, vydaná 19. dubna 1880. Pro Čechy se přitom jednalo o vyhlášku číslo 14, pro Moravu o vyhlášku číslo 17, jejichž právními a polickými úřady byla potvrzena dosavadní praxe, podle níž se měl shodovat jazyk žádosti s jazykem úřadu stanoveným pro styk s veřej-

ností a to vše při paralelním zachování němčiny jako interního úředního jazyka. *Badeniho jazyková nařízení* ze 7., respektive 25. dubna 1897 (číslo 12 a 13) naproti tomu ukázala, že jakýkoliv zásah do pravidel pro vnitřní a vnější fungování úřadů, jež byla stanovena *Prosincovou ústavou* a upřesněna ministrem spravedlnosti Stremayerem, vede k závažné politické krizi.

Zrušení němčiny jakožto vnitřního jazyka úřadů bylo možné pouze za cenu rozpadu vnitřní integrity Předlitavska a nakonec i celé habsburské monarchie. Po roce 1900, respektive po zrušení *Badeniho* a *Gautschových jazykových nařízení* a po nezdařeném pokusu Koerberova kabinetu o německo-české vyrovnání na území Čech nabyla řada současníků dojmu, že vyjednávací pozice zástupců německých liberálních a nacionálních stran zcela zablokovala otázku styku s úřady, respektive možnost prosadit v nich češtinu na všech úrovních. Přitom právě v Čechách hrála otázka jazyka, spjatá navíc s úvahami o novém administrativním rozdělení země na kraje, rozhodující roli.

Nicméně neočekávaně progresivní dynamiku získala tato delikátní politická záležitost před vypuknutím první světové války. Odhalil to vládní průzkum provedený přímo v „byrokratickém terénu“ Českého království. Z analýzy příslušných dokumentů vychází najevo, že užívání češtiny při styku s úřady samosprávy, zejména v česky hovořících oblastech, nabíralo i nadále na intenzitě a v nezvykle rychlém tempu pronikalo i do takzvaných „rezervoárů němčiny“, za něž se považovala – s výjimkou armády – také státní policie, centrální finanční úřady a jiné „vzácné podniky“. Tento trend pokračoval bez ohledu na neúspěchy dalších pokusů o německo-české vyrovnání v rozmezí let 1909 až 1913.

Postupné prosazování češtiny ve vedení státních úřadů, u soudů (v Čechách), ve státní správě, na policejním ředitelství, ve státní správě železniční dopravy stejně jako na poštovním a telegrafním ředitelství umožnily celkem tři faktory: za prvé postup vlády, zejména pak všech českých ministrů (Alois Pražák, Josef Kaizl, František Fiedler, Antonín Randa, Josef Fořt, Karel Prášek, Bedřich Pacák, Antonín Rezek, Václav Žáček a Albín Bráf), v podobě interních nařízení a cílené personální politiky, za druhé zestátnění především integrovaných sítí s širokým polem působnosti jako například železnice, telegrafní a telefonní služby (částečně též poštovníctví) a za třetí prosté ignorování skutečnosti, že *Badeniho* a *Gautschova jazyková nařízení* byla mezitím opět odvolána.

Tyto nezpochybnitelné „postupné úspěchy Čechů“ byly „německou stranou“ bedlivě vnímány a přispěly, dle mého mínění, podstatnou měrou k radikalizaci vyjednávacích pozic německých politických stran (dokonce i ke stávce německých soudců v Čechách), respektive podnítily úsilí zabránit tomuto očividně progresivnímu procesu všemi možnými prostředky. Jako obzvláště účinné se přitom osvědčilo provázání – nebo jak se tehdy také říkalo „junktimizace“ – již existujících ústupků v otázce českých jazykových požadavků s jinými administrativními reformami. Platilo to především pro změnu zemské ústavy s ohledem na rozšíření politické účasti Němců na zemské vládě, například navýšením počtu německých přisedlých v zemském výboru.

Důležitou roli hrálo dále také nekonstruktivní hlasování proti českým návrhům na zemském sněmu, jako například nepřipuštění dalšího daňového zatížení země takzvanou daní z piva, čímž se měl ochromit finanční systém země. V úplném závěru kromě toho docházelo k čistě technickým obstrukcím na českém zemském sněmu při projednávání „životně důležitých“ otázek, které patřily k tradičnímu koloritu jednání. Tato cílená politická blokáda způsobila poté v roce 1908 faktickou pasivitu a nakonec i trvalé pozastavení jakékoliv zákonodárné činnosti na českém zemském sněmu a téměř veškerého výkonu exekutivy v zemském výboru. Ve veřejnosti se tak utvářel pro budoucnost krajně nebezpečný obrázek českého zemského sněmu jakožto instituce, v níž není možné politickými prostředky dosáhnout naprosto ničeho.

Ve vnitřním vedení úřadů se i nadále zachovala, jak již bylo řečeno, „přirozená“ hegemonie němčiny kvůli udržení integrity monarchie, respektive Předlitavska. Bylo to v rozporu s českou interpretací ústavy, podle níž se jasně deklarovalo zrovnoprávnění obou zemských jazyků. V období liberalizace, po vybudování komplexního systému národního školství, neexistovala již jakákoliv povinnost ovládat i druhý zemský jazyk. Pro realizaci ambicióznějších kariérních a životních cílů byla však znalost němčiny slovem i písmem nezbytná. V každodenní praxi bylo možné jazykovou rovnoprávnost v Čechách garantovat s vypjetím všech sil nejvýše u státních úřadů a na rozdíl od Moravy dokonce ani ne celoplošně.

Zbývající oblasti veřejného života včetně školství a samosprávy rychle podlehly přirozenému procesu národnostního opanování, vymezení a rozdělení. Jak již konstatoval Jiří Malíř v jedné své studii věnované Markrabství moravskému, stal se z jazykové a s postupem doby výhradně národnostní příslušnosti nakonec „*legitimní a zákonný důvod nejen pro národnostní rozdělení institucí (...), nýbrž také pro utváření lidských osudů*“.<sup>5</sup> Takový stav veřejných věcí lze považovat za konec procesu utváření moderního středoevropského národa. Maximalistický požadavek národních společenství, respektive jejich politických zástupců moci samostatně rozhodovat o vlastním osudu se uskutečnil v mnoha oblastech veřejného života české společnosti již před rokem 1914. Co zůstalo, bylo pouze přání vyjádřit tato politická maxima i státoprávní cestou.

## Zrovnoprávnění (národního) školství

Právo na národnostní a jazykové zrovnoprávnění, deklarované podle ústavy na základě paragrafu 19, respektive nárok na komplexní vzdělání v rodném jazyce

---

<sup>5</sup> Jiří MALÍŘ, *Od jazykové rovnoprávnosti k národnostnímu rozdělení. K jazykové otázce na Moravě v letech 1848–1918*, Dějiny a současnost 6, 1997, s. 12–16; TÝŽ, *Nacionalizace obecní samosprávy a limity demokratizace komunální politiky před rokem 1914 na příkladu Moravy*, Documenta Pragensia 14, 1997, s. 73–93; TÝŽ, „*Druhé*“ moravské vyrovnání z roku 1914, in: Jiří MALÍŘ – Lukáš FASORA – Jiří HANUŠ, *Moravské vyrovnání z roku 1905. Možnosti a limity národnostního smíru ve střední Evropě*, Brno 2006, s. 87–102.



vedly ke snahám zmonopolizovat oblast veřejného života prostřednictvím národního jazyka, a tím zároveň i umožnit pozdější jazykovou úpravu, stejně jako pevněji zorganizovat národní společnost.<sup>6</sup>

S obnovením konstitucionalismu došlo také k zásadní změně v koncepci školské politiky. Ministerstvo kultu a vyučování bylo zrušeno a zásadní rozhodování ve školských záležitostech přešlo na zemské sněmy. Čeští poslanci dva týdny před trůnní řečí císaře Františka Josefa I. podali 1. května 1861 s odvoláním se na Kabinetní císařský list z 8. dubna 1848 neúspěšnou žádost o provedení zrovnoprávnění zemských jazyků v úřadech a ve školství. Posléze pod vedením školního rady Josefa Wenziga těsným hlasováním prosadili čeští poslanci v květnu 1864 na českém sněmu návrh zákona k zavedení rovnoprávnosti obou zemských jazyků

---

<sup>6</sup> Těto komplikované problematice věnovali v minulosti intenzivní pozornost jak právníci, tak i právní historici. Vyjmenuji zde pouze několik uznávaných klasických děl, např. Dietmar BAIER, *Sprache und Recht im alten Österreich. Art. 19 des Staatsgrundsetzes vom 21. Dezember 1867, seine Stellung im System der Grundrechte und seine Ausgestaltung durch die oberstergerichtliche Rechtsprechung*, München – Wien 1983 (= Veröffentlichungen des Collegium Carolinum 45); Bernard BOLZANO, *Über das Verhältnis der beiden Volksstämme in Böhmen. Drei Vorträge im Jahre 1816 an der Hochschule zu Prag gehalten*, Wien 1849; Emil BRIX, *Die Umgangssprachen in Altösterreich zwischen Agitation und Assimilation. Die Sprachenstatistik in den zisleithanischen Volkszählung 1880 bis 1910*, Wien – Köln – Graz 1982 (= Veröffentlichungen der Kommission für neuere Geschichte Österreichs 72); Hannelore BURGER, *Sprachenrecht und Sprachengerechtigkeit im österreichischen Unterrichtswesen 1867–1918*, Wien 1995 (= Studien zur Geschichte der österreichisch-ungarischen Monarchie 26); Alfred FISCHER (Hrsg.), *Das österreichische Sprachenrecht. Eine Quellensammlung*, Brünn 1901; Alfred KOERNER, *Národnostní a jazyková otázka v Rakousko-Uhersku*, in: Zdeněk Václav TOBOLKA a kol. (edd.), *Česká politika 1. Politika vědou a uměním*, Praha 1906, s. 340–469; Robert LUFT, *Die Sprachenfrage in den böhmischen Ländern*, Bohemia 38, 1997, s. 389–390; J. MALÍŘ, *Od jazykové rovnoprávnosti k národnímu rozdělení*; TÝŽ, *Nacionalizace obecní samosprávy a limity demokratizace komunální politiky před rokem 1914 na příkladu Moravy*; Karel MALÝ, *Dějiny státu a práva v českých zemích a na Slovensku do roku 1918*, Praha 1993; Harald BINDER – Barbora KRIVOHLAVÁ – Luboš VELEK, *Místo národních jazyků ve výchově, školství a vědě v habsburské monarchii 1867–1918 / Position of National Languages in Education, Educational System and Science of the Habsburg Monarchy 1867–1918*, Praha 2003 (= Práce z dějin vědy 11); Stefan NEWERKLA, *Intendierte und tatsächliche Sprachwirklichkeit in Böhmen. Diglossie im Schulwesen der böhmischen Kronländer 1740–1918*, Wien 1999 (= Dissertationen der Universität Wien. Neue Folge 61); Rudolf SLAWITSCHKEK, *Die Frage des Sprachengebrauches bei den autonomen Behörden in Böhmen*, Prag 1910; Kristina KAISEROVÁ (ed.), *Die Sprachenfrage und ihre Lösung in den böhmischen Ländern nach 1848*, Ústí nad Labem 1998 (= Acta Universitatis Purkynianae, Slavogermanica 35, 8); Gerald STOURZH, *Die Gleichberechtigung der Volksstämme als Verfassungsprinzip 1848–1918*, in: Adam WANDRUZSKA – Peter URBANITSCH (Hrsg.), *Die Habsburgermonarchie 1848–1918*, Bd. 3: Die Völker des Reiches, Teil 2, Wien 1980, s. 154–339; TÝŽ, *Die Gleichberechtigung der Nationalitäten in der Verfassung und Verwaltung Österreichs 1848–1918*, Wien 1985; Berthold SUTTER, *Die Badenischen Sprachenverordnungen von 1897. Ihre Genesis und ihre Auswirkungen vornehmlich auf die innerösterreichischen Alpenländer*, 2 Bde., Graz – Köln 1960–1965; Josef WENZIG, *Die Durchführung der Gleichberechtigung beider Landessprachen in den Schulen Böhmens*, Leitomischl – Prag 1862; Josef ERNST (Hrsg.), *250 Jahre Fremdsprachenausbildung im österreichischen Militär am Beispiel des Tschechischen*, Wien 2003.

v obecných a středních školách, který byl císařem sankcionován až 18. ledna 1866. Tento zemský zákon č. 1/1868 předpokládal, že oba zemské jazyky mají v království Českém rovné právo ve školách, že vyučovací jazyk veřejných škol v Čechách má být zpravidla jen jeden z obou zemských jazyků a že na středních školách (gymnáziích a reálkách) s českým vyučováním je tímto jazykem němčina a na německých školách je český jazyk povinným předmětem. Tento zemský zákon byl německým tiskem označen jako tzv. Sprachenzwangsgesetz, tedy jazykový donucovací zákon. Tento zákon však prakticky nikdy nevstoupil do života, protože musel být v důsledku vzniku nových (vyšších) předlitavských zákonných norem zrušen, respektive pozbyl platnosti.

Po prosazení dualismu a přijetí nové ústavy z 21. prosince 1867 se v článku 19, v odstavci 2 tohoto zákona hovořilo o rovnoprávnosti všech v zemi obvyklých jazyků také ve škole, čímž se mohl jazyk národa v dané korunní zemi stát jazykem vyučování, zároveň ale nesměl být žádný jazyk povýšen do pozice povinného předmětu. Odstavec 3 pak výslovně uváděl, že žádný státní občan nesmí být nucen k učení druhému zemskému jazyku. Tento tzv. Sprachenzwangsverbot, tedy zákaz nucení k (k učení) jazyku bral ohled na zájmy českých Němců, jejichž zástupci požadovali odstranění povinné výuky češtiny na německých gymnáziích Čech (na Moravě v této době neexistovalo ani jedno gymnázium a ani jedna střední škola s českým vyučovacím jazykem!). V Čechách tak zemským zákonem č. 29 z 5. října 1868 inkriminovaný § 4 zemského zákona číslo 1/1866 pozbyl platnosti.

Tzv. květnové zákony (říšský zákon č. 48), tzv. Schule-Kirche-Gesetz z 25. května 1868, které zakotvily nezávislost škol na jakémkoli vlivu církve nebo náboženském společenství a stanovily pouze státní vrchní dozor pro všechny vyučované předměty s výjimkou konfesijního vyučování, a říšský zákon č. 62, tzv. Reichsvolksschulgesetz ze 14. května 1869, kterým se ustanovila pravidla vyučování na obecných školách, zřídily veřejné, interkonfesijní, osmileté obecné školy s vyučováním v zemském jazyku a měšťanské školy s vyučováním v zemském jazyku, které existovaly buď jako osmileté vedle obecné školy, nebo jako tříletý vyšší stupeň obecné školy.

Problematickým bodem tohoto zákona se ale stal § 59, který stanovil, že škola má být zřízena všude tam, kde „na hodinu dokola a dle průměru pětiletého jest více než 40 dětí, které mají do školy přes půl míle cesty“, a že náklady na zřízení a udržování školy měla financovat obec, což znamenalo zřídit ve vícejazyčných obcích pro každé etnikum školu s vlastním vyučovacím jazykem, tedy zřídit národní školu. V praxi to znamenalo, že národní většina se snažila naopak zabránit zřízení školy pro menšinu, tzv. minoritní školy „částečně z důvodů finančních, částečně kvůli snaze neztratit moc většiny oproti menšině“. V Čechách tak došlo k četným konfliktům zejména v oblastech, kde se německé obyvatelstvo v hornických a průmyslových regionech stále více mísilo s přistěhovanými českými dělníky (například na Chomutovsku). Ke konfliktům ale také došlo na Žižkově a v Českých Budějovicích, na Moravě například v Brně, Třebíči a Valašském Meziříčí. Podle Stefana Newerkly byly školy s vyučovacím jazykem vlastního etnika viděny jako prostře-

dek k udržení a zvětšení vlastního majetku, naproti tomu školy s jiným vyučovacím jazykem jako nepřátelský instrument v ruce národního protivníka. S těmito zákony, které vlastně zakotvily ochranu menšin, „došlo současně k postupnému upevnění paralelní existence dvou společenstev na účet kulturního spolužití, zvláště pak již v po staletí etnicky smíšených oblastech, kde – jak ukazuje analýza skutečné jazykové situace – byl rozšířen českoněmecký bilingvismus. Tato segregace byla až do rozpadu monarchie jen posilována dalšími zákony, jako byly např. český zemský zákon č. 17 z 24. února 1873 o místní a okresní dohlídce ke školám, který mimo jiné stanovil dělení místních a okresních školních rad na německé a české, nebo císařské rozhodnutí z 11. dubna 1881, které nařídilo rozdělení pražské univerzity na německou a českou, stejně jako říšský zákon č. 24 z 28. února 1882, který učinil němčinu na jedné a češtinu na druhé výhradním vyučovacím jazykem.“<sup>7</sup>

Poslední léta existence monarchie přinesla další rozvoj nacionálního školství, respektive vytvoření nových typů škol (obchodní, průmyslové, řemeslnické, hospodářské, dívčí atd.), což české společnosti zajistilo nejvyšší alfabetizační procentuální poměr v monarchii, ale tento úspěch byl zastíněn dlouhotrvajícími etnickými spory, které se často vlekly přes všechny instance až k vídeňskému správnímu soudu. Tyto spory zostrila na počátku Taaffovy vlády také reforma sčítání obyvatelstva, podle které ve smyslu usnesení ministerské rady z 6. března 1880 měl být ve sčítacím archu uváděn také obcovací jazyk, přičemž ale mohl být uveden pouze jeden jazyk. Stejně tak bylo třeba při zápisu dětí do školy uvést obcovací jazyk dítěte, čímž vypukl boj o „národní“ dítě. Záhy vzniklo na obou stranách množství podpůrných národních ofenzivních spolků, které se pokoušely chránit jazyk všemi dostupnými prostředky národní (jednalo se například o Deutscher Schulverein nebo Ústřední matici školskou, které vznikly v roce 1880, či posléze o Národní jednotu Pošumavskou či Severočeskou). Tyto spolky usilovaly především ve smíšených oblastech o zřízení nadačních obecných škol, dokud zde nebyl dosažen zákonem předepsaný minimální počet žáků, který zavazoval stát anebo obec k převzetí školy a tedy k jejímu finančnímu zabezpečení. Podle Stefana Newerkly se ale „přes všechny tyto negativní následky Čechy, kde vlastně ležel konkrétní podnět k ústavnímu stanovení zákazu nucení k jazyku, a Slezsko až do rozpadu monarchie držely tohoto zákona“.<sup>8</sup>

Důsledkem výše naznačené liberální školské politiky bylo v českých zemích a zvláště pak v Praze kromě profesionalizace učitelského stavu a zvýšení kvality vyučování také důslednější rozdělení školství na české a německé a v jeho důsledku pak postupná ztráta bilingválních schopností především městských elit. K důslednému rozdělení zemského školství, respektive jeho dohlížení a financování, došlo na počátku 90. let 19. století, když byla rozdělena zemská školní rada na českou a německou. Česká a zvláště pražská společenská elita se sice i koncem

<sup>7</sup> Stefan NEWERKLA, *Jazyková politika a školství v 19. století*, [http://www.bohemistyka.pl/artykuly/2003/ART\\_Newerkla.pdf](http://www.bohemistyka.pl/artykuly/2003/ART_Newerkla.pdf).

<sup>8</sup> Tamtéž.

19. století stále ještě vyznačovala značným stupněm kolektivní dvojjazyčnosti (o čemž svědčila například ekonomická úspěšnost pražských německy psaných periodik u českých národních elit), ale v důsledku jazykově odděleného vzdělávání se posunul individuální bilingvismus stále více do pozice dobrovolného rozhodování. Individuální rozhodování o jednojazyčnosti či dvojjazyčnosti bylo ale stále vystaveno zvláště po vzniku jazykově paralelního středoškolského vzdělávání a po založení ryze české techniky a české univerzity víceméně protisměrné konfrontaci mezi pohodlím úplné výuky pouze v národním jazyce a strastiplnější cestou dvojjazyčného vzdělávání, které však stále skýtalo v rámci multietnického státu daleko zajímavější šance na praktické uplatnění a tudíž i na sociální vzestup zvláště v centrech politické moci, ekonomiky a kultury. Ale základní trend byl v důsledku těchto „strukturálních“ proměn v rámci vzdělávacího systému již naprosto zřejmý: vše šlo k opuštění bilingvismu se všemi důsledky především v oblasti sekundární socializace a společenské komunikace. „Jazykové chování“ po vzdělání dychtícího obyvatelstva, které tvořilo budoucí společenské elity, se změnilo také v důsledku ostrého dobového nacionálního „diskurzu“, kde škola jako veřejná vzdělávací instituce s jasným (nejen jazykově intelektuálním) potenciálem hrála klíčovou roli. Čeští rodilí mluvčí volili stále masivněji vzdělávání na středních školách pouze ve svém mateřském jazyku. Učení jinému (německému) jazyku bylo založeno již jen na bázi dobrovolnosti, respektive na přání rodičů žáků. A jak přesvědčivě ukázala Ingrid Stöhr, na pražských německých gymnáziích se koncem století čeští studenti už nenacházejí. Tradiční elitní bilingvismus si chtějí uchovat už jenom židovští studenti.<sup>9</sup> V tomto prostředí jazykového nacionalismu a rozdvojeného školství byla zbývající „kohorta utrakvistů“ (německá historiografie používá také termín *Leute dazwischen*) vystavena nejdříve neustálému tlaku nucené opce pro jednu či druhou „kulturu“ a posléze k společenské marginalizaci zvláště ve veřejném společenském prostoru (například po vydání prvorepublikového jazykového zákona). Zdá se, že nejstabilnější bilingvní skupinu tvořilo movitější pražské židovské obyvatelstvo, které nechtělo dobrovolně podlehnout žádnému jazykovému nacionalismu. Zcela zásadní roli v tomto vývoji znamenala „neuskutečněná“ Badeniova jazyková reforma pro Čechy a Moravu, která přispěla nejen k zostření nacionálního boje ve všech rovinách včetně školství, ale urychlila také uzavírání tzv. „národních domén“, a tedy přispěla k prohloubení procesu vzájemného jazykového oddělování. Češi se s jejich odvoláním nesmířili, což demonstrovali tím, že v byrokratizované komunikaci pokračovali v praxi, kterou si osvojili během jeden a půlletého faktického působení této „reformy“. Celkovým výsledkem pak byl pokles úrovně česko-německého bilingvismu a neměnná situace na straně německo-českých bilingvních elit. Důsledným nositelem tohoto trendu tak nakonec zůstalo vzdělané židovské obyvatelstvo měst, zvláště Prahy. Pro většinu obyvatelstva v českých zemích se tak stal

---

<sup>9</sup> Ingrid STÖHR, *Zweisprachigkeit in Böhmen. Deutsche Volksschulen und Gymnasien im Prage der Kafka-Zeit*, Köln – Weimar – Wien 2010, s. 450.

druhý zemský jazyk cizím jazykem.<sup>10</sup>

V této přelomové době (s ohledem na proměnu školské politiky a jazykového chování) česká univerzita přijala roli garanta, který stanovil vyšší závazný typ národní komunikace, respektive kodifikoval a kultivoval český spisovný idiom. Sama univerzita se postupně zbavila utrakvistického nátěru, když začala odbourávat absolvování státních zkoušek v němčině, respektive nestanovila povinnost skládat státní zkoušky v jiném než českém jazyku. Tím se česká univerzita, respektive filozofická fakulta pasovala do role hlavního strážce tohoto monolingválního a ideologicky nacionálně čistého používání českého jazyka.<sup>11</sup>

## **Závěr**

V předkládaném příspěvku jsem se pokusil naznačit tři oblasti, v jejichž rámci vznikaly v Čechách druhé poloviny 19. století nacionální spory. Právě konflikty, v nichž je možné snadno určit protivníka, mohou posloužit jako nejlepší katalyzátor pro tvorbu silně instrumentalizované identity. V dvounárodnostních Čechách přinesla právě liberalizace všem společenským vrstvám tisíce takových konfliktních situací, z nichž ovšem pouze některé nabyly zásadnějšího významu: byl jimi boj o politické mandáty a místa na radnicích, boj o jazyk, respektive úřední jazyk a v neposlední řadě boj o „národní dítě“. Výsledkem těchto bojů byl také definitivní zánik bilingvismu v Čechách. Pro většinu obyvatelstva v českých zemích se tak stal druhý zemský jazyk cizím jazykem.

---

<sup>10</sup> Tamtéž, s. 453.

<sup>11</sup> Právnická fakulta přistoupila k tomuto kroku například v roce 1891.

**Summary:**

**How could the ethnic conflicts take place in Bohemia in the second half of the 19th century?**

This article attempts to outline three areas within which ethnic conflict was stirred up in Bohemia in the second half of the 19th century and accelerated the formation of a strong national identity. The liberalisation in Bohemia inhabited by two nations brought about thousands of such conflict situations for all social layers alike; however, only three were of crucial importance: the struggle for parliamentary mandates and seats in municipal governments, the struggle for the official language and the language of instruction and, last but not least, the struggle for pupils and students. As is widely known, conflicts where the opponent is easy to pinpoint can serve as the best catalyst for the formation of a strongly instrumental identity.

Jaroslav ŠEBEK

**Katolická církev v českých zemích a její vztahy k moderně, nacionalismu a nacionálnímu socialismu v meziválečném období.**

Přehled tematiky a její reflexe v české a německé historiografii po roce 2000

V rámci výzkumu dějin nacionálního socialismu a autoritativních režimů v období mezi dvěma světovými válkami stoupá v poslední době také zájem o otázky spojené s procesy odehrávajícími se v této době v církevní a náboženské sféře.<sup>1</sup> Přitom se nejedná pouze o témata související s pronásledováním a rezistencí v církevní sféře, nýbrž také o zkoumání těch momentů, kdy katolické prostředí napomáhalo k budování mostů mezi křesťanstvím a těmito ideologickými a politickými systémy. S tím je však také spojeno formování konceptů reagujících na dopady modernity a z toho plynoucí způsoby a projevy náboženského a církevního života, jež v sobě také často obsahovaly programové vymezení vůči pluralitní a liberální demokracii. Bádání v rámci těchto otázek bylo podníceno i zájmem o výzkum problematických úseků minulosti v nejvyšších církevních kruzích, což dokumentuje zejména prohlášení papeže Jana Pavla II. k očištění historické paměti u příležitosti jubilejního roku 2000, ale také možnostmi, které nabízí zpřístupnění fondů vatikán-

---

<sup>1</sup> K přehledu historiografických a metodologicky inspirativních příspěvků k problematice vztahu náboženství a nacionalismu a různých forem diktatur viz Martin SCHULZE WESSEL, *Historismus und konkurrierende kirchliche und konfessionelle Geschichtsdeutung in Ostmittel- und Osteuropa zwischen den Weltkriegen*, *Zeitschrift für Geschichtswissenschaft* 50, 2002, č. 2, s. 141–154; Martin ZÜCKERT, *Religion im Spannungsfeld von Diktaturerfahrung, nationaler Differenz und Moderne. Neue Veröffentlichungen und Projekte zur Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder im 20. Jahrhundert*, *Bohemia* 45, 2004, č. 2, s. 469–484; TÝŽ, *Religions- und Kirchengeschichte der Böhmisches Länder im 20. Jahrhundert. Neue Ansätze zur Erforschung der Jahre 1938–1948*, in: Rainer BENDEL (Hrsg.), *Vertriebene finden Heimat in der Kirche. Integrationsprozesse im geteilten Deutschland nach 1945*, Köln – Weimar – Wien 2008, s. 229–248. Frekvence publikování nových monografií a statí k moderním církevním dějinám zřetelně stoupá zejména od přelomu nového tisíciletí. Aktuální přehled výsledků české a slovenské historiografie na poli moderních církevních dějin a křesťanské politiky v 19. a 20. století představuje konferenční sborník, věnovaný zmapování stavu dané problematiky. První část přináší pojednání historiografického charakteru, druhá shrnuje příspěvky biografického rázu a ve třetí jsou soustředěny nové příspěvky k moderním církevním dějinám. Viz Pavol MAČALA – Pavel MAREK – Jiří HANUŠ, *Církev 19. a 20. století v slovenské a české historiografii*, Brno 2010.

ských archivů pro období pontifikátu papeže Pia XI. (1922–1939), k němuž došlo v září 2006.<sup>2</sup>

Postupně vzrůstal zájem o tyto otázky také v české historiografii. Stav výzkumu a zpracování dané problematiky však byl, stejně jako celková reflexe církevních dějin 20. století, ovlivněn výraznou diskontinuitou způsobenou ideologickým dohledem nad touto tematikou v době komunistického režimu.<sup>3</sup> Přestože již uplynulo více než dvacet let od změny politických poměrů v „roce zázraků“ 1989, stále citelně chybí komplexnější zpracování moderních církevních dějin v českých zemích, které by bezpochyby mohlo přispět i k zodpovězení otázek, jež se netýkají pouze zkoumání minulosti, ale také pohledů na aktuální stav vztahů církve, státu a společnosti v postkomunistickém období.<sup>4</sup> Těžiště této studie z chronologického hlediska leží zejména v reflexi historiografické produkce v posledních deseti letech.

Z obsahového hlediska chci svůj příspěvek soustředit nejen na problémy související se vztahem katolického prostředí v českých zemích vůči nacionálnímu

---

<sup>2</sup> Zkoumání vatikánských pramenů nepochybně přinese nové poznatky a interpretace také do pohledu na církevní dějiny v českých zemích v meziválečném období. V současné době je dokončován grantový projekt GA ČR č. 409/08/0121 na léta 2008–2010 věnovaný československo-vatikánským vztahům v období 1918–1928, jehož nositelem je Masarykův ústav – Archiv Akademie věd AV ČR, v. v. i. Bádání v tomto grantu vychází pramenně do velké míry z vatikánské proveniencce. V české literatuře se vztahům ČSR a Vatikánu detailně věnuje zejména František X. HALAS, *Neklidné vztahy*, Svitavy 1998; TÝŽ, *Fenomén Vatikán*, Brno 2004. Rozsáhlou znalost vatikánských pramenů využívá ve svých studiích, věnovaných situaci českého a slovenského katolicismu také Emilia HRABOVEC, *Der tschechische Katholizismus nach dem Ersten Weltkrieg aus der Sicht des Heiligen Stuhls*, Bohemia 45, 2004, č. 2, s. 396–429; TÁŽ, *Der Heilige Stuhl und die böhmischen Länder 1938–1945*, in: Martin ZÜCKERT – Laura HÖLZLWIMMER (Hrsg.), *Religion in den böhmischen Ländern 1938–1948. Diktatur, Krieg und Gesellschaftswandel als Herausforderungen für religiöses Leben und kirchliche Organisation*, München 2007, s. 99–146; TÁŽ, *Reformbestrebungen der tschechischen Priester und die Entstehung der „Tschechoslowakischen Kirche“*, Römische Historische Mitteilungen 51, 2009, s. 337–368.

<sup>3</sup> Absentující historiografický výzkum k tematice církevních a náboženských dějin dokumentuje například skutečnost, že zřetelně chybí monografické zpracování moderních církevních dějin v českém jazyce. Pokud uděláme bilanci za poslední dobu, zjistíme, že hlavní velkou syntézou v češtině, pokrývající dějiny 19. a 20. století, zůstává i nadále práce nestora českého církevního dějepisce Jaroslava Kadlece (1911–2004). Těžiště jeho syntézy však spočívá zejména ve zpracování dějin středověku a novověku. Období 19. a 20. století zůstalo spíše na okraji pozornosti. Viz Jaroslav KADLEC, *Přehled českých církevních dějin 1–2*, Praha 1991. V 70. letech vydal olomoucký církevní historik Bohumil Zlámal (1904–1984) ve formě skript pro olomouckou teologickou fakultu přehled církevních dějin českých zemí, který zahrnoval také období první poloviny 20. století. V současné době je postupně vydávána reedice. Tyto práce však vzhledem ke stavu současného poznání nedostačují, protože postrádají zohlednění nových metodických postupů i nových interpretací. K dějinám první poloviny 20. století viz Bohumil ZLÁMAL, *Přiručka českých církevních dějin. Doba československého katolicismu 1918–1950*, Olomouc 1972.

<sup>4</sup> V němčině bylo naproti tomu v roce 2009 vydáno obsáhlé dílo německých a českých badatelů: Martin SCHULZE WESSEL – Martin ZÜCKERT (Hrsg.), *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert*, München 2009. Tento „Handbuch“ nabízí poprvé komplexní a detailní přehled náboženského života v českých zemích ve 20. století, který zohledňuje jak konfesní, tak i národnostní diference v této problematice.



socialismu, ale také na otázky týkající se vztahu konfesní a národní identity, které vedly k nacionalizaci církevního prostředí a podpoře antidemokratických ideových proudů v českých zemích v době meziválečného Československa.

Z tohoto širokého spektra otázek se chci věnovat především problematice vztahu hnutí náboženské obnovy k nacionalismu a antidemokratickým hnutím v meziválečném období. V rámci výzkumu je třeba rozpracovat otázky související s vývojem českého i sudetoněmeckého katolicismu, kde existovaly silné třecí plochy odrážející disparátnosti česko-německého vztahu. V bádání věnujícím se zmíněným fenoménům lze nalézt také tendence, které byly společné oběma národním komunitám a jež mají vztah ke zmíněným propojením společenské a duchovní roviny snah o náboženskou obnovu. Z tematického hlediska roste v poslední době také počet prací, které jsou věnovány otázkám vztahu náboženství, jednotlivých konfesí a národní identity.<sup>5</sup>

Kořeny náboženských problémů a nacionalizace konfesní sféry sahají minimálně do období po vzniku československého státu v roce 1918, které znamená rozšíření silné sekularizační vlny a snah po omezení katolického vlivu ve veřejném prostoru. K sekularizačním procesům sice docházelo v moderních dějinách prakticky ve všech evropských zemích, v ČSR však probíhaly rychleji a s výraznějšími

---

<sup>5</sup> Otázky ke vztahu konfesní a národní identity byly pojednány například v pracích sudetoněmeckého církevního historika Kurta A. Hubera (1912–2005). Velká část z nich byla krátce před Hubertovou smrtí znovu zveřejněna v souboru jeho studií, viz Joachim BAHLCKE – Rudolf GRULICH (Hrsg.), *Kurt A. Huber, Katholische Kirche und Kultur in Böhmen. Ausgewählte Abhandlungen*, Münster 2005. Tématika nacionálních vlivů v rámci hnutí duchovní obnovy se nachází také ve studiích jednoho z protagonistů tohoto hnutí v Československu a pozdějšího významného činitele sudetoněmeckého katolického hnutí v NSR Pauluse Sladka (1908–2002). Obsáhlý přehled dané problematiky nabízí zejména jeho studie uveřejněná ve sborníku *Bohemia sacra*, viz Paulus SLADEK, *Die kirchliche Erneuerungsbewegung bei den Deutschen in der Ersten Republik*, in: Ferdinand SEIBT (Hrsg.), *Bohemia sacra. Das Christentum in Böhmen 973–1973*, Düsseldorf 1974. Těmto otázkám se podrobně věnuje na německé straně v poslední době také historik Martin Schulze Wessel, viz Martin SCHULZE WESSEL, *Religion-Gesellschaft-Nation. Anmerkungen zu Arbeitsfeldern und Perspektiven moderner Religionsgeschichte Osteuropas*, Nordost-Archiv 7, 1998, č. 2, s. 353–364. Na české straně Miroslav Kunštát a Jaroslav Šebek, viz Miroslav KUNŠTÁT, *Widerspruch von Tradition und Moderne? Prolegomena zum Verhältnis von sudeten-deutscher Identität und Katholizismus im 20. Jahrhundert*, in: Martin ZÜCKERT – Laura HÖLZLWIMMER (Hrsg.), *Religion in den böhmischen Ländern 1938–1948*, s. 49–71; Jaroslav ŠEBEK, *Die geistliche Erneuerung und ihre Reflexion in den politischen Aktivitäten tschechischer und deutscher Katholiken in der Tschechoslowakei in der Zwischenkriegszeit*, in: Rainer BENDEL (Hrsg.), *Aufbrüche und Umbrüche. Kirche und Gesellschaft Ostmittel- und Südosteuropas zwischen den Weltkriegen (1918–1939)*, Köln – Weimar – Wien 2007, s. 83–101; Jaroslav ŠEBEK, *Mezi křížem a národem. Politické prostředí sudetoněmeckého katolicismu*, Brno 2006. Zmíněná témata je obsahem také několika konferenčních sborníků, viz Kristina KAISEROVÁ – Martin VESELÝ (edd.), *Národ místo Boha v 19. a první polovině 20. století*, Ústí nad Labem 2006; Kristina KAISEROVÁ – Jiří RAK (edd.), *Nacionalizace společnosti v Čechách 1848–1914*, Ústí nad Labem 2008. Důkladnější srovnávací analýza českého a sudetoněmeckého prostředí pro dané období zatím chybí a v tomto směru vidím i perspektivu dalšího bádání pro tuto tematickou rovinu.

důsledky, které byly násobeny specifiky vývoje vztahu náboženství a společnosti v českých zemích.

Důvodem byl rozpad habsburské monarchie, který ukončil i dosavadní model vztahu církve a státu, charakteristický vzájemnou úzkou provázaností. Oficiální tradicí nově vzniklého státu se stala husitská a reformační tradice, zatímco katolické tradice byly zatlačovány na oficiální úrovni do pozadí. Na této situaci se podepsala tradiční protináboženská animozita českých národně-liberálních a později také socialisticky orientovaných elit, jež byly hlavními nositeli české národní, politické, kulturní i ekonomické emancipace od druhé poloviny 19. století. Tyto kruhy české politiky a občanského života vnímaly katolickou církev jako jednu z opor habsburské centralistické moci i brzdu společenského pokroku a realizace národních snah. Svou roli zde sehrál i osobitý vývoj náboženských poměrů v českých zemích v průběhu 19. století, kdy katolická církev ztrácela postupně vliv ve velké části sociálních vrstev, mezi dělnictvem, ve středních vrstvách a intelektuálním prostředí, a nedokázala adekvátně reagovat na procesy spojené se společenskou a sociální modernizací před první světovou válkou. V české společnosti se postupně fixovala představa o zásadní nesmiřitelnosti mezi katolictvím a českým národem. Radikální protikatolický postoj po vzniku Československé republiky odpovídal tehdy i náladám značné části obyvatelstva, které po pádu monarchie potřebovalo a vyžadovalo „obraz nepřítel“.<sup>6</sup> Souhra těchto faktorů přispěla k tomu, že katolická církev patřila po vzniku samostatného československého státu k největším kolektivním poraženým. Představitelé domácího i zahraničního protihabsburského odboje vnímali římskokatolickou církev jako věrnou oporu vládnoucího režimu a v oslabení jejího vlivu na kulturní a společenský život nového státu viděli důležitý element československé nezávislosti. Charakteristickým rysem prvních poválečných let bylo tedy přijetí legislativních opatření omezujících církevní vliv ve veřejné a kulturní sféře.<sup>7</sup> Na jaře 1919 přijal parlament zákon liberalizující manželské právo (zejména možnosti rozluky manželství). Současně však nebyl uzákoněn navrhovaný povinný civilní sňatek. V prvních týdnech po převratu byla diskutována také možnost plné odluky církve od státu, možnost zahájení zestátnování

---

<sup>6</sup> K ideovým kořenům antikatelických postojů v české společnosti od 2. poloviny 19. století do meziválečné periody viz Martin SCHULZE WESSEL, *Die Konfessionalisierung der tschechischen Nation*, in: Heinz-Gerhard HAUPT – Dieter LANGEWIESCHE (Hrsg.), *Nation und Religion in Europa. Mehrkonfessionelle Gesellschaften im 19. und 20. Jahrhundert*, Frankfurt – New York 2004, s. 135–150. Na české straně se otázkám specifického vývoje náboženských poměrů v českých zemích věnuje například historik a politolog Petr Fiala, viz práce Petr FIALA, *Laboratoř sekularizace. Náboženství a politika v nenáboženské společnosti: český případ*, Brno 2007.

<sup>7</sup> K nejnovějším zpracováním patří studie uveřejněná v „Handbuche“. Viz Pavel MAREK, *Das Verhältnis zwischen Staat und Kirche*, in: M. SCHULZE WESSEL – M. ZÜCKERT (Hrsg.), *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert*, s. 3–46.

církevního majetku či hledání možností k výraznému oslabení pozice církve ve školství.<sup>8</sup>

České a sudetoněmecké katolické prostředí reagovalo na vzniklou situaci rozdílně. Co se týče českých katolických kruhů, zde se od počátku existence československého státu stáváme svědky poměrně úzkého provázání a identifikace mezi politickým katolicismem a církví.<sup>9</sup> Církevní struktury nebyly totiž na nově vzniklou situaci silné antikatolické vlny připraveny a z tohoto důvodu převzala katolická politická reprezentace, která byla sdružena v Československé straně lidové, roli hlavního mluvčího českých katolických zájmů.<sup>10</sup> Prostřednictvím jasných a srozumitelných symbolů, jaké se nabízely v podobě národních světců, se zároveň pokoušely vedoucí elity lidové strany najít identifikační možnosti pro etabloující se lidové hnutí a tímto způsobem zvrátit nepříznivý stav věcí. Církevní a náboženská symbolika se tak stala nedílnou součástí i ryze politických aktivit. Organizace velkých mobilizačních shromáždění, která se často odehrávala na místech náboženských slavností, byla charakteristická pro katolickou politiku již v jejím počátečním stadiu. Lidovci s oblibou používali například odkazy na svatováclavskou tradici a manifestace během svátků zemského patrona byly ukázkou početnosti a odhodlání věřících hájit církevní zájmy.<sup>11</sup> K nejznámějším akcím patřily zejména oslavy svatováclavského milénia v roce 1929, které ovšem neměly ryze politický charakter, ale podařilo se jim vtisknout charakter všenárodní slavnosti, do níž se však jen obtížně integrovali příslušníci dalších národů žijících v Československu.<sup>12</sup>

Stejný význam jako svatováclavská tradice pro Čechy měla cyrilometodějská úcta pro katolickou identitu na Moravě, kde se měla stát ústřední tradicí. Rozkvět prožívala cyrilometodějská tradice od 19. století, kdy se stala součástí českého národně emancipačního hnutí v Čechách a zvláště na Moravě, a na jejím základě byla rozvíjena také slovanská vzájemnost. Velehrad jako místo cyrilometodějské paměti dostal ještě před rokem 1918 odlišný charakter než jiná poutní místa v českých zemích, plynoucí z toho, že církevní kruhy připomínaly stále významněji toto

<sup>8</sup> Na výrazně problematickou pozici katolické církve v novém státě upozorňuje již zpráva strahovského opata Metoděje Zavorala, zasláná do Vatikánu koncem listopadu 1918. Viz Archivio Segreto Vaticano, Archivio Nunziatura Cecoslovacchia, busta 11, pos. VI. E, zpráva Metoděje Zavorala apoštolskému nunciovi ve Vídni Valfrè de Bonzovi, Praha 26. 11. 1918.

<sup>9</sup> Trend sblížení politického klerikalismu a církevních struktur byl markantní již v době před rokem 1918 a byl to jeden z důvodů, proč byla animozita vůči církvi v české společnosti tak vysoká, neboť na církev dopadaly všechny – skutečné i domnělé – chyby a omyly, kterých se tyto strany během politické činnosti dopouštěly.

<sup>10</sup> K roli politického katolicismu viz Miloš TRAPL, *Politika českého katolicismu na Moravě 1918–1938*, Olomouc 1968; TÝŽ, *Politický katolicismus a Československá strana lidová v Československu 1918–1938*, Praha 1990. Biografický přehled k osobnostem křesťanské politiky v českých zemích nabízí slovník Michal PEHR a kol., *Cestami křesťanské politiky*, Praha 2007.

<sup>11</sup> Svatováclavská tradice již během 19. století získala nacionálnější dimenzi a obraz sv. Václava se formoval více v duchu národního světece než zemského patrona, s nímž se mohli identifikovat i čeští Němci.

<sup>12</sup> K detailnímu průběhu oslav i k jejich významu pro ostatní národnosti v ČSR viz Petr PLACÁK, *Svatováclavské milénium. Češi, Němci a Slováci v roce 1929*, Praha 2002.

místo jako centrum českých národních snah na Moravě a také jako místo všeslovanské spolupráce, jež se prezentovala také úsilím o duchovní dialog mezi západním a východním křesťanstvím. Církevní elity na Moravě se v novém státě nebránily tomu, aby se místa náboženské úcty stala místem i spolkových a politických shromáždění.<sup>13</sup> V české historiografii věnované vývoji církevních poměrů je tato snaha recipována vesměs pozitivně, protože díky ní se katolicismus vymanil z defenzivy. Lidová strana však zároveň deklarovala vůli hájit především české národní zájmy a vzhledem ke snaze uspět v politické konkurenci kladla na tuto otázku velký důraz. Tím se ovšem značně zkomplikovala spolupráce s katolickými reprezentacemi dalších národností žijících v Československu – se Slováky a Němci. Otázka propojení církevních struktur s politickou stranou v českém prostředí a všechny aspekty – pozitivní i negativní – této symbiózy by se tak měly stát ještě předmětem detailnějších badatelských analýz.

Situace německých katolíků byla v Československu v určitém směru složitější. Ti se museli vyrovnávat nejen s antikolickými útoky, ale současně s nimi museli čelit skutečnosti, že se jako Němci ocitli v postavení minority, a to ve státě, který vznikl proti jejich vůli a jehož občany se nechtěli stát. Na rozdíl od českých katolíků bylo v sudetoněmeckém katolicismu možné od počátku vysledovat tendence k silnému obrodnému hnutí, které mělo čelit vnější sekularizaci i obavám ze ztráty národní identity, které však nebylo vázáno na kooperaci s politickou stranou. Snahy o náboženskou obrodu se pak šířily také mezi českými katolíky. Modernizační a spirituálně obrodné trendy se promítaly zejména do hledání nových forem duchovního života, kde velkou inspiraci dávaly trendy evropského katolicismu – ve Francii, Itálii, Belgii, Rakousku nebo v Německu. Z tohoto důvodu nabízí tato tematika velký komparativní potenciál v dalším bádání. Nositeli obnovných tendencí se ve velké míře stali příslušníci řeholních řádů, kteří se kolem sebe pokoušeli soustředit mladou vzdělanou elitu, z jejichž řad se rekrutovali členové akademických spolků. Hnutí duchovní obnovy, rozvíjející se mezi sudetoněmeckými i českými katolíky v meziválečné době, pomáhalo svým důrazem na obnovu svátostného života, rozvoj liturgického hnutí, širší zapojení laického prvku do církevního života, vnímání církve jako společenství věřících a nikoli jen hierarchické instituce, a také snahou o prolínání kolektivních a individuálních forem zbožnosti.<sup>14</sup> Tyto obnovné trendy byly ve většině případů v plném souladu s papežskou politikou – na rozdíl od reformního proudu, který byl v českých zemích přítomen na přelomu 19. a 20. století – a po potlačení ze strany oficiální hierarchie vystoupil znovu do

<sup>13</sup> K reflexi cyrilometodějské tradice v českém národním hnutí viz Franz MACHILEK, „*Velehrad ist unser Programm.*“ *Zur Bedeutung der Kyrill-Method-Idee und der Velehradbewegung für den Katholizismus in Mähren im 19. und 20. Jahrhundert*, Bohemia 45, 2004, č. 2, s. 353–395.

<sup>14</sup> K dějinám spolku „Staffelstein“ v rámci popisu jeho role v obnovném hnutí a recepci jeho stanovisek vůči důsledkům společenské sekularizace, vlivům moderny a politických a národnostních problémů první republiky viz Ernst NITTNER – Hans SCHMID-EGGER, *Staffelstein. Jugendbewegung und katholische Erneuerungsbewegung bei den Sudetendeutschen zwischen den grossen Kriegen*, München 1983.

popředí po vzniku první republiky a vyústil ve změnu konfesní mapy státu vznikem národní církve československé.<sup>15</sup>

Papež Pius XI. si totiž sliboval rozšíření vlivu katolického náboženství od cílevědomé práce s laickým elementem, který byl podstatnou součástí obnovného duchovního hnutí. Proto vyhlásil již několik měsíců po nástupu svého pontifikátu v prosinci 1922 encyklikou *Ubi arcano Dei* ideu *Katolické akce*, která měla tyto záměry vtělit do praxe. Katolická akce byla tedy vedena snahou posílit význam laického prvku v církevním životě a přispět k opětovnému získání těch, kteří se katolické církvi odcizili. Papežovy snahy měly i své teologické konsekvence, neboť odmítal představy o tom, že náboženství je omezeno pouze na privátní sféru, poněvadž politické, sociální, ekonomické a kulturní oblasti života se řídí svými zákonitostmi. Papež se tím snažil odůvodnit angažovanost ve prospěch církve ve veřejných záležitostech a motivoval ji k ofenzivnějším postojům.<sup>16</sup>

Nonkonformní duchovní postoje u německých katolíků však byly často doprovázeny inklinací k nacionálním trendům. Bylo to dáno mimo jiné tím, že inspirační zdroje duchovní obnovy přicházely především z Německa a Rakouska. Mladí němečtí věřící v Československu se seznamovali s kulturou a životem v německy mluvících zemích i s životem německých minorit v evropských zemích. Současně rozvíjeli kontakty s politickými organizacemi nacionálního tábora, což odůvodnili tím, že je třeba budovat mosty mezi jednotlivými názorovými směry, aby sloužili věci národního sjednocení Němců v ČSR a lepšímu a efektivnějšímu hájení německých práv. Katolická mládež na počátku 30. let se kromě toho začala ve značné míře identifikovat s myšlenkami i životní filosofií, které byly blízké nacionálnímu hnutí – s důrazem na romantizující ideály života v pospolitosti, afinitou k vůdcovskému principu a potlačení individuality ve prospěch kolektivu. Afinitu k nacionálním kruhům však doprovázela na druhé straně distance katolických akademických spolků k politickému katolicismu, která byla doprovázena i generačními kon-

---

<sup>15</sup> Názorová a částečně teologická geneze reformního proudu patří k relativně dobře zpracovaným tematickým okruhům moderních církevních dějin, a to především zásluhou olomouckého historika Pavla Marka. Viz Pavel MAREK – Ladislav SOLDÁN, *Karel Dostál-Lutinov bez mýtů, předsudků a iluzí*, Třebíč 1998; Pavel MAREK, *Apologetové, nebo kacíři?*, Rosice u Brna 1999; TÝŽ (ed.), *„Jsem disgustován...“ Vzájemná korespondence Sigismunda Ludvíka Boušky a Karla Dostála-Lutinova*, Olomouc – Rosice 2002; TÝŽ (ed.), *Jan Šrámek. Kněz, státník a politik*, Olomouc 2004; TÝŽ, *Církevní krize na počátku první československé republiky 1918–1924*, Brno 2005; TÝŽ, *Emil Dlouhý-Pokorný*, Brno 2007; Marek ŠMÍD, *Masaryk a česká Katolická moderna*, Brno 2007.

<sup>16</sup> K tématu papežské politiky v době pontifikátu Pia XI. nejnověji např. Patrizio FORESTA, *Der „katholische Totalitarismus“*. *Katholizismus und Moderne im Pontifikat Pius XI.*, in: Manuel FRANZMANN – Christel GÄRTNER – Nicole KÖCK (Hrsg.), *Religiosität in der säkularisierten Welt. Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*, Wiesbaden 2006, s. 177–198. K šíření pokusů o teologickou obnovu během jeho pontifikátu viz Gerd-Rainer HORN, *Western European Liberation Theology 1924–1959. The First Wave*, Oxford – New York 2008.

flikty.<sup>17</sup> Tradiční katolické organizace, včetně politických, většinou sdružovaly starší generaci věřících a vůči idejím spolupráce s národním politickým táborem se stavěly spíše skepticky.

Významnou změnou ve vývoji německého katolicismu se stal rok 1933. Příchod Hitlera k moci v sousedním Německu se totiž mezi sudetskými Němci projevil stále zřetelněji prosazovanou vůlí po realizaci „nadstranické politiky“, jež měla lépe odpovídat národním potřebám německé menšiny. Z tohoto důvodu získalo hned po svém vzniku velkou podporu sjednocující hnutí, které bylo spojeno s aktivitami Konrada Henleina. Sudetoněmecká strana, vzniklá pod jeho vedením, nebyla ze strany katolických kruhů primárně recipována jako politická strana, ale především jako národní morálně-obrodné hnutí, jehož součástí se měli stát také sudetoněmečtí katolíci. Zastánci těchto názorů se domnívali, že církev a křesťanství se stanou hnacími motory ideového sjednocení sudetoněmeckého národa, na jehož základě bude možné překonat konfesní, světonázorové, sociální a samozřejmě i politické rozdíly. Dalším výrazným zlomem ve vývoji sudetoněmeckého katolicismu se staly parlamentní volby v roce 1935. V nich mezi německými stranami jednoznačně zvítězila Sudetoněmecká strana a rázem tím získala legitimitu stát se jediným mluvčím sudetských Němců. Do popředí vystoupily v sudetoněmeckém katolickém prostředí ty síly, které se hlásily k nacionálnímu chápání víry. V praktické politické rovině se postupem doby ukázalo, že vytváření jednotného německého hnutí znamená primárně postupné opuštění pluralitních principů a zavádění totalizující unifikace („Gleichschaltung“) všech oblastí společenského života německé menšiny. Tendence k posilování národního rozměru se odrazila i do stupňujících se disonancí mezi českými a sudetoněmeckými katolíky, odrážejících se i v duchovní oblasti. Národní neporozumění postihlo i řádové komunity a nepříznivě ovlivnilo život v bohosloveckých seminářích.<sup>18</sup> Postupně se i v církevním

---

<sup>17</sup> Pro růst generačního napětí mezi mladšími věkovými skupinami a etablovanými elitami měla zásadní vliv první světová válka, která mimo jiné zbořila přetrvávající pohled na dosud nezpochybňované kánony předchozího vývoje moderního světa a po jejím konci pro velkou část mladých padly obrazně s velkými říšemi i sloupy, na nichž se utvářela společnost po Francouzské revoluci – mj. vědecko-technický pokrok, liberální občanské svobody a materialismus. Ti mladí, kteří neměli bezprostřední zážitek války, si ho navíc kompenzovali přejímáním ideálů frontových bojovníků – kamarádství, touhy být součástí velkého kolektivu a bojovného ducha. Důsledkem byl sklon k podpoře radikálních politických stanovisek i názorové netoleranci a politická seberealizace v autoritativních a totalitních politických hnutích. K detailnější analýze rozhodujícího vlivu zážitku první světové války na utváření postojů generace intelektuálů v celé Evropě viz Robert WOHL, *The Generation of 1914*, Cambridge 1979. K německé zkušenosti generačního konfliktu viz Hans MOMMSEN, *Generationskonflikt und Jugendrevolte in der Weimarer Republik*, in: Thomas KOEBNER – Rolf-Peter JANZ – Frank TROMMLER (Hrsg.), *Mit uns zieht die neue Zeit. Der Mythos Jugend*, Frankfurt 1985, s. 50–67.

<sup>18</sup> Pozoruhodnou sondou do vzrůstajících animozit mezi Čechy a Němci v duchovním životě je například studie K. Hubera k situaci v oblasti bohosloveckých seminářů, viz Kurt A. HUBER, *Das Jahr 1938 in den Priesterseminaren von Böhmen und Mähren*, Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien 7, 1985, s. 152–188. Vzájemný poměr mezi českými a německými

prostředí prosazoval konfrontační tón, vrcholící v osudovém roce 1938, kdy krizová situace v česko-německém poměru eskaluje do pádu prvorepublikové státnosti po uzavření mnichovské dohody. Prolnutí nacionálních a konfesních identit vedlo k tomu, že velká část sudetoněmeckých katolických kruhů podporovala Henleinovo hnutí i ve fázi, kdy se toto hnutí na jaře 1938 zcela otevřeně přihlásilo k nacionálně socialistickému světonázoru. Na jejich pozicích nezměnil nic ani fakt rozsáhlého pronásledování představitelů katolické církve v Německu a odmítavý přístup papežství k protikřesťanskému a proticírkevnímu charakteru nacistické ideologie.<sup>19</sup>

Obrodné snahy se od konce 20. let prosazovaly také v českém katolickém prostředí. Na rozdíl od německého katolicismu však újeji provázány s politickými aktivitami. Navíc se mezi českými katolíky – na rozdíl od sudetoněmeckého prostředí – prosazovala tendence k modernizaci církevního života jen pozvolna a církevní kruhy si udržovaly spíše tradicionalistický a konzervativní profil. Stejně jako mezi sudetoněmeckými katolíky, byli i v českých katolických kruzích nositeli duchovní obrody členové řeholních řádů. Jejich činnost se soustředila primárně na práci s mladými intelektuály. Cílem snah bylo vybudování katolické elity, která bude zdrojem spirituální i vzdělanostní obnovy dalších katolických vrstev. Obnovené hnutí se odrazilo také do společenské aktivity, v níž se stejně jako mezi sudetoněmeckými katolíky angažovali příslušníci akademické elity. Jejich program se dal shrnout jako obnova sebevědomí českého katolicismu. Doprovodným jevem byl také nárůst polemik s pojetím politiky československých lidovců. Jejich kritici zdůrazňovali odpolitizování náboženských aktivit a oslabení provázanosti lidovců s církevními strukturami.

Duchovní aktivity vedly také k mnohem výraznějšímu apologetickému vymezování vůči liberálnímu politickému systému první republiky i snaze o revizi ústavního pořádku. Ideálem části katolických intelektuálů a publicistů byla proměna společnosti v duchu konzervativních tradic, českého nacionalismu a katolické víry a morálky, doprovázené oslabením demokratických mechanismů v rámci politicko-stranického systému.<sup>20</sup> Inspiraci přitom získávali z různých antiliberálních hnutí (např. francouzské katolické a konzervativní pravice) a také z italského fašismu. Do své programové výbavy přejali zejména model korporativismu, který jim konvenoval jako způsob řešení politických problémů první republiky a omezení

---

katolíky na různých úrovních církevního života by však měl být součástí dalšího, komparativně orientovaného bádání.

<sup>19</sup> Inspirativní pohled na církevní pozici vůči nacionálnímu socialismu nabízí rozsáhlá monografie Dominika Burkarda, zabývající se protikřesťanskými rysy nacistického světonázoru. Viz Dominik BURKARD, *Häresie und Mythos des 20. Jahrhunderts. Rosenbergs nationalsozialistische Weltanschauung vor dem Tribunal der Römischen Inquisition*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2005.

<sup>20</sup> Utváření identity českých intelektuálních a kulturních elit v době meziválečného Československa naznačil nejnověji v obsáhlé monografii, věnované literárnímu životu uvnitř českého katolického prostředí, Martin C. PUTNA, *Česká katolická literatura 1918–1945*, Praha 2010.

vlivu politických stran, které podle jejich názoru směřovalo k názorové partikulaci v národě, zatímco stavovství poskytovalo záruku národní jednoty. Dalším charakteristickým rysem programové ideologie těchto skupin byla kritika vůči politickému a filozofickému liberalismu, především za jeho nevšímavost ke křesťanským hodnotám.<sup>21</sup> Ve druhé polovině 30. let patřilo k charakteristickým identifikačním rysům autoritativních tendencí uvnitř českého katolicismu i šíření projevů antijudaismu, jenž byl motivován zejména nacionálně jako ochrana českých národních zájmů.<sup>22</sup> Odmítavé kritice byly podrobeny i nacionální snahy německých katolíků. Demokratický proud, spojený zejména s elitami politického katolicismu v lidové straně, si však v českém prostředí uchoval stále významnou pozici. V době před mnichovskou katastrofou nezískali přívrženci autoritativních trendů rozhodující vliv a mohli se tak se svými představami o zásadních politických i společenských změnách prosadit až po okleštění státu a se vznikem druhé republiky na podzim 1938.<sup>23</sup>

Co se týče vývoje v českém a sudetoněmeckém katolickém prostředí v meziválečném období, vidíme, že zásadnější změny se po roce 1918 tolik neodehrávaly v podobě transformací institucionálních struktur, i když k nim také docházelo, ale spíše ve sféře mentalitních a duchovních přeměn, které otevíraly cestu k proměně ideových a teologických diskursů, utvářející se i v silné návaznosti na podněty zvenčí.<sup>24</sup> Z tohoto důvodu je třeba důkladně zkoumat myšlenkovou výbavu českého katolického prostředí i to, jakým způsobem akceptovalo ideje, které určovaly charakter moderního evropského katolicismu.

Katolická církev v prvorepublikovém Československu zároveň nepředstavovala homogenní útvar, ale do jejího života se promítalo široké spektrum postojů a zájmů jejích členů, od demokratických až po fašizující trendy. Proto je třeba se

<sup>21</sup> Otázkami vztahu českých intelektuálních elit k demokracii i politickému uspořádání první republiky se zabývají také nejnovější monografie M. C. Putny a Jaroslava Meda. Viz M. C. PUTNA, *Česká katolická literatura 1918–1945*; Jaroslav MED, *Literární život ve stínu Mnichova (1938–1939)*, Praha 2010.

<sup>22</sup> K vývoji antisemitských tendencí v katolických kruzích v meziválečném Československu viz Jaroslav MED, *Problematika antisemitismu a česká kultura*, Acta Universitatis Palackianae Olomucensis, Moravica 5, 2007, s. 47–56; Andreas FROSE, *Katholischer Antisemitismus? Judenfeindliche Programmatik christlicher Parteien in der Ersten Tschechoslowakischen Republik (1918–1938)*, in: Pavel MAREK (ed.), *Teorie a praxe politického katolicismu 1870–2007*, Brno 2008, s. 106–132.

<sup>23</sup> K dějinám a ideologické pozici katolického prostředí během druhé republiky viz Jan RATAJ, *O autoritativní národní stát. Ideologické proměny české politiky v druhé republice (1938–1939)*, Praha 1997; Jan GEBHART – Jan KUKLÍK, *Druhá republika. Svár demokracie a totality v politickém, společenském a kulturním životě*, Praha 2004; René KÜPPER, *Religion und Kirchen in der Zweiten Republik*, in: M. SCHULZE WESSEL – M. ZÜCKERT (Hrsg.), *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert*, s. 299–316; J. MED, *Literární život ve stínu Mnichova (1938–1939)*.

<sup>24</sup> K místu teologického vzdělávání v rámci ideového, kulturního a společenského vývoje českých zemí po roce 1918 viz souhrnná studie Miroslav KUNŠTÁT, *Geschichte der Theologie und der theologischen Ausbildung*, in: M. SCHULZE WESSEL – M. ZÜCKERT (Hrsg.), *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert*, s. 237–266.



touto diferenciací zabývat. Katolická církev současně žila v napětí mezi modernizací a tradičními konzervativními akcenty. Ideová pnutí se promítala do aktivit spolků a dalších katolických organizací. Zvláštní pozornost by si vzhledem k jejich podílu na spirituální renesanci a na veřejné činnosti určitě zasloužily aktivity mládežnických spolků, které byly zejména v druhém decenniu existence československého státu místem řady diskusí o aktuálních společenských problémech a o uplatnění víry a katolické církve ve veřejném prostoru. V tomto rámci je třeba zkoumat i model jejich práce, změny v zastoupení kněží a laiků na vedoucích místech a také vztah k hierarchii.

Chybí také podrobnější zpracování působení církve na jednotlivé sociální skupiny (např. na dělníky nebo na střední vrstvy a inteligenci). V tomto rámci je citelná především absence historiografických sond do sociální problematiky. V historiografické bilanci by mělo najít své místo i interdisciplinární zkoumání na pomezí historie a sociologie, které by se věnovalo otázkám sociální stratifikace katolických věřících (například v jakých sociálních vrstvách byli katolíci nejvíce zastoupeni), charakteristiky náboženských poměrů v jednotlivých regionech (např. z hlediska srovnání mezi sociální a ekonomickou vyspělostí a religiozitou) nebo zkoumání rozdílů úrovně religiozity ve vesnickém a městském prostředí, podobně jako se věnuje sociologii náboženského života Zdeněk Nešpor pro období 18. a 19. století.<sup>25</sup> Určitě by nebylo bez zajímavosti provést v této souvislosti komparaci také mezi českým a moravským prostředím, protože obě dvě mají své specifické podmínky, v nichž se katolické náboženství rozvíjelo. Podobné sondy by podle mého názoru neměly platnost pouze jako historický fakt, ale mohly by posloužit k lepšímu pochopení aktuální situace katolické církve a jejích současných problémů. Dosud nedostatečně reflektované jsou rovněž skutečnosti, jak dalece se podařilo v katolickém milieu v českých zemích skutečně prosadit tendence k rozšíření křesťanských principů a církevních společensko-politických představ do moderní sekularizované společnosti.

### **Situace českého a sudetoněmeckého katolického milieu v době druhé světové války 1939–1945**

Na závěr bych chtěl stručně zmínit alespoň několik poznámek k vývoji církevních poměrů v českých zemích v době nacistické okupace. Tomuto období byla z historiografického hlediska věnována velká pozornost především v projektu *Collegia Carolina*, jehož výsledkem je obsáhlý sborník příspěvků *Religion in den Böhmischen Ländern 1938–1948. Diktatur, Krieg und Gesellschaftswandel als Herausforderungen für religiöses Leben und kirchliche Organisation* a řada studií v již vý-

---

<sup>25</sup> Zdeněk R. NEŠPOR, *Náboženství na prahu nové doby. Česká lidová zbožnost 18. a 19. století*, Ústí nad Labem 2006; Zdeněk R. NEŠPOR a kol., *Náboženství v 19. století. Nejcírkevnější století, nebo období zrodu českého ateismu?* Praha 2010.

še zmíněném *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert*.<sup>26</sup>

Z těchto výzkumů vyplývá, že katolická církev, stejně jako další křesťanské denominace, fungovala ve zvláštním prostoru duchovní, morální a také vlastenecky a politicky motivované a orientované rezistence. A katolíci patřili zároveň k těm skupinám, které byly vystaveny tvrdým represím ze strany nacistických úřadů. Z historiografického hlediska byla pro toto období zkoumána v první řadě mocenská politika vůči katolické církvi.<sup>27</sup> Těžiště dosud zpracovaných okruhů problémů leží rovněž v pronásledování kněží a dalších církevních činitelů. Dynamika vývoje po Mnichovu a obsazení zbytku českých zemí nacisty byla zatím jen málo zkoumána se zřetelem k církevní každodennosti za okupace a k roli jednotlivých církevních společenství. K dalším tématům, která je třeba otevřít, patří historiografická reflexe otázek zahrnujících vedle výzkumu forem perzekuce a rezistence také otázky přizpůsobení se a kolaborace církevního prostředí.<sup>28</sup> Velká desiderata jsou v oblasti sociálně-duchovního vývoje tohoto období, které se muselo vyrovnávat se zákazy velkých náboženských slavností, a duchovní život se tak mnohdy přesouval do menších společenství. Tato zkušenost měla své dopady i do formování podoby pastorační a církevního života. Vzhledem k dalšímu politickému i společenskému vývoji po válce se nabízí zpracování dopadů války a okupace do náboženské praxe a dalšímu politickému i sociálnímu směřování jednotlivých křesťanských komunit. V českých zemích je navíc specifickým tématem reflexe důsledků poválečného odsunu německého obyvatelstva pro církevní a náboženský život. Provedení odsunu totiž mimo jiné znamenalo přerušování kontinuity duchovního života v pohraničních regionech, kde se katolická církev fakticky ocitla po roce 1945 v pozici diaspory.<sup>29</sup>

<sup>26</sup> Martin ZÜCKERT – Laura HÖLZLWIMMER (Hrsg.), *Religion in den böhmischen Ländern 1938–1948*, München 2007; M. SCHULZE WESSEL – M. ZÜCKERT (Hrsg.), *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert*. Studie v citovaném sborníku k církevnímu životu v českých zemích v době nacistické okupace viz René KÜPPER, *Nationalsozialistische Religions- und Kirchenpolitik im Reichsgau Sudetenland*, s. 317–358; Freia ANDERS, *Strafverfahren gegen die katholische Geistlichkeit im Reichsgau Sudetenland*, s. 359–382, Laura HÖLZLWIMMER, *Kirchliches und religiöses Leben in den an Deutschland angegliederten Gebieten*, s. 383–406; Jan STŘÍBRNÝ, *Kirche und Religion im „Protectorat Böhmen und Mähren“*, s. 407–484.

<sup>27</sup> K pronásledování církve během nacistické, ale také komunistické diktatury viz Petr FIALA – Jiří HANUŠ (edd.), *Katolická církev a totalitarismus v českých zemích*, Brno 2001. Nejnovější badatelské výsledky přinesl v již výše zmíněné rozsáhlé studii v „Handbuchu“ také Jan Stříbrný. V jeho studii je také shrnuto dosavadní české bádání k problematice církevního vývoje za okupace.

<sup>28</sup> Nové metodologické inspirace a podněty k otázkám historické paměti druhé světové války v optice česko-německých vztahů, které je možné využít i při zpracování témat v oblasti církevních dějin, viz Christoph CORNELISSEN – Roman HOLEC – Jiří PEŠEK (edd.), *Diktatura – válka – vyhnání. Kultura vzpomínání v českém, slovenském a německém prostředí od roku 1945*, Ústí nad Labem 2007.

<sup>29</sup> Téma mentalitních přeměn v katolickém prostředí, a to jak v rovině elit, tak i věřící základny, naznačili ve svých studiích historici Jiří Hanuš a Martin Zückert. Viz Martin ZÜCKERT, *Religion und nationalsozialistische Herrschaft in den böhmisch-mährischen Grenzregionen. Kirchliches*

Vlastenecké a národní postoje českých církevních kruhů během nacistické okupace 1939–1945 přispěly bezpochyby ke změně vnímání českého katolicismu veřejným míněním. Katolicismus, s ním spojené tradice a jeho působení v národě, byl v české kolektivní paměti uchováván od poloviny 19. století spíše s negativními konotacemi. Pod vlivem angažovanosti katolíků v hnutí protinacistického odporu došlo k určitým korekcím tohoto obrazu a utváření nové formy vztahu společnosti a katolického konfesního milieu, na němž se významně podíleli také aktéři duchovní obrody, kteří se však nediskreditovali politickými protiliberálními a protidemokratickými kampaněmi na konci 30. let.<sup>30</sup> Pokusy o nalezení nové role katolické konfese v české společnosti však přerušil nástup komunistického režimu v únoru 1948.<sup>31</sup>

Dále mohou být zkoumány postoje sudetoněmeckých katolíků, kde po obsazení pohraničí německou armádou pozvolna vyprchávala nacionální euforie, a to úměrně tomu, jak nacistický režim prosazoval na územích přičleněných k Třetí říši proticírkevní politiku. Velkým úkolem do budoucna je však historiografické uchopení vývoje sudetoněmeckého konfesního prostředí po druhé světové válce, kdy v důsledku odsunu německého obyvatelstva buduje nové pozice především v NSR. Do vedoucích pozic ve vysídleneckých organizacích se totiž ve velké míře prosadily osobnosti, jež se podílely na obnově duchovního hnutí meziválečného období.<sup>32</sup> Katolické intelektuální elity se podílely v poválečném období na utváření poválečného obrazu sudetoněmecké konfesijní identity, včetně prvních kritických reflexí k pokusům o objektivnější obraz česko-německého soužití v meziválečném období a za druhé světové války. Současně však nelze přehlédnout ani fakt, že tyto

---

*Leben und religiöser Wandel*, in: M. ZÜCKERT – L. HÖLZLWIMMER (Hrsg.), *Religion in den böhmischen Ländern 1938–1948*, s. 173–98; Jiří HANUŠ, *Katholische Mentalitäten im Umbruch 1945–1948*, in: M. ZÜCKERT – L. HÖLZLWIMMER (Hrsg.), *Religion in den böhmischen Ländern 1938–1948*, s. 233–242; Martin ZÜCKERT, *Religion und Kirchen zwischen den Diktaturen (1945–1948)*, in: M. SCHULZE WESSEL – M. ZÜCKERT (Hrsg.), *Handbuch der Religions- und Kirchengeschichte der böhmischen Länder und Tschechiens im 20. Jahrhundert*, s. 497–544.

<sup>30</sup> Problematika poválečného vnímání katolické literatury bezprostředně po druhé světové válce zůstávala delší dobu na okraji historiografické pozornosti. Nedávno byla otázka vztahu poválečné kulturní veřejnosti k angažovanosti katolických autorů v době druhé republiky zpracována v krátké studii, viz Jana DAVIDOVÁ-GLOGAROVÁ, *Člověk Durych zbloudil...*, *Dějiny a současnost* 31, 2009, č. 11, s. 24–27.

<sup>31</sup> Téma vývoje křesťanských církví v období komunismu nejnověji komplexně zpracovali Stanislav BALÍK – Jiří HANUŠ, *Katolická církev v Československu 1945–1989*, Brno 2007. Zajímavou sondu do peripetií vztahu církve, státu a společnosti ve 20. století s těžištěm v době nacistické a komunistické diktatury nabízí prostřednictvím životního příběhu pražského arcibiskupa a kardinála Josefa Berana monografie Stanislava VODIČKOVÁ, *Uzavírám vás do svého srdce. Život Josefa kardinála Berana*, Brno 2009.

<sup>32</sup> K otázkám vzniku sudetoněmeckých vysídleneckých organizací a jejich kontinuity nebo diskontinuity se sudetoněmeckými ideovými proudy a mocenskými strukturami meziválečného období viz Rainer BENDEL, *Aufbruch aus dem Glauben? Katholische Heimatvertriebene in den gesellschaftlichen Transformationen der Nachkriegsjahre 1945–1965*, Leipzig 2003; Tobias WEGER, *Volkstumskampf ohne Ende. Sudetendeutsche Organisationen 1945–1955*, Oldenburg 2008; K. Erik FRANZEN, *Der vierte Stamm Bayerns. Die Schirmherrschaft über die Sudetendeutschen 1954–1974*. München 2010.

elity ovlivňovaly i západoněmecký veřejný život (zejména vlivem na zemskou politiku v Bavorsku a některých dalších spolkových zemích, kde vysídlenci představovali významnější společenský segment). Tyto skutečnosti pak představují výzvy pro budoucí rozsáhlý výzkum.

Závěrem lze konstatovat, že toto téma nabízí i do budoucna řadu metodologických a tématických podnětů, jež mohou při detailnějším studiu říci mnohé nejen o vlastním fenoménu poválečných obrodných snah, ale také o společenském kontextu církevního vývoje ve zmiňovaném období.

**Summary:**

**The Catholic church in Bohemia and its relations to modernism, nationalism and national socialism in the period between the wars**

An overview of issues and their reflection in Czech and German historiography after 2000

The study deals with the historiography reflection of the metamorphoses of the position of the Catholic church in Bohemia after 1918. I combine a basic overview of the development of the Czech and German Catholic milieu in the period between the wars with the reflection of these development trends in the Czech and, partially, German historiography while the core of the works depicted lies mainly in the last decade of the period. In order to depict circles of topics I deal mainly with phenomena which are related to the methods of the reflection of the post-war social and thought development of Catholic churches. Czechoslovakia was one of the examples of the religious development of Central and Western Europe, which was given by the influence of the secularisation affecting the public area as well as pronounced anti-Catholic sentiments. I also concentrate on issues concerning the relations between the confessional and national identity. In this period the Catholic church lived in a state of unceasing tension between modernisation and traditional conservative accents which were often reflected in the formation of the political culture in Czechoslovakia between the wars and in the Catholic attitude towards social issues. The study not only denominates the topics reflected, but also outlines the blind spots of the historiographic research as well as research impulses and other research trends.

Jiří PEŠEK

### Nucené migrace v Československu a z Československa 1938–1989

20. století nebylo jen stoletím extrémů, nýbrž také – a ve středoevropské perspektivě epochy diktatur zcela jednoznačně – stoletím nucených migrací a také takových migrací, které na různá vyhnání kauzálně navazovaly nebo s nimi byly těsně spojeny.<sup>1</sup> Česká a německá historiografie tyto útky, vyhánění, transfery, přesídlování a znovuosídlování v minulých dvou desetiletích do velké míry společně systematicky prozkoumala, popsala a analyzovala je jako historické události a prozkoumala i jejich politické a mocenské zázemí.<sup>2</sup>

Potěšitelná je již sama tato skutečnost, protože až do konce komunistické epochy nebyla většina těchto migrací kriticky a analyticky zkoumána: politické a nacionálně politické konstrukty, stereotypy, mýty, ale i obavy a skupinové zájmy nedovolovaly buď vůbec, anebo jen v omezené míře zabývat se těmito tématy a učinit z nich součást běžného diskursu české společnosti. Teprve listopadový převrat, otevření archivů a ustavení řady česko-německých a mezinárodních pracov-

---

<sup>1</sup> Za mezinárodně standardní syntézy této problematiky jsou považovány knihy Andrew BELL-FIALKOFF, *Ethnic Cleansing*, Basingstoke 1996<sup>1</sup>, New York 1999<sup>2</sup>; Norman M. NAIMARK, *Fires of hatred. Ethnic cleansing in twentieth-century Europe*, Cambridge 2001. K nim kritické komentáře viz Jan KŘEN, *Odsun, vyhnání či etnická čistka? (Na příkladu jedné knihy)*, Literární noviny 15, 2004, č. 35, s. 1, 3 a č. 36, s. 3; TÝŽ, *Über ein wenig bekanntes Buch zu einem von Detlef Brandes' großen Forschungsthemen*, in: Dietmar NEUTATZ – Volker ZIMMERMANN (edd.), *Die Deutschen und das östliche Europa. Aspekte einer vielfältigen Beziehungsgeschichte. Festschrift für Detlef Brandes zum 65. Geburtstag*, Essen 2006, s. 355–368. Ke středoevropské a východoevropské problematice viz Anja KRÜKE (edd.), *Zwangsmigration und Vertreibung. Europa im 20. Jahrhundert*, Bonn 2006; Ralph MELVILLE – Jiří PEŠEK – Claus SCHARF (edd.), *Zwangsmigrationen im Mittleren und Östlichen Europa. Völkerrecht – Konzeptionen – Praxis (1938–1950)*, Mainz 2007.

<sup>2</sup> Jiří PEŠEK, *Vertreibung und Transfer 1938–1949 im Spiegel der tschechischen Geschichtswissenschaft seit 1989*, in: Gertraude ZAND – Jiří HOLÝ (edd.), *Vertreibung, Aussiedlung, Transfer im Kontext der tschechischen Literatur*, Brno 2004, s. 29–42.

ních skupin, komisí a grémií umožnilo, aby byla prozkoumána většina těchto, pro postižené většinou nekýžených migrací 30. a 40. let.<sup>3</sup>

Klíčovou úlohou tohoto výzkumného úsilí bylo zpracování „vyhnání a transferu“ Němců jako vysoce zpolitizované tematiky, předané politiky do rukou historiků nejpozději v rámci Česko-německé deklarace.<sup>4</sup> Ve srovnání s tímto akcentováním nucených migrací zůstala významná tematika holocaustu tehdy a zůstává i dnes v politickém „stínu vyhnání“. O rozsahu údajně nebo i reálně „menších“ nucených migrací nebo „migrací na smrt“ (především tu jde o holocaust Romů) to platí tím spíše.<sup>5</sup> Útěk německých židů, antifacistů a liberálů z Hitlerova Německa do Československa a poté dále do západní, severní nebo východní emigrace, relativně pomalé vystěhovávání se obdobných společenských a politických skupin z nacistifikovaných Sudet do československého vnitrozemí a dále do zahraničí v letech 1937 a 1938, tedy ještě před zářijovou krizí, to vše zůstává na okraji pozornosti.<sup>6</sup> Ta zůstává rezervována jen velkým tragédiím hromadného útěku, vyhnání a vysídlení na a po konci války.

<sup>3</sup> Přehledný obraz působení Česko-německé komise historiků v 90. letech nabízí výběrová reedice komisí publikovaných studií, viz Jörg K. HOENSCH – Hans LEMBERG (edd.), *Begegnung und Konflikt. Schlaglichter auf das Verhältnis von Tschechen, Slowaken und Deutschen 1815–1989*, Essen 2001. Těž viz Detlef BRANDES – Edita IVANIČKOVÁ – Jiří PEŠEK (edd.), *Vynútený rozchod. Vyhnanie a vysídlenie z Československa 1938–1947 v porovnaní s Poľskom, Maďarskom a Juhosláviou*, Bratislava 1999.

<sup>4</sup> Viz Jiří PEŠEK, *Mezinárodní rámec odsunu Němců*, in: Zdeněk BENEŠ – Václav KURAL (edd.), *Rozumět dějinám. Vývoj česko-německých vztahů na našem území v letech 1848–1948*, Praha 2002, s. 180–195.

<sup>5</sup> Ctibor NEČAS, *Holocaust českých Romů*, Praha 1999; Urs HEFTRICH, *Trauer auf Umwegen. Der nationalsozialistische Genozid an den Roma im Kontext der tschechischen Literatur*, in: Felicitas FISCHER von WEIKERSTHAL a kol. (edd.), *Der nationalsozialistische Genozid an den Roma Osteuropas. Geschichte und Künstlerische Verarbeitung*, Köln – Weimar – Wien 2008, s. 217–244.

<sup>6</sup> K nuceným emigracím z nacistického Německa a Rakouska ze starší literatury viz Bohumil ČERNÝ, *Most k novému životu. Německá emigrace v ČSR v letech 1933–1939*, Praha 1967; Kurt R. GROSSMANN, *Emigration. Geschichte der Hitler-Flüchtlinge 1933–1945*, Frankfurt am Main 1969; Helmut KONRAD, *Die österreichische Emigration in der ČSR von 1934 bis 1938*, in: Helene MEIMANN – Heinz LUNZER (edd.), *Österreicher im Exil 1934 bis 1945*, Wien 1977, s. 15–25. Z „nové vlny“ zájmu o tuto problematiku pak především Peter HEUMOS, *Die Emigration aus der Tschechoslowakei nach Westeuropa und den Nahen Osten 1938–1945*, München 1988; Peter BECHER – Peter HEUMOS (edd.), *Drehscheibe Prag. Zur deutschen Emigration in der Tschechoslowakei 1933–1939*, München 1989; Vojtěch BLODIG, *Die tschechoslowakischen politischen Parteien und die Unterstützung der deutschen und österreichischen Emigration in den 30er Jahren*, in: Peter GLOTZ (edd.), *München 1938. Das Ende des alten Europa*, Essen 1990, s. 251–270; Thomas KRAFT, *Zuflucht in der Tschechoslowakei*, in: Detlef BRANDES – Václav KURAL (edd.), *Der Weg in die Katastrophe. Deutsch-tschechische Beziehungen 1938–1947*, Essen 1994, s. 27–37; Dora MÜLLER, *Drehscheibe Brno. Deutsche und österreichische Emigranten 1933–1939*, Brno 1997; Jaroslava MILOTOVÁ, *Ústředna pro židovské vystěhovalectví v Praze. Geneze a činnost do počátku roku 1940*, Tereziánské studie a dokumenty 1997, s. 10–29; Peter HEUMOS, *Die Tschechoslowakei*, in: Claus-Dieter KROHN a kol. (edd.), *Handbuch der deutschsprachigen Emigration 1933–1945*, Darmstadt 1998, s. 411–426; Kateřina ČAPKOVÁ –

Pozornost se dosud soustřeďovala na útěk Čechů, židů a německých socialistů či komunistů z pohraničí po mnichovském diktátu, nesrovnatelně méně na o něco pozdější vysídlení českých úředníků i s rodinami, natož pak na nucený odchod části stabilního, převážně zemědělského obyvatelstva odrzřených oblastí do vnitrozemí.<sup>7</sup> Historičtí demografové počítají s více než 400 000 osobami, které ze Sudet odešly do Protektorátu nebo do exilu.<sup>8</sup> V podstatě zatím neprobádaná zůstává reemigrace Čechů ze Slovenska a z Poláky a Maďary obsazených oblastí Slezska, jižního Slovenska a Zakarpatské Ukrajiny po 15. březnu 1939. Opět tu šlo o státní úředníky a jejich rodiny, celkem asi 130 000 osob.<sup>9</sup>

Tyto migrační proudy mezi podzimem 1938 a počátkem druhé světové války byly největší evropské migrace od stabilizace evropské populace po vlně návazných válek, které proběhly po konci první světové války a skončily před polovinou 20. let.<sup>10</sup> O dalších osudech těchto vyhnanců, o jejich snahách o přežití a integraci do druhorepublikové a protektorátní společnosti zatím nevíme takřka nic. A ještě méně víme o lidech, kteří tehdy odešli do emigrace. Výzkum československé emigrace v období druhé světové války se dosud omezuje prakticky jen na politickou a vojenskou problematiku.<sup>11</sup>

Totéž platí i o těch československých občanech, kteří byli okupačními úřady vysídleni z řady oblastí uvnitř vnitročeského prostoru, aby tak uvolnili místo příslušníkům východoevropských německých menšin, přesídlovaným „Heim nach Reich“. Týkalo se to především poměrně rozsáhlé středočeské oblasti Benešovska (okresy Sedlčany, Neveklov aj.), z nichž bylo veškeré české obyvatelstvo vysídleno v letech 1941/1942 s odůvodněním, že v této oblasti budou zřízena cvičiště zbraní SS a tzv. „dvory SS“.<sup>12</sup> Podobný osud sdílely menší oblasti v severovýchod-

---

Michal FRANKL, *Nejisté útočiště. Československo a uprchlíci před nacismem 1933–1938*, Praha – Litomyšl 2008.

<sup>7</sup> Jan KŘEN, *Česko-německá čísla a jedna pozapomenutá kniha*, Dějiny a současnost 19, 1997, č. 2, s. 53n.; Jan GEBHART, *Migrace českého obyvatelstva v letech 1938–1939*, in: D. BRANDES – E. IVANIČKOVÁ – J. PEŠEK (edd.), *Vynútený rozchod*, s. 11–20. Obě studie se opírají o knihu Jaroslav ŠÍMA, *Českoslovenští přestěhovalci v letech 1938–1945. Příspěvek k sociologii migrace a teorii sociální péče*, Praha 1945. Gebhartova studie podrobně analyzuje jak jednotlivé vlny utečenců a emigrantů, tak jejich socioprofesionální složení.

<sup>8</sup> Vladimír SRB, *Pohyb obyvatelstva na území Československa 1938–1945*, Demografie 35, 1993, s. 73–93; Milan KUČERA, *Obyvatelstvo českých zemí ve 20. století*, in: Ludmila FIALOVÁ a kol., *Dějiny obyvatelstva českých zemí*, Praha 1996, s. 311–380, zde s. 330.

<sup>9</sup> M. KUČERA, *Obyvatelstvo českých zemí ve 20. století*, s. 330. Na s. 335 pak autor specifikuje, že asi 100 000 Čechů bylo nuceně vysídleno ze Slovenska a 30 000 ze Zakarpatské Ukrajiny.

<sup>10</sup> Peter HEUMOS, *Flüchtlingslager, Hilfsorganisationen, Juden im Niemandsland. Zur Flüchtlings- und Emigrationsproblematik in der Tschechoslowakei im Herbst 1938*, Bohemia 25, 1984, s. 245–275.

<sup>11</sup> Nejnověji viz Jan GEBHART – Jan KUKLÍK, *Velké dějiny země koruny české, sv. XVa. (1938–1945)*, Praha – Litomyšl 2006, s. 379–478.

<sup>12</sup> Jan HERTL, *Dějiny vystěhovaného kraje mezi Vltavou a Sázavou za okupace v letech 1942–1945*, Sborník vlastivědných prací z Podblanicka 1, 1957, s. 20–45; Stanislav STANĚK, *Evakuace území mezi Vltavou a Sázavou za okupace*, Sborník vlastivědných prací z Podblanicka 14, 1973,

ních Čechách.<sup>13</sup> Dnes již víme relativně mnoho o vysídlení, zpusťování a návratech, nesrovnatelně však méně o životě vyhnaných obyvatel v diaspore.

Zcela jiná situace pak panuje v rámci výzkumu osudů českých a moravských židů, kteří byli ve svých domovských městech ghettoizováni, respektive nuceně přesídleni do ghettoidních okrsků, posléze v transportech posláni do Terezína a ve většině případů pak odtud do vyhlazovacích táborů „na východě“. Podrobné výzkumy posledních let přinesly záplavu fakt o plánování, organizaci i provedení nacistického „konečného řešení“ židovské otázky.<sup>14</sup> Výzkum, prováděný s oporou v písemných pramenech i v nahrávaných vzpomínkách přeživších osob, zprostředkoval mnoho nových informací o životě v lágrech.<sup>15</sup> Dodnes nejméně prozkoumána zůstává počáteční fáze této nucené migrace na smrt, tedy vykořenění, separování a segregování židovských a za židy prohlášených československých občanů ještě před jejich transportem – ještě v rámci protektorátní společnosti. A obdobně – navzdory tomu, že máme k dispozici již početnější soubor vzpomínek – známe zatím jen v hrubých obrysech situaci při návratu a většinou značných problémech „resocializace“ oné relativně malé skupiny židovských přeživších do české, léty protektorátu mentálně proměněné společnosti.

Ze situace „židovského etnika“ v protektorátu je možno odvodit i pravděpodobné paralely, týkající se nacisty plánovaného osudu Čechů po vítězném konci války. Ti měli být podle koncepcí zpracovaných Konstantinem von Neurathem a Reinhardem Heydrichem z části fyzicky likvidováni, z části vysídleni na východ a zbylá skupina měla pak být germanizována na území Německa.<sup>16</sup> Jaké metody a podle jakých ověřených muštrů postupovali nacističtí plánovalci, jaký stupeň konkretizace plánů masových vysídlení a vyvražďování české populace dosáhli do konce války?

---

s. 179–203; Stanislav KOKOŠKA, *Cvičiště zbraní SS Böhmen 1942–1945*, Sborník vlastivědných prací z Podblanicka 27, 1986, s. 271–298; Josef PETRÁŇ, *Dvacáté století v Ouběnicích. Soumrak tradičního venkova*, Praha 2009 (kapitola *Lidé ze zabraného a konec války*, s. 325–339).

<sup>13</sup> Detlef BRANDES, *Češi pod německým protektorátem. Okupační politika, kolaborace a odboj 1939–1945*, Praha 1999, s. 200, 285; TÝŽ, *Die Tschechen unter deutschem Protektorat. II. Besatzungspolitik, Kollaboration und Widerstand im Protektorat Böhmen und Mähren von Heydrichs Tod bis zum Prager Aufstand (1942–1945)*, München 1975.

<sup>14</sup> Jörg K. HOENSCH – Stanislav BIMAN – Lubomír LIPTÁK (edd.), *Judenemanzipation, Antisemitismus und Judenverfolgung in Deutschland, Österreich-Ungarn, den böhmischen Ländern und in der Slowakei*, Essen 1999.

<sup>15</sup> Nejnovější publikace nadregionálního významu viz Alexander von PLATO – Almut LEH – Christoph THONFELD (edd.), *Hitlers Sklaven. Lebensgeschichtliche Analysen zur Zwangsarbeit im internationalen Vergleich*, Wien – Köln 2008.

<sup>16</sup> Miroslav KÁRNÝ, *Hlavní rysy okupační politiky Reinharda Heydricha*, in: Miroslav KÁRNÝ – Jaroslava MILOTOVÁ – Margita KÁRNÁ, *Protektorátní politika Reinharda Heydricha*, Praha 1991; Jaroslava MILOTOVÁ, „Česká otázka“ a nacistické plány na její řešení, in: D. BRANDES – E. IVANIČKOVÁ – J. PEŠEK (edd.), *Vynútený rozchod*, s. 21–30. Zde zásadní informace ke *Generalplan Ost*, respektive v českém případě spíše ke Konrádem Meyer-Hetlingem zpracovaným *Unterlagen für einen Generalsiedlungsplan* z června 1942, viz s. 27 nn.



Nucené migrace by měly být zkoumány jako sociální, mentální a kulturní fenomén nejen s ohledem na politicky významné, nacionálně definované skupiny, nýbrž komparativně napříč přes hranice české a německé společnosti.<sup>17</sup> V jakém psychologickém stavu, s jakými představami, stereotypy, obavami a averzemi přicházeli ti výše zmínění čeští státní zaměstnanci, zástupci českých firem nebo dělníci a rolníci z odtrženého pohraničí na podzim 1938 nebo ze Slovenska a ze Zakarpatské Ukrajiny na jaře 1939 do okleštěných českých zemí? A čím se vlastně odlišovali od německých tzv. „státních hostí“, kteří od podzimu 1944 masově hledali útočiště v „bezpečném protiletceckém krytu říše“ v protektorátu a v Sudetech? Jaké naděje, jaké averze chovali vůči státu, vůči svým, začasto ne právě soucítícím německým spoluobčanům?<sup>18</sup>

A jak byli tito utečenci – v praktickém ohledu ale i komunikačně – přijímáni? Kam až sahala nacionální, státně vnucená nebo stranicky přikázaná solidarita s těmito lidmi? Jaké „narrativy“ přinášeli z bombardovaných nebo ruskými ofenzivami ohrožených částí říše hostitelské – především německé – společnosti českých zemí? Byly jejich zkušenosti domácími recipovány, nebo tehdy sudetští Němci raději zavírali oči a uši před zprávami o utrpení běženců – ostatně podobně jako německé obyvatelstvo vůči utečencům a vyhnancům z východu v poválečné době?<sup>19</sup> Ještě významněji platí takové otázky pro masu *displaced persons* (dále DPs) bezprostředně poválečné doby.<sup>20</sup> Co vlastně vůbec víme o jejich strategiích, obavách a přáních? Co víme o jejich návratu do vlasti, než že to byla další, mnohdy velmi svízelná migrace, která ne vždy vedla k předem naplánovanému cíli. Mnohé naznačuje, že proudy poválečných navrátilců, DPs, uprchlíků a vyhnanců – navzájem promíšené – dohromady představovaly migraci, kterou nelze jednoznačně roztrždit. Teprve připočteme-li k tomu masu bývalých nuceně nasazených a především jak bývalé, tak aktuální válečné zajatce, tedy lidi, z nichž část zoufale chtěla domů a druhá část se obdobně zoufale snažila podniknout cokoliv, jen aby se do „vlastního“ státu, tedy Sovětského svazu, již nikdy nemusela vrátit, respektive být vydána, pochopíme rozsah nacionálně, politicky, sociálně a kulturně zbarveného migračního chaosu poválečných let.<sup>21</sup>

<sup>17</sup> Jako uznávaná standardní syntéza k této problematice platí Detlef BRANDES, *Der Weg zur Vertreibung 1938–1945. Pläne und Entscheidungen zum ‚Transfer‘ der Deutschen aus der Tschechoslowakei und aus Polen*, München 2001; respektive české vydání *Cesta k vyhnání 1938–1945. Plány a rozhodnutí o ‚transferu‘ Němců z Československa a z Polska*, Praha 2002.

<sup>18</sup> Viz K. Erik FRANZEN – Hans LEMBERG, *Die Vertriebenen. Hitlers letzte Opfer*, Berlin – München 2001.

<sup>19</sup> Jürgen DANYEL – Philipp THER (edd.), *Nach der Vertreibung. Geschichte und Gegenwart einer kontroversen Erinnerung*, Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 53, 2005, s. 867–976.

<sup>20</sup> Joseph B. SCHECHTMANN, *Postwar Population Transfers in Europe 1945–1955*, Oxford 1962; Michael Robert MARCUS, *The Unwanted European Refugees in the Twentieth Century*, New York 1985.

<sup>21</sup> Detlef BRANDES, *Das Problem der deutschen Minderheiten in der Politik der Alliierten in den Jahren 1940–1945*, in: Jan KŘEN – Václav KURAL – Detlef BRANDES, *Integration oder Ausgrenzung. Deutsche und Tschechen 1890–1945*, Bremen 1986, s. 105–156; Hans LEMBERG,

Důvěryhodně analytické studie k této problematice existují vlastně jen k německým vyhnancům ze střední a východní Evropy a k jejich těžké socializaci a integraci v poválečném Německu.<sup>22</sup> Považuji za mimořádně významné, že dnes již máme řadu studií také o znovuosidlování oblastí, vyliďněných v důsledku vyhnání a vysídlení německé menšiny. Přinejmenším pro Čechy v tomto směru představuje pevný a spolehlivý základ kniha Andrease Wiedemanna.<sup>23</sup>

Dnes ze všeho nejlépe známe dějiny útěku, vyhnání a transferu Němců z těsně poválečného Československa, respektive z celé středovýchodní Evropy let 1944–1947.<sup>24</sup> Toto téma, k němuž patří i smutná problematika sběrných, pracovních a odsunových táborů, bylo v Německu zkoumáno, dokumentováno, ovšemže také politizováno od 50. let, v českých zemích pak od konce 80. let.<sup>25</sup> Klíčovou roli tu na české straně v 90. letech hrály kritické pramenné práce Tomáše Staňka a publikace Českoněmecké komise historiků.<sup>26</sup> Umožnily také srovnat československou problematiku s podrobně zdokumentovanou a dějepisně analyzovanou polskou situací. Fascinující čtyřsvazkové dílo *Unsere Heimat ist uns fremd geworden (Naše vlast se nám stala cizinou)*, kterou připravil a v polské i německé mutaci publikoval

---

*Die Entwicklung der Pläne für die Aussiedlung der Deutschen aus der Tschechoslowakei*, in: D. BRANDES – V. KURAL (edd.), *Der Weg in die Katastrophe*, s. 77–92; Jan RYCHLÍK, *Memorandum britského Královského Institutu mezinárodních vztahů o transferu národnostních menšin z roku 1940*, Český časopis historický (dále ČČH) 91, 1993, č. 4, s. 612–630; Detlef BRANDES, *Die britische Regierung kommt zu einem Zwischenergebnis. Die Empfehlungen des Britischen Interparlamental Committee on the Transfer of German Populations vom Mai 1944*, in: Zdeněk POUSTA – Pavel SEIFTER – Jiří PEŠEK (edd.), *Occursus – Setkání – Begegnung. Sborník ku počtě 65. narozenin prof. dr. Jana Křena*, Praha 1996, s. 45–68.

<sup>22</sup> Velmi kritické zhodnocení politizované historické produkce k tomuto tématu nabízí Mathias BEER, *Großforschungsprojekt „Dokumentation der Vertreibung der Deutschen aus Ost-Mittel-europa“ im Spannungsfeld von Politik und Zeitgeschichte*, Vierteljahrshefte für Zeitgeschichte 46, 1998, č. 3, s. 345–389.

<sup>23</sup> Andreas WIEDEMANN, *„Komm mit und das Grenzland aufbauen!“ Ansiedlung und neue Strukturen in den ehemaligen Sudetengebieten 1945–1952*, Essen 2007. Recenze Jiřího Peška viz ČČH 107, 2009, č. 2, s. 422–425.

<sup>24</sup> Karel JECH – Jan KUKLÍK – Vladimír MIKULE, *Němci a Maďaři v dekretch prezidenta republiky. Studie a dokumenty 1940–1945 (Die Deutschen und Magyaren in den Dekreten des Präsidenten der Republik. Studien und Dokumente 1940–1945)*, Brno 2003.

<sup>25</sup> Srovnej výsledky nového, široce založeného mezinárodního projektu: Jiří PEŠEK – Oldřich TÚMA – Manfred KITTEL – Horst MÖLLER (edd.), *Německé menšiny v právních normách 1938–1948. Československo ve srovnání s vybranými evropskými zeměmi*, Brno 2006; TITÍŽ, *Deutschsprachige Minderheiten in Europa 1945. Bilanzen eines deutsch-tschechischen Projekts, Internationales Institut für Nationalitätenrecht und Regionalismus*, München 2007.

<sup>26</sup> Tomáš STANĚK, *Perzekuce 1945. Perzekuce tzv. státně nespolehlivého obyvatelstva v českých zemích (mimo tábory a věznice) v květnu – srpnu 1945*, Praha 1996; německy vyšlo jako *Verfolgung 1945. Die Stellung der Deutschen in Böhmen, Mähren und Schlesien (außerhalb der Lager und Gefängnisse)*, Wien – Köln – Weimar 2002; TÝŽ, *Tábory v českých zemích 1945–1948*, Opava – Šenov u Ostravy 1996; respektive německé vydání *Internierung und Zwangsarbeit. Das Lager-system in den böhmischen Ländern 1945–1948*, München 2007. Tematicky na něj navazuje Mečislav BORÁK – Dušan JANÁK, *Tábory nucené práce v ČSR 1948–1954*, Šenov u Ostravy 1996.

polsko-německý tým pod vedením Hanse Lemberga a Włodzimierze Borodzieje, nabízí ideální základnu pro budoucí komparace.<sup>27</sup>

Pozornost badatelů zůstává také při výzkumu této „odsunové“ kapitoly českých dějin soustředěna především na události, politické plány a rozhodnutí, případně na legislativní bázi nuceného vysídlení. Existence sociální, kulturní, ovšem také např. genderové komponenty těchto migračních procesů však zůstávají mimo optiku dosavadních výzkumů. Úspěšný výzkum částečně dobrovolného nebo alespoň „privilegovaného“ vysídlení německých antifašistů do sovětské okupační zóny v Německu (do pozdější NDR), který byl nedávno s úspěchem uzavřen, mohl na tyto deficity spíše poukázat, než vyplnit tuto mezeru v našich znalostech.<sup>28</sup>

Prvá poválečná léta patřila – co se objemu i mnohočetnosti migrací týče – ke zcela mimořádným epochám dějin českých zemí. V letech 1945–1947 se na území státu s tehdy patnácti miliony občanů zapojilo do migračních procesů, vyvolaných okupací, válkou, transferem a znovuosídlením celkem pět milionů osob. Rozsah, respektive komplikovaná komplexnost těchto procesů, zahrnujících např. i změny identity mnoha občanů a zejména občerek, přesahovala tehdy i dnes možnosti soustavného podchycení nástroji statistické, populační i historické vědy.<sup>29</sup>

Z říše a ze zahraničí, z emigrace i z českých menšinových komunit přicházela řada skupin navrátilců, kteří se mýjeli nebo potkávali s proudy vysídlenců z Československa. Byli to bývalí vězni a koncentračníci, lidé nuceně nasazení na práci „v rajchu“, vojáci zahraničních armád a emigranti ze zámoří. K tomu je třeba připočítat české a slovenské reemigranty, kteří v počtu 80–100 000 přišli z Maďarska, Rumunska a Volyně.

V těsně poválečné době přišlo do Čech také na 120 000 Slováků, kteří se včlenili do proudu 1,7 milionu novoosídlenců pohraničí. I v tomto případě by měly být brány v úvahu a zkoumány nejen vyšší, tedy strategické, vojenské, politické, propagandistické a hospodářské roviny osídlovací migrace, jak to – velmi zajímavě – činí např. Andreas Wiedemann. Tematizovány by měly být také – snad spíše na základě *orálních dějin* než s oporou v tradičních archivních pramenech úřední provenience – osobní motivy, důvody rozhodnutí pro přesídlení do pohraničí a hlavně představy, které si tam obyčejní lidé přinášeli. Jsou to dějiny velmi pomalého a ob-

<sup>27</sup> Włodzimierz BORODZIEJ – Hans LEMBERG (edd.), *„Unsere Heimat ist uns ein fremdes Land geworden...“ Die Deutschen östlich von Oder und Neiße 1945–1950. Dokumente aus polnischen Archiven, Band 1–4*, Marburg 2000–2004. K tomu recenze Jiřího Peška viz Soudobé dějiny 9, 2002, č. 1, s. 120–124; Soudobé dějiny 10, 2003, č. 3, s. 351–356. Přehled polského výzkumu této problematiky nabízí sborník Włodzimierz BORODZIEJ – Artur HAJNICZ (edd.), *Komplex wypędzenia*, Kraków 1998; dále studie W. BORODZIEJ, *Historiografia polska o „wypędzeniu“ Niemców*, in: Polska 1944/45–1989. Studia i materialy t. 2, Warszawa 1996, s. 249–269.

<sup>28</sup> Stanislav KOKOŠKA – Thomas OELLERMANN (edd.), *Sudetští Němci proti Hitlerovi*, Praha 2008.

<sup>29</sup> Maria RHODE, *Zmena národnosti v Československu v rokoch 1930–1950 a jej význam pre počet sudetonemeckých obetí vyhnania*, in: D. BRANDES – E. IVANIČKOVÁ – J. PEŠEK (edd.), *Vynútený rozchod*, s. 141–156.

tížného kulturního a sociálního srůstání extrémně promíšených migračních a osídleneckých skupin se zbytkem německé populace. Ta čítala koncem 40. let ještě na 200 000 osob, do roku 1989 se zmenšila na třetinu tohoto počtu. Výsledkem byla opět různorodá řada navzájem odlišných „regionálních společností“, které velmi dlouho – za podmínek „diktatury proletariátu“ zůstávaly nestabilní, heterogenní, namnoze málo solidární a tedy i politicky poměrně snadno manipulovatelné.

Zpustošení nebo přinejmenším dekulтивace většiny území pohraničních okresů ovšem nebylo pouhým přímým důsledkem vysídlení Němců, nýbrž stejně tak konsekvencí masivních a brutálních proměn hospodářství těchto regionů za války a zejména v poválečných desetiletích. Řada oblastí podél hranice se Spolkovou republikou Německo byla přitom z imperiálně strategických důvodů cíleně vylidněna a udržována v tomto stavu, respektive v několika následných vlnách, přicházejících až do 70. let, cíleně devastována. Na pokyn z velitelství Varšavské smlouvy mizely celé vesnice, kostely, městečka – ne proto, že byly vylidněné, ale proto, aby v nich nikdo nemohl bydlet, respektive aby se v případě války nestaly opěrnými body nepřítele. Že však i samo „zadrátování“ hranic minimalizovalo kvalitu příhraničí jako žitného prostoru, ukazuje dobře stav českého severozápadu – pohraničí vůči NDR. I zde až do poloviny 60. let rdousila striktně uzavřená „socialistická“ hranice ekonomický i sociální život a přinášela degradaci jak kulturní krajiny, tak stavebního fondu.

Právě v tomto kontextu studenoválečného přehodnocení pohraničních oblastí komunisty ovládané republiky by měly být migrační vlny pozdních 40. až 70. let zkoumány v souvislosti s migracemi „dlouhé“ válečné epochy. Jde především o (opravdu dobrovolnou?) hospodářskou migraci Slováků a Romů z východu do Čech, na Moravu a především do havířsko-hutnického revíru Moravské Ostravy. Počet v českých zemích žijících Slováků přesáhl již roku 1950 úroveň 258 000 osob a jejich podíl stoupal dále až do 80. let, kdy byla překročena hranice 350 000 osob.

A ještě jedna migrace nesmí být zapomenuta pro desetiletí vlády komunismu v českých zemích. Mluvíme tu o záplavě „legálních“ a hlavně zase „nelegálních“ emigrantů. Je těžko říci, kolik lidí opustilo republiku po roce 1948, dále v druhé velké vlně let 1968/1969 a konečně koncem let sedmdesátých. Údaje ministerstva vnitra se podstatně liší od informací demografů. Přes tyto problémy lze říci, že jen v roce 1948 se vystěhovalo nebo uteklo 36–60 000 občanů, v letech 1950–1970 pak nelegálně odešlo západním směrem dalších 250 000 lidí. Celkem je možno pro celou komunistickou epochu možno odhadnout, že emigrovalo asi 420–440 000 obyvatel Československa, mezi nimi neproporčně mnoho mladých a především vzdělaných lidí.

A opět: dodnes nám chybí ponětí o jejich motivech, jejichž paleta zahrnuje široké spektrum od politicky motivované emigrace přes spontánní šoková rozhodnutí ze srpna a září 1968 až k politicky „maskované“ hospodářské migraci nebo k odchodům politicky „za hříchy a třídní původ“ rodičů a prarodičů persekvovaných mladých lidí, kteří odcházeli s touhou po vzdělání a s vidinou stranou i státem

již nebrzděném společenském uplatnění. O integraci, socializaci nebo akulturaci českých emigrantů komunistické doby v cílových hostitelských zemích víme dnes více z beletrie nebo některých vzpomínkových textů než z cílených, zatím spíše (ne)prováděných historických výzkumů.

Facit: To, co dnes chybí historiografii široce vnímaných nucených, ale také brutálními politickými i státně organizovanými socioekonomickými změnami vyvolaných migrací, je vedle prohloubení výzkumu řady dosud historiografií zanedbávaných proudů a vln útěků, vyhánění a transferů, respektive návazných, státně organizovaných kompenzačních migrací, také výzkum nucených migrací jako sociálních, kulturních a antropologických historických jevů, které v řadě aspektů jsou jak srovnatelné napříč přes nacionálně politické hranice, tak bývají i mezinárodně „zasíťované“ v kauzálních řetězcích migračních pohybů v Evropě i mimoevropských oblastech. Pro příští výzkumy by tak mělo být zajímavé a cenné jak poznání migrantských strategií zvládnutí situací neplánovaných a často bez zajištění a zázemí probíhajících migrací a při nich nastávajících krizových situací, tak i důsledky migrací: fyzické nebo sociální ztráty příbuzných a přátel migrantů, nucené rozloučení se s většinou životních stereotypů dosavadního života a ovšem následně i nová socializace a akulturace v cizím a ve většině případů neznámém prostředí cílových zemí. Stejně jako migrační „události“ samé a jako politicko-mocenské souvislosti, které je vyvolaly, tak bude mimořádně významné prozkoumat kupříkladu narativy, které byly migranty v novém prostředí zprostředkovávány tamní společnosti.

Nucené a nuceným návazné migrace, a to nejen v „dlouhé“ epoše války, ale v celém období let 1938–1989, vytvářejí navzdory jejich rozdílům jeden historický metaproces. Je také třeba je v tomto jednotlivém migračním vlnám nadřazeném rámci zkoumat a objasnit jejich důsledky jak pro výchozí, tak pro cílové země a jejich společnosti. Takový výzkum je třeba provádět komparativně a v nadregionálním kontextu také interpretovat jeho výsledky.

**Resumé:**

**Zwangsmigrationen in und aus der Tschechoslowakei 1938–1989**

Das 20. Jahrhundert war nicht nur ein Jahrhundert der Extreme, sondern – aus mitteleuropäischer Perspektive im Zeitalter der Diktaturen ganz eindeutig – ein Jahrhundert der Zwangsmigrationen und jener Migrationen, die kausal auf die Vertreibungen folgten oder als Binnenmigrationen mit diesen in Verbindung standen. Aus tschechischer Perspektive begannen die Prozesse bereits in den Jahren 1937/38, also bei der Flucht und dem Rückzug der Juden, der Demokraten und auch der tschechischen Staatsbeamten und eines Teils der tschechischen Bevölkerung aus den stark „nazifizierten“ und später abgetrennten Sudeten, aus der sich verselbständigten Slowakei, aus der Karpatenukraine und aus schlesischen Gebieten, welche von der Tschechoslowakei 1939 abgetrennt wurden. Diese Flüchtlingsströme von mehr als 400 000 Personen gehörten zur größten europäischen Zwangsmigration seit der Mitte der 1920-er Jahre. Es folgten die überwiegend bekannten, allerdings bisher nur im politischen Rahmen, weniger im anthropologischen, sozialen, kulturellen oder Genderkontext untersuchten großen Migrationen der Kriegs- und Nachkriegszeit: Sie werden zu oft auf den Holocaust der Juden und Roma, auf die Vertreibung und den Transfer der Deutschen aus der Tschechoslowakei reduziert. Im Rahmen von diesen kam es fast parallel zu verschiedenen Wiederbesiedlungen. Nach der kommunistischen Machtübernahme von 1948 kam es gleich zu einer Reihe von Flucht- und Emigrationswellen nach Westeuropa, welche bis 1989 andauerten. Zwischen den Jahren 1948–1989 sind mehr als 420 000 tschechoslowakische Bürger emigriert. Über ihre genauen Motive, Strategien, Schicksale und deren Integration in den Gastgeberländern wissen wir bis heute so gut wie nichts. Auch über die Konsequenzen aller dieser Migrationen, die innerhalb eines halben Jahrhunderts fast ein Drittel der Einwohner der damaligen Tschechoslowakei betroffen haben, wissen wir bis heute nur wenig.

## Recenze a zprávy

### ***Dějiny staveb 2009, Plzeň: Klub Augusta Sedláčka ve spolupráci se Sdružením pro stavebně historický průzkum 2010.***

Obsahem sborníku jsou včas odevzdaná písemná zpracování referátů, které zazněly na 10. ročníku konference, věnované poznávání historických staveb. Setkání se tradičně konalo v jarním víkendovém termínu na někdejší zámku v západočeských Nečtinech, dnešním zařízení plzeňské Západočeské univerzity. V úvodu je tradičně uveden přepis zahajovacího proslovu předsedy konference, jímž byl plzeňský památkář a činovník Klubu Augusta Sedláčka Tomáš Karel. Další statě nejsou (oproti přednesu na konferenci) tématicky sdružovány, protože je redaktor a nakladatel Petr Mikota zpracovává a do sborníku zařazuje v pořadí, jak jsou jednotlivými autory odevzdány. Všechny otištěné příspěvky jsou vybaveny německým souhrnem včetně překladu popisů u obrázků.

Prvním příspěvkem je stať Evy a Vojtěcha Volfových o identifikaci a posledních osudech dochovaného zbytku sklářské hutě v Poustkách u Žihle. Následuje zamyšlení Petra Sokola o existenci a umístění specifického prvku městské vybavenosti v Plzni v raném novověku – stínadel – s využitím srovnávacího materiálu z dalších velkých středoevropských měst. Pardubicka se týká následující informace Miroslavy Cejpové o terénní dokumentaci lokality zvané Hradec Velký v katastru obce Ostřetín. Doktorand Ivan Minář pak podává informaci o jednom z hledisek, charakterizujících zděnou stavební tvorbu na české vesnici v 19. století – technice štukové výzdoby na průčelích domů, a to z oblasti Vysočiny. Náplní článku Evy Kamenické je zhodnocení poznatků z archeologického výzkumu, který byl proveden v roce 1989 ve středověkém kostele sv. Jiří ve významné příhraniční lokalitě v Přimdě. Poznatky z podrobných dílčích mezidisciplinových průzkumů některých konstrukcí městského domu čp. 44 v Příboře (zejména stropu velké zadní světnice v přízemí z počátku 19. století) pak uvádějí J. Koudelová, P. Kaniová a A. Šimčík.

Další stati se týkají nových informací o hradech – Radim Vrla sděluje poznatky o předhradí hradu Křídlo v okrese Kroměříž, vycházející ze současného průzkumu a srovnávacích úvah, a Zdeněk Procházka pak přibližuje dvě neznámá vyobrazení západočeských hradů Švamberk a Třebel, nalezená na titulních listech dvoudílného herbáře z roku 1786. Předmětem sdělení Jany Svobodové je mimořádně velká studna, zachovaná pod plochou náměstí v Mělníce. Pod názvem *Nedělní odpoledne ve Znojmě například v roce 1848* se Dana Novotná zabývá stavbami v městské zahradě, vzniklé v 1. polovině 19. století na ploše někdejšího předhradí. Dlouhý hospodářský, funkčně složitý objekt někdejšího dvora ve Velké Polomi na Ostravsku představuje Lucie Augustinková.

Kolektiv slovenských pracovníků Martin Bóna, Vladimíra Kotruszová, Vladimír Úradníček a Henrieta Žažová informuje o poznacích, učiněných při průzkumu zajímavého vesnického kostela v Demandiciach – Hýbeci v okrese Levice. Téměř týž kolektiv (kromě V. Úradníčka) pak podobným způsobem zpracoval prů-

zkumové poznatky o kostele v sousední „střediskové“ obci Demandiciach. Podrobný povrchový průzkum tvrzíště Hrádek v Lišicích na jižním Plzeňsku je náplní stati Jana Hajšmana. Nešťastné, pro region typické osudy zámku v Kopaninách u Aše přibližují Tomáš Karel a Vilém Knoll.

Další dva příspěvky se týkají krovových konstrukcí. První z nich současně informuje o části rozsáhlého grantového projektu, jehož cílem je katalogizace historických krovových konstrukcí na území Slovenska. Prezentovaná část (autoři Ľubor Suchý, Karol Ďurian a Peter Krušínský) se týká krovů na kostelech v Turci a mapuje 51 konstrukcí na celkem 47 sakrálních stavbách, vzniklých v rozmezí 15. – 20. století. Jiří Škabrada se pak věnuje zajímavým krovům na budovách provozní části pražského Masarykova nádraží, pocházejícím většinou z prvotních fází výstavby tohoto pozoruhodného areálu z doby před a kolem poloviny 19. století.

Středověký vesnický kostel ve Vysoké v okrese Kutná Hora ve světle poznatků operativního průzkumu představuje Karel Kibic ml. Lidová architektura jižních Čech – soběslavských Blat – v zajímavém období 3. čtvrtiny 19. století je náplní článku, v němž Jiří Škabrada a Martin Ebel představují zachované projekty stavitele Františka Roubala. Další stať se věnuje opět středověkému vesnickému kostelu – tentokrát známé románské stavbě v Plaňanech u Kolína; autorem je student pražské fakulty architektury ČVUT Milan Falta. Lubomír Zeman následně uvádí informace o velkých lázeňských domech typu „Kurhaus“ v západočeských lázních.

Následující článek *K soudobým dějinám Karlova mostu* od Jiřího Varhaníka představuje polemickou stať v současné diskusi o přístupu k opravě této významné památky. Nové, mezidisciplinové poznatky z průzkumů hradu Rokštejn v okrese Jihlava (včetně dendrochronologie) přináší Lenka Šabatová, Michal B. Soukup a Tomáš Kyncl. Martin Čechura pak informuje o nálezů zdevastované krypty u kostela v západočeském Rabštejně nad Střelou. Poslední stať je úvaha o stavbách typu „kamenate“ – tedy zděných komorových jádrech jinak dřevohliněných domů – v prostředí vrcholně středověkého Brna od Davida Merty a Marka Pešky.

Sborník bohužel neobsahuje všechny příspěvky, které byly na konferenci v roce 2009 přestaveny – chybí písemná podoba těch referátů, kterou se nepodařilo autorům dodat do uzávěrky přípravy publikace (pro takové příspěvky platí možnost otištění v dalším ročníku). Chybí tak bohužel např. zajímavý referát Karla Kučery, který osvětlil dosud nesrozumitelné uvádění tahových komínů v počátcích jejich existence v době kolem poloviny 19. století jako komínů „ruských“. Nově zaváděnou volnou součástí sborníku je CD nosič, obsahující barevné obrazové přílohy k referátům a některé další materiály, vydané ke konferencím Dějiny staveb.

Jiří Škabrada



**HRBEK, Jiří, *České barokní korunovace*, Praha: Nakladatelství Lidové noviny 2010, 232 s. ISBN 978-80-7422-011-1.**

V českém dějepisectví raného novověku zůstával seriózní výzkum dějin panovnického rodu, jeho dvorů, svátečního i každodenního života i dlouho po roce 1989 (snad s výjimkou Rudolfa II.) na okraji zájmu badatelů. To se začalo měnit teprve poté, kdy i do České republiky dorazila módní vlna zájmu o jednotlivé členy habsburské dynastie a kdy se jak houby po dešti začaly objevovat popularizační práce, jež si většinou nekladly žádné vyšší ambice. Teprve po roce 2000 se i čeští historikové – inspirováni výsledky rakouského a německého dějepisectví a díky vlastnímu systematickému výzkumu dějin šlechty – odvážili zapojit se do debat o panovnickém dvoře v raném novověku.

Jedním ze směrů jejich bádání se v posledních pěti letech stalo poznání panovnických slavností, mezi nimiž hrály klíčovou roli korunovace, jež vytvářely z konkrétního panovníka zvláštní bytost s kvaziduchovním rozměrem, pomáhaly legitimovat jeho vládu a měly i celou řadu dalších funkcí, takže na jejich absolvování naprostá většina vládařů trvala a skutečně jimi v raném novověku prošla. V prostředí habsburské monarchie jde o korunovace Habsburků českými a uherskými krály, většinou také římskými císaři a tyto slavnostní akty byly ještě doplněny o holdy v některých zemích, kterým Habsburkové vládli. Většina zmíněných slavností se nyní dočkala zvýšené pozornosti historiků, každý z nich ale k problematice přistupoval poněkud jinak.<sup>1</sup>

Za jeden z nejkompexnějších pokusů o uchopení raně novověkých korunovací vděčíme Jiřímu Hrbkovi, jenž se pokusil o mnohostranné a interdisciplinární srovnání čtyř českých korunovačních aktů z let 1620–1740 (Ferdinand III. 1627, Ferdinand IV. 1646, Leopold I. 1656 a Karel VI. 1723). Sám autor o tom píše: „*Cílem mé práce je vidět české barokní korunovace jako komplexní proces spojující v sobě [...] čtyři [...] složky – politickou a státoprávní, náboženskou a ceremoniální, ekonomickou i složku velké barokní slavnosti.*“ (s. 9) Recenzované dílo vzniklo zkrácením a úpravou jeho více jak 300 stránkové rigorózní práce, kterou obhájil na Ústavu českých dějin Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze již v roce 2006, takže byl mezi českými historiky vlastně prvním, kdo se danou problematikou systematicky zabýval. Bohužel měl ale tu smůlu, že jeho kniha vyšla se zpožděním až po dalších dvou citovaných pracích, takže výsledky jedné z nich již nemohl tolik zohlednit.

Jiří Hrbek si rozdělil dílo na čtyři části, jež odpovídají oněm čtyřem zmíněným složkám korunovace jako procesu. Je nutné zmínit, že je nejen historikem, ale vystudoval i politologii a právě tato kombinace oborů mu znatelně pomohla při vy-

---

<sup>1</sup> Volbám ve Svaté říši římské se věnoval Jiří KUBEŠ, *Trnitá cesta Leopolda I. za říšskou korunou (1657–1658). Volby a korunovace ve Svaté říši římské v raném novověku*, České Budějovice 2009. Konkrétní českou korunovaci představili Štěpán VÁCHA – Irena VESELÁ – Vít VLNAS – Petra VOKÁČOVÁ, *Karel VI. & Alžběta Kristýna. Česká korunovace 1723*, Praha – Litomyšl 2009.

tváření koncepce knihy, protože korunovace měly vždy jasný politický význam a je nutné je vnímat v rámci politické teorie barokní doby a tehdy platného dynastického a zemského práva. A právě této problematice se pak věnoval v první kapitole, již nazval *Politicum*. Uvádí v ní čtenáři do českých zemí, jež byly součástí habsburské monarchie. Český trůn se stal v roce 1627 definitivně dědičným v dynastii Habsburků a místo oslabení moci panovníka na úkor stavů se tu daleko více řešila otázka vztahu Českého království k Svaté říši římské (škoda, že autor nepracuje s prací Alexandra Begerta a nejnovějšími německými pracemi k tématu říšských korunovací).<sup>2</sup> Jiří Hrbek ukazuje, jak se každá korunovace udála v jiné zahraničně politické situaci a jedna se dokonce konala ve stínu války. Ke korunovaci Josefa I. pak nikdy nedošlo a autor se jasně přiklání k závěru, že ji tento panovník, jemuž byla dopřána jen krátká vláda, prostě nestihl. Dále přechází k problematice holdování a potvrzení zemských privilegií, rozebírá nástupní právo v habsburské dynastii a jeho proměny a nakonec se věnuje státoprávní symbolice, jež byla během korunovací používána (korunovační klenoty a zejména česká koruna – symbol integrace zemí Koruny české).

V druhé a nejdělnější části, nazvané *Ceremoniale*, se Jiří Hrbek zabýval vlastním procesem korunovace od slavnostního vjezdu panovníka a jeho rozsáhlého doprovodu do pražských měst přes korunovační mši s pomazáním a předáním korunovačních insignií až po korunovační hostinu. Rámcem jeho vyprávění je pojednání o funkci rituálního jednání v předmoderních společnostech a jeho propojení s ceremoniálními praktikami, které autor chápe jako sled jednotlivých úkonů, jež zviditelňují hierarchii účastníků slavnosti. Největší pozornost věnuje logicky průběhu korunovační mše, již popisuje do nejmenších detailů (upřesnit by snad chtěly jen drobnosti – třeba že Habsburkové neměli a ani nemohli mít k dispozici originály císařských insignií, jež se nacházely v Cáchách, resp. v Norimberku, a že se v případě použitých „císařských“ insignií jednalo jen o tzv. domácí klenoty) a analyzuje její proměny v čase. Nezapomíná ani na korunovace českých královen.

V třetí, naopak nejkratší kapitole se autor podíval na problematiku zcela jinak. Část nazval *Oeconomicum* a zasvětil ji výkladu o finančním zajištění a organizaci korunovací. Vše zasadil do kontextu císařských rezidencí Prahy a Vídně a nastínil mnohostranné propojení dvora s městskou společností. Analyzoval pak plánování korunovací a vlastní organizaci pobytů dvora v Čechách v rámci tzv. dvorských cest (cestování do Prahy, ubytování, způsoby zásobování, udržování veřejného pořádku, stavební úpravy apod.). Nakonec se krátce zabýval financováním korunovací a ukázal, jak se na zaplacení skládalo několik různých zdrojů, přičemž větší část nákladů byla pokryta z rozpočtu dvora a menší, nikoliv však zanedbatelná šla z kapes obyvatel Českého království. Většina vynaložených prostředků ovšem byla investována přímo v Čechách, takže kvůli tomu země nijak nezchudla.

---

<sup>2</sup> Alexander BEGERT, *Böhmen, die böhmische Kur und das Reich vom Hochmittelalter bis zum Ende des Alten Reiches: Studien zur Kurwürde und zur staatsrechtlichen Stellung Böhmens*, Husum 2003.

Naopak se v některých místech její podoba znatelně vylepšila – opravily se cesty, uklidily ulice, vylepšila podoba mnoha domů, Pražský hrad byl zase po delší době obyvatelný...

V poslední části – *Publicum* – se Jiří Hrbek věnoval korunovacím jako velkým barokním festivitám, tj. jejich propojení se svátečním životem dvorské společnosti, obyvatelů měst i venkova. V tomto kontextu se zabýval typologií barokních slavností, jejich reprezentační funkcí a způsoby, jakými šířil panovnický dvůr žádoucí informace o králi a jeho korunovaci. Využíval k tomu jak tisk (letáky, noviny), tak různé umělecké formy, jimž se autor v krátkosti věnoval (drobná architektura, mince, divadlo, posléze i opera). Zároveň ale panovník v Praze jen neslavil, ale pokračoval i jeho každodenní dvorský život, a tak Habsburkové vyráželi na lov do okolí Prahy, navštěvovali kostely a církevní instituce, občas se zúčastnili nějaké poutě. Kromě toho sloužily korunovační pobyty k reprezentaci Habsburků nejen na mezinárodním poli (sjížděli se na ně vyslanci významných států), ale působily i na obyvatele ostatních zemí ze svazku Koruny české, kteří se jich účastnili, či na měšťany a prostý lid, s nimiž se ve scénářích korunovací také počítalo.

Jiřímu Hrbkovi se naplněním představené koncepce práce podařilo poukázat snad na všechny klíčové momenty korunovací a na různé významy, jež v sobě korunovace jako komplexní procesy ukrývaly. Korunovaci tak představil jako politický a státoprávní akt, jako prostředek legitimizace vlády konkrétního krále a panujícího společenského řádu, jako účinný způsob šíření pozitivního obrazu panovníka ve společnosti či jako prostor pro prezentaci Českého království a jeho stavů.

Práci lze vytknout jen nemnohé. Osobně trochu lituji, že při krácení původní rigorózní práce vypadla obsáhlá úvodní pasáž, v níž se autor hlásil ke konceptu nových politických dějin, jež důkladněji představil. Krácení se znatelně dotklo snad všech kapitol. Většinou to bylo ku prospěchu věci, ale znatelně postrádám porovnání českého korunovačního ceremoniálu s ostatními, jež byly pro Habsburky v raném novověku relevantní (zejména uherské a říšské prostředí). Poslední postřeh pak nepadá na hlavu autora, nýbrž na nakladatelství, jež nedokázalo zajistit, aby tato – do značné míry průkopnická – práce vyšla dříve. Autor se tak dostal do dvojnásob nepříjemné situace, že jeho dílo vyšlo až dva roky po podobné německé knize z pera Benity Berning a navíc že už na tuto knižní novinku nemohl v textu reagovat.<sup>3</sup> Nic to ale nemění na tom, že česká historiografie byla obohacena o klíčovou monografii o fenoménu raně novověkých českých korunovacích, jež by se měla stát úvodem do problematiky i interpretačním vzorem všem, kteří se tématu budou v budoucnu věnovat.

Jiří Kubeš

---

<sup>3</sup> Benita BERNING, „*Nach altem löblichen Gebrauch*“: die böhmischen Königskrönungen der Frühen Neuzeit (1526-1743), Wien – Köln – Weimar 2008. Práce však kvalit Hrbkova pojednání v mnohých aspektech nedosahuje.

**Konference *Turek, Švéd a Praž. Vojenský živel versus město a venkov raného novověku*, Teplice, 8. – 9. listopadu 2010**

Ve dnech 8. – 9. listopadu 2010 proběhla v prostorách Regionálního muzea v Teplicích na zámku konference *Turek, Švéd a Praž. Vojenský živel versus město a venkov raného novověku*, kterou spolupořádalo Regionální muzeum v Teplicích s Katedrou historie Fakulty přírodovědně-humanitní a pedagogické Technické univerzity v Liberci a Ústavem českých dějin Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze. Odbornými garanty konference byli PhDr. Jan Kilián, Ph.D. za Regionální muzeum v Teplicích, PhDr. Milan Svoboda, Ph.D. za Katedru historie FPHP TU Liberec a doc. Mgr. Marie Koldinská, Ph.D. za Ústav českých dějin FF UK. Katedra historie FPHP TUL spolupořádala konferenci k 20. výročí založení Pedagogické fakulty Technické univerzity v Liberci.

Hlavním bodem konference se stala problematika vojenského živilu, vztahy vojáků s obyvateli měst a venkova, dopady třicetileté války na život obyvatel, obraz vojáků v literatuře nebo v prostředí české šlechty. Tématicky byly příspěvky přednášejících rozděleny do čtyř bloků – doby předbělohorské, třicetileté války I, třicetileté války II a války barokního období.

Příspěvky prvního zasedacího dne se věnovaly představám o Turcích v uherském a českém prostředí. Úvodní referát Tünde Lengyelové (Historický ústav Slovenskej akadémie vied v Bratislavě) ukázal na stereotypní negativní vnímání Turka na základě uherské literatury 16. století. Převážně negativní obraz demonstrovala na příkladech děl několika autorů, kteří jejich prostřednictvím podávají svědectví o životě Turků (Georgius de Hungaria, Bartholomaeus Georgievits, Joannes Bocatius). Marie Koldinská (Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze) se zaměřila na vnímání Turků českou šlechtickou společností. Ve svém příspěvku poukázala na vývoj vnímání tureckého prostředí ve společnosti, kdy strach postupně nahrazoval zájem, a na to, jak se česká šlechta s přítomností Turků vyrovnávala. České prostředí nebylo přímo ohrožené systematickou tureckou expanzí, zprávy proto podávali lidé s profesionální vojenskou zkušeností. Dopolední jednání zakončil příspěvek Hany Jordánkové a Ludmily Sulitkové (Archiv města Brna; Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem) o Bočkajově vojsku v Brně. Mezi prameny, které autorky příspěvku představily a které se vztahovaly ke zmíněnému pobytu vojsk v Brně, patřily zejména paměti městského písaře Jiřího Hovorky, stížnosti Bočkaje císaři, korespondence, novinové zprávy, strážní řád apod.

Odpolední zasedání zahájil Vít Mišaga (doktorand Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze) příspěvkem o chování venkovských obyvatel za dánského vpádu v letech 1626–1627 na Krnovsku a Opavsku. Někteří z obyvatel raději utekli na jiná místa, někteří pomohli cizí armádě tím, že jim dělali průvodce, případně informátory. Jiní raději svůj majetek zakopávali, nebo se sami podíleli na rabování. Tomáš Sterneck (Historický ústav Akademie věd České republiky) přednesl příspěvek o pohledu městské elity královského města Českých Budějovic na důstojníky.

Co znamenal pobyt vojsk pro město a jeho správu ukázal Marek Ďurčanský (Archiv Univerzity Karlovy, Praha). Zdeněk Hojda (Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze) představil část z početných a pestrých pramenů týkajících se obsazení a obléhání pražských měst Švédy. Zmínil například šlechtickou korespondenci, prameny z prostředí pražských řeholních domů, prameny statistické povahy, literární prameny, relace jednotlivých politiků a vojáků apod. Jaroslav Šulc (Státní okresní archiv Praha–západ) v rámci svého příspěvku s názvem *Strategie venkovského obyvatelstva ve válečném konfliktu raného novověku* seznámil s prameny pro výzkum venkovského obyvatelstva ve válečném konfliktu raného novověku spolu s možnostmi obnovy ekonomického růstu. Program prvního jednacího dne uzavřel Jiří Koumar (Filozofická fakulta Univerzity Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem) s příspěvkem pojednávajícím o důsledcích třicetileté války na transfer nemovitostí na mělnickém panství.

Hlavním tematickým okruhem druhého jednacího dne byla opět třicetiletá válka ve vazbě na tehdejší městské prostředí. Jako první vystoupil v rámci dopoledního bloku referátů Oldřich Kortus (Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze). Cílem příspěvku bylo přiblížit situaci v královském městě Plzni za třicetileté války. Kromě detailního rozboru faktografie vztahující se k danému tématu neopomenul věnovat pozornost také dostupné pramenné základně. I přes její torzovitost a neúplnost se autorovi příspěvku podařilo plasticky vykreslit dobovou situaci v Plzni na základě registratury městské rady, respektive dalších jednotlivin. Hlavní pozornost však byla věnována především finanční situaci města a jeho schopnosti splácet své dluhy, stejně jako získávat další úvěry ze strany potencionálních věřitelů. V této souvislosti nezůstala upozaděna ani otázka vzájemného – mnohdy do značné míry komplikovaného – soužití městského obyvatelstva na straně jedné a soldatesky okupující Plzeň na straně druhé.

Následně vystoupil Jan Černý (Státní okresní archiv Rakovník). Za hlavní téma svého příspěvku si zvolil reflexi vojenského živlu v Rakovníku v období třicetileté války. Referující zhodnotil dosavadní výzkum na dané téma a následně přenesl výklad na pole pramenné základny, o níž se při svém výzkumu opíral. Tvořila ji především registratura odeslané korespondence, posélační listy, kalendáře městského úřadu, zápisy letopiseckého charakteru, účetní registra (purkmistrovské rejstříky) a v neposlední řadě pozemkové knihy a rakovnická matrika. K běžnému koloritu symbiózy vojska a měšťanstva mohlo patřit mimo jiné vyplnění kostela, smrtelná zranění měšťanů, loupení vojáků nebo probodávání mrtvých těl kordy a jejich následné pohození.

Autorem třetího příspěvku byl jeden z organizátorů celé konference Jan Kilián (Regionální muzeum v Teplicích). Na základě unikátního pramene – paměti Michela Stüelera z Krupky z rozmezí let 1629–1649 – se autor pokusil o věrné vykreslení pronikání vojenského živlu do každodenního života hlavní postavy. Přestože se výše uvedený pramen nedochoval v originále, dokázal z něj Jan Kilián vytěžit maximum relevantních informací pro představení svého hrdiny. Vedle Stüeleroých základních životopisných údajů se tak dostalo pozornosti popisu jeho kaž-

dodenního života (např. obydlí, hospodářské zázemí, způsob odívání, stravování, náboženské vyznání atd.), ale také ne tak častým událostem, jakým mohlo být například poranění manželky nožem na noze nebo „ozdravný pobyt v šatlavě“. V souladu s názvem referátu vyličil jeho autor komplikace a konflikty s vojáky, jimž je v daném prameni věnována patřičná míra pozornosti. Z provedené analýzy bylo zřejmé, že při okupaci nepanovaly příliš velké rozdíly v chování císařského a jiného vojska. Hlavní přínos uvedeného příspěvku lze spatřovat v dopadu velkých událostí na konkrétní život lidského jedince dané doby, které jej mohly do budoucna výrazným způsobem utvářet a formovat.

Příspěvek s názvem „*Dali se potřebovat nepříteli a přitom ve městě nadále zůstávali*“. *Život ve Švédě okupovaném městě za třicetileté války* představil Jiří Hofman (doktorand Filozofické fakulty Univerzity Palackého v Olomouci). Po nezbytném úvodním nastínění základní faktografie ke svému tématu a upřesnění některých terminologických nejasností se autor příspěvku pustil do detailního a nijak nepřikrášleného vyličení vzájemného střetávání švédských vojenských posádek s civilním obyvatelstvem v oblasti tzv. Labské pevnosti. Kromě tohoto každodenního soužití – jehož součástí byly ovšem i případy znásilňování, vypalování, respektive rabování – nastínil mimo jiné i vlastní fungování švédské armády, jednotlivé vojenské manévry, jakož i konkrétní sociální strategie měšťanů nucených patřičným způsobem reagovat na vynucenou koexistenci s vojenským živlem. Přestože mohlo docházet – a bezpochyby také skutečně docházelo – k rozličným excesům ze strany soldatesky, pokračoval běžný život i v tomto prostředí dále, jak dokládají i případy svateb. V závěru své detailní sondy s jasným nádechem komparace přiblížil Jiří Hofman rovněž ekonomické důsledky výše uvedeného (vynuceného) soužití.

Předposlední referující v rámci dopoledního bloku byla Eva Němečková (doktorandka Filozofické fakulty Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem). Za hlavní téma svého referátu si zvolila charakteristiku města Mostu na sklonku třicetileté války a tamní válečné dozvuky. Ani zástupkyně ústeckého pracoviště ne-rezignovala na představení základní pramenné základny, relevantní pro její výzkum. Úvodní část jejího vystoupení byla zasvěcena historii města Mostu, přičemž těžištěm jejího výkladu bylo přirozeně postižení situace ve městě v období třicetileté války. I v případě města Mostu došlo na otázku splácení dluhů, devastaci lokality v průběhu bojů, respektive na problematiku ponechání švédské posádky ve městě. Nedílnou součástí celého pojednání bylo i vyjmenování základních typů pramenů, z nichž autorka při svém bádání těžila. V této souvislosti byla zmíněna především tržová kniha, kniha obnovy městské rady a v neposlední řadě aktový materiál, zahrnující rovněž korespondenci se vztahem ke zkoumané problematice.

Celý dopolední uzavřelo vystoupení Romany Kmochové (studentka Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze). Tématem jejího diskusního příspěvku měly být vojenské excesy ve Slaném za třicetileté války. V návaznosti na své předřečníky ani ona neupustila od krátké sumarizace základních údajů o královském městě Slaný a od stručné charakteristiky základní pramenné základny užitých pro

svůj výzkum (např. slánská kniha svědomí). Přestože se mělo jednat o diskusní příspěvek metodické povahy, prokázala jeho autorka dostatečnou míru erudice i pro teoretické zvládnutí nastíněné problematiky. Svůj komparativně-prosopografický výzkum zaměřila na několik tematických okruhů, jimž se následně poté detailněji věnovala. Během své přehledné prezentace představila například strategie přežití měšťanů. Pozornost byla věnována také otázkám a problémům, které jsou úzce provázány s daným výzkumem a jež teprve čekají na své detailnější rozpracování. Po stránce metodologické nechyběla ani nezbytná úvaha na téma začlenění celého výzkumu do stávajících metodologických konceptů; zda se v daném případě dá hovořit o přístupu mikrohistorickém, o historické analýze nebo o pouhé ilustraci „ducha doby“, zůstalo spíše otevřenou otázkou.

První odpolední blok se věnoval válečnictví barokního období. Jako první se ujal slova Milan Svoboda (Fakulta přírodovědně-humanitní a pedagogická Technické univerzity v Liberci). Svůj příspěvek zacílil primárně na protitureckou propagandu v raně novověkých kronikách ze Žitavy. Výchozí pramen – celkem 13 žitavských městských kronik – nejprve charakterizoval po stránce obsahové, aby se v návaznosti na to mohl již plně koncentrovat na detailní rozbor uvedeného typu pramene. Při něm poukázal na reflexi tureckého nebezpečí, kterou lze doložit množstvím zápisů věnovaných Turkům. Obava z Turka byla nedílnou součástí duchovního života lidí sledované doby, přesto však důvody pro zapsání do výše uvedeného typu pramene mohly být různé (např. zajímavá aktualita, otázka financí, morální hledisko atd.). Přínosným pramenem mohou být na daném poli bádání ale také zápisy lidových písní s jasným protitureckým vyzněním a dochované výhružné dopisy. Autor příspěvku nastínil také další možné směry podobného typu výzkumu a předestřel i otázku komparace rukopisných a tištěných kronik.

Druhý příspěvek uvedeného bloku přednesl Richard Drška (Muzeum Skalica). Ve svém faktograficky hutném příspěvku odprezentoval výsledky svého výzkumu na téma vlivu pobytu císařských vojsk ve Skalici v letech 1683–1685 na hospodářství tohoto města.

Tématiku válečnictví barokního období uzavíral z původně ohlášené dvojice přednášejících (Martin Gaži a Zdeňka Prokopová) pouze první z nich. Martin Gaži (Národní památkový ústav České Budějovice) zaměřil svou pozornost na otázku sakrálního zázemí válek o katolické přežití v českých zemích 17. a 18. století. Cílem jeho příspěvku bylo otevřít diskusi na dané téma, zamyslet se nad otázkou legendistického vnímání uvedené problematiky a nastolení otázky, zda se nemůže jednat o jednu z antropologických konstant lidského života. Ve svém příspěvku se opíral především o četný ikonografický materiál (např. nástěnné malby, obrazy, klášterní a poutní kostel, kaple atd.), na jehož základě se snažil doložit své teze.

V druhém bloku odpoledních referátů vystoupil Eduard Maur (Fakulta filozofická Univerzity Pardubice; Filozofická fakulta Univerzity Karlovy v Praze) se svým příspěvkem s názvem *Bavor, Prus a Francouz – obavy, naděje, skutky*. Profesor Maur opět potvrdil, že i na problematiku na první pohled již zpracovanou a veskrze probádanou je možné se dívat vždy novým úhlem pohledu, který je plně

obhájitelný a podnětný pro celou vědeckou obec. Ani v tomto případě nebyla vypuštěna pasáž věnovaná zasvěcenému zhodnocení dosavadní literatury na dané téma. Ve shodě se svými předřečníky hovořil přednášející o dřívějším jednostranném výkladu některých událostí a procesů a zároveň také upozornil na některé nové přínosné aspekty výzkumu, jako například strategie přežití jedinců. Pozornosti neunikla ani míra reflexe jednotlivých válečných střetnutí domácí historickou vědou, která v mnoha případech upřednostňuje jeden válečný konflikt na úkor druhého. Obsah příspěvku se dále stočil k otázce konce samostatných vojenských podnikatelů, k procesu modernizace nebo k vytváření stálých armád v této době. Bylo poukázáno také na problematiku personálního složení velitelského sboru, otázku zásobování a v neposlední řadě také na specifický dobový postoj k poddanskému obyvatelstvu.

Dále vystoupila Jana Hubková (Muzeum města Ústí nad Labem). Ve shodě se svým dlouhodobým badatelským zaměřením se věnovala pruské letákové propagandě k prusko-rakouským konfliktům 18. století. Války v jejím pojetí představují jeden z podnětů pro šíření letákové publicistiky, jak dokládají analogie z dřívější doby. Dobové letáky byly podle jejího zkoumání často pojímány jako rozhovory přímých účastníků střetnutí, respektive jako rozhovory skutečných osobností české minulosti. Z tohoto úhlu pohledu tak letáky mohou představovat zcela specifický typ pramenné základny, který by si zasloužil patřičnou reflexi ze strany badatelů, věnujících se podobným okruhům otázek.

Na její vystoupení navázal Vítězslav Prchal (Fakulta filozofická Univerzity Pardubice) s příspěvkem na téma korespondence mezi Maxmiliánem Hildebrandtem a Františkem Karlem Vratislavem z Mitrovic. V souladu s obecnými zásadami nejprve stručně a přehledně charakterizoval soubor uvedené korespondence (celkově se jednalo o 40 dopisů), aby jej v návaznosti na to mohl analyzovat po stránce obsahové. Na základě zpravodajského charakteru pramene se mu podařilo geograficky vymezit lokality Hildebrandtova pobytu ve sledovaném časovém úseku a stanovit základní tematické okruhy otázek, objevujících se v jejich vzájemné korespondenci. Jeho pozornosti neunikla ani otázka každodennosti (např. zpravodajská síť a tok informací ve válečné době, nemocní ve městě, každodennost civilního obyvatelstva či glosy a vyjádření na adresu jednotlivých okupačních vojsk.

Následně vystoupil Ondřej Bastl (Archiv hlavního města Prahy). Jeho ústředním tématem bylo obsazení Prahy Prusy v roce 1744. Po úvodním zhodnocení výchozích typů pramenů – zejména pak rozkazy okupačního vojska – plasticky vykreslil dobovou situaci v hlavním městě Praze, které bylo v uvedeném roce zničeno a vydrancováno. Během detailního chronologického vyličení jednotlivých událostí prezentoval autor příspěvku dobovou vojenskou situaci města a jeho obyvatel, která měla v konečném důsledku nepříznivý dopad na jejich každodenní život.

Autorem posledního diskusního příspěvku byl Jan Matoušek (student Filozofické fakulty Univerzity Karlovy v Praze). Během svého vystoupení se snažil upo-



zornit především na specifický pohled konkrétního pražského měšťana v době francouzsko-bavorské okupace Prahy.

Zhodnotíme-li výsledný dojem z celé konference, nezbyvá než poděkovat organizátorům za její dokonalou přípravu. Jejich záměrem bylo nabídnout badatelům různého vědeckého zaměření příležitost prezentace výsledků vlastní odborné činnosti. Celá konference tak může být jedinečným důkazem toho, že i probádané téma, jakým je třicetiletá válka, může přijít, v případě kladení správných otázek, s novými podněty pro další výzkum.

Martina Reslová – Ondřej Šáro

**TINKOVÁ, Daniela, *Tělo, věda, stát. Zrození porodnice v osvícenské Evropě*, Praha: Argo 2010, ISBN 978-80-257-0223-9.**

Rozsáhlou publikaci, která je knižním vydáním její habilitační práce, zasvětila Daniela Tinková tématu, jemuž se dlouhodobě věnuje: osvícenské disciplinaci společnosti, jejím podobám a atributům. Profesionalizace porodnictví, chronologicky zahrnující období od prvních desetiletí 18. do prvních desetiletí 19. století, je jedním z jejích nejvýraznějších (a patrně nejúspěšnějších) projektů. Založen byl na vytvoření nového profesního aparátu, který připravoval „nové“ porodní báby a současně jim generoval konkurenci v podobě mužských odborníků – akušérů a později lékařů – porodníků. Ve stejném období jako tyto profese vzniká porodnice, instituce kombinující sociální péči se sociální kontrolou. Porod, po staletí ženská, intimní záležitost, odehrávající se v příšeří domácnosti, pod rukama porodní báby, provázen mumláním modliteb a občas i zařikáváním, se medikalizuje, maskulinizuje a institucionalizuje.

Celý stoletý proces – včetně nezbytné retrospektivy – sleduje autorka s nespornou zasvěceností a obratností: tato trojice ústředních témat jí umožňuje sledovat celou řadu otázek souvisejících a úzce provázaných, kde téma „nové“ porodní báby je jedním ze stěžejních, neboť přímo vyzývá k pokusu objasnit spojitost osvícenské biomoci s „pokrokem“, vytlačujícím „neučenou“ bábu z domény, která jí byla po staletí vlastní.

Námět práce a metodická východiska určily do jisté míry její strukturu. Spis je členěn do tří celků, z nichž první, *Gender, věda, stát*, je věnován analýze kategorií, s nimiž autorka pracuje (biomoc, biopolitika, gender aj.), podrobnému vysvětlení zrodu a geneze zdravotní policie (rekonstrukci životopisu, činnosti a významu J. P. Franka lze považovat za jeden z nejvýraznějších „faktografických“ přínosů práce) a analýze ideje „přirozeného řádu.“

V druhé části publikace nazvané „*Růžová zahrádka*“ a „*azyl nevinosti*“. *Profesionalizace porodnictví v osvícenské Evropě* se hlavními postavami stávají evropská porodní bába a její nový konkurent, akušér. Autorka rekonstruuje vývoj „babiectví“ a jeho modifikaci způsobenou medikalizací porodnictví a zrozením kliniky v 18. století. Třebaže neopomíjí francouzský a anglický přínos porodnictví

(včetně polemiky obou „škol“), pro českého čtenáře je objevem nástin vývoje ve Florencii a Toskánsku, k němuž D. Tinková využila fondů uložených ve Státním archivu ve Florencii.

Třetí část, *Mít oči na špičkách prstů. Báby a akušéři v Čechách na přelomu 18. a 19. století* analyzuje dané téma v prostředí Prahy a českých zemí, především Čech. Základní „kostra“ zdravotních reforem a institucionálního vývoje porodnice je zde bohatě rozvinuta. Především je třeba konstatovat, že téma, které D. Tinková pro svou habilitační práci zvolila, zůstávalo v českém prostředí výhradně v zorném poli dějin medicíny. Existuje řada studií a několik málo publikací, které se historií porodnic a babického vzdělání zabývaly, nicméně antropologický přístup je autorčinou přidanou hodnotou. Inspiraci hledala v četné zahraniční produkci, v níž se velmi dobře orientuje, jak dokládá rozsáhlý seznam prostudované literatury na konci knihy. Pramennou základnu pak tvoří především pečlivě prozkoumané fondy nacházející se v pražském Národním archivu (České gubernium, Zemský protomedikát), Archivu Univerzity Karlovy v Praze (především matrika lékařské fakulty), v Archivu hlavního města Prahy (část pozůstalosti J. T. Helda) atd. Pokud se týče pracovišť zahraničních, kromě výše zmíněného florentského pracoviště neopomenula D. Tinková ani prameny nacházející se ve fondu rukopisů pařížské Bibliothèque Nationale.

V úvodních pasážích se autorka pouští do kritiky dějin porodnictví pojímaných jako dějiny pokroku; inspirací jí jsou práce Joan W. Scottové a Michela Foucaulta. Analýza významu zdravotní policie a učení J. P. Franka, problematika nemanželských porodů, infanticidia či potratů završuje dosavadní badatelskou činnost autorky, již už předtím dala podobu v několika publikovaných studiích a jedné monografii.

V druhé podkapitole první části tvořivě využila kategorie gender jako nástroje historické analýzy ke zkoumání fungování „oddělených sfér“ a nových forem rodinné efektivity. Je zřejmé, že „oddělené sféry“ jsou v českých zemích ne zcela funkčním modelem, nicméně právě tento model umožňuje teoreticky uchopit profesionalizaci jako obecný společenský jev, vytvářející nezbytné předpoklady pro maskulinizaci celé řady oborů – nikoli pouze porodnictví. S tímto procesem souvisí i proměna maskulinity v industriální společnosti související s novou rolí muže coby občana. Genderové konstrukty se pochopitelně projeví také v kameralistice a v praxi zdravotní policie; tato genderová asymetrie našla svůj výraz jak v osvícenské vědě, tak v koncepci „věčného ženství“, která se nadlouho (minimálně do konce 19. století) udržela v obecném povědomí i lékařském konstruktu feminity.

Druhá část práce analyzuje zmíněnou medikalizaci porodnictví a profesionalizaci medicíny. Oba procesy jsou bravurně vysvětleny: ono „zrození kliniky“, součást disciplinace společnosti, má řadu shodných bodů bez ohledu na to, v které části osvícenské Evropy probíhalo. Proměna tradiční porodní báby byla součástí tohoto procesu. Autorka zmiňuje „slavné“ evropské porodní báby 17. a 18. století, snad jen trochu zkrátka přišly Britské ostrovy (v roce 1671 vyšel spis anglické po-

rodní báby Jane Sharp *Kniha pro porodní báby aneb umění porodnické*<sup>1</sup>). Třebaže v domácím historiografickém povědomí figuruje sláva pařížského Hôtelu-Dieux či porodnic ve Štrasburku a Göttingenu, italské instituce, jímž Tinková věnuje zasvěcený výklad, jsou pro nás zajímavým objevem.

Evropská kultura byla založená na písmu, což platí i pro vývoj medicíny. Součástí medikalizace porodu je početní nárůst „příruček k babení“, specificky „ženské literatury“, adaptované pro čtenářky, o jejichž intelektuálním potenciálu si mužští autoři nečinili iluze. Konkurenční a vzájemně se popírající duo tradiční bába – moderní akušér, svou činností narušující kontury soudobého konstruktů maskulinity, duo dirigované profesorem porodnictví, doplňuje sociálně handicapovaná rodička. Ta je pasivním objektem odborné pozornosti, tělem – učební pomůckou a tělem pracujícím, bytostí vystavenou kázní, práci a náboženské výchově.

Autorka se věnuje rovněž rozmachu „nástrojového porodu“ založeného na zásahu do tělesné integrity rodičky, sleduje spor mezi přívrženci a odpůrci forcepsu, srovnává intervenční francouzské a neintervenční britské porodnictví, zabývá se problematikou císařského řezu. Ten, proveden na živé ženě, pomohl ukončit neřešitelný spor, kdo má v případě nebezpečí přežít, zda matka, či dítě.

Závěr druhé části je věnován zrození porodnice, jež je sledováno na italském příkladu. Zajímavé jsou postřehy o souvislosti mezi uspořádáním prostoru porodnice a její polyfunkčností: je zřetelné, že šlo o kombinaci péče, výuky a kontroly. Autorčin dynamický výklad je založen na dobré znalosti zahraniční odborné produkce: tak vzniká zamýšlená (a přínosná) základna pro komparaci zahraniční situace s domácí českou, především pražskou.

Té je věnována třetí část práce. Autorka se v ní věnuje institucionální bázi osvěcenských přeměn: legislativě panovníků, z nichž především zdravotní patent Marie Terezie patil v podstatě plných sto let. Domnívám se, že i začlenění přesných biogramů významných českých porodníků je třeba vyzdvihnout – minimálně proto, že jimi autorka vytvořila základ pro další prosopografické bádání zaměřené na tuto profesní a stavovskou vrstvu. Totéž ostatně platí o snaze najít „tvář“ anonymních porodních babiček, což se díky tvořivé interpretaci dostupných pramenů zdařilo. Neúspěch Melitschovy rajonizace (srovnatelné s ambulatním modelem florentským) medializaci porodnictví nijak nezbrzdil, třebaže, jak autorka na několika místech zdůrazňuje, se snadněji prosazovala profesionalizace porodních bab v městech než na venkově. Českým specifíkem pak byla nesporně skutečnost, že se porodnictví stalo – vedle pastorální teologie – prvním oborem, který se na pražské univerzitě učil v češtině.

Lze konstatovat, že autorka našla odpověď na všechny otázky, které si v úvodu položila. Upřesňuje řadu hypotéz, osvětluje řadu tradovaných nejasností a současně inspiruje ke kladení dalších otázek. Plastické vylíčení osobnosti J. P. Franka, jeho některých vpravdě „moderních“ názorů (mj. význam milostného citu pro „racionálně“ fungující manželství, od kterého se očekává plazení zdravých dětí), vy-

---

<sup>1</sup> Jane SHARP, *The Midwives Book or the whole Art of Midwife*, New York 1999.

volává ptaní týkající se souvislosti mezi zakladatelem zdravotní policie a pracemi německých filantropistů, s oblibou „zčešťovaných“ nejen na počátku 19. století (především spisy C. G. Salzmanna, u nějž jsou „nejapné děti“ totéž co Frankovy „děti chladu“). Pokud víme, že součástí učebnic babení bylo také tzv. ohledání, čili „babské“ nakročení k policejnímu lékařství, pak se vtírá otázka, jakým způsobem byl tento „ženský“ přínos v jednoznačně maskulinní policejní a soudní praxi reflektován? Zvážíme-li prudkost francouzské „querelle“ mezi bábami a akušéry, pak se můžeme ptát, jaké formy měl takový spor u nás?

Publikace Daniely Tinkové představuje průlom v dosavadním bádání, a to jak v oblasti dějin porodnictví a *women's history* (báby byly v podstatě první ženskou profesí, u níž byla vyžadována prokazatelná kvalifikace), tak v oblasti *gender history* – je dalším důkazem „užitečnosti“ kategorie *gender* v historickém bádání.

Milena Lenderová

**KALAŠOVÁ, Marcela (ed.), *Karel Kramerius: Putování po českých hradech (1814-1818)*, Praha: Scriptorium 2010, ISBN 978-80-87271-20-9.**

Marcela Kalašová jako editorka připravila v nakladatelství Scriptorium k vydání deníky Karla Krameria (1797–1874) zachycující jeho cesty po Čechách v letech 1814, 1815 a 1818. Editované originály jsou uloženy v nezpracovaném archivním fondu Karel Kramerius v Literárním archivu Památníku národního písemnictví. S jedinou výjimkou, kterou jsou popisy hradu Radyně z let 1814 a 1818, se jedná o doposud nezveřejněné zápisky. Ty vznikly při prázdninových cestách gymnaziálního i univerzitního studenta Karla Krameria po Čechách.

Autorka samotnou edici opatřila poměrně rozsáhlým úvodem o několika samostatných kapitolách. Je tu k nalezení přehledný, ale dost podrobný životopis Karla Krameria, který vychází nejenom z existující literatury, ale i z nového výzkumu archiválií. Autorka se však pokusila rozhlédnout i po širších souvislostech. Výsledkem je průzkum geneze touhy po navštěvování a poznávání hradů a hradních zřícenin na pozadí romantismu a národního obrození v českých zemích. Protože jako editorka byla velmi ukázněná a vlastní názory a postoje redukovala na co nejmenší míru ve prospěch objektivní editorské práce, v úvodních kapitolách využila příležitosti k vyjádření vlastních badatelských stanovisek. Některé mohou být snad lehce polemické, jako například předpoklad (s. 15), že se z cestování po hradech stala v dané době běžná záležitost. To jistě platilo jenom pro určitou a poměrně přesně vymezenou část společnosti, protože její další část podobné aktivity považovala buď za nezajímavé, nebo dokonce za zbytečné. A pro nepřehlédnutelný zbytek tehdejší společnosti byly dokonce nedosažitelné, stejně tak jako například volný čas potřebný pro takové toulky krajem. Oprávněný je na druhou stranu nesporně autorčin podiv, proč zatím nebyla putování po českých zemích první poloviny 19. století věnována větší pozornost.

Cestovním deníkům Karla Kramera je věnována pozornost jak po stránce obsahové, tak formální. V textu došlo na rozbor motivace k cestování, radosti a útrapy cestování, paměťihodnosti, setkání na cestách, vnímání krajiny i vnímání každodenního života, byť poslední téma je útržkovité a poněkud nahodilé. Jakoby se autorka po každodenním životě neuměla v textu rozhlížet. Na rozdíl od zachycených hradů: postřehy týkající se možností takového pramene pro jejich výzkum jsou více než zajímavé. Pominout v této souvislosti projevy národního obrození a romantismu snad ani nelze a autorka dostála očekávání.

Kresby, které Karel Kramerius připojil ke svým deníkům, ať už bezprostředně v době jejich vzniku nebo později při úpravách textu, tvoří součást edice a jsou opatřeny velmi podrobnými odkazy. Ani autorský úvod však na obrazovou přílohu nerezignoval. Je doplněn nejrůznějšími dobovými vyobrazeními následně popisované krajiny, které pocházejí z jiných zdrojů.

Karel Kramerius, jeden za synů úspěšného a známého českého novináře, literáta a vydavatele Václava M. Kramera, vystudoval staroměstské gymnázium a následně pražskou univerzitu. Na začátku kariéry ho je možné najít u pražského kriminálního soudu, kde absolvoval roční praxi. Pak však soudní službu opustil a dlouho se živil jako soukromý učitel a knihovní praktikant a pisař ve Veřejné univerzitní knihovně v Praze. Do státních služeb se vrátil jako c. k. profesor na gymnázium v Chebu, kde učil matematiku, fyziku a latinu. Pro člověka vyrostlého v Praze asi nebylo jednoduché akceptovat odlišný životní způsob příhraničního regionálního centra. Proto zřejmě přivítal možnost vrátit se do Prahy, když se naskytlo volné místo na malostranském gymnáziu. I tady vyučoval matematiku a fyziku, navíc byl správcem přírodovědného kabinetu. Z tohoto ústavu byl v roce 1871 penzionován.

Marcelou Kalašovou editované tři deníky ovšem nejsou jediné, které po sobě Karel Kramerius zanechal. Ze soupisu, který autorka pořídila, je zřejmé, že v osobních fondech, uložených jednak v Literárním archivu Památníku národního písemnictví jednak v Muzeu hlavního města Prahy, se nachází celkem 61 položek archiválií, které mají povahu osobních zápisků, deníků či memoárů. Pro edici byly vybrány v chronologickém řazení třetí, čtvrtá a šestá položka. Všechny jsou uchovány dílem jako aktuální zápisy následně doplněné poznámkami z literatury, dílem jako opisy takových záznamů.

První cesta sedmnáctiletého studenta staroměstského gymnázia a jeho druhů vedla prakticky nejkratším směrem do Plzně, s několika drobnými a jedinou významnější odbočkou přes Zbiroh a Radnice na Kačerov a zpět. Za Plzni udělali poutníci otočku na Radyni a prakticky po stejné trase se vrátili do Prahy. O rok později se vydali jiným směrem. Z Prahy přes Brandýs nad Labem a Starou Boleslav do Mladé Boleslavi, pak na sever do České Lípy, kde se otočili a přes několik hradů směrem přes Doksy a Mnichovo Hradiště došli až do Turnova a Jičína. Odtud už nastoupili zpáteční cestu, ale do Prahy se vrátili přes Nymburk. Poslední zachycená cesta z roku 1818 vedla studenty filozofické fakulty pražské univerzity opět do západních Čech, ovšem Plzeň byla jenom východiskem. Zamířili přes Švi-

hov do Klatov. Odtud přes několik hradů až na Železnou Rudu, odkud se vraceli přes Sušici, Rábí a Horažďovice. Odtud pak znovu přes několik pro ně zajímavých hradů do Příbrami a přes Mníšek pod Brdy zpět do Prahy. Nejenom podle délky a náročnosti putování je zřejmé, o kolik zkušenější a samostatnější byl autor zápisů při cestě z roku 1818.

Největší množství z celkových 627 stránek knihy příjemně malého formátu zaujímá edice všech tří vybraných deníků. Jazykem pramene byla němčina. Editorka se spojila s Michaelou Váňovou a Jindřichem Schwippelem v rolích překladatelů. Výsledkem je zrcadlové vydání, které potenciálnímu zájemci nabízí jak originální německý text, tak jeho překlad do češtiny. Tímto přístupem se nepochybně rozšířil okruh čtenářů, především zřejmě o zájemce z řad široké veřejnosti, pro které byla odstraněna možná jazyková bariéra. Na druhou stranu část německá nepochybně zaujme nejenom badatele z řad historiků.

Formálně edice pracuje podle pravidel pro vydávání novodobých pramenů, resp. na začátku specifikuje základní principy, které byly stanoveny v tomto konkrétním případě. Jak už bylo zmíněno, k edici jsou na původních místech do textu zařazena i původní Krameriova vyobrazení.

Jak se sluší na každou dobrou edici, je i tato opatřena rozsáhlým poznámkovým aparátem. Autorka v něm s mravenčí pilí v Krameriově textu odlišuje jeho původní postřehy a myšlenky od informací převzatých předem či následně z dobové literatury, především Schallerovy Topografie. V mnoha případech dokonce sama přidává další informace o dějinách navštívených míst, včetně stavebního vývoje některých zachycených památek. Kromě toho se snaží, jak je to obvyklé v dobrých edicích, identifikovat a pokud možno nějak přiblížit osoby v textu pojmenované. A protože je v obojím poměrně důsledná, rozrůstá se poznámkový aparát do značných rozměrů. V daném případě to však dílu neškodí, ale naopak prospívá.

Editorskému týmu i nakladatelství se podařilo knihu s tímto obsahem načarovat tak, že dobře zapadá do četných reflexí romantismu, které se vyrojily jako důsledek "máchovského" výročního roku 2010. Význam knihy však nesporně nepoklesne ani po jejich utišení. Jde o solidně odvedenou práci, které stojí zato si všimnout.

Marie Macková

### **Konference *Reprezentace odlišného těla v interdisciplinární perspektivě*, Praha, 6. – 7. října 2010**

Ve dnech 6. – 7. října 2010 proběhla na půdě Filosofického ústavu AV ČR v Praze mezioborová konference s názvem *Reprezentace odlišného těla v interdisciplinární perspektivě*. Konferenci pořádala Katedra obecné antropologie FHS UK, Katedra genderových studií FHS UK a Filosofický ústav AV ČR, v. v. i. a zúčastnili se jí především mladí badatelé a badatelky. Pozváni byli i hosté ze Slovenské republiky. Na českou konferenci navazovala mezinárodní konference *Cripping*

*Neoliberalism: Interdisciplinary Perspectives on Governing and Imaging Dis/Ability and Bodily Difference*, která proběhla ve dnech 8. – 9. října 2010. Na tuto část byli pozváni přední zahraniční badatelé zabývající se problematikou disability. Čeští účastníci tak měli možnosti porovnat perspektivy bádání. Jedním z cílů konference bylo otevřít diskusi k problematice tělesné odlišnosti, navázat vzájemné kontakty a otevřít novou platformu. Což se myslím povedlo.

Organizátorkami obou konferencí byly Lucie Storchová a Kateřina Kolářová. Jim patří dík za vytvoření inspirativní atmosféry, která byla příznivá diskusi. Obě konference byly rozděleny do sekcí. Ve zprávě se soustředíme především na česko – slovenskou část konference, na níž navazovala mezinárodní část. V první sekci *Odlišné tělo jako „postižení“?*, zazněly referáty Libora Novosáda, *Fenomenologie tělesné jinakosti a aspekt diverzivity v pojetí tělesného postižení*, Lenky Kolářové, *Autonomie v kontextu odlišného těla*, Daniely Komanické, *Aspekty exkluzie telesne znevýhodnených osôb z verejného priestoru* a Lucie Storchové, *Moje životní heslo: „Chci, proto umím!“ Gender, normalita a produktivita v autobiografiích bezrukých umělců (1910–1930)*. Jmenované příspěvky se věnovaly tělesné odlišnosti z různých perspektiv. Filosofickou perspektivu představil Libor Novosád, který zároveň objasnil pojmy jako normalita, stigma, prahovost stigmatu, diverzivita aj. Lenka Kolářová se zabývala otázkou, jaké jsou možnosti a hranice autonomie postiženého, Daniela Komanická seznámila účastníky s žitou zkušeností zdravotně znevýhodněné ženy, informovala o bariérách, se kterými se v běžném životě musí vyrovnat. Lucie Storchová otevřela téma autobiografické stylizace postiženého těla ve vzpomínkách dvou bezrukých mužů – Carla Hermanna Unthana a Františka Filipa. Zároveň upozornila na doznívající kulturu freak shows. Zaměřila se především na otázky artikulace vlastního já a maskulinity.

V druhé sekci s názvem *Reprezentace, vizualizace, disciplinace* referovali Jana Oravcová na téma *Telesná odlišnosť v budovateľskej stratégii 50. rokov 20. storočia*, Ladislav Zikmund-Lender o viditelném queer těle, Dita Jahodová, *Za rámec heteronormativního pojmání změny těla* a byl přednesen jeden koreferát od Lenky Slepíčkové, Evy Šlesingerové a Ivy Šmídové, *Postižená reprodukce: Reprezentace ab/normality v biomedicině*. Většina referátů této sekce se soustředila na současnou problematiku odlišného těla, kromě referátu Jany Oravcové, která se zaměřila na reprezentaci ženského těla v socialistické vizuální kultuře. Upozornila na skutečnost, že ačkoliv byla hlášána rovnoprávnost žen ve všech oblastech, ženy se v době komunistické éry dostávaly pouze zřídka do řídicích funkcí. Ladislav Zikmund-Lender se soustředil na queer tělo ve vizuálním umění. Zaměřil se na zobrazování queer těla. Příspěvek vyvolal diskusi na téma queer těla a jeho chápání. Zřejmá byla nevyjasněnost tohoto pojmu, neboť příspěvatel jako queer tělo označoval pouze tělo homosexuála. Následoval referát Dity Jahodové o reprezentaci trans těla a trans identit v dokumentárním filmu. Referentka upozornila na problematiku trans genderu z hlediska sebeidentifikace a sebereflexe a snahu o jeho zarámování pomocí medicíny. Společný příspěvek Lenky Slepíčkové, Evy Šlesingerové a Ivy Šmídové věnující se reprezentaci ab/normality v biomedicině po-

tvrdil výsledky dosavadního bádání v oboru dějin medikalizace. Autorky se zabývaly především uplatňováním biomoci v současné medicíně a omezení autonomie ženy při porodu. Upozornily na stále větší uplatnění biomedicíny v oblasti lidské reprodukce.

Čtvrteční jednání zahájil referát Margrit Shildrick *Out of Order: Genealogy of Monstrous*, který sledoval otázkou monstrozity. Pro svoji analýzu využila Foucaultovu knihu *Abnormal*. Upozornila na rozdíly vnímání monstrozity v dějinách a na otázku, proč současné právo nemůže vyřešit problém zdravotního znevýhodnění. Margrit Shildrick svým inspirativním referátem otevřela poslední sekci s názvem *Diskurzy monstrozity a konstrukce odlišného těla*, v níž jako první vystoupila Hana Matějková, zabývající se problematikou monstrózních porodů v raném novověku z hlediska duchovních. Jedním z využitých pramenů byla tzv. manželská zrcadla. Autorka se zaměřila rovněž na eschatologické interpretace monstrózních porodů. Na problematiku reprezentace těla navázal referát Gabriely Satinové o pojetí kriminálního těla v českém eugenickém diskurzu 19. a 20. století. Gabriela Satinová připomněla zakladatele české eugeniky a upozornila i na její projevy v současné době v podobě různých screeningů, prováděných během těhotenství. Filip Herza se ve svém příspěvku zaměřil na komerční vystavování lidské odlišnosti v českých zemích v 19. století. Jako příklad mu posloužila návštěva liliputánského souboru v Praze. Došel k závěru, že vystavováním odlišnosti si zbytek společnosti potvrzoval vlastní normalitu. Po polední přestávce zazněl referát Martiny Halířové, zabývající se definicí zanedbanosti a zanedbaného těla v 19. století. Příspěvek do jisté míry navázal na předchozí referát Gabriely Satinové. Následoval referát Kateřiny Kolářové o zavirovaném těle a metaforách HIV v diskurzu AIDS v socialistickém Československu. Příspěvek seznámil posluchače s formováním diskurzu o AIDS a používaných jazykových prostředcích pro označení nemocných. Jako poslední vystoupila Ina Marešová zabývající se krajními podobami normalizovaného těla. Svůj příspěvek zaměřila na pop kulturu a zobrazování ideálního těla v období normalizace.

Během konference se podařilo představit odlišné tělo z několik perspektiv – z perspektivy historické, genderové analýzy, sociologické, sociální aj. Zazněly zde i zajímavé podněty na možnosti dalšího výzkumu. Konference tak splnila svůj účel. Umožnila badatelům a badatelkám navázat nové kontakty a položila nové otázky pro další výzkum ab/normálního těla.

Martina Halířová

### **Konference *Cukrovarnictví, cukrovary a cukrovarníci v českých zemích, Praha, 22. – 23. června 2010***

Otázka existence a budoucího vývoje českého cukrovarnictví v Evropské unii plnila v posledních pěti letech ekonomické rubriky českého tisku. V souvislosti s restrukturalizací cukrovarnictví v Evropské unii se značně změnila pozice



českých cukrovarníků. Od roku 2006, po uzavření cukrovarů v Němčicích nad Hanou a Hrochově Týnci, byla stále častěji kladena otázka, zda se cukrovarnictví ubírá tím správným směrem.

Konference *Cukrovary, cukrovarnictví a cukrovarníci v českých zemích* konaná ve dnech 22. – 23. června 2010 nabídla možnost společně se zamyslet a diskutovat nejen nad tímto aktuálním problémem, ale také nad historií českého a slovenského vaření cukru. Pořadatel konference – Národní technické muzeum – uspořádalo akci v prostorách nově zrekonstruovaného kinosálu. V tomto příjemném prostředí navodily patřičnou atmosféru ukázky několika exponátů ze sbírek muzea vztahujících se k dějinám cukrovarnictví, z nichž zaujala především kopie plastiky *Alegorie cukrovarnictví* od sochaře Stanislava Suchardy.

Konference byla rozdělena do několika tématických bloků a seznam konferenčních účastníků byl vskutku rozmanitý. Na jednom místě se zde setkali nejen historici působící na univerzitách, v regionálních muzeích a archívech, ale i badatelé ryze technického a potravinářského zaměření, např. z Výzkumného ústavu cukrovarnického či Vysoké školy chemicko – technologické.

Tématické bloky – *Podnikatelé a podnikatelské aktivity v cukrovarnictví, Výstavba a historický vývoj cukrovarů v zahraničí, Cukrovarnictví v českých muzeích a archívech, Cukrovarnické strojírenství, Výstavba a historický vývoj cukrovarů v českých zemích, Výzkumnictví a školství v cukrovarnictví, Cukrovarnictví a řepa cukrovka* – poskytly široký pohled na cukrovarnictví a jeho vývoj v minulosti i současnosti a nastínily směr, kterým se bádání o tomto tématu v posledních několika letech ubírá. V rámci těchto bloků byly představeny i dva zajímavé projekty, projekt Muzea cukrovarnictví, lihovarnictví a řepařství města Dobruška a projekt Klubu pro obnovu Kolínské řepařské drážky, oba reprezentovaly úspěšné pokusy přiblížit historický vývoj tohoto oboru také laické veřejnosti.

Historický ústav Filozofické univerzity Pardubice byl zastoupen příspěvkem Hany Stoklasové s názvem *Konec cukrovaru v Hrochově Týnci očima jeho zaměstnanců*, který nastínil okolnosti vzniku, existence a zániku nejmodernějšího a jednoho z největších cukrovarů u nás tak, jak ho vnímali především jeho zaměstnanci.

Každý blok byl završen velmi živou diskuzí. Největší zájem, a tak trochu i emoce, vyvolávaly příspěvky dokumentující likvidaci cukrovarů v poslední době, současný stav a budoucí perspektivy oboru v Evropské unii. I přes odkazy na úspěšnou minulost a zdánlivě neradostnou přítomnost však konference přinesla poznání, že restrukturalizace výroby cukru v rámci Evropské unie byla nutným krokem na globálním trhu a že s ní sláva českého cukrovarnictví zdaleka nekončí. Přes snížení cukerní kvóty a uzavření některých moderních velkých závodů drží cukrovarníci u nás vlajku tohoto oboru stále vysoko. Dokladem jsou nejen pokroky a úspěchy ve šlechtění a pěstování cukrové řepy, ale i zcela modernizované a efektivní provozy stávajících českých cukrovarů a jejich konkurenceschopnost na evropském trhu. Toto zjištění poněkud rozptyluje pochmurné scénáře, které byly, zejména v posledních letech, načrtnuty sdělovacími prostředky.

Zájemci o toto téma mohou nalézt příspěvky z konference ve sborníku, který vydá Národní technické muzeum v nejbližší době, část z nich, většinou ve zkrácené verzi, již byla otištěna i ve zdvojeném čísle (9–10) časopisu *Listy cukrovarnické a řepařské*.

Hana Stoklasová

### **21<sup>e</sup> Festival du film d'Histoire de Pessac. La fin des colonies, Francie, Pessac, 15. – 22. listopadu 2010**

Rok 2010 má pro africký kontinent zvláštní význam, neboť uplynulo právě padesát let od doby, kdy se na mapě Afriky objevilo sedmáct nově nezávislých států, z nichž celých čtrnáct spadalo původně pod nadvládu Francie.<sup>1</sup> Tato významná událost afrických dějin nese označení *Rok Afriky*. Ve valně většině koloniálních držav se naplnily emancipační tužby, nabytou nezávislost pocítily ulice afrických měst, které se v průběhu roku 1960 proměňovaly v arénu spontánního veselí, do níž měl možnost nahlédnout téměř každý konzument všech významných světových médií. V pokračující době soumraku koloniálních impérií odstartoval *Rok Afriky* druhou vlnu dekolonizačního hnutí po druhé světové válce. V dané době již existovala nezávislá Indie a Pákistán, osamostatnila se Indonésie, Francie prohrála koloniální válku v Indočíně (Laos, Kambodža, Vietnam), v roce 1956 začala opouštět Maroko a Tunis, ve stejné době vyklidila Velká Británie pozice v Ghaně a Súdánu atd. Nad plody vítězného antikolonialismu v praxi si mnuli ruce nejen soudruzi v Kremlu, ale také ekonomičtí experti Bílého domu.

*Rok Afriky* lze také považovat za skutečnou předeheru studené války v subsaharské Africe. Těžiště prvních problémů se začalo odehrávat v oblasti konžské pánve, tedy v místech, kde mělo v poslední čtvrtině 19. století dojít na porcování *gâteaux africain*, v místě výskytu kartografických lvů, kteří byli v době před konáním berlínské konference 1884–1885 skutečnou vzácností. Od té doby se ze lvů stala území s nebývalým nerostným bohatstvím, Afrika oficiálně stvrzenou doménou evropských koloniálních velmocí a, postupem času, lákadlem pozornosti hlavních aktérů na geopolitické mapě světa, zejména USA.<sup>2</sup> Náročný proces dekolonizace Afriky, jehož hlavní průběh trval od poloviny let padesátých do druhé po-

---

<sup>1</sup> V průběhu roku 1960 vzniklo v subsaharské Africe sedmáct států. Čtrnáct získalo nezávislost na Francii – Mauretánie, Federace Mali (téhož roku se rozpadla na dva nezávislé státy – Mali a Senegal), Gabon, Republika Kongo (Brazzaville), Středoafrická republika, Čad, Pobřeží Slonoviny, Horní Volta (od roku 1984 Burkina Faso), Niger, Dahomey (od roku 1975 Benin), Madagaskar, Togo, Kamerun (1961 sjednocen s Britským Kamerunem); dva na Spojeném království: Somálsko (a částečně na Itálii), Nigérie; jeden na Belgickém království: Demokratická republika Kongo (Kinshasa).

<sup>2</sup> Sovětský svaz byl více zaměstnán nepřímým angažováním v Alžírsku, kde probíhala krvavá válka za nezávislost (materiální pomoc Frontě národního osvobození). Poněkud zvláštní roli v tomto konfliktu sehrálo Československo, jež dodávkami zbraní zásobovalo obě bojující strany.

loviny let sedmdesátých, byl neoddiskutovatelně spjat s kontextem studené války. V tomto období získala nezávislost drtivá většina afrických států. Formálně nezávislá Afrika tak vstoupila do další fáze svých dějin, jež se ukázala být neméně kritická. Krach koloniálních impérií byl bedlivě sledován objektivy televizních kamer, přinášejících vizuální svědectví o masivní proměně mapy světa. Nejinak tomu bylo v případě Afriky, o čemž svědčí také pozoruhodný počet dokumentárních i celovečerních snímků pojednávajících o dynamickém průběhu dějin černého kontinentu v posledních několika desetiletích.

Francie patří jednoznačně k zemím, které svou historiografii neobyčejně obohacují přínosem kinematografickým. Věrna odkazu tradic sahajících k invenci bratří Lumièrů, produkuje stále větší množství hraných i dokumentárních filmů, jež se od sebe liší nejenom prvotním záměrem, nýbrž i kvalitou. Navzdory tomu, že patřím ke generaci, která by neměla šetřit kritikou obecné "nadprodukce" všeho druhu, moje pocity ovládl spíše vděk nad možností usadit se do pohodlného křesla multi-kina Jean Eustache v Pessacu, univerzitního městečka na okraji akvitánské metropole Bordeaux. Obklopen z větší části generací, která chová sledovanou dobu stále v živé paměti, využil jsem příležitosti porovnávat dění na filmovém plátně s ohlasy v jednotlivých sálech. Na 21. mezinárodním filmovém festivalu historického filmu, který nesl název *La fin des colonies*, se sešla celá stovka filmů. Pravdou je, že naprostá většina z nich spatřila světlo světa ve francouzských filmových dílnách, reflektující pád francouzského koloniálního impéria, což mohlo nezúčastněnému pozorovateli navodit dojem, že kolonialismus byl výhradně francouzskou záležitostí. Hlavní pozornost co do počtu představených filmů i doplňujících debat byla soustředěna na Afriku (zejména její severní část Maghreb), nicméně objevilo se i několik snímků zahrnujících rozpad koloniálních impérií v Indočíně a na indickém subkontinentu. Řada snímků byla odrazem dopadů sledované doby na aktuální dění v postkoloniálním světě, ale objevily se i takové, jež s danou problematikou neměly takřka nic společného.

Ten, kdo si udělal čas již na počátku týdne, byl svědkem zahajovací přednášky na téma emancipace černé Afriky z úst profesora Elikii M'Bokolo, ve Francii jednoho z nejrespektovanějších historiků v oblasti afrických dějin. Po jejím skončení následovala s napětím očekávaná předpremiéra dokumentárního filmu *Françafrique*, v němž se režisér Patrick Benquet dotkl Achillovy paty francouzské postkoloniální zahraniční politiky. Francie je jedinou z bývalých koloniálních velmocí, která si v Africe nadále udržuje velmi výrazný vliv. Termín *Françafrique* značí na jedné straně síť úzkých diplomatických vztahů mezi metropolí a bývalými koloniemi, na druhé straně precizně řízený systém politiky praktikovaný již za vlády generála de Gaulla, kterou charakterizovala podpora autoritativním režimům s cílem za každou cenu stabilizovat politickou situaci v místech důležitých ekonomických aktivit. Nekalé praktiky zasáhly nejvyšší politické špičky, dle mnohých názorů trvají dodnes. Velká většina skandálů je spjata s činností francouzského ropného gigantu Elf, který má výrazný vliv v oblasti Guinejského zálivu, zejména v Gabonu a Republice Kongo (Brazzaville).

V podobném duchu, tedy nesmlouvavě popsat praktiky koloniálních velmocí v zemích třetího světa, se nesla i převážná část filmů, které byly promítány doslova od rána do noci. Velkým zpestřením byla přímá účast většiny jejich tvůrců, kteří nejprve svoje filmy představili a po jejich skončení ochotně odpovídali na dotazy publika. Bohatý filmový program byl doplněn celou řadou konferencí a debat, jež vytvořily zajímavé akademické pozadí týdenního festivalu. Vynikající atmosféra byla podpořena účastí mnoha renomovaných odborníků z filmové branže, historiků, publicistů, politiků, aktivních účastníků humanitárních misí apod. Největší prostor byl věnován (tak jako v případě filmové produkce) Africe, zejména její severní části, se kterou má Francie dodnes nejživější styky. S ohledem na komplikace doprovázené soužitím těchto dvou diametrálně odlišných světů nebyly hlučné odezvy ze strany publika velkým překvapením. Nejbouřlivější reakce přicházely v rámci diskusí nad problematikou alžírského boje za nezávislost a jeho dopadů na vzájemné vztahy. Dřívější společenské tabu se v posledních letech těší stále větší pozornosti, zejména knižní produkce narůstá závratným tempem. Také program filmového festivalu bohatě odrážel tematiku doposud napjatých vzájemných vztahů Francie a Alžírsko, z nichž vynikala беседа s názvem *Guerre d'Algérie, pourquoi les plaies sont-elles si vives ?* (tj. Válka v Alžírsku, proč jsou rány stále tak živé?), která musela být předčasně ukončena z důvodu ostré slovní přestřelky mezi alžírským historikem Abdelmadjidem Merdaciem a publikem.

Vedení festivalu našťastí připravilo hostům dostatek vhodných míst na poklidné usmíření u šálku kávy či sklenky lahodného Bordeaux. Přímo naproti vstupu do multikina bylo zbudováno velké chapiteau, které sloužilo jako literární kavárna a příležitostné útočiště pro konání různých tematických večerů. Interiér multikina byl přizpůsoben tak, aby co nejvíce vyhovoval potřebám návštěvníků. Organizátoři se postarali nejen o kvalitní filmovou produkci, ale rovněž o dobré občerstvení, komfort v sálech i v předvstupních halách a příjemnou hudební kulisu. Skvělým nápadem bylo zřízení provizorního knihkupectví, kde bylo možno zakoupit knihy tematicky odpovídající programu festivalu.

Soutěžní festivalové filmy byly rozděleny celkem do dvou základních kategorií – dokumentární film a celovečerní film. V kategorii celovečerních filmů se objevilo celkem deset snímků. Základní kritéria pro udělení hlavních cen musely splňovat filmy spojující kvality estetické a kinematografické v kombinaci s přesně vymezeným historickým zájmem. Hlavní cenu v obou kategoriích udělovala jury vedená kambodžským režisérem Roshanne Saidnattarem, laureátem ceny historického filmu z roku 2009 za snímek *L'Important est de rester vivant* (Důležité je zůstat na živu).

Hlavní cenu poroty v kategorii celovečerních filmů získal snímek japonského režiséra Kōji Wakamatsu *Le Soldat Dieu*, který byl na posledním berlínském filmovém festivalu nominován na Zlatého medvěda pod názvem *Caterpillar*. Kontroverzní japonský filmař proslul zejména tvorbou nízkorozpočtových erotických snímků, tzv. *pink filmů*. Film je postaven na kritice silného militantního nacionalismu, který přivedl Japonsko k agresi v Asii a poté až na stranu států osy v druhé

světové válce. Wakamatsu, inspirován knižní předlohou, zasadil děj filmu do Japonska konce 30. let. Popis osudu poručíka Kurokawy, který se vrátil z bojů v Číně ověšen medailemi za statečnost, avšak těžce tělesně postižen, je syrovým ztvárněním osobního utrpení, které se nejvíce přenáší na jeho ženu, čelící perverzním tužbám handicapovaného manžela v prostředí, v němž razantnímu ne bránil přílišný respekt k tradičně zakořeněné dominanci mužského pohlaví.

Hlavní cenu studentské poroty získal nový chilsko-mexicko-německý snímek *Post Mortem* režiséra Pabla Larraina, jehož děj vypráví příběh muže hledajícího záhadně zmizelou sousedku na pozadí bouřlivých událostí státního převratu v Chile v roce 1973. Hlavní cenu publika si odnesl snímek alžírského režiséra Abdelkerima Bahloula z roku 2009 *Le voyage à Alger* (Cesta do Alžíru), který poodkrývá složitou atmosféru v Alžírsku v roce 1962 na příkladě ovdovělé matky šesti dětí, která se snaží nabýt práva na majetek navzdory nevoli místních autorit.

V kategorii dokumentárních filmů byla hlavní cena poroty udělena filmu *Gaza-strophe, le jour d'après* (Gaza-strofe, den poté) dvojice autorů Samir Abdallah – Khédiline Mabrouk. Základní dějovou linku tvoří vyšetřování bombardovacích a pozemních útoků ze strany izraelské armády v pásmu Gaza v prosinci 2008 a lednu 2009. Stejný snímek byl oceněn i zvláštní cenou mladých žurnalistů složených z posluchačů Institutu žurnalistiky v Bordeaux. Cena studentské poroty putovala do rukou režisérské dvojice Claudine Bories – Patrice Chagnard za film *Les Arrivants* (Příchozí) popisující azylovou problematiku XX. pařížského městského obvodu. Cenu publika za dokumentární film získal snímek *Moi, petite fille de 13 ans. Simone Lagrange témoigne d'Auschwitz* (Já, třináctiletá dívka. Osvětimské svědectví Simone Lagrange) autorů Elizabeth Coronel, Florence Gaillard a Arnaud de Mezamat. V rámci filmového festivalu v Pessacu byla udělena i jedna knižní cena za biografii *Julien Duvivier, 50 ans de cinéma* autora Huberta Niogreta.<sup>3</sup>

Z mého pohledu si zvláštní pozornost zaslouží čtyřdílný dokumentární film *Afrique, une autre histoire du XX<sup>e</sup> siècle* zkušených tvůrců Alaina Ferrariho a Philippa Sainteny. Dokument je ojedinělým zpracováním historie Afriky od konání berlínského kongresu až po kritické období devadesátých let dvacátého století. Autorům se podařilo sestavit poutavou šestihodinovou mozaiku, která může svojí kvalitou směle konkurovat desítkám dokumentárních pořadů o dějinách 20. století, které doposud Afriku přehlížely. Filmový materiál je vynikajícím informačním zdrojem pro studenty i badatele, je opatřen rozhovory bývalých státníků a intelektuálů a nechybí mu hodnověrnost, neboť vychází z pečlivého studia archivního materiálu pod dohledem již zmiňovaného guru na poli historiografie Afriky, Elikii M'Bokolo.

Jan Dvořáček

---

<sup>3</sup> Přehled kompletního programu a vyhlášení cen lze najít na oficiálních webových stránkách festivalu [cit. 2010-05-12]. URL: <http://www.cinema-histoire-pessac.com/>.

**mezinárodní konference *De Gaulle et la décolonisation de l'Afrique francophone subsaharienne*, École Nationale d'Administration, Paris, 2. – 3. prosince 2010**

Gaullismus jako politický směr, stejně tak jako životní poslání lidí ve službách Francie od dob rezistence za druhé světové války až po léta daleko přesahující aktivní působení Charlese de Gaulle v čele státu, gaullismus jako názor, a teprve v poslední řadě jako pojem z oblasti hledání ztraceného času. Gaullismus je ve Francii ještě stále živou skutečností, byť udržovanou především partou „starých pánů“, kteří po dlouhá léta oddaně sloužili V. francouzské republice a dnes se věnují osvětě, jež má za cíl (s jistou mírou sympatií k postavě de Gaulla) podrobně pojmenovat dobu, kdy stál charismatický generál v čele Francie. Stoupenci tradičního gaullismu (neogaullismu) tvořili ve Francii parlamentní většinu až do roku 1981, kdy se pravice po mnoha letech ocitla v opozici. Jeho členové byli sdruženi v politickém hnutí RPR (Rassemblement pour la République), které založil Jacques Chirac v roce 1976. Tato nová politická platforma byla nepřímou nástupkyní všech gaullistických politických uskupení, které v průběhu dvou desítek let několikrát změnily svůj název. Všechny přitom vzešly z původní strany RPF (Rassemblement du peuple français) založené generálem de Gaullem v roce 1947. Dnes je zbytek gaullistů rozmělněn uvnitř nejsilnější vládní strany l'UMP (l'Union pour un mouvement populaire), ale s výjimkou zamítavých postojů k evropské ústavě jejich hlasy postupně slábnou.<sup>1</sup>

Reminiscence „starých dobrých časů“, to byl převažující dojem z mezinárodního kolokvia s názvem *De Gaulle a dekolonizace subsaharské frankofonní Afriky*, konaného ve dnech 2. – 3. prosince 2010 v prostorách pařížské l'ENA – *École Nationale d'Administration*<sup>2</sup> pod záštitou *Fondation Charles de Gaulle*. Aktivita nadace generála de Gaulla jsou jasně definovány na příslušných webových stránkách, kde se píše: „*Nadace Charles de Gaulle má za cíl rozšiřovat odkaz generála de Gaulla ve Francii i v zahraničí. Jeho činnost a dílo jsou společným dědictvím všech Francouzů.*“<sup>3</sup>

Program dvoudenního kolokvia, zahájený projevy ředitele l'ENA Bernardem Boucaultem a prezidentem *Fondation Charles de Gaulle* Pierrem Lefrancem, sestával ze tří hlavních okruhů a závěrečného kulatého stolu. První panel příspěvků nesoucí název *La Communauté 1958-1960*, byl doplněn dobovým svědectvím jednoho z autorů Ústavy V. francouzské republiky (1958), bývalým ministrem pro ko-

---

<sup>1</sup> O tématu více Bernard LACHAISE, *Du général de Gaulle à Jacques Chirac. Le gaullisme et les Français*, Bordeaux 2006. Po odchodu de Gaulla se gaullisté rozštěpili na tři frakce – tradiční „neogaullisté“ (George Pompidou, Jacques Chirac), sociálně-demokraticky orientovaní gaullisté (Jacques Chaban-Delmas) a levicoví gaullisté (Louis Vallon).

<sup>2</sup> Absolventi této prestižní školy založené de Gaullem v roce 1945 tvoří dodnes páteř státních úřadů.

<sup>3</sup> [cit. 2010-09-12]. URL: <http://www.charles-de-gaulle.org/>

operaci s nově nezávislými státy,<sup>4</sup> Michellem Auriacem. Předsedající André Lewin, bývalý francouzský ambasador v Guinei, Senegal a Gambii, autor obsáhlé biografie o Ahmedu Sékou Tourém, prvním prezidentu Guiney, zahájil jednání o Francouzském společenství 1958–1960 (*La Communauté*), efemérním projektu, který měl svým členům garantovat správní autonomii. O institucionálním zajištění Francouzského společenství promluvil profesor ústavního práva z Univerzity Paul Cézanne v Aix-Marseille III, Didier Maus, následován přednáškou Marca Michela, emeritního profesora z Univerzity Provence a velkého odborníka na historii Afriky, autora celé řady odborných publikací, mezi nimiž vynikají práce o aktivní účasti Afričanů v první světové válce (*Les Africains et la Grande Guerre: l'appel à l'Afrique 1914-1918*), o dekolonizaci, vzniku třetího světa či vztahu generála de Gaulla k černé Africe.

Posledním referujícím první části programu byl Pierre-Michel Durand, který své exposé zaměřil na vztahy de Gaullovy administrativy s USA. P. M. Durand připomenul generálovu snahu přesvědčit Ameriku, aby držela ozbrojené síly mimo dosah subsaharské Afriky s cílem zachovat stabilitu v regionu a neprovokovat pozornost mocných protivníků na Východě – Sovětského svazu a Číny. Tato strategie se ukázala být úspěšná, přestože Spojeným státům nezabránila ve stále větším angažování v Africe, byť jen formou materiální pomoci (př. výcvik armády generála Mobutu v Kongu – Kinshasa), diplomatické iniciativy apod. Zajímavostí je, že první nezávislý americký úřad pro africké záležitosti vznikl z podnětu J. F. Kennedyho, který v prezidentských volbách v roce 1961 díky výrazné podpoře afroamerického elektorátu těsně porazil republikánského kandidáta Nixona. Na závěr přišlo vystoupení Catherine Coquery-Vidrovitch, ve Francii velmi uznávané profesorky soudobých afrických dějin, jejíž práce tradičně splňují precizní interdisciplinární přesah. Kromě politických dějin se zabývá rovněž historickou demografií a dějinami žen na černém kontinentu v 19. a 20. století. Její příspěvek popisoval vznik a existenci Francouzské unie (1946–1958), ústavně zakotveného pokračovatele francouzské koloniální říše vytvořeného Ústavou IV. francouzské republiky z října 1946. Poválečná reforma změnila status celého francouzského koloniálního impéria vytvořením zámořských departementů (DOM) a teritorií (TOM). Složení celé Francouzské unie bylo následující: *Métropole* (evropská část Francie), *DOM (Départements d'outre-mer)* – Guadeloupe, Martinique, Guyane a Réunion), *TOM (Territoires d'outre-mer)* zahrnoval kolonie na jih od Sahary, Madagaskar, rozsáhlá území v Indočíně (Annam, Tonkin, Kočičínu, Laos a Kambodžu), dále tzv. *přidružená území* (Togo a Kamerun) a tzv. *přidružené státy* (protektoráty Tunisko a Maroko). Madame Coquery-Vidrovitch se ve svém výkladu zastavila u významu konference v Brazzaville (leden – únor 1944), kde se rokovalo o poválečném uspořádání francouzského koloniálního panství. Bylo rozhodnuto o vzniku federálního

---

<sup>4</sup> Ministère de la Coopération bylo založeno generálem de Gaullem v roce 1959. Jeho úkolem bylo zajišťovat spolupráci s bývalými koloniemi. Toto ministerstvo se v roce 1999 sloučilo s Ministerstvem zahraničních věcí.

uspořádání Francie, aby se tak vytvořila rovnováha mezi metropolí a zámořskými državami. Konference zároveň projednávala blížící se transformaci v sociální oblasti subsaharských zemí, která se měla opírat o budoucí Ústavu IV. francouzské republiky. Mezi nejvýraznější sociální změny patřilo zrušení nucené práce, rozvoj vzdělávání, rozšíření pracovních příležitostí, zrušení indigenátu (obyvatelstvo s omezenými politickými právy), obecná aplikace francouzského trestního práva na území celé Unie, udělení občanství v rámci Unie.

Druhý hlavní panel byl zaměřen na významné politiky, kteří hráli určující roli v době dekolonizace. Role předsedajícího a zároveň dalšího z dobových svědků se ujal Yves Guéna, bývalý ministr a předseda ústavní rady, vedoucí kabinetu prvního předsedy vlády V. francouzské republiky Michela Debré (1959–1962), aktivní účastník odboje za druhé světové války a dlouholetý pobočník Charlese de Gaulla. Viceprezidentka parlamentní komise pro historii Sabine Jansen se ujala prvního exposé, v němž se pozornost soustředila na osobnost Jeana Foyer, významného spolupracovníka generála de Gaulla, uznávaného právníka a jednoho z tvůrců Ústavy V. francouzské republiky. J. Foyer zastával funkci státního tajemníka v letech 1960–1961 a ministra pro kooperaci 1961–1962 v kabinetu Michela Debré. Platil za vynikajícího znalce latiny, v diplomatických kruzích jsou dodnes vzpomínána jeho setkání s učeným senegalským prezidentem Léopoldem Sédarem Senghorem, kdy jejich osobní komunikaci zdobilo časté používání „mrtvého jazyka“. Poté následovaly referáty dvou mladých badatelů, Anny Konieczne a Pascala Geneste. Polská studentka představila část své disertační práce na téma Léopold Sédar Senghor. Pascal Genest zasvětil svůj rozsáhlý pramenný výzkum postavě J. Foccarta, nejdůležitějšího muže de Gaullovy administrativy, pověřence pro řízení africké politiky.

V rámci třetího panelu byla přiblížena problematika spolupráce mezi metropolí a zámořskými državami. To vše pod pečlivým dohledem Bernarda Vinaye, bývalého ředitele ENFOMu (l'École nationale de la France d'outre-mer), prestižního vzdělávacího střediska pro administrativní personál, který byl určen pro správu zámořských území. O první prezentaci třetího bloku se postaral Alain Bry, pověřenec pro otázky vzdělávání v letech 1964–1968 a bývalý ambasador na Madagaskaru. Ve svém exposé se soustředil na oblast kultury a vzdělávání v zemích francouzské a anglické Afriky. V tomto případě se s ohledem na tíživou situaci afrického školství jednalo spíše o strohý výčet škol poskytujících vyšší formu vzdělání. Na prvním místě ve frankofonní subsaharské Africe dodnes figuruje Univerzita v Dakaru založená v roce 1957, která se stala pokračovatelkou *l'École de médecine de l'Afrique occidentale française* (1918). Dalším významným senegalským vzdělávacím centrem byla *l'École normale William Ponty* (1913), prestižní výběrová škola, která v době před získáním nezávislosti poskytla vzdělání hned několika budoucím státníkům černé Afriky.

S dalším zajímavým tématem přišel Yves Barroux, generální ředitel Emisní banky pro zámořské departementy (IEDOM) a Emisní banky pro zámořská teritoria (IEOM), dvou základních finančních institucí, které vytvořil de Gaulle v rám-



ci strukturálních ekonomických změn s cílem řídit peněžní oběh v závislých územích. Pozornost byla věnována měnové jednotce, která nese název – frank CFA (franc des Colonies Françaises d'Afrique). Její počátek spadá do období těsně po skončení druhé světové války, kdy Francie ratifikovala Bretton – woodské dohody. Vytvořila se tak zóna franku, která neměla jednotnou měnu s jednotným kurzem, ovšem vždy existovala vzájemná měnová konvertibilita. Většina zemí frankofonní subsaharské Afriky se po udělení nezávislosti rozhodla pro zachování homogenního měnového systému (do tohoto celku přibyly postupně i Kamerun, Rovnicková Guinea a Guinea-Bissau). Měnová zóna franku CFA existuje dodnes a dělí se na několik teritoriálních celků – sdružení zemí západní Afriky (osm států), sdružení zemí rovníkové Afriky (šest států), Komory s vlastním komorským frankem a tři nezávislá francouzská společenství v Pacifiku s vlastním pacifickým frankem CFP (Francouzská Polynésie, Wallis a Futuna a Nová Kaledonie).

Závěrečná série referátů byla spíše stručnou rekapitulací faktů. André Lewin připomněl složitou dobu dekolonizace Guineje, kde bylo v roce 1958 uspořádáno referendum o Ústavě V. republiky, v němž se obyvatelé vyslovili jednoznačně proti, čímž manifestovali silnou touhu po nezávislosti. Guinea se tak stala první zemí z celku Francouzské západní Afriky (AOF), která vyhlásila nezávislost. Následně došlo k naprostému přerušení obchodních a diplomatických styků s Francií. Prezident Sékou Touré se ocitl v mocensko-politickém vakuu, čehož rázem obratně využila sovětská diplomacie. O tom, že nebyl bytostně závislý na podpoře Sovětského svazu, jak bývá prezentováno v literatuře, svědčily jeho rozsáhlé kontakty s USA a Čínou. Vincent Joly přispěl zajímavým referátem o federalistickém experimentu politiků L. S. Senghora (Senegal) a Mobidu Keity (Francouzský Súdán). Federativní uskupení pod názvem Federace Mali bylo ustaveno v roce 1959 a původně sdružovalo Senegal, Francouzský Súdán (dnešní Mali), Horní Voltu (Burkina Faso od r. 1984) a Dahomey (Benin od r. 1975). Horní Volta a Benin vystoupily po měsíci, Senegal vyhlásil nezávislost v srpnu 1960 a Francouzský Súdán se osamostatnil pod názvem Mali o měsíc později. Básník a spisovatel L. S. Senghor nastřídal ve funkci prezidenta Senegalu takřka celých pět mandátů (1960–1980). Jeho politika úzké spolupráce s Francií byla pro frankofonní svět vzorem, pro zbytek světa klasickým příkladem nekolonialismu. Přesvědčený panafricanista Modibo Keita se po vyhlášení nezávislosti vydal na cestu socialismu, což přilákalo pozornost Sovětského svazu a jeho satelitů. Pro Československo to znamenalo zvýšenou aktivitu obchodních zástupců, kteří začali brzy vyjednávat podmínky pro vstup československých podniků zahraničního obchodu na tamější trh. Socialistický experiment prvního prezidenta Mali trval do roku 1967, kdy se revoluční aktivita masově proměnila v *coup d'État* iniciovaný CMLN (Comité militaire de libération nationale) pod vedením Moussy Traoré. M. Keita byl po tomto převratu doživotně uvězněn.

Poslední příspěvek byl symbolicky přednesen jediným odborníkem, který svůj výzkum provádí mimo hranice frankofonie. Anglický historik Tony Chafer dal své přednášce o vztazích nově nezávislých států a Francie jiný rozměr, jeho kon-

cepe ukázala přednosti anglofonní knižní produkce, která se problematice dekolonizace francouzské Afriky bohatě věnuje, což v případě francouzské historiografie ve vztahu k anglofonní Africe platí v daleko menší míře.

Vyčerpávající program dvoudenního kolokvia *De Gaulle a dekolonizace francouzské subsaharské Afriky* byl ukončen uspořádáním kulatého stolu, do jehož pomyslného čela zasedl Maurice Vaïsse, specialista v oblasti francouzské zahraniční politiky a mezinárodních vztahů. Profesor Vaïsse vyzdvihl aktivní účast třech mladých badatelů a anglického historika Chafera a upozornil na potřebu studovat edici diplomatických pramenů *Documents diplomatiques français* (DDF). Zároveň vyzval účastníky kulatého stolu k diskusi o úspěších/neúspěších dekolonizace. Jacques Toubon, současný ředitel Národního muzea imigrace (Cité nationale de l'histoire de l'immigration – CNHI), Henri Lopés (spisovatel a současný velvyslanec Republiky Kongo ve Francii), Jean Charbonnel (představitel levicově orientovaného gaullismu a státní tajemník pro otázky kooperace v letech 1966–1967) a Louis Dauge (velvyslanec v Kongu-Brazzaville 1965–1968) se v zásadě shodli na závěru, že dekolonizace byla úspěchem politického realismu, ale neúspěchem pro samotné Afričany, kteří na fungování nezávislých států nebyli dostatečně připraveni. Henri Lopes zdůraznil intenzitu kulturní spolupráce mezi Afrikou a Francií, která zastíňuje kontroverzní ekonomickou koncepci Francie, která se vyznačovala podporou afrických autoritativních režimů v zájmu zachování politické stability.

Účastníci kolokvia, kteří očekávali explicitní popis složitého období francouzských dějin, jež by bylo oživeno svědectvím překračujícím limity dobové francouzské administrativy, odcházeli zklamáni. V průběhu celého programu zaznívala z úst referujících a vážených hostů slova, jež měla daleko k tomu konfrontovat jednu z nejproblematictějších etap novodobých francouzských dějin. Externím pohledům na dekolonizaci francouzské Afriky nebyl dán dostatečný prostor. Jedinými zahraničními referujícími „mezinárodního“ kolokvia byli anglický historik Tony Chafer a polská badatelka Anna Konieczna. Zatímco Anna Konieczna zvolila postavu prvního prezidenta Senegalu, který je ve frankofonním světě vnímán jako symbol vzájemné spolupráce mezi Francií a bývalými koloniemi, Tony Chafer zůstal svým příspěvkem hluboko v oblasti teorie, byť název jeho exposé sliboval přinejmenším exkurs do problematiky afrických jednostranických systémů či do složitého a kontroverzního modelu politiky zvaného *Françafrique*. Referáty výše zmíněných byly konvenční a přizpůsobené stříhu celého kolokvia.

Stává se nepsaným pravidlem, že si na mezinárodních setkáních, jako bylo to pařížské, připadají cizinci cizejší, než na těch, které si podobné ambice nekladou. Přes drobné výhrady je třeba dodat, že si organizátoři dali velmi záležet na pohoštění. Někteří účastníci kolokvia si neodpustili tradiční srovnávání poměrů ve frankofonní a anglofonní Africe. Slova o civilizačním přínosu a humánnějších praktikách Francouzů v porovnání s Angličany byla zjevně protichůdná a sváděla k důrazné pochybnosti nad samotným pojmem humanita ve vztahu ke koloniální éře jako celku. Podíváme-li se však na některé z projevů tehdejších gaullistů, zjistíme, že výrazy *civilizační mise*, *civilizační dilo* či *poselství* byly používány s železnou

pravidelností. Kulturní problém hrdých národů Francouzů a Angličanů, jejich věčná rivalita, která doprovází snad všechny existující obory lidské činnosti, se hodí více do humoristických literárních zpracování, než na mezinárodní kolokvium o dekolonizaci černé Afriky. Na tomto místě se nabízí parafráze vzpomínek Tomáše Bati ml., který platil za velkého znalce poměrů v Africe, kde se pokoušel ve sledované době rozvíjet podnikání. Na časté dotazy směřující ke srovnání francouzské a anglické Afriky odpovídal stroze v tom smyslu, že frankofonní Afriku zdobila v porovnání s žalostnou úrovní hygieny výborná kuchyně, zatímco v anglofonní Africe převládal kontrast mezi komfortním ubytováním a podprůměrným stravováním.

Jan Dvořáček



## **Seznam recenzentů jednotlivých příspěvků (abecedně):**

prof. PhDr. Zdeněk Beneš, CSc. (Univerzita Karlova v Praze)  
Mgr. Šárka Bubíková, Ph.D. (Univerzita Pardubice)  
dr. Alessandro Catalano (Università degli Studi di Padova)  
Mgr. Martin Čapský, Ph.D. (Slezská univerzita v Opavě)  
Mgr. Zuzana Čevelová, Ph.D. (Univerzita Pardubice)  
doc. Mgr. Lukáš Fasora, Ph.D. (Masarykova univerzita v Brně)  
ThDr. Pavel Helan, Th.D. (Univerzita Karlova v Praze)  
Mgr. Ondřej Hladík (Institut vzdělávání vězeňské služby ČR)  
Mgr. Dalibor Janiš, Ph.D. (Historický ústav Akademie věd ČR, pracoviště Brno)  
doc. PhDr. Tomáš Jiránek, Ph.D. (Univerzita Pardubice)  
ThLic. PhDr. Jitka Jonová (Univerzita Palackého v Olomouci)  
doc. PhDr. Kristina Kaiserová, CSc. (Univerzita Jana Evangelisty Purkyně v Ústí nad Labem)  
doc. PhDr. Pavel Kladiwa, Ph.D. (Ostravská univerzita v Ostravě)  
doc. PhDr. Jan Klíma, CSc. (Univerzita Hradec Králové)  
PhDr. Pavel Král, Ph.D. (Jihočeská univerzita v Českých Budějovicích)  
PhDr. Hedvika Kuchařová, Ph.D. (Strahovská knihovna)  
doc. PhDr. Marie Macková, Ph.D. (Univerzita Pardubice)  
doc. PhDr. Zdeněk R. Nešpor, Ph.D. (Univerzita Karlova v Praze)  
prof. PhDr. Jaroslav Pánek, DrSc. (Akademie věd ČR v Praze)  
PhDr. Tomáš W. Pavlíček (Univerzita Karlova v Praze)  
doc. Mgr. Radmila Pavlíčková, Ph.D. (Univerzita Palackého Olomouc)  
PhDr. Michal Pehr, Ph.D. (Masarykův ústav Akademie věd ČR v Praze)  
PhDr. Lucie Storchová, Ph.D. (Filosofický ústav Akademie věd ČR v Praze)  
Mgr. Marek Suchý, Ph.D. (Archiv Pražského hradu)

### **Seznam autorů (abecedně):**

prof. PhDr. Zdeněk Beneš, CSc. (Univerzita Karlova v Praze)

Mgr. Zuzana Burianová (absolventka Univerzity Pardubice)

Mgr. Jan Dvořáček (Univerzita Pardubice)

Mgr. Martina Halířová, Ph.D. (Východočeské muzeum / Univerzita Pardubice)

prof. PhDr. Milan Hlavačka, CSc. (Univerzita Karlova v Praze)

Mgr. Ingrid Kušniráková, Ph.D. (Historický ústav Slovenskej akadémie vied  
Bratislava)

prof. PhDr. Milena Lenderová, CSc. (Univerzita Pardubice)

doc. PhDr. Marie Macková, Ph.D. (Univerzita Pardubice)

Mgr. Ladislav Nekvapil (Univerzita Pardubice)

Mgr. Matěj Novotný (Univerzita Karlova v Praze)

dr. Magdalena Ożarska (Uniwersytet Humanistyczno-Przyrodniczy Jana  
Kochanowskiego w Kielcach)

prof. PhDr. Jiří Pešek, CSc. (Univerzita Karlova v Praze)

Mgr. Martina Reslová (Univerzita Pardubice)

doc. Mgr. Jan Stejskal, M.A., Ph.D. (Univerzita Pardubice)

Mgr. Hana Stoklasová (Univerzita Pardubice)

Mgr. Ondřej Šáro (Univerzita Pardubice)

doc. Mgr. Jaroslav Šebek, Ph.D. (Historický ústav Akademie věd ČR v Praze)

prof. Ing. arch. Jiří Škabrada, CSc. (Univerzita Pardubice)

prof. PhDr. Petr Vorel, CSc. (Univerzita Pardubice)

Mgr. Aleš Vrbata, Ph.D. (Univerzita Hradec Králové)

Mgr. Jakub Zouhar, Ph.D. (Univerzita Hradec Králové)



**Theatrum historiae 7 (2010)**  
<http://uhv.upce.cz/cs/theatrum-historiae/>

Vydala: Univerzita Pardubice  
(Studentská 95, 532 10 Pardubice, IČO 00216275)  
Číslo vydání: 7  
Datum vydání: 29. 1. 2011  
Vychází nejméně dvakrát ročně  
Vydání první – 344 stran, 250 výtisků  
Jazyková redakce českých textů: Tomáš Jiránek  
evidenční číslo MK ČR E 19534  
ISSN 1802-2502

**Redakce:**

*vedoucí redaktor:* prof. PhDr. Petr Vorel, CSc. (Univerzita Pardubice);  
*zástupce vedoucího redaktora:* doc. PhDr. Jiří Mikulec, CSc. (HÚ AV ČR Praha);  
*výkonný redaktor:* Mgr. Jiří Kubeš, Ph.D. (Univerzita Pardubice);  
*technická redakce:* Mgr. Šárka Jirásková a Mgr. Ladislav Nekvapil.

**Vědecká rada časopisu:**

Mgr. Petr Grulich, Ph.D. (Univerzita Hradec Králové)  
doc. PhDr. Tomáš Jiránek, Ph.D. (Univerzita Pardubice)  
Mgr. Antonín Kalous, M.A. Ph.D. (Univerzita Palackého v Olomouci)  
prof. PhDr. Milena Lenderová, CSc. (Univerzita Pardubice)  
prof. PhDr. Eduard Maur, CSc. (Univerzita Pardubice)  
Dr. Françoise Mayer (Université Paul Valéry Montpellier)  
doc. PhDr. Miloš Řezník, Ph.D. (Technische Universität Chemnitz)  
doc. Mgr. Jan Stejskal, M.A. Ph.D. (Univerzita Pardubice)  
PhDr. Luboš Velek, Ph.D. (Univerzita Karlova v Praze).

**Adresa redakce:**

Ústav historických věd  
Fakulta filozofická, Univerzita Pardubice  
Studentská 84, 532 10 Pardubice  
tel.: 466 036 210  
e-mail: Jiri.Kubes@upce.cz