

30/2



FOLIA HISTORICA BOHEMICA

HISTORICKÝ ÚSTAV
PRAHA 2015

**FOLIA HISTORICA
BOHEMICA**

30

č. 2

Historický ústav
Praha 2015

Redakce:

Jiří MIKULEC (vedoucí redaktor)

Jiří HRBEK (výkonný redaktor)

Redakční rada:

Ivo BARTEČEK, Lenka BOBKOVÁ, Kateřina BOBKOVÁ-
-VALENTOVÁ, Václav BŮŽEK, Zdeněk HOJDA, Martin
HOLÝ, Tomáš KNOZ, Antonín KOSTLÁN, Václav LEDVIN-
KA, Eduard MAUR, Martina ONDO GREČENKOVÁ, Jaroslav
PÁNEK, Svatava RAKOVÁ, Tomáš STERNECK, Petr VOREL

International Editorial Board:

Joachim BAHLCKE (Stuttgart), Alessandro CATALANO
(Padova), Marie-Elizabeth DUCREUX (Paris), Henryk GMI-
TEREK (Lublin), James R. PALMITESSA (Kalamazoo), Karl
VOCELKA (Wien)

ISSN 0231-7494

© Historický ústav AV ČR, v. v. i.

Praha 2015

I
STUDIE

Radim Červenka

**„PROTI KNĚŽSKÉMU NEŘÁDU,
KRVE KŘEŠŤANSKÉ VYLÉVÁNÍ, LAKOMSTVÍ,
SVATOKUPECTVÍ, OBŽERSTVÍ, SMILSTVÍ,
PÝŠE A NEPOSLUHOVÁNÍ SVÁTOSTMI“
Sedmero hříchů a utrakvisté v 16. století***

ABSTRACT

„Against the clerical evil, Christian bloodshed, greed, simony, gluttony, fornication, arrogance and non-observation of the sacraments“ The seven sins and the Utraquists in the 16th century

This essay analyses issues connected with the sin on selected sources of the middle current of Utraquism in the 16th century. As the latest research has shown, it is a distinctive tradition following the onset of Bohemian reformation and, in many respects, preservation elements of local mediaeval Christianity. From this point of view, the essay analyses texts created by “official” defenders of the traditional Utraquist catechism in the first half of the 16th century, i.e. Bohuslav Bilejovský and Pavel Bydžovský. However, the Utraquist movement is not represented only by persons of the official ecclesiastical policy, but also by priests engaged on the local level. *Masopust*, a book by Vavřínek Leander Rvačovský, is remarkable for reflection on this environment. The reader can encounter original elaboration of the seven sins to which we can apply theses by Richard Newhauser on transformation of functionality of the seven sins at the turn of Middle Ages and Early Modern Period. Through the issues of the sin and the subsequent penance, which are inseparable for the Utraquists, we can observe how Utraquists worked with this theme against the background of confessional polemics, which represent a key topic in the religious life of the 16th century.

Keywords: Ten Commandments, sin, Shrovetide, penance, seven deadly sins, Utraquism, Vavřínek Leandr Rvačovský

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

Koncept sedmi smrtelných hříchů se v průběhu středověku v křesťanském světě etabloval jako nejdůležitější systém univerzálně kodifikující morálku. Jedinou konkurencí mu dlouhodobě byl pouze koncept cti a jejího porušení odvíjející se od rytířské kultury.¹⁾ V raném novověku se však postupně začíná klást větší důraz na další kodex kodifikující morálku zprostředkovaný Starým zákonem, a to Desatero božích přikázání, které začíná v určitých ohledech nahrazovat starší koncept sedmi smrtelných hříchů. Desatero je samozřejmě tradiční součástí křesťanského náboženství již od jeho starověkých kořenů, nicméně jeho stěžejní význam jako všeobecně známého morálního kodexu se utvářel až postupně.²⁾ S vypuknutím evropské reformace dochází k diferenciaci jednotlivých přístupů v závislosti na konfesijní roztržiténosti tehdejšího evropského prostoru. Tato studie analyzuje problematiku hříchu na vybraných pramenech středního proudu utrakvismu v 16. století. Jak ukázalo nejnovější bádání, jedná se o svěbytnou tradici navazující na počátky české reformace a v mnoha ohledech konzervující prvky lokálního středověkého křesťanství.³⁾ Z tohoto úhlu pohledu studie analyzuje texty stvořené „oficiálními“ obhájci tradiční utrakvistické věrouky v první polovině 16. století, a to Bohuslava Bílejovského a Pavla Bydžovského. Utrakvistické hnutí však není reprezentováno pouze osobnostmi oficiální církevní politiky, ale i knězi angažovanými na lokální úrovni.⁴⁾ Reflexí takového prostředí je pozorou-

¹⁾ John BOSSY, *Křesťanství na Západě 1400–1700*. Praha 2008, s. 58.

²⁾ I když zde studie pracuje s mírně provokativní tezí Johna Bossyho o nahrazení konceptu Sedmera hříchů Desaterem, připomeňme i Bossyem neopomenutý fakt, že mezi teologicky vzdělanými jedinci bylo Desatero samozřejmě vždy dobře známé a různě využíváno. Jeho „objevení“ na začátku 16. století souvisí spíše s jeho transmisí směrem k laikům. A jak ukazuje dosavadní bádání, víme o řadě případů věřících, kteří o existenci Desatera neměli nejmenší ponětí ještě na počátku raného novověku, viz John BOSSY, *Moral arithmetic: Seven Sins into Ten Commandments*, in: Edmunds Leittees (ed.), *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe*. Cambridge 1988, s. 232–234. Nebo např. Siegfried WENZEL, *Preaching the Seven Deadly Sins*, in: Richard G. Newhauser (ed.), *In the Garden of Evil: The Vices and Culture in the Middle Ages*, Toronto 2006, s. 145–169. Ke známosti a užívání Desatera v teologických traktátech může posloužit i Jan Hus a jeho spis *Výklad Viery, Desatera a Páteře*.

³⁾ Zdeněk V. DAVID, *Finding the Middle Way: The Utraquists' Liberal Challenge to Rome and Luther*, Washington D. C. – Baltimore 2003. Tato studie odkazuje k mladšímu českému vydání této monografie. TÝŽ, *Nalezení střední cesty: Utrakvistická výzva Římu a Lutherovi*, Praha 2012. O rozdílech mezi vydáními se zmiňuje recenze, viz Petr KUBÍN, *Nalezení střední cesty: Liberální výzva utrakvistů Římu a Lutherovi*, Český časopis historický (ČČH) 111, 2013, č. 4, s. 867–873. Klíčovým příspěvkem ke vnímání utrakvistické církve je rovněž příspěvek do diskuze od téhož autora otištěný v ČČH. Zdeněk V. DAVID, *Celistvost církve pod obojí a otázka novoutrakvismu*, ČČH 101, 2003, č. 4, s. 882–909.

⁴⁾ Ulinka RUBLACK, *Reformation Europe*, Cambridge 2005, s. 196.

hodný spis Vavřince Leandera Rvačovského *Massopust*,⁵⁾ který je společenskou kritikou kněze působícího na méně významných farách Moravy a Čech v druhé polovině 16. století. I přes regionální okolnosti vzniku díla unikátním způsobem zachycuje transformaci v pojetí Sedmera hříchů v myšlení raného novověku a zároveň v mnoha bodech reflektuje principy tehdejšího utrakvismu. Vybrané prameny tak umožňují vytvořit vícevrstvý kontextuální obraz utrakvistické reflexe univerzálního pojetí hříchu v dobovém diskurzu. Analýzou textu a kontextu⁶⁾ se studie snaží zobrazit svět myšlení utrakvistů v 16. století a poukázat na kompilativní přístup k tradičním idejím, který tehdejší autory, v našem případě kněží, vedl k (ne)vědomým redefinicím, jež přizpůsobovali vlastnímu kulturnímu kontextu.⁷⁾ Významný prvek takového pozadí, v kterém uvedení autoři své myšlenky zaznamenávali, je konfesijní vymezování, identifikovatelné jako společný bod u všech analyzovaných pramenů.

Pro účel studie je ještě nutné pozastavit se nad teologickým významem hříchu v dobovém kontextu, na který se studie zaměřuje. Hřích je velice významným prvkem křesťanského myšlení odlišující tento náboženský proud od jiných, zejména východních náboženských tradic.⁸⁾ Jedná se o otázku lidského narušení či oslabení vztahu s Bohem.⁹⁾ Následnou otázkou pak je, jak toto narušení napravit. Jean Delumeau poukazuje na větší důraz na hřích člověka a jeho provinění oproti omilostnění v očích mravokárců a kněží jako představitelů učeného světa teologů v předmoderním období.¹⁰⁾ Studie se zaměřuje na utrakvistické kněze, kteří jsou takovými zprostředkovateli, a sleduje reflexi problematiky kontextuálním pohledem na koncept Sedmera smrtelných hříchů a jeho symbolické využití.¹¹⁾

⁵⁾ Vavřinec Leander RVAČOVSKÝ, *Massopust*, Praha 1580. Jelikož byl text přepracován do moderní edice Dušanem Šlosarem, pro přehlednost a dostupnost dalším zájemcům o téma odkazuji v citacích na tuto edici. Dušan ŠLOSAR (ed.), *Vavřinec Leander Rvačovský, Massopust*, Praha 2008.

⁶⁾ Robert DARNTON, *Velký masakr koček a další epizody z francouzské kulturní historie*, Praha 2013, s. 18.

⁷⁾ Jaroslav MILLER, *Závěrem*, in: Radmila Prchal Pavličková a kol. (edd.), *Proměny konfesijní kultury*, Olomouc 2015, s. 300. Stephan Greenblatt postup transformace myšlení v odlišných historických kontextech nazývá „kulturní mobilita“; Stephan GREENBLATT, *Cultural Mobility: A Manifesto*, Cambridge 2010, s. 1–24.

⁸⁾ Henri A. G. BLOCHER, *Sin*, in: Gerald R. McDermott (ed.), *The Oxford Handbook of Evangelical Theology*, Oxford 2013, s. 129–146, zde s. 129.

⁹⁾ Georg LANGEMAYER, *Hřích a vina*, in: Wolfgang Beinert (ed.), *Slovník katolické dogmatiky*, Olomouc 1994, s. 108–109.

¹⁰⁾ Jean DELUMEAU, *Hřích a strach: pocit viny na evropském Západě ve 13. až 18. století*, Praha 1998, s. 10.

¹¹⁾ Ve studii se často hovoří o konkrétních jednotlivých hříších (pýcha, lakota, obžerství etc.) a symbolickém významu těchto provinění jako lidské činnosti a nehovoří se tak o problematice

Rovněž si všímá důrazu prostředí české reformace na pokání, jako činné odvrácení se od hříchu člověkem v náboženské praxi¹²⁾ – zejména v podobě kajicných skutků.

Teoretická východiska utrakvismu a proměna konceptu Sedmera hříchů

Pozice utrakvistické církve v období rozmachu evropské reformace je poněkud komplikovaná. Na jednu stranu byla její součástí a mnohými myšlenkami inspirovala pozdější hnutí, na druhou stranu její tradice spočívala ve středověkém katolictví, od něhož se nikdy zcela neoddělila. Zejména lpění na zachování apoštolské sukcese, kterou byla podmíněna ordinace utrakvistických kněží, nedovolilo církvi plně se připojit k protestantskému táboru. Zachování linie svěcení biskupů až k apoštolům zaručovalo předání kněžské moci. I když tudíž utrakvisté vlastního biskupa neměli, tak nikdy toto pravidlo neopustili a vysílali světit kněží ke katolickým biskupům zejména do Itálie.¹³⁾ Sami sebe rovněž vnímali jako příslušníky pravé a neporušené katolické církve a odlišovali se tímto vědomě od protestantů. Celé patnácté století však byli „praví Češi“ – jak se utrakvisté sami nazývali – zbytkem Evropy považováni za heretiky a až vystoupení Martina Luthera jim přineslo částečné osvobození od tohoto cejchu.¹⁴⁾

Dosavadní bádání o konceptu Sedmi smrtelných hříchů ve sledovaném období vytvořilo dva navzájem propletené základní vývojové koncepty. Morton Bloomfield ve svém stěžejním díle tvrdí, že Sedm smrtelných hříchů bylo jakýmsi základním morálním konceptem křesťanství ve středověku.¹⁵⁾ Mimořádně funkčním se ukázal tento koncept pro zpověď mezi laikem a knězem a v rámci praxe pokání. John Bossy zdůraznil význam číslovky sedm pro nepříliš vzdělané laiky, pro které bylo Sedm smrtelných hříchů velice dobře zapamatovatelnou záležitostí, protože stejně tak existovalo sedm skutků milosrdenství, sedm svátostí atd.¹⁶⁾ Funkci tohoto konceptu postupně převzalo Desatero božích příkázání, o jehož rozšíření se významně zasloužila luterská reformace, která však v tomto ohledu navazovala především na

metafyzické viny člověka. V takových případech jsem se tam, kde to bylo možné, snažil použít množného čísla.

¹²⁾ Günter KOCH, *Pokání*, in: W. Beinert (ed.), *Slovník katolické dogmatiky*, s. 258–259.

¹³⁾ Z. V. DAVID, *Nalezení střední cesty*, s. 253–261.

¹⁴⁾ Frederick G. HEYMANN, *The Impact of Martin Luther upon Bohemia*, *Central European History* 1, 1968, s. 107–130, s. 108.

¹⁵⁾ Morton W. BLOOMFIELD, *The Seven Deadly Sins: An Introduction to the History of a Religious Concept, with Special Reference to Medieval English Literature*, Michigan 1952, s. XIV.

¹⁶⁾ John BOSSY, *Moral arithmetic*, s. 220.

učení Jeana Gersona, profesora na pařížské univerzitě,¹⁷⁾ který mimo jiné ostře odsoudil myšlenky Jana Husa.¹⁸⁾ V důsledku se vytrácí teologický význam Sedmi smrtelných hříchů v praxi pokání. O to podstatněji se tak děje u reformačních církví, u kterých je středověká praxe pokání, v níž hrál klíčovou roli kněz, odsunuta na okraj náboženského života. Morton Bloomfield pak existenci myšlenkového konceptu Sedmi smrtelných hříchů uzavírá konstatováním, že zmínky v mladších pramenech už jsou relikty středověkého myšlení a původnímu konceptu se podobají jen velmi zdánlivě.¹⁹⁾ Na myšlenky uvedených dvou badatelů navazuje Richard Newhauser. Ten však poukazuje na jakýsi druhý život Sedmery smrtelných hříchů, který přichází na světlo světa v odlišném kontextu, než v jakém problematiku nahlízel středověk. Odhaluje nové funkce hříchů v raně novověkých dobových pramenech. Hřích již není pouhým zosobněním zla ve společnosti, ale stává se nástrojem politické argumentace, sociální kritiky²⁰⁾ a díky přesunu k jinému publiku se vytrácí důraz na číslovku sedm.²¹⁾

Na vybraných pramenech utrakvistické provenience se pokusím poukázat na přístup k tématice hříchu v církvi „pravých Čechů“, jak sami sebe nazývali. Zdeněk V. David interpretuje střední proud utrakvismu jako reformační církev, jež v průběhu celého dlouhého 16. století v sobě konzervovala středověký katolicismus.²²⁾ Patrný je tento „konzervatismus“ i ve sledované problematice hříchu, která velice silně ovlivnila středověkou společnost. To platí nejen na individuální úrovni v rámci zpovědi mezi knězem a laikem, ale i v podobě lidského selhání narušujícího život křesťanské komunity.²³⁾ V kontextu vypuknutí evropské reformace je utrakvistický přístup k problematice těchto provinění a následné nevyhnutelnosti očištění specifickým projevem, přestože se nejedná ani tak o plody originálního myšlení, ale spíše jde o určité lpění na tradici vycházející z reflexe Augustinova teologického myšlení.²⁴⁾ V důsledku vymezování se proti problémům středověkého katolicismu kladli utrakvisté důraz na víru vedoucí ke spáse. Nicméně celá česká reformace nikdy neopomíjela etické postoje a činy člověka, tudíž je pro ni pokání

¹⁷⁾ Tamtéž, s. 228.

¹⁸⁾ František ŠMAHEL, *Jan Hus: život a dílo*, Praha 2014, s. 159–160.

¹⁹⁾ M. W. BLOOMFIELD, *The Seven Deadly Sins*, s. 200–201, 441.

²⁰⁾ Richard G. NEWHAUSER, *Sin in Medieval and Early Modern Culture: The Tradition of the Seven Deadly Sins*, Suffolk – York 2012, s. 14.

²¹⁾ Tamtéž, s. 173–174.

²²⁾ Z. V. DAVID, *Nalezení střední cesty*, s. 482.

²³⁾ J. BOSSY, *Křesťanství na Západě*, s. 65.

²⁴⁾ O široké reflexi Augustinova díla ve středověku i raném novověku viz Pavel KŮRKA, *Rané novověké pojetí církve a jeho kořeny*, in: Jiří Mikulec (ed.), *Církev a společnost raného novověku v Čechách a na Moravě*, Praha 2013, s. 18; Diarmaid MacCULLOCH, *The Reformation: Europe's House Divided 1490–1700*, New York 2003, s. 103–111.

za hříchu a následná satisfakce prostřednictvím skutků záležitostí neoddělitelnou od víry, čímž se odlišovala od solafideismu pozdější německé reformace.²⁵⁾

Obava z viny vedla k nejvýznamnějšímu specifiku utrakvismu v podobě intenzivního přijímání pod obojí způsobou všemi věřícími, tedy i dětmi. Jedná se o rituál, který měl věřící chránit před působením hříchu. S tím je spojeno i utrakvistické odmítnutí porušení apoštolské posloupnosti z obavy před ztrátou zmocnění k vykonávání očištného rituálu, jehož byl kněz klíčovým prostředníkem.²⁶⁾ Pozice kněze v utrakvistickém společenství tak získávala na důležitosti.²⁷⁾ Tento konzervativní přístup stál v opozici proti učení Martina Luthera, který podobné praktiky považoval v podstatě za pověrečné a snažil se je v komunikaci s laiky nahradit kazatelskou činností.²⁸⁾ Ne vždy se však tato proměna setkávala s úspěšnou odezvou, jelikož z antropologického hlediska byl tento rituál hluboce zakořeněn.²⁹⁾ Utrakvismus se pak v 16. století rovněž utvářel v určité míře na bázi polemiky s radikálnějšími reformačními proudy. Problematika hříchu v tomto ohledu nebyla žádnou výjimkou, jak ještě uvidíme níže.

Tradice

Utrakvismus se na počátku šestnáctého století již mohl opřít o poměrně dlouhou intelektuální tradici.³⁰⁾ Nikoli pouze o spisy otců a později svatých mučedníků české reformace Jana Husa a Jeronýma Pražského, ale i o jejich následovníky Jana Rokycanu, Václava Korandu ml. nebo Pavla ze Žatce, přičemž zejména myšlenky posledních dvou jmenovaných osob zpracoval důležitý ideologický text utrakvismu, kronika Bohuslava Bilejovského vydaná roku 1537 v Norimberku.³¹⁾ Není

²⁵⁾ V jednotě bratrské najdeme tento prvek ve vyhraněnější podobě, orientuje se výrazněji na víru, ale bez skutků pro ně není spása možná. Nicméně se jedná o jev charakteristický pro celou českou reformaci, viz F. G. HEYMANN, *The Impact of Martin Luther*, s. 129.

²⁶⁾ Úloha kněží se mohla v oficiálních představách lišit od požadavků kladených laiky. Kateřina BOBKOVÁ-VALENTOVÁ – Jiří MIKULEC, *Církevní správa a náboženská praxe*, in: Jiří Mikulec (ed.), *Církev a společnost*, s. 131, 146.

²⁷⁾ Pavel KŮRKA, *Kostelníci, úředníci, měšťané: samospráva farností v utrakvismu*, Praha 2010, s. 52.

²⁸⁾ J. BOSSY, *Křesťanství na Západě*, s. 125–126.

²⁹⁾ Bent Flemming NIELSEN, *Ritualization and the Church: Reflections on Protestant Mindset and Ritual Process*, in: Týž (ed.), *Religion, Ritual, Theatre*, Oxford 2009, s. 28–31.

³⁰⁾ Čechy a Morava byly jediné země, které se v okamžiku vypuknutí evropské reformace těšily ze stoleté existence tuzemského reformačního proudu s osobitou rituální i dogmatickou tradicí. F. G. HEYMANN, *The Impact of Martin Luther*, s. 107.

³¹⁾ Ota HALAMA, *Kněz Bohuslav Bilejovský a jeho Česká kronika*, in: Týž (ed.), *Bohuslava Bilejovského Kronika česká*, Praha 2011, s. 16.

pouze pionýrským pokusem o syntézu dobových historických poznatků o české historii, ale i politickým traktátem, který vymezuje základní body utrakvistického programu.³²⁾ Zatímco jako pramen poznání starších českých dějin je kronika historiky zavrhována, zůstává jedinečným zrcadlem utrakvistického myšlení doby svého vzniku.³³⁾

Jedním z nejdůležitějších bodů v Bilejovského apologii utrakvismu je odkaz na autoritu Jana Husa a jeho učení. Ač dodnes celé husitské hnutí nese jméno svého svatého a mučedníka, jeho učení nebylo v pozdější tradici vždy v centru zájmu. Z písemných pramenů 16. století vystupuje Jan Hus především jako svatá ikona mučedníka, dodávající legitimitu celému hnutí. Pro Řím byl naopak symbolem heretického charakteru české reformace. Husovská tradice tak byla jedním z kamenů, které zabraňovaly ladnému souzvuku umírněného utrakvismu s římským katolictvím. Učení a myšlenkový odkaz Jana Husa dost možná nestál v centru pozornosti pozdějšího utrakvismu, ale jeho přejímání myšlenek pozdější reformací nelze v žádném případě opomíjet. Poté, co nahlédl do Husova díla *De ecclesia*, se k jeho odkazu přihlásil i Martin Luther slavným a emotivně znějícím zvoláním „*všichni jsme husité*“³⁴⁾. Nicméně jeden bod učení Jana Husa Luther striktně odmítl – a to bod pro téma této studie velmi podstatný. Totiž Husovu myšlenku o nutnosti vypořádat se s hříchem již na tomto světě, pro Luthera totiž šlo o úkol pro život věčný. Přestože Luther ocenil Husovy myšlenky, v této problematice ho opravoval s tím, že se zmýlil. Nicméně problematika hříchu ve světě byla pro utrakvisty zásadní a s odkazem na svého duchovního otce byla středem pozornosti celé řady textů. Bohuslav Bilejovský se k tomuto bodu přímo hlásí právě Husovým prostřednictvím: „*Buoh všemohúci vzbudil mistra Jana Husi, kněze počestného a kazatele mocného léta 1412 za arcibiskupa Olbrama. Tehdy mistr Jan Hus proti protivným kalichu počal tuze kázati a poběhlé zase obraceti, přijímání pod obojí zpuosobí vyzdvihuje v Praze v Betlémě. Ač jsou jej Viglířtístu nazývali, on však o svátostech Božích nic lehkého nemluvil, ale věrně vzpomínal, aby jej poctivě přijímali a nábožně jich požívali. Než proti kněžskému neřádu, krve křesťanské vylévání, lakomství, svatokupectví, obžerství a smilství, pýše, neposluhování svátostmi, a tak zahálení jich tuze dorážel.*“³⁵⁾

Co se týče výběru konkrétních hříchů v citovaném textu, jde o zajímavou kombinaci vybraných provinění z klasického Sedmera hříchů – lakomství, obžerství, smilstva, pýchy a zahálky, s body typickými pro husitskou kritiku církve – kněžský

³²⁾ Z. V. DAVID, *Nalezení střední cesty*, s. 155.

³³⁾ Kořeny má interpretace ohledně neužitečnosti Bilejovského jako historického pramene pravděpodobně už v Palackého protestantském přístupu k dějinám. František PALACKÝ, *Würdigung der alten böhmischen Geschichtsschreiber*, Praha 1869, s. XVIII. Význam pro reflexi dobového myšlení viz O. HALAMA, *Kněz Bohuslav Bilejovský*, s. 12.

³⁴⁾ F. G. HEYMANN, *The Impact of Martin Luther*, s. 129.

³⁵⁾ Ota HALAMA (ed.), *Bohuslava Bilejovského Kronika česká*, Praha 2011, s. 36–37.

neřád, svatokupectví, neposluhování svátostmi. Bilejovský vybral zmíněných pět hříchů jako poukaz na zlo v obecné rovině, proti kterému Jan Hus vystupoval. Paralelně k nim přiřadil faktické problémy středověké církve, které Hus kritizoval. Za pozornost stojí, že Bilejovský od obhajoby přijímání pod obojí plynule přešel k tématice hříchu. Dále je skrze symbolického aktéra textu – mučedníka Jana Husa – boj s hříchem propojen s dalším klíčovým momentem utrakvistické víry, na který cílil Bilejovský svou pozorností. Jedná se o časté přijímání pod obojí, které v utrakvistu ani zdaleka nehrálo roli bezobsažného rituálu. Nehledě na to, že současně bádání poukazuje na nezastupitelný význam rituálu v reformační Evropě,³⁶⁾ měla tato praxe centrální pozici v životě utrakvistů, odrazila se i v sebeoznačení celé konfesní skupiny, tedy jako strana pod obojí. V náboženském životě hrála eucharistie klíčovou roli. Časté přijímání pod obojí utrakvistům umožnilo snadnou identifikaci laiků s touto věroukou, aniž by museli reflektovat jeho složitější teologické pozadí. Přijímání pod obojí sehrálo důležitou roli i v tom, jak sami utrakvisté vnímali svůj zápas s hříchem na tomto světě. Přijetí těla a krve Kristovy znamenalo přímý kontakt s Bohem, a tím bylo i ochranou před všudypřítomným hříchem. Tato myšlenka kulminovala zejména v apokalyptických vizích Jakoubka ze Stříbra.³⁷⁾ Sám Hus však přijímání pod obojí nepovažoval za klíčové.³⁸⁾ Bohuslav Bilejovský do své kroniky zaznamenal: „*Tělo Boží jeste a krev drahú píte a budou vaši hříchové odpuštění, neb i vylita na odpuštění hříchů.*“³⁹⁾ Bilejovský tedy doslovně potvrzuje, že je potřeba požívat tělo a především krev Krista za účelem odpuštění hříchů.

Krev Kristova sehrává v utrakvistu zvláštní, takřka mystickou úlohu, za účelem spojení s Bohem. Přítel, žák a pokračovatel Bohuslava Bilejovského Pavel Bydžovský⁴⁰⁾ připomíná tuto funkci v textu *Křesťanské víry upřímné o Těle a Krvi Boží vyznání podle zpusobu vši Svaté Boží Církve, z které žádnému Křesťanu ven vycházeti nesluší*. Stejně jako Bilejovský i Pavel Bydžovský odkazuje na autoritu Jana Husa, ale co se týče přijímání pod obojí, hovoří především o Jakoubkovi ze Stříbra jako

³⁶⁾ B. F. Nielsen hovoří o zdánlivém přehlížení role rituálu „oficiální“ teologii. Rituál byl však klíčovým prvkem duchovního života (nejen) laiků, na rozdíl od teologických disputací, které odrážely často odlišný kontext. B. F. NIELSEN, *Ritualization and the Church*, s. 19–20.

³⁷⁾ Jean Delumeau tlak na pocit viny v předmoderní společnosti extenzivně zpracoval ve své slavné monografii, viz Jean DELUMEAU, *Hřích a strach*. Obava z všudypřítomného hříchu, který mohl nabývat například podobu Antikrista, rezonovala v silné apokalyptické tradici počátků české reformace, viz Pavlína CERMANOVÁ, *Čechy na konci věků: apokalyptické myšlení a víze husitské doby*, Praha 2013.

³⁸⁾ F. ŠMAHEL, *Jan Hus: život a dílo*, s. 233–234.

³⁹⁾ O. HALAMA (ed.), *Bohuslava Bilejovského Kronika česká*, s. 48.

⁴⁰⁾ Dokladem přátelského vztahu mezi oběma knězi je Bilejovského závěť, až na výjimku sestřenice Apoleny odkazuje svůj majetek právě Pavlu Bydžovskému. František DVORSKÝ, *Bohuslav Bilejovský*, Časopis Českého musea (ČČM) 58, 1884, s. 105–109, s. 108.

o jeho věrném kolegovi. Jeho vztah k rituálnímu očistění od hříchu Kristovou krví je možné ilustrovat následujícími slovy: „*Víme to všichni z Zákona božího, že žádný nemuž vlastnie a mocné hříchy odpustiti, kromě sám jediný Buoh. A poněvadž krev Boha a Spasitele Ježíše Krista, ty kdož ji hodně v svátosti pijí, od hříchuov očisťují.*“⁴¹⁾

Z výše uvedených formulací tedy vyplývá, že zbavit se hříchu lze prostřednictvím eucharistické večeře. Ovšem Bydžovský poukazuje, že právě přijímání (Kristovy) krve je tím aktem, který umožňuje očistu od hříchu. Dále vysvětluje, že pod první způsobou se Kristus dává tělesně a pod druhou, tj. krví, duchovně, což je okamžik, v němž dochází k odpuštění hříchů. Nejedná se o příliš výrazný prvek, který by utrakvisty nepřekonatelným způsobem odlišoval od jiných náboženských proudů, ale rétorika a důraz, jaký na něj utrakvisté kladou, vytvářejí domněni, že se jej snaží prosadit jako centrální prvek své identity. Připomeňme, že myšlenková východiska pojednání o hříchu Pavla Bydžovského jsou ukotvena ve starší tradici. Zpracoval totiž nauku o Sedmi smrtelných hříších, nikoli však jako originální myslitel, ale tím, že přeložil a rozpracoval homiletický text Jana Zlatoústého na 2. kapitolu Evangelia podle Matouše, vydaný roku 1543 pod názvem *Tento spis ukazuje, že biskupové biskupa, a biskup kněží a kněží těla a krve Boží posvěcovati mají.*⁴²⁾ Jan Zlatoústý se řadí k církevním otcům, z jejichž tradice utrakvisté hojně čerpali.⁴³⁾ I když se jedná o překlad, jsou pro nás zajímavé momenty odrážející pojetí hříchu, které Pavel Bydžovský zcela jistě využíval ve svých kázáních, a působil tak na širší společenství utrakvistických vyznavačů. Rovněž je patrné využití idejí tradiční autority za účelem obhajoby utrakvistického přístupu.

Bydžovský předkládá následující koncept Sedmi smrtelných hříchů:⁴⁴⁾ na prvním místě je tradiční první hřích, tj. pýcha. Často se v sekundární literatuře setkáváme s názorem, že na konci 15. století střídá na prvním místě mezi hříchy pýchu lakota, pravděpodobně jako projev rozvoje měst a obchodu.⁴⁵⁾ V pramenech z utrakvistického prostředí nacházíme velice často pýchu v čelní pozici, což je patrné

⁴¹⁾ Pavel BYDŽOVSKÝ, *Křesťanské víry upřímné o Těle a Krvi Boží vyznání podle způsobu vší Svaté Boží Cirkve, z které žádnému Křesťanu ven vycházeti nesluší*, Praha 1546, fol. 6v.

⁴²⁾ Pavel BYDŽOVSKÝ, *Tento spis ukazuje, že biskupové biskupa, a biskup kněží a kněží těla a krve Boží posvěcovati mají*, Praha 1543.

⁴³⁾ Jan Zlatoústý patřil společně s Augustinem k utrakvisty nejvýrazněji užívaným patristickým autoritám. Na okraj poznamenejme, že jsou obě tyto autority široce reflektovány jak v textech Bilejovského a Bydžovského, tak v díle Vavřince Leandra Rvačovského, na které se zaměříme v detailní analýze jeho pojetí hříchu. Rvačovský každý artikel uzavírá citátem z Augustina, anebo právě Jana Zlatoústého-Chrysostoma.

⁴⁴⁾ Pavel BYDŽOVSKÝ, *Biskupové biskupa*, fol. XXI–XXV.

⁴⁵⁾ Jana GROLLOVÁ – Daniela RYWIKOVÁ, *Militia est vita hominis: sedm smrtelných hříchů a sedm skutků milosrdenství v literárních a vizuálních pramenech českého středověku*, Praha 2013, s. 25. František ŠMAHEL, *Antiideál města v díle Petra Chelčického*, Československý časopis historický 20, 1972, s. 71– 92, s. 80– 81.

způsobeno inspirací ve starší tradici, podobně jako u Bydžovského překladu. Po pýše se pak ve výkladu objevují následující hříchy: závist, hněv, lenost, lakomství, lakota a smilstvo. Jedná se tedy o poměrně typickou sestavu Sedmi smrtelných hříchů. Nutno ale podotknout, že lakomství a lakota nejsou zcela identickými hříchy. Pod termínem lakota se ve výkladu skrývá spíše to, co se obvykle označuje za obžerství nebo opilství. „*Lakota jest neřádná žádost v jedení a zvláště, když jest nemírnost v krmení sebe.*“⁴⁶⁾ Na konci každé podkapitoly věnované jednotlivým hříchům je pak uvedena ctnost, která stojí v jejich opozici. Pomocí drobného schematického zjednodušení Bydžovský zprostředkovává následující obraz kontrapozic hříchů a ctností: pýcha-pokora, závist-láska, hněv-mlčení, lenost-hotovost, lakomství-štědřost, lakota-skrupulnost a proti smilstvu by měla stát snaha vystříhat se jakéhokoli smyslového pokušení. Představování neřestí a ctností v opozici je typické pro středověk a tuto dichotomii zpracoval Tomáš Akvinský, samozřejmě v návaznosti na Aristotela.⁴⁷⁾ I Pavel Bydžovský pracoval s dílem Tomáše Akvinského, ale v otázce hříchu tato inspirace není zcela jasná.

Na příkladech uvedených spisů je možné pozorovat spjatost utrakvismu se starší tradicí. Jak Bohuslav Bilejovský, tak Pavel Bydžovský odkazují k otcům české reformace, mezi nimiž má v jejich očích nezastupitelné místo Mistr Jan Hus – mučedník a světec reformace. Přijímání pod obojí je pro ně nejen esenciální nutností v boji s hříchem, ale i klíčovým elementem jejich konfesijní identity. Především Bydžovského překlad Jana Zlatoústého je zajímavým dokladem přžívání konceptu Sedmi smrtelných hříchů v utrakvismu první poloviny 16. století.

Stěžejní díla Bohuslava Bilejovského a Pavla Bydžovského mají nezastupitelné místo v teologickém myšlení utrakvistické církve 16. století. Nejen jako apologie utrakvistické věrouky, ale i díky významnému postavení jejich autorů v rámci církevní správy: oba byli angažovanými členy dolní konzistoře.

Utrakvismus v konfesijní polemice reflektující pojetí konceptu hříchu

Počátek německé reformace na jednu stranu zbavil české utrakvisty cejchu heretiků, ale na druhou stranu radikalismus pozdějších konfesí vzešlých z reformace neousněl s jejich umírněným programem.⁴⁸⁾ Problematika hříchu v utrakvismu vycházela z české středověké reformní tradice a měla blíže ke katolickému pojetí než k protestantskému. V průběhu 16. století se postupně začala utvářet i v kontextu

⁴⁶⁾ P. BYDŽOVSKÝ, *Biskupové biskupa*, fol. XXIIr.

⁴⁷⁾ Eileen SWENEEY, *Aquinas on Seven Deadly Sins*, in: R. G. Newhauser, *Sin in Medieval*, s. 191–223, zde s. 89.

⁴⁸⁾ Z. V. DAVID, *Novoutrakvismus*, s. 888–889.

konfesijního vymezování. Čelní obhájci utrakvistické *via media* Bohuslav Bilejovský a Pavel Bydžovský rovněž utvářeli apologii utrakvismu v „konfliktu“ s náboženskou konkurencí.⁴⁹⁾ Potvrzuje se tak význam fenoménu budování konfesijní identity jako prvku ukotvení člověka v raně novověké společnosti, pravděpodobně důležitějšího než národnostní či jazyková identita.⁵⁰⁾ Odlišnosti jednotlivých konfesijních proudů vedly k pravidelným střetům se širokou škálou intenzity – od hospodských potyček až po masakr Bartolomějské noci, který vyvolal výraznou odezvu i v českém utrakvistickém prostředí.⁵¹⁾

Bohuslav Bilejovský věnoval část své kroniky kritice pikartů, kterými není myšleno pouze radikální křídlo české reformace, z něhož se zrodila jednota bratrská, ale, jak zmiňuje Ota Halama, používá ho jako obecnější termín pro bludná učení stojící v kontrapozici k utrakvistickým východiskům.⁵²⁾ Tyto oponenty považuje za příznivce náboženských novot, což je na tomto místě potřeba chápat jako pejorativní označení. Bilejovského myšlení je konzervativním myšlením předmoderního světa. Novinky jsou pro něj nezpochybnitelným zlem, jelikož postrádají legitimitu v minulosti, která je naopak vzorem ideálu.⁵³⁾ Tento postup je zcela zásadní pointou celé kroniky. Nejdřív popisuje bohatou a dlouhou historii přijímání pod obojí jako klíčového prvku utrakvismu, a do protikladu k ní staví svět nových myšlenek jednoznačně postrádající legitimitu v minulosti.

Konfesijní polemika je však spojena s politicko-kritickým využitím otázky hříchů. Konkrétně hřích pýchy dovedl pikarty na scesti: „*Ale že jsou se v pýchu vydali*

⁴⁹⁾ Biskup jednoty bratrské Jan Černý je zasadil do role představitelů a obhájců utrakvismu následujícím způsobem („Pavel Smetana“ je označení pro Bydžovského, „Bohuslavem starým“ je myšlen Bilejovský): „*Tu pak hned dopustil Bůh ducha závrativého a ducha roztržky na počátku toho jich sněmu, aby sami s sebou nemohli v ně trefiti, takže se tu hned rozdvjili znamenitě. Neb někteří z nich, jako Jan Noznička, opat Slovanský, kněz Pavel Smetana, farář u sv. Havla, kněz Bartoš, děkan kouřimský, kněz Bohuslav starý a jiní mnozí, vše nejvíce ti staří slepci, zasadili se proti těm artikulům a hned jich týměř přijíti nechtěli, pravíce, že jsou pikartští.*“ Citováno z O. HALAMA, *Kněz Bohuslav Bilejovský*, s. 21, pozn. 27.

⁵⁰⁾ D. MACCULLOCH, *The Reformation*, s. 327.

⁵¹⁾ Ve svých historických zápiscích vyjádřil své intenzivní obavy z Bartolomějského masakru pražský univerzitní mistr Marek Bydžovský z Florentina, který silně vnímal paralelu s českým utrakvistickým prostředím. Jaroslav KOLÁR (ed.), *Marek Bydžovský. Svět za tří českých králů: Výbor z kronikářských zápisů o letech 1526–1596*. Praha 1987. James Palmitessa upozornil na zajímavý jev, kdy Marek Bydžovský označuje hugenoty za pod obojí. James PALMITESSA, *Několik poznámek k ohlasu Bartolomějské noci v Čechách mimo dvůr Maxmiliána II.*, in: Petr Hlaváček (ed.), *O felix Bohemia!: studie k dějinám české reformace*, Praha 2013, s. 214–224, s. 216.

⁵²⁾ O. HALAMA, *Kněz Bohuslav Bilejovský*, s. 15.

⁵³⁾ J. DELUMEAU, *Hřích a strach*, s. 137–142. Jaroslav MILLER, *Snový svět idejí a syrovost skutečnosti: městská historiografie raného novověku jako utopie?*, ČČH 106, 2008, s. 261–287.

*a toliko duostojenství hledí a nedbajíce spasení lidu obecného, své provozovati chtí.*⁵⁴⁾ Jedná se o běžný topos, neboť pýcha přebývala v obecném povědomí jako generální zdroj zla, hříchu nebo hereze. Specifičtější je další bod utrakvistické věrouky, kterým se podobojí vymezovali proti radikálnější konkurenci. Jedná se o fázi očistění od hříchu prostřednictvím pokání, které hraje i v Bilejovského věrouce významnou roli:⁵⁵⁾ „*Item jakož svatí obecně praví, že pokání svaté tři stránky zavírá v sobě, totiž skrúšení srdce, zpověď a dosti učinění za hříchy, chválece, chce tomu sněm, aby kněží lid napomínali...*“⁵⁶⁾ Přidrží se zde středověké tradice v praxi pokání, skládající se z uvedených částí a zmiňuje rovněž neopominutelnou roli kněze v tomto procesu. Bilejovský pracuje s problematikou půstů a jejich porušování v symbolické provázanosti s pokáním⁵⁷⁾ – respektive zadostičiněním za hříchy – a používá ji k přímé kritice pikartství: „*...hubení tváři své, aby se zdáli lidem postící se. A coť se zdá, pravdat' není. A to se jich artikuly potvrdí níže, že posty kazí a ruší a mnozí žráči jsou.*“⁵⁸⁾ Snaha o proměnu poměrů v konzistoři Havlem Caherou vedla k promýšlení pozice utrakvistů mezi katolickým polem napravo a radikálnějšími směry nalevo.⁵⁹⁾ V tomto kontextu vzniká Bilejovského kronika a zapadá do něj i využití problematiky hříchu.

Bilejovského následovník Pavel Bydžovský rovněž tvořil na pozadí polemiky s jinými konfesijními proudy, a to především ve vztahu k luteránským vlivům v českém prostředí. Autority německé reformace neodsuzoval, ale v bodech souhlasících s utrakvistickým učením, jako byla tělesná přítomnost Krista ve svátosti oltářní, se neváhal zaštitit jejich autoritou.⁶⁰⁾ Na druhou stranu se ve svých textech zaměřoval na argumenty představující protiklad k progresivnějším proudům. Patřila k nim i problematika důležitosti postů a pokání, které jsou významnými prvky stojícími v opozici proti hříchu: „*A tak lenost trápí člověka, že se nehodně v duchovenství obírá, a že se nesmí o veliké věci a užitečné pokusiti, jako o pokání svaté a pravé, o posty a o modlení a o vstávání na modlitby a almužen svatě dávání a rozličné nuzným prospívání, jako jest hříšného navedení. Smutného utišení, nakrmení lačného, žíznivého napájení. Ale že obmeškává na každou hodinu, nebo lepší dobré věsti, nebo dobrého nevěsti, a to pro nedbálnivost svou, kteráž nedbá spasitedlných věcí ani z hříchuov sebe vyvésti a k dobrému kteremuž by mohl se přivesti.*“⁶¹⁾ Po skončení sporu

⁵⁴⁾ O. HALAMA (ed.), *Bohuslav Bilejovského Kronika česká*, s. 96.

⁵⁵⁾ Z. V. DAVID, *Nalezení střední cesty*, s. 176.

⁵⁶⁾ O. HALAMA (ed.), *Bohuslav Bilejovského Kronika česká*, s. 89.

⁵⁷⁾ J. BOSSY, *Křesťanství na Západě*, s. 62.

⁵⁸⁾ O. HALAMA (ed.), *Bohuslav Bilejovského Kronika česká*, s. 92.

⁵⁹⁾ O Caherově lavírování viz např. Petr VOREL, *Velké dějiny země Koruny české VII.*, Praha 2005, s. 133; F. G. HEYMANN, *The Impact of Martin Luther*, s. 115–120.

⁶⁰⁾ Z. V. DAVID, *Nalezení střední cesty*, s. 211.

⁶¹⁾ P. BYDŽOVSKÝ, *Biskupové biskupa*, fol. XXIIr.

s Janem Mystopolem,⁶²⁾ který se pokoušel „protestantizovat“ utrakvistickou konzistoř, mu Bilejovský věnoval již zmiňovaný traktát *Křesťanské víry upřímné o těle a krvi Boží vyznání*. Vyzdvihuje v něm význam přijímání krve Kristovy všemi věřícími za účelem očistění od hříchů.⁶³⁾

Případ *Masopustu Vavřince Leandra Rvačovského*

Výzkum myšlení o hříchu v českém utrakvistickém prostředí nesmí opomenout ani spis, který je částečně odlišný od doposud analyzovaných pramenů. Jedná se o velmi dobře známý *Masopust Vavřince Leandra Rvačovského*. Literární věda si kvalit a unikátnosti tohoto textu v minulosti již několikrát povšimla. O to zajímavější je, že v době vzniku tohoto díla Rvačovský působil jako kněz především v méně významných lokalitách na Moravě jako Moravské Budějovice, Jaroměřice nad Rokytnou, Krhová, Jevíčko.⁶⁴⁾ Až později se stal děkanem v nikoli bezvýznamném královském městě Slaném.⁶⁵⁾ To však nebránilo tomu, aby jeho dílo vynikalo nejen po jazykové stránce, ale i v historických a teologických znalostech autora.⁶⁶⁾ Pro téma studie je však především neopomenutelná Rvačovského funkcionalizace hříchů, která je poměrně originální a v mnoha ohledech odpovídá tezím Richarda Newhausera, přestože je identifikoval v anglikánských dramatech z 16. a 17. století.⁶⁷⁾

V první řadě čtenáře zaujme klasifikace hříchu, kterou Rvačovský v *Masopustu* užívá. Opouští model s číslovkou 7 a používá hned 12 respektive 13 hříchů.⁶⁸⁾ Kořeny tyto hříchy mají u ďábla a od něj se dál větví Rvačovského klasifikace hříchů ve smyslu jakéhosi rodokmenu zla: „*leč těch hříchův, jichž starý otec jest ďábel a oni synové a vnukové jeho a ďáblíkové pekelní vlastně slovou a jsou...*“⁶⁹⁾ Slovní spojení „starý otec“ je zde použito ve významu děd, jelikož rodokmen se dále rozrůstá po-

⁶²⁾ O. HALAMA, *Otázka svatých v české reformaci*, s. 80.

⁶³⁾ P. BYDŽOVSKÝ, *Křesťanské víry upřímné*, fol. 1r.

⁶⁴⁾ Jaroslav KOLÁR, *Rvačovského Masopust*, in: D. Šlosar (ed.), *V. L. Rvačovský. Massopust*, Praha 2008, s. 543–560, zde s. 547.

⁶⁵⁾ Josef LACINA, *Paměti královského města Slaného: Za svobody i v porobě*, Slaný 1885, s. 70.

⁶⁶⁾ Antonín RYBIČKA, *Rvačovský Vavřinec Leander*, ČČM 45, 1871, s. 321–323, s. 326.

⁶⁷⁾ Richard G. NEWHAUSER, „*These Seaven Devils*”: *The Capital Vices on the Way to Modernity*, in: Týž, *Sin in Medieval*, s. 157–191.

⁶⁸⁾ Rvačovský tradici Sedmera hříchů zná, což je možné rozeznat ve vedlejších pasážích. Např. nádherný ďáblík „*pojme s sebou sedm duchův horší sebe...*” D. ŠLOSAR (ed.), *V. L. Rvačovský. Massopust*, s. 141. Anebo na jiném místě v textu ďábel pokouší člověka, což je zpodobněno prostřednictvím jednotlivých hříchů, které slouží jako ďáblovy nástroje: „*přes tělo dáme v srdci místo pýše, lakomství, smilstvu, hněvu, závisti, ožralství*”. Tamtéž, s. 55.

⁶⁹⁾ Tamtéž, s. 40.

moci této originální symboliky: „*Ale však i to znáti potřebné jest, nebo odtud vcháze-
ti se bude v užitečné spatřování, jakým způsobem takový houf hanebných, ohyzdných,
proklatých hříčův ďábel skrze své vnuky ďablíky pekelní (jichžto Massopust také
může dobře otcem slouti).*“⁷⁰⁾ Ďábel je tradičně považován za původce hříchu, neboť
v podobě hada podal jablko hříchu Evě, a ta pak Adamovi: „*K kterémužto prvnímu
lidskému hříchu zběhli se tři, totiž had, Eva a Adam. A ačkoli počátek hříchu stal se od
ďábla, a od něho svedena jsouc Eva, před Adamem zhřešila a Adam není slovy hado-
vými sveden jako Eva. Však nic méně, poněvadž jest hlasu ženy uposlechl a ovoce
z dřeva proti přikázání Božímu jedl, učiněn jest přikázání Božího přestupník a tím
hříchem před Bohem vinen, rovně jako Eva.*“⁷¹⁾ Rvačovský však chtěl hřích symbolicky
spojit s alegorickou postavou Masopusta, a tak z ďábla udělal děda-praotce
a z Masopusta otce všech hříčů. Svou invenci⁷²⁾ v tvorbě propojuje se starší tradi-
cí v otázce hříchu pýchy, která ve středověku zastávala pozici nejtěžšího hříchu –
matky hříčů ostatních.⁷³⁾ Pýcha se stala matkou hříchu i pro Rvačovského a tudíž
logicky musela být ženou Masopusta. A tak tartarijský kníže Lucifer dal svou nej-
starší dceru Pýchu za ženu Masopustovi: „*Ví zajisté dobře, že počátek všech hříčů
jest pýcha...*“⁷⁴⁾ Dosazení pýchy na speciální pozici mezi ostatními hříchy není bez
zajímavosti. Jak vidno, Rvačovský se drží středověké tradice podobně jako již zmi-
ňovaný Pavel Bydžovský a náznaky tohoto uvažování najdeme i v Bilejovského kro-
nice. I pozdní utrakvistický rukopis *Duchovní město* (1610) Václava Porcia Vodňan-
ského dosazuje pýchu do čelní pozice mezi ostatními hříchy,⁷⁵⁾ a přidržuje se tak
středověké tradice.⁷⁶⁾

Základem Rvačovského myšlení o hříchu je však 12 synů Masopusta a Pýchy. Tvoří nejen bazální tělo systematizace hříchu, ale jsou i mnemotechnickou pomůckou pro řazení textu.⁷⁷⁾ Jména a pořadí jednotlivých synů tvoří nadpisy hlavních kapitol knihy, respektive čtvrtého artikulu, který je však jádrem spisu a zabírá přibližně dvě třetiny celého rozsahu. Což je možné názorně pozorovat nahlédnutím do obsahu Masopustu:

⁷⁰⁾ Tamtéž, s. 43.

⁷¹⁾ Tamtéž, s. 51–52.

⁷²⁾ J. KOLÁR, *Rvačovského Masopust*, s. 544.

⁷³⁾ R. G. NEWHAUSER, „*These Seaven Devils*“, s. 160.

⁷⁴⁾ D. ŠLOSAR (ed.), *V. L. Rvačovský. Massopust*, s. 141.

⁷⁵⁾ Porcius píše o pýše: „...*ten hřích jest král všech jiných hříčů...*“ Knihovna Královské kanonie premonstrátů na Strahově, Sbirka rukopisů, Václav Porcius Vodňanský, *Duchovní město*, sign. DB II 4, fol. 118v.

⁷⁶⁾ Richard G. NEWHAUSER, *In the Garden of Evil*, Toronto 2005, s. X.

⁷⁷⁾ Peter BURKE, *Společnost a vědění. Od Gutenberga k Diderotovi*, Praha 2007, s. 203–204.

„ARTIKUL ČTVRTÝ,

o dvanácti synech Massopustových / 72

Soběhrd, první syn Massopustův / 73

Lakomec, druhý syn Massopustův / 101

Nádherný, třetí syn Massopustův / 139

Vožralec, čtvrtý syn Massopustův / 177

Vsteklík, pátý syn Massopustův / 203

Pochlebník, šestý syn Massopustův / 237

Závistník, sedmý syn Massopustův / 263

Klevetník, osmý syn Massopustův / 288

Všetýčka, devátý syn Massopustův / 330

Lenoch, desátý syn Massopustův / 350

Darmotlach, jedenáctý syn Massopustův / 397

Lhář, dvanáctý syn Massopustův / 422.⁷⁸⁾

I když je Rvačovského přístup poměrně originální, vykazuje skryté paralely s tradiční podobou Sedmi smrtelných hříchů. Srovnání s nejrozšířenější formulací Sedmera, pro kterou se usadilo označení typ SALIGIA,⁷⁹⁾ přináší zjištění, že až na jednu výjimku je šest ze sedmi hříchů na seznamu SALIGIA obsaženo i ve Rvačovského systému. S mírným zjednodušením je možné porovnat oba systémy následujícím způsobem: Soběhrd (variace na pýchu), Lakomec (lakomství), Nádherný (další variace na pýchu), Vožralec (obžerství), Vzteklik (hněv), Pochlebník, Závistník (závist), Klevetník, Všetýčka, Lenoch (lenost), Darmotlach, Lhář. Nicméně několik hříchů nám přebývá: Pochlebník, Klevetník, Všetýčka, Darmotlach a Lhář. Na první pohled se může zdát, že vypouští naprosto stěžejní hřích smilstva, na druhou stranu hned několika postavami tematizuje nepřilíš běžný hřích jazyka, který vychází z propojování hříchu s lidskými smysly a tělem.⁸⁰⁾ Proč Rvačovský věnoval tolik prostoru hříchům spojeným s mlouvou, respektive s jazykem, jakožto nástrojem ďábla, je možné jen spekulovat.⁸¹⁾ Možností by mohlo být sledování

⁷⁸⁾ Pro srovnání množství pozornosti věnované jednotlivým hříchům je zde uveden rozsah v moderní edici, z něhož je patrné, že mají přibližně stejnou délku. Pouze Klevetník a Lenoch dostaly nadstandardní prostor. Obsah je použit ze Šlosarovy edice, viz D. ŠLOSAR (ed.), *V. L. Rvačovský. Massopust*, s. 571.

⁷⁹⁾ Seznamy hříchů nemají jednotnou podobu a mírně se proměňují zejména ve skladbě jednotlivých provinění-hříchů. Nejčastější sestavou je tzv. systém SALIGIA, a proto je i použit. SALIGIA je anagram počátečních písmen názvů jednotlivých hříchů v latině: Superbia, Avaratia, Luxuria, Invidia, Gula, Ira, Acedia. J. GROLLOVÁ - D. RYWIKOVÁ, *Militia est vita*, s. 51.

⁸⁰⁾ R. G. NEWHAUSER, *Sin in Medieval*, s. 6-7.

⁸¹⁾ Rvačovský zdůrazňuje roli lži, kterou sehrála při spáchání prvotního hříchu, což dokládá jeho důraz na hřích jazyka. D. ŠLOSAR (ed.), *V. L. Rvačovský. Massopust*, s. 482.

a reflexe komunity, v které se Rvačovský momentálně pohyboval a kde mohl vnímat pomluvy, klevetění, lži apod. jako velice závažný problém. Dle jeho vlastních slov v úvodu byla taková reflexe motivací k sepsání jeho *Masopustu*.⁸²⁾ Je potřeba mít na paměti, že komunitní identita byla v raném novověku neméně důležitá než ta konfesní.⁸³⁾ Fungování v obou prostředích, klíčových pro identitu autora, se podepsalo na jeho obrazu světa – společnosti, který nám Rvačovský zprostředkovává. Navíc prostřednictvím hříchu jazyka ilustroval jeho sociální dopad: „*Ó co jich již o hrdlo přišlo skrze lživé a pokoutní obelhání? Co jich o statek připravilo falešné pomlouvání? Co jich v ošklivosti lidem uvedlo nestoudné a ze lži vymyšlené hanění?*“⁸⁴⁾

Jedním z průvodních jevů v proměně funkčnosti konceptu Sedmera hříchů a jeho užití v individuální rovině zpovědi je personifikace. S personifikacemi hříchů se setkáváme v kultuře běžně už v pozdním středověku.⁸⁵⁾ U Rvačovského slouží personifikace k vytvoření osnovy díla, kde jsou postavy Masopustových synů a jejich matky nositeli jednotlivých hříchů. Obsahem pojímám takto utvořené části uvedené osnovy je kazatelské rozpracování povahy konkrétních hříchů. Rvačovský dále výrazně s personifikacemi pracuje ve dvou závěrečných částech spisu.⁸⁶⁾ Masopust se jako Karnavál z Koblihovic v jedné z nich soudí s Quadragesimou neboli Postem. Spor odhrávající se v Římě vyhraje Quadragesima a kniha je pak ukončena symbolickým pohřbem Masopusta. Končí v pekle, kam vedou i ostatní hříchy i přesto, že se na první pohled zdá, že přináší rozkoš. Ta je však velice pomíjivá a vede k pekelnému utrpení.⁸⁷⁾

Vraťme se ještě ke zpracování onoho soudního sporu konaného před zraky náměstka Kristova v Římě.⁸⁸⁾ Pro tento spor byl Masopust povýšen do šlechtického stavu, konflikt je tak i střetem mezi společenskými vrstvami, v němž je Quadragesima zástupcem prostého lidu a ctnosti. Společenská hierarchizace byla běžně pro-

⁸²⁾ „*Než když jsem před osmi lety, v městě Budějovicích Moravských, v Markrabství Moravském,... tu byl jsem také z příčin některých toho času při těch pohanských a ďábelských massopustních rozpustilostech zběhlých od mnohých pobožných a dobrých paniv a přátel mých požádán, abych nětco o původu toho zlořečeného Massopusta pro ukázání mládeži křesťanské sepsal.*“ D. ŠLOSAR (ed.), *V. L. Rvačovský. Massopust*, s. 12–13.

⁸³⁾ Henry KAMEN, *Early Modern European Society*, London 2000, s. 10.

⁸⁴⁾ D. ŠLOSAR (ed.), *V. L. Rvačovský. Massopust*, s. 431.

⁸⁵⁾ Ane Walters RODGERS, *The Seven Deadly Sins in Medieval Music*, in: R. G. Newhauser, *Sin in Medieval*, s. 191–223, s. 195.

⁸⁶⁾ J. KOLÁR, *Rvačovského Masopust*, s. 544–545.

⁸⁷⁾ D. ŠLOSAR (ed.), *V. L. Rvačovský. Massopust*, s. 514.

⁸⁸⁾ Rvačovský římského biskupa považuje za náměstka Kristova, více tuto postavu nekonkretizuje. Jde mu o symbolickou moc papežství tak, jak ji tradičně utrakvisté uznávali. D. ŠLOSAR (ed.), *V. L. Rvačovský. Massopust*, s. 479. Latinského terminu *vicarius*, který je použit v Masopustu, si povšiml i Čeněk Zíbrt. Srov. Čeněk ZÍBRT, *Vávřince Leandra Rvačovského Masopust*, Český lid 18, 1909, s. 181–189, s. 185.

pojována s hierarchizací morální.⁸⁹⁾ Rvačovský z morálního hlediska vyzdvihuje prostý lid. Mezi utrakvisty se jedná o velice častý přístup.⁹⁰⁾ Rozdílným příkladem je luterán Hans Sachs, který ve své hře o Kainu a Abelovi postupuje obdobně jako Rvačovský, ale morální kvality připisuje straně privilegovaných.⁹¹⁾ Personifikovaný hřích je u Rvačovského použit ke kritice současného stavu společnosti jako narušení společenské harmonie. Právě narušení harmonie a řádu ve společnosti je závažným problémem, na němž staví raně novověké moralizující spisy.⁹²⁾ Je patrné, že personifikace hříchu sloužila k sociální kritice, která se stala stěžejní funkcí Sedmera hříchů po ztrátě jeho teologického významu, který postupně převzalo Desatero.⁹³⁾

Sociální kritika je skutečným primárním motivem sepsání Masopustu.⁹⁴⁾ Zejména k tomuto sociálně kritickému moralizování slouží i použitá tematika konceptu Sedmera hříchů. Roli morálního kodexu ve Rvačovském myšlení sehrává Desatero božích přikázání, na které klade silný důraz a často ho v textu zmiňuje. Jedná se o důsledek utrakvistického důrazu na pravdu Písma. Rvačovský není v tomto bodě výjimkou. Příkladem, jak pracuje s kodexem Desatera, může být využití v kapitole o Lakomci. Ukazuje na něm, jak lakomý člověk porušuje každý bod dekalogu, a zobrazuje tak narušení vztahu mezi člověkem a Bohem.⁹⁵⁾ Pro kritiku společnosti se však Rvačovskému více hodí systém Sedmera hříchů, který si upravil dle své potřeby, jak již bylo uvedeno výše. Využívá důležité funkce systematizace hříchů, která evokuje možnost pojmenovat, kvantifikovat a následně kontrolovat zlo.⁹⁶⁾ Díky této funkci je pak koncept hříchu vhodný pro moralizující kritiku protisociálního chování. Spáchání hříchu je individuální přečin, který však narušuje funkci společenského organismu.⁹⁷⁾ Teologická funkce Sedmera hříchů fungovala naopak pouze na individuální rovině, kdy se v rámci ušní zpovědi vedl rozhovor o konkrétním přečinu jednotlivce. Využití motivu karnevalu za tímto účelem u Rvačovského není ničím ojedinělým. Karnevalové prvky byly ke kritice společnosti hojně využívány jak v disentaním prostředí protestantských církví, tak i například

⁸⁹⁾ Kathleen CROWTHER, *Raising Cain: Vice, Virtue and Social Order in the German Reformation*, in: R. G. Newhauser (ed.), *Sin in Medieval*, s. 304–321, s. 316.

⁹⁰⁾ Z. V. DAVID, *Nalezení střední cesty*, s. 347–348.

⁹¹⁾ K. CROWTHER, *Raising Cain*, s. 306.

⁹²⁾ John BOSSY, *The Social History of Confession in the Age of the Reformation*, *Transaction of the royal Historical society* 25, 1975, 21–31.

⁹³⁾ R. G. NEWHAUSER, *“These Seaven Devils”*, s. 182.

⁹⁴⁾ Potvrzuje to nejen obsah spisu, ale i to, že se autor sám takto vyjádřil v úvodu *Masopustu*.

⁹⁵⁾ D. ŠLOSAR (ed.), *V. L. Rvačovský: Massopust*, s. 171.

⁹⁶⁾ R. G. NEWHAUSER, *“These Seaven Devils”*, s. 172.

⁹⁷⁾ Radim ČERVENKA, *Hřích obžerství v utrakvistické provenienci*, in: Radmila Prchal Pavličková (ed.), *Proměny konfesijní kultury*, Olomouc 2015, s. 183–197.

prostřednictvím jezuitů na katolické straně, jelikož se jedná o typické období, kdy se člověk dopouštěl hříchů, byť pod organizačním dohledem církve.⁹⁸⁾ Rvačovskému nejde pouze o uvolněné karnevalové mravy, ale mnohem více se zaměřuje na obecný odklon od křesťanské morálky – kodifikované v Bibli – v každodenním životě. Postoje lidí, ať už v náboženské nebo sociální sféře, v předmoderním světě byly mnohdy motivovány více jídlem a pitím nutným k biologickému přežití, než křesťanskou věroukou. A to i přesto, jak významnou roli v tehdejší společnosti náboženství hrálo.⁹⁹⁾ Takové chování však bylo trnem v oku moralizujícím kněžským Písmem, jakým byl Rvačovský.

V některých ohledech dotýkajících se pojetí hříchu je však Vavřinec Rvačovský velice konzervativní. Jedná se o prvky, které odrazejí utrakvistické pozadí jeho spisu. Stejně jako Bohuslav Bilejovský nebo Pavel Bydžovský, tak i Rvačovský zdůrazňuje význam Kristovy krve pro odpuštění hříchů: „...a odpuštění hříchův skrze krev jeho, všickni kteříž jsme uvěřili v něho...“¹⁰⁰⁾ Krev Kristova připomínaná v eucharistii zde však není až tak důležitým prvkem, kolem kterého by budoval nejdůležitější myšlenky svého spisu, na rozdíl od obou dříve uvedených utrakvistických teologů. Výrazněji se shodnou na jiné části utrakvistické věrouky, kterou je vztah ke spáse v kontextu praxe pokání za hříchy a především konání dobrých skutků. „Nýbrž kdokoli kteréhokoli času páchá hřích a nečiní pokání, toho času nebe odpadá a do pekla upadá.“¹⁰¹⁾ Utrakvisté zachovali ve svém učení dvě základní zásady středověkého křesťanství: Miluj Boha a miluj bližního svého¹⁰²⁾ a k tomuto dualismu se hlásí vědomě i Rvačovský, důrazem na konání dobrých skutků.

V kontextu reformace šestnáctého století je však nutné rozebrat specifičnost utrakvistického postoje, jelikož česká reformace od 15. století kontinuálně funguje na odlišném pojetí než solafideismus, jak ho známe u luteránů. Od luteránského pasivního soustředění se na vnitřní víru se odlišuje aktivistickou snahou o uskutečnění Božího zákona ve světě vezdejším.¹⁰³⁾ Jinými slovy, víra utrakvisty vedla ke spáse, ale bylo jí naprosto nutné doprovodit pokáním za hříchy a zejména skutky vedoucími k zadostiučinění.¹⁰⁴⁾ Právě toto pojetí je hlavním motivem *Masopustu*. V tradičním katolickém myšlení na přelomu středověku a raného novověku odkazoval přechod z masopustního období k období půstu na přechod z normálního tělesného

⁹⁸⁾ Jacques HEERS, *Svátky bláznů a karnevaly*, Praha 2006, s. 41–57.

⁹⁹⁾ H. KAMEN, *Early Modern Society*, s. 52.

¹⁰⁰⁾ D. ŠLOSAR (ed.), *V. L. Rvačovský. Massopust*, s. 40.

¹⁰¹⁾ Tamtéž, s. 130.

¹⁰²⁾ J. BOSSY, *Moral Arithmetics*, s. 215.

¹⁰³⁾ Z. V. DAVID, *Nalezení střední cesty*, s. 376. Také Rudolf ŘÍČAN, *The History of the Unity of Brethren*, Bethlehem 1992, s. 110.

¹⁰⁴⁾ F. G. HEYMANN, *The Impact of Martin Luther*, s. 123.

stavu do stavu pokání.¹⁰⁵⁾ Tato interpretace dává napovědět, že Rvačovský použil symboliku masopustu a půstu záměrně za účelem zpracování problematiky pokání za hříchy.

Didaktický charakter naléhání na tyto prvky utrakvistické věrouky je pravděpodobně zapříčiněn nespokojeností se stavem, který mezi tehdejšími věřícími panoval. Mohlo jít o náboženskou vlažnost, ale i o vymezování vůči jiným konfesijním přístupům ze strany Rvačovského. Zvláště ve srovnání s progresivnější konkurencí, která odmítla dosavadní nepopulární praxi pokání za hříchy složeného z vyznání hříchů kněží a nutnosti zadostiučinění prostřednictvím skutků.¹⁰⁶⁾ Se svým konzervativním utrakvistickým přístupem nemusel být na čelných místech, které v průběhu života Rvačovský vystrídal, vždy populárním kazatelem a minimálně v jednom případě ani nebyl. Po několika letech působení na faře ve Slaném se dostal do konfliktu s farníky, kterým nevyhovoval Rvačovského věroučný i liturgický konzervatismus a požadovali místo něho luteránského kněze. Když uspěli, označil Rvačovský luteránský přístup svého nástupce ke kněžským úkolům za „kozivratce“ a následně si stěžoval dolní konzistoři, že pokud dopustí takové počínání, povede to k její zkáze.¹⁰⁷⁾ Navíc se i v samotném *Masopustu* zmiňuje o náchylnosti evangeliků k hříchu obžerství a opilství.¹⁰⁸⁾ Na tomto příkladu je možné pozorovat, že konfesijní konflikt sehrává v kontextu tvorby utrakvistického autora svou roli.

Závěrem

Problematika hříchu hrála v utrakvistu významnou roli již od středověkých kořenů v husitském hnutí. Aktivistický přístup k vypořádání se s hříchem ve společnosti vedl utrakvistickou věrouku k vyzdvihování pokání a konání dobrých skutků. Jejich přesvědčení o nebezpečí všudypřítomného hříchu je utvrzovalo v prosazování přijímání pod obojí, které bylo zcela klíčovým rituálem umožňujícím očistu od hříchu, kolem něhož utrakvisté navíc budovali vlastní konfesijní identitu. Spisy utrakvistických kněží tak zcela logicky pracovaly s konceptem Sedmera hříchů. Prostřednictvím traktátů Bohuslava Bilejovského a Pavla Bydžovského, jako předních obhájců utrakvistické věrouky, je možné sledovat, jak se prostřednictvím nauky o Sedmi smrtelných hříších hlásí k středověké tradici české reformace, a konzervují tak prvky lokálního středověkého křesťanství na pozadí střetu s dalšími konfesemi v 16. století.

¹⁰⁵⁾ J. BOSSY, *Křesťanství na Západě*, s. 62.

¹⁰⁶⁾ D. MacCULLOCH, *The Reformation*, s. 153.

¹⁰⁷⁾ J. LACINA, *Paměti Slaného*, s. 70.

¹⁰⁸⁾ D. ŠLOSAR (ed.), *V. L. Rvačovský. Massopust*, s. 188.

Speciální pozornost je nutné věnovat mravokárnému spisu Vavřince Leandra Rvačovského *Masopust*. Tématiku hříchu zpracovává tento spis unikátním způsobem a reflektuje i proměnu původně klíčového morálního kodexu pro středověké křesťanstvo v podobě Sedmera hříchů, kterou přinesly turbulence v náboženském světě na začátku 16. století. V mnoha ohledech je možné na Rvačovského reflexi aplikovat teze Richarda Newhausera, který se proměnou v myšlenkovém konceptu Sedmi hříchů zabýval. Jedná se zejména o změnu v kvantifikaci hříchů, užití personifikace hříchů pro sociální kritiku a v důsledku užití Desatera jako moralistního kodexu. Rvačovský však neopomněl zpracovat důležité prvky utrakvistické věrouky. V jeho případě se jednalo především o praxi pokání za hříchy a konání dobrých skutků, pro což se v symbolické rovině tradičně používalo spojení s masopustem a postem. Rvačovský, stejně jako Bílejovský a Bydžovský, tvořil na pozadí konfesijního vymezování v 16. století. Studie se tak snažila poukázat na otázku některých klíčových bodů utrakvismu, které sloužily ke konstrukci utrakvistické identity ve střetu s radikálnějšími protestantskými tezemi.

Radim Červenka

**„AGAINST THE CLERICAL EVIL,
CHRISTIAN BLOODSHED, GREED, SIMONY,
GLUTTONY, FORNICATION, ARROGANCE
AND NON-OBSERVATION OF THE SACRAMENTS“
The seven sins and the Utraquists in the 16th century**

SUMMARY

In Utraquism, issues connected with the sin played an important role since the mediaeval roots in the Hussite movement. The activist approach to dealing with the sin in the society led the Utraquist catechism to promotion of penance and well-doing. The Utraquists' belief in the danger of the omnipresent sin made them profess communion under both kinds, which was a key ritual allowing purification from the sin. In addition, they created their own confessional identity around it. Documents of the Utraquist priests thus logically worked with the concept of the seven deadly sins. Tracts by Bohuslav Bilejovský and Pavel Bydžovský, leading defenders of the Utraquist catechism, allow us to observe how, through the doctrine of seven deadly sins, they profess the tradition of Bohemian reformation, thus preserving elements of the local mediaeval Christianity against the background of a clash with other confessional denominations of the 16th century.

It is necessary to pay special attention to the moralistic book *Masopust* by Vavřinec Leandr Rvačovský. This book elaborates on the sin in a unique way, reflecting on transformation of the originally key moral code for the mediaeval Christians in the form of the seven sins, which brought about turbulences in the religious world at the beginning of the 16th century. In many respects, theses by Richard Newhauser, who was concerned with transformations of the spiritual concept of the seven sins, can be applied on Rvačovský's reflection. In particular, it concerns a change in quantification of the sin, usage of the sin's personification for social criticism and, as a consequence, usage of the Ten Commandments as a moralizing codex. However, Rvačovský did not forget to process important elements of the Utraquist catechism. In his case, it concerned well-doing and expiation, which was traditionally connected with Shrovetide and Lententide on a symbolic level. Rvačovský, like Bilejovský and Bydžovský, worked against the background of confessional delimitation.

Translated by Miroslav Košek

Nicolas Richard

VÍDEŇSKÁ TEOLOGICKÁ *CONSULTA* Z LEDNA 1622 Studie o zrušení přijímání podobojí laiků, vyhnání luteránských predikantů z Prahy a katolické reformě v Čechách

ABSTRACT

The Viennese Theological Consulta of January 1622. The Study about the Prohibition of the Chalice for Laity, the Expulsion of Lutheran Preachers from Prague and the Catholic Reform in Bohemia

This paper deals with the prohibition in Bohemia of the communion under both species of laity by the Catholic Church in years 1621–1622. This decision has been seen as an evidence for many researchers. But one can be surprised, that the post-tridentine Papacy was not in favour of this prohibition, even in the beginning of the year 1621. This decision was a complex negotiation between bohemian clergy, nobility, Habsburg monarch and the Pope, who culminated with the Roman decision of the 11–27 of November 1621, and with the Viennese theological *Consulta* of the 12 of January 1622. Such a decision was crucial: the old catholic strategy of reunion of Utraquists left the place to a new missionary politic. Documents from the archive of the Supreme Congregation of Roman Inquisition give a new light on the decision of prohibiting the chalice for laity in Bohemia, and especially of his doctrinal basis. A selected edition (in the form of a transcription) follows in a second part of this paper.

Keywords: religious history of Bohemia (1620–1622), prohibition of the chalice for laity, communion under both species, recatholicisation, catholic liturgy

Svým dopisem ze 22. prosince 1621 dával apoštolský nuncius Caraffa na vědomí pražskému arcibiskupu Lohelioví, že se Svatý stolec rozhodl zakázat v Čechách přijímání pod obojí.¹⁾ O velikonočním pondělí následujícího roku (28. března

¹⁾ Gustave CONSTANT (ed.), *Concession à l'Allemagne de la communion sous les deux espèces – étude sur les débuts de la réforme catholique en Allemagne (1548–1621)*, Paris 1923, s. 1040–1041; 22. 12. 1621, Caraffa Lohelioví.

1622) bylo rozhodnutí poprvé uplatněno v pražském kostele svatého Martina ve zdi. Proč Řím, který se k této záležitosti až doposud stavěl velmi váhavě, pouhý rok po bitvě na Bílé hoře náhle přijal rozhodnutí, na něž neexistoval jednotný názor?

Tato otázka historiky příliš nezajímala. Nemají ve zvyku zkoumat to, co jim připadá evidentní. Pro historiografii představovalo problém povolení kalicha, ať už bylo „*epilogem husitství*“, jak ho nazývají F. Kavka a A. Skýbová,²⁾ nebo „*prvním krokem na nové cestě ve vývoji událostí*“, jak tvrdí dodnes nepřekonaná dizertační práce abbého G. Constanta.³⁾ Zrušení přijímání pod obojí působí zcela přirozeně a také historici jej většinou považovali za samozřejmost. Předpokládali, že si zákaz kalicha vynutili radikální, nesmířitelní katolíci v Římě po tridentském koncilu. Zbývá ujasnit, kdo byli ti nesmířitelní a zda se všichni k přijímání pod obojí stavěli odmítavě. Dále je také třeba vysvětlit, proč byl před rokem 1621 Řím, tato bašta katolické reformy v jejím nejpřísnějším pojetí, hlavním odpůrcem zrušení užívání kalicha v Čechách.

V římskokatolickém světě počátku 20. let 17. století představovaly pražská a olomoucká diecéze výjimku. Byla to jediná biskupství, v nichž stále ještě platilo povolení kalicha vydané Piem IV. roku 1564. V ostatních lokalitách ho Řím postupně rušil. Pro území Čech a Moravy naopak vydání zákazu laického přijímání z kalicha odmítl právě papež. Když na zrušení přijímání pod obojí naléhal kardinál Ditrichštejn, setkal se roku 1609 s prostým odmítnutím.⁴⁾ Žádosti arcibiskupa Lohelia

²⁾ František KAVKA – Anna SKÝBOVÁ, *Husitský epilog na koncilu tridentském a původní koncepce habsburské rekatolizace Čech*, Praha 1968.

³⁾ G. CONSTANT (ed.), *Concession*, zde s. II. Gustave Constant (Saint-Laurent-sur-Sèvre [Vendée], 28. 1. 1869 – Cannes, 19. 4. 1940), ordinovaný na kněze roku 1893, vyučoval na Katolickém institutu v Paříži (l'Institut Catholique de Paris). Poté byl povolán jako vojenský kaplan na vojenskou sanitární loď La Bretagne II, účastnil se operací u Dunkerque (1914), následně přešel do Středomoří k Dardanelám (1915) a do Soluně (1916–1917), odkud jeho loď evakuovala raněné a nakažené tyfem do Francie a severní Afriky. Získal tam řád Čestné legie (23. 6. 1917) a nakazil se nemocí, kvůli které musel podstoupit tři operace, mezi nimiž dokončil svou dizertační práci. Pro dějiny idejí je zajímavé, že docházel na přednášky do institucí a k vyučujícím, kteří zažili modernistickou krizi jako monsigneur Duchesne, na Francouzskou školu v Římě (l'École Française de Rome) nebo na Katolický institut v Paříži. Jeho dílo patrně odráží právě tyto zkušenosti. Další bádání o tomto výborném historikovi by mohlo přinést zajímavé výsledky.

⁴⁾ Roku 1603 konstatoval kardinál Ditrichštejn, že povolení přijímat z kalicha je škodlivé, a oznámil, že v Olomouci nařizuje ritus *sub una*. Viz Arnold Oskar MEYER (ed.), *Die Prager Nuntiaturs des Giovanni Stefano Ferreri und die Wiener Nuntiaturs des Giacomo Serra (1603–1606) – Nuntiatursberichte aus Deutschland, IV. Abt.*, Berlin 1913, zde sv. I, s. 16, č. 32; 16. 4. 1603, Ditrichštejn kardinálu Cinziu Aldobrandinimu. Žádost o zrušení kalicha Římem byla zkoumána v druhé polovině roku 1609, a to v kontextu tehdejšíhoasedání moravského sněmu, který se dožadoval práva pohřbívát nekatolíky u kostelů pod jurisdikcí biskupa. Ditrichštejn požádal papeže o zrušení ritu *sub utraque*, jež ve farnostech na svých panstvích zakázal z titulu vrchnostenské autority, s cílem zakázat *communicatio in sacris* z pastoračních a nikoli z teologic-

z roku 1616⁵⁾ narazily na podobnou reakci: tedy že je třeba především bojovat proti zneužívání svátostí, vyloučit *communicatio in sacris* (účast heretiků na svátostech) a svatokrádež, ale povolení Pia IV. odmítal Řím zrušit.

Kde se tedy vzal onen obrat v politice papežského stolce z roku 1621 a s ním spojený zákaz laického přijímání z kalicha? Na tuto otázku nyní bude možné pohlednout v novém světle díky nevydanému fasciklu *De Communionem sub utraque specie Bohemis neganda*, který se nachází v římském archivu Svatého officia.⁶⁾ Tyto dokumenty, až dodnes neznámé, nevysvětlují návrat problematiky kalicha na přední scénu po roce 1620. Jen nově osvětlují jednání ústící v zákaz kalicha a především teologicko-politické motivy tohoto zrušení.

I - Návrat otázky kalicha

Thomas Brockmann nedávno⁷⁾ ukázal, že tradiční výklad stavovského povstání jako reakce na náboženskou politiku Habsburků sice vystihuje ducha revoltujících, ale neodpovídá politické linii sledované Matyášem, ani Ferdinandem II. V letech 1617–1618 bylo jejich prioritou uspořádat nástupnictví v dědičných zemích a v Říši.

kých či kanonických důvodů. K podobnému kroku jej opravňovalo papežské breve. Viz Archivio della Congregazione per la Dottrina della Fede (dále ACDF), Sant'Officio (dále SO), Euch I, VIII, fol. 186; 1. 7. 1609, nuncius Placido de Marra kardinálovi Borghese; tamtéž, fol. 191v; 23. 7. 1609, rozhodnutí papeže; tamtéž, fol. 187r-v; 7. 9. 1609, Ditrichštejn Pavlovi V. (vydal Richard TRAMPLER, *Correspondenz des Cardinals Franz Fürsten von Dietrichstein (1609-1611)*, Archiv für österreichische Geschichte 45, 1871, s. 277–318, zde s. 291–293; Constantovu interpretaci je nutné korigovat – G. CONSTANT, *Concession*, s. 748). Dále také ACDF, SO, Stanza storica (dále St. St.), sign. TT 1a, fol. 1024; 29. 8. 1609, nuncius kardinálu inkvizitorovi Pompeu Arrigonimu v odpovědi na jeho dopis ze 30. 7. o pohřbívání heretiků. O závěrečné odpovědi papeže bylo rozhodnuto v kongregaci Svatého officia 1. 10. 1609 a zákaz laického kalicha byl zamítnut: „... ut [myšlen nuncius – pozn. N. R.] significet Domini Cardinali Dietrichstein concessionem Pij 4^{ti} semper dispicuisse huic Sanctae Sedis, non tamen hactenus revocata; faciat, quod in se est, ut Laici sumant Eucharistiam sub una specie, ac curet doceri Populum sub una specie tamen integre sumi Christum...“ (ACDF, SO, Euch I, VIII, fol. 190v). Všeobecně o vztahu mezi Ditrichštejnem a Římem viz Tomáš PARMA, *František kardinál Dietrichstein a jeho vztahy k římské kúrii. Prostředky a metody politické komunikace ve službách moravské církve*, Brno 2011, s. 365 an.

⁵⁾ ACDF, SO, Euch I, VIII, fol. 198r–199v, 206r; 22. 8. 1616, Lohelius kardinálovi Millinimu pro Svaté officium. Kauzou přijímání *sub utraque* v Čechách se Svaté officium zabývalo přinejmenším od 18. 8. 1616 (fol. 200v). Ve čtvrtek 22. 9. 1616 (fol. 206v) byl případ zarchivován a odložen na později.

⁶⁾ ACDF, SO, Euch I, VIII, fol. 150–255.

⁷⁾ Thomas BROCKMANN, *Dynastie, Kaiseramt und Konfession. Politik und Ordnungsvorstellungen Ferdinands II. im Dreißigjährigen Krieg*, Paderborn – München – Wien – Zürich 2011.

Po defenestraci, když se výrazně zmenšila naděje na nástupnictví bez boje, se Ferdinand nesnažil zavádět nějaké novinky v náboženské oblasti a byl otevřený kompromisu. Čeští stavové se však nestarali, co by bylo přijatelné v mezích kompromisu pro vládnoucí dynastii. To Habsburka přivedlo k úvahám o revizi konstituce a náboženské rovnováhy v zemi. Protože si nepřál šíření konfliktu do dalších zemí, vytvořil Ferdinand zároveň *ad extra* právní argumenty, které měly vyloučit náboženské střety a mobilizovat po jeho boku říšská protestantská knížata.⁸⁾

Podle Thomase Brockmanna byl Ferdinand rozhodnutý z konfliktu, kterému se tolik chtěl vyhnout, vytěžit výhody ve svůj prospěch. V letech 1618–1620 sice byl ochotný k náboženskému kompromisu, ale stanovil mu jako nejzazší hranici stav před vypuknutím konfliktu, tedy *status quo ante*. Zároveň však jeho voluntarismus a starost o duše poddaných nezacházely až tak daleko, že by mu diktovaly politicky riskovat. Jako dobrý vládce se radil s teology, nebránilo mu to však některé jejich návrhy z dočasných vojenských či diplomatických důvodů zamítnout. A tak roku 1620 udělil Ferdinand svobodu vyznávat augsburskou konfesi věrným protestantům z Dolních Rakous, a to navzdory jezuitům ze Štýrského Hradce a kardinálu Bellarminimu, kteří pochybovali o přípustnosti takové vstřícnosti. Panovník se přiklonil k názoru svého zповědníka, jezuity Becana, který toto svolení zanalyzoval jako dočasné, tedy platné jen do doby, kdy vývoj válečných událostí umožní vydat se dál jinou cestou.⁹⁾

Ferdinand II. se tedy v oblasti náboženské politiky v Čechách spokojil s obezřetným vyčkáváním. Z jeho pohledu byla tamní katolická hierarchie nejednotná. V době české války, když jí hrozil úplný zánik, bojovala především za své přežití, a to rozličnými způsoby (exilem, rezistencí, kompromisem, nebo dokonce odpadlictvím), ale nepřemýšlela o budoucí náboženské politice. Krátce po katolickém vítězství zaslal pražský arcibiskup Jan Lohelius své kapitule dopis, v němž výmluvně zachytil tuto atmosféru: v podstatě napsal, že zásadou závěrečné části zastávání jeho úřadu se stane odevzdání se Prozřetelnosti.¹⁰⁾ Tato absence plánu však přines-

⁸⁾ Tamtéž, s. 65–99, 185–192.

⁹⁾ Diskuze mezi Becanem a Bellarminem znovu oživila polemiku, která začala ohledně zákonosti Majestátu. Dále zejména Xavier-Marie LE BACHELET, SJ (ed.), *Auctarium Bellarminianum*, Paris 1913, s. 595–599; analýzu nabízí Stefano TUTINO, *Empire of Souls. Robert Bellarmine and the Christian Commonwealth*, Oxford, 2010, s. 211 an. Bellarmin obhajoval klasickou tezi, která rozlišovala mezi přípustnou tolerancí k heretikům od nezákonného uznání svobody vyznání. K diskuzi z roku 1620 viz Francesco GUI, *I gesuiti e la rivoluzione boema. Alle origini della guerra dei trent'anni*, Milano 1989, s. 400–404, další nuance pak přináší T. BROCKMANN, *Dynastie*, s. 110–116.

¹⁰⁾ Národní archiv Praha (dále NA Praha), Archiv pražského arcibiskupství (dále APA) I, kart. 9, fol. 321r-v; 28. 11. 1618, Lohelius metropolitní kapitule.

la zpět debatou, která umkla v době defenestrace.¹¹⁾ Někteří katolíci si přáli zrušení přijímání pod obojí, které vnímali jako zdroj bezbožných zmatků, překážku obrácení a dědictví hereze.¹²⁾ Jiní naopak přijímání laiků z kalicha podporovali, protože ho považovali za místní tradici, kterou povolil papež a díky níž bylo navíc možné uvažovat o sjednocení se členy dolní konzistoře.¹³⁾ Roku 1618 vyjednával Pavel

¹¹⁾ Tato debata se odehrávala v širším kontextu polemik s luterány na téma přijímání *sub utraque*, které protestantům obvykle sloužilo jako argument proti neomylnosti římské církve. Tak vydal roku 1609 Becanus v Kolíně nad Rýnem *Disputatio de Communionem sub utraque specie*, na kterou roku 1610 polemicky reagoval spis vytištěný ve Wittenberku pod názvem *Martini Becani Theologi Moguntini ad Fridericum Balduinum... De communionem sub utraque*. V Čechách však diskuze probíhala uvnitř katolického tábora, a tudíž zcela odlišně.

¹²⁾ Například spisek věnovaný Lohelioví, který zdůrazňoval nejistější charakter přijímání *sub una* – Petr LINTEO Z PILZENBURGKU, *Krátká Správa O Přijímání Welebné Swátosti pod Gednau a Dwogj způsobou : k wzdělání a potěšení Wszech sprostných upřímných a spasení Dusse své milujících lidí : W gedno sepsaná a wydaná Od Důstogného a Welebného Kněze Petra Linteona gináč Litoměřického z Pilzenburgku Swatoswátého a Weysadnjho Kostela S^o Petra na Wyssehradě Děkana*, Praha 1613 (uloženo Strahovská knihovna, sign. BU IV 37-2). Knížka měla jistý ohlas, který dokládá například Borboniův deník (1621–1622) – srov. Max DVOŘÁK (ed.), *Dva deníky Dra. Matiaše Borbonia z Borbenheimu*, Praha 1896, s. 148. Petr Linteo z Pilzenburgu (řečený Litoměřický) byl rodák z Plzně, žák pražských jezuitů, ordinovaný roku 1580 a činný v Litomyšli a později na počátku 17. století ve Starém Plzenci. V dubnu 1610 se stal děkanem kolegiátní kapituly sv. Petra a Pavla na Vyšehradě, kde byl zraněn davem roku 1611. Tento autor série spisů o spiritualitě byl již nemocný, když psal svou knížku o přijímání, kterou nazval *labutí písní (jako náikau Labutj Pjseň)*, a téhož roku se svého děkanátu vzdal a zemřel, zdá se, před koncem roku 1613. Jeho život připomíná Hugo HURTER, SJ, *Nomenclator literarius theologiae catholicae theologos exhibens atate, natione, disciplinis distinctos*, I–V, Innsbruck, 1903–1913, zde sv. III, s. 449. Linteo také přeložil spis Lucy Pinelliho, SJ, který věnoval svatojiřské abatyi a nazval *O dokonalosti Zakonnij Knihy Cztwery... skrz Kněze Lukásse Pinella sepsané a nynij Latinského jazyku na Česko*, Praha 1607 (uloženo Strahovská knihovna, sign. BU IV 37-1). Také Antonín TRUHLÁŘ a další, *Rukověť humanistického básnictví v Čechách a na Moravě – Enchiridion renatae poesis latinae in Bohemia et Moravia culturae*, I–V, Praha 1966–1982, zde sv. III, s. 164; Karel BERÁNEK, *De poetis sodalitates Beatae Virginis Mariae in Collegio Clementino Pragensi 1575–1618*, in: Týž – Věra Beránková (edd.), Karel Beránek, Výbor prací z let 1958–1999, Praha 2005, s. 35–44, zde s. 40.

¹³⁾ To byl případ knihy Jana Peyta. Srov. Joannes PEYT(US)-HOSTOUNŠKÝ, *Wýklad Pravého Krystového Aposstolského Katholického pod obojí způsobou přigímány*, Praha 1614 (uloženo Strahovská knihovna, sign. BH VI 107). Mistr Peyt (Pejt, Peit) se narodil v Hostouni, byl žákem pražského konviktu svatého Bartoloměje, arcijáhнем v Bilině (1613–1617) a nakonec pražským titulárním kanovníkem mezi lety 1617 a 1622. Přesné datum neuvádí ani Antonín PODLAHA, *Series praepositorum... S. Metropolitanae Ecclesiae Pragensis...*, I–II, Praha 1912–1928, zde sv. I, s. 162–163, ani *Ottův slovník naučný*, sv. XIX, Praha 1902, s. 405. Byl také proboštem v Roudnici a vedle těchto pastoračních aktivit se vydal také na dráhu českého spisovatele zaměřeného především na polemiky (H. HURTER, *Nomenclator*, III, s. 449), ale nejen na ně (srov. jeho dějiny poutí do Bohosudova: *Hystorie o velikých a předivných dobrodřích*

Michna z Vacínova o převedení některých kněží pod pravomoc horní konzistoře, a to podle jedné starodávné tradice, kterou Majestát očividně nezrušil.¹⁴⁾ Protichůdné názory byly beze sporu rozšířené napříč všemi stupni hierarchie a pozice jednotlivých osob se mohly vyvíjet.

Císařovo vítězství na Bílé hoře debatu znovu otevřelo. Papež Pavel V. a Bavorsko¹⁵⁾ sice usilovali o to, aby se toto vítězství vytěžilo ve prospěch katolicismu, zdaleka však nebylo rozhodnuto, která z možností nového náboženského vývoje bude nakonec reálná. Koncem ledna 1621 udělil Ferdinand Lohelioví při jeho odjezdu z Vídně práva kolátora pražských farností a také mu slíbil, že svěří univerzitu a fary na královských panstvích katolíkům.¹⁶⁾ Významnou záležitostí se proto stalo nové vybavení katedrály sv. Víta. Její opětové vysvěcení 21. února 1621 se stalo příležitostí, při níž zaznělo obsáhlé kázání Kašpara Arsenia z Radbuzy. Tento kanovník označil Rudolfově Majestát jako nástroj násilí proti katolíkům. Ten však již byl zrušen. Kazatel také kritizoval náboženské nesváry i obrazoborectví a dával na srozměnou, že se zde kalvinismus neusídlil na dlouho.¹⁷⁾

nijch/ Neyswětěgssy Blahoslawené Panny Marye/ Rodičky Božj, Praha 1613 (uloženo Strahovská knihovna, sign. BH VI 107-2). Tato kniha by se měla doplnit do Podlahova seznamu v *Series*. Joannes Peyt nesmí být záměňován se svým bratrem Jacobem Peytem, který roku 1600 absolvoval rétoriku u pražských jezuitů, a poté se stal 3. 5. 1604 bakalářem filozofie (srov. Karel BERÁNEK, *Promoce v Klementinu v letech 1604-1617*, AUC-HUCP 25, 1985, s. 7-32, zde s. 17 - viz také *Etymologia vocabulí sacerdotis... dedicata. M. Iacobo Peito Hostovino Božmo...*, s. d. s. l. (uloženo Strahovská knihovna, sign. AA VIII 54/17). Jacobus byl také katolickým knězem, působil jako děkan ve Velvarech 1629-1630, poté od roku 1633 až do své smrti roku 1640 jako farář u svatého Štěpána na Novém Městě. Hammerschmidt uvádí, že se v tomto kostele nachází jeho náhrobek a nápis na něm vyzývá k modlitbě za dva bratry, arcijáhna bílinského a jeho (Jan Florián HAMMERSCHMIDT, *Prodromus gloriae Pragenae*, Praha 1724, s. 253).

¹⁴⁾ O této záležitosti viz Jiří RAK, *Vývoj utrakvistické správní organizace v době předbělohorské*, Sborník archivních prací 31, 1981, s. 179-204, zde s. 203; také František TISCHER (ed.), *Dopisy konsistoře podobojí z let 1610-1619*, I-III, Praha 1917-1925, zde sv. II, č. 1450, č. 1694 a č. 1732. Michna spoléhal v letech 1617 a 1621 na tytéž osoby, jako byl například kněz Jan Locika-Domažlický. O pobělohorských snahách o sjednocení viz Anton GINDELY, *Geschichte der Gegenreformation in Böhmen*, Leipzig 1894, s. 94-95.

¹⁵⁾ Dieter ALBRECHT, *Maximilian I. von Bayern 1573-1651*, München 1998, s. 532-534. V textu Tajné rezoluce (Geheime Resolution) zaslaném Ferdinandovi z Mnichova 13. 1. 1621 si Maximilian dával pozor, aby se nezdálo, že se vměšuje do vnitřních záležitostí Habsburků a soukromě radí velkou obezřetnost v náboženských otázkách s ohledem na saského kurfiřta a zároveň okamžité potlačení kalvinismu v království. Srov. Gottfried LORENZ (ed.), *Quellen zur Vorgeschichte und zu Anfängen des Dreißigjährigen Krieges*, Darmstadt 1991, s. 513-519, zde s. 514.

¹⁶⁾ Alessandro CATALANO, *Zápas o svědomí. Kardinál Arnošt Vojtěch z Harrachu (1598-1667) a protireformace v Čechách*, Praha 2008, s. 72. O všech těchto opatřeních Jiří MIKULEC, *31. 7. 1627. Rekatolizace šlechty v Čechách. Čí je země, toho je i náboženství*, Praha 2005, s. 30 an.

¹⁷⁾ [Kašpar ARSENIUS Z RADBUZY], *Oratio in solenni reconciliatione Almae Metropolitanae Ecclesiae Pragensis*, Praha 1621 (uloženo Strahovská knihovna, sign. FD V 53a).

Nadešel čas na obnovu farní sítě. Loheliova metoda se hodně zakládala na zkušenostech.¹⁸⁾ Přímo úměrně tomu, jak císařské ozbrojené síly znovu získávaly kontrolu nad královstvím, obsazoval kněžími ty fary, o kterých se arcibiskup domníval, že má nad nimi kolátorské právo, a pokud to bylo třeba, vyhnal přitom odtamtud nekatolického kazatele. Bylo třeba zařídit vše co nejrychleji, aby věřící mohli o Velikonocích přijmout předepsané svátosti. A tak nebyli na své fary vždy zpět dosazeni legitimní držitelé beneficí, kteří během stavovského povstání uprchli ze země. Vůči odpadlíkům z řad kněží i řadových věřících Lohelius nařídil postupovat s maximální shovívavostí: stačilo, aby vykonali pokání a přijali rozhřešení. Navíc arcibiskup maximálně zúžil definici choulostivé kategorie dvojnásobných odpadlíků: do ní mohli být započítáváni pouze hereziarchové a heretičtí kazatelé.¹⁹⁾

Lohelius se svým laskavým přístupem snažil co nejrychleji zahladit důsledky, které stavovské povstání zanechalo v rovině pastorační péče. Vedle toho věnoval také velkou pozornost kanonickým formám, především ve chvíli ustanovení kněze na beneficium: bylo nutné skoncovat s nepořádkem, který panoval ve farnostech, do té doby převážně jen málo podřízených arcibiskupovi. Taková reorganizace však v dubnu 1621 narazila na přirozenou překážku: Lohelius neměl k dispozici dostatek kněží, a nemohl tedy poslat duchovního správce každé obci, která jej o to požádala.²⁰⁾ Navíc začal koncem roku postupovat proti špatným klerikům,²¹⁾ a tím se počet kněží ještě snížil.

Tato bezprostřední a dílčí nařízení nebránila arcibiskupovi v tom, aby projednával s císařem pokračování rozsáhlejších operací zaměřených na obrácení království ke katolictví. V březnu bylo rozhodnuto o vyhnání kalvinistů.²²⁾ Vyvolalo celkem závažné problémy, o kterých císaře informoval místodržící Karel z Lichtenštejna.²³⁾ V Čechách fungovaly různé nekatolické denominace jako spojené nádoby

¹⁸⁾ Část Loheliovy korespondence z tohoto období se nachází v NA Praha, APA I, kart. 8-9.

¹⁹⁾ Tamtéž, kart. 9, fol. 337v; 16. 3. 1621, Lohelius Hieronymu Keckovi, děkanovi v Kladsku.

²⁰⁾ Tamtéž, kart. 8, fol. 338; 10. 7. 1621, Lohelius Drachoviovi, arcijáhnovi z Plzně.

²¹⁾ Lohelius dal začátkem dubna vyhledat mnichy, kteří pronikli bez povolení arcibiskupa do farností českokrumlovského regionu (NA Praha, APA I, kart. 9, fol. 345r; 8. 4. 1621, Lohelius Matthæu Thomasovi, arcijáhnovi v Bechyni a farářovi v Českém Krumlově). Od konce roku plánoval Lohelius sérii opatření proti špatným kněžím, dále NA Praha, APA I, kart. 9, fol. 359v (17. 11. 1621, Lohelius Coelestinovi; 17. 11. 1621, Loheliova konvokace Jana Kohouta, faráře z Dobřichova); také tamtéž, kart. 9, fol. 368r (21. 12. 1621, Lohelius Kobilkovi, který se nedostavil); tamtéž, fol. 372r-v (15. 12. 1621, Loheliova konvokace šesti kněží - delikventů).

²²⁾ Srov. Christian d'ELVERT (ed.), *Die Bestrafung der Böhmischen Rebellion, insbesondere die Correspondenz Ferdinand II. mit dem Fürsten Liechtenstein*, Brno 1868, s. 37 (5. 3. 1621, Lichtenštejn Ferdinandovi II.), 73-74 (3. 6. 1621, Ferdinand II. Lichtenštejnovi), 106-107 (26. 6. 1621, Lichtenštejn řadí univerzitní profesory k ostatním heretikům).

²³⁾ Tamtéž, s. 95-99; 14. 7. 1621, Lichtenštejn Ferdinandovi II. Také A. GINDELY, *Geschichte*, s. 91-92.

a jen velmi obtížně bylo možné odlišit kalvinisty od ostatních. Bylo také nutné nalézt odpovědi na další otázky, zejména na to, jaký postoj zaujmout k nekatolíkům, kteří nejsou kalvinisty; které pražské kostely by měly být předány katolíkům a s jakým odůvodněním; zda musí nekatoličtí kazatelé uznat arcibiskupovu jurisdikci, aby si mohli nechat své farnosti; a jestli je nutné, aby upustili od podávání přijímání *sub utraque*?

Právě zde pod tlakem nezbytných opatření ve farnostech znovu vyvstal starý problém jednoty, který se objevoval pravidelně od konce tridentského koncilu, ne-li od husitských válek. Lichtenštejn jako dobrý politik hledal řešení, které by zároveň vyhovělo požadavku hierarchické jednoty (ustanovení arcibiskupské jurisdikce nad všemi farnostmi) i potřebám v rámci pastorační péče²⁴⁾ (setrvání kazatelů, kteří svými názory byli nejméně vzdáleni učení Říma, výměnou za klasický kompromis, přijímání *sub utraque*).

Odpovědi na tyto otázky mělo pomoci nalézat shromáždění prelátů, které Lohelius svolal na 29. dubna 1621 do Prahy.²⁵⁾ Výsledky jejich rokování jsou známé. Aby nezarmoutili saského válečného spojence (jeho pomoc byla potřeba, protože Mansfeld tehdy ještě ovládal Tábor), požádali preláti o předání pouhých tří pražských kostelů do katolických rukou. Především však chtěli, aby se v Čechách upustilo od přijímání *sub utraque*. Zde se jednalo o zásadní zlom ve vývoji: poprvé od povolení uděleného Piem IV. se katolická hierarchie v českém království jasně a oficiálně vyslovila ve prospěch zrušení laického přijímání z kalicha. Nezbyvá než litovat, že o tomto zásadním shromáždění z 29. dubna, jehož konečným důsledkem bylo definitivní zrušení přijímání pod obojí v následujících měsících, víme tak málo.

II – Jednání okolo zrušení laického přijímání z kalicha

Zpráva, kterou o diskuzích sepsal Lohelius pro Ferdinanda II., obsahovala důkladnou politickou argumentaci.²⁶⁾ Ukazovala, jak povolení kalicha v konečném důsledku zapříčinilo povstání stavů a jejich odhodlání zničit (*exterminieren*) katolické náboženství. V království znovudobytém skrze *ius gladii* může panovník postupo-

²⁴⁾ Hynek KOLLMANN (ed.), *Acta Sacrae Congregationis de Propaganda Fide res gestas Bohemicas illustrantia*, I–V, Praha 1923–1955, zde sv. I, s. 313, č. 67; 29. 3. 1623, Lichtenštejn kardinálu-nepotovi Ludovicu Ludovisimu.

²⁵⁾ A. GINDELY, *Geschichte*, s. 93–94. Také Konstantinus PICHERT, OPræm, *Johannes Lohelius. Sein Leben und seine Tätigkeit im Prämonstratensorden und als Erzbischof von Prag*, *Analecta Præmonstratensia* 3, 1927, s. 125–140, 264–283, 404–422, zde s. 421.

²⁶⁾ NA Praha, APA I, kart. 9, fol. 293–298; 3. 5. 1621, Lohelius (a jeho kapitula?) Ferdinandovi II. Také A. GINDELY, *Geschichte*, s. 94.

vat jako v nově získaných zemích v Asii a Africe. Místo toho, aby vyjmenoval konkrétní doporučená opatření, navrhoval Lohelius brát ohled na Sasko, u něhož není možné probouzet nevoli, a svolat teology, kteří by otázky prodiskutovali. Jediné, za co se přimlouval, bylo zrušení přijímání *sub utraque*. Připomněl, že nikdy nebyly dodrženy podmínky stanovené kdysi za Ferdinanda I. a pod zástěrkou přijímání z kalicha se zde rozšířila hereze. Zázračné vítězství z roku 1620 dává příležitost ke zrušení laického kalicha. Zkrátka a dobře přijímání pod obojí, symbol obrovské laskavosti domu rakouského i jejich osudných následků, musí být z politických důvodů zrušeno.

Jako nový účastník dialogu o této záležitosti přibyl koncem května papežský nuncius Caraffa. Řehoř XV., papež zvolený v únoru 1621, se rozhodl při výběru nuncia pro kontinuitu: Caraffa byl příbuzným Řehořova předchůdce. Instrukce pro nuncia nechal papež sestavit od G. B. Agucchia (1570–1632), bývalého člena Státního sekretariátu Pavla V.²⁷⁾ Caraffa byl pověřen, aby v českém království dál rozvíjel katolickou reformu – postupně, důvtipně a s citlivým nadšením (*ardor soave*),²⁸⁾ které by mohlo inspirovat i zbytek Říše k návratu do lůna katolické církve. Po příjezdu do habsburské monarchie se mu naskytlá zajímavá příležitost: Lichtenštejn a Michna v květnu svolali členy dolní konzistoře a pražské faráře, aby je podřídili pravomoci arcibiskupa. V tomto případě se nejednalo o pokus iniciovaný laiky,²⁹⁾ ale o důsledek úsilí olomouckého kanovníka Platejse,³⁰⁾ který se od počátku března snažil smířit s církví právoplatně ustanovené kazatele. Platejs je znovu shromáždil v září,³¹⁾ opět pod záštitou Lohelia, tentokrát už jako pražský vikář nuncia Caraffy.

Tyto pokusy o připojení utrakvistických kněží ke katolické církvi, z hlediska Lohelia nezbytné východisko z nouze tváří v tvář nedostatku duchovenstva, vnímal

²⁷⁾ O Agucchiovi Josef SEMMLER, *Das päpstliche Staatssekretariat in den Pontifikaten Pauls V. und Gregors XV. 1605–1623*, Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte 33, Supplementheft, Rom – Freiburg – Wien 1969, obzvláště s. 88–92, 109–110; k instrukci, datované 12. 6. 1621 v Římě Karl JAITNER (ed.), *Die Hauptinstruktionen Gregors XV. für die Nuntien und Gesandten an den Europäischen Fürstenhofen 1621–1623*, I–II, Tübingen, 1997, zde sv. II, č. 6, s. 620, o Čechách s. 622–624. Analýzu nabízí Alexander KOLLER, *Die böhmischen Länder im Spiegel der Berichte der Nuntien und kurialen Instruktionen*, Opera historica 11, České Budějovice 2006, s. 175–187, zvláště pak s. 186–187.

²⁸⁾ Je to jeden z termínů dominujících v dobové teorii misii; srov. Josef METZLER, OMI, *Wegbereiter und Vorläufer der Kongregation. Vorschläge und erste Gründungsversuche deiner römischen Missionszentrale*, in: Týž (ed.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide Memoria rerum*, Rom – Freiburg – Wien 1971, sv. I–III, zde sv. I, s. 38–78, zvláště pak s. 63 an.

²⁹⁾ A. GINDELY, *Geschichte*, s. 94–95.

³⁰⁾ Václav LÍVA, *Jan Arnošt Platejs z Platenštejna*, Časopis Matice moravské 54, 1930, s. 15–78, s. 293–336, zde s. 45, pozn. 2.

³¹⁾ NA Praha, APA I, kart. 9, fol. 359r; 18. 9. 1621, Loheliova konvokace.

Caraffa z jiného úhlu pohledu. Koncem října³²⁾ připomínal v dopise kardinálu-nepotovi obtíže, které se vázaly k přijímání pod obojí: „*pro zdejší lid bude velmi těžké opustit tento názor a obyčej.*“³³⁾ Zajisté, u připojených utrakvistických farářů mohl docílit užívání latiny při liturgii, ale co se týče ritu přijímání svátosti oltářní, „*přimět český lid k dodržování katolických předpisů bude vyžadovat značné násilí.*“³⁴⁾ K dopisu byl připojen spis, který se nesl v umírněném duchu a vcelku příznivě se stavěl k zachování laického kalicha.³⁵⁾ Předpokládal, že jeho čtenář nemá žádné informace o historii povolení přijímání pod obojí, ani o jeho důsledcích. Pravděpodobně pocházel z pera Jana Arnošta Platejse, jehož, zdá se, pobyt v žaláři v době stavovského povstání nepřipravil o iluze týkající se možnosti sjednocení s utrakvisty. Záležitost nebyla předána k vyřízení nikomu menšímu než papeži.

V této době byly záležitosti Čech většinou řešeny poměrně rychle. Platí to i pro kauzu zrušení či zachování přijímání pod obojí. Aniž by prošla obvyklou procedurou, při níž by teologové vyjadřovali svá *vota*, rozhodlo se Svaté officium nic nedělat, tedy zachovat *status quo*, až do zasedání konaného ve čtvrtek 11. listopadu 1621.³⁶⁾ Toto rozhodnutí nebylo oficiálně vydáno ve formě dekretu.³⁷⁾ Zbývalo jen zpravit o něm nuncia. A právě tehdy se odehrálo vše podstatné. Během dvou týdnů, které následovaly po čtvrtěm zasedání, se vše změnilo. Výsledné rozhodnutí mělo formu dopisu, jehož koncept svěřil o pracném sepsování textu. Ten byl navíc několikrát kriticky přeformulován, pravděpodobně kardinálem-nepotem Ludovisim, avšak možná přímo papežem či někým z jeho okolí.³⁸⁾

Výsledný text v podstatě konstatoval, že nebylo možné přistoupit na žádost nuncia (konec konců dost nejasnou). Podmínky povolení užívání kalicha nebyly dodr-

³²⁾ ACDF, SO, Euch I, VIII, fol. 204; 9. 10. 1621, Caraffa kardinálu Ludovisimu.

³³⁾ „...*opinione, e consuetudine difficilissima ad abbandonarsi da quei popoli.*“ Tamtéž.

³⁴⁾ „...*I tirar' quei popoli all'osservanza de' cattolici sarà una somma violenza.*“ Tamtéž.

³⁵⁾ Tamtéž, fol. 207r–212r. Spis je pravděpodobně psán rukou Arnošta Platejse, který byl ustanoven generálním vikářem nuncia v Praze. Podle obvyklé praxe měli pražští nunciové jednoho vikáře ve Vídni v osobě Khlesla, teď však byla situace jiná. O této roli Platejse viz především Václav LÍVA, *Staronové prameny k dějinám pobělohorské protireformace a jejich původce*, in: Otakar Odložilík a kol. (edd.), *Českou minulostí, Práce žáků Václava Novotného*, Praha 1929, s. 230–236.

³⁶⁾ ACDF, SO, Euch I, VIII, fol. 213r: „*11 Novembris 1621 Sanctissimus quoad concedendum communionem sub utraque specie nihil esse faciendum, et ordinavit quoad hoc instrui Nuncium...*“

³⁷⁾ Nevyskytuje se ve svazku ACDF, SO, Decreta, 1621. O rozhodujícím významu rozhodnutí římské inkvizice viz především Bruno NEVEU, *L'Erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Neapol 1993 a TÝŽ, *Y a-t-il une hérésie inquisitoriale?*, in: Agostino Borromeo (ed.), *L'inquisizione atti del simposio internazionale*, Città del Vaticano, 29–31 ottobre 1998, Vatikán 2003 s. 469–491.

³⁸⁾ ACDF, SO, Euch I, VIII, fol. 215–216; 27. 11. 1621, (kardinál Ludovico Ludovisi?) Caraffovi, koncept odpovědi opatřený glosami.

žovány, přijímání *sub utraque* dávalo prostor mnoha nešvarům, nepodařilo se dosáhnout sjednocení a v Čechách nezůstali žádní opravdoví husité (tedy katolíci, kteří by se lišili jen ritem přijímání pod obojí), ale pouze luteráni a kalvinisté. Nunciovní byla zaslána řada kopií starších písemností, především breve Pia IV., ale také korespondence z uplynulých desetiletí týkající se kalicha. Stručně řečeno, pokud mohl být nunciův spis akceptován během zasedání ve čtvrtek 11. listopadu, neobstál před pisatelem dopisu, který měl k dispozici dokumenty z archivu inkvizice. Caraffa byl pověřen „*spolu s dalšími preláty i zbožnými, schopnými a horlivými osobami, a také spolu s příslušníky řádů, in specie s otci z Tovaryšstva Ježíšova, plně vyšetřit, k jakým škodám a neřádům došlo ve spojitosti s povolením Pia IV. a jaká vážná nebezpečí či další účinné a zřejmé důvody dnes více než kdykoli jindy podporují zákaz kalicha.*“

Tim došlo k naprostému obratu. Kardinálové inkvizitoři měli doktrinální odůvodnění: legalita přijímání *sub utraque* je nezpochybnitelná. Při rozhodování však byly vzaty v úvahu hlavně pastorační důsledky této praktiky, které Řím považuje za katastrofální. Z těchto důvodů přijímání pod obojí zavrhl. Přesto požadoval Řím shromáždění teologů, které by se k celé problematice vyjádřilo. Nabízi se interpretační otázka, zda by to znamenalo svolání komise, která by se usnesla o definitivním rozhodnutí. V tomto ohledu se domníváme, že ze strany Říma již bylo rozhodnuto. Nyní se jako optimální řešení jevila tzv. *consulta*, která by laickým autoritám objasnila důvody již učiněného rozhodnutí. Termín *consulta*, převzatý ze španělského politicko-právního názvosloví, označuje právě tento postup poradenství: shromáždění názorů jednotlivých specialistů objasňujících panovníkovo rozhodnutí ohledně příslušného problému. V tomto smyslu se jednalo spíše o diplomatický než o teologický postup.

Caraffa byl vynikající diplomat. V záležitosti své žádosti se dočkal přesně opačného výsledku, než jaký očekával. Nicméně přesto začal neúnavně uvádět římské rozhodnutí v život. Seznámil s ním Lohelia, Platejse i obrácené predikanty a zároveň oznámil, že všichni ostatní nekatoličtí duchovní budou vyhnáni.³⁹⁾ Dopis nuncia arcibiskupovi ze 22. prosince oznamující rozhodnutí papeže a inkvizice zakázat přijímání *sub utraque* bývá obvykle považován za moment zrušení kalicha v Čechách. Přesto se tou dobou ještě zákaz neuplatnil v praxi: až do svátku sv. Jovtěcha (23. 4.) 1622, kdy byl zveřejněn, se jednalo jen o soukromý dopis.⁴⁰⁾

Lohelius odpověděl, že bude nutné kvůli tomuto rozhodnutí, které jej naplnilo radostí, kontaktovat panovníka.⁴¹⁾ Zdá se, že Ferdinanda II. informoval Platejse při

³⁹⁾ ACDF, SO, Euch I, VIII, fol. 217, 228; 25. 12. 1621, Caraffa (kardináloví Ludovisimu?).

⁴⁰⁾ NA Praha, APA-Ordinariát, XV, B/6, kart. 96, D.

⁴¹⁾ NA Praha, APA I, kart. 9, fol. 373r-v, 31. 12. 1621, Lohelius Caraffovi. Také G. CONSTANT (ed.), *Concession*, s. 759.

audienci konané 28. prosince 1621,⁴²⁾ během níž císař navrátil arcibiskupské statky.⁴³⁾ Panovník se k tomuto rozhodnutí nestavěl nepřátelsky, ale odmítl se mu hned podřídit. Jeho postoj probouzel obavy ve starém arcibiskupovi, který se strachoval, že kvůli tomu nebude prokázán potřebný respekt vůči autoritě papežského stolce.⁴⁴⁾ Pravou příčinou císařovy neochoty byly jeho obavy z politických důsledků takového aktu. Právě proto svolal do Vídně na 12. ledna 1622 poradní shromáždění (*consultu*) teologů, jak již dříve navrhovali i kardinálové v Římě.

S lednovými jednáními nás seznamuje Caraffův dopis z 15. ledna 1622.⁴⁵⁾ Nunciovo svědectví je vždy třeba brát s jistou rezervou. Občas inklinoval k tomu, aby si přirkl všechny zásluhy v dané záležitosti. Velmi často také přisuzoval své neúspěchy svým nepřátelům, které označoval ne příliš laskavě „*politici*“, tedy *machiavelisté*. Zde je však Caraffova analýza velmi cenná. Řešily se dva problémy: 13. prosince 1621 uveřejnil Lichtenštejn dekret o vyhnání heretických kazatelů a zrušení dolní konzistoře. Jediná výjimka se týkala dvou pražských luteránských chrámů,⁴⁶⁾ chráněných saským kurfiřtem, jehož kazatel Hoë se právě dožadoval, aby byl zastaven

⁴²⁾ NA, APA I, kart. 9, fol. 375v–376r, 4. 1. 1622, Lohelius Platejsovi.

⁴³⁾ Tamtéž, fol. 376r, 5. 1. 1622, Lohelius (Caraffovi ?).

⁴⁴⁾ To napsal Platejsovi 4. ledna; ve svém druhém dopise adresovaném Caraffovi (?) se svěčuje: „*Quod ad negotium S. Religionis, confido Sac. Cæs. Maiestatem quæ in eius augmentum prospiciunt, S. D. N. et Sedis Sacrae Apostolicae Sententiae nuper latae obsequentissime submissuram et subscripturam esse. Reparet Ferdinandus Secundus quæ minus secunde sed in Regni huius infoelicitissimam subversionem per concessionem extortas alii concesserunt.*“

⁴⁵⁾ ACDF, SO, Euch I, VIII, fol. 58r–59v, 15. 1. 1622, Caraffa Svatému oficiu. Dopis je spolehlivějším pramenem než pozdější nunciovy relace, v nichž se výklad faktů často rozchází, ať už se jedná o *Relatio Bohemica* (vydal H. KOLLMANN (ed.), *Acta*, sv. I, č. 25, s. 93–159, 8. 10. 1622), o relaci z roku 1628 (vydal Josef Godehard MÜLLER (ed.), *Relatione dello stato dell'imperio e della Germania fatta dopo il ritorno della sua nuntiatura appresso l'imperatore 1628*, Archiv für Kunde österreichischer Geschichtsquellen, sv. XXIII, Wien 1860, s. 101–450; také Anton PIEPER, *Die Relationen des Nuntius Carafa über die Zeit seiner Wiener Nuntiatur (1621–1628)*, Historisches Jahrbuch 2, 1881, s. 388–415; G. CONSTANT, *Concession*, s. 754–757, nebo o jeho *Commentaria (Caroli [CARAFFA] Episcopi Aversani Commentaria de Germania Sacra restaurata, sub Summis PP. Gregorio XV, & S.D.N. Urbano VIII., regnante Aug. & Prüss.^{mo} Imp. Ferdinando Secundo*, Köln am Rhein 1639, s. 130–131, 157–158).

⁴⁶⁾ O dějinách tohoto období viz Hilda LIETZMANN, *Die Deutsch-Lutherische Dreifaltigkeits-, die spätere Ordenskirche St. Maria de Victoria auf der Kleinen Seite zu Prag*, Zeitschrift für Kunstgeschichte 40, 1977, s. 205–226. O tomto kostele pojednává také má diplomová práce: Nicolas RICHARD, *La reconquête catholique de la Bohême: l'exemple de l'église Sainte-Marie-La-Victoire et de la dévotion à l'Enfant-Jésus de Prague*, diplomová práce Paris IV-Sorbonne 2004, s. 6–46. Nakonec upozorňuji na článek, který zpochybňuje teorii konfesionalizace architektury pečlivým rozбором jeho stavebních plánů: Kai WENZEL, *Konfese a chrámová architektura. Dva luteránské kostely v Praze v předvečer třicetileté války*, Pražský sborník historický 36, 2008, s. 31–103; 37, 2009, s. 7–66.

nucený odchod nekatolíků z Čech.⁴⁷⁾ Navzdory Caraffovu naléhání odmítl Lichtenštejn vyhnat luterány s vědomím, že by takové ošemetné rozhodnutí představovalo politickou záminku pro Jana Jiřího Saského. Navíc místodržící poukazoval na nepřijemné následky římského rozhodnutí ohledně kalicha tak dlouho, až panovníka přesvědčil, aby se před zavedením papežského nařízení do praxe poradil se svým zpovědníkem. Tím byl jezuita Becanus, který dostal za úkol napsat svému generálovi Vitelleschimu, aby podpořil žádost o odložení termínu zrušení kalicha až do Velikonoc 1622, čímž by panovník získal čas na reorganizaci armády a lepší ovládnutí Čech. V tomto kontextu očekával nuncius od poradního shromáždění (*consulaty*), že ukončí odkládací manévry skupiny nazývané „*politici*“.

Dne 12. ledna 1622 ve vídeňském Lichtenštejnově paláci proběhlo zásadní jednání. Caraffa zmiňuje jako účastníky císařského zpovědníka Becana a dva jiné jezuity, dva kapucíny (Romana z Lodi a Valeriána Magniho), strahovského opata Kašpara z Questenberka a kanovníka Platejse. Zachovalo se také *votum* Pavla Michny, Lichtenštejnovy pravé ruky, který byl beze sporu rovněž přítomen, a pravděpodobně se účastnil i český nejvyšší kancléř Zdeněk Vojtěch Popel z Lobkovic.⁴⁸⁾ Naskytá se totiž s identifikací dvou jezuitů, o nichž mluví nuncius. Jeden z nich asi sepsal anonymní *votum*, které se nachází v pražském Národním archivu.⁴⁹⁾ Není však možné to žádným způsobem ověřit. Druhý jezuita, jindřichohradecký rektor Paul Turn, poslal Lohelioví 3. ledna spis žádající zrušení kalicha.⁵⁰⁾ Schází však prokazatelný důkaz o vztahu mezi tímto textem a setkáním z 12. ledna. Jisté je to, že Turn nevystupoval jako mluvčí Viléma Slavaty, pána na Jindřichově Hradci, z kterého válka učinila nepřítele zrušení kalicha, za něž se doposud horlivě zasazoval.⁵¹⁾ Je třeba přiznat, že podobně není možné objasnit vztah k ví-

⁴⁷⁾ Hans KNAPP, *Mathias Hoë von Hoeneegg und sein Eingreifen in die Politik und Publizistik des Dreissigjährigen Krieges*, Halle 1902. Autor zde představuje saského kurfiřta pod silným vlivem jeho dvorního kazatele jménem Hoë. Tuto analýzu vyvrací Franck MÜLLER, *Kursachsen und der böhmische Aufstand, 1618-1622*, Münster 1997, s. 120–128, který kazatele vnímá spíše jako mluvčího svého vladaře, podle potřeb saské politiky střídavě zaměřeného antikalinisticky a antikatolicky.

⁴⁸⁾ Caraffa to neříká, ale kapucínské *votum* poukazuje na to, že se jedná o *Determinatio Quaestionem propositam a Sacra Caesarea Maestate aliquibus Theologis Viennensis per Ill.mum Supremum Cancellarium Regni Bohemiae*, což byl úřad zastávaný Lobkovicem; ACDF, SO, Euch I, VIII, fol. 241r.

⁴⁹⁾ NA Praha, APA I, kart. 2021A, II. [ANONYM], *Articuli duo, pro communi Ecclesiae bono in regno Bohemiae promovendo discutiendi*.

⁵⁰⁾ Anton FRIND (ed.), *Urkunden über die Bewilligung des Laienkelches in Böhmen unter Kaiser Ferdinand I.*, Abhandlungen der königlichen böhmischen Gesellschaft der Wissenschaften, VI. řada, sv. 6, Praha 1873, č. 24, s. 42–43; 3. 1. 1622 P. Turn, SJ, Lohelioví.

⁵¹⁾ O pozici Slavaty v této době Josef HRDLIČKA, *Slavatova obrana jezuitského řádu a jeho představy o konfesijním uspořádání Čech z počátku dvacátých let 17. století*, Folia Historica Bohemica

deňskému setkání teologů z ledna 1622 u jiného textu, uchovávaného v římském archivu Kongregace pro šíření víry a nazvaného *De revocandis Prædicantijs Lutheranis in Bohemiam judicium* od minority Jeronýma Lappiho.⁵²⁾ Nakonec se musíme s údivem pozastavit nad tím, že se do debaty nezapojil nikdo z Moravy; přítomen nebyl ani kardinál Ditrichštejn. Možná, že jeho mluvčím byl některý ze zúčastněných teologů.

Preláti debatu nepojali jako diskusi o rozhodnutí, které padlo v Římě, ale jako určování podmínek, za jakých bude provedeno. Nezaujali tedy postoj absolutního podřízení, ale spíš porozumění. Účastníci se přikláněli k různým směrům, které se vyskytovaly u vídeňského dvora. Kromě toho se lišili i svým rozhledem. Becanus, jehož spisy velmi oceňoval Vincenc z Pauly,⁵³⁾ patřil podobně jako Valerián Magni mezi prvotřídní evropské teology. Michna či kapucínský provinciál Roman z Lodi byli zajisté vzdělaní lidé, ale jejich hlavní předností byla znalost situace, v případě prvního se jednalo o politiku, v případě druhého o pastorační péči. To platilo i o Questenberkovi a Platejsovi, o nichž Caraffa při odesílání všech *voť* Svatému oficiu sepsal pochvalné svědectví.⁵⁴⁾

23, 2008, s. 225–248, obzvláště s. 248. Lohelius obezřetně odpovídá Slavatovi, že nemohl nic rozhodnout v důsledku Turnova návrhu, protože čeká na výsledky jednání svého vyslance u Ferdinanda II. Srov. G. CONSTANT (ed.), *Concession*, s. 760; 15. 1. 1622 Lohelius Slavatovi, pozn. 2. Jeho odpověď Turnovi datovaná 15. 1. 1622 v Praze je tamtéž, s. 758 (koncept uložen v NA Praha, APA I, kart. 9, fol. 390r). Není bez zajímavosti, že Slavatův postoj se v této otázce od vypuknutí povstání vyvíjel. Roku 1618 odmítl utrakvistického kněze ve svém městě Jindřichův Hradec, aby zde nenechal herezi zapustit kořeny. Srov. Slavatovu rozpravu ze 6. 2. 1618 určenou pro jindřichohradeckou městskou obec (G. CONSTANT (ed.), *Concession*, s. 749an). Neodsuzoval tedy samotný ritus podobojí, ale jeho zneužívání. Tyto nuance stojí za to vzít v potaz, jelikož se týkají klíčové osobnosti vídeňské politiky, kterou je pro historiografii „ein strikter Verfechter der Gegenreformation“. Srov. Alessandro CATALANO – Katrin KELLER (edd.) *Die Diarien und Tagzettel des Kardinals Ernst Adalbert von Harrach (1598–1667), Edition und Kommentar*, I–VII, Wien – Köln – Weimar, 2010, zde sv. I, s. 217.

⁵²⁾ Roma, Archivio storico de Propaganda fide (dále APF), Scritture Originali riferite nelle Congregazioni Generali (dále SOCG), vol. 214 (1629), fol. 57–64; každopádně se v něm však neřeší otázka kalicha, což by vedlo k dataci jeho vzniku mezi duben a říjen 1622.

⁵³⁾ Joseph BRUCKER, SJ, *Becanus, Martin (Schellekens)*, Dictionnaire de Théologie Catholique, Paris 1899–1968, sv. II, s. 521–523, zde s. 522.

⁵⁴⁾ *Vota* byla zaslána do Říma Caraffou jako příloha jeho *Relatio Bohemica*. Srov. H. KOLLMANN (ed.), *Acta*, č. 25, s. 93 an, zde s. 118–119; 8. 10. 1622.

III – Argumenty poradního shromáždění (*consulty*) z 12. ledna 1622

Do dnešních dnů se zachovala stanoviska (*vota*) jednotlivých členů poradního shromáždění. První z nich je anonymní a stručné. Vychází z toho, že se nyní nekatoličtí kazatelé podřizují výměnou za povolení laického přijímání z kalicha. Nejsou v tom však upřímní. Kvůli povolení kalicha se totiž v království mohlo rozšířit učení jednoty bratrské a kalvinistů. Ke kalichu jsou navázány také luteránské chrámy a jejich případné zrušení by mohlo vést nejen k dalšímu povstání, jež lze potlačit, ale také ke vzrušení nelibosti ze strany Saska. Na druhou stranu, zachovat luteránské chrámy znamená autorizovat přijímání *sub utraque* a umožnit Pražanům opouštět katolické kostely ve prospěch luteránských. Ve výsledku by tedy byl poškozen rozmach (*incrementum*) katolického vyznání. Autor z toho nevyvozuje nic dalšího a nepřináší jasný shrnující závěr.

Z *vota* otce Becana máme jen shrnující výťah. Císařský zpovědník otázku řešil formou alternativ. Tak jako v roce 1620 spojil toleranci nikoliv s nutností, ale s okolnostmi. Může se zdát, že rozdíl mezi obojím je nepatrný. Říkal, že není čím oponovat rozhodnutí papeže a kardinálů. Pokud k tomu máme závažný důvod, můžeme od Svatého stolce žádat pouze toleranci. Becanus podotýká, že přijímání *sub utraque*, ustanovené Kristem, je přesto dovolené božským právem a že to papež může připustit, čímž ospravedlňoval Pia IV. Přijímání pod obojí si však uzurpovali husité, luteráni a kalvinisté, a tak se stalo nezákonným. Tato ztráta oprávněnosti nespočívá v tom, že přijímání z kalicha užívali heretikové v rámci svých pomýlených představ, které mají o tomto ritu a s nimiž nemůže papež souhlasit. Jezuita nerozebírá problematiku správnosti či nesprávnosti tohoto ritu, který jinak býval popisován jako špatné zacházení se svátostí, ale prostou otázku práva a spravedlnosti.

Jsou-li podle Becana luteráni nevinní, není možné je vyhnat z politických důvodů a je třeba hledat náboženské odůvodnění. Někteří to však odmítají kvůli strachu ze Saska; jiní jim břitce odpovídají, že v království nenastane mir, dokud zde zůstane různorodost náboženství. Saský kurfiřt také toleruje jen jednu konfesi a jelikož je moudrý, nemůže císaři zazlívát, zachová-li se stejně.⁵⁵⁾ Zaznívá zde argument augsburského míru, který se později objeví v ujednáních vestfálského míru. Pokud však vykonávání zásady *cuius regio*, již Becanus nenazývá tímto jménem, připravuje Habsburky o saského spojence nebo by znamenalo ztrátu Čech či Slezska, je

⁵⁵⁾ Když Ferdinand II. formuloval svou závěť datovanou 10. 5. 1621, rozepsal se o nutnosti sjednotit monarchii dědičností a katolickým náboženstvím. Přejímal tak myšlenku, kterou bychom v té době našli u protestantů i katolíků, u Botera a Justa Lipsia stejně jako u Machiaveliho. Dále k tomu Robert BIRELEY, SJ, *Ferdinand II: Founder of the Habsburg Monarchy*, in: Robert J. W. Evans – Trevor V. Thomas (edd.), *Crown, Church and Estates. Central European Politics in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, London 1991, s. 226–244.

třeba počkat přinejmenším do Velikonoc, kdy bude zreformována armáda a dostane nového velitele. Jezuita, zvyklý na politické *consulty*,⁵⁶⁾ tedy počítá s nutností kvartýrovat vojsko na zimu a ví o Buquoyově smrti v létě 1621.⁵⁷⁾

Oproti němu formuloval laik Michna své zamyšlení obecněji. Podle něj existují vážné důvody, které mluví ve prospěch začlenění sjednocených utrakvistických kněží po vyhnání nekatolických kazatelů a pro podávání přijímání *sub utraque* v kostelích katolickými faráři těm věřícím, kteří by o to stáli. V první řadě patří mezi tyto důvody obavy z nespokojenosti saského kurfiřta. Pokud zachováme kalich, znovu tím nastolíme *status quo* před rokem 1609. Nikdo tedy nebude moci nic namítat, ani kurfiřt, ani věřící. Díky kalichu bude možné seznamovat farníky s katolickou věroukou a obřady. Oproti tomu rychlá změna náboženských poměrů by císaře vystavila riziku povstání v Uhrách, Čechách i na Moravě, které jsou nyní zpacifikovány, a nelibosti říšských knížat. Michna končí dvěma argumenty: že papežova shovívavost získá s postupem času srdce mnoha lidí pro katolickou církev a že nová situace umožní vyprostit se z chyb minulosti. Od nynějška už nebudou fungovat dvě konzistoře ani nezávislé farnosti utrakvistů. Postup kupředu nenastane oddělováním utrakvistů a katolíků, ale jejich sjednocením (*sed coniunctionis nobiscum*), které zajistí důvěryhodní kněží, včetně připojených utrakvistických farářů. Michnův postoj je v daném kontextu velmi zajímavý. Uvažuje totiž o tom, že by užívání kalicha mohlo posloužit k získání obyvatelstva pro katolickou víru a později, prostřednictvím kázání, pro přijímání *sub una*. Taková taktika byla platnou strategií od 60. let 16. století. Michna však dostatečně nebere v úvahu reálný stav věci ve farnostech. A co víc, nenavrhuje kanonicky přijatelné řešení: rozhodnutí z Říma přechází mlčením, jako kdyby vůbec nepadlo.

Stejně stanovisko nezaujali Valerián Magni ani Roman z Lodi, jejichž *votum* navrhuje, aby Řím přijímání *sub utraque* zrušil absolutně. Oba kapucíni rozebírají jen užitečnost takového opatření. Co se týká problému s luteránskými kazateli, kladou si otázku, zda je moudré zakazovat jejich působení. Se zvládnutým uměním binárního uvažování rozdělují autoři rozličné otázky na sérii podotázek, v nichž se snaží oddělovat náboženskou problematiku od politické. Jelikož se jedná o relativně dlouhý text, který je zde navíc editován, omezíme se jen na pár komentářů.

Přijímání *sub utraque* je podle obou kapucínů škodlivé. Ukazuje to zkušenost: od zavedení jeho užívání se rychle rozmáhaly hereze. Škodí také skrze zlo, které z něj vyplývá: věřící jej považují za nezbytné pro spásu a domnívají se, že se církev zmý-

⁵⁶⁾ Robert BIRELEY, SJ, *The Jesuits and the Thirty Years War. Kings, Courts, and Confessors*, Cambridge 2003, zvláště s. 57–62, o jeho roli v politických záležitostech (1620–1623).

⁵⁷⁾ Olivier CHALINE, *Charles-Bonaventure de Longueval, comte de Buquoy (1571–1621)*, *Dix-septième siècle* 240, sv. 3, 2008, s. 399–422, a především Olivier CHALINE, *La mort du comte de Buquoy (1621)*, in: Jitka Radimská (ed.), *Vita morsque et librorum historia*, *Opera romanica* 9, 2006, s. 45–52.

lila, když ho ruší. Za nynějších okolností je tato praktika ještě horší, neboť kvůli nedostatku kněží věřící chodí k přijímání nevyzpovídání a bez potřebného předchozího poučení. Navíc heretik, který by se obrátil, a pak by pouze vnímal to, že je nucen přijímat *sub una*, by se domníval, že se jedná o podvod (*dolus*) nastražený církví, která mu lživě slibovala přijímání pod obojí jen kvůli tomu, aby ho získala do svých řad. Ze všech těchto argumentů kapucini vyvozují, že není třeba žádat u Svatého stolce odklad uvedení zákazu kalicha do praxe, ale že se má bez prodlení postupovat podle instrukcí z Říma.

Řeholníci o sobě prohlašují, že nejsou kompetentní posuzovat stav císařových sil. Formulují šest politických závěrů, *salvo meliori iudicio*. Oba kapucini použili argument, jemuž věnoval nedávno pozornost Damien Tricoire.⁵⁸⁾ Vysvětlují, že pokud katolický panovník bojuje proti heretikům ve prospěch náboženství, neměl by ve svém politickém uvažování počítat jen se zlatem a vojsky, ale také s Prozřetelností. Věc je tím opravdovější, že kapucini mají před očima vojenské operace ve fázi obranného, nikoliv ofenzivního boje proti herezi. Zde se pro autory – ale také pro další čtenáře Giovanniho Botera, jako byl Federico Borromeo,⁵⁹⁾ – jedná o problematiku spojující politiku a teologii (*materia mixta*): zatímco spravedlnost a moc jsou tématy politickými, Prozřetelnost je tématem teologickým.

Následně kapucini pojednávají o tom, jaké právo má panovník nad královstvím z náboženského hlediska. Všimají si autonomie, které se Čechy těší v rámci Svaté říše římské, a připomínají, že jediní Habsburkové dosud nevyužili práva určovat víru svých poddaných, vyplývajícího z augšpurského míru. Pokud by toto nestačilo, zmiňují ještě třetí motiv spojený s radikální rebelií proti Habsburkům. Jde o „politické právo“ panovníka, které vyplývá z faktu, „že se heretici z tohoto království vzbouřili, neboť jsou heretici.“ Tento způsob uvažování v něčem připomíná poznámky Justa Lipsia o královské zběhlosti ve věcech náboženských (*prudentia in rebus*

⁵⁸⁾ Damien TRICOIRE, *Mit Gott rechnen. Katolische Reform und politisches Kalkül in Frankreich, Bayern und Polen-Litauen*, Göttingen 2013.

⁵⁹⁾ Způsobení újmy Božích práv je u panovníka nazíráno jako škodlivé. Srov. především Chiara CONTINISIO, *Lex Domini convertens animas. Ragion di stato e ragion di Dio nel pensiero di Federico Borromeo*, in: José Martínez Millán – Manuel Rivero Rodríguez – Gijs Versteegen (edd.), *La corte en Europa: Política y Religión (Siglos XVI–XVIII)*, I–III, Madrid 2012, zde sv. II, s. 713–735. Ve svém spisu *Státní zajem* to píše i G. Botero (1544–1617): „quanto i sudditi saranno più costumati e più ferventi nella via di Dio, tanto si mostreranno più trattabili e ubidienti al suo Principe...“; Chiara CONTINISIO (ed.), *Giovanni Botero: La Ragion di Stato*, Roma 1997, s. 79, a všeobecně pojednáno na s. 72–79; o jeho vlivu na politické myšlení u habsburského dvora viz Robert BIRELEY, SJ, *The Counter-Reformation Prince. Anti-Machiavelism or Catholic Statecraft in early Modern Europe*, Chapel Hill – London 1990, s. 45–71. K Boterovi viz též Romain DESCENDRE, *L'État du monde. Giovanni Botero entre raison d'État et géopolitique*, Genève 2009.

divinis). Třebaže v omezeném rozsahu, ospravedlňuje panovníkův boj proti novátórum z řad veřejnosti, *maxime si turbant*.⁶⁰

Dalším argumentem je božská pomoc, která přijde podpořit císaře, pokud se tento panovník stane božím nástrojem. Zde řeholníci kladou důraz na bělohorské vítězství získané zázrakem („*jak všichni říkají*“). Potvrzuje to analýzu Oliviera Chalina, který upozornil na zázračný rozměr bitvy na Bílé hoře.⁶¹

Následující úsudek je poznámkou *à la Zúñiga* o panovníkově pověsti, i když kapucíni nepracují s termínem *reputación*:⁶² Ferdinand II. ztrácí svou prestiž tváří v tvář svým katolickým spojencům, když byl již donucen potvrdit náboženská privilegia ve Slezsku a navíc váhá upravit náboženské poměry v Čechách.

Další myšlenka se zabývá motivem vyhnání jinověrců, o němž se kapucíni domnívají, že cesta lsti, užívaná až doposavad, je dobrá: když se naskytne dobrá příležitost, drobné záležitosti není třeba řešit velkými prostředky.

Ještě zajímavější je poslední argument: že je možné nechat protestantské kazatele, kteří se připojili ke katolické církvi, podávat věřícím přijímání pod obojí. Zároveň je ale nezbytné přinutit tyto kazatele, aby své svěřence poučovali. Z teologického hlediska diskutabilním způsobem nebrali kapucíni příliš vážně jejich konverzi: jako heretici tedy mohou dodržovat heretický ritus, základem se mělo stát kázání, které připraví cestu ke konverzi. Zmíněná poslušnost odráží běžný misionářský postup shrnutý v zásadě *euntes docete*.⁶³ Tato fakta však nedokážou přebít teologické argumenty rozvíjené výše ve prospěch zrušení laického kalicha u katolíků.

Bylo by překvapivé, kdybychom se v pozadí *vota* strahovského opata a pražského generálního vikáře Questenberka nesetkali s názory arcibiskupa Lohelia a konzistoře. Text opravdu prokazuje výbornou znalost terénu a celé pastorační problematiky. Questenberg začíná argumentem autority: odkládat zrušení kalicha by znamenalo neprokázat úctu, která náleží Bohu a apoštolskému stolci. Dále rozvíjí argument *communicatio in sacris*: ti, kteří se dožadují přijímání z kalicha, jsou heretici,

⁶⁰ Pro Justa Lipsia je ctnost základem pro veřejný život (*vita civilis*): dobrým občanem je ten, který je ctnostný. Tato ctnost se rozvíjí ve dvou odvětvích, *pietas a probitas*. Pokud je u vladaře jeho *prudencia in rebus divinis* omezená, nepřichází tím o královské právo *inspectio in sacra*, které se netýká náboženství provozovaného v soukromí (*privatim*), ale jeho veřejných projevů. Odsud vyplývá výsada zasahovat do náboženské sféry kvůli potrestání těch, kteří zpochybnouji zděděné formy náboženství, *maxime si turbant*. Viz např. Gerhard OESTREICH, *Antiker Geist und moderner Staat bei Justus Lipsius (1547–1606). Der Neustoizismus als politischer Bewegung*, Göttingen 1989, s. 128 an.

⁶¹ Olivier CHALINE, *Bílá Hora*, Praha 2013, s. 415 an.

⁶² John H. Elliott zmiňuje, že pro rádce španělského krále Filipa III. Juana de Zúñiga (1541–1608) byla *reputación*, to jest pověst královské moci, politicky důležitější než skutečná moc panovníka (ať už v oblasti hospodářské, či vojenské). John H. ELLIOTT, *Olivares (1587–1645), l'Espagne de Philippe IV*, Paris 1992, s. 71.

⁶³ Matouš 28, 19.

jelikož nevěří v Boha přítomného *sub una* a odmítají zpověď. Dobří kněží jim odmítají podat přijímání, aby zabránili svatokrádeži. Už dvě staletí se od takových praktik s „*pochybným odkazem na sjednocení*“ očekává konverze heretiků – a konverze se nedostavuje, spíš naopak. Questenberg nakonec dodává pastorační důvody: pokud povolíme dobrému knězi, aby (od nynějška výlučně s papežským svolením) podával věřícím přijímání *sub utraque*, budeme se muset začít bát, zda z toho nevzejdou zmatky nebo dokonce nová hereze. Češi jsou přesvědčeni, že přijímání krve Páně je nezbytné pro spásu. Politikové chtějí navíc oddalovat opatření týkající se spásy, bez ohledu na duše, které budou mezitím ztraceny. Již v době Majestátu, za vlády Matyáše, vyzývali k vyčkávání, ať povolení vydaná heretikům zruší sám císař – a nic se nestalo. Všichni málem zemřeli, pomohl jen zázrak (Bílá hora), a přesto opakují stejnou chybu. Řízením Prozřetelnosti následuje jedna těžkost za druhou – což znamená, že není žádoucí čekat na lepší časy. Vyplyvá z toho jasný závěr: je třeba hned zrušit laický kalich; pokud však Svatý stolec schválí odklad, Questenberg se tomu předem podřizuje.

O německých luteránských kazatelích se generální vikář domnívá, že je nutné vyhnat je jako vzbouřence, tím způsobem se totiž vyloučí tahanice s říšským sněmem a Uhry. Ohledně kazatelů připojených ke katolické církvi rozvíjí argumenty velmi blízké názorům kapucínů. Jeho nařčení jsou však mnohem přesnější: zákaz užívání kalicha učinil z utrakvistů luterány, zatímco pražské katolické kostely zejí prázdnotou, přestože ostatní heretičtí kazatelé byli vyhnáni. Doporučuje velkorysé rozhodnutí,⁶⁴⁾ nebo, pokud by k němu nedošlo, zákaz kázání v češtině a udílení svátostí, aby tak byli zbaveni hmotných příjmů. Nemyslí si však, že by bylo možné tolerovat jakékoli „*zloděje duší*“.

Questenberg znal konkrétní obtíže s pastorační a ve svém *vetu* je reflektoval. Zároveň se však držel jasného teologického názoru: na prvním místě jde o Boží čest a ruku v ruce s tím o spásu duší. Nelze zde tolerovat přetvářku. Pokud jde o Platejse, ten musel reflektovat pozici nuncia. Kupodivu tvrdí, že zodpoví jen dvě z pěti císařských otázek.⁶⁵⁾ Ve svém *vetu* se projevuje jako čtenář Tomáše Akvinského, který propojuje námítky a argumenty. Na základě klasicky pojatých úvah, že přijímání *sub utraque* je jen papežem udělenou výsadou, neužitečnou pro katolíky a nelegitimní pro heretiky, odmítá veškeré úlevy ve věci zákazu kalicha. Přechází k nepřijemným následkům, které by z přijímání pod obojí vplynuly: laický kalich byl povolen kvůli sjednocení, ale přináší rozdělení; byl určen katolíkům, ale přibývá kvůli němu fingovaných, falešných katolíků; je podáváno kněžími i predikanty,

⁶⁴⁾ Tato „velkorysost“ je ústředním morálním a politickým tématem první poloviny 17. století, jak ukázal literární historik Bénichou ve své analýze divadelních her Pierra Corneille. Paul BÉNI-CHOU, *Morales du grand siècle*, Paris 1990, s. 15–100.

⁶⁵⁾ Všichni respondenti sepsali odpovědi pouze na dvě otázky, proto není jasné, proč Platejs mluví o celkovém počtu pěti císařových otázek, jejichž znění se nedochovalo.

a tak mezi nimi prostý lid nerozlišuje a dochází ke svatokrádežím. Kanovníkův text, vystavený pomocí konkrétních příkladů, výborně dokumentuje, že v letech 1621 a 1622 nebyly od sebe různé náboženské skupiny v Čechách ještě dostatečně odlišené.

Zbývá vypořádat se s námitkami. Na saské výtky je třeba odpovědět, že to pro císaře představuje záležitost svědomí. Nad nebezpečím povstání ze strany obyvatel země není třeba se pozastavovat: lidé již se vším souhlasí a s tímto opatřením počítají. Proti těžkostem, které by mohl vyvolat říšský či uherský sněm, je třeba postavit právo: Čechy a Morava byly dobyty ostřím meče, na rozdíl od Slezska a Uher, kde došlo k uzavření dohody o budoucím náboženském uspořádání v zemi.

K tématu luteránských kazatelů se Platejs vyjadřuje jasně: musí být vypovězeni, protože poskytují útočiště pražským heretikům a také hrozí, že dříve vyhnání reformovaní kazatelé by se vrátili a hlásili by se na oko k augsburské konfesi. Platejs zmiňuje různé fámy o politických postojích těchto duchovních, jejichž věrohodnost však ničím nedokládá. Nakonec připomíná těm, kteří chtějí čekat na mobilizaci dostatečně velké armády, že Zikmund Lucemburský byl poražen husity, přestože disponoval obrovským vojskem (1420–1422), ale Bůh daroval zázračné vítězství Ferdinandovi II., aby v Čechách znovu nastolil katolické náboženství. Je nezbytné využít přítomných, ne budoucích příležitostí darovaných Bohem. Pokud pomáhá Bůh, nepřítel lidského pokolení nic nezmůže. Platejs tak ukončil svou úvahu začleněním Boží Prozřetelnosti do politických plánů.

U příležitosti teologického poradního shromáždění (*consulty*) ze 12. ledna 1622 se uplatnily různé způsoby uvažování, jejichž rozmanitost odráží bohatě rozvinuté teologicko-politické myšlení⁶⁶⁾ počátku barokní éry. Zatímco ústředním bodem anonymního *vota* sepsaného pravděpodobně jezuitou se stává rozšíření (*incrementum*) katolického náboženství, v myšlení otce Becana dominuje idea spravedlnosti. Michna se drží úvah z dob Ferdinanda I. a Maxmiliána II. o misijní síle shovívavosti a sjednocení prostřednictvím odmítnutí rozdílností, zatímco Platejs či Questenberg dokonale znají pastorační situaci v království i jeho náboženské dějiny. Když z nich vyvozují nutnost zrušit užívání kalicha, využívají to, aby se postavili jednak proti vylučování Prozřetelnosti z politického plánování a jednak proti machiavelistům nazývaným *politici*. Z tohoto úhlu pohledu je však nejzajímavější kapucínské *votum*: shromažďuje pojmy důležité pro tehdejší politické teoretiky a ukazuje, že zrušení ústupků vůči heretikům je nejen v zájmu spásy duší, ale také nezbytností pro stát.

⁶⁶⁾ O myšlenkách teologie politiky (*le théologico-politique*) viz monumentální syntézu Sylvio HERMANN DE FRANCESCHI, *La crise théologico-politique du premier âge baroque. Antiromanisme doctrinal, pouvoir pastoral et raison du prince: le Saint-Siège face au prisme français (1607-1627)*, Roma 2009.

Poradní sbor (*consulta*) ze 12. ledna tedy představuje mnohem víc než jen orgán pro zaznamenávání papežských rozhodnutí. I přes různorodost postojů členů shromáždění však lze rozpoznat, že se většina vyjádřila ve prospěch zrušení kalicha povoleného věřícím z Čech Piem IV. a pro uzavření luteránských kostelů. Nejzajímavější je bezesporu to, že duchovním nejlépe zasvěceným do konkrétní situace ve farnostech (o níž nám přinášejí cenné informace, především co se týká *communicatio in sacris* a jeho pastoračních důsledků) se představa zachování kalicha přičila nejméně.

Jedná se zde o završení hnutí, které se zrodilo v různých farnostech Čech koncem 16. století. Tehdy se začali ve větším počtu ozývat faráři s požadavkem, aby bylo povoleno přijímat z kalicha zrušeno, neboť jim připadalo, že škodí duším farníků. Tato hlášení dlouho narážela na netečnost nadřízených. Počátkem roku 1622 celý spor vyhráli právě oni. Přinejmenším teoreticky: na vyhlášení zákazu a jeho uplatnění v praxi si museli počkat až do Velikonoc 1622.⁶⁷⁾

Závěr

Tento článek se zamýšlí nad významem úředních akt Svatého officia spojených se zrušením přijímání *sub utraque* v Čechách. Upřesňuje chronologii tohoto římského rozhodnutí od jeho zrodu v prosinci 1621 přes přijetí počátkem následujícího roku až po uvedení do praxe o Velikonocích. Úřední akta však především umožňují analyzovat důvody vydání zákazu užívání kalicha v Čechách. Díky tomu můžeme dospět k několika závěrům.

Kvůli nedostatku pramenů pocházejících z jednání u dvora Ferdinanda II. je těžké zrekonstruovat, jak zde probíhalo rozhodování. Kauza zrušení přijímání *sub utraque* ukazuje roli teologických poradních shromáždění (např. tzv. *consulta*), která panovníkovi mohla doporučit jedno z řešení, ale nikdy se nestala motorem císařské politiky. V souladu se závěry nejnovější historiografie se tak ukazuje, že starší náhled na Ferdinanda II. jako bigotního krále podřízeného zpovědníkovi se v mnohém mýlil. Šíře argumentů snesených teology a rozdílnost jejich teologicko-politických analýz navíc nabádají k opatrnosti při zacházení s příliš zjednodušujícími koncepty, jako je například koncept konfesního absolutismu.

Spor o přijímání *sub utraque* nám také nabízí příležitost sledovat, jak proti sobě stanuli různí představitelé protireformace v Čechách. Napětí totiž většinou nevzni-

⁶⁷⁾ Viz např. NA Praha, NA, APA – Ord., XV, B6, kart. 96; také Archivio Vaticano, Congr. Concilio, Relat. Dioces., kart. 666A, relace 1755–1756, příloha (kopie); 23. 4. 1622, Lohelius arcijáhnům a děkanům, jako přílohu přiložil dopis Řehoře XV. a nařídil svolat kněží, oznámit jim zákaz přijímání *pod obojí* a nechat je přísahat, že ho budou dodržovat.

kalo na dělicí čáře mezi „horlivci“ a „politiky“ (*politici*), kterou tak rádi zdůrazňovali tehdejší duchovní, a ještě méně se vyskytovalo na předělu mezi umírněnými a radikály, na který se se zálibou soustředí historici. Caraffa a Platejs, o jejichž zanícení pro totální katolickou reformu (A. Catalano) nelze pochybovat, patřili zároveň až do prosince 1621 mezi nejurputnější obránce užívání kalicha stejně jako Svaté ofícium. Debaty týkající se zásadního rozhodnutí o zrušení přijímání *sub utraque* tedy ukazují, že se musíme vyvarovat takového pojetí dějin katolicismu v Čechách 16. a 17. století, v němž hraje ústřední roli ustavičné střetávání dvou katolických „frakcí“, jedné umírněné a druhé radikální.

Diskuse o užívání kalicha z let 1621–1622 daly podnět ke vzniku velmi zajímavých popisů náboženské situace ve farnostech tehdejších Čech. Otázka hereze se zde komplikuje a znejasňuje předěl mezi tím, co je katolické a co už ne. Povolení přijímat *sub utraque* věřícím značně zamlžilo orientační body a ty, kteří se katolicismu vzdalovali nejvíc, tlačilo k radikalitě. V tomto smyslu Řím zrušením ritu *sub utraque* zásadně proměnil náboženskou praxi svých věřících. Tato změna se však v následujících letech, ruku v ruce s povinnou konverzí obyvatel země, rozšířila po celém království. V tomto smyslu dělá rozhodnutí z let 1621–1622 z katolické reformy či rekatolizace Čech rozsáhlý podnik liturgické reformy.

V prosinci 1621 tedy vybral apoštolský stolec pro Čechy náročný postup, to jest cestu reformy a konverze a ne cestu sjednocení, kterou dlouho předtím vřele doporučovali diplomaté. Nevíme však, z jakého důvodu. Rádi bychom se dozvěděli více o těch dvou týdnech, v nichž se vše odehrálo. V každém případě to pro Řím znamenalo opustit starou strategii, kterou až do té chvíle obhajoval: strategii sjednocení s českými utrakvisty. Je pozoruhodné, s jakou houževnatostí papežská diplomacie bránila staré rozhodnutí, které učinil Pius IV. o více než půl století dříve. Někteří v tom uvidí námět, na němž se dá ilustrovat irénismus potridentského papežství, který zde zdůrazňuje kontrast se vžitou představou Říma urputně bojujícího proti herezi a „po čertech“ akcelerujícího konfesionalizaci, můžeme-li to tak vyjádřit. Podle mého názoru by se právě zde jednalo o „apologetiku hrubého zrna“ (*à gros grains*),⁶⁸⁾ jak to vyjádřil velký historik papežství Bruno Neveu.⁶⁹⁾ Římské diplomacii opravdu trvalo dlouho, než odvolala souhlas s přijímáním pod obojí, přestože hlášení přicházející z farností a diecézí už nejméně dvě desetiletí upozorňovala na jeho neblahé následky v pastoraci. Když Svatý stolec roku 1621 náhle problém rozřešil, neuváděl tím Čechy do éry tridentského katolicismu: jen pro ně otevíral novou kapitolu, v níž po tridentském katolicismu typickém pro rok 1564 přicházel tridentský katolicismus roku 1621.

⁶⁸⁾ Francouzština 17. století užívá pojem *à gros grains* ve smyslu „ten, který nerespektuje svůj předmět studia“.

⁶⁹⁾ Bruno NEVEU, *Érudition et Religion*, Paris 1994, s. 388.

Edice

Následující dokumenty korespondují s předchozí studií. Kvůli nedostatku místa publikujeme pouze nejvýznamnější texty:

1. Dopis nuncia Carla Caraffy kardinálu-nepotovi Ludovicu Ludovisimu, Vídeň, 9. 10. 1621
2. Memorandum připojené k předchozímu dopisu
3. Dopis kardinála Ludovica Ludovisiho nunciu Carlu Caraffovi, Řím, 27. 11. 1621
4. Dopis nuncia Carla Caraffy [kardinálovi Ludovisimu?], Vídeň, 25. 12. 1621
5. Dopis arcibiskupa Jana Lohelia Janu Arnoštu Platejsovi z Platenštejna, Praha, 4. 1. 1622
6. Anonymní *votum*
7. *Votum* Kašpara z Questenberka, OPraem
8. *Votum* Pavla Michny z Vacínova
9. *Votum* Martina Becana, SJ
10. *Votum* Jana Arnošta Platejse z Platenštejna
11. *Votum* kapucínů Romana z Lodi a Valeriána Magniho
12. Dopis nuncia Caraffy Svatému oficiu, Vídeň, 15. 1. 1622

Převážná část tohoto souboru dokumentů (č. 1-4, 7-12) pochází z nedávno zpřístupněného Archivio della Congregazione per la dottrina della fede (ACDF Řím).¹⁾ Spisy jsou začleněny do fondů Svatého officia (SO), v sérii *Dubia circa Eucharistiam*, svazku 1 (Euch 1), který byl zkompileován roku 1788, č. VIII, fol. 150–255, pod názvem *De Communione sub utraque specie Bohemis neganda 1606, 1607, 1609, 1610, 1616, 1621*. Soubor materiálů začal vznikat v prvním desetiletí 17. století, poté byl užíván roku 1621 a následně roku 1627.²⁾ Z této doby pochází zamítnutí žádosti o přijímání *sub utraque*, kterou podal Jan Rudolf Trčka z Lípy a jeho manželka. V 18. století byl z těchto dokumentů vytvořen stručný výtah (*Informazione come abbia avuta principio nel Regno di Boemia la comunione sub utraque specie*), který uchovává *Stanza Storica* (St. St. M 7 g, č. 6 – viz též St. St. D 1b, fol. 43–66). Jak již napovídá jeho zařazení mezi *dubia*,³⁾ soubor dokumentů *De Communione sub*

¹⁾ Viz především Alejandro CIFRES, *L'archivio storico della congregazione per la Dottrina della Fede. L'apertura degli archivi del Sant'Uffizio romano* (Roma, 22 gennaio 1998), Roma 1998, s. 74–84.

²⁾ ACDF, SO, Euch 1, VIII, fol. 252, 253r–v, 254v; žádost Melchiora Khlesla adresovaná papeži a přimlouvající se za Trčku; papežova odpověď ze 20. 5. 1627.

³⁾ K tématu *dubia*, viz tematické číslo Paolo BROGGIO – Charlotte DE CASTELNAU-L'ESTOILE – Giovanni PIZZORUSSO, *Administrier les sacrements en Europe et au nouveau Monde: la*

utraque měl sloužit do budoucna jako příklad při přípravě doktrinálních posudků Svatého officia, tedy při řešení podobných otázek týkajících se svátostí. Archivy Svatého officia totiž nejsou uspořádány chronologicky nebo geograficky, ale na základě příslušnosti dokumentů k jednotlivým otázkám doktríny.

U dokumentů, které mají číslované stránky, odkazují na paginaci v rámci edice. Při transkribování se přidržuji osvědčené historické metody zachovávat původní interpunkci a psaní velkých písmen a uvádím stav dochování textu. Jelikož komentář k editovaným dokumentům je obsažen v článku, úvodní registry jsou omezeny na minimum.

1. Dopis nuncia Carla Caraffy kardinálu-nepotovi Ludovicu Ludovisimu, Vídeň, 9. 10. 1621

ACDF Řím, SO, Euch 1, VIII, fol. 204r–205r, Vídeň, 9. 10. 1621, Caraffa [kardinálu-nepotovi Ludovicu Ludovisimu], originál; příloha vydána pod č. 2. Oproti tomu, co pravděpodobně Caraffa očekával,⁴⁾ byla depeše předána inkvizici (fol. 213v), která u příležitosti čtvrtletního zasedání, při němž se kardinálové shromažďují kolem papeže, přijala rozhodnutí poznamenané na fol. 213v: „*11 Novembris 1621 Sanctissimus quoad concedendum communionem sub utraque specie nihil esse faciendum, et ordinavit quoad hoc instrui Nuncium, eique mitti formam reconciliandi Hæreticos, ut hæreses abirent, quia non sufficit professio fidei. Præterea mandavit fieri verbum cum superioribus Ordinum, ut mittant Operarios in Bohemiam.*” Odpověď je vydána jako č. 3.

Ill.^{mo} e R.^{mo} s.^t mio Padrone Col.^{mo}

†29

Intorno al restituire la Religion' Cattolica in Bohemia non solo mi son' servito del mezzo del bando da darsi à Predicanti, il quale spero che al ritorno del s' d'Ecchemberg [Jan Oldřich z Eggenberka] si effettuerà, com'egli mo hà dato intenzione, mà per non perder tempo con la freddezza del Principe di Liecstein [Karel z Lichtenštejna], e guadagnare in tanto qualche cosa, mandai à Praga le settimane à dietro il Canonico Plateis per tentar' l'animo de alcuni di quei Predicanti, e ridurli all'Unione della fede Cattolica,⁵⁾ nel che egli hà fatto non poco frutto, avvisandomi ultimam.¹⁶ con lettere [fol.] 204[r]

curie Romaine et les dubia circa sacramenta, Mélanges de l'École française de Rome, Italie et Méditerranée 121, Rome 2009.

⁴⁾ Caraffa neváhál obrátit se v případě nutnosti rovnou na Svaté officium. Srov. ACDF, SO, St. St. TT 1b, fol. 24r, 9. 10. 1621, Caraffa kardinálovi Millinimu, přisedicimu Svatého officia.

⁵⁾ Srov. NA Praha APA I, kart. 9, fol. 359r, 18. 9. 1621, Loheliův dekret týkající se připojení dvanácti utrakvistických kněží svolaných v dubnu 1621 Platejsem, a pak znovu 24. 9. 1621, kdy se prozatímně či definitivně podřídili.

de'24 del passato che alli 24. erano per opera sua andati dall'Arcivescovo sei Predicanti eretici, domandata la ribenedizione,⁶⁾ e l'assoluzione dall'Apostasia commessa da loro per haver predicate, e disseminate eresie, con prometter'essi miglioramento di vita, sottoporsi all'obediencia della sede Apostolica, e di Mons^r Arcivescovo, far' la professione della fede, e prestrarne'l giuramento, del quale qui / annessa mando la copia, mi afferma che sperava della prossima settimana havriano fatto l'istesso altri sei Predicanti di detta Città, e con poco de tempo tutti quelli del Regno di Bohemia, soggiugnendomi che haveva indotti quelli della Città Nuova, dove sono pochiss.^{mi} Cattolici, à mandar' a domandar' Preti à Mons^r Arcivescovo per le Chiese di S^{to} Stefano, e San Geronimo congratalandosi seco che fossero tornate alla sua obediencia con pregarlo che deputasse loro sacerdoti, che non disseminassero la dottrina di Calvino, mà sequissero le pedate dell'antica Catt.^{ca} Religione. [fol.] 204[v]

Nella riunione di detti Predicanti mi dice il Plateis che non si parlò nè per la nostra, nè per la loro parte della Communione sub utraque come opinione, e consuetudine difficil^{ma} ad abbandonarsi da quei Popoli, mà si commesse à detti Preti che doversero nella prossima festa predicare, et insegnar' con buona occasione à Popoli che tanto fosse il comunicar' sotto l'una, quanto sotto le due specie, non / comunicassero alcuno, che non avesse prima fatta la Confessione auricolare, e celebrassero i Divini ufzi in lingua latina, come mi attesta che la Domenica seguente, che fù il dì 26. detto, esequirano. A così buon' principio solo resta da deciderar' qualchecosa intorno al punto della Communione sub utraque, nel quale'l tirar' quei Popoli all'osservanza, de' Cattolici sarà una somma violenza, et il sodisfarli delle depender' dalla volontà di Nostro Sig^{re}, a' piedi del quale io ricorro con rappresentarli quanto nell' aggiunta scrittura si contiene, aspettando sopra ciò l'ordine preciso della S^a Sede per mezzo di Vostra Signoria Ill^{ma}, alla quale humilissimam.^{te} m'inclino . Di Vienna li 9. d'Ottobre 1621.⁷⁾ †37 [fol.] 205[r]

Di V[ostra] S[ignoria] Ill[ustrissi]ma e R[everendissi]ma

Humil[issi]mo obb[edientissi]mo e devot[issi]mo s[ervito]re

*D. C[arolo] Ves[co]vo
d'Aversa*

2. Memorandum připojené k předchozímu dopisu

Řím, ACDF, SO, Euch 1, VIII, fol. 207r-211v; jedná se o připojený spis (*aggiunta scrittura*), ohlášený v předešlém dopise, psaný toutéž rukou, dochovaný v originále. Obsahuje výklad o historii přijímání pod obojí a formulaci přísahy, kterou se podří-

⁶⁾ Tyto i následující pasáže podtrhával některý z římských čtenářů.

⁷⁾ Konec textu je psán vlastní Caraffovou rukou.

dili utrakvističtí kněží (fol. 212r, nepublikováno). Kvalita nunciových informací o Čechách se zakládá především na schopnostech jeho rádce Platejse. Později, když sepisoval svá *Commentaria*, si Caraffa na základě četby historických spisů a vyhledávání v římských archivech, které mu bylo umožněno jen částečně, vytvořil svůj vlastní archiv (kam zařadil i dokumenty zaslané z Říma předešlým nunciům).⁸⁾

Della Lezzione de Concilij, e scritture capitatemi, e dal discorso tenuto con persone intelligenti, io non ritraggo che la Chiesa cattolica habbia mai dannata la Communionione sotto ambedue le specie del pane, e del Vino ; anzi perche trovossi anticam.^{te} un'huomo così empio, che ardì asserire che sotto la specie del Vino come invenzion diabolica, e non Creatura d'Iddio, non poteva essere'l sangue di Jesu Christo, i Pontefici Romani per ovviare a questi errore, che andava dilatandosi, ordinarono che tutti i fedeli comunicassero sotto l'una, et l'altra specie, così discernendosi i veri Cattolici da quelli, che seguivano questo errore, si aboli, et estinse in progresso di poco tempo questa setta rimanendo commune a tutti i Cattolici l'uso del Calice, dal quale poi si ritiri la Chiesa Catt.^{ca}, conoscendo nascerne molti scandali, come del cadere spesse volte'l sangue in terra, o sopra le vesti di quelli, che lo ricevevano, e fù introdotto il comunicar' quelli, che non sono sacerdoti, sotto la sola specie del pane ; mà circa l'anno 1378. succedendo a Carlo IV Imp.^{re} nel regno di Bohemia Vencislao suo figlio Giovanni Hus [Jan Hus], e Girolamo da Praga [Jeroným Pražský] predicando la dottrina da essi imbevuta di Widelfo [John Wycliff] Inglese, aggiunsero a quello sceleraggini un'nuovo articolo che a' laici fosse necessario il comunicar' sotto ambedue le spezie, / e che di ciò, come precetto Divino non potevano esser' dispensati, opinione imaginata da un'certo Pietro Dresta [Petr z Drážďan] Maestro di scuola, la quale fù dannata nel Concilio Constanziense; dove' l medesimo Hus conobbe, et abiurò pubblicam.^{te} l'error' suo, mà perche doppo in presenza del medesimo Concilio tentò mostrarsi con gl'effetti contrario a' quanto haveva promesso l'anno 1415, e'l suo Compagno Girolamo l'anno seguente ne riportarono il condegno gastigo. Con la morte di costero non si estinse quest'errore in Bohemia, anzi morendo l'anno 1419. il Rè Vencislao riprese vigore la dottrina di Hus col favore di quell'empio Giovanni Ziska [Jan Žižka z Trocnova], che afflisse di maniera in q[u]el Regno la fede Catt.^{ca}, che non vi hà più potuto ripiantarvi. Nel tempo poi del Concilio di Basilea mandarono gli Hussiti loro Amb.^{ri} per esser' riuniti al Corpo Catt.^{ca}, e'l Concilio a istanza loro mandò a Praga quattro oratori, che fatta una Congregazione generale emendorno gl'errori, che Hus haveva disseminati, seguendo la dottrina del pred.^o Wikelfo, mà restò indeciso il punto se la Communionione sotto ambedue le spezie forse di precetto Divino, ò no ; onde comin-

⁸⁾ Hermann TÜCHLE (ed.), *Acta S.C. De Propaganda Fide Germaniam spectantia. Die Protokolle der Propagandakongregation zu deutschen Angelegenheiten 1622-1649*, Paderborn 1962, s. 230, 6. 3. 1629.

*ciorno gl'Hussiti à pretendere che forse loro permessa, et anco da Persone dotte viene
 asserito che allora tra essi, è Cattolici seguisse certa compattazione, / cioè che com- 130
 municassero sotto ambedue le spezie, mà non reprovassero quella del solo pane, e non [fol.]
 insegnassero al Popolo esser' di precetto Divino anco l'uso del Calice, mà comunque si 208[r]
 sia nè il Concilio di Basilia è tenuto legittimo, nè da noi deve accettarsi, o farsi buona
 convenzione, ò permissione, che gl'Hussiti in loro favore alleghino ; Certo è che'l Popo-
 lo di Praga peggiorò notabilm^{te}, e l'anno 1441. publicorno trà molti altri uno articolo,
 che vietava non solo il comunicar' sotto una specie mà eziandio il predicar' che forse
 lecito comunicare altrimenti che sotto le due, Così dilatossi, e crebbe di nuovo facen-
 dosi sempre più empia la setta delli Hussiti, di maniera che morto Conrado [Konrád
 z Vechty] Arcivescovo di Praga macchiato ancor' egli dell' errore Hussitico elessero in
 suo luogo Giovanni Rochezzana [Jan Rokycana] molto peggiore di lui, mà non haven-
 dolo i Pontifici Romani Voluto confermare rimase vacante la Sede Archiepiscopale sino
 all' anno 1562. retta da un' Amministratore, che per lo più fù il Decano della Cathedra-
 le prò tempore instituito l'anno 1459. da Pio 2°. à competenza del quale elessero
 gl'Hussiti un' altro Amministratore, che fosse Capo della lo'setta, e costituirono
 un'Collegio, da loro chiamato Concistoro, di 12. Sacerdoti, e quanto di buono ritenner
 fù che ad esso non ammettevano se non Preti ordinati da Vescovi legittimi; | però sotto [fol.]
 varij, e mendaci pretesti si ingegnorno sempre estorquere da questo, e da quel' Vescovo 208v]
 gl'ordini per questi loro Ministri, mà pigliando piede nel Regno di Bohemia la setta
 Piccarda assai più empia dell'Hussitica, et entrandovene poi con la Calvinista altre
 infinite, aggiunta la durezza degl'Arcivescovi in conferire gl'ordini agl'Hussiti, persua-
 dendosi che distrutto il Concistoro le Parrocchie di Praga, che tutte erano in mano
 delli Hussiti, dovessero tornare alla loro obediencia, si sono quasi annichilati in quel
 Regno gl'Hussiti, e ridotti in pochiss.^{mo} numero, e stima, e non per questo niuna delle
 Parrocchia di Praga è tornata alla Cura de Cattolici, o all'obediencia dell'Archivescovo,
 anzi si sono intrusi in esse Calvinisti, et altre empij settarii; Nell'abisso di questi errori
 hanno sempre tenuta ferma i Bohemi la loro opinione dell'uso del calice, di maniera
 che molti di essi fatti Calvinisti hanno insieme voluto ritener questo costume, à vero
 scandalizzati dall'impietà de'Predicanti Calvinisti, hanno più tosto eletto passare al
 lutheranismo, et alcuni tornare alla verità Cattolica.*

*Si pretende non solo in Bohemia, mà l'istesso è già stato in uso anco in Stiria,
 e Carinthia, et altre parti di Germania che Pio IV. doppo il Concilio di Trento a' preghi
 dell'Imp^{re} concedesse a' questi Popoli l'uso del Calice, mà perche questa facoltà, se pur'
 20⁹⁾ fù vera, fù diretta | a N. Arcivescovo di Praga, a N. Vescovo di lubiana, etc i Catholici 131
 l'hanno interpretata personale, e che con la morte di quei Vescovi sia estinta senza [fol.]
 passare a' successori; Così è stato dichiarato in Stiria, e Carinthia, et anco dal s^a. Car- 209[r]*

9) Jedná se bezesporu o pozůstatek původního řazení. K němu se však nedochovaly žádné další doklady.

dinal' Dietrichstein [František z Ditrichštejna] nel suo Vescovado di Olmutz, non di meno in Bohemia non si è ancor' sopita questa credenza, e quando è tornato qualche eretico al gremio della Chiesa Catt.^{ca}, et hà pregato comunicar' sotto ambedue le spezie per esser' così l'uso de' suoi maggiori, hanno costumato di licenza dell'Arcivescovo compiacernelo.

In tempo di Mons^r Antonio Puteo Arcivescovo di Bari Nunzio ord.^{no} della S.^{ta} di Sisto V. alla Maestà di Ridolfo 2.^o fù trattato di riunire gl' Hussiti alla fede cattolica, e di supplire'l loro Concistoro, come mostrano alcune lettere scritte da lui intorno a ciò, e particolarment^{te} sotto li 18 di Dicembre 1587.¹⁰⁾ rispondendo ad' alcuni Capitoli, che intorno a questa riunione haveva formato la sacra Congreg^{ne} del S.^{to} Ufizio, et havendo il Pontefice rimesso totalment^{te} questo negozio all' arbitrio del Nuncio, parve che allora egli si contentasse, che l'Amministratore, ch'è lor' Capo, facesse con altri suoi una publica abiurazione di maniera che apparisse che dalla communion sub utraque in poi essi non dissentissero in cosa alcuna della Chiesa Catt.^{ca} Romana; | mà recusando l'Amministr^{re} di far' ciò publicament^{te} per non sollevarsi (diceva egli) contro il Popolo, e guastare ogni disegno, fece solament^{te} quest'atto in privato in mano del Nunzio alla presenza di alcuni Theologi, e non havendo in ciò i successori di Mons^r Puteo usate per varij accidenti quelle diligenze, ch'erano necessarie, si diede occasione agl' Hussiti che degenerassero, come hanno fatto, al Calvinismo, et ad ogni altra empia setta.

[fol.

209v]

Hoggi è vero che la Maestà dell'Imperator' Ferdinando 2.^o hà riacquistatosi il Regno di Bohemia per forza d'armi, mà non sò se habbia di maniera guadagnati gl'animi, e' cuori de' Popoli che sia da fidarsi che obediscono a una repentina violenza di ridurgli dall' estremo degl' errori, dove sono precipitati, al sommo lume della verità Cattolica ; tuttavia la mente del Principe non può deciderarsi migliore, tuttavia non essendo ancor' bene stabilite le conserve molte ragioni, e rispetti somministratigli da' suoi Ministri lo persuadono più alla benignità, che ad rigore; egli più mesi sono a mia istanza commesse che si bandissero dalle Città, e Regno di Bohemia tutti li Predicanti, e maestri di scuole eretici, non in odio della Religione, mà per ragion' Politica per haver' essi persuasa l'elezione di Federigo Palatino, temperament^o assai buono per | non irritare' l Popolo, et haver' l'intento nostro, le cagione perche ciò sin' hora non si sia effettuato potranno esser' raccolte dalle mie lettere. Adesso se vede la facilità ò forzata, ò volontaria de' Predicanti di tornare all' obediencia della Chiesa Romana con questa sodisfazione della Communion sub utraque assai più moderata di quello, che altre volte si è trattato con li Hussiti, nè deve, pare a me, per rispetto che non sia scismatico, o heretico, escludersi loro la strada alla salute, massime sottaponendosi essi all'obedi-

†‡‡

[fol.]

210[r]

¹⁰⁾ Srov. Joseph SCHWEIZER (ed.), *Nuntiaturberichte aus Deutschland*, 2. Abt. Die Nuntiatur am Kaiserhofe, 2. Hälfte: Antonio Puteo in Prag, 1587-1589, Paderborn 1912, s. 145-147, 8. 12. 1587, nuncius Puteo kardinálu Montaltovi. Kardinál Montalto poslal 3. 10. text ze Svatého officia a Puteo potvrdil přijeti 27. 10. Tamtéž, s. 119.

enza del Pontifice Romano, predicandolo per Capo necessario alla salvazione, e riconoscendo per superiore l'Arcivescovo, come Ministro di esso; Aboliscòno gl'abusi, massime quello della Celebrat^{ne} in lingua volgare, restituendola all'Idioma latino stimata sempre materia difficilissima, reassumono la Confessione auricolare, et insegnano che la Communionne sub utraque non sia necessaria, mà tanto sia pigliare' l'colo pane, quanto' l'pane, et il Vino. Io non dimeno non ardirei fare in ciò se non quanto di costà mi verrà ordinato, dove, mentre io procurerò mantener' quest' huomini in speranza, esortandoli à proseguire nell' emendarsi da gl' errori, et a' promettersi per questa strada quello, che sarà possibile, dalla benignità di N. S.^{re}, potranno discutere, e risolvere quello, che devà farsi; | se parrà che a questi tali deva permettersi che per sodisfare all'inclinazione, e mal'uso de'Popoli esercitino la Communionne sub utraque, predicando però, come promettono, non esser' necessaria, nè di precetto divino, mà che la riconoscano per grazia, che la S.^{ta} di N.S.^{re} si compiace di fare alla loro durezza, me ne rimetto; nè sarà forse inutile, quando se li conceda, il comandar' loro, che nell' istesse Parrocchie comunicchino ancora sotto la sola specie del Pane per conformarsi con gl'effetti à quello, che dicono in voce, e che procurino ritirare' l'Popolo da quest'abuso per quanto sarà in loro potere. Si potrà anco delegar' questa facultà alle Persone speciali dell'Arcivescovo, ò altri Chi più parrà à proposito per poter' poi, mancate quelle, usar' co' Bohemi l'istessa maniera, che si è tenuta con le razione che adesso non si tratta di ridurre a obediencia i soli Hussiti, perche questi non sono rimasti numero considerabile, mà tutta la Città di Praga, e regno di Bohemia fatto nido di tutte le più selerate sette del mondo. Dovranno li preditti Preti tornati all'obediencia, come si obligano, tener sostituti, o Cappellani, che siano sempre stati Catt.^{ci} da deputarsi loro dall'Arcivescovo, insegnare'l Chatechismo (sic) del Padre Canisio Giesuita, et haver' nelle scuole /Maestri Cattolici, nelche consiste tutta la difficultà, perche poco giova che i Padri, e Madri tornino al Catholicismo, mentre i figli vengano instrutti diversam.^{te}, perche non essendo in Praga nè Parrocchia, nè scuola catholica doppo quella de' Giesuiti, son'forzati i poveri Cattolici à mandare i loro figli a quelle degl'empj settarij. Di questi nominati Preti par' necessario valersi omninam.^{te} in questo principio, almeno in alcune delle Parrocchie, perche non è possibile haver'tanti sacerdoti purè Cattolici, che siano a bastanza, perche i Regolari, sopra i quali facevo fondam.^{to} ò rispetto all'habito non saranno in questo primo ingresso graditi, ò per esser' per lo più Italiani, e di Provincie forestiere, saranno inutili, perche ritraggo che'l pensar' di servirsi di stranieri è vanità, essendo quello un'liguaggio, che difficilm.^{te} si apprende, et ancorche li schiavoni, Croatti, e Pollacchi intendano la lingua Bohema, non per questo son' bene intesi da' Bohemi, onde' l'Popolo non potria nè fermare, nè a sufficienza essere instrutto da' idioma, che perfettam.^{te} non intende; e non sarà poco se vorranno sentire gl'ufizi Divini in lingua latina. De' Regnicoli sarà difficile trovarne numero considerabile, che sia perfettam.^{te} Catt.^{co}, e non macchiato d'infiniti abusi, | et errori, oltre che regna in tutto universal.^{te} una grandissima ignoranza de'riti, e Cerimonie ecclesiastiche, però sino

[fol. 210v]

[fol.] 211[r] 133

[fol. 211v]

che non una esattissima cura, e diligenza non se ne instruiscono tanti, che siano a' bastanza per la Città, e per il Regno bisognerà accomodarsi à valersi di questi, che sono tornati, e torneranno all'obediienza, catechizzandoli co' debiti termini, e modi, et ovviando con l'assistenza del sostituto Cattolico, e con le sparse visite che non ricabano ne' pristini errori; Questo è quanto in torno à tal' materia mi sovviene da rappresentare, rimettendomi totalm.^{te} à quanto porterà l'ordine, e commissione della S.^{ta} di Nostri Sig.^e. Etc.

3. Dopis kardinála Ludovica Ludovisiho nunciu Carlu Caraffovi, Řím, 27. 11. 1621

ACDF Řím, SO, Euch 1, VIII, fol. 215–216, Řím, 27. 11. 1621 Ludovisi Caraffovi, avizovaný koncept. Kardinál oznamuje římské rozhodnutí zrušit přijímání *sub utraque* v Čechách a slibuje zaslat podklady, které vysvětlí východiska tohoto zrušení. Nuncius oznamuje přijetí tohoto dopisu 25. 12. 1621 (viz č. 4).

Korekturou dopis prošel týž den, kdy byl sepsán. Pravděpodobným autorem oprav byl buď kardinál-nepot, nebo jeho strýc. Hlavním problémem byl způsob, jak upravit předchozí rozhodnutí Pia IV. Původní znění dopisu ho prezentuje jako skutek učiněný proti vlastní vůli papeže (*semper dispiciutà*). Kromě toho, že se tím dopouštěl nepřesnosti, by tak zároveň zpochybňoval autoritu nebo přinejmenším důstojnost papežské jurisdikce. Rovněž bylo nepřípustné, že se jednalo o povolení, které „*sloužilo pouze k oslabení hereze*“ (*servi solo per palliare l'heresie*): povolení ospravedlněné pouze negativně by se dalo přirovnat k menšímu zlu, jenže k dobrým cílům není možné mířit po špatných cestách. Opravené znění udělalo ze souhlasu s kalichem pokus, který ztroskotal, protože podmínky, které jím byly stanovené, nebyly dodrženy, a tak docházelo ke zlořádům. K takové koncepci historických událostí se vázaly hned dvě výhody: přesněji odpovídala realitě toho, co Pius IV. očekával od kalicha, a především přirovnávala zrušení ke kanonicky banálnímu případu odstranění nešvaru. Zbytek oprav se týká naléhání na konverzi království.

Aby si tento dopis zachoval charakter konceptu se zanesenými opravami, přepisuji originální text běžným stylem písma, vyznačuji pasáže, které byly vyškrtnuty, a tučným písmem v závorkách uvádím části textu, které byly dopsány dodatečně.

Al Nuntio in Germania

S'è trattato in Congregatione del S.^o Officio avanti N.S. di qualche V.S. scrive all' Ill.^{mo} s.^r Cardinale Ludovisio con la sua de 9. del passato ricevuta con la scritt.^{ta} che manda circa il desiderio, et istanza de Bohemi per la concessione della Comunione sub utraque specia : et essendosi sopra ciò havuto quella considerat.^{ne} che ricerca la

[fol.]

215[r]

†38

qualità, e gravità del negotio à S. S.^{ia} con haver anco inteso il senso di q.ⁱⁱ miei s.^{ri} &c. è parso di non concorrere in modo alcuno nell'istanza fatta *essendosi sempre dispiacità à q.^{ia} s. sede la concessione, che m.^e felice Pio Quarto per essersi visto con l'esperienza, che non furono asservate le conditioni, che si prescrissero, ma la concessione [la concessione, che ne fece Pio Quarto] [essendosi visso col' l'esperienza et tempo le concessione, che ne fece Pio Quarto, che non furono esservate le conditioni che in alla si prescrissero, ma abusata]* servi solo per palliare l'heresie, le quali con grave danno sotto questo pretesto si sono introdotti in diverse Provincie, e sono ancor hoggi fomentate: in maniera che essendosi all'hora supposto, che con quella concessione si sarebbero unite tutte quelle anime al grembo di s.^a Chiesa n'è poi seguito effetto molto diverso: poiche secondo i Concordati antichi non n'essendo trà Catholicis et Ussiti altra differenza, che delle due specie dopo la Concessione sud.^a, et hora non v'è cosa in che non discordino tirando quasi tutti al luteranismo, ò al'Calvinismo **[ne furono preto osservati le conditioni che ni qll^r si prescrissero]**; Et essendo S. S.^{ia} stata in q.^{ia} risolut.^{ne} per le sud.^e e per m.ⁿⁱ altri chiari, et importanti raggioni, che che vi concorrano m'ha commesso di mandari a V. S. per sua inform.^{ne} comosò lequi aggiute scritt.^{re}, che sono copia del Brevi di Pio Quarto: Instrutt.^{ne} dell'Arciv.^{vo} di Praga circa le conditioni da osservarsi in q.^{io} negotio: Decreto del | Sinodo d' Vratislavia sopra il modo de reintrodurre l'uso della Comunione sotto una specie: Nota data qui l'anno 1616. d'alcune raggioni per li quali non si deve permettere l'uso del Calice: e copia d'una lettera scritta l'istesso anno nel med.^{mo} proposito da Mons.^r Arciv.^o di Praga,¹¹⁾ con il quale V. S. si compiacerà d'intendersi in questa materia, e con altre Prelati, e persone pie pratiche, e zelanti, et anco con Regolari, in specie, con i Padri della Compagnia di Giesù per informare pienam.^{te} de danni seguiti **[per l'abuso]**¹²⁾ della concessione di Pio Quarto, et del pericolo grave et altre efficaci, et evid.^{ti} raggioni che hora più che mai concorrono per l'esclusione; con le quali V. S. procurerà di persuadere, é rendere capace, chi gli ne farà istanza **[con parlari anco nell'istesso sete, e preverise bisognando per ogni lettera sine S. M. Cesarea, et altri principi ministri, suade alla sua prudenza parere più oportuno]**; stimandosi in tanto qui che uno de più veri rimedij di ridurre i Bohemi, sia inviare un quel Regno bon numero di sacerdoti pii, dotti a da bene, i quali con la bontà

[fol.
215v]

¹¹⁾ Respektive tamtéž, fol. 155r–156r, Řím, 16. 4. 1564, breve Pia IV.; fol. 156v–160r, Praha 23. 7. 1564, Antonín Brus z Mohelnice publikuje povolení užívat kalich spolu s instrukcí pro klérus na toto téma; fol. 165r–v, kopie kap. VI vratislavské synody (k dané otázkce viz Joachim KÖHLER, *Die Ringen um die Tridentinische Erneuerung im Bistum Breslau, Köln – Wien* 1973, s. 157–163, zvláště pak s. 160); fol. 196–197, spisy o přijímání sub utraque (*An excipiende à regularibus confessiones eorum qui communicant sub utraque specie et An Pragæ, ut permittenda communio sub utraque specie*); fol. 198–199, 206v, Praha, 22. 5. 1616, Lohelius kardinálovi Millinimu pro Kongregaci Svatého officia.

¹²⁾ Smyslem tohoto doplnku je, že povolení Pia IV. nebylo nešvarem samo o sobě, ale lidé ho k páchání nešvarů zneužili.

della vita con la dottrina, e con suavi et prud.^{ti} modi di trattare, rendendoti amorevoli l'animi loro, attendino alla ridot.^{ne} di essi, et hà però S. S.^{ta} comandato che sene parli qui, comiti farà quanto p.^a con i super.^{ri} delle principali Relig.ⁿⁱ che vi sono, acciò pensino ad inviarcì quel maggior num.^o, che potranno, havendo il riguardo che conviene nell'electione delle persone. Ilche procurarà anco V. S. costi interponendovi le parti dell'officio, et autorità sua con chi, et ove stimarà essere di bisog.^o et occorrendoli in ciò ricordare cos'alcuna, s'interderanno sempre volent.^{ri} li suoi avvisi, assicurando V. S. che come N. S. preme infinitam.^{te} in q.^o negotio | trattandosi del servitio del S.^t Iddio, [fol.] della Relig.^{ne}, e salute di molt'anime, così è per esserli cosa molto grata il sentirne 216[r] presto da VS. per quel ch'ella potrà quel successo che si desidera, e spera dal suo valore †39 [Di più si stima necessario, che V.S. col' informat.^{ne}, che riceve dall'incluse scritture, et haversi a vere così de Prelati, et altri in semiati, e da bene con quali si contentarsi di trattarne, instruisse il Canonico Plateis, deverdori più trattenere in Bohemia, o ne nel altro più instrutti in suo loco che sarà in' suo loco, conforme poterà alla sua prudenza, il quale nel trattare si conformi con qualche si li service contenendersi re suoi termini, senza eccedere, con' pare che habbi fatto in qualche parte il d.^o Plateis in haver fatto predicare, che tanto sume il comunicare sottó l'una quanto sotto le due specie demendosi procurare, et havere mera particolare in insinuare, esortare, e insegnare esortare, e ridurre¹³⁾ la quei populi alla comunione sott'una specie, predicandoli, et insegnandoli, che sott'una specie si riceve intieramente Christo Sig.^t Nostro. Di Roma li 27 Novembre 16.]. Che è quanto hò per hora da dirli in risp.^a mandandoli di più l'inclusa forma de ricevere, et assolvere l'heretici, che vogliono riconciliarsi con S.^a Chiesa, non bastando la profes.^e della fede come s'è fatto on i sei predicanti, de quali V. S. scrive, ma è necessario, che confessino, et abiurino l'heresie tenute, per conseguirne poi la debita assolut.^e, Come vedìa dalla d.^a forma, alla quale mi rimetto etc. Di Roma li 27. di novembre 1621.

4. Dopis nuncia Carla Caraffy [kardinálovi Ludovisimu?], Videň, 25. 12. 1621

Řím, ACDF, SO, Euch 1, VIII, fol. 217r-v, Videň, 25. 12. 1621, Caraffa patrně Ludovisimu, originál. Nuncius odpovídá na dopis kardinála Ludovisiho z 27. 11. 1621 zakazující přijímání *sub utraque* a oznamuje, jaká opatření byla přijata. Tento dopis dorazil do Říma 15. 1. 1622 a byl shrnut v následujícím výtahu: *Risponda haver significato à Mon. Arcivescovo di Praga quanto si li è scritto circa la comunione sub utraque specie il medesimo ha fatto col Canonico Platais* (tamtéž, fol. 228r). Stal se předmětem

¹³⁾ Význam této opravy je jasný: sdělení je zde tlumočeno tvrdším tónem.

zájmu v hlášení Svatému oficiu ze středy 19. 1. 1622;¹⁴⁾ koncept odpovědi kardinála Ludovisiho byl také pečlivě opraven, aby se vyjadřoval maximálně srozumitelně. Psáno toutéž rukou, která korigovala dopis z 27. 11. 1621 (tamtéž, fol. 218, s. d.):

Al Vescovo d'Aversa Nuntio à Vienna

Questi miei Ill.^{mi} à quali è stata letta la lettera di V.S. de[I] 28 (sic) di Dec.^e ric.^{ta} à 15. del presente sono certi che il can.^o Plateis nelle prediche fatte non hà havuto altro fine, che insegnare, che tanto sotto una specie sola si ricevi intieram.^{te} Christo S. Nostro, quanto sotto amendue (sic, ambedue) redarguendo in ciò l'errore di chi per mancam.^{to} di q.^{ta} credenza, richiede la comm.^{ne} sub utraque specie et in q.^{to} senso desiderano, che continui¹⁵⁾ di predicare, e far predicare secondo, e dove ~~[et ove]~~ alla sua prudenza e buon zelo parera essere di bisogno dovendosi ciò eseguire con parole chiare, togliendosi [e questo s' n' habbia di ciò a trattare in publico ò in privato, se bene si crede, che non ve ne sin bisogno alcuno, deinde erano, che si facier nel senso sud^o usendi parole chiare in modo che si toglia] via ogni dubio, et equivoco, a finche predicandosi nel modo significato da V. S., che tanto sia il comunicare sotto l'una, quanto sotto le due specie, ~~ma~~ [non] si dia occasione, à chi sente, di persuadersi, e creder che sia però neces.^a ò lecita la comm.^{ne} sub utraque specie. [Che è questo m'ocorsi dieti in risposta, non intendendo di ricedere, da quel'che se l'è scritto con l'altre mia, alla quale me rimetto.]

Ill^{mo} et R^{mo} Sig^{re} mio Padrone Col^{lmo}.

A monsig^{re} Arciv^o di Praga hò significato la risolut^{ne16)}, che co' l' parere della Sacra Cong^{ne}, hà preso N. S. di non permettere la comunione sub utraque spetie, mà sub una tantum, avisandolo in conformità di quella à non permettere che per l'avenire altrimenti si osservi nella diocesi sua, il che spero non gli sarà difficile hora, che oltre gli sei Predicanti di già avisati, si sino cacciati di Praga tutti gli altri, contro de quali si è potuto procedere con pretesto politico, in maniera che più non ve ne restano se non pochissimi, quali anch'essi si cacciavano subito che le cose di S. M.^{ia} saranno assodate in modo, che non vi sia pericolo, che la riforma totale della Religione possa cagionare nove rivoluzioni in quel regno. La medesima resolutione hò comunicato anco al Can^{co} Platais, col' quale, dovendo fra poco esser qui', ne discoveredò più lungamente à bocca,

¹⁴⁾ Ve středu se v konventu u Santa Maria sopra Minerva konala dvě odlišná setkání; zde se jedná o první z nich, nazývané tajné, na němž se scházeli pouze kardinálové, komisař, fiskální prokurátor a přisedící kvůli nejchoulostivějším tématům, týkajícím se spisů témat papežské politiky než katolické doktriny, které se měly věnovat dopisy státního sekretáře. Viz Agostino BORROMEO, *La congregazione cardinalizia del Sant'Ufficio (XVI-XVIII secolo)*, in: Týž (ed.), *L'inquisizione atti del simposio internazionale, Città del Vaticano 2003*, s. 323–344.

¹⁵⁾ Zde se nachází ještě další oprava, kterou její autor přeškrtal a která je nečitelná.

¹⁶⁾ Jedná se o dopis z Vidně, 22. 12. 1621, Caraffa Lohelioví (G. CONSTANT (ed.), *Concession*, s. 1040–1041).

accìo possa cooperare all'essecutione con quell'affetto, che sin' hora hà fatto nel resto, ricordandoli anco di contenersi ne' suoi termini, conforme che V. S. Ill.^{ma} m'avisà; se bene con l'haver egli fatto predicare che' | tanto sia l' comunicare sotto l'una, quanto sotto le due spetie à me non pare ch'habbia passato l'segno, non havendo perciò voluto inferire che sia tanto necessario, ò convenevole il comunicare sub utraque, quanto sub una, mà piú tosto fare insegnare che tanto sotto una spetie sola' si riceve intieramente Christo Signor nostro, quanto sotto ambedue redarguendo in ciò l'errore di quei Popoli, quali per mancamento di q.^{ta} credenza richiedono la comunione sub utraque. All' istesso Can^{co} consegnarò la forma dell'abiuratione, et assoluzione dall'heresie invitatami da V. S. Ill.^{ma}, accìo possa servire tanto per gli Predicandi, et altri, chee sin' hora si sino convertiti quanto per quelli, che co' l' divino aiuto per l'avvenire si ravederano, già che la professione della fede, che sin' hora hanno osservata, non è bastevole, come V. S. Ill.^{ma} scrive, et io ancora le havevo significato ; frà tanto augurando à V. S. Ill.^{ma} da Dio Signore l' compimento d' ogni suo desiderio, hum^{te} le fò riverenza. Di Vienna à 25 di Decembre 1621.

Di V. S. Ill.^{ma} et R.^{ma}

(Nuncio¹⁷⁾)

5. Dopis arcibiskupa Jana Lohelia Janu Arnoštu Platejsovi z Platenštejna, Praha, 4. 1. 1622

NA Praha, APA I, inv. č. 2677, kart. 9, fol. 375v–376r, Praha, 5. 1. 1622, Lohelius Platejsovi, koncept. Lohelius vysvětluje Platejsovi způsob, jak postupovat ohledně zrušení přijímání *sub utraque*, o němž bylo rozhodnuto v Římě.

R. Domino Joanni Ernesto Platisio
Joannes [Lohelius, archiepiscopus] etc.

[fol.
375v]

Admodum Reverende Nobilis in Christo syncerè dilecte Domine Prælate. Fælix ille cursor fuit, qui nos gaudio perfudit quo exhalarati sumus cum D. V. salvam et incolumen Viennem appulisse insuper coram Sac. Cæs. Maiestate in negotio sibi concredito Prologum cum laudis perenni encomio ipsa SS. Innocentium die¹⁸⁾ egisse. Zelus domus Dei quem comedit non curat ne gladios bis acutos curat. Neque abhorret siquid austeri siquid minus dextri rusi propositio[ni] accidit. Deus Aug^{mi} Principis bonam, juvandi rem nostram, voluntatem confirmet, augeat, et effectui det secundum nostra omnium Catholicorum ingenuorum vota. Summoperè desideramus pro parte nostra ut sua Maiestas se sententiæ S. D. N. conformem et obsequentem circa commu-

¹⁷⁾ Rukou archiváře. Spodní část pismen byla seřiznuta, ale dá se seříznat horní část charakteristického Caraffova vlastnoručního podpisu.

¹⁸⁾ Úterý, 28. prosince 1621.

nionem Laicorum, sublato calicis usu, sub una specie reddat Nos equidem ne unquam ante huius beatissimæ Sententiæ nuperrimam factam Insinuationem ulli presbyterorum / aut Laicorum utriusque speciei communionem porrigendam concessimus nec in animo fecit usque huc quoad vixerimus erit. Est autem ista sententia nobis summo fundamento, quo quosvis insultus eludere et elidere poterimus si summi Principis accesserit autoritas et defensionis præsidium, sine quo /:quippe quod magis in vulgo [fol. 376'] spectandum censetur:/ claves S. Petri imò Christi vilescunt et parui fiunt. Confidimus Dei sanctissimis inspirationibus et D. V^{te} prudentiæ singulari qua pro innato zelo pollet, obsistantium se argutis satis esse facturam, et saniora media et consilia suggesturam, adeò, et non plebs recidiva vomitum pristinum quærendo, sed patrum pijssimorum vestigia sectando Christum in unitate fidei concors colat laudet veneretur. Magnum D. V^a præmium exinde in cælestibus et apud posteros celebris manebit fama, et fortunatissimus prædicabitur obtentor qui pius patriæ suæ fuit adiutor.

Clancularij nonnulli Impostores hæretici per domos divagantur et cætus convocant quibus putativè administrant. Apud S. Castulum quidam publicè die circumcissionis in templo concionatus populi frequentiam ex Nova Veteri et Minore Praga pro postero die Dominico ad S. Crucem invitavit, pellexit, traxit suis verbis, ut multitudinis capax templum non fuerit, cuius quæ frigidis pertæsa immensi stare notentis partim nescia recessit. Criminantur Reconciliati sibi suos auditores divelli, nec non Germanos Prædicantes Infantium Baptismata eripere et accidentijs solitis parochialibus defraudare. Thaboritæ sibi Catholicum sacerdotem dari /: instinctum boni sui genij, siquem habent, an Domini Generalis Don Balthasari [Marradas] nascitur /: exoptant et non apud nos, sed apud sæculares Vicesgerentes sollicitant, quo sanè liquet quanti Loci ordinarij Jurisdictionem et auctoritatem pendant, à quo tamen ad illorum suffragium et animarum salutem destinandus dependat Deus illuminet umbrosam mentium caliginem, ut omnia sapiant ordinatè in Ecclesia fieri habere. Data in solita nostra Archiepiscopali Residentia Pragæ 4 Januarij Anno etc. 1622.

6. Anonymní votum

NA Praha, APA I, inv. č. 3326, kart. 2021a, II, s. 1., pravděpodobně leden 1622, anonym. Na okraji připsěk jiné ruky a na okraji opravy jinou rukou.

+

Articuli duo, pro communi Ecclesiæ bono in regno Boëmiæ promovendo discutiendi.

Primus. Sacerdotes multi, olim rite consecrati [qui ab Ecclesia hactenus alieni fuère], nunc demum Ill^{mo} Principi & Domino, Domino Archiepiscopo Pragensi subiicere se

volunt ; sed procul dubio certis sub conditionibus, quarum illa erit potissima, ut eis potestas fiat, Eucharistiam sub utraque specie populo administrandi.

Quæritur ergo, an ab Ill^{mo} Principe ea vel simili conditione suscipiendi sint.

Et quidem difficultatem præcipuam parit, quod experientia diuturna comperit sit, id generis Sacerdotes sincere agere non solere, & verò sub illo prætextu concessæ communionis sub utraque perniciosissimas hæreses Pikharditarum & Calvinistarum in Boëmiæ Regnum hucusque irrepsisse. Quare, ne id etiam in posterum fiat, diligenti cautione opus.

Secundus. Qui nomine Cæsareæ Maiest^{is} Pragæ ad gubernacula sedent, eius propositi sunt, ut tria præcipua templa Adversariis adimant, reliqua usui illorum libero permittant: ne forte, si omnia simul adimere velint, perturbatio aliqua pericula exoriantur, & (quod in primis metuendum) Saxoniam Duci stomachus moveatur.

E contrario autem omnes potius Ecclesiæ simul adimendæ videntur his de causis. Nam ita Sacerdotibus illis, de quibus superiori articulo actum, & aliis omnibus, occasio utriusque speciei postulandæ præscinderetur. Atque ipsi opportunitate speciei utriusque administrandæ præclusa, absolute & sine præposteris conditionibus illis obedientiæ Ecclesiæ & Ill^{mi} Principis Archiepiscopi submittere se cogentur. Deinde, si ulla templa in potestate Adversariorum manserint, illa sola populus erabundus visitabit, neque Catholici Sacerdotes in recuperatis Ecclesiis Auditores ullos unquam sunt habituri: quod nam ergo inde Religionis emolumentum vel incrementum?

Quod ad tumultum attinet, ne quis inde fortassis exoriantur; cura illa ad Cæsareis officiales pertinebit.

Saxoniam vero Duci iucundum erit nuntium, si Pikharditis & Calvinistis, quorum iustissimo flagrat odio, templa adempta intellexerit: modo duæ illæ Lutheranorum Ecclesiæ novæ, videlicet in parva parte & Urbe antiqua intactæ maneant.

Hæc nimirum & alia similia circa præmissos articulos duos in utramque partem consideranda veniunt, ut denique post maturam & consultam deliberationem conclusio Ecclesiæ catholicæ in hoc Regno utilis fieri possit.

7. *Votum Kašpara z Questenberka, OPræm*

ACDF Řím, SO, Euch 1, VIII, fol. 219–222, originál. Kopie první části spisu až po *decretum agnosco*, tamtéž, fol. 225–226. Jiná verze autografu je v NA Praha, APA I, inv. č. 3326, kart. 2021a, 1–10. Obsahuje zásadní odlišnosti, z nichž by se dalo usuzovat, že se jedná o koncept, který strahovský opat Questenberg, tehdy Lohe-liův kancléř a generální vikář, připravoval v Praze v okruhu arcibiskupových nej-

bližších spolupracovníků. Zatímco druhá část týkající se nekatolických kazatelů je opsána slovo od slova, první část věnovaná užívání kalicha je zřetelně méně rozvedená v pražské verzi textu, která se zaměřuje především na argument autority.

Spodní část papíru se ztratila a pražský koncept neumožňuje úplnou rekonstrukci.

*An Communio sub utraque ad tempus adhuc in
Bohemie Regno toleranda videatur, ac vero mox tollenda,
Et
An Predicantes Germani, quorum adhuc duo Pragæ
Proscribendi sint, et sub quo titulo.*

153
[fol.]
219[r]

Communione sub utraque S.^{mus} Dominus noster Pontifex Max.^s suo apud S. C. M.^{tem} R.^{mo} Domino Nuncio, certas ob causas interroganti, diutius non tolerandam esse, cum R.^{mam} D. Card.^{lium} Collegio edixit. Idem Ill.^{mus} D. Nuncius hanc S.^{tis} Suæ voluntatem R.^{mo} Pragensi Archiepiscopo significavit, qui gratissimam se eandem amplecti respondit, et ut eidem plene satisfiat pro pastoralis sollicitudine invigilatum.

Et eandem Communione sub utraque ante annos centum sexaginta Pius II Pontifex Max.^s Georgio Rege (per solennem licet legationem instante) Bohemis negavit, sanctissimé in Brevi ad Joannem de Kolowrat [Hanus z Kolovrat] Archiepiscopum¹⁹⁾ pronuncians. Non posse cum Dei et Sedis Apostolicæ honore id fieri, neque ad quietem Regni Bohemiæ aut aliorum cessurum.

Ii pro quibus Calicis aut utriusque spetiei usus petitur Hæretici sunt, nec catholicorum quisque hanc licentiam orat. Illis autem Sanctum dare divina lege prohibemur. Et profecto vereor ne Deum ad vindicta faciendam pronocemus, si sacrilegia committi iam indulgemus ab his, qui obedientiam sanctæ Sedi Apostolicæ et B.^{mo} Loci ordinario, abiurata hæresi, solenniter promiserunt. |

[fol.]
219v]

Quæ irreverentia et iniuria Deo opt. Max.^s in Sacratiss.^{mo} Eucharistiæ Sacramento irrogatur, cum Hæreticis illud, neque prævia sacramentali confessione porrigitur! Sic autem omni dubio remoto continget si dicta Communio permittitur. Boni enim et conscientia rectæ Sacerdotes, Sacramentalia administrare recusabunt, eo quod hos qui utramque spetiem volunt hæreticos esse notissimum sit; non quidem ex hoc capite quod utramque spetiem velint, sed quod divisum Christum, et utramque speciem ad salutem necessariam sibi persuadeant. Confessionem etiam Sacramento æque ac Cath.^{cam} Communione sub una aversentur. Quicquid dicitur, quamdiu utraque speties datur vulgus in volutabro Hæreseos mergitur, et licet moniti credere se ore edicant,

¹⁹⁾ Správně by mělo být: administrátor arcidiecéze jmenovaný papežem (1468–1481), v Plzni, pak v Praze (1478); kapitula zvolila jeho protikandidáta, děkana Jana z Krumlova (1468–1481).

mentitur tamen iniquitas sibi, si enim aliquoties sub utraque communicati, vel semel sub una Communicare (ut fidei suæ documentum præstent) requirantur, vel extrema malorum passuri, reclamant. Hæretici igitur sunt, et Confessionem auricularem contemnunt, quibus iure merito Sacerdotes in quibus Dei timor est sancta sanctorum ministrare perhorrescunt. Reconciliati vero Sacerdotes (quod dicendum est) prorecta sunt conscientia. De lana illis et lacte unica cura, populo ut placeant sub utraque promiscue dabunt, divinissimum hoc sacramentum nec confessis, nec in præviam aliquam præparationem communitis, et qui in sordibus est sordescat adhuc hoc autem est hæreses fovere, | frustra speramus sub unionis spetiose nomine hæreticorum conversionem, †54 à ducentis enim annis nihil profecimus; quin à primo permissionis initio semper omnia [fol.] in deterius vergi cæperunt. Nonne per hos annos observavimus bonitate et patientia 220[r] magis ac magis efferari hæreticos? Permissa communio sub utraque hactenus, at quam acerbi fructus ex hac permissione pullularunt? Quid præstolamur ultra?

Verendum, ne dum Legittimis (sic) Sacerdotibus, consentiente et annuente Pontifici Max^{mo} (quod interdicto facto nunc, omnino necessum foret) populum communicandi sub utraque potestas permittitur, omnes (hactenus etiam Cath.^{ci}) paucis etiam fortè exceptis, utramque spetiem velint. Verendum dico, et quidem nihil certius interpretor. Facultate hac concessa centum deflectent, nec unus in viam respiciet. Gens enim Bohema eam lacte nutricis à teneris imbibit, Communionem sub utraque ad Salutem absolute necessariam, nec virus hoc evoment nisi omnis illis occasio subducatur. Ideoque attendant, qui in favorem populi, hæreticis nescio qua interpretatione se inclinant, ne animas perdant, dum lucrari animas dissimuland[o] disponunt.

Politici quidem in futura prospiciunt, et meliora post paululum ad futura tempora sibi persuadent. Si non annos; menses emendicant, dum interim sibi aliisque animarum quas Christus sanguine suo redemit, irreparabili ruina imponunt. Novi ego Politicos qui impiissimis maiestabilibus²⁰⁾ concessis à Cæsare Rudolpho [...] | Cæsari [fol.] non defuturos occasiones quibus easdem infringeret, tempori et necessitati interim pa- 220v] rendum fuisse, sed et cum nullo successu. Quoties Cæsare Matthiæ sedente aiebant, adfore tempus quo Imperator omnes concessionem hæreticis factas una actione revocaret, sed dum tempus illud præstolamur, perit perimus, nisi Deus miraculo concurrisset. Eadem forte cantilena nunc repetitur; nec dispari, vereor, eventu, quod successus ostendent. Nunquam difficultates et causæ morarum deerunt; aliis compressis et evanescentibus, aliæ succedent. Et quæ nos remedia in futurum aspiciamus, quam facilè alibi turbata Repub.^{ca} dissipantur. Justo forte dei judicio, ne sufficientiam ex nobis interpretetur, dicamusque, manus nostra fecit hæc omnia.

Itaque sententia mea hæc est; Communionem sub utraque nunc statim, ut ius sit S^{mus} Dominus noster Pontifex Maximus in Bohemia tollendam.

²⁰⁾ Sic pro majestabilibus.

²¹⁾ Chybi kus papiru.

Attamen si S.^{tas} Sua, rationibus eorum, qui diversum suadent auditis, tempus indulgere (quod eandem posse nemo Catholicorum ignorat) voluerit, et cum RR.^{mi} Cardinalibus pronunciatam sententiam corrigere, DEI, in vicario suo præsidente, sententiam agnosco.

Quos illos Prædicantes Germanos quod concernit, neque enim plures in Pragensibus Civitatibus subsistunt. Nemo ambiguit quin hoc dubio Reipublicæ tempore, urgentissimæ causæ occurrant, cur proscriptio [eorum] differenda videatur. Ob respectum [vero Saxonis,] / Comitum Regni Hung.^{riae} et Imperii, et quo his adiacent. Verum si non Religionis causa proscribantur, sed rebellionis Rei agantur et convineantur, non video quo sensu aut prætextu hic quisque obstrepat, præsertim si causis specificatis Rei generatim proscribantur.

Saxoni fortè quid promisit Cæsar? Sed rebus adhuc confusis, si redirent Bohemi ad obedientiam, nec ultima remedia præstolarentur. Sed illi clementiam hanc aspernati, militari manu subjugum itussi missi sunt, frustra ergo in eventum promissa, repetuntur. Et reliqua Bohemi Privilegia confirmaturum se Cæsar clementiss.^e receperat, quis tamen hoc rerum statu hoc expectet aut æquum censeat.

Non ego jus summi Principis et Imperatoris hic contingo. Cui certè minus indulgeri non debet, quam quod Saxo ipse de facto præsumit aliique minores Imperii Principes faciunt.

Sunt et alii qui in hoc bellum, plura quam Saxo contulerunt, ut Pontifex Maximus Hispanus, Baviaræ Dux, Liga Cath.^{ca} quorum forte merita unius Saxonis facile adæquent.

Neque pericula hic exaggero, quæ illis relictis mutuenda videntur Quotiescunque enim aliquid in Religionis negotio promovere Cæsar volet hi occlamabunt, et licet id distincte forte facere non audeant, modus tamen semper iis supererit, quo auditorum corda, ad commiserat[i]o[n]em et indignationem moneant.

Taceo colloquia privata, conventicula sub prandii spetie, aliaque quæ nemo unque licet oculatissimus [omnia pervidere poterit.] /

Quid diversitas illas Religionum pariat et omnium temporum historiarum, et experientia (prò dolor) dierum præteritorum, in infelici nostra Bohemia dicet. Nisi manipulus ille Hæreticorum proximis his annis dissimulantibus et permittentibus Principibus introiisset opulenta etiamnum & quieta Regibus suis parèret Bohemia. Religionum diversitas semper trahit et trahet Rempub.^{cam}

Accedit, quod illis permanentibus vix nostrorum templa populus frequentabit, sed turmatim ad hos concurrent, Communione sub utraque frequentandæ prætextu, qua occasione, nunc Hussitis, etiam virus Lutheranae hæreseos paulatim instillabunt, et fiet forte novissimus error, peior priore. Nostrorum interim templa vacua sine auditoribus remanebunt, et sic cæpta reformatio per eictos Hæreticos Concionatores nihil proderit, fides enim ex auditu. Nolent instrui, & sanam doctrinam aspernabuntur, quam diu hi remanebunt.

f55
[fol.]
221[r]

[fol.]
221v]

Putabit fortè quispiam paulatim eiiciendos Prædicantes, nunc hunc, nunc illum, hoc abusus hodie, cras alios tollendos et proiciendos. Ego quidem nihil stolido impetu fieri optem. Sed tamen et Politici considerent, si non publicè expediat, Rem una magis generosa resolutione componi, quam novis semper et aliis decretis indignationem plebis & quærelas extorquere, et quidem ut opinor in Religionis negotio, dissimulando et molliter agendo, nihil proficimus, plures semper abusus in tempore, quod præstolamur [succrescent. Capita hydræ illius infernalis]²²⁾ | unico icture secanda sunt. †56

[fol.]
222[r]

1° ut instructus præstoleatur

2 habeat viros qui velint exequi

3° Murmure levioze delinquentes, levibus pænis primo statim initio coceat.

4° Conventicula omnia clandestina, severè prohibeat.²³⁾

Cæterum dum rationes utrumque consideramus, & stateras adpendimus.

Deum etiam meliori causæ adfuturum consideremus.

Zelo zelantes pro nominis sui gloria ille adiuvat

Dedit victoriam rebus fermè desperatis, orbe stupente, in Albo Monte, ut causæ se suæ adesse doceret. Dedit non per Saxonem, nec quidem auxiliatoribus eius copiis iunctis, sed per exercitus Imperatoris nostri Cath.^{ci} regis Hip.^{rum} Cath.^{co} Ducis Bavarïæ Cath.^{ci} et Ligæ Cath.^{ca} benedictione et suppetiis S.^{mi} Domini nostri Pontificis maximi concurrentibus.

Attamen si certum est, tantum subesse periculum, ut nullo modo Duos hos Prædicantes proscribi consultum videatur (quod aliorum Conscientiæ permitto) cavendum tunc omnino videtur.

1° *Ne Bohemice concionentur aut administrant; sed (ut hactenus soliti) germanice tantum, hoc ipso enim pluribus ansa subtrahetur ad ipsos divertendi.*

2° *Ut quisque suæ Parochiæ Cancellis se contineat, moneanturque Parochiarum ut quisque quod parvulorum baptisma, copulas et his similia con|cernit, ad suos Parochos sub pæna concedat, ne dum illis ab Hæreticis Germanis accidentia omnia subtrahuntur, egestate et penuria pressi diffugiant.* [fol. 222v]

His brevibus ego ad alterum etiam articulum me explico, et interesse censeo, ne animarum illi fures tollerentur.

Fr[ater] Casparus Questemberg
Abbas B. V. M. Montis Syon
et visitator Ordines Præmonstratensis

²²⁾ Chybí.

²³⁾ Rukou, která opravovala text č. 3, připsáno: P.S. cio punitum.

8. *Votum* Pavla Michny z Vacínova

ACDF Řím, SO, Euch 1, VIII, fol. 229r–v. Přípisek archiváře: *Domini Michna*.

+

*Rationes, quare reiectis Prædicantibus non statim
Catholici introducendi, sed in aliqua templa Ordinati
sacerdotes sub utraque noviter ad Obedientiam
Domini Archiepiscopi reversi: in aliqua Catholici;
dantes tamen aut per se, aut Capellanum communionem sub utraque.*

[fol.]
229[r]

1. *Proscripti sunt Prædicantes ex capite Rebellionis. Si illis mox Catholicos subrogemus, illum ipsum prætextum, quo usi sumus, fictum fuisse detegemus: et ita apud Saxonem confidentiam perdemus. Et cum ille maxime attendat, ut realiter procedatur; simulationem nostram advertet: nec facile amplius credet: suspicabiturque nos tacite contra ipsius religionem alia adhuc moliri; nec ita esse, quod ei sæpius scriptum, et promissum est, nempe Imperatorem nolle Augustanæ Confessioni adversari. Sequeturque quod in proximis futuris Comitijis urgebit Sacram Majestatem ad promissiones, quas Imp.^{tor} nec absque offensa eius denegare, nec absque læsione conscientiæ permittere poterit.²⁴⁾*
2. *Cum ordinatis sub utraque, non potest nobis Saxo ullam innovationem obijcere: tales enim ante Rebellionem²⁵⁾ primam anno 1609. fuerunt. Et ita facile Saxoni responderi potest, Cæsarem ponere Pragam in eum statum, in quo fuit ante Rebellionem.*
3. *Inveteratus ille mos Bohemicus communicandi sub utraque, non potest ita subitanee, et ex improvise tolli: sed primum in alijs erunt erudiendi: introducendæ Cæremoniæ, et ritus Catholici in templa, scholæ occupandæ; instruendi in concione de communionem sub una, quod ita subitanee fieri non potest, ut numera sequenti.*
4. *frustra Catholicis sacerdotibus templa, muros, et parietes Ecclesiarum dabimus, si aures, et corda auditorum non habeant. Introductis catholicis nemo frequentabit, et ita erudiri non poterunt: sub utraque autem plena habent templa; et cum utrique non prædicent, nisi catholice, ista diversitas tamen | est, quod hi audiuntur, ab alijs mox auditores discedunt fides aut ex auditu.*

[fol.]
229v]

²⁴⁾ Čtenář si zde na okraji označil jedním tahem # důvody č. 3 a 4, jeden # udělal k důvodům 5 a 6, důvod 7 označil dvěma.

²⁵⁾ Výraz je pečlivě vybrán a odpovídá analýze, kterou provedl Jaroslav ČECHURA, 5. 5. 1609. *Zlom v nejdělsím sněmu českých dějin. Generální zkouška stavovského povstání*, Praha 2009.

5. *Ista subita religionis mutatio non est absque periculo novi tumultus, et belli. Si attendatur pax non adeo bona, et secuta cum Hungaris & cum Silesijs: Bohemorum, et Moravorum desperatio: bella gliscentia in Imperio; quibus, si disgustatus Saxo se adiungat, trahet secum superiorem, et inferiorem Saxoniam, et nostra properatione amittemus quod mora exigui temporis interiecta, absque periculo, et tumultu, absque offensione Saxonis acquirere, et conservare potuissemus.*
6. *In Bohemia datur volentibus ad Apostolicæ sedis obedientiam redire prætextus veniendi. Cum enim communio sub utraque, sola nomen habeat dissensionis à nobis: Utraquistas enim se appellant; si hæc illis ad tempus relinquatur, libenter in alijs nobiscum concordabunt, et postmodum eruditi plenius, facilius communionem sub una, quam maxime prima fronte abhorrent, acceptabunt.*
7. *Neque dicimus eo modo, quo antea concedendam esse communionem sub utraque; aut dandum illis speciale consistorium, assignare proprias Parochias. Sed longe diverso modo, non per viam divisionis à nobis, sed coniunctionis nobiscum, tantum aliquibus sacerdotibus, quibus fidi potest, aut qui iam noviter sunt reversi, quandius bene se gesserint, aut ad annum, aut ad libitum Suae Sanct.^{iss}.*

9. *Votum Martina Becana, SJ*

ACDF Řím, SO, Euch 1, VIII, fol. 230r-v, 12. 1. 1621. Připisek archiváře: *Patris Becani.*

+

Duplex Quæstio

[fol.]
157
230[r]

Una, An communio sub utraque specie Pragæ toleranda, an statim inhibenda sit. Altera, an duo Prædicantes Lutherani, reliquis omnibus proscriptis, debeant etiam proscribi, an ad aliquod tempus tolerari.

Ad priorem.

Pontifex cum Cardinalibus re diligenter considerata, omnino vult, ut communio sub utraque statim inhibeat. Contra hanc Pontificis voluntatem, ac decisionem nihil possum opponere. Si tamen illi, qui censent utramque speciem aliquo adhuc tempore tolerandam esse, putant se habere efficaces rationes pro sua sententia, proponant illas Pontifici, et expectent ab eo resolutionem. Quid ipse responsurus sit, nescio. Duo tamen meo iudicio, certa sunt.

Primo, Communionem sub utraque, prout à Christo instituta est, iure divino licitam esse, ac proinde à Pontifice concedi posse, si expediat. Secundo eandem prout

usurpatur hoc tempore apud Hussitas, Lutheranos, et Calvinistas, cum errore coniunctam esse, ac proinde illicitam. Nam Hussitæ putant, sub una specie non dari integrum sacramentum, sed mutilatum. Lutherani non dari totum Christum, sed dimidium. Calvinistæ, nec totum, nec dimidium dari, sed externa tantum symbola, id est panem, et vinum. Omnes errant. Et quia cum his erroribus petunt utriusque speciei usum confirmari, Pontifex non potest consentire.

Ad posteriorem

Illi duo Prædicantes de quibus agitur, vel deliquerunt cum alijs, qui nuper proscripti sunt titulo rebellionis, vel ex ea parte innocentes sunt. Si deliquerunt cum alijs, cum ijsdem proscribantur. Si innocentes sunt, non quidem proscribi possunt titulo rebellionis, sed titulo religionis. An autem expediat hoc statim fieri, quæstio est.

Alij negant propter periculum, quod timetur à Saxone.

Alij affirmant, quia nunquam erit quies in Regno, quandiu durabit exercitium diversarum religionum. Neque Saxo, si vir prudens est, poterit hoc modo interpretari. Nam et ipse in sua Provincia non tolerat, nisi unius tantum | sectæ exercitium. Cur ergo indigne ferat si Imp.^{tor} idem faciat, quod ipse facit?

[fol.
230v]

Nihilominus, meo quidem iudicio, si verisimile est, vel Saxonem, vel Bohemos, et Silesios ex hac re capturos occasionem deficiendi ab Imp.^{re}, prudenter dissimulanda esset proscriptio, præsertim rebus Imperatorijs necdum satis secure constitutis: et expectandum tempus, quo sine periculo res transigi possit. Quod speramus futurum circa Pascha. Interea exercitus qui nunc sine capite, sine obedientia, sine dispositione est, in ordinem redigetur et reformabitur.

12. Januarij 1622.

10. *Votum Jana Arnošta Platejse z Platenštejna*

ACDF Řím, SO, Euch 1, VIII, fol. 232r-237v, originál. Částečná kopie úvodní části, lehce pozměněná, tamtéž, fol. 227r-228r.

VOTUM :

*Pro restauranda Religione Catholica, et extirpanda
Hæresi in Regno Bohemiæ.*

[fol.]
f58
232[r]

Ex quinque restaurandæ Religionis Catholicæ S.^æ Cæs.Ma.^{ti} humillimè oblati punctis, cum duo maiorum difficultatum anfractus ingredi, et hæc ipsa sola, maturæ discussioni, ac æquabili circumspecti iudicij trutinæ objici videantur: Eadem exiguo tenuissimè ingenij mei, et strictioris, à simili materia requisitæ conscientie scrutinio oblata,

*insequentem, omni meliori iudicio, subgiciendam (sic) sui determinationem elice-
runt.*

Quæritur Primo.

*An in materia Communionis sub Utraque, factæ per Sanctissimum inhibitionis
relaxatio, pro nunc ab eadem Sanctitate sit petenda?*

Hæc quæstio duplici potissimum, motivo affirmativam partem sibi vindicare potest.

*Primo, quia per hanc relaxationem obtenta, id est per usum Communionis sub
Utraque, multi quasi funiculo quodam ducti, paulatim in gremium Ecclesiæ
Catholicæ pertrahi poterunt. Secundo, quia magnæ et graves Politicæ rationes,
ac pericula, ex negativa parte emergentia huiusmodi relaxationem suadebunt.*

*Ad quam utramque rationem, cum breviter et in decursu, et in fine seu corollario huius
quæstionis sim reponurus; Ex mea sententia, Dico: Non esse huiusmodi rela-
xationem petendam. Et ratio est.*

*Prima. Quia, ut per probabilem discursum conijci potest, Huiusmodi Petitio nullum est
apud Summum Pontificem inventura locum: Quod enim prius annuente Conci-
lio Basiliensi permissum erat, id vigore Privilegij (cum Communio sub utraque
in se mala non sit) Boëmis, tunc nulli particulari Hæresi immersis, et id sibi ex
Privilegio à Sede Apostolica impertiendum petentibus, indultum fuit: At nunc
ijsdem Boëmis à Fide Catholica et Romana Ecclesia | totaliter abalienatis, re- [fol.
scissis et in varias Hæreses, ex solo illo Calicis usu permissu, ac in abusum 232v]
converso, pullulantibus prolapsis, nullius instantia, ad simile Privilegium dan-
dum, Sedem Apostolicam movere poterit. Non enim id petitio Hæreticorum, sub
prætextu, ut paulatim ad gremium Ecclesiæ redire liceat, sibi usurpabit: Quia,
præterquam quod ipsi hoc titulo nihil horum sint petaturi; involveret etiam in se
eadem instantia hanc implicitam rationem, ut scilicet adhuc, donec respiscant,
illis in Hæresi permanere, et hoc palliolo Communionis sub utraque, se tegi li-
ceat: Cuius impliciti inconvenientis causa, Sua Sanctitas, nihil omnino est
permissura. Nec illud ipsum petent Catholici, aut pro se (cum tali Privilegio
opus non habeant) aut pro Hæreticis; siquidem in ammodo prolatum implici-
tum absurdum, necessario incidentes, repulsam certam essent passuri, et extra
titulum Privilegij Sedes Apostolica huiusmodi petitioni nihil omnino sit delatu-
ra.*

*Secunda. Quia ex relaxatione huiusmodi factæ à Sua Sanctitate inhibitionis, nihil
emolumenti sperandum, sed plurimum detrimenti, timendum. Quis enim nes-
cit (ut supra relatum est) cuius rei gratia talis Communio sub Utraque, olim,
ante ducentos, et plures Annos, Boëmis, nondum in particulares Hæreses pro-
lapsis à Sede Apostolica permissa fuerit? ut nimirum per hoc medium factæ
concessionis, et si titulum diversum ab ijs, qui Sub Una communicarunt præse-*

ferrent; tamen in Unitate Fidei et eiusdem S.^{ae} Matris Ecclesiae gremio cum omnibus Catholicis permanerent: Verum quis fructus inde pullularit; quae divisio, non in titulo, sed in re ipsa et in Articulis Fidei inde emergerit, ipsarum dissonantium Religionum et Hæresum, semper eodem Communionis sub Utraque titulo velatarum, nec non crudelissimarum Rebellionum partus à nobis omnibus Annis præteritis cum Summo dentium, ex acerbitate cibi proventi rigore degustatus, superabunde testatur: ita ut ex præteritis argumentando, quasi impossibile videatur, ut id, quod olim | Catholicos Boëmos in Hæreses [fol.] pertraxit; eosdem iam Hæreticos et odio Religionis Romanæ flagrantes, in me- 159 liorem frugem, et in eius Matris gremium, à qua sponte, et titulo Communionis 233[r] sub Utraque velati recesserunt, reducere valeat. CAUSA BONO IN MALUM, UT PLURIMUM MALO IN PEIUS EXISTIT: Ducenti Communioni Sub Utraque Anni à Deo permisi, nihil utilitatis, sed multum detrimenti Boëmis attulère; unus aut alter adijciendus, partæ Victoriæ fruitionem demoliri, et nova Rebellionum semina iniicere, sufficientissimus erit.

Tertia. Quia Calicis usu permissio, et per conniventiam Sanctissimi à legitimis Catholicis Sacerdotibus administrato, non pauci Catholici, ammodo sub Una Specie communicantes, ad utramque sumendam, sub varijs prætextibus (Dæmone non dormiente) adducentur. Ille ex antiqua Prædecessorum suorum observatione,²⁶⁾ et sibi inhaerente inclinatione. Iste, in ductæ Uxoris gratiam. Hic, ad ducendam vel acquirendam Coniugis libitum. Alter in favorem Amicorum. Alius ob respectum Consanguineorum et Magnatorum in hamum incidet, et minus advertenter animæ suæ iacturam patietur. Suamque Mat^{tem} Cæs.^{am} ficto Catholico vasallo privabit. Notum est quam plurimos catholicis allatorum respectuum gratiâ, sponte ad Hæresim devolutos, et ducendarum Uxorum, aut acquirendarum Hæreditatum causâ in omne genus mali prolapsos esse: An non facilius erit ad permissam Communionem Sub Utraque devolui?

Quarta. Cum nulla alia, ex parte Catholicorum subesse possit ratio, cur Communio Sub Utraque toleranda foret, nisi ut ad eandem Hæreticis pateret accessus, ac per hoc, cum dicti Hæretici paulatim in gremium Ecclesiae reduci, tum multi Imperij Principes eiusdem avidissimi, in exortis sinistris suspicionibus facilius placari possent: Tamen, quia, præter allata incommoda, certum est plurimas exinde irreverentias in Sacratiss^{imum} Eucharistiæ Sacramentum, pullulaturas eius usus, solius dicti inconvenientis causâ, à nullo desiderari, sed ab | omni- [fol.] bus refutari deberet. In tantum enim vox illa et usus Communionis sub Utraque 233v] à Boëmis arreptus, et tanquam in tabulam rasam, hæc unica species intelligibilis, intellectui Hæretico, (odio Romanæ Ecclesiae ac Communionis sub Una []),

²⁶⁾ V originální verzi bylo psáno „ex ... Prædecessorum observatio suorum“, což bylo Platejšovou rukou opraveno na „ex ... Prædecessorum suorum observatione“.

obiecta et impressa est; ut si hac sola, sine ullo prævio, conscientiæ examine, aut quacunq̃ etiam sibi consueta peccatorum Confessione potiantur; se salutem consecuturos omnino credant. Nec longe exempla absunt; revoluto enim diei illius decimætertiae Decembris (qua Prædicantes Boëmi Pragæ, è toto Regno proscripti fuère) decursu, inuenimus post publicatam Proscriptionem, sine ulla præviâ sui ipsius diiudicatione, ad solum Parochia Hæretici discessum auditum, in uno Templo (ut reliqua taceam) octingentas Animas ad Altare accessisse, et inconsecratum (licet ipsi consecratum credant) panem ac vinum titulo Communionis Sub Utraque sumpsisse. Unde, quia ijdem nullam aut valde exiguam legitimi, aut illegitimi²⁷⁾ Sacerdotis constituunt differentiam, quemcunque Sartorem ac Sutorem, ex autoritate propria munia concionandi et putatitia (sic) Sacramenta administrandi obeuntem, pro vero et legitimo Animarum Pastore agnoscentes; facillimè sola Communionis Sub Utraque exhibitione intellecta, sine ulla prævia auriculari confessione ad Altaria nostrorum Sacerdotum accederent, et sub bina specie verum Sacra.^{ta} Euchar.^{ia} Sacramentum sumerent: neque enim in tanta hominum multitudine, cuiusvis auricularis Confessionis factæ, vel non factæ parochus recordari posset; sed quæ et quot inde Sacrilegia, quam graves Venerabili Sacramento exhibite irreuerentiæ, quales Hæreses emergerent, is, cuius conniventia et permisu, id contingeret in extremo vitæ articulo, ante Tribunal eius, qui in dicto Sacratissimo Eucharistiæ Sacramento realiter præsens est, aliquando suo damno responderet.

Ex quibus patet, quod licet supra duo generalia motiva, pro petenda factæ à S^{mo} Pontifice circa Communionem Sub Utraque inhibitionis relaxatione adducantur: Alterum, Spes reducendorum per simile medium aberrantium in verum Ovile (quod tamen satis superque | impugnatum, et nihil Spei, sed plurimum detrimenti subesse posse demonstratum est). Alterum, respectus imminentium bellorum periculorum: Quia tamen (ut vidimus) ita est Communionis Sub Utraque in Boëmia indulgenda ratio constituta; Ut ob ea, quæ in se involvit, ex parte Communicantium inconvenientia; Sacrilegia, Hæreses, et irreuerentias nullo prætextu concedi possit; frustra est eam quocunque allatorum motivorum à Sua Sanctitate efflagitare. [fol.] 160 234[r]

Sed hic tria objici possunt. Primum. Quod Saxoniae Elector audita inhibitione Communionis Sub Utraque, ac Catholicorum Sacerdotum sub una specie venerabile Sacramentum porrigentium sub rogatione, titulum Rebellionis in proscriptione Prædicantium prætextum, in titulum Religionis conversum, ac promissis sibi factis minus satisfactum fuisse sit dicturus. Respondetur. In primis ex supra

²⁷⁾ Platejs zde nerozlišuje přípustné od legitimního, i když otevírá problém platnosti svátosti, tedy zda je tento akt přípustný (platný); ne však, zda je ze své podstaty dobrý (legitimní), což nemá smysl řešit, když tento akt neexistuje (*putatitia* - tj. *putativa* - *Sacramenta*).

allatis: frustra fieri talem obiectionem, ad quam ex necessitate rei faciendæ, et summo rigore conscientiæ, ob inevitabilia Sacrilegia tollenda, taliter²⁸⁾ responderi debet, Commoveatur Dux Saxoniae, aut quicumque alius quocumque modo velit, rem aliter, quàm prout iam semel à Summo Pontifice decretum est, fieri non posse. Deinde, cum ipsi Domini Politici, catholicos Sacerdotes in Templis à S.^a Matt.^e recepta induci, et præter administrationem Communionis Sub Utraque, nihil aliud expectant, sed reliqua omnia Catholico ritu fieri velint, et ob vitandam eam, quæ alias præfato Sacramento exhiberi posset irreverentiam, velle debeant: Quomodo Electori, de inducenda necessario pro Communionis Sub Utraque dignè sumenda, auriculari Confessione (quam Boëmi una cum Duce Saxoniae, magis, quàm Communionem Sub Utraque horrent) ex propria sententia respondebunt, ac titulum Rebellionis, non esse conversum in titulum Religionis demonstrabunt, eodem modo ad propositam obiectionem et Catholicorum sacerdotum sub una Specie tantum administrantium subrogationem, eidem Duci responderi poterit; præsertim, cum Anno 1609 ad cuius observantiam se revocant, nulla auricularis Confessio in usu Utraquistarum fuerit. |

[fol.
234v]

Secundo objici potest. Tumultus in Boëmia et Moravia ex huiusmodi Communionis Sub Utraque inhibitione emergibiles, summè timendos esse. Respondetur. Si timor ille ex iam factis gravioribus in Regno Boëmiæ innovationibus metiendus esset; eum nullius esse substantiæ facile dignoscetur: Multos enim Rebelles vitâ privatos et supplicio affectos, plurimos perpetuis carceribus mancipatos: Honore et Bonis exutos, Prædicantes eorum pulsos, Templis accepta, Catholicos Sacerdotes in multis locis nullo modo sub Utraque porrigentes impositos, pluris Boëmi faciunt, quàm sublatum Calicis usu, cum et hoc ipsum sibi eventurum iam dudum prognosticarint et coactam patientiam se laturos sæpius in publicis colloquijs protulerint: Et, si ex similibus, ferro candente, et primis impressionibus maiorem fervorem ac audaciam præferentibus nullos tumultus excitaverunt; ex subsequentibus innovationibus, velut iam assueti eorundem progressibus et in dies maiora ac plura futura cogitantes, minus excitabunt; et Capita Rebellionis, et expensas sibi deesse non ignari; sed damnorum ex Rebellionis semel inchoata acceptorum, optime conscij.

Tertio objici potest; quia Imperialia, Ungarica et Silesiaca futura Comitata, minus ab Hæreticis Boëmis exoptato decursu res in Regno Boëmiæ agi agnoscentia, et sibi timeri, et in minus speratum à S.^{ca} Cæs: Maiestate finem inclinare possent. Respondetur. Nec Imperium, nec Ungaros, nec Silesios Boëmicis innovationibus de iure moveri posse: Ferro enim Boëmi et Moravi subacti: Certis conditionibus et conventionibus, factaque omnium errorum indulgentiâ et Ammystiâ, Ungari et Silesij ad obedientiam adducti. Hi suis gaudebunt pactionibus, pa-

²⁸⁾ Připojeno písafem.

rum solliciti quo alij, diversa à se, (Deo permittente) conditione, et facta sine ulla clausula sui subiugatione circumsepti, rerum successu fruuntur: Quæ ipsa differentia enumeratarum Provinciarum, si quid quæstionis in citatis Comitijis emergeret; pro responso omnibus de iure satisfaciante imperterritè dari poterit; ipsique Imperio, necessitate urgente, idem insinuari.

*Posse adhuc plures in simili restaurandæ Religionis negotio adduci obiectiones, nemo dubitat: cum in causa Dei prorogandâ nec huma|nus respectus, per hanc ad [fol.]
rectam sui normam reducendus, ipseque Hostis Generis humani, unquam dor- †6†
miam: Verum, siquidem in Divinis ratio humana ut plurimum cæcutit, et non 235[r]
omnia ad mensuram eorum, quæ ut possibilia et futura timentur; non autem ut præsentia conspiciuntur, sunt extendenda: Quia restaurandæ Religionis negoti-
um omnibus alijs rebus est præferendum: Præter prudentes discursus spes firma in Deum, Audacia imperterrita, Perseverantia et Zelus fervens, Multorum hu-
manorum respectuum et vani timoris conculcatio ; ex sola justitia bonæ Causæ est eruenda.*

Quæritur Secundo.

*An residui duo Prædicantes Germani Pragæ
existentes, nunc sint proscribendi et quomodo?*

*Huius quæstionis negativa, nullo spei convertendarum aberrantium Ovicularum; sed ex solis respectibus humanis et imminentium periculorum gravitate ducto argu-
mento, probabilis reddi potest: Ad quam argumentandi Materiam, cum supra
sufficienter responsum videatur, ad eam, quæ professionem mei concernit acce-
dens resolutionem.*

*Dico. Præfatos duos Germanos Prædicantes quamprimum toto Regno Boemiæ proscri-
bendos esse.*

*Primo. Quia remanente in suo vigore facta à Summo Pontificæ (sic) Communionis sub
Utraque inhibitione (prout remansuram non dubito) non modo ijdem Imposto-
res huic ipsi inhibitioni magnum sunt allaturi incommodum; verum etiam ipsis
illic loci permanentibus, nihil hactenus actum, et per proscriptionem Boëmico-
rum Prædicantium nihil Religioni Catholicæ emolumentum allatum fuisse videbi-
tur: Sive enim sentina malorum in diversa loca divisa; sive eadem indivisa et in
uno loco tota et integra permaneat, omnes sordes iuxta sui capacitatem ad se
trahet et tractas in sui gremio delitescere faciet: Si itaque præfacti duo Prædi-
cantes Germani non tanquam per plurima Boëmorum Tempia divisa; sed tan-
quam in unum solum, vel duo, reducta et indivisa malorum sentina, Pragæ
sunt relinquendi; idem incommodum quod ex divisa et per multas | Ecclesia [fol.]
à Boëmicis Prædicantibus usurpata, sentiet Religio Catholica: 235v]
Omnes enim Hæretici Communionem sub Utraque summe affectantes, ad hoc*

ipsum confluent, per hos in Hæresi confirmabuntur; Germanis germanicè concionabuntur: Boëmis ad se in propria Musæa vocatis, sub titulo generalis et Lutheranis consuetæ Confessionis, ac Doctrinæ impertiendæ, per Interpretes errores suos iniiciant et Lutheranorum more exhiberi solitam Communionem administrabunt.

Secundo. Cum in Parochijs, præsertim, Pragensibus, maior reddituum pars, ex accidenti, quam substantiali et stabili salario Parocho obveniat: Huiusmodi accidentia quæ à Sponsis copulandis, Infantibus baptizandis et Funeribus peragendis derivantur residuis Germanis Prædicantibus, cum onere munium exequendorum deferentur, et nostris Catholicis sacerdotibus detrahentur: Ex quo ipsi impatientiâ moti, aut discessum è Boëmia, magna sacerdotum inopiâ laborante, parabunt; aut in peragendis Divinis Officijs, tanquam sufficientibus redditibus spoliati, Segniores inveniuntur.

Tertio. Adiectam esse Templo Lutheranorum Prædicantium Scholam nemo ignorat; quæ siquidem manentibus Prædicantibus et juribus eorum salvis, ex nullo capite prohiberi potest: Quis dubitat omnem illam Juventutem, quæ hactenus Boëmicis Imposteribus eorumque Ludimagistris erudienda tradebatur, illuc à Parentibus, Tutoribus et amicis, iri conversam?

Quarto. Quia, in quibus eadem militat ratio secundum omnia, illorum eadem debet esse necessaria consequentia: Sed eadem ratio militat respectu Hæresis quæ in Boëmia est; et respectu S.^{cæ} Cæsareæ Maiestatis bonum Catholicæ Religionis intendentis, in Germanis, quæ militabat in proscriptis Boëmis Prædicantibus: Siquidem illi expulsi, æque ac hi residui, Lutheranos se esse affirmabant; Vitebergæ [Wittenberg] ac Lipsiæ [Leipzig] sub Electoræ (sic) Saxoniam à Lutheranis Superintendentibus ordinatos iactabant; ac idcirco, facta proscriptione, ad eundem Ducem se conferre non dubitabant: Et præfata Matt^{as} Cæs.^a Sanctissima sui intentione spectata, æque hos residuos, ac illos proscriptos promovendæ Religioni | Catholicæ obstaculo fore non ignorat. Ergo eadem consequentia, utpote, proscriptione, isti Germani, qua illi Boëmi digni²⁹⁾ censeri debent.

[fol.]
462
236[r]

Sed hic obijci potest Primo. Hæc omnia relata pari passu ambulare, in hoc tamen unico discrepare, quod sub certo politico perpetratæ Rebellionis titulo: utpote publicati cuiusdam contra S.^m Matt^m Cæs.^{am} Proclamatis causa illi Boëmi proscripti fuerint; hi autem Germani, in simili genere mali non deliquerint. Occurro imprimis non oblitus me in prima procurandæ contra Prædicantes proscriptionis tractatione Sac.^{cæ} Cæs.^{cæ} Matt.ⁱ talem multis Articulis explicatam proscriptionis faciendæ normam scripto humillimè porrexisse; qua omnes omnis generis Prædicantes sub solo Politico perpetratæ Rebellionis titulo, simul et semel toto

²⁹⁾ Doplněno Platejsem.

Regno proscribi poterant: Quod autem ea minus executioni demandata fuerit; ob gravus mihi ignotas causas factum non dubito. Cæterum etiam non ignoro eandem Matt.^{em} Cæs.^{am} vigore tituli Politicæ Rebellionis, Prædicantes Regno Boëmiæ expellere volentem³⁰⁾ non astringi ad unam solam Criminis læsæ Maiestatis speciem; Sed cum eæ variæ et multiplices sint, et Rebellio diversis modis fieri possit: Si non ob idem, quo Boemi Prædicantes, saltem ob simile delictum Germani Impostores Rei Perduellionis pronuntiari, et una eademque universalis Rebellionis ratio (quæ sola spectatur) in ipsis inveniri poterit.

Et quidem cum eiusdem cognitio in hoc casu nostro maximè necessaria (sic) sit, eam breviter sequentibus explico.

Duo sunt (ut supra retulimus) Pragæ Germani Prædicantes: Alter Thobias³¹⁾ nomine, qui toto Rebellionis tempore illic permansit, et iuxta communem relationem (cum ego ipse tunc Pragæ non fuerim) una cum socio suo, Gardio dicto, et iam defuncto, illud ipsum Proclama, ob quod Boëmi Prædicantes eiecti fuerunt, pro Cathedra publicasse dicitur, et non in simili, sed in eadem cum Boëmis Prædicantibus specie mali similem proscriptionem promeruisse intelligitur. Alter (Si non etiam ille idem Thobias) paulo ante partam à Sua Cæs.^{ae} Matt.^e Victoriam, Pragensem Urbem ingressus, die illa quam Hæretici Joanni Hus indignè Sacram con/stituunt, sumpto iam de quibusdam Capitibus Rebellionis supplicio, concionari non est veritus; Hos ipsos meritis pænis affectos, Martyres esse: pro Fide et Veritate in oculis omnium passos, Eosve qui talia illis inflixerunt, solere communiter à Deo eo modo, quo Nero et Diocletianus³²⁾ puniti fuerunt, graviter castigari; quod de sola S.^a Cæs.^a Matt.^e dictas promeritas pænas ipsis decernente, intelligi poterat: Et hæc quidem ab ijs, qui concionem ausculta- runt, Patribus Societatis Collegij Pragensis scripto relata; mihi vero tunc temporis hic Viennæ commoranti perscripta fuerunt.

[fol.
236v]

³⁰⁾ Doplněno Platejsem.

³¹⁾ Jediný luteránský pastor Tobias v Praze byl Tobias Winter, Sas ze Zeitzu, absolvent gymnázia v Schulpfortě kolem roku 1577, stojící v čele kostela Nejsvětější Trojice (na Malé Straně) v letech 1613 až 1619, kdy zemřel. Srov. Alfred ECKERT, *Die Prager deutschen evangelischen Pfarrer der Reformationzeit*, Kirnbach 1972, s. 26. V řadách luteránského duchovenstva se jiný Tobias nevyskytuje. Srov. [Sigismund SCHERERTZ], *Kurtzer bericht, wie die vier evangelische deutsche Prediger zu Prag*, Leipzig [1622]. Platejs se tedy mýlí, přinejmenším ve jméně.

³²⁾ Je těžké ověřit věrohodnost tohoto nařčení, třebaže odkazy na Nerona a špatné pohanské císaře se v silně protikatolickém duchu objevují v kázáních již od položení základního kamene kostela, především [Matthias HOË VON HOËNEGG], *Christliche Predigt Bey einlegung des Ersten Grun[d]steins der Deutschen Evangelischen Kirchen in der kleinern Stadt*, Leipzig 1611, stejně jako protikatolické rysy v pohřebním kázání nad zemřelým luteránským vojákem Fabianem Pfüttznerem v dubnu 1620. Srov. [Caspar WAGNER], *Das schöne liebe hertzige Agnus Dei... Durch M. Caspar Wagnern Augustanum, verordneten Luterischen Predicanten Pfarrer... zur H. Dreyfaldjgkeit genandt inn der keinern Stadt Prag*, s. l. s. d.

*Quæ si vera sunt, cum non à me, sed ab alio audita fuerint; imprimis non harum tantum sed aliarum multarum similium relationum, quæ Pragæ à fide dignis referuntur, diligentem investigationem fieri oporteret: Ad primam enim simplicem quæstionem, ab ipsis Reis omnia negata iri, non dubito. Deinde, si præfatus ille Thobias abominabile prædictum Boëmorum Proclama pro Cathedra publicavit, in pænam latæ proscriptionis incidisse, et ipsi vigore Patentium Regno Boëmiæ videns hunc Thobiam eiusdem criminis, quo proscripti Boëmi Prædicantes, reum, putaret, non Rebellionis, sed Boëmicæ Utraquistarum Religionis nomine prædictos Boëmos Prædicantes proscriptos fuisse: Si enim Proclama publicatum, tanquam Politicæ Rebellionis titulus, quemvis Prædicantem Exulem efficit, nulla in hoc Thobia Personæ acceptio, sed solius Rebellionis titulum, est committenda. Ulterius. Quoniam adhuc unam quorundam Professorum proscriptionem superesse intellexi, et Pragæ rumore communi eadem futura credatur timeaturque; In ea omnino peragenda et publicanda, hæc verba inferenda videntur: Proscribi scilicet omnes, Concionatores, Professores, Ludimagistros, et cuiuscunque sortis ac conditionis Homines. Qui, vel durante³³⁾ Rebellionem, vel post partam etiam Victoriam, Orationes, Prosas, Ritmos, Picturas, aut similia id genus, contra S^m Matt^{em} Cæs^{am} in vulgus sparserunt et Typis mandarunt: Qui factam pænalem in foro Antiquæ | Urbis Pragensis, contra [fol.]
Rebelles executionem; Iniustam: Item qui huiusmodi digno supplicio affectos, 163
pro Veritate passos: Præterea, eos qui similes pænas in Reos de jure statuerunt, 237[r]
à Deo castigandos fore pro Cathedra publicè proclamarunt; Hoc enim modo non tantum Professores et Prædicantes residuos regno excessuros, sed nec ullum Hominum, extrâ Politicum Rebellionis titulum, quicquam obiectionis de iure inventurum mihi certo polliceor.*

Pro obiectione secunda occurrit; multorum politicus, gravis et non parvi faciendus discursus: In restauranda Religione Catholica, nullo prætextu politico, nec ullo Rebellionis perpetratæ titulo, sed solius absolutæ potentiæ vigore, et collatæ Victoriæ ac armorum jure, Hæreses omnes Regno Boëmiæ expellendas, et pro multis rationibus aliunde usurpatis, solam omni rationi congruam et rectæ conscientie conformem voluntatem Sacratissimi Potentissimique Imperatoris præferendam: Et quia huiusmodi Cæs.^æ Matt.^{is} conflata per vires formati Exercitus, potentia nondum in³⁴⁾ facto esse, sed in solo fieri versatur, ac infra aliquod temporis spacium magnæ vires coacervandæ, et tutos Reipub.^æ Christianæ status pro libitu disponendus reformandusque sit: Ad hunc ipsum felicem acquirendarum virium terminum, cum restaurandæ Religionis Catholicæ processu

³³⁾ Podtrženo Platejsem, který přidal velké písmeno, podtrhal a očísloval čtyři motivy povstání.

³⁴⁾ Tři předcházející slova jsou připsána Platejsem.

procrastinandum esse. Respondetur. Nihil magis optandum esse, quam ut simili absoluto Imperio, prostrata in Regno Boëmiæ catholica Religio erigi, et quasi postliminio revocari posset: Verum spectatis multorum Prædecessorum nostrorum similibus cogitationibus, semper in futurum ac speratum; et nunquam in præsens et possessum bonum directis: Consideratis etiam plurimorum Imperatorum de facto prædictæ rei exequendæ gratiâ congregatis viribus; Ex³⁵⁾ Veterum Annalium Monumentis, ut plurimum insperata et intentionem eorum prætereventia ipsis evenisse informamur. Quis enim non credidisset Sigismundum Imperatorem Boëmos Hæreticos oppugnantem³⁶⁾, tanta Armatarum quantitate, tam immenso ex externis Nationibus conflato Exercitu; ipsa multorum millium Cruce Signatorum potentia, gloriosissima Victoriâ potitum iri? et supplantatam Religionem Catholicam ad Cælum usque ascensuram? et tamen secus accidit. Crediderim profecto, non prospero, sed adverso rerum mundanarum decursu | Deum constituisse, Ecclesiam suam esse erigendam, et non dispositione virium humanarum; sed prima quacunquæ à se benefaciendi oblata occasione restaurandam. Omnis Alea Belli anceps est. Nunc fames, nunc pestis congregatos Exercitus insequitur: Nunc commeaticum difficultas; nunc locorum inæqualitas exoritur: Stipendij defectus, munitionis carentia: Ducum et Capitaneorum competentia designationes nostras eludit: Quibus si restaurationem Religionis Catholicæ inniti volumus: Cum hæc sperati finis sint destructiva, et omne Bellum concomitantia; sinistrum potius quam prosperum de restauranda Religione Catholica, formabimus conceptum. Miraculo et sui brachio excelso, non Cæsarei Exercitus viribus, penes Urbem Pragam August.^{mo} Ferdinando Victoriâ impertiri, et exordium restaurandæ Religionis Catholicæ in manus nostras Deus tradere³⁷⁾ clementer dignatus est: Hic idem, omnes reliquas circa redintegrandam Religionem inductas dispositiones, per miraculum, omnibus stupentibus quietè, pacatè, et sine tumultu felicem sortiri eventum benignissimè indulgit. Similibus ergo Vestigijs et primis exaltandæ Fidei Catholicæ rudimentis insistamus: Præsentis, non futuras à Deo missas occasiones arripiamus: Præteritas, secundo successu terminatas imitemur; quod enim in illis Generis Humani Hostis nihil adversari potuerit, in his adhuc non possit; experientiâ edocti sumus: An vero in futuris illis, quas exspectandas, et in viribus humanis firmandas putamus, nihil sit obstaculi obiecturus, et cum ad eas ventum fuerit, denuo de alijs futuris mentionem factururus, non modo ignoramus; sed velut machinationum ab illo procedentium conscij, non immerito timemus.

[fol.
237v]

³⁵⁾ Platejs zde rozděluje větu na dvě.

³⁶⁾ Správně: „oppugnantem“.

³⁷⁾ „Deus tradere“ je Platejsův připsisek.

Atque hæc pro mea Sententia, Imprimis S.^æ Rom.^æ Ecclesiæ: Deinde illi qui ex ipsa, cum Religioni, tum Sacræ Cæs.^æ Maiestati gravia proventura pericula verto et evidenter sciret: Ultimo, cuicumque meliori iudicio subijcienda.

[Platejsovou vlastní rukou:]

*Joannes Ernestus Platais
Olomucensis, Visehradensis Pragensis, et Vratislaviensis
Ecclesiæ canonicus m[anu] p[ro]p[ria]*

11. *Votum kapucínů Romana z Lodi a Valeriána Magniho*

ACDF Řím, SO, Euch 1, VIII, fol. 241–243, Videň, 12. 1. 1622.

+

*Determinatio Quæstionem propositam a Sacra Cæsarea Maiestate aliquibus Theologis
Viennensis per Ill.^{mm} Supremum Cancellarium Regni Bohemiæ, factæ a P. Ro-
mano Lodiensi Ministro Provinciali fratrum Minorum S^{ti} fran.^{ci} Capuccinorum
Prov.^æ Bohemiæ et Austriæ, et a P. Valeriano Mediolanensis eiusdem Ordinis
Guardiano Viennæ.*

[fol.]
165
241[r]

Cum Summum Pontifex iusserit omnino abrogari in Regno Bohemiæ usum communionis sub utraque quæritur utrum ea prohibitio futura sit utilis: Item cum Sacra Cæsarea Maiestas edicto proscripserit omnes Prædicantes Bohemos Pragenses, quasi reos criminum læsæ maiestatis: Quæritur utrum consultum sit, residuos duos Prædicantes Germanicos pariter proscribere.

Ad propositas quæstiones respondemus, duplicem esse statum illarum quæstionum; alter est theologicus, alter vero politicus.

Et quidem quantum attinet ad p.^{am} quæstionem, cum supponamus ex relatione nobis facta non solum catholicos sacerdotes, sed et aliquos Prædicantes hæreticos subdi iurisdictioni Archiepiscopo Pragensis, quæstio est duplex. 1^a Utrum prohibitio communionis sub utraque ministranda a sacerdotibus catholicis futura sit utilis. 2^a utrum prohibitio eius communionis sub utraque ministranda a Prædicantibus hæreticis futura sit utilis. Prima illa quæstio videtur simpliciter theologica, cum nullam nostro iudicio implexam habeat quæstionem politicam; secus de 2.^a nam videtur implicare hanc quæstionem politicam, scilicet, Utrum Sacra Cæsarea M.^{tas} habeat eas vires, quibus citra iudicium politicum, quod transeat in discrimen religionis, possit prohibere communionem sub utraque ministrandam a Prædicantibus, Archiepiscopo P[r]agensi parentibus. |

[fol.]
241^v]

Consimiliter et 2.^a capitalis quæstio habet cum Theologica implexam quæstionem politicam. Quæritur enim theologice, utrum Sacra Cæsarea M.^{tas} teneatur in cons-

cientia proscribere præfatos duos Prædicantes: Deinde quæritur politice, utrum Sacra Cæsarea M.^{tas} habeat eas vires, quibus citra præiudicium politicum, quod transeat in discrimen religionis, possit proscribere dictos duos Prædicantes. Sunt itaque quinque Quæstiones, tres theologicæ, et duæ politicæ. Et quidem quantum attinet ad propositas tres theologicas nulla, vel certe modica est controversia non solum apud theologos, verum nec apud Politicos catholicos. Nam quantum attinet ad secundam et tertiam quæstionem, de interdicenda scilicet communionem sub utraque a Prædicantibus ministranda, et de proscribendis dictis duobus Prædicantibus, quis theologus, vel etiam simpliciter catholicus dubitet, num ea prohibito et proscriptio futura sit utilis nec ne? Prima tamen quæstio, quæ est de interdicenda communionem sub utraque ministranda a sacerdotibus catholicis, habet aliquam theologicam difficultatem, quam determinamus duabus conclusionibus.

P.^a Conclusio. Communio sub utraque ministranda a Sacerdotibus catholicis in Bohemia est fidei catholicæ perniciosa. Probatur duabus rationibus. 1.^a ab experientia, qua admonemur ex tali usu pullulasse in regno Bohemiæ tres hæreses, videlicet Hussitarum, Piccardorum, et lutheranorum. 2.^a probatur ea ratione, quæ est causa præfati mali effectus, nimirum quia taliter communicantes sensim credidere eam communionem esse necessaria ad salutem, ac proinde totam Ecclesiam errare quæ solet sub altera tantum specie communicare.

2.^a Conclusio. Communio sub utraque nunc temporis et his circumstantijs ministranda a Sacerdotibus Catholicis est fidei catholicæ multæ perniciosior. Hæc probatur [fol.] 1.^o Quia multi hæreticorum | ex inopia Prædicantium nullo prævio catechismo, et auriculari confessione accipient a catholicis sacramenta corporis et sanguinis Christi, quod aliud non est, quam præbere sancta canibus. 2.^o Quia ubi semel hæretici mox convertendi ad veram fidem assueverint communioni sub utraque ministratæ a Catholicis sacerdotibus sine scandalo ac relapsu ad hæresim non poterunt revocari ad communionem sub altera specie, maxime cum ea ratio promovendi fidem catholicam habitura sit eorum iudicio speciem doli. 166 242[r]

Proinde nos censemus nulla hac de re movendam esse quæstionem Summo Pontifici, sed acceptandam esse quantum ad hoc caput inhibitionem proxime factam.³⁸⁾ Et hac dicta sufficiant de his tribus quæstionibus theologicis.

Quantum attinet ad reliquas duas quæstiones, quas diximus esse politicas, nimirum utrum Sacra Cæsarea M.^{tas} habeat eas vires, quibus possit et inhibere præfatum communionem, et proscribere dictos Prædicantes citra præiudicium politicum quod transeat in religionis discrimen; dicimus id determinare non posse, nisi ab eo, qui sit optime conscius omnium earum circumstantiarum, ex quibus expen-

³⁸⁾ Dvojité čára čtenáře na okraji.

dendus sit præsens rerum status: quam exactam cognitionem nos non habere (ut pote non politica, sed humilioris ac religiosæ conditionis), ingenue fatemur. Cum autem omnis quæstio, ut patet ex dictis, sit non theologica sed politica, ne summam quæstionem nihil dixisse videamur, hisce conclusionibus determinamus, salvo meliori iudicio, nobis propositam quæstionem.

- P.^a Conclusio. Potentia Principis catholici maxime in causa religionis debet æstimari ex tribus, nimirum ex iusto titulo, ex viribus humanis, et ex ope divina. Asserimus / inquam, cum Principem gravissime peccare, qui in causa promovendæ religionis cum æstimet vires suas non aliunde quam ex auro et milite, nulla habita ratione auxilij cælestis, ac proinde quasi impar viribus animo consternatus cedit hæreticorum potentia in perniciem religionis. Hæc conclusio cum sit partim politica partim theologica brevitatis studio non probatur ullo argumento. Nam nullus politicus negat Principis potentiam constare ex iusto titulo, et ex viribus; neque ullus theologus negabit Dei providentiam, quam iureiurando promisit maxime in causa promovendæ religionis catholicæ.*
- 2.^a Conclusio. Cæsaris potentia quantum ad ius, quod habet in regno Bohemiæ, quoad causam religionis ex maxima. Id probatur 1.^o quia Rex Bohemiæ ex aurea bulla plus eximitur a iurisdictione Cameræ Imperialis et Consilij aulici, quam ullus alius Imperij Princeps. Unde nulli eorum qui non directo parent Imperio minus provocare possunt ad Cameram, et ad Aulam Cæsaris, quam Bohemi, salvis privilegijs Archiducum Austriæ, de quibus nihil certi mihi constat. 2.^o Cum ex transactione Passauensi, et ex constitutione pacis religionis facta sit facultas omnibus Principibus Imperij mutandæ religionis ad placitum in eorum statibus; cum, inquam, eatenus ab omnibus Principibus hæreticis in totum abrogata fide catholica, soli Cæsares Austriaci iuri suo renunciantes cum iuribus Maiestatis concesserint privilegia in regnis ac hereditarijs provincijs pro libertate conscientia, nunc temporis Cæsar, iure victoris post summam ac radicalem Bohemorum rebellionem nil æque possidet quam Bohemiæ regnum, ac proinde summum habet ius reformandæ religionis in illo regno, etiam eo politico titulo, quod hæretici illius regni rebellarint quæ hæretici sunt.*
- 3.^a Conclusio. Cæsaris potentia quantum attinet ad opem divinam, quam sibi a Deo paratam potest promittere, est plane prodigiosa. Id probatur ea ratione, quod Cæsar per miraculum (ut omnes fatentur) habita victoria Pragensi cassavit et unionem Principum Imperij et Provinciarum confederationem, quod prodigij loco admirari licet.*
- 4.^a Conclusio. Cæsaris potentia quantum attinet ad vires, quæ socijs, auro, et milite æstimantur, est nobis ignota. Unde ex hoc capite nil determinare nobis licet, utrum Cæsar possit tuto, et consequenter ex conscientia teneatur proscribere Prædicantes etc. Verumtamen non solum theologica, verum et politice verendum est, ne Deus irascatur, Catholici consternentur, et hæretici insolescant, ubi*

[fol. 242v]

[fol. 167 243r]

cognoverint Cæsarem parta sibi victoria per miraculum a Deo, per suppetias militares a Summo Pontifice, ab Hispano, a Duce Bavariæ, et liga Catholica, a Cæsareano exercitu, et a Saxone ita, istum unicum Saxonem vereri, ut non solum confirmari³⁹⁾ in gratiam illius privilegia religionis Silesitis, ac Lusatijs; verum etiam trepidet vel mutire de promovenda religione catholica in gratiam aliorum collegarum, quorum fuit maxima virtus in reportanda victoria, Dei nimirum, Summi Pontificis, Regis Hispaniarum, Ducis Bavariæ, et ligæ catholicæ, ac ipsiusmet Cæsaris maxime cum Saxo Hæreticorum, rebellium quæ hæretici sunt (multorum iudicio) nolit iura religionis in Cæsaris ditone defendere.

5.^a *Conclusio. Si verum est (quod ab alijs accepimus []), præfatos duos Prædicantes posse citari reos criminum læsæ Maiestatis, minori vel nullo præiudicio politico exturbari possunt, si accusati, citati, ac iure condemnati proscribantur, clausis illorum Ecclesijs, quam si | publicato altero Cæsareo decreto illi duo intelligantur sub generalibus clausulis comprehendi. Id vero probamus, quia tale Decretum subiacebit censuræ omnium hæreticorum, ac præcipue Ducis Saxonie; et redolebit manifestissima constantem Cæsaris voluntatem de abroganda in totum hæresi, sed quasi per technas et dolos, quod non est Casareæ dignitatis; neque expedit movere montem ad excutiendos culices, maxime ubi imminet melior occasio.* [fol. 243v]

6.^a *Conclusio. Prohibitio communionis sub utraque ministranda ab illis Prædicantibus, qui nunc parent Archiepiscopo Pragensi, non est nunc utilis. Id probatur 1.º Quia cum illa communio ministratur hæreticis tantum, nil interest quoad salutem animarum sive sub una sive sub utraque specie communicent. 2.º Reformatio Prædicantium subditorum Archiepiscopo, et populi confluentis ad illorum ministerium præpostere incipitur a prohibitione communionis sub utraque, cum a Cathéchismo exordienda sit, alioquin populus necdum cathéchizatus ad fidem, dum denegatam communionem adhuc credit necessariam ad salutem, magis excæcabitur ex duritia cordis. 3.º Sine ulla utilitate salutis animarum cum præfata duritia cordis extabit ex tali prohibitione præfate communionis præiudicium aliquod politicum non nihil verendum.*

Et hac raptim scripta sufficiant de his Quæstionibus. Dabantur Viennæ die 12. Januarij anni 1622.

Frater Romanus Laudensis Minister Provincialis provinciæ Bohemiæ et Austriæ fratrum minorum Capuccinorum

Frater Valerianus Mediolanensis Guard.^{mus} Capucinorum Viennæ.

³⁹⁾ Dvojítá čára čtenáře na okraji.

**12. Dopis nuncia Caraffy Svatému oficiu,
Videň, 15. 1. 1622**

ACDF Řím, SO, St. St. TT 1b, fol. 58r–59v, Videň, 15. 1. 1622, Caraffa Svatému oficiu, zpráva o aktivitách, které podnikl u Lichtenštejna a Ferdinanda II., aby byli vyhnáni dva pražští luteránští kazatelé, o shromáždění teologů řešícím přijímání *sub utraque* a vyhnání predikantů; zpráva byla přednesena kongregaci 24. 2. 1622.

Ill.^{mo} e R^{mo} s. mio Padrone Colend.^{mo}

[fol.
58r]

Subito che'l s^r principe di Liectstein [Karel z Lichtenštejna] cominciò à rihaversi dal travaglio del viaggio, e della podagra, io non solo con lui, mà anco con S. M.tà impiegai i mei ufizi per l'espulsione de' due Predicanti luterani, che il detto Principe hà lasciati in Praga, al che egli replica non haver trovato ragione sussistento da poter, come si è concertato, bandirli per ragione Politica per non parer di farlo per odio di Religione, e quando ben' si fosse havuto contro di loro qualche pretesto dà voluto haver' qualche riguardo di non disgustare in questo tempo Sassonia, il quale à richiesta del Predicanto Hoyas [Mathias Hoë von Hoeneegg] dà fatto tagliarda istanza per sospendere in generale l'esecuzione di detto bando, e particolarmente hà fatto insistenza sopra quelli della sua Confessione Augustana, la quale a Rega esser'permessa in Imperio, e che non convenga impedir, dove è gia in uso, l'esercizio di essa, S. Maestà non dimeno hà fatto tener sopraciò Congregatione in Casa del medesimo Principe, nella quale è intervenuto il Padre Beccano con due altri Giesuiti, il Provinciale, e Guardiano de' Cappucini, l'Abato Questemberg dell'ordine Premonstratense, et il Canonico Plateis, dove hanno trattato di questo punto, e di quello della Comunione sub utraque, perche io per quello, che mi fù scritto dalla Sacra Congregatione del Santo Ufizio havevo levato all'Arcivescovo de Praga ogni speranza di questa permissione, et ordinatorli che ne togliesse via del tutto dalle sue Chiesse la consuetudine, intorno a chen allega il Liectstein che soprastanno à quel Regno inconvenienti, e pericoli /

[fol.
58v]

urgentissimi sopra i quali lungamente si discorse, e per quanto mi ha detto il Padre Beccano fù consultato di permetter' cosi questa consuetudine, come si due predetti Predicanti sine alla prossima Pasqua, nel qual tempo S. Maestà dice che havrà riformato'l suo esercito, datoli le paghe, provviste di Generale, e ridotto lo à ottima forma di governo, si che potrà à sua voglia farse obedire, e sforzare chiunque recusasse farlo, et il Padre Beccano me hà detto che d'ordine di S. Maestà deve scrivere al Padre Vitelleschi suo Generale, acciò rappresenti questo raggioni a Sua Beatitudine, e la ponga à questa breve tolleranza. Jo tuttavia non lascerò di far' la mia parte per ottener con'il bando di quelli, come l'abolizione di questa mala consuetudine, Intanto hò voluto che V.S. Illustrissima sappia quanto passa.

Intorno à Patronati delle Chiese Parrocchiali di quel Regno, che prima erano delli eretici finalmente hò havuto parola da S. Maestà di volerle far' tutte de suo Patronato, e ridurle all'obediencia dell' Arcivescovo di Praga il che sarà un'acquisto notabile per la Religione Cattolica.

Mi venne avvertito da Praga che nelle Case privato delli eretici si face vano quivi ridotti, e Conventicoli segreti per esercizio de la lor'setta et à mia richiesta hà comandato S. Maestà che non deva permettersi, e si proceda rigorosamente contro quelli, che saranno scoperti autori di cose simili.

Intorno agl' altri particolari, che parte ancora si praticano, e parte già ne sono ottenuti per servizio della Religione, come restituzioni di beni Ecclesiastici | erett.^{mi} di [fol. 5 Collegij, e Seminarij, e materie simili, mi ricervo à darne conto à VS. Illustrissima con 9r] una relazione speciale, che si farà quando saranno ultimati alcune cose, che adesso si stanno negoziando.

Avvisa Monsignor Arcivescovo che nella Chiesa principale, et in molti altre di Praga si son'celebrato le Santissime solennità del Natale di N. Signore con grandissima frequenza di Popolo, e con le cerimonie, e stilo Romano usando la lingua latina tralasciata già per più di 200. Anni, onde io sento grandissima consolatione che questo sia accaduto sotto'l Pontificato di S. Beatitudine, et in particolare scrive l'Arcivescovo che la festività di Santo Stefano fù celebrata nella Chiesa di quel'Santo (ch'è la principal'Parrocchia della Città nuova) con tanta devozione, e concorso, ch'è cosa incredibile, e pur'tutto le preci, e Divini Ufizij furono fatti alla Romana, e con l'idioma latino, si ch'è io hò preso di quo argomento di replicare al Principe di Liectstein che non nasceranno quei tumulti, e commozioni dal bandire i due Predicanti, e dall'abolire l'uso della Communionie sub utraque, ch'egli figura, e rappresenta, tuttavia non hò potuto ottener' divantaggio di quanto hò esposto à V.S. Illustrissima, alla quale mando copia de'Voti, che sopra questi due punti hanno dati l'Abate Questemberg, et il Canonico Plateis, et le fò humillissima revenrenza. Di Vienna li 15. di Gennaro 1622

Di V. S. Ill^{ma} e R^{ma}

huml^{mo} et I^{mo} colent^{mo} S'

Ves^{vo}

Di Aversa

Z. francouzštiny přeložila Kateřina Hrbková

Nicolas Richard

LA CONSULTA THÉOLOGIQUE VIENNOISE DE JANVIER 1622

Étude sur la suppression de la communion *sub utraque* des fidèles, l'expulsion des prédicants luthériens de Prague et la réforme catholique en Bohême

RESUMÉ

Si la lettre du 22 décembre 1621 par laquelle le nonce Caraffa annonçait à l'archevêque de Prague Lohel la décision pontificale de supprimer la communion *sub utraque* en Bohême, et si sa mise en œuvre pour la première fois le 28 mars 1622 sont des épisodes bien connus des historiens, les raisons pour lesquelles de telles mesures ont été prises sont mal connues. Un dossier inconnu du Saint-Office (Rome), ainsi que quelques autres documents, permettent de reprendre l'étude de cette question à nouveaux frais, et de compléter notamment l'étude de Gustave Constant, qui reste fondamentale malgré le grand nombre des nouveautés parues depuis son édition (1923).

Cette décision n'était pas une évidence: Rome s'était pendant longtemps, et jusqu'à novembre 1621, refusée de retirer la concession de la communion *sub utraque* faite par Pie IV à la Bohême (1564). Les demandes réitérées du clergé catholique de ces pays, et même des ordinaires locaux, dès le début du XVII^e siècle, n'y avaient rien fait. Le retour de cette question sur le devant de la scène au cours de l'année 1621 découlait de la reconquête progressive du royaume: que fallait-il faire des églises paroissiales récupérées, pour lesquelles les rares prêtres catholiques disponibles étaient notoirement insuffisants? Divers points de vue s'opposaient, qui sont décrits dans cet article; ils ne recoupaient vraiment pas le clivage entre *zelanti* et *politici*. Finalement, la prohibition de la communion *sub utraque* des fidèles de Bohême fut décidée à Rome entre le 11 et le 27 novembre 1621, en un retournement de la position pontificale sur lequel on aimerait avoir plus de précisions. Ce qui est certain est que la décision était délicate à faire accepter à Vienne à une bonne partie des conseillers de Ferdinand II. La *consulta* théologique du 12 janvier 1622 s'insérait dans ce contexte de négociations serrées. On a conservé une bonne partie des textes des théologiens, qui sont transcrits avec les pièces principales dans un article à part. Ces *vota* reflétaient bien la richesse de la réflexion théologico-politique au début de l'âge baroque. Si l'auteur peut-être jésuite

du *votum* anonyme plaçait l'*incrementum* de la religion catholique au centre de sa réflexion, c'était l'idée de justice qui dominait la pensée du père jésuite Becanus, confesseur de l'Empereur. Le laïc Michna, lui, en était resté aux réflexions de l'époque de Ferdinand Ier et de Maximilien sur le pouvoir missionnaire de la mansuétude et de l'union par la négation des différences tandis qu'un chanoine comme Platejs ou un abbé prémontré comme Questemberg connaissaient parfaitement à la fois la situation pastorale du royaume et son histoire ecclésiastique. S'ils en déduisaient la nécessité de supprimer le calice, ils en profitaient pour dénoncer le premier l'exclusion de la Providence du calcul politique, le second les machiavéliens – *politici*. Mais de ce point de vue, c'est le *votum* des capucins qui était le plus intéressant: mobilisant des notions chères aux théoriciens politiques du temps, ils démontraient non seulement l'intérêt pour les âmes mais aussi la nécessité pour l'État de supprimer les concessions. Ainsi, la *consulta* du 12 janvier était loin d'être une simple chambre d'enregistrement d'une décision pontificale. La diversité des positions des intervenants ne laissait pas discerner une majorité en faveur de la prohibition du calice accordé par Pie IV aux fidèles de Bohême – et de la fermeture des temples luthériens. Le plus intéressant était sans doute que les clercs les plus au fait de la situation concrète des paroisses – dont ils donnaient une précieuse description, notamment à propos de la *communicatio in sacris* et de ses conséquences pastorales – étaient les plus hostiles au maintien du calice.

Il s'agissait là de l'accomplissement d'un mouvement né dans les paroisses de Bohême à la fin du XVIe siècle, quand commençaient à remonter les rapports des curés demandant la prohibition d'une concession qu'ils jugeaient dommageable aux âmes. Ces rapports s'étaient longtemps heurtés à l'inertie de la hiérarchie. Au début 1622, ce furent eux qui obtinrent finalement gain de cause. Du moins à terme: il fallut encore attendre Pâques 1622 pour que la prohibition du calice fût proclamée.

Mais un acte fondamental pour la conversion massive de la Bohême à la religion romaine dans les années et décennies suivantes était posé. Grâce à ces nouveaux documents, on peut formuler certaines conclusions que nous reproduisons ici:

Faute de comptes-rendus du conseil, il est ardu de reconstituer la prise de décision à la Cour de Ferdinand II. L'affaire de la suppression de la communion *sub utraque* montre bien le rôle des *consulta* de théologiens, un rôle de consultation, non le rôle moteur de la politique impériale – ce qui, en accord avec l'historiographie récente, montre bien le caractère erroné de la vision ancienne de Ferdinand comme un roi bigot soumis à son confesseur. En outre, la richesse des arguments des théologiens et la divergence de leurs analyses théologico-politiques incitent à la prudence dans le maniement de concepts trop simplificateurs comme celui d'absolutisme confessionnel.

L'affaire de la communion *sub utraque* est l'occasion de voir s'opposer entre eux différents acteurs de la contre-réforme de la Bohême. Or ces tensions ne correspon-

dent pas tout à fait à la ligne de fracture entre zélés et *politici* chère aux ecclésiastiques du temps, et encore moins au clivage entre modérés et radicaux qu'affectionnent les historiens. Carafa et Platejs, dont le zèle pour une réforme catholique « totale » (A. Catalano) ne peut être mis en cause, sont aussi parmi les plus ardents défenseurs de l'usage du calice, tout comme le Saint-Office, jusqu'en novembre 1621. Les débats autour de la décision fondamentale de prohibition de la communion *sub utraque* invitent donc à se garder d'une histoire du catholicisme bohème des XVIe et XVIIe siècles faite de l'opposition sempiternelle de deux « partis » catholiques, l'un modéré, l'autre radical.

Les discussions autour de l'usage du calice en 1621–1622 sont l'occasion de descriptions tout à fait intéressantes de la situation religieuse des paroisses de la Bohême du temps. La question de l'hérésie s'y complique d'un flou considérable entre ce qui est catholique et ce qui ne l'est pas. La permission de la communion *sub utraque* a manifestement brouillé les repères des fidèles, et poussé à la radicalité les plus avancés des non-catholiques. En ce sens, Rome, en supprimant le rite *sub utraque*, a changé profondément les pratiques de ses ouailles, et d'elles seules. Mais cette réforme, les années suivantes, avec la conversion obligatoire des régnicoles, s'étend au royaume tout entier. En ce sens la décision de 1621–1622 fait de la réforme catholique ou « recatholicisation » de la Bohême une vaste entreprise de réforme liturgique.

En novembre 1621, le Siège apostolique choisissait donc pour la Bohême la voie de la difficulté, c'est-à-dire de la réforme et de la conversion, et non celle, préconisée longtemps par les diplomates, de l'union. Pour quelle raison ? On aimerait en savoir plus sur les deux semaines où tout s'est joué. Toujours est-il que de la part de Rome, c'était abandonner une vieille stratégie qu'elle était la dernière à défendre : celle de l'union avec les utraquistes de Bohême. Cet acharnement de la diplomatie pontificale à maintenir une vieille option prise par Pie IV plus d'un demi-siècle plus tôt est remarquable. D'aucuns y verront matière à souligner l'irénisme de la papauté post-tridentine, relevant ici non sans raison le contraste avec l'idée reçue d'une Rome acharnée dans la lutte contre l'hérésie, et « confessionnalisatrice » en diable, si l'on nous passe l'expression. Ce serait là cependant à notre sens ce que Bruno Neveu, notre grand historien de la papauté moderne, appelait de « l'apologétique à gros grains ». En effet, la diplomatie romaine avait été fort longue à retirer une concession alors même que des rapports remontant des paroisses et des diocèses en dénonçaient, depuis deux décennies au moins, les effets pastoraux néfastes. En tranchant enfin en 1621, le Saint-Siège ne faisait pas entrer la Bohême dans l'ère du catholicisme tridentin : il faisait succéder à un catholicisme tridentin, celui de 1564, un autre catholicisme tridentin, celui de 1621.

Pavel Stůj

PUTOVÁNÍ MARTY VOJANDY - OSUDY DCERY PASTORA MODLERA ZA TŘICETILETÉ VÁLKY*

ABSTRACT

Travels of soldier Marta - the life story of pastor Modler's daughter during the Thirty Year War

Marta Modlerová, as one of the few unmarried women without parents in the 17th century, left behind a deeper trace in early modern sources. Although her story survived only in a shortened form as a record in a pitch book (a protocol on the right to torture, Sternberg 1635), its geographical and chronographic reach allows microhistorical elaboration and explanation of her "historically plausible world". Episodes in the store serve as an outline for a broader analysis of the woman's life during the Thirty Year War, where we can see Marta as a servant, sutler or a housemaid involved in infanticide investigation. Her travels around the lands of Bohemia in the men's clothes are also unusual, but, unlike other known cases (works by Rudolph Dekker or Angela Steidele), we can interpret it only as Marta's reaction to the unexpected circumstances. The travels of soldier Marta are also unusual because of support from the Sternberg duke, which she experienced.

Keywords: Female criminality, Thirty Year War, microhistory, pitch book, Lutheranism, sutler, infanticide.

Roku 1635 byla na severomoravském šternberském panství „ve vězení vyslýchána Marta, pozůstala vlastní dcera bývalého protestantského pastora Georga Modlera. Z počátku byla slyšena po dobrém, pak ostře, a to mačkáním prstů a to ohledně důvodu, jak přišla z Bernstadtu, proč nosila mužský oděv, vlasy si ostříhala a dávala se

* Studie vznikla v rámci grantu ESF OPVK Konfesijní kultura mezi středověkem a moderní dobou – Posílení mezinárodního výzkumu na Katedře historie FFUP, reg. č.: CZ.1.07/2.3.00/20.0192. Děkuji katedře, jmenovitě své školitelce doc. Radmile Pavlíčkové, Ph.D., za umožnění pobytu v Herzog August Bibliothek ve Wolfenbüttelu.

*jmenovati Hans, a proč v mužských šatech zůstala. Také, jaké byly její poměry a proč dvě noci na zdejší zámku s čeledíny strávila.*¹⁾

Samotný tento začátek vyšetřovacího protokolu, pojednávající o neobvyklém osudu raně novověké ženy, by byl dostatečným důvodem k zájmu o problematiku tohoto případu. Zdá se, že se zde nejedná jen o kauzu neposlušné a odpadlé dcery protestantského pastora, která byla přistižena při zvláštním přivýdělků, čili smilstvu spáchaném v zámecké stáji. Následující řádky naznačují, že dotyčná Marta byla zapojena do dalších událostí, které byly společné mnoha chudým dívkám raného novověku. Marta kromě výše uvedeného klamu a smilstva spáchala i cizoložství (vydávala se za manželku armádního poručíka), dále se jako služebná v domácnosti rakouského řemeslníka také nejspíše dopustila zahubení svého novorozeného dítěte. Trestem, který by ji za takový neřádný život čekal, by podle platných právních norem bylo stětí mečem, případně jiný trest smrti spojený se zneuctěním těla. Její případ překvapivě skončil „jen“ vypovězením z panství.

Tento příběh z třicetileté války jako by z oka vypadl dobrodružstvím hrdinů simpliciánských spisů Hanse Jakoba Christoffela von Grimmelshausen. Téma dívky, která se za třicetileté války převlékla za muže, případně žila jako markytánka (podobně jako okolo roku 1630 Marta), je stěžejní zejména v pikareskních románech *Der abenteuerliche Simplicissimus Teutsch* (1668) a *Trutz Simplex oder Lebensbeschreibung der Erzbetrügerin und Landstörzerin Courasche* (1669),²⁾ ale postava ženského *picara* se objevuje i v dalších románech.³⁾ Uvažovat o spojitosti mezi pikareskním románem a dějinami marginálních vrstev společnosti se přímo nabízí. Vždyť se také o možnostech využití literárních děl zmiňují i významní historikové

¹⁾ „*Des Weiland He[rrn] Georgi Modleri gewesenen Pfarrer zur Domstadt hinterblieben eheleibliche Tochter Martha, in hiesig Stadt Gefängnis gezogen, fragen anfangs gütlich, entlich schärf durch die Daum Stöcke erforschet worden, mit wass Mittel sie von der Bernstadt komben, warums sie Mannes Kleider angelegt, die Haar abschneiden und sich Hans Namen lassen, auch in währenden Außen bleiben. Wo und wie Ihr Vorhaltmuss gewesen, weil unteren Knechten in stoßstellen zwo Nacht bei hiesigen Schloss geherberger hat.*“ Státní okresní archiv Olomouc (dále SOKA), Archiv města Šternberka: Knihy, inv. č. 396, sign. Š 1-1, *Protokol útrpného práva, das schwarze Buch*, fol. 22v (dále jen jako SCHWB).

²⁾ Český Hans Jakob Christoffel VON GRIMMELSHAUSEN, *Dobrodružný Simplicius Simplicissimus to jest Podrobný životopis podivného vaganta jménem Melchior Sternfels von Fuchshaim, totiž, jak, kde, kdy a jakým způsobem přišel na svět, co v něm pozoru a pamětihodného viděl, poznal, zkusil a zažil, jakož i to, proč jej zase dobrovolně opustil*, Praha 1951; TÝŽ, *Vzdorosimplex aneb Sepsání života arcipodvodnice a poběhlice Kuráže, zkráceně Poběhlice Kuráž nebo Vojanda Libuška*, in: Brigitta Wolfová (ed.), *Poběhlice Kuráž, Divous Skočdopole*, Praha 1968.

³⁾ Například ve španělském pikareskním románu *Picára Justina* (německy 1626) nebo v příbězích o českých dívkách převlékajících se za muže Grimmelshausenova předchůdce Harsdörffera. (B. WOLFOVÁ (ed.), H. J. Ch. von Grimmelshausen, *Poběhlice Kuráž*, úvod, s. 19).

jako Giovanni Levi, kteří poukazují na podobnost (tedy společný historický kontext) *picara* s hrdiny historických děl, jako je Ginzburgův Menocchio.⁴⁾

Tuto rovinu osudů fikčních hrdinů marginálních vrstev, jejichž předobrazy pocházejí z dobové praxe, doplňují na druhé straně práce historiografické. Pokud zanechaly politicky nevýznamné raně novověké ženy stopy v historických prameňech, často se jednalo o nepřizpůsobivé jedince, dívky, které odmítly běžný život svých vrstevnic. Anna Buschlerová, dcera purkmistra, se odmítla podřídit autoritě svého otce a vedla s ním vleklý spor o své dědictví v letech 1525–1552. Podle Stevena Ozmenta představuje typ dívky, která rozhodně nemůže být považována za oběť mužského světa, ale spíše za aktivně jednajícím subjekt dějin, který vzal osud do svých rukou.⁵⁾ O nepřizpůsobivosti a snaze o aktivní kontrolu vlastní budoucnosti potom často svědčí i případy žen zapletených do vyšetřování infanticidy, jako tomu bylo v procesu s brunšvicou služkou Grethe Schmidtovou (1659–1661).⁶⁾ Konečně také Catharina Margaretha Lincková, která se vydávala za muže, běžně využívala mužského přestrojení. Ať už si vydělávala na živobytí v roli vojáka, nebo čeledína (1702–1721), je příkladem ženy z chudých společenských poměrů, která se přizpůsobila okolnostem a špatné ekonomické situaci i za cenu skrývání svého pohlaví (v jejím případě hrála roli i sexuální orientace).⁷⁾

U všech těchto žen lze vypořádat podobnost s případem Marty Modlerové. Nejen, že Marta opustila svou rodinu a vydala se na vlastní pěst „do světa“, ale stejně jako jiné dívky se i ona zapletla do případu infanticidy a konečně využila i mužského přestrojení. Tyto podobnosti nepochybně nejsou náhodné a vypovídají mnohé o dobovém kontextu a nelehké situaci neprovdaných žen. Právě kontext (zejména náboženský) je to, co dosud ve zpracování tohoto případu chybělo. Přestože se příběh *Marty vojandy* již několikrát objevil na stránkách populárně naučných prací, zaslouží si podle mého názoru mnohem pečlivější zpracování, zachycení Martina života „pod lupou“, ve všech jeho možných prostorových i věcných souvislostech.

⁴⁾ Binne DE HAAN – Konstantin MIERAU (edd.), *Microhistory and the Picaresque Novel: A First Exploration into Commensurable Perspectives*, Cambridge 2014.

⁵⁾ Steven OZMENT, *The Bürgermeister's Daughter. Scandal in a Sixteenth Century German Town*, New York 1996; česky *Purkmistrova dcera*, Praha 2015.

⁶⁾ David MYERS, *Death and a Maiden. Infanticide and the tragical history of Grethe Schmidt*, DeKalb 2011.

⁷⁾ Angela STEIDELE, *In Männerkleidern. Das verwegene Leben der Catharina Margaretha Linck alias Anastasius Lagrantinus Rosenstengel, hingerichtet 1721*, Köln 2004.

Mikrohistorie

Zpracování fascinujících drobných příběhů lidí z okraje společnosti, jako je nepochybně i ten Martin, jsou vlastní historiografii 70. a 80. let, kdy můžeme hovořit o nových historických trendech, spojených s poznatky klasické antropologie a jejich aplikací na mikrohistorické příběhy. Mikrohistorické zkoumání neboli „*analýza úzce ohraničených fenoménů (venkovská společnost, skupina lidí nebo konkrétní jedinci) takřka pod lupou*“,⁸⁾ je přístup společný různým historiografickým školám napříč Evropou. Přestože má mnoho různých podob (např. italská mikrohistorie nebo německá historická antropologie) a mikrohistorické práce využívají různě podnětů antropologického bádání a odlišně spolupracují s příbuznými disciplínami (dějina-
mi mentalit, ego-historií), zároveň všechna mikrohistorická díla tíhnou k experimentu (inovativní analýza nižších společenských vrstev) a vědomému návratu k vyprávění (využití narativních postupů v dějepisné práci). Každý takový počín tak lze posuzovat jako historiografický experiment, který se pokouší o inovativní historiografickou práci a budí u odborné veřejnosti často velmi rozporuplné reakce.⁹⁾

Mikrohistorie v podobě, jakou jí dali svými díly Natalie Zemon Davis¹⁰⁾ nebo Carlo Ginzburg,¹¹⁾ se vyznačuje zájmem o osudy konkrétního jednotlivce na základě konfrontace soudních pramenů s dalšími dostupnými zdroji týkajícími se dobového kontextu. Přestože nemá žádné jasně stanovené programové prohlášení, jak italtší, tak angloameričtí historikové jasně vyjádřili základy svých koncepcí i původ inspiračních zdrojů.¹²⁾ Z italského a francouzského prostředí se poté zájem o mik-

⁸⁾ Martin NODL, *Mikrohistorie a historická antropologie*, Dějiny – teorie – kritika 2, 2004, s. 237–252, zde s. 238.

⁹⁾ Mikrohistorie je kritizována za nereprezentativnost předkládaných jevů, kritizován je i výběr aktérů. Zároveň je kritizován i postup historika (metoda pramenných stop) na základě často problematických hypotéz, které zvyšují pravděpodobnost jeho omylu. Přesto tento přístup umožňuje nový pohled na dějiny, a zabraňuje tak nechtěnému zobecnění historických událostí. Gylfi MAGNUSSON – Istvan M. SZIJARTO, *What is Microhistory? Theory and Practice*, Routledge 2013, s. 119–133.

¹⁰⁾ Mám zde na mysli zejména *Návrat Martina Guerra*, česky Jean-Claude CARRIÈRE – Natalie ZEMON DAVIS – Daniel VIGNE, *Návrat pravého Sommersbyho: skutečný příběh a slavný soudní proces, který se stal legendou*, Praha 1998. Z dalších děl viz sonda do života tři raně novověkých žen Natalie ZEMON DAVIS, *Ženy na okraji: tři životy 17. století*, Praha 2013. K historické antropologii dále TÁŽ, *The Gift in Sixteenth-Century France*, Madison 2000.

¹¹⁾ Generace historiků čerpají podněty zejména z následujících děl (pořadí v českém vydání): Carlo GINZBURG, *Sýr a červi: svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*, Praha 2000; TÝŽ, *Benandanti: čarodějnicí a venkovské kultury v 16. a 17. století*, Praha 2002; TÝŽ, *Noční příběh: sabat čarodějnic*, Praha 2003.

¹²⁾ Carlo GINZBURG – Carlo PONI, *Was ist Mikroggeschichte?*, Geschichtswerkstatt 6, 1985, s. 48–52; Carlo GINZBURG, *Microhistory Two or Three Things That I Know about It*, in: Carlo

ro-dějiny rozšířil také do prostředí německého a navzdory značné badatelské náročnosti se mikrohistorická analýza těší oblibě historiků již téměř čtyřicet let.¹³⁾

Také české prostředí se již od 90. let pokoušelo (ne vždy úspěšně) zapojit do tohoto „historiografického trendu budoucnosti“.¹⁴⁾ Na poměrně negativně hodnocené dílo Čechurovo¹⁵⁾ navázali mnohem lépe historikové mladší generace, kteří se hlásí nejen ke konceptům mikrohistorie, ale také k tématům a metodám německé historické antropologie či dějinám každodennosti.¹⁶⁾ Čeští historikové se v nedávné době zabývali spojením mikro- a makro- přístupu při zkoumání marginálních skupin nebo systematickým výzkumem problematického jevu na území daného regionu.¹⁷⁾

Historická produkce posledních let se snaží konstruovat dobový kontext minulých dob a zasadit do něj stopy lidí z nižších společenských vrstev, napsané často příslušníky vrstev vyšších (úředníky místní správy). Historické práce Ginzburga

Ginzburg (ed.), *Clues, Myths and the Historical Method*. Baltimore 1989, s. 193–214; Giovanni LEVI, *On Microhistory*, in: Peter Burke (ed.), *New Perspectives on Historical Writing*, Cambridge 1991, s. 93–113; Natalie ZEMON DAVIS, *The Possibilities of the Past*, *The Journal of Interdisciplinary History* 12, 1981, s. 267–275.

¹³⁾ Za nejvýznamnější dílo (manifest svého oboru) je v německém prostředí některými autory považována kniha Otto ULBRICHT, *Mikrogeschichte. Menschen und Konflikte in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 2009; o souborný popis mikrohistorie, jejího přínosu a rizik se pokoušejí ve svých esejích Sigurour Gylfi MAGNUSSON – Istvan M. SZIJARTO, *What is Microhistory? Theory and Practice*, Routledge 2013.

¹⁴⁾ K recepci mikrohistorie jako jeden z prvních Jaroslav ČECHURA, *Mikrohistorie - nová perspektiva dějepiscetví konce tisíciletí?*, *Dějiny a současnost* 16, 1/1994, s. 2–5; mnohem podrobněji a kritičtěji poté Josef GRULICH, *Zkoumání „malíčkosti“ (Okolnosti vzniku a významu mikrohistorie)*, *ČČH* 99, 2001, s. 519–547; nebo již zmíněný M. NODL, *Mikrohistorie a historická antropologie*.

¹⁵⁾ Jaroslav Čechura se sice jako první k tomuto směru přihlásil (viz pozn. 14), nicméně kritika spojuje jeho pojetí mikrohistorie s převládajícím popisným a ilustrativním přístupem s chybějící analytičností, srov. J. GRULICH, *Zkoumání „malíčkosti“*, s. 543–544; v zásadě je negativně přijímána i poslední Čechurova práce o Johaně Peřkové, u které je opět upozorňováno na nekritičnost přístupů, ilustrativní charakter díla i na problematické hypotézy. Srov. Jaroslav ČECHURA, *Neklidný život obyčejné ženy, Johana Peřková (1703–1745)*, Praha 2015 a následnou recenzi Václava Černého (in: *Historická demografie* 39, 2015, s. 133–136).

¹⁶⁾ K porovnání mikrohistorie a dějin každodennosti jako příbuzných disciplín: Brad S. GREGORY, *Is Small Beautiful? Microhistory and the History of Everyday Life*, *History and Theory* 38, 1999, s. 100–110; K problémům historické antropologie a spojení s mikrohistorií Richard VAN DÜLMEN, *Historická antropologie: vývoj, problémy, úkoly*, Praha 2002, s. 37–51.

¹⁷⁾ Z významnějších monografií Pavel HIML, *Zrození vagabunda, Neusedlí lidé v Čechách 17. a 18. století*, Praha 2007; Pavel MATLAS, *Shovívavá vrchnost a neukázněni poddaní? Hranice trestní disciplinace poddaného obyvatelstva na panství Hluboká nad Vltavou v 17.–18. století*, Praha 2011; Jaroslav DIBELKA, *Obranné strategie mužů a žen obviněných ze smilstva a cizoložství: Panství Třeboň na přelomu 17. a 18. století*, České Budějovice 2012.

nebo Zemon Davisové potom používají narativní postupy, které se často blíží fikčním dílům, a jsou proto také bližší neodbornému čtenáři. Už sama podstata pramenů, ze kterých mikrohistorické práce vycházejí (soudní protokoly), nahrává vytváření dramatického vyprávění, založeného na střetu nonkonformních jedinců (vagabundi, podvodníci) s dobovými normami. Příběh ale není jen dějinami zvláštních individuí, ale nepřímo vypovídá také o smýšlení a jednání lidí z okraje společnosti.

Takové způsoby psaní dějin nahrávají kritice historiografických postupů a zdánlivě smazávají hranici mezi historiografickou prací a historickými příběhy, což se zřetelně ukázalo v období tzv. „postmoderní kritiky historiografie“.¹⁸⁾ Historiografická díla mají navzdory kritice svá zjevná specifika, která je odlišují od ostatní produkce zabývající se dějinami (tedy od fikce). Zejména je to přítomnost referencí a nutnost odkazování k reálným událostem (pramenům). Právě práce s prameny vymezuje badatelské pole historika i jeho využití vyprávěcích postupů.¹⁹⁾

Přestože je nám objekt zkoumání časově vzdálený a nepřítomný, je možné minulé situace „oživit“ a ptát se po pravděpodobnosti dané skutečnosti (Martina putování), objektivita práce je poté dosažena komparací s ostatními případy nebo zobecněním. Pro historika je důležité, aby se držel zásad pro vědeckou práci tohoto typu: zásady ověřitelnosti, přiměřenosti a věrohodnosti.²⁰⁾ Pokud chybí jasný doklad, který by potvrzoval historikovy teze, nezbyvá badateli než se obrátit k dobovým souměřitelným případům, které jsou doloženy lépe. Jak dodává Pavel Himl: „bez širších souvislostí, pojících se přímo k případu, nikoliv k našemu vnímání, ani nelze důležitou nálezu či zjištění porozumět.“²¹⁾ Kontext potom není jenom prostředek k pochopení historického faktu, ale je i cílem snahy o všestranné zachycení problému v dané době.

Každý pramen, a není tomu jinak ani v případě výslechového protokolu Marty Modlerové z roku 1635, obsahuje více či méně patrné odkazy a nedokončenosti,

¹⁸⁾ K postmoderní kritice a problému dějin a vyprávění blíže: Roland BARTHES, *Diskurz historie*, Česká literatura 55, 2007, s. 815–828; Hayden WHITE, *Metahistorie: historická imaginace v Evropě devatenáctého století*, Brno 2011. TÝŽ, *Literární postupy při reprezentaci faktů*, in: Jonathan Bolton (ed.), *Nový historismus/New Historicism*, Brno 2007, s. 26–32; K dějepiscetví obecně Georg G. IGGERS, *Dějepisectví ve 20. století. Od vědecké objektivy k postmoderní výzvě*, Praha 2002. Možnou reakci na postmoderní výzvu historiografii nabízí ve své teorii historických možných světů Lubomír DOLEŽEL, *Fikční a historický narativ: setkání s postmoderní výzvou*, Česká literatura 50, 2002, s. 341–370.

¹⁹⁾ K tomu blíže Petr ČORNEJ, *Věčný problém: jak psát dějiny?*, in: Kateřina Piovecká – Ondřej Sládek (edd.), *O psaní dějin. Teoretické a metodologické problémy literární historiografie*, Praha 2007, s. 15–40. Naratologický pohled na historiografii přináší také Dorrit COHNOVÁ, *Co dělá fikci fikcí*, Praha 2009.

²⁰⁾ Zásady a problémy mikrohistorické práce zdůrazňuje v úvodu k jednomu z novějších domácích děl P. HIML, *Zrození vagabunda*, s. 11–56.

²¹⁾ Tamtéž, s. 23.

kteří žádají další vysvětlení, které je potom vlastní invencí historika. Postup badatele musí být založen na zobecňování a intuitivním usuzování, které používá při zkoumání ostatních zdrojů dokládajících kontext. Otázky, jak dodává Pavel Himl, mohou být různorodé a velmi subjektivní. Prameny mohou pouze zřídka měnit svůj obsah a bez ohledu na to, jaké otázky daným pramenům budeme pokládat, záleží především na tom, jakým způsobem konkrétní historik dochované prameny čte a do jakého kontextu je zasazuje.²²⁾ Vlastní výslechové protokoly jsou totiž ve většině případů již odtržené od kontextu a jejich výpovědní hodnota není příliš vysoká. Přesto právě tato „izolace“ umožňuje skrze konkrétní texty vyprávět o minulých jedincích nebo společnostech.

Historik se musí také vyrovnat s předchozími interpretacemi, zhodnotit dosavadní bádání a zároveň zaujmout vlastní stanovisko k danému případu. Případ Marty Modlerové, stejně jako další případy ze šternberské smolné knihy, totiž nezůstal stranou pozornosti badatelů, a proto než přistoupíme k vlastní analýze, zhodnotíme nejprve okolnosti vzniku pramene i další genezi bádání.

Tři příběhy o Martě

Příběh Marty vojandy je neobvyklý svou časoprostorovou šíří, kdy v poměrně krátkém textu (pouhá tři folia) zachycuje vyprávění odehrávající se během více než deseti let ve válkou zasaženém prostoru střední Evropy. Zajímavý je ovšem také tím, že nezůstal zcela nepovšimnut, ač je s ním obeznámeno pouze několik desítek čtenářů populárně-naučných děl (Karla Morava a Miroslava Koudely) vydaných ve šternberském regionu.²³⁾

Pokud se budeme bavit o příběhu Marty vojandy jako o fikčním narativu (vyprávění určitého sledu fikčních událostí), mohli bychom v něm identifikovat základní naratologické kategorie či specifika fikčního světa, nás ovšem bude příběh zajímat převážně jako narativ historický. Ten pojednává o historických světech, založených podle Doležela²⁴⁾ na historických faktech (pramenech) a již zmíněných domněnkách historika, který se řídí pravidly ověřitelnosti, věrohodnosti a přiměřenosti

²²⁾ Tamtéž, s. 42.

²³⁾ Příběh Marty vojandy se dočkal také opakovaného vydání v poslední době. Nejprve došlo k vydání původní rukopisné práce Moravovy (srov. Karel MORAV, *Bloudění Marty vojandy*, Šternberk 2000), následně také k opakovanému vydání rubriky Miroslava Koudely (Miroslav KOUDELA, *Malý šternberský pitaval*, Kulturní zpravodaj města Šternberka, Šternberk 1983–1990). Příběhy zde otištěné vyšly nyní i souhrnně v souvislosti s expozicí trestního práva a novověkého soudnictví: Miroslav KOUDELA, *Malý šternberský pitaval, aneb soudní případy ze Smolné knihy města Šternberka z let 1628–1735*, Šternberk 2014.

²⁴⁾ L. DOLEŽEL, *Fikční a historický narativ*, s. 341–370.

a jehož domněnky mají tedy nepopíratelnou pravdivostní hodnotu. Ovšem je třeba dále poznamenat, že zkoumat Martu, jejího otce a další postavy jako historické osobnosti (reálně existující) není možné. Jak ale zmiňuje Doležel, lze je zkoumat jako jejich „možné protějšky“ a jejich příběh poté zkoumat jako „možné příběhy“.²⁵⁾

Na základě tohoto Doleželova rozdělení potom můžeme na příkladu Marty odlišit několik rovin zpracování příběhu:

1) Prvním typem příběhu, se kterým se může setkat i neškolený čtenář, je historická fikce. Příběhy, které konstruují oba výše zmínění autoři Miroslav Koudela i Karel Morav, leží na pomezí fikčního a historického narativu. V sedmdesátých letech se Karel Morav, původní profesí astronom, jako první pokusil o povídkové zpracování Martina putování.²⁶⁾ Vědomě ve své práci (v kusu pravdivé historie) neudrhuje odstup od zkoumaného subjektu a z pozice vypravěče oslovuje své postavy, zlehčuje některá fakta (zabití dítěte) a zdůrazňuje jiná (emigrace nekatolíků). Přesto, jak už napovídá název, neodmítá zdůrazňovat historickou pravdu, která je mu základní osnovou při konstrukci narativu. Morav si je nepochybně vědom také dřívějších zmínek o šternberské knize, které můžeme nalézt u historiků první poloviny dvacátého století, zejména Havelky a Bergera.²⁷⁾ Přestože vyprávění není nijak strukturováno, jsme relativně dobře schopni odlišit smyšlené a pravděpodobné události.

Nově se pokusil případ připomenout neodborné veřejnosti i archivář města Šternberka Miroslav Koudela, který taktéž věnoval případu Marty článek na stránkách

²⁵⁾ Tamtéž, s. 351–352.

²⁶⁾ Dílko bylo vydáno u příležitosti výročí narození tohoto šternberského rodáka (viz pozn. č. 23). Karel Morav se aktivně zabýval dějinami svého rodiště, a přestože nebyl školený historik, jeho dílo je poměrně rozsáhlé. Vyznačuje se zájmem o dějiny třicetileté války, dějiny správy a dějiny kriminality na šternberském panství. O rozsahu jeho práce svědčí strojopisná díla uložená ve Vědecké knihovně v Olomouci: Karel MORAV, *K náboženským poměrům na bývalém šternberském panství v 16. a pol. 17. stol.*, Olomouc 1961; TÝŽ, *Šternberk - vojáci a vojny (1655–1866)*, Olomouc 1970; TÝŽ, *Šternberk za třicetileté války*, Olomouc 1972; TÝŽ, *Spory městské rady a zámku s klášterem augustiniánů ve Šternberku v 16. a 17. století*, Olomouc 1972; TÝŽ, *Dějiny správy města Šternberka*, Olomouc 1979; TÝŽ, *Staré šternberské obrázky (zajímavosti a drobnosti ze šternberských dějin)*, Olomouc 2002.

²⁷⁾ Eduard HAVELKA, *Die Gerichtsbarkeit der Stadt Sternberg (1381–1754) mit besonderer Berücksichtigung des Verhältnisses zum Olmützer Oberhofe und zur Prager Appellationskammer*, Zeitschrift des deutschen Vereins für die Geschichte Mährens und Schlesiens 3, Brünn 1899, s. 171–194. Popis hrdelního soudnictví ve Šternberku tamtéž, s. 171–194; výtahy ze smolné knihy tamtéž, s. 275–297. Případ Marty Modlerové na s. 281. Z Havelky poté čerpají (u případu Georga Modlera) také Karl BERGER, *Geschichte der Stadt Bärn*, Brünn 1901; nebo Alfred BLASCHKE, *Die Pfarreien der ehemaligen Herrschaften Sternberg, Eulenberg und Rabenstein zur Zeit des Protestantismus in Nord-Mähren 1521–1625*, Olmütz 1937, s. 73–74.

městského zpravodaje.²⁸⁾ Koudela se snažil Moravův článek oprostít od nánosu romantických smyšlenek a držel se v prameni doložitelných údajů. Příběh, hlásící se k žánru drobných kriminálních případů (pitavalů) je zpracován na základě pramenných faktů a zasazen do kontextu pobělohorských událostí v českých zemích, ovšem jeho primární funkcí je, jak napovídá žánr, funkce edukativní a zábavná.

Oběma autorům (stejně jako předchozím historiografům) je společné to, že primární motivací byl zájem o příběh získaný čtením pramene.²⁹⁾ Jejich příběhy jsou zaměřeny na širokou veřejnost a oba autoři dodržují omezení daná historickým narativem, uvádějí zdroj své inspirace stejně jako ověřitelná fakta bez konkrétních citací. Pramen oba autoři doplňují a příběh domýšlejí na základě pravděpodobnosti. Karel Morav i Miroslav Koudela zaujímají k prameni spíše konzervativní a humanistické ideologické stanovisko interpreta dvacátého století upozorňujícího na „osudy nešťastné a nebohé dívky v kruté době“,³⁰⁾ na jedinečný příběh „ubohé Marty, která po tolika útrapách jen toužila osvobodit se od všeho, dostat se domů.“³¹⁾ Přičemž zejména Karel Morav (na jiném místě) její soudce, „prosté řemeslníky“, hodnotí jako „senzacechtivé, nemravné a krvelačné“, kteří k vyšetřování žen přistupovali „s chlípností nemravných tatíků, které jejich tlusté matrony již nevzrušovaly.“³²⁾ Tento pohled má také nepochybně vliv na idealistické a romantické vyznění Moravovy povídky.

2) Příběh, se kterým oba autoři pracovali, můžeme poznat rovněž v rovině historického pramene. Lze ho nalézt na stránkách zmíněného *Protokolu útrpného práva* neboli též *Černé knihy* (*Das schwarze Buch*),³³⁾ kde je tento výslech zapsaný na třech foliích, tedy v poměrně dosti zhuštěné a zkrácené podobě. Jak udává Havelka v článku z roku 1899,³⁴⁾ existovaly v jeho době také další prameny (smolné spisy) obsahující podrobnější výslechy a další naučení olomouckého soudu, které ale byly již v sedmdesátých letech ztraceny.³⁵⁾

Martin výslech byl nejspíše původně zapsán na základě systému otázek a odpovědí, jak dokládají podobné prameny tohoto typu. Tato verze byla poté zkrácena do

²⁸⁾ M. KOUDELA, *Malý šternberský pitaval* (2014), s. 26–27.

²⁹⁾ O pečlivé práci Karla Morava svědčí i jeho rozbor smolné knihy: SOKA Olomouc, fond Karel Morav, sign. Š 8–27, *Výpisky ze smolné knihy města Šternberka 1628–1734* (1955).

³⁰⁾ M. KOUDELA, *Malý šternberský pitaval* (2014), s. 26–27.

³¹⁾ K. MORAV, *Bloudění*, s. 9.

³²⁾ K. MORAV, *Dějiny šternberské městské správy*, s. 47 a 52.

³³⁾ SCHWB, fol. 22–24v. Pod pojmem smolná nebo černá kniha si můžeme představit velmi rozmanitý typ historického pramene, jenž sloužil nejspíše jako evidenční a důkazní pomůcka či případně jako sbírka příkladů právních naučení. Tento typ pramene nejlépe definoval Jaroslav PÁNEK (ed.), *Smolná kniha městečka Divišova*. Praha 1977, s. 14.

³⁴⁾ E. HAVELKA, *Die Gerichtsbarkeit der Stadt Sternberg*, s. 275–297.

³⁵⁾ K. MORAV, *Dějiny správy*, s. 53–54.

podoby stručného formalizovaného protokolárního zápisu. Ten vznikl vždy za konkrétním účelem (jako precedens), a zachycoval proto pouze velmi specifický výsek Martina životního příběhu. Zápis byl zapsán v červnu roku 1635, přičemž jako datum výsledku je uveden 9. červen a datum stanovení rozsudku 11. červen. Marta byla nejprve slyšena mírnou cestou a následně ostře. Tortura v jejím případě začala suchým tázáním, tedy především mačkáním prstů a zdá se, že k dalším metodám (tázání světlému) již přistoupeno nebylo.

Zápis byl během a po výsledku vytvářen neznámým písařem, který podle totožného rukopisu vytvořil i dalších 14 záznamů v letech 1628–1636. Protokol se vyznačuje stručným jazykem a stejně tak specifickou komunikační situací založenou na moci. Z takového pramene, který je vytvářen pod nátlakem útrpného práva, je pak možné vyzorovat hlavně obranné strategie obviněných osob, zkoumat jejich argumenty, tvrzení a přesvědčovací metody, které použili při jednání před soudem. Tento formalizovaný zápis tedy zdaleka není „životním příběhem“, který utvářeli sami vyslyšení, ale naopak je charakteristický převahou vyslyšajících, kteří regulují a omezují výpověď vyslychaného a směřují jeho vyprávění požadovaným směrem.³⁶⁾

3) Na nejvzdálenější rovině existoval konkrétní životní příběh Marty, dcery protestantského pastora, který se v jejím podání, ani v podání jejich nejbližších nedochoval. Takový příběh mohla vyprávět pouze ona, na základě své paměti, svého prožitku a nejspíše i konkrétním jazykem (němčinou). Její jednání nepochybně mělo smysl, bylo motivováno konkrétními důvody a úzce souviselo s jejím postojem ke světu. Její konkrétní příběh, který mohl obsahovat okolo dvaceti let žitých zkušeností, byl potom při své prezentaci ovlivněn pamětí a také vzděláním.

Jelikož byla Marta dcerou venkovského protestantského pastora, předpokládalo se, že bude nadále v další rodině pastorů působit, že bude oporou svému budoucímu manželovi, dobrou hospodyní a starostlivou matkou. O jejím vzdělání a gramotnosti nevíme nic konkrétního, důraz protestantů kladený na znalost písma však může vypovídat o minimálně základním vzdělání. Z dochovaného zápisu můžeme vyvodit zejména Martinu schopnost adaptace na nečekané události (útěk z vězení, putování v mužských šatech) a také schopnost získat si na svou stranu osoby, které jí mohly pomoci v přežití (vesnická žena po útěku, poručík Martin Weiss). Nicméně její vnitřní motivace, touhy a osobní zájmy nám zůstanou navždy ukryty.

³⁶⁾ P. HIML, *Zrození vagabunda*, s. 37; Carlo GINZBRUG, *Clues, Myths*, s. 156–164.

Panství Šternberk a luteráni

Jak už víme, Georg Modler, luteránský pastor a Martin otec, „*byl nejdříve papeženský kněz, poté náboženství změnil a přijal konfesi augsburskou. Poté působil zde (ve Šternberku) a kázal do roku 1624 také v Domašově.*“³⁷⁾ Je proto nezbytné začít naši analýzu přiblížením geografických, politických i náboženských podmínek této oblasti na konci 16. a počátku 17. století.

Poddanské město Šternberk je příkladem vrchnostenského města, které nabylo v 15. a 16. století na významu. Nicméně již od počátku reformace promlouvaly do jeho světské i církevní správy dobové náboženské rozpory a vznik jednotlivých konfesí. Majitelé šternberského panství Berkové z Dubé reformní kazatele podporovali již ve dvacátých letech 16. století. Situace byla o to jednodušší, že na tomto panství byla poměrně zřetelná převaha německojazyčného obyvatelstva, které mělo k německým i slezským kazatelům blíže než česky mluvící poddaní jiných moravských panství, a proto probíhalo šíření nových myšlenek poměrně rychle.³⁸⁾

Zásadnější změna přišla se změnou majitelů šternberského panství roku 1570, kdy po předchozích majitelích přešlo vlastnictví Šternberka na slezský rod Minsterberků, a to díky sňatku Karla II. Minsterberka s Kateřinou Berkovou z Dubé. Protestant Karel II. Minsterbersko-Olešnický z královského rodu Poděbradů byl v té době již významným slezským šlechticem, pro něhož představovala luteránská víra součást jeho politických záměrů.³⁹⁾ Državy poděbradského rodu v Dolním Slezsku se hlásily k luterství již od 30. let a je pochopitelné, že Karel II. pokračoval v „knížecí reformaci“⁴⁰⁾ také na svém vyženěném šternberském panství.

Náboženské rozpory na sebe nenechaly dlouho čekat. Karel na svém panství aktivně vystupoval proti jednotě bratrské a židům, podílel se také na diskriminaci katolických věřících. Docházelo k mnoha potyčkám mezi proboštem místního augustiniánského kláštera a protestantskými věřícími, k urážkám i zabraňování průchodu katolického průvodu o Božím těle.⁴¹⁾ Olomoucký biskup Stanislav Pav-

³⁷⁾ „*Ihr Vater Sache: ist erstlich bäbstlicher Pfaff gewesen dan mutiret in der Religion und die Augsburgische Confesion angenehmen, auch bey diestelben Hier undt wieder predigant also auch zur Domstadt bis A. D. 1624.*“ SCHWB, fol. 23r (Pro memoria).

³⁸⁾ Jiří JUST et al., *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*, Praha 2009, s. 56–57.

³⁹⁾ Karel se už od 60. let 16. století pohyboval na dvoře císaře Maxmiliána II. a i přes svou příslušnost k augsburské konfesi navázal množství výhodných kontaktů v různých zemích habsburské monarchie. K životu Karla II. Minsterbersko-Olešnického viz Ondřej FELCMAN et al., *Poděbradové: rod českomoravských pánů, kládkých hrabat a slezských knížat*, Praha 2008, s. 195–211. K reformaci v Dolním Slezsku tamtéž, s. 160–172.

⁴⁰⁾ Proces konfesionalizace zde chápá v rámci mechanismů popsaných Reinhardem a Schillingem, viz Ute LOTZ-HEUMANN, *Confessionalization*, in: David Whitford (ed.), *Reformation and Early Modern Europe*, Kirksville – Missouri 2008, s. 136–157, zde s. 140–141.

⁴¹⁾ K. MORAV, *K náboženským poměrům*, s. 15–16.

lovský si opakovaně stěžoval na Minsterberka: „*kteř kazatele nového učení uvésti, školu sektárskou tu ve Šternberce vnově vyzdvihnouti a katolickým, kteříž těch nových učiteluov přidržeti speřují, všelijaké nesnesitedlné outisky vězením a pokutováním činiti, též dotčenému biskupovi v jurisdikti jeho duchovní sahati k tomu se snažiti měl, aby Religi svatá katolická v těch místech do konce zahlazena a vykořeněna býti mohla.*“⁴²⁾

Ve svých reakcích na obvinění z útluu katolíků kníže Karel poukazoval na to, „*že nic nového nezačínaje, nežli jak jsem to po předcích svých i s manželkou svou zastal a našel*“⁴³⁾, a nadále si v „luteranizaci“ svého panství počínal poměrně vytrvale a neústupně, aniž by si ovšem znepřátelil Habsburky.⁴⁴⁾ Toto dění výrazně ovlivnilo atmosféru na panství také na počátku 17. století, kdy se zde objevuje také první zmínka o protestantském faráři Georgu Modlerovi.

Konverze Georga Modlera

Martina otce Georga Modlera známe ze dvou zmínek z Martina vyšetřování, ze závěrečného shrnutí *pro memoria*, které přímo zmiňuje Modlerovu konverzi k augsburské konfesi, a z úvodu celého zápisu, kde je pastor uveden jako její otec. Zdá se, že je to také jediný pramen, který byl v případě této osoby dosud v historiografii využit, a to jak Karlem Bergerem, tak také Alfredem Blaschkem nebo Karlem Moravem.

Nicméně i tento zápis je dostatečným důvodem k tomu, abychom se pokusili vysledovat osudy „*protestantského predikanta*“ Georga Modlera. Poprvé se na Šternbersku objevil nejspíše spolu s dalšími protestantskými kazateli pozvanými minsterberskými knížaty. Jelikož se rodina po nucené emigraci vrátila na olešnické panství, je možné, že pocházela ze slezského Bernštatu. Pravděpodobné ale také je, že Modler na šternberském panství působil již dříve a byl po příchodu protestantského panstva do Šternberka v osmdesátých letech 16. století nucen změnit svou konfesijní příslušnost. Alfred Blaschke stejně jako Karl Berger jeho osobu hodnotí shodně s pramenem, pouze jako papeženského kněze, který změnil svou konfesi

⁴²⁾ Odpověď císaře Rudolfa II. na stížnost Stanislava Pavlovského. Převzato z A. BLASCHKE, *Die Pfarreien*, s. 92.

⁴³⁾ Tamtéž, s. 100.

⁴⁴⁾ Velkého rozkvětu této šternberské církevní správy bylo dosaženo za dobu úřadu superintendanta Tomáše Fabera, který tuto funkci vykonával od roku 1591. Od roku 1614 byl oficiální hlavou luteránské církve šternberského panství a dohlížel nad všemi pastory působícími v této oblasti. Během jeho činnosti nebo nejspíše během působení jeho nástupce Johanna Feyerbenda už ve svém úřadu působil také pastor Georg Modler. Tamtéž, s. 53–60.

a nadále se věnoval povolání luteránského pastora až do nucené emigrace.⁴⁵⁾ Právě konverze od katolicismu k luteránskému učení nicméně byla nepochybně klíčovým okamžikem v Modlerově životě a ovlivnila jeho pozdější působení a v konečném důsledku i osud jeho dcery.

Život protestantského kazatele se v mnoha ohledech odlišoval od působení v rámci katolické církve. Vymezení se vůči ostatním křesťanským konfesím, svobodné kázání slova Božího a zdůrazňování pravověrnosti hrálo významnou roli u fixování nově vznikajících učeních. Byli to zejména faráři, kdo měl jít příkladem a učinit vyznání na učení dané konfese.⁴⁶⁾ Protestanti vyzdvihovali instituci manželství a důležité postavení otce jako hospodáře a hlavy domácnosti (*Hausvater*). Georg Modler jako gramotný a veřejně působící kněz (a učitel) měl jít v tomto chování příkladem a snažil se Martu vychovávat podle nejlepších dobových zásad a je možné, že ji naučil i číst.⁴⁷⁾ Podle dobového vzoru vychovával Martu pro život v manželství a sám žil podle protestantského ideálu.

V komunitě raně novověkého protestantismu byla klíčová zejména pozice kázání. Každý pastor se snažil vést poddané ke správnému a ctnostnému životu, k čemuž nepochybně využíval také exempla a příběhy, které byly vhodné jako odstrašující příklad.⁴⁸⁾ Není nepravděpodobné, že také Georg Modler několik kázání, která byla inspirována osudem hříšných žen, pronesl, a že je od něj také slyšela jeho dcera. Nabízí se proto poměrně spekulativní myšlenka, jak by pastor reagoval na počínání své vlastní dcery, která si v mnoha případech vedla ještě hůře než jiné hříšnice.

Po Bílé hoře se relativně poklidné šternberské panství proměnilo, během krátkého období jím prošla nejen stavovská vojska Ladislava Velena ze Žerotína, ale i uherská armáda Gábora Bethlena nebo vojska Turků a Tatarů.⁴⁹⁾ Roku 1624 se změnilo i postavení Georga Modlera ve šternberské farnosti. Už od podzimu toho-

⁴⁵⁾ „*Mancher Pastor verliert jetzt für immer die Stätte seiner Wirksamkeit so auch dem Domstädter Georg Motler. Derselbe war zuerst „Päpstlicher Pfaff“ hat dann seiner Religion mutieret (gewechselt) und die Augsburger Confession angenommen und wieder das Predigeramt ausgeübt und zum Domstadtl bis 1624, bis zur Versolung zugebracht.*“ K. BERGER, *Geschichte der Stadt Bärn*, s. 58.

⁴⁶⁾ Richard VAN DÜLMEN, *Kultura a každodenní život v raném novověku (16.-18. století) III, Náboženství, magie, osvěcenství*, Praha 2006, s. 108–109.

⁴⁷⁾ K životu rodiny protestantů i katolíků v raném novověku srov. zejména Steven OZMENT, *When Father Ruled, Family Life in Reformation Europe*, Cambridge (Mass.) 1983; TÝŽ, *Flesh and Spirit. Private Life in Early Modern Germany*, New York 1999.

⁴⁸⁾ Srov. například kázání Mathause Beckha nad dívkou Salome Haussmännovou (pachatelkou infanticidy) z roku 1716. Podobná kázání sloužila jako vzor kritiky neřádných žen, vlašných ve víře. Eileen DUGAN, *The „Poor Sinner“ of Nordlingen: A Lutheran Criminal Conversion Narrative*, *Bibliographie zur Leichenpredigten-Literatur* 119, 2008, s. 213–225.

⁴⁹⁾ K. MORAV, *Šternberk za třicetileté války*, Olomouc 1972, s. 8–19.

to roku byli hejtman šternberského panství Jan starší Malaška z Reydychu a zejména protestantští pastoři vyzýváni nařízením kardinála Ditrichštejna k pozastavení činnosti luteránské církevní organizace. Dne 23. 1. 1625 byli pastoři povoláni na šternberský zámek, kde byli vyzváni, aby přestoupili ke katolictví. Ti, kteří tak nečinili, měli opustit zemi do 14 dnů.⁵⁰⁾

Georg Modler byl nejspíše jedním z devíti evangelických pastorů, kteří se rozhodli k emigraci již toho roku. Podle Alfreda Blaschkeho⁵¹⁾ odešel stejně jako dalších šest pastorů včetně superintendanta Feyerabenda do Dolního Slezska. Georg Modler se tedy ve skupině ostatních emigrantů vydal po veřejných cestách (zemských stezkách) nejspíše přes Pardubice a dále do Vratislavi. Odtud pokračovala Modlerova rodina do olešnického knížectví, državy minsterbersko-olešnických knížat. Cestování nejen ve středověku, ale i v raném novověku bylo poměrně namáhavou a nebezpečnou zkušeností a v období válečných střetů více než jindy hrozilo ohrožení ze strany vojenských pluků nebo loupežníků.⁵²⁾ Kvalita cest navíc utrpěla nedostatkem zájmu během válečných střetů. Nebezpečí cestování neumenšovala ani skutečnost, že byla Modlerova skupina (spolu s dalšími luterány) nejspíše pod ochranou minsterberského knížete, který jistě měl svůj zájem na ochraně svých poddaných.

Georg Modler nadále působil v Bernštatu,⁵³⁾ rodovým sídlem poděbradských knížat, kde strávil své mládí kníže Karel II. a později i jeho syn Jindřich Václav.⁵⁴⁾ Zde dosahovala rodina pastora Modlera nepochybně menšího významu než v malém, v horách zapomenutém Domašově. Zdá se, že ani samotnému Georgu Modlerovi se nevedlo příliš dobře, neboť v následujících letech již o něm nejsou žádné zmínky a můžeme souhlasit s Karlem Moravem, že po vyčerpávající cestě z Domašova nebo v důsledku válečných událostí zde nejspíše brzy zemřel.

Podivuhodné putování Marty vojandy

O datu narození, životě a dospívání Marty se toho z pramenů mnoho nedozvíme. Jelikož neznáme ani konkrétní vesnici, odkud Marta pocházela, není možné využít ani poměrně zachovalých matrik, v nichž bylo možné dohledat jiné případy ze

⁵⁰⁾ A. BLASCHKE, *Die Pfarreien*, s. 72. Jména pastorů, kteří se dostavili, ovšem neznáme.

⁵¹⁾ Tamtéž, s. 73–74. Další jména a osudy emigrantů doplnil K. MORAV, *K náboženským poměrům*, s. 24–27.

⁵²⁾ K cestování v domácí historiografii Milan HLAVAČKA, *Cestování v éře dostavníku: všední den na středoevropských cestách*, Praha 1996.

⁵³⁾ Český Bernštat, n. Bernstadt, p. Bierutów, sídlo nedaleko Vratislavi a Olešnice.

⁵⁴⁾ O oblasti Dolního Slezska v době pobělohorské stručně viz Radek FUKALA, *Slezsko - neznámá země Koruny české: knížecí a stavovské Slezsko do roku 1740*, České Budějovice 2007, s. 189–200.

*Šternberské smolné knihy.*⁵⁵⁾ Ve své výpovědi Marta uvádí, že někdy v době, kdy zemřeli oba rodiče ve slezském Bernštatě, se dopustila smilstva, přestože neudává věk, můžeme předpokládat, že jí nejspíše bylo více než 15 let (narodila se tak pravděpodobně po roce 1610). V tomto věku také většina dívek z chudších rodin odcházela do služby a opouštěla domácnost svých rodičů.⁵⁶⁾ Marta následně tři a půl roku žila jako markytánka a nějakou dobu působila i jako služka v Rakousku, a jelikož víme, že zde stihla otěhotnět i porodit, pobývala zde minimálně jeden rok. V době vyslýchání na šternberském panství a tvorby výslechového protokolu již byla zkušenou ženou, která porodila nejméně jedno dítě, a mohlo jí být okolo 25 let.

První pramenná zmínka je až o vesnici Domašov,⁵⁷⁾ který se stal útočištěm rodiny Modlerových do roku 1625. Jelikož předchází domašovský pastor Michael Kirsten roku 1619 odešel do vedlejšího městečka (Moravského) Berouna, můžeme předpokládat, že někdy v této době nastoupil na jeho místo Georg Modler.⁵⁸⁾ Přestože Modler působil již dříve na několika blíže nespecifikovaných farnostech, nevíme přesně, kdy rodina pastora do Domašova přišla, ani zda skutečně v té době měla Marta matku, jak zmiňuje Karel Morav ve svém prozaickém příběhu.

Na základě dobových urbářů, které jsou nejcnějším pramenem k dějinám šternberského panství v tomto období, ovšem můžeme přinejmenším popsat velikost Domašova a jeho tehdejší podobu: „*toto městečko leží stranou poštovní cesty uprostřed vysokých hor a pole tu leží tuze vysoko na kamenitých svazích kopců, které jsou k tomu ještě velmi těžce sjízdné, obilí zdejší sype tuze málo, a to za příčinou, že buď vymrzne, nebo přijdou časté deště a je tak často tuze porostlé, pročež ubozí lidé potom špatný užitek mají a většina jich svůj milý chléb musí sobě dobývat předemím příze.*“⁵⁹⁾

⁵⁵⁾ Matriky okolí Šternberka (Šternberk, Domašov a okolní vesnice) začínají rokem 1633, přičemž ty křestní roku 1636. Z tohoto pramene se o Martě, její matce ani o jejím otci z výše uvedeného důvodu nic dozvědět nemůžeme. SOKA Olomouc, fond Matriky Šternberk, Domašov a další 1633–1696, inv. č. 7538–7597. Z pachatelů se ve smolné knize podařilo dohledat například jméno Anny Drahošilové z Hnojic z roku 1694. M. KOUDELA, *Malý šternberský pitaval* (2014), s. 43.

⁵⁶⁾ Milena LENDEROVÁ a kol. (edd.), *Žena v českých zemích: od středověku do 20. století*, Praha 2009, s. 72.

⁵⁷⁾ „*V českých listinách a písemnostech se rovněž setkáváme s názvy Domaštat (1516), Thomštat (1771) nebo Tomášov (1850). V německých pramenech se objevují pojmenování Domstadt (1547), Domestat (1561), Domostat (1636) a Domastadt (1751).*“ K dějinám městečka zatím nejnověji: Martin KOTAČKA, *Městečko Domašov nad Bystřicí a tamní hospodáři v letech 1590–1695*, diplomová práce Masarykovy univerzity, Brno 2010, s. 10.

⁵⁸⁾ K. MORAV, *K náboženským poměrům*, s. 43.

⁵⁹⁾ Zemský archiv v Opavě, pobočka Olomouc – fond velkostatku Šternberk, inv. č. 170, kn. 129, lánský rejstřík a fassé osedlých pro panství Šternberk 1656. Překlad přebrán z M. KOTAČKA, *Městečko Domašov*, s. 13.

Vesnice dosáhla v období na začátku 17. století vrcholného rozkvětu a mohlo zde žít okolo 300–400 obyvatel.⁶⁰⁾ Můžeme usuzovat, že Marta měla jako dcera protestantského pastora v komunitě raně novověké vesnice výsadní postavení, vyrůstala v dostatku a netrpěla hmotnou nouzí. Od dětského věku, tak jako mnoho jiných dívek té doby, byla zvyklá pracovat a pomáhat v domácnosti.⁶¹⁾ Praní oblečení, nošení vody, péče o zahradu a další práce patřily k běžným činnostem většiny ne příliš bohatých rodin. Místní pastor (a zejména vlastní otec) měl za povinnost vzdělávat děti místní komunity a pomáhat z nich vychovat vrchnosti poslušné a povinnosti si plnící poddané. Marta mohla předpokládat, že se v budoucnu stane také ženou pastora a bude mu pomáhat s jeho činností.⁶²⁾

Po nucené emigraci žila v Bernštatu, rychle se rozvíjejícím městě, kde dál vykonávala pomocné práce služebné, nejspíše u svých příbuzných. O dospívání a myšlenkách mladé ženy možná nejlépe vypovídá následující pasáž z Grimmského *Kuráže*: „*pěstounka mě měla stále na očích, a protože jsem si nesměla hrát s jinými stejně starými dcerkami, ejhle, množily se vrtochy a nálady, líhly se v mém neposedném mozku a byly mou jedinou starostí.*“⁶³⁾ Tyto vrtochy a nálady se nejspíše projevíly také při častém pobývání vojáků v Bernštatu. Není od věci uvážovat o tom, že si Marta byla vědoma hrozby, kterou představuje život nepočetné a všemi zatracované (padlé) ženy, nicméně po smrti rodičů jí byla nepochybně věnována mnohem menší péče a nebyla střežena před riziky dospívání. Zejména vojáci a jejich doprovod se vyznačovali jistou morální, dobrodružnou nevázaností, která mohla lákat ženy (bez větších nadějí na početné živobytí), aby se připojily k armádě. Marta se snad dopustila smilstva (nezřízeného života), který vzbudil velký hněv (*grossen Zorn*) její babičky, a ta ji vyhnala.⁶⁴⁾ Jako správná hospodyně se totiž snažila chránit především čest své domácnosti. Marta se ocitla bez prostředků a případných záruk nebo doporučení a nejspíše vyhledala nejjednodušší možnost, jak si obstarat živobytí, a připojila se jako doprovod k armádě.

⁶⁰⁾ Tamtéž s. 12–20. Užitečné informace o panství lze získat zejména z urbářů z let 1590 a 1620, viz Zemský archiv v Opavě, pobočka Olomouc – fond velkostatku Šternberk, vrchnostenský urbář, inv. č. 45 a 46, kn. 4–5.

⁶¹⁾ K osudům Martiny vrstevnice, sluzky Grethe Schmidtové v Brunšviku a jejímu dospívání, srov. D. MYERS, *Death and a Maiden*, s. 18–22.

⁶²⁾ O životě služebné, respektive dívky z nižší společenské třídy Renate DÜRR, *Magde in der Stadt als Beispiel. Schwäbisch Hall in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1995.

⁶³⁾ B. WOLFOVÁ (ed.), H. J. Ch. von Grimmelshausen, *Poběhlíče Kuráž*, s. 31.

⁶⁴⁾ SCHWB, fol. 22v.

Markytánka za třicetileté války

Marta se přinejmenším tři roky po opuštění Bernštatu potulovala s vojáky (s povozy) z Vratislavi přes Šternberk až do Langenlois (*Langgleiss*) v Rakousku.⁶⁵⁾ Zdá se tedy, že se připojila k některé z armád táhnoucích Slezskem během dánské nebo během švédské války (1624–1635). Bernštat a jeho okolí byl opakovaně zrušeno dánskými vojsky, na něž navázaly také pluky císařské armády, táhnoucí do severního Německa a zpět.⁶⁶⁾ Okolo roku 1630 se mohla Marta přidat k některému z Valdštejnových, respektive císařských oddílů, které v té době mohly čítat okolo 100 000 mužů a nejspíše i dvojnásobný počet doprovodu. Je ovšem také možné, že Bernštat opustila až po roce 1630 a připojila se k saským, či švédským vojákům.⁶⁷⁾ Marta mohla podlehnout falešným slibům k sňatku, které vojáci během třicetileté války nezdřídka nabízelí neprovdaným svobodným ženám, mohla ale také pouze následovat svou touhu po dobrodružství a změně dosavadního života.

Živobytí markytánky či spíše služebné (*camp follower*) jí vylučovalo z běžných hierarchických sociálních struktur spíše někam na jejich okraj.⁶⁸⁾ Ženy, jak uvádí ve své klasické studii Barton Hacker, byly nezbytnou součástí armád již přinejmenším od 14. století. Vykonávaly velké množství aktivit, od vaření a přípravy jídla, přes praní a umývání až po ošetřování ran nebo zašívání prádla. Samozřejmě mohly nabídnout vojákům také sexuální služby, ale obvyklá nálepka „vojákovy děvky“ nemusela nezbytně platit pro všechny. Mnohé z nich pracovaly téměř zadarmo, ale

⁶⁵⁾ „*Sie sich ungefähr 3 jahren mit Fuhrleuten nach Breslau, Sternberg undt in Österreich auf Langgleiss begeben.*“ SCHWB, fol. 22v. Zde se jedná nejspíše o severorakouské městečko Langenlois poblíž Kremže. Snad by bylo možné o Martě najít zmínku ve výslechových protokolech (*Gerichtsprotokolle*) tohoto města z let 1526–1745, které uvádějí Hermann GÖHLER – August ROTHBAUER, *Inventar des Archivs der Stadtgemeinde Langenlois*, Wien 1972, s. 100.

⁶⁶⁾ Jako první táhl Bernštatem a Vratislaví na podzim 1626 kontingent Petra Arnošta z Mansfeldu a po něm také armáda Jana Arnošta Sasko-Výmarského. Oba dva vojevůdci se ve službách dánské a norské krále „zasloužili“ o hospodářský úpadek olešnického knížectví. Zbytky dánské armády znovu prošly Bernštatem po neúspěšné misi v Uhrách také v roce 1627, kdy ustupovaly před oddíly Albrechta z Valdštejna. Dále Radek FUKALA, *Dánský vpád do Slezska a rozklad opavské stavovské společnosti*, Acta Silesia 99, 2001, s. 81–94.

⁶⁷⁾ O. FELCMAN, *Poděbradové*, s. 224. Další vojska se v Bernštatě objevila v letech 1632–1635 během saského vpádu, kdy už však byla Marta pravděpodobně v Rakousku a zpět na Moravě. Bernštat byl následně obsazen Švédy a Sasy roku 1633. K dějinám Bierutowa srov. Wojciech MROZOWICZ – Przemysław WISZEWSKI, *Kraina nad Widawą. Bierutowskie dzieje od czasów najdawniejszych po współczesność*, Bierutów – Wrocław 2010.

⁶⁸⁾ O neusedlosti a marginálních skupinách u nás zejména viz P. HIML, *Zrození vagabunda. O metodologii a současných problémech studia okrajových vrstev společnosti TÝŽ, Marginální vrstvy raně novověké společnosti*, in: Marie Šedivá Koldinská – Ivo Cerman (edd.), *Problémy studia raného novověku*, Praha 2013, s. 370–412.

naopak se mohly vyskytnout také případy, kdy si ženy službou vojsku mohly poměrně dobře vydělat a zajistit si relativně stabilní živobytí.⁶⁹⁾ Výstižně o tom píše opět Grimmelshausen: „*neboť mnozí (vojáci) si v té bídě brali ženy (a byť to byly i bývalé hofarty lehké) jediné z té příčiny, aby od nich byli živeni buď prací jako šitím, praním, předením či kramařením anebo i kradením; byla tam mezi ženami, jedna fendryška, která měla stálý příjem jako svobodník; jiná byla porodní bábou a opatrovala tím sobě i svému muži mnohé přilepšení; jiné škrobily nebo praly svobodným ofi-círům a soldátům košile, punčochy, podvlékačky a nevím, co ještě, a podle toho měly zvláštní jména.*“⁷⁰⁾

Potřeba zásobování, pomoci v domácnosti nebo ošetřování, jak je patrné z uvedené ukázky, která se nepochybně zakládá částečně i na dobové realitě, zajišťovala práci poměrně velkému množství žen, svobodných, vdaných i vdov. Armáda nabízela velkému počtu lidí příležitosti k cestování, dobrodružství, výdělku nebo jen možnost přežít v týlu armády.⁷¹⁾ Marta tedy putovala „s povozy“, dokud to pro ni bylo výhodné, a pracovala na zajištění potřeb vojáků. Nakonec ale armádu opustila a skončila jako služebná v Langenlois.

Služebná u Georga Seifensiedera

Velká část osiřelých dívek nebo dívek, které stejně jako Marta neměly v domácnosti jisté živobytí, skončila ve službě. Práce služebné představovala pro ženy, na rozdíl od nejistého života v armádě, stabilní a pohodlné zaměstnání, možnost reálněji pomýšlet na výhodnější sňatek a zajištění výdělku. Zároveň, stejně jako práce marmytanky, umožňovala určitou svobodu a nezávislost. Není potom divu, že je toto povolání tak často zmiňováno ve smolných knihách u žen, které se dopustili smilstva nebo zabití dítěte.⁷²⁾ Jinak tomu není ani ve *Šternberské smolné knize*, kde můžeme okolo roku 1635 nalézt hned několik případů, kdy subjekty vyšetřování jsou děvečky nebo služebné, obviněné ze smilstva či podezřelé ze zabití dítěte.⁷³⁾

⁶⁹⁾ Barton HACKER, *Women and Military Institutions in Early Modern Europe: A Reconnaissance*, *Journal of Women in culture and society* 6, 1981, s. 643–671.

⁷⁰⁾ H. J. Ch. VON GRIMMELSHAUSEN, *Dobrodružný Simplicius*, kniha čtvrtá, kapitola IX, s. 259.

⁷¹⁾ B. HACKER, *Women and Military Institutions*, s. 650.

⁷²⁾ O infanticidě spáchané služebnou Anne-Marie KILDAY, *A History of Infanticide in Britain*, Basingstoke 2013, s. 38. V souvislosti s infanticidou uvádí statické údaje o „*typické vražedkyni v povolání služebné*“ většina autorů sledujících tento fenomén, srov. Otto ULBRICHT, *Kinds-mord und Aufklärung in Deutschland*, München 1990, s. 74–75.

⁷³⁾ Ve Šternberku bylo v procesu z roku 1630 obviněno hned pět děveček, které v době vykonání nemanželského pohlavního styku byly aspoň bez jednoho z rodičů. Některé se spustily s čeledínem, případně hospodářem ze statku, porodily nemanželské dítě nebo byly těhotné. Manželství slíbil Mandě, dceři Bartla Drahošila, „*pacholek, který ji během svatby hospodáře v chlévě prepadl a násilí jí v opilosti učinil.*“ Také Aneta, dcera Matouše Vlčka, podlehla slibu manželství,

Marta se stala služkou u mydláře (*Seifensieder*) Georga a vykonávala zde po dobu jednoho roku velké množství prací v domácnosti. Starala se o vaření, případně shánění jídla a různé pochůzky pro domácnost. Věnovala se také šití, opravám a praní prádla či pomocným pracím spojeným s výrobou mýdla, nošení a sekání dřeva nebo nošení vody.

Můžeme předpokládat, že také Marta stejně jako většina těchto žen za dobu služby u vojska již měla nějaké sexuální zkušenosti, případně mohla porodit i jedno nebo více dětí. Ovšem teprve v Rakousku u mydláře Georga vše vyšlo najevo: „*tam se nechala sladovnickým tovaryšem jménem Hans pod slibem manželství přesvědčit k opakovanému smilnění a po tom, že jím byla obtěžkána. Když konečně velké břicho měla a bolesti se dostavily, že s pláčem se mu vyznala, a on jí lžící vřelého vína podal, které plod (malého syna) z ní vyhnalo.*“⁷⁴⁾

Martin případ je klasickým případem spáchané infanticidy, kdy k zabítí dítěte je přistoupeno pod hrozbou sociálního vyloučení a ztráty zaměstnání.⁷⁵⁾ Odhalení by znamenalo komplikace nejen pro ni a čeledína Hanse, ale i pro majitele daného hospodářství. Proto se také Hans rozhodl jednat a nabídl Martě abortivní prostředky, po kterých porodila dítě. „*Ale že již bylo studené, tak žilo jen další dvě hodiny a sladovnický ho vzal, u plotu zakopal a odtud utekl.*“⁷⁶⁾

Poté, co to zjistila hospodyně, byla Marta předána soudu a uvězněna. Jak udává zákoník *Constitutio criminalis Carolina* (běžně užívaný v německy mluvících oblas-

který ji v opilosti dal Jira z Hrabové: „*a ona bylo tak pohnutá, že mu několikrát byla po vůli. Pak už ne, protože byla těhotná, dítě však před necelým rokem zemřelo.*“ Z rozhodnutí soudu byly veřejně napomenuty a vymrskány z panství. SCHWB, fol. 5-7. Dále byla za smilstvo a zabítí neřádně nabytého plodu vyšetřována v roce 1636 také Dorota Springerová: „*která po určitou dobu s vojáky (mit Stöckel Knechten) smilnila. Přisáhá, že však nikdy nebyla obtěžkána, až teprve minulého roku, že mrtvé dítě porodila.*“ SCHWB, fol. 28-29v.

⁷⁴⁾ „*Daselbst sie beredet zur Ehe zwischen inzwischen aber sie ihne seinen Unzuchtigen mutwillen zwar, über gestatten Wolle und von warerer Vollziehung solchen Unzucht sie schwanger blieben. [...] Bis endlich sie groß Leibig worden und schmerzen empfinden, dieselbe dem Knecht klagende offen bahre. Der Ihr einem Löffel voll warmen Wein einen trank gegeben hatt, von welchen auff den vierten Tag die Frucht eines Söhnleins von ihr geschossen.*“ Tamtéž, fol. 22r.

⁷⁵⁾ Ke zkoumání infanticidia v německých zemích existuje klasická práce O. ULBRICHT, *Kindsmord und Aufklärung in Deutschland*. Pro Anglii potom viz Peter HOFFER – Natalie HULL, *Murdering Mothers: Infanticide in England and New England, 1558-1803*, New York 1981. Zkoumání infanticidy z pohledu soudu zachycuje americký právní historik D. MYERS, *Death and a Maiden*. V českém prostředí z pohledu historické demografie Alena ŠUBRTOVÁ, *Kontracepce, aborty, infanticidia v pramenech k předstatistickému období*, *Historická demografie* 15, 1991, s. 9-46; dále v souvislosti s dekriminalizací Daniela TINKOVÁ, *Hřích, zločin, šílenství v čase odkouzlování světa*, Praha 2004; v souvislosti s obrannými strategiemi J. DIBELKA, *Obranné strategie mužů a žen obviněných ze smilstva a cizoložství*.

⁷⁶⁾ „*Das Kind einge war Kalt so aber über 2 Stunden nicht geleet hate, als dann den Knecht der Vorigen entbitten lassen [...] dann er das Kind Tod erstehende genommen und bei einem Zaun vergraben, auch Hierbei entsprungen.*“ SCHWB, fol. 22v.

tech), sousedé a především hospodyně byly instruovány, aby si všimaly podezřelého chování neprovdaných žen a zejména jejich nápadných fyzických změn (tělesné hmotnosti, slabosti, bledosti): „*pokud nastane případ, že dívka, u které se předpokládá, že je panna, bude podezřelá ze zahubení dítěte, zejména by se mělo vyšetřovat, zda její tělo nabylo neobvyklých, velkých rozměrů a zda se poté zmenšilo, a také zda nebyla bledá a slabá. [...] A pokud bude podezření potvrzeno, a ona přesto nepřízná svou vinu, potom by měla být podrobena tortuře.*“⁷⁷⁾

To byl i důvod, proč si hospodyně tak brzy povšimla Martiny bledosti a předala ji do místního vězení. Zde měla být Marta dále vyslýchána a případně prohlédnuta porodními bábami, a pokud by se násilné zahubení plodu neprokázalo, mělo být podrobeno vyšetřování také tělo dítěte.

Útěk z vězení a další Martino putování

Vězení, do kterého se Marta v Rakousku dostala někdy během roku 1633 nebo 1634, se pravděpodobně nijak nelišilo od vězení v jiných menších a středních městech. Vybavení jejich hrdelních soudů bylo na velmi nízké úrovni a stejně tak vězení byla vybavena nedostatečně, jak po stránce bezpečnosti, tak z hlediska hygieny.⁷⁸⁾ Vězení původně sloužilo jako zadržovací vazba pro provinilce, kteří byli buď zadrženi při činu, zajištěni z nařízení vrchnosti, nebo na základě žaloby postižené osoby.⁷⁹⁾

Z detailnějšího popisu, který poskytuje smolná kniha, vyplývá, že pobyt ve vězení šternberské soudce zaujal a věnovali mu jednu nebo dvě další otázky, aby se dozvěděli náležitě přesné odpovědi. Během věznění byl případ úmrtí dítěte hrdelním soudem v Langenlois dále vyšetřován a Marta byla přítomna také exhumaci mrtvého dítěte, které s ní bylo konfrontováno a prohlédnuto. Konfrontace byla běžnou součástí výslechu, přičemž tělo dítěte bylo nejprve prohlédnuto lékařem (či porodní bábou), a pokud na něm byly nalezeny známky násilí, podlitiny, modřiny nebo násilná manipulace s pupeční šňůrou, musela podezřelá tyto okolnosti dále osvětlit.⁸⁰⁾ V případě Marty je ovšem patrné, že stopy násilí zřejmě chyběly a dítě

⁷⁷⁾ V pozdějším, komentovaném vydání *Constitutiones Criminales Caroli V.*, Magdeburg 1716, článek XXXV, s. 48. (překl. autor) Dostupné: <http://digital.slub-dresden.de/ppn360175449/1> [cit. 28. 4. 2015].

⁷⁸⁾ V závislosti na společenském postavení rozdělují Klabouch vězení na vězení pro zámožné měšťany umístěné často na radnici, či v radniční věži, pro chudé potom v podzemní šatlavě. Srov. Jiří KLABOUC, *Staré české soudnictví (jak se dříve soudívalo)*, Praha 1967, s. 373–374.

⁷⁹⁾ J. PÁNEK (ed.), *Smolná kniha městečka Divišova*, s. 24.

⁸⁰⁾ Srov. například výslech z procesu (1771–1772) se služkou Susannou Margarethou Brandtovou, kde je zachyceno hned 19 otázek týkajících se konfrontace s dítětem. Soudce zajímala nejen

tak podle mínění vyšetřovatelů nejspíše skutečně zemřelo přirozenou smrtí. Jediným dalším důkazem pro obvinění z infanticidy bylo zejména ono podezření, které měla Martina hospodyně, proto byla Marta zatím nadále ponechána ve vězení.

Přímo v budově vězení bydlel hrdelní sluha (*Lictor, Scherdiener*), který se kromě hlídání vězňů podílel nejspíše i na úkonech hrdelního práva,⁸¹⁾ a právě s tímto soudním sluhou přišla do styku Marta, když byla po útěku Hanse uvězněna. Jak se dozvídáme, brzy si uvědomila, kam sluha pokládá klíč (na polici na chodbě) a když chodila „vykonat večer potřebu“ podařilo se jí svého hlídače přelstít a uprchnout: „*poté v opuštěném stavení na dvoře vězení počkala a po otevření vrat do vesnice k jedné hospodyně utekla. Tu přesvědčila, že je v nouzi a v nejvyšším stupni těhotenství, naříkala a požádala ji o pomoc.*“⁸²⁾ Tento útek svědčí nejen o Martině inteligenci a vynalézavosti, ale především schopnosti přežít. Nicméně je zřejmé, že byla také ochotná lhát a využít situace ve svůj prospěch. Není proto od věci uvažovat také o dalších lžích či upravených událostech, které přednesla šternberskému soudu. Ale jak již bylo řečeno, její skutečný životní příběh odhalit nelze.

Marta se po útěku znovu vrátila k vojsku, které se rozložilo poblíž města k zimnímu kvartýru u Dunaje. Pobývala zde od Vánoc 1634 až do Velikonoc 1635 a během následujícího půl roku se vydávala za manželku poručíka Martina Weisse. Žili stejně jako ostatní vojáci rozptýleni v nějaké vesnici nebo městečku, kde jim bylo poskytnuto ubytování a odpovídající strava od místního obyvatelstva. Rychlost, s jakou se dokázala znovu zapojit do vojenského života (ke všemu jako žena poručíka), svědčí nejen o její šikovnosti, ale možná také o dřívějších kontaktech u vojska. Weissovi znovu sloužila v domácnosti všemi potřebnými způsoby, a to včetně přiznaného tělesného stýkání. Ovšem během Velikonoc, jak udává smolná kniha, se objevila v nějaké vsi poblíž Brna Weissova skutečná manželka a došlo ke konfliktu, který znamenal Martin odchod. „*Jeho pravá žena přišla a Martu napadla nožem a neustala, dokud poručík její útok neodrazil. Poté z Marty šaty strhala a vlasy jí ostrhala. Poručík Weiss se však nad ní slitoval a mužské šaty jí půjčil. Marta poté odešla přes Vyškov a využila příležitosti, aby se jako čeledín dostala do Olomouce.*“⁸³⁾

chybějící pupeční šňůra, ale také hnědé a červené skvrny v oblasti krku. Susanna se nakonec přiznala k zadušení dítěte. Siegfried BIRKNER (ed.), *Goethes Gretchen. Das Leben und Sterben der Kindsmörderin Susanna Margaretha Brandt*, Frankfurt am Main - Leipzig 1999, s. 43-47.

⁸¹⁾ Sluha se podílel zejména na úkonech, při kterých nebylo třeba katovy přítomnosti, jako byl výprask, natahování na žebřík, příkládání španělských bot či vystavování delikventů na pranýř. K. MORAV, *Dějiny správy*, s. 59.

⁸²⁾ „*In einen wüst Hütten hinauss den Tag erwartet und bey offnung das Tor sich hinauss auf im Dorf zur einem Weibe begeben, derseben Ihr anliegen ab der geburt Caussen das gefanglichen entledig Werbung höchlich geklaget umbesten und Hilf geboten.*“ SCHWB, fol. 23v.

⁸³⁾ „*Das rechte Weib komben und die Martha unbedachtstes mit einem Messer entlauben wollen. Sie aber sich nicht anders ungemacht das Leutenant vormitelung auch seines Weibes zu schlagung*

Po krátké asi půlroční epizodě, kdy Marta působila u vojska, se ocitla znovu na cestě, tentokrát jako čeledín. Jak udává ve své výpovědi, putovala pěšky z Brněnska, přes Vyškov a Olomouc zpět do Šternberka, kde se objevila nejspíše na začátku června roku 1635. Tato cesta jí zabrala přinejmenším dva měsíce, po které se nadále pohybovala v mužských šatech. Přestože měla asi příležitosti opatřit si ženské oblečení, rozhodla se, nejspíše i vzhledem ke svým „mužsky“ ostříhaným vlasům, nadále vydávat za čeledína. Toto maskování ostatně bylo v této nestabilní době poměrně výhodné, protože nepoutalo zbytečnou pozornost k osamocené ženě na cestách. V červnu se znovu ocitla na panství Minsterberků, a jelikož dosud nesehnala jinou obživu, nejspíše se na radu šternberského hospodáře pokusila sehnat místo jako čeledín v hradní stáji. Toto rozhodnutí ovšem vedlo k poměrně brzkému odhalení a Marta se znovu ocitla ve vězení.

V mužských šatech: vyšetřování a ukončení příběhu

Marta se v červnu roku 1635 ocitla opět před soudem, tentokrát však na rozdíl od předchozího věznění a vyšetřování o něm máme více informací. Po dvouměsíčním putování (od Velikonoc do června) se Marta ocitla ve šternberské šatlavě poblíž městských hradeb (dnešní Panská ulice).⁸⁴⁾ Jelikož součástí vězení byla i mučirna, byla v tomto místě Marta vyslýchána a následně podrobena tortuře. Zde také do 11. června čekala na stanovení rozsudku.

Její odhalení v zámecké stáji a především přestrojení do mužských šatů nepochybně vzbudilo velkou pozornost soudců. Záměrné přejímání mužských prvků, jako byly kalhoty, se nejen velmi výrazně odlišovalo od běžného odívání žen v patriarchálním uspořádání společnosti, převlékání za muže také narušovalo dobové pojetí feminity a bylo přinejmenším morálně podezřelé.⁸⁵⁾ Charakteristické ženské vlastnosti dané humorálními patologiemi byly dobovou literaturou jasně stanoveny, žena

erwren können biss sie betich zu unterschieden Anzug die Haar abgeschnitten undt der Kleider ihr ausgezogen. Dann Leutenant aber seines Jungen Kleider ihr anlegen undt in Puncto mit auf Wiche gereihten undt daselbst gute Gelegenheit lassen bis auf Olmütz als einen vor Mieten Jungen geben lassen. "Tamtéž, fol. 23v.

⁸⁴⁾ Na základě gruntovních knih i pozdějších topografických materiálů ji lokalizoval K. MORAV, *Dějiny správy*, s. 55–56.

⁸⁵⁾ Seznam asi 150 žen v mužských šatech (včetně sekundární literatury k jednotlivým případům) od roku 1550 do roku 1839 v historických pramenech Nizozemí zmiňují Rudolf DEKKER – Lotte VAN DE POL, *Frauen in Männerkleidern*, Berlin, 2012, s. 221–235. K dějinám maskulinní identity a převlékání v české historiografii například Věra VEJRYCHOVÁ, *Prolínání obrazů maskulinity a feminity v tématice hrdinství ve francouzské mondénní společnosti 17. století*, in: Radmila Slabáková-Švaříčková (ed.), *Konstrukce maskulinní identity v minulosti a současnosti: koncepty, metody, perspektivy*, Praha 2012, s. 142–151.

se měla chovat jemně, delikátně a žít v ideálním případě ve stavu manželství, kde měla plnit roli poctivé, spořádané hospodyně a příkladné matky. Marta nejenže svým smilným životem popírala tento ideál chování, ale její převlek, který na první pohled představoval zřejmou maskulinizaci ženy, narušoval běžný řád.

Přesto nebyly případy převlékání žen za muže neobvyklé natolik, aby tato skutečnost Martu výrazně ohrožovala na životě. Jak zmiňuje Angela Steidele: „*téměř všechny dnes známé ženy, které se převlékly za muže, jednaly na základě velmi prostého a hmatatelného motivu: chudoby. Přišly z nižší společenské třídy a snažily se výměnou oděvu těžit ze společenské prestiže, kterou jim nabízel život muže.*“⁸⁶⁾

Podle klasické práce Rudolfa Dekkera (v kapitole *Traditionelle Formen des Transvestierens*) se navíc nejedná ani o dlouhodobější život v mužských šatech, ale spíše o náhodnou shodu okolností, které bylo náležitě využito. Martino vydávání se za čeledína lze rozhodně označit za převlékání z nutnosti a chudoby (neměla jiné šaty) a Marta by tak spadala do skupiny „*jedné čtvrtiny žen, která žila v mužských šatech od doby několika dní do několika měsíců.*“⁸⁷⁾ Také vzhledem k potřebě dalšího cestování jí mužský oděv zaručoval bezpečnou a pohodlnou cestu mnohem více než sukně sluzební v nebezpečné době plné válek.⁸⁸⁾

Pro šternberské měšťany (stále ještě luterány), tedy purkmistra Martina Tunkela a rychtáře Mathese Diehra, kteří stáli v čele městské správy již od roku 1629,⁸⁹⁾ přesto mohlo Martino chování představovat určitou senzaci. Jednalo se o závažné překročení společenských hranic (i vzhledem k podezření z možné válečné špionáže) a bylo dostatečným důvodem pro uvěznění a následné použití útrpného práva. Tento zájem byl společný nejen soudním úředníkům šternberské městské správy, ale také krevnímu písaři, který případ zaznamenával. Způsob nahlížení na případ jako na raritní (dcera pastora v mužských šatech) poté nepochybně ovlivnil i povahu a způsob zaznamenání informací do smolné knihy, kde mohly být některé okolnosti případu zkráceny či vynechány a jiné naopak zdůrazněny.

Z jejich odpovědi lze zcela zřetelně vyčíst zejména strategie obrany cti a jejího jednání. Nejen, že je to zejména onen tovaryš Hans, kdo je zodpovědný za pomoc s předčasným porodem a za ukrytí těla dítěte, ale opět je to v případě mužských šatů žena Martina Weisse, která Martu napadla a nedala jí jinou možnost než za-

⁸⁶⁾ A. STEIDELE, *In Männerkleidern*, s. 30.

⁸⁷⁾ R. DEKKER - L. VAN DE POL, *Frauen in Männerkleidern*, s. 56.

⁸⁸⁾ Tamtéž, s. 38.

⁸⁹⁾ Jejich jména uvádí v soupise úředníků městské správy Karel Morav. Soukeník Martin Tunkel je mezi konšely veden od listopadu 1629, jako purkmistr působil od roku 1633 do roku 1668. Rezník Mathes Diehr sloužil v úřadu rychtáře nepřetržitě od roku 1629. Dalšími členy rady bez známé příslušnosti byli Petr Hořecký, Heinrich Kozel a Václav Špička. K. MORAV, *Dějiny správy*, s. 99–100. V povídkovém zpracování ovšem Morav uvádí jméno soukeníka Tunkela jako Samuel. K. MORAV, *Bloudění*, s. 9.

krýt svou nahotu mužským oděvem. Tyto okolnosti i vzhledem k nedostatku dalších svědků hrály ve prospěch Martiny výpovědi. Vyšetřovatelé dobře věděli, že mužské spolupachatelství v případech infanticidy rozhodně není neobvyklé,⁹⁰⁾ a stejně tak mohli mít pochopení pro jednání Weissovy ženy. Ostříhání nebo spíše odřezání vlasů (*die Haar abgeschnitten*) a svléknutí oblečení za účelem potupení a odlišení se nijak nevymykalo z běžného pojetí raně novověkých zneuctvujících trestů. Takové poznamenání uřezanými vlasy bylo znamením hanby, které mělo Martu odlišit od počestných žen.

Přestože soudci navrhovali stěti nebo aspoň dehonestující tresty (uřezání nosu nebo uši a bití na chodidla), vyvázla Marta pouze s vypovězením z panství. Další stigmatizaci proviněné, která by jí naprosto znemožňovala většinu dalších zaměstnání a odsoudila by ji k žebrotě, tak bylo zabráněno. Marta se v přísaze vedené k 11. červnu 1635 zavázala pod trestem smrti navždy opustit Moravu i Slezsko. Podobné podmíněčné nebo zneuctvující tresty (spojené s podezřením ze zabití dítěte) se objevují i v dalších zápisech ze šternberského protokolu.⁹¹⁾ Teprve ze závěrečného *Pro memoria* se můžeme dozvědět, proč tomu tak bylo. Zásadní roli zde hrál nejspíše vztah mezi vrchností a poddanými. Vévoda Jindřich Václav z Minsterberku nepochybně podporoval své bývalé poddané, zejména příbuzné emigrovavších protestantských pastorů, přestože Marta sama se poddanou šternberského panství již cítit nemusela a také pravděpodobně necitila.

Zdá se, že určitá tolerance vévody Jindřicha Václava a ohled na památku jejího otce zachránily Martě život. Jak dokládá památeční přípis: „*s ohledem na její milé rodiče a vzácné přátelství byla z vězení propuštěna a zpět do Bernštadtu vypovězena.*“⁹²⁾ I zde bychom mohli v souvislosti s konceptem konfesionalizace hovořit o neustálém vyjednávání mezi příslušníky jednotlivých konfesí a snaze chránit víru svých poddaných. Je zřejmé, že přestože byla kontinuita luterství na Šternbersku přerušena, vliv této konfese zde byl pořád poměrně silný i po roce 1625. Množství pastorů se stále těšilo podpoře minsterberských knížat, během vpádu dánských vojsk

⁹⁰⁾ Muži kryjí těhotné dívky především z důvodu hrozby odhalení jejich spoluviny. Případ muže jako hlavního viníka infanticidy se vyskytuje u vyšetřování vdovy Mariány, která udržovala vztah s Janem Lukšovým z Korouhve. Jan vypověděl: „*Dítě jsem od ní vzal a vložilce na něj peřinu do svého příbytku donesouc, do sena jsem je zakopal. Potom dal jsem je dceři své, když rychtář přehledával, aby je zatím někam vynesla [...] však ona nevěděla, co jest to, nebo jsem jí poručil, aby tím nehejbala a nerozvínovala to.*“ Emil Pavel LÁNY (ed.), *Knihy Černé jinak Smolné při hrdelním soudu v městě Bystrém od r. 1625*, Liberec 1946, s. 19–20; vyznání Marijány, s. 23.

⁹¹⁾ K trestům v raném novověku Martin INGRAM, *Shame Punishments, Penance and Charivari*, in: Bénédicte Sère – Jörg Wettlaufer (edd.), *Shame between punishment and penance*, Firenze 2013, s. 285–309.

⁹²⁾ „*... oder Ansehung Ihren lieben Eltern und vornehmen Fründschaft zur Bernstadt erlassen werden.*“ SCHWB, fol. 23r.

(v roce 1627) nadále probíhaly protestantské bohoslužby. Je tedy možné podporu dcery bývalého pastora chápat také jako součást přetrvávající náklonnosti, kterou potomci Karla II. věnovali evangelíkům na svém panství.

Příběh, který začal náboženskými konflikty ve dvacátých letech 17. století a nucenou emigrací nekatolického pastora, tak končí opět rozhodnutím, které je nepochybně konfesijně podmíněné a které umožnilo propuštění Marty na svobodu. V „*historicky možném světě Marty vojandy*“ (řečeno s Doleželem) jsme mohli sledovat nejen vliv konfesijně-politických rozhodnutí na život historicky nevýznamných jedinců, ale také přímý vliv třicetileté války na život osiřelé dívky bez prostředků. Možnosti uplatnění a zajištění si živobytí byly v případě takové ženy velmi omezené, není proto s podivem, že Martu můžeme nalézt zapletenou nejen do případu infanticidia, smilstva a cizoložství, ale také jako součást doprovodu jedné z armád (snad císařské) v probíhajících střetech třicetileté války. I přes snahu této studie o zmapování dobového kontextu příběhu zůstává putování Marty vojandy nadále otevřeno novým interpretacím a přidání dosud neobjevených souvislostí nepochybně může dosavadní práci revidovat.⁹³⁾ Velká míra neukončenosti a množství prázdných míst jen nahrává pokusům o zpracování tohoto příběhu, kterých bylo v průběhu 20. století učiněno hned několik. Nikdo z předchozích autorů se ovšem nepokusil o jeho dokončení.

Marta tedy byla vykonavatelí trestu dovedena na hranici panství (nejčastěji 9 mil od města), kde byla pod hrozbou smrti propuštěna zpět do Bernštat. Dívka vyrmskaná z panství, případně označená i cejchem, byla odsouzena k životu na okraji společnosti, mezi skupinou tzv. „bezectných lidí.“⁹⁴⁾ Tento rozsudek jí umožňoval pouze omezené množství dalších živností, kterými se mohla zabývat. Angela Steidelová možnosti takových žen shrnuje několika větami: „*možná zůstala jako markytánka u vojáků, možná pracovala jako služebná a možná musela vykonávat prostituci.*“⁹⁵⁾ Mnoho žen vypovězených z panství nejenže se opět vracelo na místa svého působiště, ale často si počínalo také podobně jako před potrestáním. Je proto možné, že se Marta opět přidala k nějakému pluku procházejícímu roku 1635 Moravou nebo se dala do služby v nějakém hospodářství, jejichž výdělek i služebnictvo bylo neustále ohrožováno a decimováno probíhající válkou.

Konec Martina příběhu, který snad při různých příležitostech vyprávěla (a který mohl být naprosto odlišný od příběhu, jež známe my skrze prameny), tak mohou opět vystihovat slova zestárlé Libušky-Kuráže, která na konci svého životního putování ukazuje, jak by mohlo takové vyprávění vypadat: „*je konec mladíc-*

⁹³⁾ Jak zmiňuje kriticky J. GRULICH, *Zkoumání „maličkostí“*, s. 544: „*Obrazně řečeno, neviditelných problémů je na každém kroku mnoho, avšak Ginzburgů je málo.*“

⁹⁴⁾ K tomu blíží Richard VAN DÜLMEN, *Bezectní lidé, O katech, děvkách a mlynářích, Nepočestnost a sociální izolace v raném novověku*, Praha 2003.

⁹⁵⁾ A. STEIDELE, *In Männerkleidern*, s. 9.

*kému dovádění, bujnost a všetečnost se utišily, probudilo se v ní obtížené a neklidné svědomí, nadešlo mrzuté stáří, které se stydí nadále pokračovat v někdejších nepočtených bláznovstvích a kterému se hnusí a oškliví utajovat v srdci napáchané kousky.*⁹⁶⁾

⁹⁶⁾ B. WOLFOVÁ (ed.), H. J. Ch. von Grimmelshausen, *Poběhlice Kuráž*, s. 27.

Pavel Stůj

TRAVELS OF SOLDIER MARTA - THE LIFE STORY OF PASTOR MODLER'S DAUGHTER DURING THE THIRTY YEAR WAR

SUMMARY

The story of Marta Modlerová is a document of an extraordinary life story of a woman in the early modern Bohemian Crown Lands. In this essay, it was possible to reconstruct part of the travels of a politically insignificant figure of the “small history”. Although previously processed in regional popular scientific articles during the 20th century, up to now, Marta's story has gained no space within a comprehensive microhistorical study. This essay seeks to set historical events, which were captured in the Sternberg protocol on the right to torture dated 1635, within a broad context of the Thirty Year War.

Marta's life was very similar to lives of many other unmarried women during the early modern period. Her “life on the edge” was affected by many events from forced emigration of her father, predicant Georg Modler (1624) and his premature death in Silesian Bernstat (Bierutów), which caused that Marta was forced to take care of her own survival in the war-afflicted Lower Silesia. For several years, Marta lived as a sutler and servant in one of the armies marching from Silesia through Moravia to Austria, where she got an opportunity to leave the army and become a “respectable” housemaid to a Langelois soapmaker. Nonetheless, like many other girls before (and after) her, she was seduced by a local farm worker and this extramarital relation resulted in an unwanted pregnancy and the baby's death. Consequently, in 1634, she was arrested in Langenlois and questioned in connection with infanticide. Surprisingly, however, she managed to escape from the prison and rejoin an army billeting nearby. Thus, between December 1634 and July 1635, the most important chapter of her travels began. She lived again as a soldier's servant, washed his clothes and looked after his daily needs, but only until his real wife appeared. Marta was chased away from the army, humiliated and dishonoured. In the end, she had to travel in men's clothes, the only that she owned. For several months, she behaved, lived and even worked like a man (a farm worker), until she was exposed by the Sternberg municipal court, which also recorded her case.

While her life as a sutler or a servant was nothing extraordinary during the Thirty Year War, which can be proved by contemporary literature, her exposure in men's clothes, together with circumstances around her sentence, were unusual

events in the milieu of modern-age Moravia. Although there are many similar examples of women dressing up as men in the early modern sources, for the Sternberg judges her case presented a certain sensation and a reason for further questioning and usage of torture.

The main aspect, which can be read in a similar type of sources, is the strategy of the accused person's defence. The others are always to blame: Hans, the farm worker, is responsible for using purgative agents and hiding the baby's body; Martin Weiss's wife and her rage made Marta hide her nudity by men's clothes. These circumstances, together with a lack for evidence, supported her innocence and, although the judges originally suggested desecrating punishments and even death penalty, Marta was finally only banished from the estate.

It seems that not only a lack of evidence, but also a certain tolerance of Duke Henry Wenceslas of Münsterberg-Oels-Bernstadt and his respect to Marta's father saved her life. In my opinion, in the confessionalization process, we can talk not only about a dispute between two confessional camps, but especially about constant negotiations, concessions and unexpected help, which might also have come from the noblemen. Marta's case and its broad context represent an unusual example from everyday life of an early modern woman and her effort to survive in a land afflicted by war events.

Translated by Miroslav Košek

Jarmila Kašpárková

„UND IST ZUR GEDÄCHTNUS, DAß...“

**Ženské františkánské kláštery
a utváření paměti v kontextu nároků
řádového dějepisectví***

ABSTRACT

„Und ist zur Gedächtnus, daß...“ Female Franciscan Convents and the Creation of Historical Memory in the Context of Demands of the Monastic Historiography

The essay is concerned with the people, methods and genres that created historical memory in female convents of the Bohemian female Franciscan province in the early modern period. With view to the centrally managed monastic administration, but a low share of the female convents in operation of the province, the essay asks whether and how monastic commands regarding management of archives and preservation of memory were reflected in a convent of the Znojmo Franciscan nuns and the Brno Franciscan tertiaries. The members of the convent are presented as creators of their own written historical memory, which showed, as a contrast to the male monasteries, an inclination towards narration.

Keywords: female Franciscan convents, historiographic and biographic sources, chronicles, Bernard Sannig, creation of the memory

* Studie vznikla v rámci projektu *Zdroje, formy a funkce monastické historiografie raného novověku v českých zemích* – GA ČR, č. 14-05167S. Citát pochází z vyprávění o působení abatyše Marie Konstancie z Kuniz a Weissenburgu, viz Národní archiv Praha (dále NA), Archiv české františkánské provincie (dále AFP), kn. 312, *Continuation der Cronick oder Archiv-Buchs deß königlichen Gestiffts Ordens S. Clarae der Reformirten Parfüsserin in Znaym unter der Regierung der Wohlehrwürdigen M[utter] Maria Constantia gebohrnen Graffin von Kunitz und Weißenburg, zum dritten mahl erwöhlten Abbtissin den 30. Months-Tag Octobris 1742*, nestr., oddíl popisující léta 1742–1748.

Františkánský řád pečoval o svou minulost; v rámci české františkánské provincie je v tomto ohledu nejvýznamnější působení provinciála Bernarda Sanniga. Sannig znal akcenty řádové péče o paměť a z moci svého úřadu je realizoval v celé provincii. V době jeho provincialátu náležely do provincie necelé tři desítky mužských klášterů, jimž bylo prostřednictvím provinčních stanov z roku 1663 i Sannigových dalších rozhodnutí nařízeno dbát o klášterní archiv a vést – v několika exemplářích – pamětní knihu. K tomuto velkému množství františkánských klášterů je nutno přičíst také dvě ženské komunity. Ty na jedné straně patřily do provincie, provinciál byl také jejich superiorem, na druhé straně se jen málo, díky klauzuru a úloze ženských klášterů vůbec, účastnily řádového života.¹⁾ Jakým způsobem se v klášteře znojenských klarisek a brněnských františkánských terciárek pěstovala historiografie? Platila i pro ně řádová a provinční nařízení, zvyklosti františkánského řádu ohledně vedení pamětních knih, sepisovali jim dokonce dějiny jejich představení, aby vyhověli své vlastní představě, nebo utvářely řeholnice svou historickou paměť nezávisle?

Historiografie v ženských klášterech

Teprve asi posledních 15 let je více zkoumáno dějepisectví v ženských klášterech; předtím si badatelé tohoto tématu všimají ojediněle a v centru pozornosti byla téměř výlučně díla, jejichž autory byli povětšinou představení sester.²⁾ Nyní je pozornost upřena častěji na ženy, autorky historických narativů.³⁾ Kate Loweová se na-

¹⁾ K osobě Bernarda Sanniga viz Klemens MINAŘÍK, *Provinciál P. Bernard Sannig, učenec, spisovatel a organisátor františkánské provincie (1637-1704)*, Časopis katolického duchovenstva (dále ČKD) 62-71, 1920-1930, passim. K dějinám české františkánské provincie Martin ELBEL, *Bohemia Franciscana. Františkánský řád a jeho působení v českých zemích 17. a 18. století*, Olomouc 2001; specifická příslušnost ženských klášterů k provincii konstatována např. na s. 17. K raně novověkým dějinám klarisek a františkánských řeholních terciárek v českých zemích srov. Jarmila KAŠPÁRKOVÁ, *Kláštéry klarisek a františkánských terciárek v českých zemích v raném novověku*, dizertační práce Univerzity Palackého, Olomouc 2014. Do provincie patřily po část 18. století také javorské terciářky, jejich pramenům dále prostor věnován nebude. Jednalo se o malou rezidenci, která navíc do české provincie patřila poměrně krátkou dobu, úplně pouze v letech 1726-1755; srov. J. KAŠPÁRKOVÁ, *Kláštéry*, s. 46-48. K řádovému a provinčnímu dějepisectví srov. dále uvedená díla.

²⁾ Jedním z vůbec prvních dokladů zájmu o psaní dějin ženami je studie Natalie ZEMON DAVIS, *Gender and Genre: Women as Historical Writers, 1400-1820*, in: Patricia H. Labalme (ed.), *Beyond Their Sex: Learned Women of the European Past*, New York 1980, s. 153-182. Mnohé níže citované studie začínají uvedeným konstatováním o tom, že historická věda nevěnovala dlouho pozornost historickým dílům psaným řeholnicemi.

³⁾ O naprosté nutnosti zkoumat tyto narativy je přesvědčena např. Ulrike STRASSER, *Cloistering Women's Past: Conflicting Accounts of Enclosure in Seventeenth-Century Munich Nunnery*, in: Ulinka Rublack (ed.), *Gender in Early Modern German History*, Cambridge 2002, s. 221-246.

posledy věnovala srovnání tří kronik, jejichž pisatelkami byly řeholnice.⁴⁾ Studována byla také nekrologia s krátkými zprávami o životě sester.⁵⁾ Bezesporu zajímavé jsou postavy řeholnic, které tváří v tvář silící reformaci hájily věrnost svému povolání a události svých komunit a svého setrvání v řeholním životě později zaznamenaly.⁶⁾ Je zřejmé, že daleko více pišících řeholnic lze nalézt v italských konventech či kláštorech dalších zemí západní Evropy.⁷⁾ Srovnání pro německé země umožnil svým soupisem narativních historiografických pramenů Stefan Benz. Jeho zásluhou je také vytvoření terminologie pro odlišení pramenů, které vznikly uvnitř klauzury a mimo ni, a návrh typologie těchto textů.⁸⁾ Jakkoli je každý z příspěvků cenný, velmi jsou akcentována jednotlivá díla, takže je patrné, jaký žánr a přístup autoři volili, jakými formálními i obsahovými prostředky jsou tvořeny jejich spisy. S pomocí těchto pohledů na jednotlivá díla mohou pak badatelé odpovídat na otázku po specifickém charakteru ženského psaní nebo alespoň ženských stopách v textech.⁹⁾ Už méně jsou daná díla včleňována do kontextu tvorby řádové paměti. Tento přístup zvolil například Jan Zdichynec, který zkoumal psaní dějepisecých děl při ženských cisterciáckých kláštorech. Díky komplexnímu pohledu na narativní prameny tří klášterů cisterciáček v česko-moravsko-lužickém vikariátu (Sankt

⁴⁾ Kate J. P. LOWE, *Nuns' Chronicles and Convent Culture in Renaissance and Counter-Reformation Italy*, Cambridge 2003.

⁵⁾ Caroline BOWDEN, *Collecting the Lives of Early Modern Women Religious: Obituary Writing and the Development of Collective Memory and Corporate Identity*, *Women's History Review* 19, 2010, č. 1, s. 7–20.

⁶⁾ K nim i dalším pišícím řeholnicím např. Charlotte WOODFORD, *Nuns as Historians in Early Modern Germany*, Oxford 2002.

⁷⁾ Srov. např. Silvia EVANGELISTI, *Memoria di antiche madri. I generi della storiografia monastica femminile in Italia (secc. XV–XVIII)*, in: Cristina Segura Graiño (ed.), *La voz del silencio = Fuentes directas para la historia de las mujeres (siglos VIII al XVIII)*, Madrid 1992, s. 221–249; TÁŽ, *Nuns. A History of Convent Life 1450–1700*, Oxford – New York 2007, s. 82–89; Marie-Louise COOLAHAN, *Identity Politics and Nuns' Writing*, *Women's Writing* 14, 2007, č. 2, s. 306–320. Podobně konstatuje také Jan ZDICHYNEC, *Narativní prameny vybraných klášterů cisterciáček v českých zemích*, *Folia historica Bohemica* (dále FHB) 29, 2014, č. 2, s. 347–370, zde s. 350, pozn. 10.

⁸⁾ Stefan BENZ, *Die Frauenklöster Mitteleuropas 1550–1800. Verzeichnis und Beschreibung ihrer Geschichtskultur*, Münster 2014; TÝŽ, *Geschichtsschreibung in Frauenklöstern des Alpenraums der frühen Neuzeit*, in: Brigitte Mazohl – Ellinor Forster (edd.), *Frauenklöster im Alpenraum*, Innsbruck 2012, s. 45–64; terminologii a typologii se zabýval TÝŽ, *Geschichtsschreibung der Frauenklöster Zentraleuropas im 18. Jahrhundert*, in: Veronika Čapská – Ellinor Forster – Janine Christina Maegraith – Christine Schneider (edd.), *Between Revival and Uncertainty. Monastic and Secular Female Communities in Central Europe in the Long Eighteenth Century / Zwischen Aufbruch und Ungewissheit. Klösterliche und weltliche Frauengemeinschaften in Zentraleuropa im „langen“ 18. Jahrhundert*, Opava 2012, s. 241–265.

⁹⁾ Srov. např. Anne WINSTON-ALLEN, *Convent Chronicles. Women Writing about Women and Reform in the Late Middle Ages*, Park 2004, s. 205an.

Marienberg, Sankt Marienthal a Pohled) v období 17. a 18. století prokázal, že zatímco cisterciačky po sobě písemné dějinné zprávy v podstatě nezachovaly, úlohy tvůrců paměti se zhostili jejich kaplani a probošti. Dějiny klášterů cisterciacek tedy vznikaly úsilím představených a sloužily spíš jako zpráva pro budoucí generace superiorů, než pro sestry samotné.¹⁰⁾ Podobný pohled, který sleduje dějepiscectví ženských klášterů v kontextu jejich správy, je ještě daleko potřebnější u řádů centrálně spravovaných, protože z centra vycházela nařízení rovněž ohledně uchování paměti.

Historiografie v české františkánské provincii

Centrálně spravované řády, mezi něž bezpochyby řád františkánů patří, měly jasně formulované také nároky na uchování paměti. Pro českou františkánskou provincii byl zásadní list generála řádu Petra Manera, který vyzval roku 1651 představené jednotlivých provincií k zaslání opisů důležitých písemností, a tím nepřímo předpokládal uspořádané, bohaté a kontinuálně vedené provinční archivy, o konventních nemluvě. Navazoval na řádové konstituce, kde byly podoba archivů a způsob jejich vedení popsány. V české františkánské provincii statuta vydaná roku 1663 formulovala požadavky na archiv každého konventu. V tomto textu bylo řečeno, že do archivu náleží ukládat listiny, pamětní knihy, inventáře sakristie a knihovny. V této době byl provinční archiv ještě velmi prostý. Znovu do něj začaly být vkládány písemnosti roku 1672.¹¹⁾

Na těchto drobných základech začal provinciál Sannig od roku 1675 jednak vyžadovat intenzivnější vztah konventů k vlastním dějinám, jednak budovat centrální provinční archiv, a tuto činnost zamýšlel završit sepsáním pamětní knihy celé provincie. Během své vizitační cesty roku 1678 navštívil archivy všech konventů, sbíral zde důležité listiny pro provinční archiv a pročítal mnohé další, aby poznal historii

¹⁰⁾ J. ZDICHYNEC, *Narativní prameny vybraných klášterů cisterciacek*.

¹¹⁾ Řádovou historiografií shrnul krátce například S. BENZ, *Zwischen Tradition und Kritik: katholische Geschichtsschreibung im barocken Heiligen Römischen Reich*, Husum 2003, s. 580; či Heribert HOLZAPFEL, *History of the Franciscan Order* [překlad originálního Handbuch der Geschichte des Franziskanerordens, Freiburg 1909]. Digitalizováno 2010. Přístupné <http://archivum.ferencesek.hu/letoltes/irodalom/HolzapfelHistory.pdf>, s. 388–392. Citováno 15. 7. 2015. K dějepiscectví v české provincii viz M. ELBEL, *Bohemia Franciscana*, s. 97–99; Jitka KŘEČKOVÁ, *Archiv české františkánské provincie*, in: Petr Regalát Beneš – Petr Hlaváček (edd.), *Historia Franciscana 2. Sborník textů. Kapitoly z dějin české františkánské provincie sv. Václava u příležitosti 300. výročí úmrtí provinčního ministra a významného učence Bernarda Sanniga († 1704) a 400. výročí příchodu františkánů k Panně Marii Sněžné v Praze (1604)*, Kostelní Vydří 2005, s. 214–224, zde 214–218.

všech domů. Shromažďoval informace také o domech opuštěných františkány během reformace. Ne vždy se setkal s dostatečným množstvím zpráv. Odtud pramenilo jeho nařízení o založení pamětních knih, předepsání jejich podoby a struktury a také příkaz o vytváření kopií, jednak kvůli uchovávání zpráv v bezpečí, jednak kvůli uložení v provinčním archivu. Pamětní knihy (nejčastěji pod názvem *Archivum conventus*) měly být napříště jasně strukturovány a do jednotlivých kapitol měly být zaneseny informace o vzniku a dějinách kláštera, fundacích a sbírkách, dobrodincích, stavbě a úpravách kostela i konventu, zemřelých bratřích, o pohřbívaných laicích, případně o třetím řádu. Svou strukturu dostal také provinční archiv. Sannig rovněž na základě zpráv získaných v jednotlivých klášterech a na podkladě staršího řádového spisu *Chronica fratrum minorum de Observantia Provinciae Bohemiae* sepsal novou knihu s dějinami provincie, kterou nazval *Chronica de origine et constitutione Provinciae Bohemiae Ordinis Fratrum Minorum S. Francisci Reformatorum et ejusdem conventuum*. Od svých následovníků očekával kontrolu pamětních knih při vizitaci, dohled nad provinčním archivem i pokračování v provinciálním spise, který tak díky tomu můžeme zároveň zařadit mezi kroniku a pamětní knihu.¹²⁾

Z vizitací nebyly samozřejmě vynechány ani ženské kláštery; Sannig se zajímal také o jejich dějiny, viděl jejich archivy a rovněž na ně pamatoval kapitolami v provinční kronice.¹³⁾ V době, kdy byl provinciálem, vydal pro oba kláštery také konstituce. Stejně jako o existenci pamětních knih hovořily konstituce pro českou provincii z roku 1663, promlouvají také tyto normativní texty. V stanovách pro brněnské terciářky, vydaných roku 1677 (po sporu ohledně délky správy kláštera představenými), i ve statutech znojemských klarisek z roku 1685 (vzniklých až během druhého Sannigova provincialátu se snahou zprostředkovat klášteru podíl na přísnější observanci a zvycích reformátské provincie) jsou rovněž zmíněny povinnosti o pečlivém opatrování pamětních knih. Stanovy z roku 1677 mezi jednotlivými úkoly

¹²⁾ M. ELBEL, *Bohemia Franciscana*, s. 97–99; J. KŘEČKOVÁ, *Archiv*, s. 214–218; K. MINAŘÍK, *Provinciál P. Bernard Sannig*, ČKD 63, 1922, č. 3–4, s. 109–113; 70, 1929, č. 5–6, s. 543–547; kronika vznikla v 15. století je uložena v Knihovně Národního muzea pod sign. VIII F 75. Sannigův spis o dějinách provincie je uložen v NA, AFP, kn. 17–21. K žánrovému vymezení pramenů viz Hedvíka KUCHAROVÁ – Jana OPPELTOVÁ – Kateřina BOBKOVÁ-VALENTOVÁ, *Historiografické a biografické prameny v prostředí českých, moravských a slezských reholních domů raného novověku. K formám zpřístupňování rukopisů a metodám jejich formálního a obsahového popisu*, FHB 30, 2015, č. 1, s. 197–219.

¹³⁾ O Sannigově pečlivé pozornosti svědčí texty v kronice (NA, AFP, kn. 20, *Chronica de origine et constitutione Provinciae Bohemiae*, fol. 65r–66v) a opisy těchto kapitol i se zdůrazněním Sannigova autorství, zřejmě pro potřeby konventů: NA, AFP, inv. č. 3109, kart. 184, [B. Sannig], *De conventu Brunensi sancti-monialium Divo Josepho Sacro*; NA, AFP, inv. č. 3118, kart. 184, [B. Sannig], *De conventu Sanctimonialium Clarissarum Znoymae ad B[eati]ss[i]mae V[irginum] in coelos Assumptam*.

pro představenou uváděly povinnost s pečlivou pozorností opatrovat důležité spisy, konstituce, pečeť, klíč od klauzury a rovněž „*Archiv-Bücher*“. Tyto knihy měly obsahovat seznamy přijatých sester, profesek a zemřelých, zápisy o vykonaných volbách představených, stavební i jiné úpravy konventních budov i kostela a další věci hodné pozornosti. Téměř totožné znění bylo uvedeno jen v o něco pozdějších konstitucích znojemských klarisek. Kniha, do níž měla být vložena zmiňovaná data, byla v tomto případě označena jako „*Seelen-Buch*“. Povinné údaje zapisované do takovéto knihy byly stejné jako v případě františkánských terciárek, navíc byla zdůrazněna povinnost uvádět informace o ukládání kapitálu.¹⁴⁾ Podobně jako ve výše uvedených konstitucích pro celou provincii nebyl ani zde uveden příkaz knihy vést. Znamenalo to tedy, že také v obou těchto klášterech se pěstovala historie, a to v takové podobě, že to odpovídalo zhruba představě o pamětní knize? Bohužel spisy, které by bylo možné jednoznačně identifikovat jako pamětní knihy konventu klarisek či františkánských terciárek z poslední čtvrtiny 17. století, k dispozici nejsou.

Znojemské klarisky

Zdá se, že pozdější Sannigova rozsáhlá historiografická činnost pro znojemské klarisky spíše protičečí vlastním spisům o dějinách vedených uvnitř kláštera. Ve skutečnosti však Sannigem sepsané dějiny musely mít alespoň nějaké zdroje. Rozsáhlost i žánrová členitost Sannigova díla pro znojemské klarisky, tedy historiografický spis *Cronick oder Archiw-Buch*, dvě biografické knihy *Schwesterbuch* a *Wohlthäterbuch* a zamýšlené, avšak zřejmě neuskutečněné nekrologium,¹⁵⁾ kladou otázku,

¹⁴⁾ *Statuta deß Wohl-Ehrwürdigen Patris BERNARDI SANNIG, Ord[inis] Min[orum] S. Francisci Reformatorium* [...], in: *Regeln Deß Jungfräulichen Klosters St. Josephs in Brünn, deß dritten Ordens S. Francisci der Büsserin genant, sambt denen STATUTEN* [...] Durch [...] P. Bernardum Sannig [...], Alt Stadt Prag 1677, nestr.; *STATUTA und Ordnungen Welche Dem Löbl[ichen] Königlichen Stifft* [...] in *Znaym, Ordens S. Clarae der Reformirtin und Barfüsserin hat vorgeschriben Fr. Bernardus Sannig* [...], Neustadt Prag 1685, s. 100. Termín „*Archiv-Buch*“ zřejmě odkazuje na latinský termín pro pamětní knihu – *Archivum* užívaný v prostředí františkánů; v českém prostředí se objevil jak pro starší řadu pamětních knih (např. Moravský zemský archiv v Brně (dále MZA), E 21 Františkáni Dačice, kn. 9, *ARCHIVUM CONVENTUS OLOMUCENSIS ad S. BERNARDinum FF. Min[orum] Refor[matorium] Prov[inc]iae Boemiae*), tak i pro sérii vytvářenou okolo roku 1745 (NA, AFP, inv. č. 448, kn. 55, *ARCHIVUM VEN[erabilis] CONVENTUS ZNOYMENSIS B. V. MARIAE IN COELOS ASSUMPTAE ORDINIS FF. MIN[orum] Refor[matorium] Provinciae Bohemiae erectum* [...] Anno 1745). Okolnosti přijímání stanov pojednal nejlépe K. MINAŘÍK, *Provinciál P. Bernard Sannig*, ČKD 65, 1924, č. 7–8, s. 497–501; 66, 1925, č. 2, s. 131.

¹⁵⁾ Součástí fondu NA, AFP jako kn. 311 je *Cronick oder Archiw-Buch deß Königlichen Gestiffts Ordens St. Clarae der Reformirten Parfüsserin in Znaym verfasst durch dem hochwürdig[en]*

jaké byly Sannigovy prameny. Vždyť oproti františkánskému způsobu zápisů informací a především opisů listin do jediné knihy, jak to bylo navíc formulováno v konstitucích pro mužské i ženské kláštery, napsal pro klarisky knihu s chronologicky pojatým vyprávěním a pro evidování sester a dokonce i dobrodinců vytvořil vlastní spisy. Totéž platí i o podobě jednotlivých údajů. Kroniku¹⁶⁾ začal Sannig založením kláštera Přemyslem Otakarem II. roku 1271. Další události jsou uvedeny povšechně. Počínaje obnovou kláštera roku 1630 začínají podrobnější líčení. Podobně obsáhlá, zevrubná a úplná data jsou od roku 1630 uváděna ve *Schwesterbuch*.¹⁷⁾ Je tedy velmi pravděpodobné, že Sannigovy informace k 17. století nebyly zrovna kusé.

Pisatel výše zmíněných knih neuvedl v žádném z děl, které pro klarisky vedl, jaké byly jeho materiály; pouze několikrát se marginálně zmínil na stránkách kroniky o konventním archivu. Ten se v době stavovského povstání dostal spolu s knihami do rukou „kacířů“.¹⁸⁾ S velkou pravděpodobností mohl Sannig použít jako základ pro *Schwesterbuch* dílko, které vzniklo v souvislosti s reformou kláštera Antoniem Galbiatiem ve 30. letech 17. století a které evidovalo všechny sestry tehdy žijící v konventu, se zvláštním důrazem na osm kandidátek, pocházejících povětšinou z Mnichova, jejichž vstupy pomohly k morálnímu a asi i ekonomickému obnovení kláštera. Těchto několik svázaných listů s informacemi o jménu reholnice, mistu původu, datu oblačky a profese vzniklo roku 1633. Seznam sester byl napsán latinsky, spíše pro potřeby superiorů než samotných sester, a jeho cílem bylo doložit úspěšné Galbiatiho působení ve Znojmě při obnově kláštera. Tento spis veden dále nebyl.¹⁹⁾ Dá se ale předpokládat, že klarisky evidovaly vstupující sestry do jiné knihy.

P. Bernardum Sannig [...] von dem Jahr 1271 bis auff das 1687; a kn. 313, SchwesterBuch deß Hochwürdigem vnnnd Königlichen Jungfreulichen Gestiffts Ordens S. Clarae, [...] durch den Hochwürdigem P. Bernardo Sannig, [...] von dem Jahr 1271 biß auff daß 1687. Jahr; spis Wohlthäter Buch in welchem verzeichnet sein die vornembste Wohlthäter deß hochwürdigem königlichen Stiffts Ordens S. Clarae der Reformirten Barfüsserin [...] Von den hochwürdigem] Patre Bernardo Sannig [...]. Theils aber in beßere Ordnung Verfasset Anno 1687 je vevázán do kn. 67 v MZA, G 12 Cerroniho sbírka II. O zamýšleném nekrologiu podává informace K. MINAŘÍK, *Provinciál P. Bernard Sannig*, ČKD 71, 1930, č. 1–2, s. 45.

¹⁶⁾ Dílo (*Cronick oder Archiw-Buch*) kontinuálně dopisované, které se rozpadá, jak bude dále řečeno, do různých oddílů dle různých spisovatelů, není samozřejmě možné takto jednoduše žárově zařadit. V dalším textu však budu pro toto dílo používat také termín *kronika*, a to jen kvůli snadné identifikaci.

¹⁷⁾ NA, AFP, kn. 311, *Cronick oder Archiw-Buch*, s. 1–20; kn. 313, *Schwesterbuch*, nestr.

¹⁸⁾ NA, AFP, kn. 311, *Cronick oder Archiw-Buch*, s. 10–11.

¹⁹⁾ NA, AFP, inv. č. 3118, kart. 184, *Nomina Sanctimonialium Znaymae commorantium*. Ke Galbiatiho obnově srov. J. KAŠPÁRKOVÁ, *Reforma v ženských kláštěrech české františkánské provincie: autorita a gender*, *Historica Olomucensia* 39, 2011, s. 63–81, zde s. 71–74.

Klarisky si dále vedly záznamy o úmrtích sester: od založení kláštera po celý středověk ve formě přípisů do kalendária, v čemž pokračovaly i okolo poloviny 17. století.²⁰⁾ V době obnovy klášterní disciplíny v 1. polovině 17. století zaznamenávaly informace zřejmě jinam. Zprávy o úmrtích sester z kalendária a ještě jiného zdroje totiž sloučily do drobného dílka. Jeho podoba je díky tomu poněkud netypická, protože v souladu s formou nekrologia jsou vložena jména zemřelých sester k jednotlivým datům v průběhu roku jenom u těch klarisek, které zemřely ve středověku. Jména sester zemřelých v období 1623–1654 jsou poznamenána na předposlední straně. To by tedy mohlo odpovídat dvěma různým zdrojům a pomoci s datací díla. Toto nekrologium, napsané velmi prostě na několika složených listech, kromě sloučení dvou různých předloh mělo asi také fungovat jako pomůcka, v níž se sestrám snadněji četlo; opustilo totiž původní gotické písmo i užívání juliánského kalendáře. Je tedy možné, že sjednocení a taktéž převod dat do gregoriánského kalendáře provedl sestrám některý z františkánů.²¹⁾ Pramen, který evidoval zemřelé členky konventu po polovině 17. století a který bezpochyby navazoval na toto stručné nekrologium, se nezachoval.

Výčet pramenů vedených klariskami „před Sannigem“ zmíněnými biografickými prameny nekončí. K dispozici jsou také záznamy žádostí o modlitby, které zazněly od superiorů sester i od dobrodinců, doplněné v některých případech údaji o úmrtí. Méně často lze číst jen zápisy o darech, jejichž dárci si nevyminili konkrétní modlitby, ale na něž chtěly klarisky také duchovně pamatovat. První zápisy opět vznikly ve 30. letech 17. století. Především prosby o modlitby zapsalo velké množství rukou, takže se zdá, že je žadatelé přímo vytvořili při své návštěvě kláštera, zatímco záznamy o úmrtí pak klarisky dopsaly samy. Jen s velkými obtížemi lze ale dnes rekonstruovat původní podobu záznamů, lze jen tušit, že tvořily knihu. Listy se záznamy byly totiž později J. P. Cerronim svázány společně s elenchem klášterního archivu z roku 1753 a Sannigovou knihou dobrodinců.²²⁾ Přesto je možné pokusit se odpovědět na otázku, zda by mohlo jít o Sannigem v konstitucích zmíněnou *Seelen-Buch*.

V svazku vytvořeném Cerronim lze rozeznat celkem 29 folií, která sice nejsou uvozena jakoukoli titulní stranou, ale evidentně patřila k sobě. Ať už jako samostatné listy nebo jako kniha sloužily klariskám jako záznamy jejich modlitebních po-

²⁰⁾ MZA, G 11, sign. 512, *Martyrologium per anni circulum cum calendario*. Rukou ze 17. století byl pramen na fol. 1r opatřen sekundárním názvem, *Necrologium Monasterii ordinis S. Clarae Znoymae*, který dobře odpovídá jeho funkci.

²¹⁾ NA, AFP, inv. č. 3112, kart. 184, [Necrologium]. K rukopisu středověkého kalendária srov. informace v Irena ZACHOVÁ - Stanislav PETR - Anna KERNBACH-SMĚKALOVÁ, *Soupis sbírky rukopisů bývalého Františkova muzea fondu G 11 Moravského zemského archivu v Brně*, Praha 2010, s. 222–224.

²²⁾ MZA, G 12 Cerr. II, kn. 67.

vinností. V současné podobě nejsou uspořádány ani chronologicky, ani jako kalendárium. Takto není možné zjistit tedy ani to, zda se pramen dochoval v úplnosti.

Je možné ovšem stanovit, jak mohly záznamy vznikat a jakou dále plnily funkci. Lze rozeznat zápisy vytvořené v první osobě singuláru, které vznikly při osobní návštěvě dárce nebo superiora kláštera. Všichni se svěřovali modlitbám sester. Takový zápis („*ich beflige [!] mich unwürdige in das algemeine andächtige gebet unt verbleib ein unwürdigen muter unt dochter bis ahn mein ent*“) vytvořila při své návštěvě například Sidonie Alžběta z Lichtenštejna. Podobně o modlitbu žádala i hraběnka Viktorie Sibyla Arco,²³⁾ roku 1649 zpovědník klarisek Bernardin Bohatý, roku 1655 provinciál Konstantin Dubský nebo roku 1701 vizitátor provincie Fortunát Hueber.²⁴⁾ Častější ovšem byly zápisy v třetí osobě, někdy se zmíněním daru, vždy ale s vědomím modlitební povinnosti – například roku 1653 jménem Doroty z Lichtenštejna nebo Marie Viktorie Gallasové.²⁵⁾ Některé zápisy vznikly v souvislosti s úmrtím donátora – je zde například zápis s informací o smrti Petra Wolfganga z roku 1631 nebo Valentina Spielbergera, který zemřel roku 1651.²⁶⁾ Některé záznamy žadatelů o modlitby vznikly zcela prokazatelně mimo znojemský klášter; štyrský Aflenz je uveden jako místo, kde se roku 1646 do modliteb klarisek odevzdalo více členek jedné z tamějších šlechtických rodin; „*actum Novae-Domi*“ je pak uvedeno u zápisu vytvořeného v češtině z roku 1683 od faráře Kardašovy Řečice Kašpara Adalberta Macaria.²⁷⁾ Zvláště těchto několik zápisů ukazuje, že klarisky knihu se svými duchovními závazky braly s sebou i tehdy, když před nějakým nebezpečím prchaly pryč z konventu, jako tomu bylo například roku 1645 před postupujícími Švédy nebo roku 1683 kvůli tureckému nebezpečí. Tento vztah ke knize vysvětluje, proč se zde objevila také poslední kategorie záznamů, z hlediska pozdější Sannigovy historiografické činnosti velmi významná – krátké zprávy o důležitých událostech komunity. Jsou to jednak drobné doplňující informace sekundárně přiřčené k prosbám o modlitby, které Sannig mohl využít, jako třeba v případě záznamu o úmrtí kustoda provincie Matyáše Berndta. Ten ovšem asistoval při reformních událostech roku 1630, jak se lze právě zde na několika řádcích dočíst. Dále byla do knihy zapsána zpráva o pobytu v Aflenz, záznam o ubytování v domě Slavatů v Jindřichově Hradci v době ohrožení Vídně Turky a konečně i sdělení o Sannigově nasazení pro klášter po roce 1687.²⁸⁾

²³⁾ Tamtéž, s. 162 a 168. Záznamy nejsou datovány, podruhé jmenovaný zápis lze rámcově ukotvit mezi léta 1650–1675, kdy byla abatýši Jenověfa Ludmila Hilligová, která snad je míněna pod slovy „*Jenoveva wirdige Mutter*“.

²⁴⁾ Tamtéž, s. 176, 177, 187.

²⁵⁾ Tamtéž, s. 161–162, 165, 166.

²⁶⁾ Tamtéž, s. 171, 153.

²⁷⁾ Tamtéž, s. 172, 156.

²⁸⁾ Tamtéž, s. 173, 177, 151, 180–182.

Tato krátká analýza záznamů vytvářených uvnitř kláštera v letech 1629–1701 ukazuje, že kniha sloužila také k popisování pamětihodných událostí samotnými klariskami v průběhu 17. století. Přestože jejím hlavním úkolem bylo evidovat modlitební povinnosti, byly si klarisky stejně tak vědomy, že je nutné zachovat příštím generacím zprávy o nejdůležitějších událostech. O tom, že se Sannig s knihou setkal, svědčí několik skutečností. Je tu zřejmá shoda s textem jeho kroniky, především co do uvedení nejdůležitějších dat k dějinám konventu,²⁹⁾ dále pak skutečnost, že spis přestal být dále dopisován v době, kdy spatřila světlo světa Sannigova díla, a konečně i vlastnoruční Sannigův zápis z roku 1686. Tehdy Sannig nejenom požádal sestry o modlitbu, ale – protože právě promulgoval stanovy, které přinášely více františkánských prvků do života klarisek – uvedl, že byl nyní a je provždy ochoten spolupracovat na rozkvětu a obnově kláštera.³⁰⁾

Všechny zmíněné prameny, ale bezpochyby také ty, které z nich vycházely a v nich pokračovaly, měl určitě Sannig k dispozici, když přijel roku 1687 do Znojma. Okolnosti jeho příjezdu jsou dobře známy, částečně tak i jeho nasazení pro klarisky v oblasti správy jejich statků; povědomí je i o jeho historiografických spisech.³¹⁾ Jelikož měl k dispozici více různých spisů a nikoli pouze jedinou pamětní či archivní knihu, překročil to, co sám od historiografie požadoval a co bylo pro františkány typické.

Zatímco ještě roku 1686 ve stanovách po abatyši požadoval věrné uchovávání pamětních knih a od *Seelen-Buch*, kterou zmínil, žádal všechny náležitosti pamětnic; byly to zřejmě soupisy sester s pečlivě vedenými dalšími údaji, které jej vedly k založení *Schwesterbuch*; knihy určené jen k zapsání informací o vstupujících klariskách. Sannigova *Kniha dobrodinců* zase přebírala mnohé ze *Seelen-Buch*.³²⁾ *Cronick oder Archiw-Buch* získala výraznější narativní zaměření, než bylo ve františkánském řádu obvyklé. S narativní složkou se obvykle počítalo při vyličení dějin kon-

²⁹⁾ V *Cronick oder Archiw-Buch* srov. především strany týkající se 17. století, s. 11–14, 17–18.

³⁰⁾ „Ich Fr. Bernardus Sannig deß gantzen H. Ordenß Vatter, vndt der Zeit widerumb Provincial der Reformirten Beheimischen Provintz der PP. Franziskaner befehle mich lebendig, vndt totter in daß H. Gebett vnßerß ehrwürdigen Reformirten Clarißer Klosterß in Znaymb; zu desßen strengeren löblichen Reformation vndt Auffnehmung der zeitlichen Gutter ich iederzeit fleißig mit allen Eiffer hab cooperiret [...]. Actum zu Znaymb an [no] 1686, den 6. April.“ Viz MZA, G 12, Cerr. II, kn. 67, s. 179. K reformním konstitucím J. KAŠPÁRKOVÁ, *Klöster der Klarissen und Franziskaner-Tertiärinnen in den böhmischen Ländern zwischen den Konventualen und Observanten im Laufe der nachtridentinischen Reformen*, in: István Fazekas – Martin Scheutz – Csaba Szabó – Thomas Winkelbauer (edd.), *Frühneuezeitforschung in der Habsburgermonarchie. Adel und Wiener Hof – Konfessionalisierung – Siebenbürgen*, Wien 2013, s. 201–221.

³¹⁾ Srov. K. MINAŘÍK, *P. Provinciál Bernad Sannig*, ČKD 71, 1930, č. 1–2, s. 41–46; č. 3–4, s. 173–181.

³²⁾ V tomto případě Sannig naznačil zpracování dřívější látky – srov. titul spisu v pozn. 15.

ventu, pak již však měly slovo mnohdy jen opisy listin nebo krátké poznámky.³³⁾ Zde přitom narativní složka hrála podstatnější roli.

První část knihy, která obsahovala retrospektivní vyprávění, přinášela informace o pěti předchozích staletích. Znojenským klariskám vytvořil Bernard Sannig výraznou zakladatelskou legendu, která přebírala všechny motivy, které proslavily pražský Anežský klášter. Spolu s královským založením tedy Sannig vytvořil také postavu princezny, dcery Přemysla Otakara II., která pohrdla vznešeným ženichem a zvolila klášterní život. Klášter učinil ale ještě o něco významnějším, protože jej představil jako assiské založení, v němž se život rozvíjel pod moudrou a zároveň přísnou péčí jedné z posledních žaček svaté Kláry.³⁴⁾ Vyprávění pak pokračovalo dalšími slavnými jmény osob, které vedly v tomto klášteře svatý život, a zastavilo se u obtížných etap 17. století i obou reforem kláštera. Tuto část knihy zakončil soupis všech představených až do Sannigovy současnosti.³⁵⁾

Další část knihy už měla mapovat současnost sester a jako taková měla využít žánru pamětní knihy. I tady však hrála narativní složka větší roli, než u pamětnice obvykle bývá. Sannig rozhodl a ještě před titulní list knihy napsal, že prameny nebudou citovány v úplnosti a rozříděny do jednotlivých tematických kapitol, ale že nejdůležitější události budou stručně popsány a seřazeny podle představené, za níž se odehrály. Témata, která měla být vložena do paměti, byla obdobná jako u františkánů: nové normy či přijetí nových konstitucí, nákup a prodej majetku, nová privilegia, donace, dary, testamentární odkazy a dědictví a „*in summa*“ události, které se odehrály v klášteře nebo řádu.³⁶⁾ Sannig tedy sám navrhl určitou modifikaci žánru pamětní knihy, která byla postavena nikoli na chronologii jednotlivých let, ale na chronologii tříletého úřadu představené. Tomuto akcentu ustoupilo jinak obvyklé členění tematické.

Po Sannigově smrti roku 1704 měly klarisky k dispozici nové knihy, které částečně navazovaly na jejich dosavadní zapisování historie. *Schwesterbuch* se blížila jejich dosavadní praxi nejvíce, takže v ní pokračovaly okamžitě. *Wohlthäterbuch* však po

³³⁾ Stručnou charakteristiku pamětní knihy viz H. KUCHAROVÁ – J. OPPELTOVÁ – K. BOBKOVÁ-VALENTOVÁ, *Historiografické a biografické prameny*, s. 207. Viz také pamětní knihy konventů české františkánské provincie shromážděné například ve fondu E 21 MZA.

³⁴⁾ NA, AFP, kn. 311, *Cronick oder Archiv-Buch*, s. 1–3.

³⁵⁾ NA, AFP, kn. 311, *Cronick oder Archiv-Buch*, s. 10–26; viz také M. ELBEL – J. KAŠPÁRKOVÁ, *Continuity and Reform: The Znojmo Poor Clares and the Bohemian Franciscan Province in the Early Modern Period*, *Archivum franciscanum historicum* 105, 2012, č. 1–4, s. 165–195; J. KAŠPÁRKOVÁ, *Gedächtnis und Observanz: Die Chronik des Bernard Sannig für das Znaimer Klarissenkloster*, in: Heidemarie Bachhofer – Kateřina Bobková-Valentová – Tomáš Černušák (edd.), *Monastica historica II. Ordenshistoriographie in Mitteleuropa. Gestaltung und Wandlung des institutionalen und persönlichen Gedächtnisses in der Frühen Neuzeit*, St. Pölten – Praha 2015, s. 140–168.

³⁶⁾ NA, AFP, kn. 311, *Cronick oder Archiv-Buch*, předsádka.

dlouhou dobu sloužila spíše jako pamětní spis, který řeholnice pouze uchovávaly; pokračovaly v něm vlastními zápisy až hluboko v 18. století.³⁷⁾ Také kroniku sestry přijaly, v souladu se svým dosavadním přístupem k dějinám však nedokázaly hned zapisovat celé statě týkající se funkčních období jednotlivých abatyší a v průběhu necelých dvaceti let vždy do knihy zanesly jen zápis o zvolení nové představené.³⁸⁾

Obsáhlejší zapisování do této knihy nastalo ve 20. letech 18. století. Tehdy byly nejprve retrospektivně, a sice od roku 1701, doplněny předchozí události. Protože tatáž písařská ruka pak psala i současné události, není úplně jasné, kdy a za které představené bylo rozhodnuto o obsažnějších zápisech. Retrospektivně a jako jeden celek byla popsána čtyři třileť abatyše Anny Eleonory z Schallenbergu (1701–1704, 1709–1712, 1715–1718, 1718–1721), tři třileť abatyše Marie Bernardy z Schaumburgu (1706–1709, 1712–1715, 1721–1724) a jedno funkční období Kláry Schilligové (1704–1706). Kniha mohla být tímto způsobem psána někdy po roce 1721, pravděpodobně okolo roku 1724, od kdy byla používána Sannigova osnova a každé třileť se popisovalo zvlášť.³⁹⁾

Nejpozději od roku 1724 byly po skončení každého třileť do této knihy zaneseny paměťohodné události. Dělo se tak až do zrušení kláštera v roce 1782. Roku 1741 již původní kniha nedostačovala a byla péčí abatyše Marie Konstancie z Kuniz a Weissenburgu založena nová.⁴⁰⁾ Už Klemens Minařík se domníval, že záznamy vytvářely samy představené.⁴¹⁾ Ačkoliv je celý spis psán ve třetí osobě, lze vyloučit, že by vznikl mimo klauzuru; přiřazení konkrétním autorkám ovšem už není tak jednoznačné, je ale pravděpodobné.

Zapisováním událostí každé třileť se autorky narativu přihlásily k Sannigově koncepci. Zakladatel knihy stanovil, že obvyklá témata klášterní paměti – úpravy kostela, kláštera, fundace, dary, odkazy atd. – budou řazena nikoli jako samostatné kapitoly, ale budou zmiňována v rámci funkčního období dané představené. Třileť abatyše bylo chápáno jako základní kategorie času.

Zatímco ve struktuře spisu přejala klarisky od 20. let 18. století věrně Sannigovu koncepci, jednotlivé „podkapitoly“ pro každé třileť nepostihují zdaleka všechna témata. Co ale bylo z pohledu klarisek, respektive zřejmě samotných představených považováno za paměťohodné („zur Gedächtnus“)? Základní časová jednotka – třileť – určená na jedné straně převzetím správy kláštera právě zvolenou představenou a na straně druhé volbou nové abatyše, determinovala pisatelky, aby spíše

³⁷⁾ MZA, G 12, Cerr. II, kn. 67, s. 147–150.

³⁸⁾ NA, AFP, kn. 311, *Cronick oder Archiv-Buch*, s. 51–54.

³⁹⁾ Tamtéž, s. 55 an.

⁴⁰⁾ NA, AFP, kn. 312, *Continuation der Cronick oder Archiv-Buchs*. Respektována přitom byla i vnější stránka původní knihy, takže tzv. II. díl má stejnou vazbu, stejný formát i totožnou psací látku (pergamen).

⁴¹⁾ K. MINAŘÍK, *P. Provinciál Bernard Sannig*, ČKD 70, 1929, č. 5–6, s. 547.

než dějiny kláštera a celé komunity popsaly rozhodnutí a činy řeholnice stojící v čele konventu. Popisy jednotlivých funkčních období byly zahajovány (a stejně tomu bylo i ve skutečnosti) slavností ozdobení zázračného obrazu Panny Marie nově zvolenou abatýší. Tato událost měla hluboký symbolický význam. Slavnostní akt na počátku nového období byl vzdáním holdu, prosbou o požehnání, ale i znamením toho, že komunita považovala Pannu Marii za skutečnou matku a správkyni konventu, od níž si představená svou moc jenom propůjčuje. Zapsání této události v kronice na místě vůbec prvního činu představené pak sdělovalo nejen to, jak důležité bylo slavnostní vyzdobení obrazu, ale naznačovalo také, že půjde v textu spíše o činy představené, o zapsání jejich jednotlivých kroků v zastoupení za skutečnou matku konventu, než o dějiny celé komunity.⁴²⁾

Do moci abatýše byla zahrnuta jak komunita sester, tak také celé hospodaření kláštera včetně poddaných. Mezi činy hodné paměti v oblasti správy sester patřilo především budování vnitřního zbožného prostoru. Zaznamenávalo se zřízení nových oltářů, kaplí, zhotovování antependií a liturgických rouch, objednávání nových obrazů a soch, opravy stávajících místností. Vně kláštera se sledovalo zveleboní dosavadních statků a pozemků, stavby nových mlýnů, sýpek, opravy stodol, rybníků, osazování vinic a zvyšování kapitálu. Kniha nesloužila dějinám komunity, zcela chybí zmínky o jednotlivých řeholnicích (a to včetně jinak velmi frekventovaných zpráv o zbožných úmrtích), o pravidelném životě modlitby a odříkání. Zápisy nebyly věnovány ani dějinám vždy rozporuplného vztahu mezi klášterem a okolním světem (dobrodinci, testamenty, dary, spory o platy atd.). Zmiňovány nebyly ani žádné události z života provincie nebo řádu.⁴³⁾ Tato kniha se tedy soustředila na popis správy kláštera představenou a na její skutky.

Brněnské františkánské terciárky

Také brněnské terciárky mohly zaznamenávat své dějiny před rokem 1677, kdy se mezi úkoly pro abatýše objevilo i pečlivé opatrování pamětních knih. V pramelech, které se dodnes dochovaly, opět nechybí nekrologium vytvořené kolem roku 1667, které svědčí o písemném zachování paměti v klášteře.⁴⁴⁾ V tomto konventu Bernard Sannig nevstoupil nijak výrazně do fungování historiografie. Přesto i tady objevíme narativní dílo o dějinách domu.

⁴²⁾ NA, AFP, kn. 311, *Cronick oder Archiv-Buch*, passim; NA, AFP, kn. 312, *Continuation der Cronick oder Archiv-Buchs*, passim. Citát viz úvodní pozn.

⁴³⁾ Tamtéž. K pravomocím představených srov. NA, AFP, inv. č. 3119, kart. 185, *Von dem Recht und Gewalt einer Abbtessin*.

⁴⁴⁾ NA, AFP, inv. č. 3112, kart. 184, *CATALOGVS Religiosarum ac Deo devotarum in Christo Sororum Tertiae Regulae Sancti Francisci de Poenitentia [...]*.

Ve 20. letech 18. století vznikl historiografický spis nazvaný *Kurtzer Inhalt von dem Ursprung des Closter Stieffts Bey Joseph*. Rukopis tvoří třicet nsvázaných folií, nemá výraznou titulní stranu ani výzdobu. Je psán jednou rukou a musel vzniknout nejdříve na podzim roku 1728, kdy je datován poslední záznam (úmrtí bývalé abatyše Marie Kláry Romové), a nejpozději před volbou představené Amaxové roku 1730, jež vystřídala dosavadní abatysi Marii Barboru Schwartzovou (1728–1730), která byla ve spisku uvedena jako aktuální představená.⁴⁵⁾

Dílo je psáno anonymně. Na základě řady indicií jej však lze poměrně přesvědčivě připsat některé terciářce. Jedná se o výskyt zájmen *náš*, *tento* či přídavného jména *zdejší*. Také spíše pisatelce zevnitř konventu než autorovi zvnějšku je možno přiřknout některé chybné zápisy jmen („*Sanik*“), byť ty mohly vzniknout i při pouhém opisu.⁴⁶⁾ Dokončení díla ovšem navíc souvisí s dalšími archiváliemi cíleně připravovanými od roku 1728, jimiž měl spis zřejmě pokračovat. Jsou to zejména lístky s nadepsanými letopočty 1728, 1729 a 1730, na něž byly heslovitě zapsány některé důležité události. Dále konvolut listů vzniklý roku 1730 a označený poznámkou, „*in Archivium eingetragen*“, se zprávami o hospodaření a životopisem významné členky konventu Marie Tekly Bittnerové, zhotovitelky řady vyšívaných parament.⁴⁷⁾ Poznámku lze samozřejmě chápat nejenom jako pokyn k zanesení textu do pamětní knihy, ale také jako příkaz k uložení do archivu; první možnost uvedla například Andrea Husseiniová.⁴⁸⁾

Kurtzer Inhalt si všímá všech klíčových událostí kláštera od přijetí terciářského roucha Markétou Goldschmidovou roku 1482. Skládá se ze dvou částí. První se věnuje postupnému shromažďování terciářek tvořících jedno společenství, výrazné osobnosti představené Semanové formující komunitu žijící na pomezí řeholního a laického života, stavbě první budovy kláštera kardinálem Ditrichštejnem, která umožnila klauzurovaný život. Po roce 1642 následovalo zničení kláštera z obranných důvodů a útěk sester, stavba nového kláštera a jeho slavnostní vysvěcení roku 1673. Krátce byla zmíněna Sannigova reforma a postavení kaple v klášterní zahradě. Událostí smrti jedné ze sester roku 1728, již je věnována pozornost, tato část

⁴⁵⁾ NA, AFP, inv. č. 3109, kart. 184, *Kurtzer Inhalt von dem Ursprung des Löbl[ichen] Jungfräu[lichen] Closter Stieffts Bey Joseph in der königlichen Stadt Brünn des Dritten Ordens Sancti Francisci der büssenden*. Posloupnost představených viz *NUCLEUS MINORITICUS, SEU VERA, & SINCERA RELATIO ORIGINIS, ET PROGRESSUS PROVINCIAE BOHEMIAE, [...] A P. F. SEVERINO WRBCZANSKY [...]*, Praha 1746, s. 465.

⁴⁶⁾ NA, AFP, inv. č. 3109, kart. 184, *Kurtzer Inhalt*, nestr.

⁴⁷⁾ MZA, E 25 Jezuité Brno, sign. 121 B.

⁴⁸⁾ Andrea HUSSEINIOVÁ, *Ite ad Joseph: sakrální vyšívka v umění vrcholného baroka. Z pokladu bývalého kláštera františkánek v Brně*, diplomová práce Masarykovy univerzity, Brno 2006, s. 68, pozn. 186. Osobnosti M. T. Bittnerové se věnovala právě tato práce.

volně přecházela v druhý oddíl věnovaný osobnostem svatých a významných řeholnic, postupně splývající s řadou představených.⁴⁹⁾

Kurtzer Inhalt popisuje dějiny retrospektivně a nemá daleko k žánru kroniky, protože snahou jeho autorky bylo každou událost zakotvit v přesném datu. Na rámec základních událostí vyjmenovaných v předchozím odstavci jsou navázány další děje podstatné pro samotné členky komunity. V textu je kladen důraz na vnitřní aktéry událostí, na samotné řeholnice. Abatyše jsou oceňovány za velký počet sester, které za jejich působení oblékly řeholní roucho. V textu jsou uváděny (pro nejstarší období zřejmě asi nahodile) počty sester žijících v klášteře v jednotlivých obdobích. Také vysvětlení některých událostí je s největší pravděpodobností poplatné pohledu terciárek. V záležitosti odvolání abatyše Maximiliany von Sparr provinciálem Sannigem kvůli jejich sporu o zavedení triennia spisek uvádí jen rámcové informace o výměně představených roku 1676, abatyši hájí jako zbožnou a svatou řeholnici a odvolává se na svědectví sester, které prohlásily, že „*alß ihr toter Leichnamb recht ausgekühlet seyn, ihre Seel schon im Himmel gewesen*“.⁵⁰⁾ Pokračování tohoto spisku, respektive narativní zpracování zmíněných poznámek, není známo.

Závěr

O ženských klášterech v české františkánské provincii nelze říci, že by nepěchovaly o vlastní paměť a že by byly odkázány na to, aby jim zprávy o dějinách zapsali jejich představení. Právě naopak, zdá se pravděpodobné, že úkol konstitucí vydaných pro oba kláštery v závěru 17. století adresovaný abatyším a ukládající úkol opatrovat pamětní knihu, nebyl jen prázdným příkazem, ale že se opíral o prosté, ale skutečně existující historiografické spisy.

Je pochopitelné, že mezi spisy obsahujícími zápisy o minulosti byly především ty s biografickým charakterem. Mezi nimi můžeme jmenovat dodnes dochovaná nekrologia a také soupis sester z 30. let 17. století. Znojenské klarisky však měly i knihu, která v sobě spojovala zápisy o lidech, za něž měly povinnost se modlit, se záznamy o nejdůležitějších událostech komunity. Právě tato kniha mohla nést označení *Seelen-Buch*, které Sannig použil také v konstitucích, a měla se zřejmě postupně zformovat do podoby ve františkánském řádu obvyklé *pamětní knihy* – kontinuálně dopisovaného textu obsahujícího v jednotlivých kapitolách vše podstatné k existenci kláštera (často s citací nejdůležitějších listin).

⁴⁹⁾ NA, AFP, inv. č. 3109, kart. 184, *Kurtzer Inhalt*, passim.

⁵⁰⁾ Tamtéž. K těmto událostem srov. K. MINAŘÍK, *Provinciál P. Bernard Sannig*, ČKD 65, 1924, č. 7–8, s. 497–501.

Překvapivě však toto rozhodnutí nerespektoval sám autor konstitucí, který od roku 1687 pobýval při znojenském klášteře a který z vlastního rozhodnutí založil tři nové spisy o dějinách, dva biografické a jeden historiografický. *Schwesterbuch* „vyrostla“ z dosavadní evidence sester, která měla své kořeny už ve 30. letech 17. století, *Wohlthäterbuch* a kronika pak z údajů knihy nazvané *Seelen-Buch*. Kronika vytěžila všechny důležité údaje a přinesla zajímavě koncipované vyprávění. Její druhá část měla fungovat jako pamětní kniha, ale stále s vysokým podílem narativní složky.

Narativní popisování dějin namísto pouhého vkládání faktů do tematicky zaměřených kapitol pamětnic přitom najdeme také u brněnských terciárek, pro jejichž klášter se do dnešních dnů dochoval zajímavý spis z 20. let 18. století. Ve vyprávění o své minulosti po Sannigově skonu pokračovaly také klarisky a Sannigův historiografický spis vedly až do zrušení kláštera; v knize přitom sledovaly pouze skutky svých představených.

Pro zmiňované ženské františkánské kláštery tedy platí, že nalezneme i díla psaná sestrami. Oproti přesně formovaným pamětním knihám pro ně bylo typické vést některé informace ve zvláštních knihách a klást důraz na vyprávění.

Jarmila Kašpárková

**„UND IST ZUR GEDÄCHTNUS, DAß...“
Female Franciscan Convents and the Creation
of Historical Memory in the Context of Demands
of the Monastic Historiography**

SUMMARY

The contemporary historiography focuses on narrative sources of female monastic communities written by their members. Although there are some important works in West European convents, historical events written by nuns are a marginal theme in the Czech lands. Although researchers usually focus their attention on a particular work, in case of centrally managed orders, it is necessary to consider this context: writing of history in line with demands for creation of memory in the central office of the order and the province.

Central demands also existed in the Franciscan order, hence also in the Bohemian Franciscan province. Constitutions for the Brno Franciscan tertiaries (1675) and Znojmo Franciscan nuns (1685) suggest that preservation of the memory through chronicles was also expected from female convents. Although the archives contain no books immediately identified as these sources, the mentioned information helps to identify female writing on the history.

Materials written by the nuns necessarily served as a basis for Sannig's historiographic work with the Znojmo Franciscan nuns in the period of 1687–1704, which included a chronicle, a list of the entering sisters and a book of donators; Sanning also considered a necrology. The richness of information and broadness of the themes (rather exceptional for the Franciscan order) necessarily led to identifying certain simpler manuscripts as works created in the convent, frequently by the nuns, and matching a chronicle written before 1685 by the Franciscan nuns with one of the extant manuscripts. Sannig's work was largely based on its sources; the Franciscan nuns thus did not exist without a written memory.

Thus, however, significant Sannig's work is, in reality he only processed what was offered to him by the sisters' archive. Rather than "composing" a chronicle from various sources, which would correspond to the standard quality within the order, he processed the existing manuscripts on various genres into a representing form. In the future, however, the sisters were to adhere to themes common to the entire order in preservation of the memory, as Sannig mentioned in his instruction.

Other books written by the Franciscan nuns show that the sisters preserved their memory even during the whole 18th century. They continued with books established by Bernard Sannig, but modified his instructions; for them, the important issue was a narrative concept of interpretation of the history and fulfilling the superior's tasks.

History was also recorded by the Brno Franciscan tertiaries, although it never resulted in a particularly epic work. However, this fact proves that even female convents looked after their memory within their communities. In a contrast to the male Franciscan monasteries, their writing was dominated by narration, especially during the 18th century.

Translated by Miroslav Košek

Karel Mareš

**AUGUSTINIÁNSKÝ HISTORIOGRAF
VALENTIN WEIDNER
A JEHO DVĚ KLÁŠTERNÍ KRONIKY***

ABSTRACT

Augustinian historiographer Valentin Weidner and his two monastic chronicles

The essay concerns the personality and work of the Augustinian monastic historiographer Valentin Weidner. It sums up known life data, paying attention to his stay in two monasteries: Dolní Ročov (the Louny County) and Zaječov – Svatá Dobrotivá (the Beroun County). It presents the themes and sources of the chronicler's work, his outline of the contemporary historiographic literature and interest in oral history. The essay compares Weidner's chronicles on the Svatá Dobrotivá and Dolní Ročov monasteries. The much larger Svatá Dobrotivá chronicle allows studying the author's approach to obtaining information from the literature and written as well as oral sources, which are richly commented. Attention is paid to the history of the Svatá Dobrotivá monastery, but also the family of the founder Oldřich Zajíc of Valdek, whom the text undoubtedly seeks to honour. Information on the design of the monastery before its Baroque reconstruction is also very interesting and valuable.

In the second example, Weidner is founder of the Dolní Ročov monastery chronicle. The impulse was inspired by a search for the foundation legend, which is followed by a brief recount of the history of the monastery until the end of the 17th century. The author is not so much concerned with the founder's family as in the previous chronicle; the record is much shorter. In addition to information from the monastic life, it offers two rich descriptions of Baroque festivals organized by the monastery. Weidner's manuscript became a basis for writings of other monastic chroniclers from the Dolní Ročov monastery.

Keywords: Valentin Weidner, augustinian historiography, baroque orders, Dolní Ročov, Svatá Dobrotivá

* Tato studie vznikla v rámci projektu GA ČR – *Zdroje, formy a funkce monastické historiografie raného novověku v českých zemích*, č. 14-05167S.

Řádoví barokní historiografové obraceli svou pozornost do minulosti s cílem oslavit svůj řád, řádové domy, ale také jejich zakladatele a příznivce. Do této oblasti náleží i dílo augustiniána eremity Valentina Weidnera. Jeho životní poutí se zabýval již Ivo Kořán ve svém příspěvku *Weidnerova chvála starožitností českých, zvláště kolovratských*, vydaném ve sborníku Orlické hory a Podorlicko v roce 1973.¹⁾ Autor se však dopustil malého omylu – Weidner nebyl bosý, ale obutý augustinián. Pocházel z Litoměřic a velkou část života strávil v různých klášterech svého řádu. Jestliže tedy své stěžejní dílo *Vestigia rotae in aquilam commutatae* dokončil podle Kořána v roce 1732 jako stařec čtyřiasátišestiletý, připadalo by datum jeho narození k roku 1658, přesto Kořán uvádí jako datum narození rok 1653. Na základě zápisu v litoměřické dómské matrice se dozvídáme, že se narodil 13. 9. 1658 manželům Janu a Alžbětě Weidnerovým ze čtvrti Rybáře syn a při křtu 15. 9. dostal jména Jan Šimon po svém otci a po kmotrovi.²⁾ Jméno Valentin obdržel při vstupu do řádu.

Základním pramenem pro údaje o Weidnerově životní dráze je rukopis jeho řádového kolegy Pachomia Kreybicha (1749–1805) *Catalogus Patrum ac Fratrum Ordinis Eremitici S.P. Augustini [...] in Bohemia existentium* ve své poslední podobě z roku 1802.³⁾ Na jeho podkladech a po doplnění z dalších pramenů vznikl soupis členů české provincie augustiniánů eremitů vydaný v Římě v roce 2000 a 2001.⁴⁾ Jako majitel knih je Weidner doložen v knihovně dolnoročovského kláštera.⁵⁾ Jako historiografa – i když jen stručně a jen se dvěma díly – jej zaznamenává *Bibliotheca Augustiniana*.⁶⁾

¹⁾ Ivo KOŘÁN, *Weidnerova chvála starožitností českých, zvláště kolovratských*, Orlické hory a Podorlicko 5, 1973, s. 74–99.

²⁾ SOA Litoměřice, sbírka matrik, farní úřad Litoměřice–dóm, sign. 99/1, matrika NOZ (narozených, oddaných, zemřelých) 1655–1680, fol. 29r: „15.7bris [1658] Ego Daniel Fran. Jaret baptizavi infantem 13. natum ex parentibus Joanne Weydner et matre Elisabetha, cui impositum nomen Joannes Simon. Levantes Simon Nowak, Vitus Gruber et Elisabetha Wincerowa adstantes ex piscatoria.“ Za upozornění děkuji dr. Kateřině Bobkové-Valentové.

³⁾ Pachomius KREYBICH, *Catalogus Patrum ac Fratrum Ordinis Eremitici S.P. Augustini a Primaeva Introductione seu ab Anno 1040 in Bohemia existentium Biographicus Tripartitus Juxta Chronologiam actualis existentiae, elicite Professionis et assumptae Vestis augustiniana ex Libris historicis et Manuscriptis domesticis exemptus et conscriptus Anno Domini MDCCCII, die 1. Julii*, rkp. uložený v NA Praha, Řád augustiniánů (dále ŘA), sign. II b 31, s. 434 an.

⁴⁾ Karel MAREŠ, *Der Katalog der Mitglieder der böhmischen Provinz des Ordens der Augustiner-Eremiten (OSA) seit der Hälfte des 13. Jahrhunderts*, *Analecta Augustiniana* 64, 2001, s. 365–430, zde s. 414.

⁵⁾ Karel MAREŠ, *Wege der Entstehung der Bibliothek des Augustinerklosters in Unter-Ročov und die interessanteren ursprünglichen Eigentümer der Bücher*, *Analecta Augustiniana* 59, 1996, s. 57–89. Z novějších prací se Weidnerovi věnuje Jaromír LINDA, *Knihovny a literární činnost obutých augustiniánů v Domažlicích a v Pivoni*, *Knihy a dějiny* 20, 2013, s. 44–72.

⁶⁾ Joannes Felix OSSINGER (ed.), *Bibliotheca Augustiniana historica, critica et chronologica, in qua [...] Augustiniani ordinis scriptores inveniuntur*, Ingolstadt – Augsburg 1758, pag. 964–965.

Začátky Weidnerovy řeholní dráhy byly obvyklé: noviciátem prošel v Českém Lípě, zde také v roce 1679 složil řádový slib, teologické studium ukončil u sv. Tomáše v Praze v roce 1683. Podle řádového životopisce Kreybicha „*pro ojedinelou skromnost a čistotu mravů*“ a jako „*muž především velice vzdělaný v umění básnickém, jemuž rovného stěží kdy bude česká provincie mít,*“⁷⁾ byl už v roce 1686 ustanoven podpřevorem v klášteře v Dolním Ročově u Loun, kde pobyl jen do roku 1692. V tomto roce byl vyslán k volbě provinciála do Prahy a sám byl při této příležitosti povolán do funkce převora v klášteře v Ostrově – Svaté Dobrotivé, dnes součásti Zaječova. Ale již v následujícím roce se stal převorem v Bělé pod Bezdězem, neboť priorát ve Sv. Dobrotivé si vymínil exprovinciál Hieronymus Ebenauer (1646–1694). Tím však Weidnerovo putování neskončilo. V roce 1695 byl zvolen převorem v Šopce u Mělníka, kde měl mít těžké majetkové spory s hrabětem Heřmanem Jakubem Černinem, který klášteru upíral právo lovit ryby v říčce Pšovce. Weidner spor vyhrál, ale následovaly další střety s mělnickým magistrátem ohledně cest přes klášterní pozemky. Znechucen neustálými spory se vzdal funkce a vrátil se do Dolního Ročova, zároveň se stal dvorním kaplanem (*sacellanus aulicus*) hraběte Norberta Leopolda Libštejnského z Kolovrat. V roce 1701 byl zvolen převorem v Domažlicích, na vlastní žádost se však vzdal funkce a odešel do České Lípy. V roce 1707 se do Domažlic vrátil, v roce 1716 odešel do Vrchlabí, 1722 do Sv. Dobrotivé a roku 1725 opět do Domažlic. Konečně v roce 1728 se vrátil do České Lípy „*ad fruendam quietem*“ a zde také 20. července 1736 zemřel.⁸⁾

Největší Weidnerovou prací jsou rozsáhlé dějiny rodu Kolovratů nazvané *Vestigia rotae in aquilam commutatae*, čítající 1040 stran rukopisu, podrobně rozebrané ve zmiňovaném Kořánově příspěvku.⁹⁾ Jako přípravný materiál k těmto dějinám vznikl rukopis nazvaný *Hedera Falerno-appensa seu Memoriarum Kolowratearum Analecta*.¹⁰⁾ Tento příspěvek chce obrátit pozornost k jiným historiografickým dílům, k dějinám kláštera ve Sv. Dobrotivé¹¹⁾ a k založení kroniky kláštera v Dolním

⁷⁾ Weidnerovými verši v tzv. „urbáři“ kláštera v Pivoni se podrobně zabývají Stanislav PETR – Irena ZACHOVÁ, „*Urbár“ kláštera augustiniánů-eremitů v Pivoni v knihovně Angelica v Římě*, Studie o rukopisech 39, 2009 [vyd. 2010], s. 189–229.

⁸⁾ P. KREYBICH, *Catalogus*, pag. 436.

⁹⁾ Valentin WEIDNER, *Vestigia rotae in aquilam commutatae ad notam accepta atque Illustrissimae Familiae de Kolowrat iure proprietatis transcripta*, rkp. uložený v NA Praha, ŘA, sign. II b 2/15.

¹⁰⁾ Valentin WEIDNER, *Hedera Falerno-appensa seu Memoriarum Kolowratearum analecta. Continuatio Mantissae a pagina CLVI ad analecta Kolowratorum*, rkp. uložený v NA Praha, ŘA, sign. I a 19.

¹¹⁾ TÝŽ, *Tria memorabilia Insula, Virgo, Lepus, Insula Miraculo, Virgo Lipsanis et Simulacro, Lepus Beneficio*, rkp. uložený v NA Praha, ŘA, sign. I a 3. Literatura k dějinám kláštera není nikterak rozsáhlá. Asi nejstarší prací je Jan Ferdinand SCHMIDT, *Historie augustiniánského kláštera na Ostrově*, Památky archeologické IV, 1860, s. 72–74. Dále Tomáš Václav BÍLEK, *Statky a jmění*

Ročově.¹²⁾ Na jejich příkladu se pokusí ukázat způsob Weidnerovy práce, jeho východiska a závěry.

Jako základ pro práci na dějinách klášterů i šlechtických rodů kronikáři sloužili starší autoři, jejichž rozsáhlou znalost prokazuje. Nejvíce čerpal z Hájka, Paprockého a Balbína, ale cituje také údaje z Kosmovy kroniky, z Příbíkova Pulčavy z Radešína, odkazuje na Eneáše Silvia Piccolominiho, Dubravia, Prokopa Lupáče, Jiřího Montana, Crugeria, Veleslavína, Pešinu, Stránského, Beckovského. Objevují se také odkazy na augustiniánského historiografa Felixe Milensia a na jeho dílo *Alphabetum de monarchiis et monasteriis ordinis eremitarum S. Augustini*. Z uvedených autorů je pro nejstarší období nejčastěji využíván Hájek (zhruba 15 odkazů), pro novější dobu se kronikář obrací nejčastěji na Paprockého a Pešinu (zhruba 20 odkazů), o něco méně na Balbína (15 odkazů). Při líčení 16. století je nejčastěji využit Veleslavín (asi 15 odkazů). Ostatní autoři – snad mimo Dubravia – jsou citováni méně.

Pramennou základnu představují archivy klášterů sv. Tomáše v Praze (zde zejména *Codex Thomaeus*) a v Dolním Ročově. V roce 1721, snad díky Norbertu Vincenci Libštejnskému, získal kronikář přístup do zemských desek, z nichž si pořídil řadu opisů dokumentů k historii kláštera ve Sv. Dobrotivě. Ovšem s tím se Weidnerova heuristika nespokojila. Časté jsou záznamy vyprávění pamětníků, pokud možno co nejstarších, a konečně řadu míst a památek autor osobně navštívil a nakreslil. Srovnává především dva kláštery, kde působil – Dolní Ročov a Sv. Dobrotivou.

kolleji jesuitských, klášterů, kostelů, bratrstev a jiných ústavů v Král. českém od císaře Josefa II. zrušených, Praha 1893, s. 158–159, dále augustinián Maxmilián Bernard BRAUN, *Kláster Svato-Dobrotivský*, Praha 1907. Novější shrnutí přináší Pavel VLČEK – Petr SOMMER – Dušan FOLTÝN, *Encyklopedie českých klášterů*, Praha 1997, s. 691–693, a Jaroslav KADLEC, *Die Klöster der Eremiten des hl. Augustinus in Böhmen und Mähren*, *Analecta Augustiniana* 56, 1993, passim. Světici sv. Dobrotivou se zabývá Josef TÁBORSKÝ, *Kdo byla sv. Dobrotivá. Příspěvek k dějinám kláštera augustiniánů poustevníků v Zaječově*, *Podbrdsko* 12, 2005, s. 24–32. Postavě poustevníka, o němž se v kronice Weidner zmiňuje, věnoval příspěvek Pavel ZHRADNÍK, *Poustevník Matěj Jakub Zelenka a klášter ve Sv. Dobrotivě*, *Bibliotheca Strahoviensis*, č. 4–5, 2001, s. 105–109.

¹²⁾ Valentin WEIDNER, *Incipiunt res memorabiles postliminio resuscitatae Monasterii in Valle Beatae Virginis a sui exordio (ut ex Autographo Foundationis liquet) nuncupati vulgo sub Roczow, rkp. uložený v NA Praha, ŘA, fond Augustiniáni Ročov, sign. Ročov č. 1, dále citováno jako *Res memorabiles*. Rovněž k ročovskému klášteru není mnoho prací. Nejstarší je Bohumil MATĚJKA, *Soupis památek historických a uměleckých v politickém okrese lounském*, Praha 1897, s. 61–70, dále František ŠTĚDRÝ, *Ročov. Klášter augustiniánů obutých čili poustevníků*, *Sborník historického kroužku* 24, 1923, s. 12–31. Novější přehled přináší P. VLČEK – P. SOMMER – D. FOLTÝN, *Encyklopedie českých klášterů*, s. 617–621; J. KADLEC, *Die Klöster*, Karel MAREŠ, *Poutní místo Dolní Ročov*, Praha 2010; TÝŽ, *Wege der Entstehung der Bibliothek des Augustinerklosters in Unter-Roczow*. Barokní sochařskou výzdobou se zabývá Jana TISCHEROVÁ, *František Ignác Weiss. Sochař českého pozdního baroka 1690–1756*, Praha 2007.*

Není pouhý kompilátor, nespokojuje se s jedním tvrzením, ale srovnává několik autorů a uvádí jejich rozdílné údaje, např. při studiu erbů s kančí hlavou nebo při rozsáhlých genealogických vývodech.¹³⁾ Připomenout je třeba i bohatý kresebný doprovod, rukopis Sv. Dobrotivé zahrnuje 30 stran větších či menších nákrešů erbů, krajin, památek a staveb. Cenné jsou kresby budov ve svatodobrotivském klášteře, jak je Weidner zastihl ještě před velkými barokními úpravami.¹⁴⁾ Text je doprovázen marginálními poznámkami a citacemi autorů.

Kronika Sv. Dobrotivé *Tria memorabilia* rozsahem jen málo zaostává za *Vestigia rotae*. Rukopis tvoří – bez nepopsaných stránek – 824 stran Weidnerova autografu s původní paginací. Během 18. století – nelze určit přesně – byl svázan, vazba (34,5 x 21 cm) je celokožená, bohatě zdobená slepotiskem s motivy světců a palm. K jeho napsání nepochybně vedly Weidnerovy pobyty ve zdejším klášteře ve funkci převora v roce 1692 a znovu jako konventuála v roce 1722. Rukopis není datován, podle posledních zápisů lze však usuzovat, že byl ukončen asi v roce 1723. Rozsah i úprava knihy vedou k domněnce, že byla pojímána jako dílo reprezentující klášter.

Pro lepší pochopení autorova textu stručně připomeňme dějiny konventu. Klášter založil v roce 1262 Oldřich Zajíc z Valdeka, byl však zničen husity. Augustiniáni se sice vrátili, ale naráželi na velké obtíže, a tak definitivně odešli v polovině 16. století. Klášter převzali Zajícové a roku 1594 jej zkonfiskovala královská komora. Teprve v roce 1676 císař Leopold I. konvent vrátil řádu, ovšem v neutěšeném stavu. Řeholníci začali s postupnými úpravami a přestavbami, které probíhaly v 80. a 90 letech 17. století. Do této situace přišel poprvé Valentin Weidner.

Svou rozsáhlou kroniku rozdělil do tří částí neboli traktátů. První s názvem *Gloria prima lepus sive Tractatus de lepore* je věnována zakladateli kláštera Oldřichu Zajíci a jeho rodu, druhá část – *Tractatus secundus de Insula et in ea monasterio miraculose fundato* – se zabývá posvátnými místy v Čechách a dějinami kláštera Sv. Dobrotivé, konečně *Tractatus tertius de Sancta Benigna* pojednává o osobě svěřence a o zázcacích s ní spojených. Do rukopisu jsou vlepeny tištěné letáky z roku 1689 propagující kult svěťce a její klášter. Na závěr autor připojil i tabulku k určení data Velikonoc v rozmezí let 800–2204.

První oddíl, s. 7–311, je koncipován podobně jako líčení počátků rodu Kolovratů ve *Vestigia rotae* – Weidner pátrá po původu rodu Zajíců a vzniku jejich znaku. Za podklad mu slouží především Hájkovo vypsání nejstarších českých dějin, jemuž

¹³⁾ Například V. WEIDNER, *Tria memorabilia*, pag. 44–49, 304–311.

¹⁴⁾ Tamtéž, pag. 366, 408, 409, 527, 533–538, 540–542. Pozoruhodná je kresba Žižkovy hlavy na pag. 426 i s popisem „*Zisska Taborius sic ad visum in vivis expictus*“, snažící se evokovat jeho divokost a zuřivost. Ke stavebnímu vývoji kláštera viz Pavel ZAHRADNÍK, *Stavební a historický vývoj kláštera řádu augustiniánů poustevníků ve Sv. Dobrotivé*, Památky středních Čech 28, 2004, s. 27–52.

zcela věří, část údajů získává z Paprockého *Diadochu* a z díla Pešinova. Začíná se od nejstarších dob, jako předkové Kolovratů přišel i předek Zajiců s praotcem Čechem z Chorvatska, ovšem původem byli z Dacie. Bylo třeba je zapojit do průběhu českých dějin, což autor učinil zajímavým způsobem: s Čechem přišel i Sudivoj, který byl otcem Bivoje. Ze svazku Bivoje a Kazi vzešlo několik generací potomků, jejichž jména Weidner využil k vysvětlení etymologie pomístních názvů. Tak Lidoměř založil Litoměřice, Košal ves Košťálov a dcera Bila město Bílinu. Do Bivojova potomstva měli patřit i vrazi sv. Ludmily Tuna a Gomon. V rámci dobové záliby v genealogii autor po složitých kombinacích objevuje Rodka z Valdeka, který s knížetem Oldřichem bojoval proti Polákům. Do této linie náleží i první Zajíc Oldřich. Tim je vysvětleno, proč se v erbu Zajiců objevuje vedle zajíce kančí hlava – je to potomstvo Bivojovo.¹⁵⁾ V souvislosti s tím Weidnera zaujal další rod s erbem kančí hlavy – Lvové z Rožmitálu; přes erb dochází k závěru, že jsou příbuzní Zajiců.

Do popředí zájmu se dostává první historicky doložený předek Oldřich Zajíc, číšník krále Přemysla Otakara II., zakladatel Svaté Dobrotivě. K fundaci – podobně jako v případě kolovratského založení Dolního Ročova – vedl Oldřicha záznak. Dne 24. března 1292 se mu na hradě Valdeku v noci zjevili dva muži „krásné postavy“ – apoštolové Petr a Pavel – a odnesli jej na místo v hustém lese u Zaječova, kde se mu zjevila krásná panna – Panna Maria. Prikázala mu na tomto místě založit klášter. Následoval rychlý sled událostí: už 25. března Oldřich získal povolení od krále a biskupa a 26. března položil základní kámen augustiniánského kláštera. Ten byl vystavěn během 14 měsíců a už 13. května 1263 byl vysvěcen klášterní kostel Zvěstování P. Marie. Tyto údaje pověsti se kvůli těžko uvěřitelnému časovému rozvrhu snažil Weidner v další části práce obhájit a vysvětlit.¹⁶⁾

Oldřichovo rozhodnutí nezůstalo podle kronikáře bez odezvy, bylo prý podnětem k zakládání dalších augustiniánských klášterů, jejichž výčet je obsáhle podán především na základě literatury a tradice, podle níž nejstarším měl být klášter v Pivoni u Domažlic, založený údajně již v polovině 11. století. Poté se autor vrací k zakladatelovu rodu, pátrá po jeho příslušnících a zdůrazňuje významné představitele a donátory svatodobrotivského kláštera. Je to – zase podobně jako v případě Kolovratů – genealogie a oslava rodu. Tak z dalších Zajiců je věnována širší pozornost Zbyňkovi zvanému Transmarinus († 1368), přízvisko údajně získal díky návštěvě Svaté země. Pro Weidnera je to především zakladatel hradu Házmurk neboli Leporinum castrum. Weidner tuto zříceninu osobně navštívil, nakreslil a věnoval jí nadšený popis: „*Castrum amplissimum circum prospectus, inaccessum nisi via unica curruali ambaga, adeoque munitissimum natura et arte, illudque improbo labore et maximis impensis struxit* (tj. Zbyňk) *cum duabus excelsis turribus, quorum una*

¹⁵⁾ V. WEIDNER, *Tria memorabilia*, pag. 16–20.

¹⁶⁾ Tamtéž, pag. 62–65.

rotunda de durissimo lapide antica stat libera e regione ingressus quasi custos et ob-
*stes.*¹⁷⁾ Hrad je skutečně dodnes výraznou a zdaleka viditelnou dominantou této
části Českého středohoří. A podle tohoto hradu další příslušníci rodu přestali pou-
žívat predikát „z Valdeka“ a začali se nazývat „z Házmburka“. Tento Zbyněk byl
významným donátorem Sv. Dobrotivé, financoval stavbu věže a přidal i pozemko-
vý majetek, který však klášter později vinou válek ztratil. Prý také půjčil Karlu IV.
1300 kop grošů českých a Weidner se pokusil o přepočítání na měnové relace své
doby. Došel k vysoké částce 20 540 zl. rýnských.¹⁸⁾ Dalším významným příslušní-
kem rodu byl Hynek Zajíc, biskup a augustinián eremita, konsekrátor kláštera
v Dolním Ročově. Byl pohřben v pražském klášteře sv. Tomáše, kde měl mít ná-
hrobní kámen. Weidner jej hledal, ale nenašel, proto alespoň sám na Hynka složil
a do své kroniky zapsal oslavnou báseň.

Přes výčet řady i méně významných členů rodu se autor dostává k pražskému
arcibiskupu Zbyňku Zajícovi, jemuž věnuje obsáhlý exkurs. Uvádí nejprve jeho
předchůdce, historické okolnosti a dochází k závěru, že Zbyněk byl mučedník,
protože vedl těžký boj s Janem Husem a jeho přívrženci. Poháněl jej do Říma, ale
Hus se nedostavil, poněvadž se vlichotil do přízně královny Žofie, a tím i do přízně
krále Václava IV. Arcibiskup prý často napomínal krále, aby zasáhl, ale „*fabula*
surdo narabatur, quia hic anser, dictitabat rex, aurea ipsi ova pareret.“¹⁹⁾ Zlatá vejce
bohužel Weidner blíže nevysvětlil. Arcibiskup zemřel 28. září 1411, tedy na svátek
mučedníka sv. Václava, což vede autora k paralele dvou mučednických smrtí –
sv. Václava a arcibiskupa Zbyňka.

Osoba tohoto Zajíce přivádí Weidnera k majitelům Házmburku a zdejšího pan-
ství. Věnovali peníze kostelu v nedaleké vsi Slavětíně, kam se autor v rámci sbírání
historického materiálu osobně vypravil, neboť ve vsi Pátku, centru panství, v roce
1690 zastupoval zdejšího faráře. Poznamenal si, že část vlastnili původně Vartem-
berkové, další rytíři z Libochovic. „*Je zde starobylý kostel sv. Jakuba Většího sat*
elegans, v němž se nachází řada náhrobků rytířů Hrušek z Března, kdysi majitelů
panství. Nedaleko byla postavena honosná okrouhlá kaple Navštívení P. Marie, kde
slouží mše duchovní z Roudnice.“²⁰⁾

Po Zbyňkově smrti arcibiskupství směřovalo ke katastrofě, tedy k husitské revo-
luci. Podrobně jsou vypsány události po Husově smrti, úmrtí krále Václava IV.

¹⁷⁾ Tamtéž, pag. 117–118. Ke hradu Házmburku viz Dobroslava MENCLOVÁ, *České hrady*, I, Praha 1972, s. 350–353 a Dobroslav LÍBAL – Petr MACEK – Jan URBAN, *Hrad Klapý – Házmburk*, *Castellologia bohemica* 2, 1991, s. 107–114.

¹⁸⁾ V. WEIDNER, *Tria memorabilia*, pag. 141–142.

¹⁹⁾ Tamtéž, pag. 184.

²⁰⁾ Tamtéž, pag. 181. Slavětín, okres Louny, je známý kostelem sv. Jakuba Většího asi z poloviny 13. století. Původní románská část byla ve 14. století goticky rozšířena a loď vyzdobena freskami s výjevy ze života Panny Marie a Ježíše Krista.

nebo první Žižkovo vystoupení v souvislosti s defenestrací 30. 7. 1419. To je uvedeno postranní poznámkou „*prima scaena tragica Zisscae*.“ Na pozadí válečných událostí Weidner pokračuje v přehledu členů rodu Zajíců. Snesl zde obrovské množství genealogického materiálu, údaje o majetkových přesunech, o osudech kostelů a klášterů.

Z poděbradské doby kronikáře zaujala osobnost královny Johany z Rožmitálu, tedy příslušnice se Zajíci spřízněného rodu Lvů. Chválí ji jako královnu, ale má závažnou výtku – příliš byla nakloněna Janu Rokycanovi a straně podobojí. Pozornost je věnována i Zdeňku Lvovi, jeho politické dráze a významu ve funkci nejvyššího purkrabího, v níž měl podíl na korunovaci dvou českých králů – Ludvíka Jagellonského a Ferdinanda I. Spřízněnost rodů Zajíců a Lvů je dokazována řadou genealogických tabulí.²¹⁾

Obsáhlá genealogie Zajíců končí vymřením rodu ve 2. polovině 17. století. Závěr této části kroniky tvoří jejich dva obsáhlé a podrobné rodokmeny: jeden z pera autora, druhý z dílny Crugeriovy s povzdechem: „*Quid dicam desuper? Sunt bona mixta malis, sunt mala mixta bonis.*“²²⁾

V druhém traktátu (zaujímá s. 337–548) se Weidner věnuje historii kláštera v Ostrově – Svaté Dobrotivé. Nezačíná přímo klášterem a jeho osudy, ale výčtem posvátných míst v Čechách. Do tohoto výčtu vřazuje Svatou Dobrotivou, neboť i to je místo posvátné. Už zjevení apoštolů a Panny Marie, kteří oznámili fundátoru Oldřichovi přání založit klášter, posvětilo místo. Posvátnost místa byla rozmnožena uložením ostatků svěťce a její dřevěnou sochou, která zázračně přináší pomoc lidem. Konečně místo také posvětila krev zdejších řeholníků zavražděných Žižkou.



Weidnerova představa Žižky
„ad vivum“ s evokací jeho
urputnosti, kronika fol. 426

²¹⁾ V. WEINDER, *Tria memorabilia*, pag. 217–219, 251–252, 259–260, 271–273.

²²⁾ Tamtéž, pag. 304–311.

Následující výklad dějin konventu je uveden opětovným líčením zjevení, které vedlo Oldřicha k rozhodnutí založit klášter. Weidner si ale klade otázku, jaké byly další důvody fundace. Bylo to také odčinění hříchů dávných Oldřichových předků z potomstva Bivoje a Kazi. Opět nastupuje složitá genealogie: Bivojovým potomkem byl Prostoslav, jeho synem Chleboslav, ten měl syny Roda a Zbraslava. Rod založil Radotín a od něho odvozuje původ rod Šelmberků. Zbraslav založil Zbraslav u Prahy a na něho navazuje rod Zajíců a Lvů. Znovu se tak zdůrazňuje dávný původ zakladatele rodu.²³⁾

Dále se Weidner zabýval otázkou, zda byli augustiniáni první řeholí uvedenou do kláštera, nebo zda jí byli jejich předchůdci vilemité. Po obšírném historickém exkurzu, kde se opírá o augustiniánského historika Milensia a o rozbor buly Alexandra IV. z roku 1256 *Licet Ecclesiae catholicae*, tedy zakládacího dokumentu řádu, dochází k závěru, že to byli nepochybně již augustiniáni eremité. Kromě toho zvědavý historiograf při pobytu ve Sv. Dobrotivě v roce 1692 objevil uvnitř ve stěně většího kostela destičku s nápisem, kterou tam měl někdo umístit v době, kdy klášter augustiniánům nepatřil. Latinský nápis zřetelně říkal, že klášter byl dán eremitům, a to se všemi statky. Doklad se jistě hodil pro potvrzení řádových nároků.²⁴⁾

Konečně na řadu přichází velice závažná nejistota vztahující se k rychlosti stavby původního kostela, jak ji uváděla fundační pověst. Weidner pociťoval potřebu ji obhájit, a klade si proto otázku, jestli mohl být konvent vystavěn za 12 měsíců a kostel za 14 měsíců tak, aby do něho byli uvedeni řeholníci a aby mohl být vysvěcen. Dochází ke kladné odpovědi, kterou ovšem musel podepřít důkazy. Je třeba předeslat, že měl na mysli nikoliv větší klášterní kostel, ale malý kostelík zasvěcený Zvěstování P. Marie, který se nalézal v místech pozdější kaple sv. Mikuláše Tolentinského a sv. Augustina a byl po roce 1682 výrazně přestavěn. Mezi tuto kapli a presbytář většího kostela byla umístěna malá kaplička sv. Dobrotivé.

Vraťme se k Weidnerovým důkazům, které autor opírá o historii jiných kostelů a klášterů a které dosvědčují jeho znalosti dobových historických prací. První stavby si představuje malé a dřevěné, proto mohly vznikat rychle, teprve později se rozšiřovaly. Tak například sv. Václav postavil rotundu na Pražském hradě za jeden rok nebo kostel sv. Kosmy a Damiana v Emauzích za 40 dní. Boleslav II. postavil za rok kostel na Proseku, v roce 981 založil klášter na Ostrově u Davle a za rok tam uvedl mnichy, za rok byl také postaven klášter v Břevnově. A Oldřich z Rožmberka v jediném roce vystavěl (*construxit*) tři kláštery: v Českém Krumlově pro minority a klarisky a v Třeboni pro augustiniány kanovníky. V případě Svaté Dobrotivé měl

²³⁾ Tamtéž, pag. 19.

²⁴⁾ Tamtéž, pag. 359. Původní řeholníci ovšem byli vilemité. Dále Eduard MAUR, *Vilemitská epizoda v Čechách*, in: Eva Doležalová – Robert Šimůnek (edd.), *Od knížat ke králům. Sborník u příležitosti 60. narozenin Josefa Žemličky*, Praha 2007, s. 237–253.

zakladatel výhodné podmínky, poněvadž stavěl na vlastním pozemku a vše potřebné měl po ruce. I zde byla stavba nejprve dřevěná, byl to kostelík (*tempellum*), nikoliv kostel (*templum*). Byl prý dlouhý nejvýše šest sáhů a později byl zcela zakryt stavbou většího kostela.²⁵⁾

Dále Weidner líčí neutěšený stav areálu, jak jej zastihli řeholníci po svém návratu. Zdi většího kostela se rozpadávaly, kostel neměl věž, gotická okna kromě presbytáře byla zazděna, opěrné vnější sloupy byly odbourány. Dispozice byla podobná klášternímu kostelu v Dolním Ročově, ale ten byl delší, širší a vyšší (miněn je samozřejmě kostel před barokní Dientzenhoferovou přestavbou). Klenba se dochovala jen v náznacích, původně to byla tři pole – jedno v presbytáři, dvě v lodi. Podobala se tak původnímu stavu v kapli sv. Barbory v pražském klášteře sv. Tomáše, ale milovník starožitností Weidner má kritickou připomínku: za převora Bretschneidera (1692–1694) byla tato kaple přestavěna barokně a gotická klenba v presbytáři nahrazena klenbou barokní, což se stalo „*ad vitium*“.

Svůj blízký vztah ke svatodobrotivskému klášteru projevuje autor v dalších pasážích, kde se vrací k podobě areálu. Třebaže je větší kostel malý, může být označen jako chrám (*templum*), poněvadž existují podstatně menší stavby a jsou přesto takto označovány. V následujícím seznamu musíme znovu obdivovat Weidnerovu znalost památek. Připomíná řadu pražských kostelů, např. sv. Vavřince na Petříně, sv. Jana na Vyšehradě „*nedávno kvůli stavbě hradeb zbořeny*“, kulatého sv. Martina (tj. rotundu), Zvěstování P. Marie Na Slupi; na vinici pod sv. Apolinářem kostel sv. Jana Křtitele a Blahoslavené P. Marie „*postavené Janem Hynkem z Dlouhé Vsi*“, kostel sv. Pavla „*vedle cesty za Poříčskou branou*“. Obrací se i mimo Prahu a připomíná dřevěnou kapli na kopci Oblíku u Loun, kostel sv. Jiří na Řípu, Jana Křtitele v Litoměřicích, v Mlékojedech sv. Martina, kapli na hradě Bezděz, v Jilemnici sv. Vavřince „*a jiné porůznu v městech, městečkách, vesnicích, v polích, v lesích, na horách, které vypočítávat by bylo dlouhé a zbytečné, když jsou známé a očím zjevné. Třebaže jsou malé a stavebně jednoduché, s jednoduchým dřevěným křížem, jsou označovány jako kostely, chrámy (ecclesiae, templa dicuntur et sunt)*“. Dodává, že „*dnes se ovšem většinou staví větší než kdysi, což je proto, že země žije v náboženském míru (in pace fidei) a lid byl sjednocen v katolické víře.*“²⁶⁾

V souvislosti s přestavbou kostela a bořením původního kostelíka Zvěstování P. Marie se vynořila další závažná otázka: kde byl pohřben zakladatel kláštera? Podle starých dokladů to bylo v jím založeném klášteře, ale přímé údaje chyběly. Pro Weidnera tedy vyvstal nesmírně důležitý úkol – najít místo Oldřichova posled-

²⁵⁾ Tamtéž, pag. 361–365. Weidner dodává: „*Haec pro tam veri apud omnes Historiae Bohemicae lectores ob probatorum scriptorum fidem semper habebantur et habentur, ut nemo hactenus repperit fuerit, qui contra mutierit: et mutiat quis contra Insulam in pari passu? testimonio? fide?*“

²⁶⁾ Tamtéž, pag. 383.

ního odpočinku. A kronikář se jeho řešení věnoval s velkým zaujetím. Do Svaté Dobrotivé přišel poprvé už v roce 1682, kdy sem byl vyslán pomáhat při oslavě patronky kláštera sv. Dobrotivé – Benigny. Prohlížel malý kostelík a našel zde v podlaze dva náhrobní kameny. Jeden větší, mramorový, bez nápisu, ošlapaný a puklý byl ve vstupu do lodí, druhý menší v presbytáři s nápisem připomínajícím pohřeb Kateřiny, dcery Mikuláše z Říčan, s letopočtem 1381 a se znakem lekna.²⁷⁾ Když se ale po deseti letech do Svaté Dobrotivé vrátil jako převor, našel zcela jinou situaci. Začalo bourání včetně podlahy a přestavba na kapli sv. Mikuláše Tolentinského a sv. Augustina. Weidner se zprvu domníval, že kameny byly vráceny na původní místo, ale nenašel nic. „*Zděsil jsem se! Hledal jsem v kronice kláštera, marně. Dovolával jsem se archivu zbirožského hradu a díky panu hejtmánovi jsem našel rukopisnou knihu a v ní zápis z roku 1641, který zaznamenal nápis na náhrobním kameni (Kateřiny z Říčan – pozn. aut.). Vyskočil jsem radostí, ale zároveň jsem se zarmoutil, poněvadž v knize nic více nebylo, zejména nic o onom velkém mramorovém kameni u vchodu.*“²⁸⁾

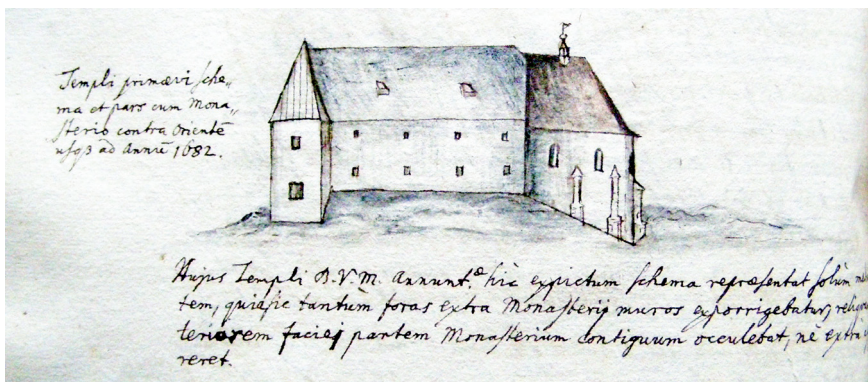
Weidner se však nevzdal a podobně jako později v případě ročovského kláštera začal pátrat po pamětnících. Našel v Ostrově poddaného Pavla Ploce, který pracoval při bourání kostela a podílel se na odstraňování náhrobních kamenů. Pamatoval si, že kámen u vchodu byl široký čtyři pražské lokty, dlouhý asi devět a čtvrt lokte, popraskaný. Nevěděl ale, kam byl po vyzdvižení odstraněn. Na dotaz, zda pod ním byly nalezeny lidské pozůstatky, odpověděl, že tam leželi dva velcí lidé (doslova „*gigantes*“). Toto zjištění vedlo kronikáře ke složitým úvahám, zda to mohl být Oldřich s manželkou. Z písemných dokladů – jak uvádí, především z Crugeria – věděl, že byli pohřbeni v kostele pod mramorem a žádný jiný mramorový náhrobek kromě říčanského tam nebyl. Dále kámen měl být veliký a podobat se ročovskému náhrobku Albrechta z Kolovrat. Podobně jako ten měl být vyvýšený nad úroveň podlahy, což by ale bylo nepravděpodobné, poněvadž by vadil při vstupu. Ostatně – dodává Weidner – i Albrechtův náhrobek byl původně v úrovni podlahy a vyvýšen byl teprve později. Co se týče neexistujícího nápisu – kámen byl za ta staletí ošlapaný. Závěr tedy vyplynul pro kronikáře jednoznačný, byl to hrob fundátora a jeho manželky. Osud ostatků byl však nejasný, nikdo nevěděl, kam byly přeneseny a kde znovu pochovány. To byla okolnost, které Weidner hořce lituje: „*Pozdě jsme rozumní! Nevědomost obviňujeme!*“²⁹⁾ Kronikář se nám zde neprojevuje jako chladný historik zachycující minulé děje, ale jako člověk, který vztah k minulosti a k jejím památkám niterně prožíval.

²⁷⁾ Tamtéž, pag. 394.

²⁸⁾ Tamtéž, pag. 396.

²⁹⁾ Tamtéž, pag. 398.

V hledání náhrobku Weidner neuspěl, ale podává informace o vzhledu kláštera před jeho přestavbou. Areál byl čtvercového půdorysu, ohrazen zdí. V severní části stál větší kostel, jehož rozměry nám kronikář zachoval: presbytář byl dlouhý 32 a ¼ lokte, široký 13 a ¼ lokte, výška zdí bez zřícené klenby 27 loktů, loď dlouhá 49 loktů a široká 25 loktů. Presbytář byl – jak již uvedeno výše – původně zaklenut jedním polem, loď dvěma poli. V lodi původně bylo ve dvou řadách celkem osm osmibokých sloupů nesoucích klenbu. Okna zhotovená „starým gotickým stylem“ byla vysoká, v presbytáři jich bylo sedm, v lodi rovněž sedm, s kamennou kružbou „zhotovenou podivuhodným kamenickým dílem.“ Zvenčí zdí podpíralo deset sloupů vysokých, pevných, určených nejen ke zpevnění zdí lodi, ale také k okrášení. Severně od kostela bývala kamenná zvonice, kterou zničil Žižka, nalezeny byly pouze základy. Kostel měl dvoji zasvěcení – Panně Marii a sv. Dobrotivé, jejíž tělo bylo do kláštera přineseno v roce 1367. K chóru tohoto většího kostela přiléhá malý kostel, původně zasvěcený Panně Marii, v něm se nacházel hrob zakladatele. Mezi závěr tohoto kostelíka a sousední presbytář byla vtěsnána malá kaplička, „sacrarium S. Benignae“, v níž stála její zázračná socha. Jižním směrem přiléhá trakt s různými místnostmi.³⁰⁾ Nezůstalo jen u popisu. Kronikář si pochvaloval, že „mezi jinými úkoly jsem získal čas nakreslit stav kláštera po jeho předání. Kdybych to neudělal, nikdo by v budoucnu neměl představu, jak klášter vypadal.“ To dokládá 20 nákrešů jak vnitřku, tak vnějšku kostela.³¹⁾ V této době začínala stavba zvonice, která však byla špatně založena a práce byly přerušeny. Klášter navštívil stavitel Jan Dominik Canevalle a byl požádán, aby se ujal dostavby. Nejprve odmítl ujmout se rozestavěného díla, nakonec ale stavbu dokončil.



Vzhled kláštera v roce 1682 před následnými barokními úpravami, kronika fol. 366

³⁰⁾ Tamtéž, pag. 527–532.

³¹⁾ Tamtéž, pag. 533–542. K tomu dále P. ZAHRADNÍK, *Stavební a historický vývoj*.

Při zkoumání starého kostela se Weidner dozvěděl, že zde bývaly obrazy představující zničení kláštera husity. Byl zničen třikrát, v letech 1421, 1422 a 1425. Obrazy už neexistovaly, ale kronikář se zase obrátil k osvědčenému prameni – k pamětníkům. Je charakteristické, že vždy – asi kvůli zvýšení důvěryhodnosti – je zdůrazňován jejich věk. V sousední vsi Olešné našel sedláka Jiřího Nového, údajně starého 73 let a „pevného rozumu“. Ten prý obrazy často viděl, bylo na nich namalováno přicházející husitské vojsko v čele se Žižkou v brnění na vysokém koni, proti němu šel průvod řeholníků s křížem. Namalován byl také hořící klášter. Podle kronikářova názoru to bylo první zničení konventu. I další líčení dějin 15. a 16. století je podáváno tmavými barvami. Klášter ztratil majetek a snahy o obnovu řeholního života byly marné, v roce 1553 odešel poslední bratr Jan. Majetek zabrali Zajícové, ale vůbec nedbali o opravy, takže „v kostele švitořili vrabci a na klášterním dvoře bučel dobytek.“³²⁾

Roku 1594 areál připadl Rudolfovi II., v roce 1620 jej vyloupili Uhři a poté císařští, ve zkáze pokračovali okolní poddaní. To vedlo nakonec ke zřízení kostelní klenby. K prvním opravám došlo až v roce 1637, kdy hejtman zbirožského panství Jan Kolenc nechal opravit střechy obou kostelů, avšak od většího kostela byly odbourány čtyři opěráky a materiál použit na stavbu železářské pece v nedaleké vsi Strašice. Další opravy podnikl hejtman Jan Rafael Calides ve 40. letech: pro zlepšení stability zdí nechal zmenšit okna ve velkém kostele a pořídil do něho nový hlavní oltář. K roku 1676 sem byl ještě vložen dřevěný chór a pořízen pozitiv, tím úpravy do návratu augustiniánů skončily.

Při hledání dokladů k historii kláštera narazil Weidner na pověst, kterou našel v klášterních zápisech k roku 1718. Původcem byl poustevník Jakub Zelenka, který v klášteře pobýval v 60. letech, tedy před návratem řeholníků. Když se v noci modlil v poničeném kostele, slyšel dupání, skřípění a viděl „rozličné potvory v způsobu draka, medvěda, jakoby se mne chtěly dotejkat a asi dvakrát škrtit.“³³⁾ Zahnal je vždy Božím slovem. Kromě toho se v kostele často v noci objevovalo světlo a lidé bydlici v okolí spatřovali řeholníky v augustiniánském hábitu „jako v Praze na Malý Straně u sv. Tomáše.“ Zde můžeme nahlédnout do stylu kronikářovy práce. Nespokojil se jenom s pátráním po poustevníkově zápisu, ale snažil se zjistit okolnosti vzniku. Originál chtěl probrat se samotným Zelenkou, ale poněvadž ten už byl staříčkový, nezdařilo se to (tvrdil o sobě, že se narodil v roce 1626). Navíc rukopis byl třaslavý a těžko čitelný a Weidner vysvětluje, že musel vlastnoručně přepsat i poustevníkův podpis.³⁴⁾

³²⁾ Tamtéž, pag. 461.

³³⁾ Tamtéž, pag. 479

³⁴⁾ Tamtéž, pag. 478–480.

To však nebyla jediná pověst, kterou kronikář v souvislosti s klášteřem slyšel. Když v roce 1714 jako duchovní správce pobýval na zbirožském hradě, dostávaly se k němu zvěsti (jeho termínem „*jemné šustění*“) o jakýchsi viděních v okolí kláštera před rokem 1676. Opět čerpal ze svých návštěv pamětníků. Místní hrnčíř Bernard Kleinhampl mu vyprávěl, že slychal před mnoha lety o neobvyklých procesích bílých duchů, kteří vystupovali z lesa nad vesnicí Olešnou a kráčeli ke klášteru zpívající: „*Pozdravena buď, svatá Dobrotivá, aleluja*“. To vzbudilo kronikářův zájem a pátral dál. Totéž mu vyprávěl Pavel Ploc, který již posloužil jako informátor o osudu náhrobních desek. Byl to „*muž poctivý, více než šedesátiletý, ale zachovalý a smyslný neporušených.*“³⁵⁾ Vidění se objevovalo od svátku sv. Jana Křtitele do svátku sv. Bartoloměje a průvod tvořily bílé panny.³⁶⁾ Další pamětník, Kristián Kunc, konšel ze sousedního Mýta, na vlastní oči viděl sestupovat z kopce velký zástup duchů směrem ke klášteru. Totéž tvrdilo osm dalších svědků (sedláci, mlynářka, uhlíř), jeden z nich to viděl dokonce stokrát. Když se lidé k průvodu přiblížili, ten zmizel. Jedinou výjimkou mezi informátory byl zbirožský hejtman Jiří Tadeáš Heisler, který pověsti rovněž slyšel, šel se sám přesvědčit na dané místo, ale neviděl nic než záblesky slunečních paprsků. Weidnera asi pověst zajímala, vždyť by dokazovala alespoň duchovní kontinuitu augustiniánů v klášteře. Proto pověřil svatodobrotivského převora Antonína Čakerta (ve funkci 1712–1727), aby požádal městskou radu v Mýtě o nalezení očitých svědků. Oslovení prohlašovali, že o zjevení slyšeli, ale sami nic neviděli. Závěr kronikáře je skeptický: prostý lid je tlachavý a snadno důvěřující, často si vytváří fantastické představy a má je za prokázané.³⁷⁾

Zájem Weidnera o pověsti se však tímto nevyčerpal. Vidění s typickým motivem předpovídání smrti si Weidner poznamenal za svého pobytu ve vsi Pátku u Loun, kde zastupoval faráře. Zdejší panství původně náleželo strahovským premonstrátům, ale různými cestami se dostalo do rukou Ditrichštejnů. Kronikář tehdy bydlel v tamějším dvoře v domě společně s rodinou hospodářského správce, část stavení byla zpustlá. Znenadání se ve dvoře zjevili dva kapucíni, přešli dvůr a stoupali ke správcovu obydlí. Ten se právě vracel domů a sledoval je. Hledal je ve svém bytě, ale marně, neviděla je ani manželka, ani služka, neviděl je ani Weidner. Zmizeli v neobydlené části stavení. Podle správce to bylo špatné znamení – když se objeví, má zemřít majitel panství. Skutečně za několik dní přišla zpráva o smrti Gundakara z Ditrichštejna. Zda se vidění někdy později opakovalo, už kronikář nezjistil.³⁸⁾

Další část tohoto „traktátu“ je věnována vyličení úsilí augustiniánů o navrácení kláštera. Jsou zde shromážděny opisy korespondence mezi vedením řádu, zemský-

³⁵⁾ Tamtéž, pag. 479.

³⁶⁾ Tamtéž, pag. 518–521.

³⁷⁾ Tamtéž, pag. 521–524.

³⁸⁾ Tamtéž, pag. 166–167. V této souvislosti připomeňme potíci se kouli na náhrobku Albrechta z Kolovrat v dolnoročovském klášteře, rovněž oznamující smrt někoho z rodu.

mi úřady a církví, zápisy končí opisem rozhodnutí Leopolda I. o navrácení konventu z 11. února 1676. To je vrcholný moment ve vypisování klášterních dějin, opírajícím se hlavně o literaturu a archivní prameny. V následujícím třetím oddílu už autor vycházel především z vlastních zkušeností a prožitků.

Tato poslední část (s. 781–823) je věnována patronce kláštera sv. Benigně. Její ostatky přinesené z Říma daroval do Ostrova po roce 1320 svatovivský děkan a další příslušník fundátorova rodu Oldřich z Házmburku a byly uloženy do dřevěné sochy svěťice, která tím získala zázračné schopnosti. Podařilo se ji ukrýt před husity, snad v průběhu 16. století se vrátila do kláštera. Podrobnosti však Weidner neznal: „*Quid tempore nostrae ab Insula interea absentiae cum statua S. Benignae contingerit miri, enuntiare nesciamus.*“³⁹⁾ Nicméně kronikář opět využil svůj pamětnický pramen. V Ostrově našel poddaného jménem Bartoloměj Kodrus, který o sobě tvrdil, že je mu téměř sto let. Pamatoval si, že socha měla být v roce 1646 převezena do Mšeného u Mělníka. S největšími obtížemi ji naložili na vůz, ale zapřažení volí s ním nehnuli, proto byla nakonec ponechána v klášteře. Znovu se zde setkáváme s typickým motivem pověstí, kdy tělo svěťce či jeho socha se vzpírají přemístění.

Vrchol tohoto oddílu představuje vyličení nálezu ostatků svěťice v klášteře, psání zázraků, které vykonala, a soupis darů. Historie kláštera se tak mění spíše v *liber miraculorum* a *liber benefactorum*. V dubnu 1677 začala oprava hlavního oltáře ve větším kostele. Když byla jeho dřevěná konstrukce odstraněna, objevila se v podlaze schránka překrytá kamennou deskou s gotickým nápisem „*S. Benignae corpus 1493 reconditur*“. V přítomnosti mnoha svědků byla deska zdvižena a v ten okamžik se po kostele rozlila libá vůně. V této schránce byla nalezena další olověná s ostatky sv. Benigny. Byla odvezena do Prahy, kde ji slavnostně otevřel arcibiskup Jan Fridrich z Valdštejna a potvrdil autenticitu ostatků. Ty byly vystaveny také v klášteře sv. Tomáše a poté vráceny do Svaté Dobrotivé. Weidner bohužel nepopisuje její obsah, pouze poznamenává, že arcibiskup si ponechal úlomek dolní čelisti se dvěma zuby.

Už okamžik nálezu byl poznamenán zázraky. Dřevěná socha sv. Benigny jako by v ten okamžik obživila, bledá tvář zčervenala a nemocný chlapec, který vložil ruce do schránky v podlaze, se uzdravil.⁴⁰⁾ Nález měl samozřejmě pro klášter mimořádný význam a další část tohoto oddílu s názvem „*Deus in Sancta Benigna mirabilis*“, zahrnující 35 stran rukopisu, je věnována záznamu zázraků s opisy svědeckých potvrzení. Vedle uzdravení hluchých, slepých, chromých a oživení mrtvých je zde i další legendární motiv – trest za získání cizí věci. Jakási žena našla na zemi u so-

³⁹⁾ Tamtéž, pag. 578. Weidner asi neznal přesný rok darování: „[...] *corpus S. Benignae* [...] *ab Anno 1320 quotannis invisendum ingens multitudo peregrinorum e Bohemia confluebat.*“

⁴⁰⁾ Tamtéž, pag. 639–645.

chy světice ozdobný špendlík a odnesla si jej domů. Pokusila se čistit si s ním ucho a v ten okamžik ztratila sluch. Nabyla jej zase tehdy, když s pokáním špendlík vrátila zpět.⁴¹⁾

Weidnerův kontinuální zápis končí obsáhlým soupisem dobrodinců a jejich darů. Asi dodatečně připojil poznámku, že během návštěvy v Praze u hraběte Norberta Vincence Libštejnského z Kolovrat mohl s jeho pomocí studovat zemské desky, z nichž si pořídil další výpisky k dějinám svatodobrotivského kláštera. Není zřejmé, zda Weidner nebo nějaký pokračovatel vlepil ještě do knihy tištěný, česky psaný leták, v němž se propaguje klášter a jeho světice. Jeho rukou je však pořízena tabulka k určení data Velikonoc v rozmezí let 800–2204.

Za poslední oddíl Weidner ještě zařadil výtah ze svého díla pro nové vydání knížky o svaté Benigně (první mělo pocházet snad z roku 1712?) s názvem: „*Insula locus sacer Bohemiae ab apparitione Deiparae, corpore et Thaumaturga Statua Sanctae Benignae, Religiosorum martyrio, miraculis, populi frequentatione et cultu conspicuus: ad propagandam et exaltandam Dei gloriam compendio typi a Religiosis ejusdem loci Fratribus Ordinis Erem. S. Augustini cum licentia superiorum vulgatus Anno 1718*. Letopočet je ale přeškrtnutý. Za latinským textem následuje český překlad. Zdali tisk opravdu vyšel, se bohužel zatím nepodařilo zjistit.⁴²⁾

Druhým sledovaným Weidnerovým dílem je založení a počátek kroniky kláštera v Dolním Ročově. Od předchozí práce se v řadě ohledů liší. Vazbě nebyla věnována taková pozornost. Kronika o rozměrech 31,5 x 20 cm je vázána do hnědé kůže bez slepotisku, desky jsou zdobeny jednoduchým mřížováním. Vazba je původní, v současné době silně poškozená. Písmo je daleko zběžnější, stránky jsou zpočátku rozděleny na polovinu, v levé části je text a v pravé autorovy četné poznámky a pozdější doplňky, paginace je dodatečná. Také rozsah je daleko menší, je to pouhých 35 stran rukopisu oproti stovkám stran kroniky Svaté Dobrotivé a text není doprovázen kresbami, rovněž je zde daleko méně odkazů na jiné historiografy. Dolnoročovský rukopis také vznikl dříve a od počátku byl asi chápán daleko praktičtěji jako pamětnice pro průběžné zapisování událostí.

Weidner přišel do Dolního Ročova v roce 1686 a strávil zde ve funkci podpřevora šest let, záhy také začal s přípravou kroniky. Konvent se stále ještě vzpamatoval z následků třicetileté války a především ze ztráty většiny majetku. Není jisté, zda předtím nějaké historické zápisy vedl, nic se nezachovalo, a tento rukopis je tedy prvním dokladem snahy podat dějiny kláštera. U jeho zrodu zřejmě stál zájem jeho představených, jak ostatně autor sám dokládá.⁴³⁾

⁴¹⁾ Tamtéž, pag. 659–695.

⁴²⁾ Tamtéž, pag. 728–824.

⁴³⁾ V. WEIDNER, *Res memorabiles*, pag. 2: „*Ego a capitulo provinciali Micro-Pragae ad S. Thomam Apostolum Anno 1686 voluntate Superiorum meorum decretus hujus Eremitae Conventualis et Superior ad explorandam vulgatae et saepius audita circa miraculum famae veritatem.*“

Text kroniky je rozdělen do kapitol podle století a první nese název *Saeculum a Christo nato decimum tertium*, myšleno je ovšem století čtrnácté. Na rozdíl od svatodobrotivské kroniky zde Weidner nepátrá po původu kolovratského rodu, tomu se obsáhle věnoval v díle *Vestigia rotae*, ale začíná přímo historií kláštera. Albrecht z Kolovrat jej založil u své tvrze „dvě míle od Rakovníka a Žatce a míli od Loun“ a zasvětil Nanebevzetí Panny Marie. Podkladem pro líčení počátků fundace byly prameny z archivu ročovského kláštera a sv. Tomáše v Praze. Jsou připomenuty všechny důležité listiny: svolení Karla IV. k založení kláštera z roku 1373, aprobace papeže Řehoře XI. z roku 1374, fundační Albrechtova listina z roku 1380 a potvrzení Václava IV. z roku 1384.⁴⁴⁾ Zdůrazňuje se, že augustiniáni eremité byli vybráni proto, že podle zakladatelova názoru se budou nejlépe starat o spásu jeho duše.

Podobně jako v případě Svaté Dobrotivé si kronikář klade otázku, co přimělo Albrechta k založení kláštera. I v tomto případě to byl zázrak, o němž tradice uchovávala pověst, kterou měl Weidner zachytit. Písemné doklady nebyly, obrátil se tedy zase na svůj pramen – pamětníky. Dne 21. července 1687 se vydal na cestu, asi kvůli větší důvěryhodnosti doprovázen dvěma členy konventu, a dokonce zástupci z řad poddaných. Cesta vedla do nedaleké poddanské vsi Ůlovice, ke koláři Matěji Drexlerovi. Byl to „*vir vitae piissimae et probatissimae*“, ale hlavně tvrdil, že má 103 let. Byl sice fyzicky sešlý, ale „*non deseruit rationem, erat vir fide dignus, probus, sobrius, sannissimae mentis*.“⁴⁵⁾ Stařec vyprávěl známou fundační pověst: Albrecht z Kolovrat byl bezdětný a prosil o pomoc Pannu Marii. Ta se jemu a v tomto případě i jeho manželce zjevila ve snu a přikázala – podobně jako Oldřichu Zajícovi – založit klášter na místě, které ráno najde vyznačené. Stalo se a Albrecht se poté dočkal dvanácti dětí. Je zajímavé, že kronikář za několik dní návštěvu opakoval a dozvěděl se stejné informace.⁴⁶⁾ Weidner ovšem údajům o počtu dědiců nevěřil a pověst korigoval s obrazem údajného založení kláštera, na němž klečí zakladatel s manželkou a se čtyřmi syny před Pannou Marií, za nimi stojí sv. Augustin a sv. Kateřina, v pozadí je namalován starý gotický klášter a ruina kolovratské tvrze. Obraz existoval v několika kopiích. Weidner jej viděl přímo v ročovském klášteře, další u hraběte Jana Františka Krakovského z Kolovrat a znal jej určitě i z klášterního graduálu. Ten pochází z konce 14. století, ale kopie zmiňovaného obrazu se do něho dostala až při opravách knihy ve 2. polovině 17. století. Kronikář došel k závěru, že fundátor musel mít syny již před založením kláštera a sám obraz se zříceninou tvrze musel vzniknout podstatně později než v době klášterní fundace.⁴⁷⁾

⁴⁴⁾ NA Praha, ŘA, sign. 64, 65, 76 a 84.

⁴⁵⁾ V. WEIDNER, *Res memorabiles*, pag. 3.

⁴⁶⁾ Tamtéž, pag. 4.

⁴⁷⁾ Tamtéž, pag. 4–5.

Tentýž pamětník vyprávěl Weidnerovi ještě další příběhy z dějin kláštera, tentokrát vztahující se k válce třicetileté. V roce 1673 zemřel v klášterní poddanské vsi Lišťanech sedlák Matěj Fric, zvaný Půlmuž. Ten se prý za švédské války zúčastnil útoku na klášter a dokonce exkrementy znečistil hlavní oltář (*alvum impudentissime solvit*). Byl za to potrestán: upadl do těžké nemoci a tělo se pokrylo vředy, ale nemohl zemřít. Po letech se nechal, hnán výčitkami svědomí, odvézt do Dolního Ročova, kde učinil rozsáhlé pokání a poté konečně zemřel.⁴⁸⁾

Po vyličení počátků a starších dějin kláštera se Weidner věnuje – podobně jako u Svaté Dobrotivé, ale v daleko menším rozsahu – významným členům zakladatelského rodu. Albrechtův bratr Jan byl rovněž účastník římské korunovace Karla IV. v roce 1355, Purchart byl pražský kanovník. Nejvýznamnější však zůstává Albrecht, který nejen rozšířil slávu rodu, ale získal pro své potomky mimořádný projev Boží přízně: koule na jeho náhrobku v klášteře se občas potí, a oznamuje tak smrt něoho z Kolovratů. Někdo tvrdil, že smrt oznamuje hluk a hřmot u náhrobku, ale to Weidner odmítá. Rovněž popírá Veleslavinovo tvrzení, že fundátor je pohřben v Praze. Zaznamenává nařízení Oldřicha Libštejnského z Kolovrat kouli sledovat a podávat zprávy členům rodu.⁴⁹⁾

Klášterní historie přechází do 15. století, neboli podle kronikáře „*saeculum decimum quartum*.“ Zájem o starožitnosti vedl autora k popisu náhrobků v kostele. Dnes je to jediný pramen k jejich poznání a důkaz toho, že navzdory pověstem o úplném zničení husity klášter – třeba v omezené podobě – žil i v 15. století. Jako východisko lokace náhrobních kamenů sloužil náhrobek zakladatele, který se ve starším kostele nacházel uprostřed lodi. Tak po jeho pravé straně byl v podlaze kámen s rytířem ve zbroji a s téměř nečitelným jménem Albrechta z Kolovrat a s datací do roku 1430. Po levé straně v podlaze byly dva náhrobky. Na jednom byl vytesán rytíř držící v ruce kolovratskou orlici, jméno už bylo nečitelné, poznat se dal letopočet 1474. Na dalším náhrobku s letopočtem 1470 byl zobrazen velký kolovratský erb s helmem a příkrývadly, pohřbený zde byl Albrecht z Krakovce. Poslední náhrobek pocházel z roku 1477 a náležel Mikulášovi z Polenska. Je třeba litovat, že Weidner si podobu náhrobků nenakreslil.⁵⁰⁾

V další kapitole, věnované 16. století, se popisuje poničení kláštera, ale především jeho oprava, kterou financovali Václav a Jiří z bezdružické větve rodu v letech 1520–1523. Weidner zde zdůrazňuje neustálou příchylnost Kolovratů k ročovskému klášteru, i když v historické realitě tomu tak vždy nebylo. Nicméně je třeba si uvědomit, že kronika měla mimo jiné sloužit k oslavě rodu.

⁴⁸⁾ Tamtéž, pag. 11.

⁴⁹⁾ Tamtéž, pag. 5–6.

⁵⁰⁾ Tamtéž, pag. 7–8.

S přechodem do 17. století přibývají údaje o úmrtích Kolovratů, darech a různých událostech v životě konventu a kronika se podobně jako v případech Svaté Dobrotivé místy mění v *liber miraculorum*, respektive *liber benefactorum*. Weidner zde už mohl čerpat i z nedávné tradice a vlastní zkušenosti. Připomíná veliký dar Kolovratů z roku 1648, kdy Jindřich Libštejnský z Kolovrat odkázal klášteřu 7000 zlatých na opravy a výživu čtyř řeholníků a dvou laiků. Odkaz realizoval jeho bratr Oldřich František, což umožnilo opravit válkou těžce postižený konvent. Je zajímavé, že kronikář nezachytil žádné údaje o válečných událostech, které před padesáti lety vedly téměř k zániku klášteřa.

Vedle řady běžných zápisů ze života konventu, přinášejících dnes zajímavé údaje o majetkových přesunech, sporech s poddanými, o administraci far v okolí, kronikář věnoval pozornost dvěma velikým slavnostem, v nichž hrál významnou roli. Především to byla velká slavnost připomínající 300 let od úmrtí zakladatele. Její popis je uveden stylistickým obratem evokujícím odkaz na největší kronikářovo dílo *Vestigia rotae: Rota ad aeternitatem provoluta tertiumque saeculum emensa*. Klášter zval ke slavnosti Kolovraty, ale žádný se nedostavil, pozvání přijala jen okolní šlechta a dostavili se představitelé řádu v čele s provinciálem Godefriedem Fritschem (provinciál 1695–1698). To ale neovlivnilo uspořádání velkolepého barokního divadla v červenci 1696. Nad zakladatelovým náhrobkem bylo postaveno *castrum doloris*: čtyři pyramidy se symboly smrti, uprostřed křucifix s ukřižovaným Kristem, v rozích čtyři sloupy s velkými biblickými citáty a chronogramy vztahujícími se k dějinám klášteřa; interiér byl ozářen množstvím svící. Pro Weidnera byl osobně významný den 5. července, poněvadž byl pověřen přednést slavnostní kázání. Kázal česky a zvolil citát z evangelia sv. Lukáše: „*Říkám vám, jestli tito budou mlčet, kameny budou volat*“ (Lk 19, 40). To mu umožnilo rozvést bohatou škálu metafor se symboly kamene, klášteřa a kolovratského erbu. Kameny je v řadě příměřů myšlena stavba klášteřa, trvale připomínající dílo fundátora. Dalším zdrojem obrazů je jeho kamenný náhrobek, který oznamuje smrt někoho z rodu. Symbolem je kromě toho i kolovratská orlice: jako skutečná orlice v přírodě se vždy vzchopí a vzlétne, tak bude stále trvat i zakladatelův rod. Kázání přeložené do latiny Weidner zapsal do kroniky a připojil rozsáhlé elogium na Albrechta z Kolovrat.⁵¹⁾

Básnické nadání připomínané řádovým životopiscem Kreybichem (viz úvod příspěvku) se uplatnilo již dříve, v roce 1691. Klášter zřídil ve své vsi Lišfanech, kde nebyl kostel, malou kapli, pro niž Weidner složil oslavnou báseň na počest Panny Marie. Byla napsána na stěnu kaple a v latinské podobě se opět ocitla v klášterní kronice.⁵²⁾

⁵¹⁾ Tamtéž, pag. 13–28.

⁵²⁾ Tamtéž, pag. 31–32.

Jako „*concionator festivalis*“ měl kronikář možnost vystoupit při veliké slavnosti v roce 1691. Zápis je v kronice zařazen až za slavnost z roku 1696. Klášter oslavoval svatořečení augustiniánského světce Jana ze Sahagúnu a slavnost naplánoval na 15. a 16. srpna, tj. na svátek Nanebevzetí Panny Marie, kdy se do Dolního Ročova scházelo množství poutníků. Právě na první den byl kázáním pověřen opět Weidner, kázal česky a námětem byl světcův život. Především ale v kronice zanechal podrobný popis velké barokní slavnosti, jíž se zúčastnilo mnoho hostů, magistrát města Loun a samozřejmě zástupy poddaných z okolí. Samotný popis procesí, účastníků zčásti v oděvech andělů a světců, nesených soch a hudby – byla provozována *musica choralis* i *musica figuralis* – by vydal na samostatný příspěvek a ukazuje, že takové slavnosti nebyly výsadou jen měst či velkých klášterů. Určitou představu o počtu účastníků podává počet rozdáváných tištěných životopisů světce: českých bylo rozdáno 400, německých 100, dále bylo rozdáno 100 jeho větších obrázků a „*menších s modlitbou bezpočet*.“⁵³⁾ Popisy obou slavností kromě toho podávají i důkaz o jazykově českém charakteru regionu.

Tímto zápisem kronikářův podíl v knize končí, Valentin Weidner odešel jako převor do Svaté Dobrotivé. Jeho dílo ale nezapadlo, kronika pokračuje v zápisech dalších ročových augustiniánů, kteří zaznamenávali dějiny kláštera až do 1. poloviny 20. století. Řádový historik Weidner náleží do velké skupiny barokních historiků. Byl řeholníkem, proto v centru jeho zájmu stály dějiny řádu, jeho konventů a osob s nimi nějakým způsobem spojených. Ke studiu jej vedly osobní záliba a snaha zaznamenat, osvětlit a předat budoucím čtenářům alespoň část řádové historie. Jeho zaujetí pro podrobné popisy stavebních památek a jejich inventáře, doprovázené nákresey, je dnes cenným pramenem pro poznání již neexistující situace. A znovu je třeba opakovat, že Weidner ke své práci přistupoval se zaujetím a s obětavostí. Vždyť určitě nebylo snadné nejen opatřovat podklady, ale také sestavit a napsat rukopisy obnášející 800 nebo 1000 stran.

Nebyl ovšem jediným augustiniánským historikem, asi nejplodnějším vrstevníkem byl Theobaldus Gruber (slíb roku 1730, zemřel roku 1777). Jeho nejrozsáhlejšími díly jsou kroniky věnované klášterům sv. Tomáše⁵⁴⁾ a sv. Kateřiny v Praze,⁵⁵⁾ sepsal rovněž dějiny kláštera Svaté Dobrotivé.⁵⁶⁾ Pilností se k Weidnerovi a Grube-

⁵³⁾ Tamtéž, pag. 32–34.

⁵⁴⁾ Theobald GRUBER, *Summarium rerum memorabilium conventus Micro-Pragensis Sti Thomae Apostoli Ordinis Fratrum Eremitarum*, 1756, rkp. uložený v NA Praha, ŘA, sign. I a 5 a znovu tamtéž, sign. I a 6.

⁵⁵⁾ TÝŽ, *Summarium rerum memorabilium Conventus Neo-Pragensis S. Catharinae*, 1767, rkp. uložený v NA Praha, ŘA, sign. I a 20.

⁵⁶⁾ TÝŽ, *Summarium rerum memorabilium Conventus Insulani*, 1760, NA, ŘA, sign. I d 22. Gruber se zabýval také dějinami kláštera ve Vrchlabí – srov. TÝŽ, *Primus Erectionum Liber Conventus Alipolensis*, 1766, rkp. uložený v NA Praha, ŘA, sign. I a 12, č. 19.

rovi blíží Pachomius Kreybich (slib 1768, zemřel 1805), autor již zmiňovaného katalogu členů řádu, dnes základního pramene pro studium řádové biografie české provincie. První verze rukopisu vznikla v roce 1777, a poté vznikaly další upravované a rozšiřované exempláře v letech 1781, 1795, 1799 a konečně nejrozsáhlejší v roce 1802. Zdá se, že každý klášter měl mít svůj rukopis.⁵⁷⁾

Další historiografové již byli méně plodní. Tak dějinám kláštera sv. Tomáše se věnoval také Benignus Sichrowsky (slib 1693, zemřel 1737), provinciál a v letech 1719–1728 asistent generála řádu „*per Germaniam*.“⁵⁸⁾ Dějinám svatotomášského kláštera se věnoval Ambrosius Wilde (slib 1773, zemřel 1821), děkan pražské teologické fakulty. I on sestavil seznam členů řádu, ale ve srovnání s Kreybichem stručněji.⁵⁹⁾ Do krátkého přehledu řádových historiků náleží také Liborius Tauchmann (slib 1727, zemřel 1768), který se podílel s Theobalem Gruberem na dějinách kláštera sv. Kateřiny. Zmínit je třeba ještě Augustina Jesskeho (slib 1697, zemřel 1722), který na základě svatotomášského rukopisu *Codex Thomaes* sbíral historický materiál.⁶⁰⁾

Vedle těchto řečneme oficiálních historických prací vznikaly v každém klášteře chronologicky řázené historické zápisy, vesměs zvané jednoduše *res memorabiles*. Autoři se střídali a cílem nebylo podat souvislé dějiny konventu, nýbrž poznamenat významné okamžiky v životě kláštera. Právě tyto pamětní knihy jsou nedocenitelným pramenem pro poznání běžného a všedního dění v konventu i v jeho bezprostředním okolí.

⁵⁷⁾ *Catalogus Patrum ac Fratrum Ordinis Eremitici S. P. Augustini a Primaeva Introductione seu ab Anno 1040 in Bohemia Existentium Biographicus Tripartitus [...] ex Libris historicis et Manuscriptis domesticis exemptus et conscriptus Anno Domini 1777, 1781, 1795, 1799, 1802*, rkp. uložený v NA Praha, ŘA, sign. III a 2, III a 3, III a 4, III a 5 a II b 31.

⁵⁸⁾ Benignus SICHROWSKI, *Memorabilia Conventus Sancti Thomae Pragae*, 1730, rkp. uložený v NA Praha, ŘA, sign. I d 21.

⁵⁹⁾ Ambrosius WILDE, *Catalogus Religiosorum Fratrum Eremitarum Magni sancti Patris Augustini in Regno Bohemiae Professorum*, 1797, rkp. uložený v NA Praha, ŘA, sign. I a 7.

⁶⁰⁾ Augustin JESSKE, *Collectanea P.F. Augustini Jesske, Ossecensis Bohemi, Ord. Erem. S. P. Augustini, Professi Bielensis*, 1779?, rkp. uložený v NA Praha, ŘA, sign. I a 8.

Karel Mareš

**AUGUSTINIAN HISTORIOGRAPHER
VALENTIN WEIDNER
AND HIS TWO MONASTIC CHRONICLES**

SUMMARY

The Augustinian historiographer, called emerit Valentin Weidner, was born in Litoměřice, north-Bohemia on 13th September 1658. In 1679, he took his vow to the Česká Lípa monastery and became subprior in the Dolní Ročov monastery in 1686. During his life, he visited a number of other monasteries. However, his stay in Dolní Ročov and Zaječov-Svatá Dobrotivá was the most significant for his chronicle work. The Ročov monastery inspired Weidner's interest in the history of the founding family of Kolowrats, to whom he dedicated a large historical genealogical work *Vestigia rotae in aquilam commutatae*. The essay compares two of the chronicler's works - chronicles of the Svatá Dobrotivá and Dolní Ročov monasteries.

The first work is large; it has over 800 pages of the author's autograph and is accompanied by twenty drawings of the equipment and buildings drawn by the author. The chronicle is divided into three parts. The first is dedicated to the family of the monastery's founder Oldřich Zajíc of Valdek, who established it in 1262. The search for the origin of the family was facilitated by works of the contemporary historiographers, especially Václav Hájek, Bartoloměj Paprocký and Tomáš Pešina. According to the chronicler, the Zajíc family originated in the mythical couple of Bivoj and his wife Kazi. This is why their coat of arms depicts a boar head together with the hare. According to Weidner, this symbol connects Zajíc with another important Bohemian family, the Levs or Rožmitál, whose coat of arms also depicts a boar head in addition to a lion. In the extensive genealogy, the author is gradually approaching Oldřich Zajíc and establishment of the monastery, which was prompted by a miracle - revelation of the Virgin Mary and her appeal for the foundation. The enumeration of Oldřich's children and relatives points at important persons, e.g. the Prague archbishop Zbyněk Zajíc and his disputes with the Hussites. The outline continues until the death of the family in the 2nd half of the 17th century.

The second part of the chronicle comments on the Svatá Dobrotivá monastery from its establishment to the early 18th century. Weidner shortly stayed there in 1682, worked as a provost between 1692 and 93 and returned again between 1722

and 1725 as a Conventual. This inspired him to recording the history of the monastery. He starts with the foundation legend, defends the myth about miraculous speed of the original construction, searches for the founder's grave and describes tales from the monastery surroundings. But he concentrates on the history of the monastery and its design. The Augustinians lost the monastery in the mid-16th century and regained it in 1676 in a very bad condition. Weidner's description and his drawings of the building represent an important material for understanding of the design of the convent before its Baroque reconstruction. When searching for information, the chronicler used many chronicles, meticulously capturing and analysing their narratives.

The third chapter culminates in description of finding the remains of St. Benigna-Dobrotivá and a series of miracles, which occurred in relation to it, together with a list of gifts as a demonstration of a gratitude to the saint. The chronicle thus changes its character into a *liber miraculorum* and *liber benefactorum*. At the end, the chronicler added a Latin and Czech text to honour the saint.

The chronicle of the Dolní Ročov monastery was written at the urge of the superiors. Weidner's autograph is much shorter, covering only a part of it. Apart from a description of the establishment, it is concerned with searching for the foundation legend and its analysis. The text is divided into chapters according to the centuries, records important events, but much less than in case of Svata Dobrotivá. Rather than referring to the literature, the author draws from archival documents and his own experience. The highlight involves two great Baroque festivals held in the Ročov monastery in 1691 and 1696. The records end with Weidner's departure from Ročov and are resumed by his successors.

Valentin Weidner is one of the Baroque monastic historians whose works do not much differ from one another. The basis of the description of historical events lies in chronicles and works by known historiographers and the chronicler proved knowledge of the events in many places. He also used information from the noblemen's archives and land registers. He visited and personally visited many places. Today, these valuable sources often capture situations, which do not exist anymore.

Valentin Weider was attracted to the study by his interest in the history, but also an effort to record, explain and pass the monastic history to the future readers. The character of the work shows zeal and devotion with which the chronicler approached it.

The essay is concluded with a brief outline of other Augustinian historiographers.

Translated by Miroslav Košek

Ivana Čornejová

**TOMÁŠ ANTONÍN PUTZLACHER
A JEHO PŘÍNOS PRO HISTORIOGRAFII
TOVARYŠTVA JEŽÍŠOVA***

ABSTRACT

Tomáš Antonín Putzlacher and his contribution to historiography of the Society of Jesus.

Tomáš Antonín Putzlacher (1722–1796) was an important intellectual and bureaucrat of the Enlightenment. He worked as a syndic and registrar of the Prague University archives for which he obtained collections of valuable copies and documents, some of which no longer exist. At the same time, he copied documents in the archive of the former Jesuit Clementine College and collected valuable manuscripts and relics of the Society of Jesus. Thanks to his son's gift, they became a part of the Lobkowitz library and later the Prague University Library.

Keywords: T. A. Putzlacher, Enlightenment, Prague University documents, Jesuit manuscripts

Tomáš Antonín Putzlacher nepatří mezi neznámé osobnosti. Úměrné pozornosti se mu dostalo v souvislosti s dějiny archivu Univerzity Karlovy a zejména naposledy díky Miladě Svobodové, která podala perfektní přehled o rukopisech, které byly původně součástí jeho pozoruhodné bibliotéky a později se ocitly v Lobkovicke knihovně.¹⁾ Spolu s ní potom přešly do majetku Univerzitní, poté Státní a nyní Národní knihovny ČR (jen cizinec neví, že se sbírky při tom nemusely z Klementína nikam stěhovat).

* Studie vznikla v rámci projektu *Zdroje, formy a funkce monastické historiografie raného novověku v českých zemích* – GA ČR, č. 14-05167S.

¹⁾ Milada SVOBODOVÁ, *Rukopisy ze sbírek Tomáše Antonína Putzlachera, Michaela Schustera a dalších nešlechtických bibliofilů ve fondu pražské Lobkovicke knihovny v Národní knihovně České republiky I*, Praha 2012.

Putzlacher se narodil v Praze v roce 1722, studoval na staroměstském gymnáziu v Klementinu a tamtéž navštěvoval i filozofickou fakultu Karlo-Ferdinandovy univerzity.²⁾ V letech 1741–1745 pokračoval ve studiích na právnické fakultě a prakticoval u svého profesora Josefa Azzoniho. Tehdy (podobně jako nyní) bývalo zvykem, že se jurističtí profesori nemohli spokojit s nevalným univerzitním platem a mívali mnohem výnosnější advokátské praxe. Po ukončení práv byl zaměstnancem pražského magistrátu a od roku 1754 druhým univerzitním syndikem. Tím se stal až poté, co obhájil dne 7. září 1754 ve velké aule Karolina svou dizertaci a získal licenciát (titul J. U. L.) práv.³⁾ Tuto dizertaci připravoval pod vedením profesora Daniela Dewaldta. Putzlacherova přímo vzorová právnická kariéra gradovala v roce 1763, kdy byl 5. září, opět ve velké aule Karolina, dekorován po disputaci právnickým doktorským titulem. Jeho promotorem byl tehdy už věhlasný profesor Jan Nepomuk Václav Dvořák (z Boru).⁴⁾ Poté se mohl stát zemským advokátem a od roku 1773 i prvním syndikem univerzity a registrátorem univerzitního archivu (tím zůstal až do roku 1794). Kromě jiného také od roku 1767 katalogizoval karolinskou knihovnu tehdy stěhovanou do nově vybudovaného traktu v areálu Karolina (nyní tzv. Vlastenecký sál) a evidoval přebytké výtisky, z nichž byla v roce 1768 uspořádána veřejná aukce.⁵⁾ V letech 1790–1794 byl také syndikem metropolitní kapituly. Tento vzorný osvícenský byrokrat byl za své zásluhy povýšen do šlechtického stavu (svobodný pán z Putzlacherů); zemřel v roce 1796.

Jak už jsem naznačila, s jeho jménem je spojena péče o univerzitní archiv, i když, jak správně upozornili už Karel Kučera a Miroslav Truc, byl vždy spíš historikem–badatelem než archivářem.⁶⁾ Zůstává záhadou, proč se při zrušení Tovaryšstva Ježíšova nezasadil o kompletní převzetí jezuitských písemností (či aspoň

²⁾ Putzlacherova biografie dosud nejpodrobněji u M. SVOBODOVÉ, *Rukopisy*, s. 18–19. Uvádím zde proto jen některé doplňky.

³⁾ V Archivu UK bohužel nejsou dochovány doklady o studiích na filozofické fakultě. Z té doby existuje jen matrika bakalářů (je součástí Knihovny Národního muzea), kde jeho jméno není uvedeno. Rovněž neexistuje přesná evidence studentů práv. Jeho dizertace *Dissertatio Juridica de Praescriptionibus*, jejímž *praesidem* byl profesor Josef Daniel Dewaldt, je uložena v Ústavu dějin a Archivu Univerzity Karlovy (dále ÚDAUK), Sbirka tezí a disertací, sign. A 72–41/3 a také v Národní knihovně, Oddělení rukopisů a starých tisků, sign. 47 E 52.

⁴⁾ ÚDAUK, matriky, sign. M 8, *Actus facultatis juridicae seu Matricula iuris doctorum*, 1712–1812, fol. 140r.

⁵⁾ Marie PAVLÍKOVÁ, *Vznik a vývoj univerzitní knihovny*, in: Ivana Čornejová (ed.), *Dějiny Univerzity Karlovy II 1622–1802*, Praha 1996, s. 208

⁶⁾ Karel KUČERA – Miroslav TRUC, *Dějiny archivu*, in: Tiž, *Archiv Univerzity Karlovy. Průvodce po archivních fondech*, Praha 1961, s. 28. Autoři tohoto průvodce čerpají v pasážích o dějinách archivu především z obsáhlé (a posud nepřekonané) práce Antonína HAASE, *Archiv Univerzity Karlovy. Poznámky k jeho inventarisaci*, *Časopis archivní školy XV–XVI*, 1937–1938, s. 1–68.

jejich části týkající se akademických záležitostí) do univerzitního archivu. Bohužel sám nezanechal žádné konkrétní poznámky o své vlastní práci v archivu.⁷⁾ Jak známo, ačkoliv byla Karlo-Ferdinandova univerzita od roku 1654 jedním celkem, její vývoj probíhal *de facto* po dvou kolejích. Písemná pozůstalost tzv. světských fakult (právnické a lékařské) se uchovávala v univerzitním archivu v Karolinu, ale dokumenty vzniklé z činnosti těch duchovních (filozofické a teologické) zůstávaly s výjimkou matrik součástí jezuitského klementinského archivu.⁸⁾ Putzlacher si byl vědom ceny těchto písemností, i když většinu tvořil spisový materiál, který v té době ještě nebyl důkladně evidován ani v univerzitním archivu. Tomáš Antonín projevil v roce 1773 zájem jen o jezuitské „listiny a pamětihodnosti“ týkající se pražské univerzity. Požádal o ně zemskou vládu a získal díky intervenci prezidenta apelačního soudu hraběte Věžníka svolení hledat v archivu klementinské koleje. Písemnosti, které našel, ovšem nezařadil do archivu, jehož byl registrátorem, ale do své soukromé knihovny.⁹⁾ Zatímco jezuitská klementinská knihovna připadla bezmála automaticky univerzitě, tamní archiv včetně písemností bezprostředně se týkajících univerzity, nikoliv.¹⁰⁾

V Archivu Univerzity Karlovy je dochován pouze skromný pozůstatek svědčící o dění na duchovních fakultách. Jsou to čtyři dodatečně vytvořené konvoluty, kde jsou shromážděny nejrůznější písemnosti, originály a opisy, z činnosti filozofické fakulty. Dalo by se uvažovat o tom, že podnět k vytvoření tohoto souboru dal už Putzlacher, ale vzhledem k tomu, že *terminus post quem non* je rok 1802, je více pravděpodobné, že dokumenty sestavil dodatečně některý z jeho následovníků v univerzitním archivu, dle všeho Josef Ottenberger. Je třeba připomenout, že ještě do sklonku 18. věku se hlavní péče správce univerzitního archivu soustředila především na listiny, řada matrik byla stále vlastnictvím jednotlivých fakult stejně tak jako aktové registratury.

V Archivu Univerzity Karlovy se přece jenom nacházejí dvě jezuitské matriky. Ta chronologicky první pochází z časů existence samostatné jezuitské akademie

⁷⁾ K. Kučera a M. Truc uvádějí, že Putzlacherův životopis se nalézá v rukopisném souboru, který je spolu s životopisy jiných významných představitelů univerzity v druhé polovině 18. a počátku 19. století soustředěn v sešitku uchovávaném v Archivu UK pod sign. C 38 (ÚDAUK, Bachmannova manipulace, C, sign. C 38 – dislokováno jako trezorový fond). Srov. K. KUČERA – M. TRUC, *Dějiny archivu*, s. 28. Bohužel v tomto dokumentu se nic podobného nyní nenachází.

⁸⁾ K tomu srov. Karel BERÁNEK, *Jezuitika ve Státním ústředním archivu v Praze*, in: Karel Beránek – Věra Beránková (edd.), Karel Beránek: Výbor z prací z let 1958–1999, Praha 2005, s. 79–94; Ivana ČORNEJOVÁ, *Péče o písemnosti pražské univerzity v 18. století: Jezuitské archivy*, in: Michal Svatoš (ed.), *Sciencia nobilitat: Sborník prací k počtě prof. PhDr. Františka Kavky, DrSc., Příspěvky k dějinám vzdělanosti v českých, Praha 1999*, s. 105–114.

⁹⁾ K. BERÁNEK, *Jesuitika*, s. 89; M. SVOBODOVÁ, *Rukopisy*, s. 22.

¹⁰⁾ M. PAVLÍKOVÁ, *Vznik a vývoj*, s. 212.

u sv. Klimenta – *Album Academiae Pragensis Societatis Iesu* z let 1573–1617 – a druhá je matrika graduovaných na filozofické fakultě Karlo-Ferdinandovy univerzity v letech 1654–1736.¹¹⁾ Je skutečně s podivem, že především první z nich unikla Putzlacherovu zájmu, protože byla bez pochyby do roku 1773 součástí klementinského jezuitského archivu, jak dosvědčuje původní signatura na přidešti: „9. *Almarium B. Mariae V., scrinium 2, fasciculus 2*“. V univerzitním archivu se ocitla až mnohem později, ve dvacátých letech 19. století, díky aktivitě historiografa filozofické fakulty Maxmiliána Millauera a jistě i díky pozornosti, kterou univerzitnímu archivu věnoval rektor Jan Theobald Held.¹²⁾ Univerzitní archiv později uchovával ještě mnohé matriky filozofické a teologické fakulty z období před rokem 1773, ale ty jsou od dubna roku 1945 neznámé.¹³⁾

Ještě dříve, než se z moci úřední ujal T. A. Putzlacher univerzitního archivu, navštěvoval ho jako badatel a od padesátých let začal sestavovat pečlivou sbírku opisů nejdůležitějších listin, výpisů z matrik a jiných úředních knih nebo i z vyprávěcích pramenů. Tato *Memorabilia universitatis Pragensis* zahrnují období 1347–1659; nejsou řazena chronologicky, ale tematicky.¹⁴⁾ Vztahy starobylého Karlova učení a jezuitského řádu mapuje především konvolut A 17 II, 2, kde jsou opsány důležité listiny a listy z let 1600–1659.

Kromě *Memorabilií* pořídil Putzlacher také univerzitní diplomatář,¹⁵⁾ který vlastně rozvíjí předešlý inventář listin, jehož autorem byl Reinhard von Priesterlich, a který vznikl asi v letech 1755–1756. Ovšem první novověký inventář univerzitních listin je dílem jezuitským. Vznikl někdy po roce 1622, kdy Tovaryšstvo získalo pod svou správu pražské vysoké učení a *patres* pořizovali podrobný přehled o veškerém majetku i právních náležitostech.¹⁶⁾ Zejména druhý svazek Putzlacherova diplomatáře přináší listiny ze sporu o pražské vysoké učení v letech 1622–1654, včetně dokumentů k univerzitní unii 1654. Tomáše Antonína Putzlachera musíme ovšem pokládat za tvůrce ideje univerzitního diplomatáře. Ta byla potom částečně naplněna v tištěné edici v rámci jubilejního projektu *Monumenta historica Universitatis Carolo-Ferdinandae Pragensis*.¹⁷⁾ Idea moderního univerzitního diplomatáře nebyla

¹¹⁾ Jezuitské album zpřístupnila vzorná edice: Miroslav TRUC (ed.), *Album Academiae Pragensis Societatis Iesu 1573–1617 (1565–1624)*, Praha 1968; matrika uložena v ÚDAUK, matriky, sign. M 22, *Matricula facultatis Pragensis, rectorum, decanorum, professorum et specialim in facultate philosophica graduatorum ab anno unionis 1654*.

¹²⁾ Srov. K. KUČERA – M. TRUC, *Archiv University Karlovy. Průvodce*, s. 34–37.

¹³⁾ Tamtéž, s. 124–126, 171.

¹⁴⁾ ÚDAUK, rukopisy, sign. A 17, I–VI.

¹⁵⁾ ÚDAUK, rukopisy, sign. A 12, I–II.

¹⁶⁾ A. HAAS, *Archiv University Karlovy*, s. 24; K. KUČERA – M. TRUC, *Archiv University Karlovy. Průvodce*, s. 17.

¹⁷⁾ *Codex diplomaticus almae Carolo-Ferdinandae Universitatis Pragensis*, Praha 1834.

v současnosti nikdy naplněna, ač proklamována už od sedmdesátých let minulého století.¹⁸⁾

Putzlacher se pohyboval v okruhu historicky orientovaných vzdělanců, náležel do okruhu dějepisců sdružených kolem jezuitského, později stavovského historioografa Františka Pubičky.¹⁹⁾ Mnoho svazků jeho knihovny bylo věnováno českým dějinám, byly tu spisy vztahující se k univerzitní historii, kroniky, velká kolekce dizertací, sněmovní artikuly, kalendáře a patenty, vzácné tisky i rukopisy. Knihovnu čítající na 10 000 svazků zdědil jeho syn a ten ji prodal v roce 1815 knížeti Antonínu Isidorovi z Lobkovic. Je zajímavé, že výše připomenutá univerzitní *Memorabilia* i diplomatář zůstaly v majetku rodiny déle a podle svědectví Josefa Ottenbergera je předal jeho vnuk Tomáš Karel Hårdtl přímo do univerzitního archivu.²⁰⁾

Zejména pozoruhodný byl Putzlacherem shromážděný soubor rukopisů, ať už originálů, které se mu podařilo přímo získat, či opisů, které pořídil v různých knihovnách a archivech. Kromě pozoruhodné úvahy o původu roboty z roku 1793²¹⁾ nezanechal po sobě rozsáhlé původní dílo, zato ochotně poskytoval svým učeným přátelům příležitost ke studiu. Z jeho podkladů tak čerpali mnozí známí vědci jako František Martin Pelcl, Gelasius Dobner, Jan Petr Cerroni a další.²²⁾ Vzhledem k tomu, že si byl T. A. Putzlacher vědom významu jezuitského řádu, s jehož písemným odkazem přišel do styku pracovně, a jezuité či později exjezuité byli jeho přáteli, neudiví, že mezi jeho rukopisy se nalézá celá řada jezuitik.

Neopomenu dodat, že Putzlacher usnadnil i přístupnost starých písemností, protože psal velmi úhlednou humanistickou kurzívou; jeho písmo je čitelné i snadno identifikovatelné. Postup jeho práce lze dokonce na několika místech přímo z Putzlacherovy knihovny zkoumat paralelně na originálu i opisech.²³⁾ Možnost podobné komparace se naskýtá třeba v případě zápisů Bohuslava Balbina. Tomášem Antonínem pořízený opis *Historica Bohemiae miscelanea ex P. Bohuslai Balbini*

¹⁸⁾ Badatelsky naprosto vyhovující „náhradou“ je nyní digitalizovaná sbírka univerzitních listin s podrobným vědeckým popisem, přístupná na webu: <http://monasterium.net/mom/CZ-UKP/AUKP/fond> [nahlíženo 13. 11. 2015].

¹⁹⁾ Jakub ZOUHAR, *František Pubička S.I. (1722–1807). Barokní historik ve století rozumu*, Hradec Králové 2014. Autor této nejnovější monografie se o Putzlacherovi zmiňuje pouze v jedné okrajové poznámce, s. 288.

²⁰⁾ M. SVOBODOVÁ, *Rukopisy*, s. 19

²¹⁾ František KUTNAR, *Univerzitní disputace o robotě z r. 1793 a její radikální odpůrce*, Acta Universitatis Carolinae – Historia Universitatis Carolinae Pragensis 3, 1962, s. 123–144 (za upozornění na tuto studii děkuji recenzentovi).

²²⁾ M. SVOBODOVÁ, *Rukopisy*, s. 21.

²³⁾ K originálním jezuitským pramenům měl přístup díky zmíněnému svolení zemské vlády po roce 1773, ale mnohé opisy pořizoval už dříve.

S.J. scriptis et notatis posthumis (sign. XXIII C 5/2)²⁴⁾ z větší části vychází z originálního konvolutu vzniklého kolem roku 1688 (XXIII C 60);²⁵⁾ dokonce může i doplnit tento původní rukopis, který se nezachoval v úplnosti. V Putzlacherově kopiáři jsou opsány Balbínovy dodatky a přídavky k *Miscellaneim*, poznámky k dějinám různých církevních řádů v Čechách a na Moravě (rytířských řádů, křížovníků s červenou hvězdou, premonstrátů, augustiniánů) a důležité výpisky k dějinám husitské a tábořské hereze, převážně z Hájkovy kroniky a kroniky Eneáše Sylvia Piccolominiho. Jak odhalil rozbor Milady Svobodové, svod Putzlacherových opisů přináší i nyní nedochovanou část uvedeného původního manuskriptu ze 17. století: Balbínův traktát o původu a rozvoji husitské hereze a tábořské či pikartské sekty v Království českém.²⁶⁾

Zajímavý je jistě také opis Balbínova díla *Bohemia docta* (sign. XXIII C 401/1), který Putzlacher pořídil téměř ve stejné době, kdy *Učené Čechy* vyšly tiskem. Putzlacher doplnil k Balbínovu textu jen rejstříky a podobně si počínal i při opisování desáté knihy I. dekády Balbínových *Miscellaneí* (XXIII C 401/2), kam připojil různé dodatky. Dle všeho vznikl tento opis také nedlouho před tiskovou edicí, o níž se postaral Josef Antonín Rieger.²⁷⁾ Z Balbínových autografů stojí za připomínku alespoň apologie Jana Nepomuckého napsaná na žádost hraběte Václava Vojtěcha ze Šternberka v roce 1673 v konvolutu různé korespondence a tisků z let 1661–1685.²⁸⁾

Jistě nejvíce využívány jsou proslulé *Dějiny české provincie Tovaryšstva Ježíšova* z pera Jana Millera (*Historia provinciae Bohemiae Societatis Iesu ab anno 1555 usque ad annum 1723*, sign. C 104/1–6),²⁹⁾ stejně tak jako následné výpisky z pera Jana Dreyhausena (XXIII C 109). A totéž platí i o neméně známém souboru výročních zpráv zprvu rakouské, pak české provincie Tovaryšstva z let 1608–1773 (sign. XXIII C 105).³⁰⁾ Dva svazky knih řádových slibů (XXIII C 110/1–2) nebo konvoluty elogii (XXIII C 112/1–5) jsou mezi badateli rovněž dostatečně známé.³¹⁾

Putzlacherově pozornosti neunikly historie řádových domů – v Chebu, Brně, Zaháni či Kladsku (v tomto případě se jedná jen o excerpta),³²⁾ nebo suplementa

²⁴⁾ M. SVOBODOVÁ, *Rukopisy*, č. 1, s. 28–31.

²⁵⁾ Tamtéž, č. 45, s. 118–123. Jak uvádí Svobodová, tento rukopis byl donedávna evidován jako *deperditum*, takže její podrobný kodikologický a textový popis je *de facto* badatelskou novinkou.

²⁶⁾ Tamtéž, s. 30.

²⁷⁾ Tamtéž, s. 89–91.

²⁸⁾ Tamtéž, s. 203, rkp. sign. XXIII C 116, fol. 55r–60r.

²⁹⁾ Tamtéž, s. 127–134.

³⁰⁾ Tamtéž, s. 134–177.

³¹⁾ Tamtéž, s. 177–202.

³²⁾ Tamtéž, s. 235–239.

řádo­vých histo­rií (XXIII D 189/1–4). Z jezuitských diarií shromážděných T. A. Putzlacherem badatelé posud nejvíce čerpali z toho klementinského z let 1647–1670 (XXIII D 169), kde se mimo jiné píše o památné obraně proti Švédům v roce 1648.³³⁾ Na *Consuetudines collegii Pragensis ad S. Clementem* (XXIII C 101)³⁴⁾ nemusím upozorňovat, protože jsou známé díky rozboru a částečné edici Kateřiny Bobkové-Valentové.³⁵⁾

Účelem mého stručného výkladu nebylo upozornění na neznámé skutečnosti. Ani v nejmenším nemohu pochybovat o tom, že by kdokoliv, kdo jen letmo zavadí o dějiny Tovaryšstva Ježíšova, připomenuté rukopisy neznal. Chtěla jsem jen upozornit na osobu muže, který tyto památné písemnosti shromáždil, resp. přepsal. Možná, že některé originály zachránil, ale možná si vyslouží výtku proto, že je vytrhl z kontextu původních fondů. Osobně mne nejvíce mrzí, že o důležitá *jezuitika* neobohatil univerzitní archiv. Ovšem vzhledem k tragickým událostem z května 1945, kdy z univerzitního archivu při evakuaci Německé univerzity zmizela velká část starých fondů, učinil možná lépe.

³³⁾ Karel BERÁNEK, *Zprávy o bojích se Švédy po dobytí Malé Strany a Pražského Hradu roku 1648 v diáři koleje sv. Klimenta*, Praha 2002 (synoptická latinsko-česká edice).

³⁴⁾ M. SVOBODOVÁ, *Rukopisy*, č. 49, s. 126–127.

³⁵⁾ Kateřina BOBKOVÁ, *Consuetudines Collegii Societatis Jesu ad S. Clementem Pragae*, in: Zdeněk Kárník – Jiří Štaif (edd.), *K novověkým sociálním dějinám českých zemí I. Čechy mezi tradicí a modernizací 1566–1848*, Praha 1999, s. 211–238.

Ivana Čornejová

**TOMÁŠ ANTONÍN PUTZLACHER
AND HIS CONTRIBUTION TO HISTORIOGRAPHY
OF THE SOCIETY OF JESUS**

SUMMARY

Tomáš Antonín Putzlacher (1722–1766) was a typical intellectual and bureaucrat of the Enlightenment. He studied the philosophical and law faculty at Charles-Ferdinand University in Prague, where he was taught by leading Bohemian professors of law Dewaldt and Azzoni. He also achieved a decent juridical career: he became a land barrister, the first syndic and registrar of the university archive and finally a registrar of the metropolitan chapter. At the same time, he catalogued the Carolinian library during its movement to the new extension of the historical college. During administration of the university archive, he copied many important documents, which do not exist in the original copies anymore. The most important works are his multi-volume *Memorabilia* and the university codex diplomaticus. He also copied documents from an archive of the former Jesuit College and collected many old manuscripts, thus preserving them. They include some very remarkable Jesuit relics such as originals or copies of Bohuslav Balbín's works. These manuscripts became a part of his private library, which his son presented to prince Lobkowicz after his death. Later, they were incorporated in collections of the University (now National) Library together with the complete Lobkowicz library.

Translated by Miroslav Košek

Jindřich Kolda

**„SCHWESTERN, SO SICH IN GEISTLICHEN HAUß
DEREN ANNUNTIATEN COELESTINEN BEFINDEN“
Anatomie jedné řeholní komunity (1706–1782)***

ABSTRACT

„Schwestern, so sich in geistlichen hauß deren annuntiaten coelestinen befinden.“ Anatomy of one cloister community (1706–1782)

The article offers a glimpse into a personal structure of the still neglected cloister of the contemplative order of Celestine nuns (or Sisters of Annunciation), which was introduced to Bohemia by a well-known nobleman Franz Anton von Sporck in 1706 and which first existed in south-Bohemian Choustníkovo Hradiště and then in Prague after 1739 until its cancellation in 1782. The important features of the cloister community's inner condition include the social and geographic origin of its members, circumstances of the candidacy and activity of the nuns in the order, administration of the individual convent offices or inner differentiation of the community, which can serve as a base for looking into other aspects of life in the early modern female cloister community. It becomes apparent that the commented statistical data are one of the available means of understanding the everyday reality of the strict order and can serve as a suitable basis for research into the issue in a broader aspect.

Keywords: Order of the Celestine nuns, Prague convents, religious life, cancellation of convents, female orders, Franz Anton von Sporck

Ženským řeholním společenstvím raného novověku v českých zemích dluží ještě historiografie mnohé, byť první kroky – ač převážně jen pro přiblížení situace star-

* Tento článek byl vypracován v rámci projektu SV č. 2123/2014 FF UHK.

ších, druhých řádů – již samozřejmě učiněny byly.¹⁾ Z potridentských řádů mají svoji monografii zachycující rovněž 17. a 18. století pouze voršilky.²⁾ Relativní kompaktnost dochovaného materiálu, nevelký rozsah osazenstva či jméno slavného fundátora mohou namířit pozornost jako k dalšímu objektu zájmu z této oblasti k celestinkám, jednomu z okrajovějších řeholních společenství Čech 18. století. Nedlouhá doba existence jejich konventu v Čechách umožňuje celostní vhled (který ještě nebyl v našich podmínkách činěn) do vnitřní struktury konventu jako nečekaně silného odrazu světa vně klauzury, na němž lze demonstrovat některé aspekty existence ženské řeholní komunity 18. století.³⁾

Řád

Celestinky (*Ordo SS. Annuntiationis*, O. SS. A.) patří mezi ženská řádová společenství, která jsou souhrnně pojmenovávána jako anunciátky, když se ve svém názvu

¹⁾ Dnešní stav (českého) bádání shrnuje Jan ZDICHYNEC, *Monasteriologie a klášterní problematika v raném novověku*, in: Marie Šedivá Koldinská – Ivo Cerman (edd.), *Základní problémy studia raného novověku*, Praha 2013, s. 230–267. Z nejčerstvějších jsou tu práce Jarmily KAŠPÁRKOVÉ *Ženské kláštery v české františkánské provincii v raném novověku* (2010) a *Kláštery klarisek a františkánských terciárek v českých zemích v raném novověku* (2014), obhájené na Katedře historie FF UP v Olomouci. Nástin možných témat nabízí např. Veronika ČAPSKÁ, *Between Revival and Uncertainty – Female Religious Life in Central Europe in the Long Eighteenth Century*, in: Veronika Čapská – Ellinor Forster – Janine Christina Maeraith – Christine Schneider, *Between Revival and Uncertainty*, Opava 2012, s. 11–33. O cestách dosavadního zahraničního bádání nitra raně novověkých klášterních komunit a jejich členek obecně např. v Elisabeth A. LEHFELDT, *The Permeable Cloister*, in: Allyson M. Poska – Jane Couchman – Katherine A. McIver, *The Ashgate Research Companion to Women and Gender in Early Modern Europe*, Ashgate e-BOOK 2013, 1.1.

²⁾ Marie MACKOVÁ, *Voršilky v Čechách do roku 1918*, Pardubice 2007.

³⁾ Z inspirujících výzkumů např. Erika KUSTATSCHER, *Die Welt (in) der Klausur – Spirituelle Ideale und realer Alltag im Brixner Klarissenkloster im 17. und 18. Jahrhundert*, in: Brigitte Mazohl – Ellinor Forster (edd.), *Frauenklöster im Alpenraum*, Innsbruck 2012, s. 111–152; Elisabeth RAPLEY, *A Social History of the Cloister. Daily Life in the Teaching Monasteries of the Old Regime*, London – Ithaca 2001, zejm. s. 261n; Christine TROPPER, *Die Entwicklung des Konventes des Benediktinerinnenstiftes St. Georgen am Längsee im 18. Jahrhundert*, in: V. Čapská a kol., *Between Revival*, s. 183–202. Z českých je to pak zejména Hedvika KUCHAROVÁ, *Kláster premonstrátek v Doksanech v 2. polovině 17. a na začátku 18. století v zrcadle rukopisu XVI G 6 z Národní knihovny v Praze*, in: Ivana Čornejová – Hedvika Kuchařová – Kateřina Valentová (edd.), *Locus pietatis et vitae*. Sborník příspěvků z konference konané v Hejnicích ve dnech 13.–15. září 2007, Praha 2008, s. 203–225. Ostatně je dost dobře možné, že v mnoha případech je statistický popis vnitřního stavu přísně klaustrovaných komunit jedním z hlavních způsobů postžení jejich existence.

odvolávají na tajemství Zvěstování P. Marii (*Annuntiatio Mariae*). Své jméno získaly díky modré barvě škapulíře (od latinského *coelum* – nebe). Řád – nazývaný někdy i italské či janovské, neboli modré, nebeské popřípadě též blankytné anunciátky – založila na vlně tridentské reformace počátkem 17. století po jednom mariánském zjevení⁴⁾ bohatá vdova z Janova Vittoria de Fornari Strata (1562–1617). Roku 1602 získalo společenství papežskou aprobaci (Kliment VIII.), krátce nato po sporech o přisnost observance budovu (*castelletto di Genua*) a v srpnu 1604 přijala Fornari spolu se čtyřmi dalšími sestrami z rukou janovského arcibiskupa řeholní oděv. Roku 1613 povolil Pavel V. stavbu dalších řeholních domů, jejichž počet již roku 1631 překonal čtyřicítku, zejména na území dnešní Francie a Belgie.⁵⁾ Roku 1638 se sestry objevují na území Svaté říše římské národa německého v Düsseldorfu.⁶⁾ Do naší části Evropy přišly v roce 1643 na pozvání císařovny Eleonory, když byl za třicetileté války zničen jejich dům v burgundském Pontarlier, a po krátkém vídeňském provizoriu se roku 1646 usadily ve Steyru v Horním Rakousku. Odsud byly osazovány další konventy v habsburském soustátí (1698: Bolzano/Bozen v dnešní Itálii, 1706 částečně: Choustníkovo Hradiště/Gradlitz v Čechách a 1760: Maribor/Marburg v dnešním Slovinsku), z nichž žádný nepřežil josefínského rušení po roce 1782.⁷⁾ Většina mimoitalských konventů vzala za své po francouzské revoluci či ve viru napoleonských válek a nyní mají celestinky dohromady pouze šest domů v Itálii (Janov a Řím), Francii, Portugalsku, Španělsku a na Filipínách. K roku 2005 čítal řád 33 sester a novicek.⁸⁾

Celestinky do Čech uvedl a jejich jediný klášter založil pro svou dceru Eleonoru Františku na starém hradě v Hradišti nedaleko své kukské rezidence v hradecké diecézi František Antonín Špork (1662–1738). V Kuksu pro ně od roku 1707 buďoval příbytek s okázalým kostelem, který však sestry po roztržce s fundátorem

⁴⁾ Mariánský impuls je naznačen např. v Philipp BONANNI, *Verzeichnuß der geistlichen Ordens-Personen in der streitenden Kirchen in nette Abbildungen und einer kurtzen Erzehlung verfasst*, II, Nürnberg 1724, s. 73.

⁵⁾ Tamtéž, s. 74. Celestinky nejsou druhým řádem mužského společenství. Nemají ani žádnou vertikální strukturu moderátorů a představených. Jejich konventy fungují *sui juris* pod dohledem příslušného místního ordináře.

⁶⁾ Ulrich BRZOSA, *Die Geschichte der katolischen Kirche in Düsseldorf. Von dem Anfang bis zur Sekularisation*, Köln 2001, s. 308.

⁷⁾ Alois HARTL, *Das Kloster Maria Verkündigung in Steyr*, in: Týž, *Wilde Beiträge zur Sitten- und Kunstgeschichte*, Linz 1912, s. 335–356; Josef NÖSSING, *Das Cölestinerinnenkloster Rottenbuch*, in: Helmut Stampfer (ed.), *Der Ansitz Rottenbuch in Bozen-Gries*, Bozen 2003, s. 107–116; Andreas FIDLER, *Austria Sacra: Oesterreichische Hierarchy und Monasteriologie*, III/6, Wien 1784, s. 294–299.

⁸⁾ *Kloster- und Ordenslexikon*, on-line, <http://www.orden-online.de/wissen/a/annunziatinnen/> (14. 1. 2013).

nikdy nedostaly.⁹⁾ Roku 1733 získaly povolení k přesunu do Prahy,¹⁰⁾ kde od roku 1736 stavěly budoucí řádový dům v tzv. Andělské zahradě v Jindřišské ulici na Novém Městě. Sem se přestěhovaly po více než třech dekadách přítomnosti v Čechách roku 1739. V pražském klášteře také komunitu ve svátek Zvěstování 26. března 1782 zastihl dvorský dekret o jejím zrušení.¹¹⁾

Špork „svému“ řádu nedokázal z mnoha důvodů zajistit řádné zázemí, od úředního potvrzení přítomnosti v Čechách, přes poskytnutí důstojného obydlí až po finanční krytí celestinské fundace plánované na 30 000 zl.¹²⁾ Život celestinek v Hradčích je tak spíše živořením, jak o něm byl zpravován v relacích hradeckých biskupů i Řím.¹³⁾ Příchod do Prahy pak spadá do počátků vlády Marie Terezie, kdy začínají pozvolna silit doposud jen naznačované tendence k regulaci zejména kontemplativních řeholních společenství v dědičných habsburských zemích, které dostanou plný výraz nejpozději v 60. letech 18. století a vyvrcholí pochopitelně „protiřádovou“ smrtí královna syna.¹⁴⁾ Jsou to tedy, na rozdíl od předchozího období, především vnější vlivy, které rozhodnou o podobě a kondici celestinského kláštera v epoše jeho pražské přítomnosti.

Celestinky se řídí regulí sv. Augustina, ovšem kromě tří tradičních řeholních slibů chudoby, čistoty a poslušnosti skládají ještě slib úplné odloučenosti od světa. Základním pilířem celestinské spirituality je život coby kontempace Mariiny „předmateřské“ čistoty v souladu se slovy sv. Ambrože, že Panně se nejvyšší milosti dostalo ve skrytu nazaretské komůrky, kdy ji mohl spatřit pouze Anděl, aby ji

⁹⁾ Po roce 1711 byl upraven pro potřeby budoucího hospitalu milosrdných bratří.

¹⁰⁾ Jak to požaduje V. hlava tridentského Dekretu o řeholnicích a mniškách zapovídající umístění ženských klášterů *extra moenia urbis vel oppidi* – Ignác Antonín HRDINA (ed.), *Dokumenty tridentského koncilu*, Praha 2015, s. 248.

¹¹⁾ Národní archiv Praha (dále NA), České gubernium – Publicum (dále ČG-PU), sign. F 2, 21/8, kart. 683, Prothocolum commissionis ... den 26ten Marty 1782.

¹²⁾ Arenga královského privilegia, jimž byla r. 1724 celestinská fundace schválena, zdůrazňuje, že k uvedení řádu a jeho fundování došlo bez „*milostivého konsensu* [...] *zemského vládce a supremi ecclesiarum et piarum causarum protectoris et patroni*“ – NA, Archivy českých klášterů zrušených za Josefa II. (dále AČK), inv. č. 571, sign. ŘCI-1.

¹³⁾ Viz slova Jana Adama Vratislava z Mitrovic z r. 1729 citovaná v Tomáš PETRÁČEK, *Čas vznikání a čas zanikání. Několik poznámek k minulosti ženských řeholních kongregací na území diecéze královéhradecké a vůbec*, in: Martin Bedřich – Benedikt Mohelník – Tomáš Petráček – Norbert Schmidt (edd.), *In Spiritu Veritatis. Almanach k 65. narozeninám Dominika Duky OP*, Praha 2008, s. 558, pozn. 9.

¹⁴⁾ Silící tlak dokládají suchou řečí předpisů např. hesla *Frauenklöster, Kandidaten, Klostererrichtung, Ordensgelübdeablegung* či *Visitationen der Klöster*, a josefinskou vlnu pak zejm. *Klösteraufhebung* v Peter Karl JAKSCH, *Gesetzlexikon im Geistlichen, Religions- und Toleranzsache, wie auch in Güter Stiftungs-, Studien- und Zensurssachen für das Königreich Böhmen von 1601 bis Ende 1800*, I–VI, Prag 1828.

zvěstoval radostnou zprávu.¹⁵⁾ Přísná klauzura společenství – která je v ideálním případě pojata až vězeňsky¹⁶⁾ – je pochopitelně určujícím znakem¹⁷⁾ (nejen) přítomnosti celestinek v Čechách, které zde díky tomu zůstaly do značné míry neviditelné. Je ovšem jasné, že pro současníky nemohl představovat celestinský klášter neznámou. Úřady na svou existenci upozornil nejspíše těsně před zakotvením v Praze zemskodeskovým sporem s novoměstskými alžbětinkami o zamýšlený dům v ulici na Slupi,¹⁸⁾ obyvatelstvu okolí Koňského trhu jistě neunikla brzy nato rostoucí stavba kláštera podle projektu Anselma Luraga korunovaná roku 1753 vysvěcením konventního kostela P. Marie Bolestné.¹⁹⁾ Za jeho návštěvy v některé svátky bylo možné získat i plnomocný odpustek,²⁰⁾ byť na mapě pražských svatostánků nehrál asi nikdy zásadnější roli, kterou by například stvrdilo působení nějakého bratrstva.²¹⁾ Nejen měšťanská společnost pak (nejen tento) klášter vyhledávala zejména ve 40. letech jako štedrý „úvěrový ústav“,²²⁾ který se tak roku 1748 dostal do ukázkové platební neschopnosti látané půjčkami za „židovské úroky“ a řešené ještě

¹⁵⁾ P. BONANNI, *Verzeichnuß*, s. 73.

¹⁶⁾ „*Voto sibi prohibent allocutiones cum exteris, cratibus ferreis apertis* [zdůraznil J. K.], *quas tribus vicibus singulis annis remouent ut Genitores tantum, ac fratres, & sorores alloquantur.*“ – Philippus BONANNI, *Ordinum Religiosum in Ecclesia Militanti Catalogus*, Editio tertia, Romae 1723, nepag. Německý překlad knihy z předchozí poznámky zmínku o materiálu mříží neobsahuje.

¹⁷⁾ Ke klauzura potridentských ženských řeholních domů např. Mario ROSA, *Řeholnice*, in: Rosario Villari (ed.), *Barokní člověk a jeho svět*, Praha 2004, s. 191–229.

¹⁸⁾ Spor vyvolala stížnost, že stavba sebere světlo a vzduch alžbětinskému špitálu – Milada VILÍMKOVÁ, *Stavitelé paláců a chrámů. Kryštof a Kilián Ignác Dientzenhoferové*, Praha 1986, s. 148.

¹⁹⁾ Josephus BERNEK, *Das Vielfältige Heiligthum, Seltsame Erneuerung Und Schätzbahrste Zierde Des Neu-Geweyheten Gottes-Hauses Der Schmertzhaftten Mutter Gottes Bey denen Wohl-Erwürdigten in Gott Geistlichen Jungfrauen B. V. Annuntiatæ*, Prag 1753.

²⁰⁾ Např. 16. června 1780, jak stojí v breve *Ad Augendam Fidelium Religionem* z 26. 11. 1779 – NA, AČK, inv. č. 2690, sign. Ř-Cel, kart. 38.

²¹⁾ V habsburských zemích se takový institut u celestinek podařilo vybudovat pouze v Bolzanu r. 1712 – Archiv Muri-Gries in Bozen, Sign. H/IV/VIII, Nr. 3, Bruderschaft Buech zu dem Herzen Iesu.

²²⁾ K úvěrové politice klášterů raného novověku viz Aleš VALENTA, *Lesk a bída barokní aristokracie*, České Budějovice 2011, s. 117. Hospodářství raně novověkých potridentských ženských řádů na své hlubší hodnocení ještě čeká – srov. např. Elisabeth A. LEHFELDT, *Baby Jesus in a Box: Commerce and Enclosure*, in: Merry E. Wiesner-Hanks (ed.), *Mapping Gendered Routes and Spaces in the Early Modern World*, Surrey – Burlington 2015, s. 203–212, zde s. 204. Významným zdrojem příjmů celestinek mohla být v tomto ohledu výroba devocionálií, pro niž měl konvent vybavenou dílnu (*Arbeith Zimmer*), a parament (ve všech celách jsou zaznamenány kolovrátky, špulky nití, klubka apod.).

v dalším desetiletí spory s dlužníky a věřiteli.²³⁾ A v neposlední řadě byl konvent místem, o němž se zajímaly rodiny a poručníci mladých žen (a jistě i ony samotné) za účelem jejich vstupu do řádu, respektive odchodu do kláštera.

Do nitra kláštera

Základní scénář, podle něhož se dění v konventu odvíjelo, představují řádové konstituce a pravidla,²⁴⁾ v jejichž hranicích se konkrétní komunity pohybují závisle na místních podmínkách, zvyklostech, historii či společenských vztazích. Z archivních pramenů obraz zostří materiály pražského arcibiskupství a jeho hradecké sufraganie, zprávy z prostředí zakladatele kláštera a trosky klášterního archivu.²⁵⁾ Vedle korespondence konventu mají význam zejména protokoly z kanonických vizitací, konaných po finančním úpadku kláštera v roce 1748 pravidelně každé tři roky (poslední regulérní v zimě 1781, těsně před zrušením kláštera),²⁶⁾ a soubor protokolů z noviciátních či profesních *examenů* uchazeček o vstup do řádu. Ty jsou významným zdrojem informací o sociálním, rodinném, ekonomickém či kulturním původu jednotlivých sester, zvlášť doplněné o materiály z agendy Fundační komise, která v letech 1725–1784 „chránila před zánikem“ česká nadání, či guberniální spisy (Publicum, Duchovní komise) vzniklé po zrušení kláštera.²⁷⁾

²³⁾ Např. Adalbertus RECHENBERGER, *Species Facti Occasione Des zwischen der Wohl-Ehrwürdigen Maria Cajetana Antonia der Zeit Priorin und Maria Dominica Sub-Priorin, der Annuntiaten Coelestinerinen der Königl. Neuen Stadt Prag Odporanten Eines, dann Dem Wohl-Edel-Gebohren Ritter Herrn Franz Anton von Ragersdorf Odporaten anderten Theils bey einen Hochlöblichen Königl. Grösseren Land-Recht zu decidiren kommenden Odpor-Process*, Prag 1755. Už samotný tento případ výborně dokládá příznačnou „nedokonalost“ potridentské klausury coby striktní hranice mezi světem a klášteřem opsanou v názvu statě E. A. Lehfeldtové v pozn. č. 1.

²⁴⁾ Bernardino ZANONI, *Constitutionen Oder Satzungen Für die Geistlichen deß Ordens Der Allerheiligsten Verkündigung/ Welcher zu Genua angefangen hat/ in dem Jahr unsers Heyls 1604 [...]*, Prag 1709. Ve stejném konvolutu jsou ještě *Regeln und Unterrichtungen/ Für die Beambten deß Closters Der Verkündigung [...]* a *Unterrichtungen Für die Geistlichen deß Ordens Der Verkündigung [...]*. Překlad z francouzštiny a italštiny pořídila Marie Aloisie Kajetána Šporková.

²⁵⁾ Všechny jsou uvedeny v příslušných poznámkách.

²⁶⁾ K využitelnosti tohoto typu pramenů např. Jan ZDICHYNEC, *Ad vitiorum correctionem et caritatis conservationem? Proměna řeholní vizitace v raném novověku na příkladu cisterciáckého řádu*, in: Dušan Foltýn (ed.), *Historia Monastica I. Sborník z kolokvií a konferencí pořádaných v letech 2002–2003 v cyklu „Život ve středověkém klášteře“*, Praha 2005, s. 103–131.

²⁷⁾ Bohužel není k dispozici žádná úřední kniha konventu ani žádný pramen narativní povahy. Preissem zmiňovaný rukopis *Von Anfang, und Fortsetzung des Closters deren Annuntiaten Celestinen in Königreich Böhmeim*, údajně uložený v Archivu Národního muzea, se přes veškerou snahu autora a ochotných pracovníků různých institucí nepodařilo nalézt ani v Národním

Jako snad všechna starší ženská řádová společenství²⁸⁾ nejpozději od konce 13. století až do doby před padesáti lety rozlišují celestinky v rámci svých komunit dva „typy“ sester: chórové (*Chorschwestern*) a laické (*Leienschwwestern*), zvané též služebné či konvršky (*Conversschwwestern*). Liší se v řadě znaků: jak v těch, jimiž se vyznačují už při příchodu do řeholního domu (např. původ a s ním spojená výška věna či vzdělanost), tak v těch, které definují jejich bytí uvnitř, jako jsou třeba míra kontemplativnosti (modlitební povinnosti chórových sester) a naopak aktivity (fyzická práce laických sester pro konvent) či oděv.²⁹⁾ Ideální konvent celestinek čítá na paměť délky Kristova pobytu naездеjším světě 33 chórových sester, které mají mít k ruce 7 sester laických, jejichž počet připomíná sedm radostí Mariiných.³⁰⁾ K těmto symbolikou prodchnutým číslům se české celestinky ovšem nikdy – na rozdíl od zbylých konventů v habsburském soustátí – nedopracovaly. Hrabě Špork v předběžné fundační listině kláštera z roku 1706 operuje pouze s patnácti (12+3) finančně krytými sestrami³¹⁾ a stejná cifra se také objevila v panovnické konfirmaci nadání.³²⁾ Od té chvíle se datuje nepřetržitá snaha všech převorek rozšířit personální stav kláštera na předepsaný počet. Roku 1733 je sice stanoven nový *numerus fixus* na osmnáct,³³⁾ což bylo na konci 30. let zvýšeno na konečných devatenáct – poslední místo bylo však vyhrazeno pouze pro konkrétní kandidátku a po její smrti nezakládá nárok na přijetí „náhradní“ sestry.³⁴⁾ Tím však veškerý početní růst končí. Vstup nových členek tak byl podmíněn smrtí některé sestry, přičemž netrpělivým kandidátkám bylo ze strany příslušných autorit doporučováno buď čekání na tuto událost (k níž docházelo v průměru dvakrát až třikrát za desetiletí),

muzeu, ani v jiné relevantní sbírce rukopisů v ČR – Pavel PREISS, *František Antonín Špork a barokní kultura v Čechách*, Praha – Litomyšl 2003, s. 490, pozn. 24.

²⁸⁾ Jo Ann Kay McNAMARA, *Sisters in Arms. Catholic Nuns Through Two Millennia*, Cambridge (Mass.) 1996, s. 262–263.

²⁹⁾ K vnitřnímu dělení komunity dle tohoto klíče např. Claire WALKER, *Combining Martha and Mary: Gender and Work in Seventeenth-Century English Cloisters*, *The Sixteenth Century Journal* 30/2, 1999, s. 397–418. K hábitům např. Elisabeth KUHNS, *The Habit. A History of the Clothing of Catholic Nuns*, New York – London – Toronto – Sydney – Auckland 2007, s. 29.

³⁰⁾ B. ZANONI, *Constitutionen*, § 2 kapitoly 2. Von Anzahl der geistlichen Closter-Frauen, s. 6.

³¹⁾ NA, Archiv pražského arcibiskupství (dále APA), inv. č. 3503, sign. C-121-4, kart. 2114, Puncta, 17. 2. 1706.

³²⁾ NA, AČK, inv. č. 571. V 1. bodě dispozice zároveň stojí, že povolený počet lze měnit pouze s výslovným panovníkovým konsensem.

³³⁾ Archiv Národní knihovny, Veřejná a univerzitní knihovna Praha, kart. 86, Chronologisches Verzeichniss der in dem Archiv der aufgehobenen Jungfrauen-Klosters der Annunziaten Coelestinen zu Prag vorgefundenen Dokumenten und Urkunden, II-1734.

³⁴⁾ NA, Fundační komise (dále FK), sign. CV 1 P, kart. 35, Allergnädigstes Schreiben dd. 10ten Septembris 1739 in copia vidimata.

nebo vstup do jiného řádu: výslovně k voršilkám, nebo alžbětinkám.³⁵⁾ Reskript z roku 1733 ovšem nespécifikoval, zda se povolený počet týká veškerého osazenstva kláštera. Celestinky ho tedy – zdá se – pojaly coby *numerus* týkající se chórových sester, vedle nichž byl v klášteře přítomen i dlouho blíže nesledovaný konvršský element.

Úřady si v průběhu let vypracovaly složitý schvalovací proces vstupu jednotlivých kandidátek, který měl vyloučit jakékoliv možné excesy jak na straně kláštera (např. ekonomické potíže), tak panen (vynucený vstup apod.). Zatímco v roce 1705 stačilo – zdá se – pouhé fundátorovo oznámení panovníkovi a místnímu církevnímu ordinariátu, že do nového kláštera vstoupí šest sester, okolo roku 1770 se již jednalo o slušný byrokratický úkon. Oboustranně potvrzený zájem o kandidaturu oznamuje převorka prostřednictvím fundační komise zemskému guberniu. Komise dohlíží na shromáždění veškerých potřebných dokumentů (potvrzení, že některá z dosavadních sester zemřela a její místo je volné, výpis, že klášter není zadlužen a má dostatek prostředků k vydržování komunity, kopie materiálů týkajících se předchozích přijetí, dobrozdání místního ordináře apod.) a k žádosti vystaví na svém zasedání stanovisko.³⁶⁾ Gubernium po vyjádření dalších orgánů (např. c. k. úctárný) zašle žádost české dvorské kanceláři a její následně rozhodnutí vtělí do deketu, distribuovaného i dalším zainteresovaným úřadům (např. místně příslušnému hejtmanství). Celý schvalovací proces se tak obyčejně roztáhl do jednoho roku, výjimkou nebylo ani víceleté (nejčastěji dvouroční) jednání. Do načrtnutého rámce se za dobu přítomnosti celestinek v Čechách (1706–1782) povedlo vtěsnat celkem čtyřicet chórových a jedenáct laických sester.

Počet a původ chórových sester

V prvním údobí (1706–1739), kdy jsou celestinky nějakým způsobem součástí šporkovského světa, vznikl v Hradišti zárodek společenství okolo fundátorovy dcery. Tato skupina ovšem – jak bývá v případě osazení prvního řeholního domu v nové zemi obvyklé – nepřišla z jednoho mateřského kláštera. Očekávatelný profesní dům Šporkovy dcery doplnil patrně pro nízký věk komtesy a jejích družek (okolo 20 let, z nichž bylo zhruba pět prožito v čerstvě založeném bolzanském

³⁵⁾ Např. tamtéž, Die Frau Oberin des jungfraulichen Convents deren Annunciaten Caelestinerinnen [...] wegen Vermehrung des Numeri Fixi, 31. 8. 1770.

³⁶⁾ Vyjadřování k jednotlivým záležitostem probíhalo v plénu na základě zpráv jednotlivých referentů pod vedením prezidenta komise. Vytíženost tělesa dokazuje např. jednání z 10. 11. 1770, kdy přišla celestinská žádost o přijetí tří kandidátek na pořad jako 11. věc z 24 – viz Österreichisches Staatsarchiv Wien, Allgemeines Verwaltungsarchiv, Kultus-Katholisch, Ktn. 851, Fasz. 3, Sign. 11.93 v. J. 1771 G. Abth.

klášteře) konvent ve Steyru.³⁷⁾ Odtud dostala skupina vedení v podobě dvou sester, které se také vystřídaly v čele hradištského domu jako převorky. Kvůli neuspořádanosti nadace v prvním dvacetiletí proběhla pouze jedna vlna vstupu novicек (před rokem 1709)³⁸⁾ a osazenstva přirozeně ubývalo. Příjem mohl být obnoven až po královské konfirmaci, kdy je konvent doplněn v průběhu 20. a 30. let o čtrnáct nových sester, přičemž příchod poslední z nich souvisí s povoleným navýšením počtu na osmnáct. Tolik duší také skupina čítala při svém odchodu do Prahy. Druhé údobí existence, trvající do zrušení institutu roku 1782, přivedlo do zdi kláštera v Andělské zahradě celkem 16 chórových sester. Vyjma koncesované slečny z roku 1739 přicházely až v posledním dvacetiletí existence konventu. Poslední dvě novicky byly přijaty v červenci 1779 a kandidátský zájem skončil roku 1780, kdy žádost o vstup mezi chórové sestry neúspěšně podala osiřelá Františka de Paula Vražďová z Kunvaldu.³⁹⁾

Česká historiografie zaregistrovala celestinky až v souvislosti se zájmem o osobnost zakladatele hradištského kláštera na konci 19. století a to nemnoho, co bylo o řádu dosud napsáno, téměř bez výjimky souvisí se šporkovským bádáním.⁴⁰⁾ Klášter se tu pochopitelně nacházel na samém okraji pozornosti, a proto se mu dostalo jen bezbřehného hodnocení, shrnutého do dvou vět: 1. že zůstal „výlučnou, s českým prostředím naprosto nesrostlou cizineckou enklávou“ a 2. že „byl značně exkluzivní, přijímající většinou šlechtičny.“⁴¹⁾ Oba závěry je nutné korigovat, mimo jiné i pomocí tabulky na následující straně (Tab. 1).

Chórových sester z českých zemí byly u celestinek téměř dvě třetiny. Zbytek připadá takřka výlučně na zakladatelskou skupinu, pocházející vyjma slečny Šporkové ze „spádových oblastí“ obou mateřských klášterů: k Bolzanu patřícího Švýcarska, ke Steyru pak Bavorska.⁴²⁾ Skladbu doplnily původem jülišské panny z Düssel-

³⁷⁾ NA, AČK, inv. č. 2690, Von Gottes gnaden, 22. 10. 1705.

³⁸⁾ Státní okresní archiv Hradec Králové, Biskupský archiv (dále SOKA HK, BA), inv. č. 88, sign. IV o 1, soupis sester, kart. 6, nedat. (okolo 1709).

³⁹⁾ Guberniální dekret oznamující toto zamítnutí nese datum 24. 2. 1782, tedy den před vyhlášením zrušení konventu a dva před jeho oznámením sestrám – NA, FK, sign. CV 1 P, kart. 35, repertorium 1764–1782.

⁴⁰⁾ Hubený celestinský výzkum 20. století ohraničují dvě monografie: Heinrich BENEDIKT, *Franz Anton Graf von Spork (1662–1738). Zur Kultur der Barockzeit in Böhmen*, Wien 1923 (zejm. s. 143–147) a v přemnohém z Benedikta vycházející výše i dále citovaná práce P. Preisse. Zájem o Šporkovu dceru a celestinskou řeholnici shrnuje Jitka RADIMSKÁ – Milena LENDEROVÁ, *Barokní čtenářky Eleonora a Anna Kateřina Šporkovy, Marie Arnoštka Eggenbergová*, in: Milena Lenderová (ed.), *Žena v Čechách od středověku do 19. století*, Praha 2002, s. 135–143.

⁴¹⁾ P. PREISS, *František Antonín Špork*, s. 37–38. Srov. V. ČAPSKÁ, *Between Revival*, s. 30.

⁴²⁾ Pro srovnání: z 19 sester, které v okamžiku odchodu „české skupinky“ dlely v Bolzanu, přímo z místa pocházelo sedm, dalších pět pak bylo z blízkého okolí (dvě např. z Brixenu). Zbylé sestry (např. ze Štýrska či Nizozemí) pak povětšinou patřily k „zakladatelské skupině“, která

dorfu. V pražském údobí celestinek se mezi sestrami ocitají pouze dvě dívky pocházející z oblasti mimo České království: Rakušanky (Bruck an der Leitha, Fackelstein), jejichž cestu do Prahy nelze ovšem rekonstruovat.

Tab. 1, *původ chórových sester, n=40, 1706-1782*

	šlechtický původ	měšťanský původ	původ z „nižších stavů“	neznámý původ	celkem	procentní podíl
Čechy	10	4	9	-	23	57,5
(východní Čechy)	(1)	(2)	(6)	(-)	(9)	(22,5)
(Praha)	(1)	(2)	(-)	(-)	(3)	(7,5)
Morava	1	-	-	-	1	2,5
Slezsko	1	-	1	1	3	7,5
Rakousy	-	1	-	1	2	5
Korutany	1	-	-	-	1	2,5
Štýrsko	1	-	-	2	3	7,5
Tyrolsko (Bolzano)	-	2	-	-	2	5
Bavorsko	-	-	1	-	1	2,5
Jülich-Kleve	2	-	-	-	2	5
Švýcarsko	-	-	-	1	1	2,5
neznámý	-	-	-	1	1	2,5
celkem	16	7	11	6	40	100

Kandidátky z českých zemí registrujeme v řádu už od roku 1707. V hradištském období převažují dívky z východních Čech: čtyři z panství F. A. Šporka (tři dokonce přímo z Hradiště), tři z vrchlabského patrimonium Šporkova přítele Václava Humberta Morzina (1675-1737) a dvě z Hradce Králové. Spolu se zakladatelovou dcerou tvoří více než pětinu celkové sestavy chórových sester a napovídají, že hledání osazenstva pro odlehlý klášter neznámého řádu nebylo asi jednoduché. Počáteční regionální povaha konventu kontrastuje s pouhými třemi Pražankami z období po roce 1739, z nichž dvě do řádu navíc vstoupily až téměř na samotném konci (1777 a 1778): přítomnost v Praze jaksi automaticky učinila v tomto ohledu z konventu

s bolzanskou fundátorkou přišla do Tyrol z mateřského kláštera ve Steyru - Archiv des Stiftes Muri-Gries, Bestand Coelestinerinnenkloster, Litt. H, Tit. IV, Fasc. IV., nr. 4, Verzeichnisse der Nonnen, Professtage, bei Wahlen, 1697-1767.

„celostátní“ záležitost. Obcovací řeči komunity uvnitř i vně byla němčina, s tím, že minimálně dvě členky dávaly přednost českému jazyku: např. královéhradecká Marie Eugenie Bláhová, která byla roku 1748 v rámci kanonické vizitace vyslýchána česky (jako jediná z konventuálek, mezi nimiž byla i její německy obcující starší sestra Marie Nepomucena).⁴³⁾ Zdali jí tato skutečnost nějak signifikovala, nelze spolehlivě říci. Ticho klauzury však slovník nepotřebuje.

Ještě více zkoriguje dosavadní charakteristiku zhodnocení sociálního původu panen. Mezi šlechticami nalézáme (a to jen v zakladatelské skupině) dvě říšské hraběnky (štýrskou Trauttmansdorffovou a samozřejmě domácí Šporkovou) dosti čerstvého povýšení (1623 a 1664)⁴⁴⁾ a jednu říšskou svobodnou paní z Korutan, sice s delším rodokmenem, ale pramalým významem (Gallová z Gallensteinu).⁴⁵⁾ Ostatní reprezentují v některých případech sice letité, nicméně pouze zemské a maximálně rytířské rody (Rousecká z Ejváně, Rudalská z Řičan, Meceradová z Rajchvaldu, Malovcová z Malovic, tři Mladotovny ze Solopisk, rytířka z Warnsdorfu a z čerstvějších predikátů Losy z Losenau, Baulerová z Hohenburgu a konečně slečna ze Schwarzenfeldu).⁴⁶⁾ Urozenosti odpovídalo i postavení rodin: v Hradišti se jednalo převážně o nižší úřednickou šlechtu (nejčastěji ve službě mocnějšího rodu), v Praze pak o nejnižší šlechtu vojenskou. Vlivnější (pokud měl P. Preiss na mysli právě takovou výlučnost) šlechtické domy do klášterů své dcery vysílat nemusely a větší roli – jak ukazuje příklad hraběnky Šporkové⁴⁷⁾ – v takovém rozhodnutí patrně hrávalo samotné přání žen, které měly jistě pro tento případ v zemi k dispozici exkluzivnější (tu je snad slovo na místě) kláštery než ten celestinský.⁴⁸⁾ V případě důstojnických dcer (např. dcera kapitána wolfenbüttelského regimentu Karla von Warnsdorf) z pražského období byly matky kandidátek často již po smrti. Asi je na místě domněnka, že ženy byly do kláštera „odloženy“⁴⁹⁾ –

⁴³⁾ NA, APA, inv. č. 3703, Visitatio canonica monasterii Annunciatarum vulgo Caelestinarum Neo Pragae die 7. Augusti Anno 1748.

⁴⁴⁾ Petr MAŠEK, *Šlechtické rody v Čechách, na Moravě a ve Slezsku od Bílé hory do současnosti*, II, Praha 2010, s. 373 (Trauttmansdorffové) a s. 297–298 (Šporkové, nobilitování teprve 1647).

⁴⁵⁾ Johann Friedrich GAUHEN, *Des Heil. Röm. Reichs Genealogisch-Historisches Adels-Lexicon*, Leipzig 1740, s. 598.

⁴⁶⁾ Viz příslušná hesla v P. MAŠEK, *Šlechtické rody*, I, II.

⁴⁷⁾ Ferdinand VAN DER ROXAS, *Leben Eines Herrlichen Bildes [...] Herrn Frantz Antoni Des. H. Röm Reichs Grafen von Sporck*, Amsterdam 1715, s. 26.

⁴⁸⁾ Příkladem rozhodování s ohledem na „prestíž“ řeholního domu je rozdílný přístup uchazeček k františkánským konventům II. a III. řádu, ostrý ještě v hlubokém 17. století, ovšem postupně se vytrácející – J. KAŠPÁRKOVÁ, *Ženské kláštery*, s. 69.

⁴⁹⁾ K podobným závěrům stran šlechtičen docházejí např. M. MACKOVÁ, *Voršilký*, s. 64 a H. KUCHAROVÁ, *Klášter premonstrátek*, s. 210. Pro rakouské celestinky ho potvrzuje seznam steyrských profesek (z 88 dam je tu jen pět spíše „druhořadých“ hraběnek, přestože se jedná o císařské založení) – A. HARTL, *Das Kloster*, s. 351–356.

jedné bylo již téměř 30 let – kvůli menšímu finančnímu zázemí otců, z toho vyplývající „ceně na sňatkovém trhu“ a přítěži v podobě nucené péče, jež mohla být navíc kdykoliv narušena přeložením otce či jeho jednotky jinam.

Je překvapivé, že v hlavním městě nevstupovaly k celestinkám ty, které bychom tu zřejmě očekávali nejvíce – zdejší měšťanské dcery. Výjimkou je ratolest novoměstského měšťana a správce záduší od sv. Štěpána Johanna Elgera, Marie Viktorie (1765). Příčinu lze spatřovat v existenci dalších ženských klášterů v Praze, které mohly poptávku po vstupu uspokojit mnohem lépe.⁵⁰⁾ Obraz doplňuje skladba sester z poddanského prostředí: v zásadě se jedná o dcery vrchnostenských zaměstnanců. V hradištském období pocházejí částečně z okolí fundátora (vstup tří děvčat z rodiny důchodního hradištského panství Bergera a příbuzné poddaného Parziska ze šporkovské Lysé nad Labem), do Prahy pak přicházejí z relativně vzdálených míst povětšinou dcery zemřelých oficiálů (výběrčího daní Grüna ze slezského Javoru či *directora* Schillera ze schwarzenberského Českého Krumlova). Kde se o celestinkách dověděly, zůstává otázkou. Pro chudé sirotky představoval klášter ideální zaopatření.

Ne zcela hladké doplňování personálního stavu může dokládat i častá místní a rodinná multiplikace. K obláčece spolu, nebo jen s krátkým časovým odstupem, často přistupovala děvčata z jednoho místa/panství (1728 jedna Vrchlabanka a 1732 dvě z Hostinného, nebo 1776 a 1777 dvě dámy z Krumlova), často šlo o místa s nějakou monastickou tradicí (byť i mužskou) a přítomnost jedné členky rodiny přiváděla do kláštera často další příbuzné (např. 1707, 1727 a 1730 zmiňované Bergerovny z Hradiště či 1728, 1759 a 1761 Mladotovny ze Solopisk), někdy přímo rodné sestry. Tato skutečnost vedla někdy v kláštěrech k vytváření různých partikulárních skupinek,⁵¹⁾ což se u celestinek projevilo přinejmenším jedenkrát po vyhlášení celestinské kridy roku 1748, kdy konventuálky obviňovaly převorku Marii Anastázii von Zoutenland mimo jiné z toho, že nadržuje a v leccems ulevuje své vlastní sestře Marii Felicitas.⁵²⁾

⁵⁰⁾ Jak např. dovozuje M. MACKOVÁ, *Voršilky*, s. 66, docházelo u novoměstských voršilek ke zhruba jedné kandidatuře ročně. To znamená, že jen za dobu existence celestinek v Praze mohlo být za stejné situace zasnoubením s Kristem uspokojeno 42 kandidátek. Naopak nepřítomnost ženských klášterů ve východních Čechách může částečně osvětlovat vyšší přítomnost panen z těchto končin.

⁵¹⁾ Srov. E. KUSTATSCHER, *Die Welt*, s. 117.

⁵²⁾ NA, APA, inv. č. 3703, Visitatio Canonica Monasterii Annunciarum vulgo Caelestinorum Neo Praegae die 7. Augusti Anno 1748. K řešením sporů uvnitř společenství (která bývají vzhledem ke své povaze částou součástí dochovaného materiálu týkající se ženských konventů) viz např. Claire WALKER, *Securing Souls or Telling Tales? The Politics of Cloistered Life in an English Convent*, in: Cordula van Wyhe (ed.), *Female Monasticism in Early Modern Europe. An Interdisciplinary View*, Hampshire – Burlington 2008, s. 227–244.

Vstup do kláštera a zapojení do jeho správy

Za dobu existence celestinského konventu v Čechách vstoupilo do jeho noviciátu 32 uchazeček a vyjma jedné, která opustila klášter záhy kvůli nemoci (1779), se také staly profeskami. Poměr profesek hradištského a pražského období činí 16:15 a dokládá, že (i) v tomto ohledu byl dlouho nekonsolidovaný klášter na propůjčeném hradě v Podkrkonoší úspěšnější než po vyřešení existenčních potíží v hlavním městě. Pro přijetí k celestinkám byl vyžadován věk alespoň 15 let, klidná, učenlivá a srdečná povaha a ochota snášet vše, co s sebou život v klášteře nese. O vstupu pak rozhodovala hlasováním kapitula, která se musela vyslovit dvoutřetinovou kladnou většinou.⁵³⁾ Po dvou- až třítydenním „zkušebním“ životě v klášteře ve světských šatech následovala obláčka a život v noviciátu pod dohledem zkušené sestry.⁵⁴⁾ Ke složení profesního slibu přistupovaly kandidátky v souladu se závěry *Tridentina*⁵⁵⁾ po minimálně ročním noviciátu. V takřka všech případech mezi vstupem a obláčkou českých celestinek uběhla obvykle měsíční doba, profese se pak konala zpravidla přesně za rok (za všechny příklad Marie Josefy Mladotové ze Solopisk, pro niž byly klíčovými daty 22. listopadu 1761 a 1762, shodou okolností dny jejich narozenin). K definitivnímu ukotvení v řádu došlo v případě jednatřiceti českých celestinských profesek v následujícím věku:

Tab. 2, věk profese chórových sester, n=31, 1709-1779

věk	počet sester
16-19 let	5
20-25 let	15
26-29 let	9
30+ let	2
celkem	31

V nejmladší věkové skupině nalézáme výhradně dívky, které k celestinkám vstoupily v hradištském období. To může svědčit o jistém (Šporkově) cíleném hledání rodin, jejichž zájem o zasnoubení konkrétní, nejčastěji (nej)mladší dcery s Kristem byl od počátku vědomou strategií, zatímco v pražských letech se opět neubráníme do-

⁵³⁾ B. ZANONI, *Constitutionen*, kap. 17, Von dem Eingang der Novitzen in unser Closter, s. 168-170.

⁵⁴⁾ Tamtéž, s. 177-178.

⁵⁵⁾ Hlava 15. Dekretu o řeholnicích a mniškách - I. A. HRDINA (ed.), *Dokumenty tridentského koncilu*, s. 254.

jemu, že některé dámy již odkvetlého mládí mohly mezi celestinky vstoupit, až když nebyla možnost jinde.⁵⁶⁾ Může to potvrzovat i skutečnost, že rodiče nabízelí za vstup těchto starších slečen poměrně vysoké částky – např. roku 1779 to bylo 1500 zl. za vstup téměř třicetileté Marie Xaverie Schwartzenfeldové, což úřady jako v jiných podobných případech neschválily.⁵⁷⁾ Konfirmační privilegium z roku 1724 povolovalo *Einkleidungskosten* v maximální výši 500 zl. – částky nad tento plán byly ovšem po zamítnutí vtělovány do různých půjček, které pak rodiče „nezávisle“ na dceřině vstupu do kláštera darovali na patřičný úrok ústavu jako výraz křesťanského dobrodiní.⁵⁸⁾ Měšťanské a poddanské dcery k celestinkám přinášely částky obvykle o řád i dva nižší (převážně okolo 150 zl.). Není vyloučeno, že podobná platba byla zvláště po vyhlášení kridy roku 1748 jednou z podmínek přijetí, byť explicitně o tom není žádná zpráva a řádové konstituce to přímo vylučují.⁵⁹⁾ Dodejme, že nejnižší „vstupné“ (80 zl.) zaplatila na samém konci existence kláštera dcera lesmistra Marie Kajetána Königová z Řezna, doposavad luteránka.⁶⁰⁾ Možná jí byly nějaké ty drobné odpuštěny a její příchod byl chápán jako úspěch v konverzi zbloudilých. Vstup dcery správce jezuitského panství Liběšice⁶¹⁾ Marie Ignácie Koptikové (1765) pak nedoprovázela žádná suma, neb slečna absolvovala (zřejmě v řádové lékárně Tovaryšstva Ježíšova) lékárnický výcvik, a mohla tak být prospěšná v péči o nemocné sestry.⁶²⁾ Inventář vypracovaný v rámci rušení konventu v roce 1782 registruje v její cele dokonce malou farmaceutickou laboratorii svědčící o tom, že se Marie Ignácie mohla za zdmi kláštera věnovat povolání, které by jinak vykonávala jen stěží.⁶³⁾

Na druhou stranu by bylo jistě chybou nahlížet na vstup do kláštera jako na zcela pragmatickou záležitost. Ve všech formulářích *examenů*, které s pannami před vstupem do noviciátu a poté ještě před složením profesního slibu sepisovali

⁵⁶⁾ Proto příjem nových kandidátek – jistě na rozdíl od jiných klášterů – neovlivnil nijak dvorský dekret z roku 1770, kterým se stanovoval minimální věk pro složení profesního slibu na 24 let – P. K. JAKSCH, *Gesetzlexikon*, IV, s. 249–251 (Ordensgelübde).

⁵⁷⁾ NA, FK, sign. CV 1 P, kart. 35, repertorium 1764–1782.

⁵⁸⁾ A po zrušení kláštera žádali po eráru jejich řádné splátky – např. NA, ČG-PU, sign. F2 21/8, kart. 682, Johann Christoph a Sidonie Elgerovi českému guberniu, 30. 12. 1782.

⁵⁹⁾ B. ZANONI, *Constitutionen*, kap. 17, Von dem Eingang der Novitzen in unser Closter, s. 170.

⁶⁰⁾ NA, APA, inv. č. 3717, Priorissa Monialum Caelestinorum [...] pro Commissario ad instituentium Examen cum [...] Joanna Catharina Königin [...], 2. 7. 1779.

⁶¹⁾ Panství bylo ve vlastnictví klementinské koleje, odkud pocházeli někteří zповědncí celestinek; srov. Jaroslav MACEK, *950 let litoměřické kapituly*, Kostelní Vydří 2007, s. 181–183.

⁶²⁾ Tento ne zcela neobvyklý postup dokumentuje např. pro Tyroly Andreas WINKLER, *Die Pharmazeutinnenausbildung im 18. Jahrhundert am Beispiel zweier Frauen*, in: François Chast – Olivier Lafont (edd.), *Actes du XXXII^e Congrès International d'Histoire de la Pharmacie*, Paris, 25–29 septembre 1995, Paris 1996, s. 31–37.

⁶³⁾ Srov. Gabrielle BEISSWANGER – Gudrun HAHN – Evelyn SEIBERT – Ildikó SZÁSZ – Christl TRISCHLER, *Frauen in der Pharmazie. Die Geschichte eines Frauenberufes*, Stuttgart 2001, s. 14 an.

zástupci místního ordináře, se to hemží slovy o „svobodném vstupu do řádu a kláštera“, pocitech „silného povolání od Boha“, odhodlání „být navždy spojena s Ním“ a „raději snášet všechny útrapy [řeholního života], než se někdy vracet do bláhového světa (in die eitle Welt)“.⁶⁴ Před vstupem do noviciátu se examinátoři kandidátek také vyptávali, proč si za místo zasnoubení s Bohem vybraly právě řád Zvěstování P. Marii. Vyjma řídkých formulací typu „že zde je obzvláštním příkazem ochrana Matky Boží“, zdůrazňovaly dotazované zejména „tichou samotu“, „uzavřenost kláštera“ či „důležitost mlčení“.⁶⁵ Ve všech těchto spirituálních znacích řádu byly panny utvrzovány a posilovány v kázáních u příležitosti vstupů a profesí, které byly důležitým přechodovým rituálem na cestě z „laického“ světa do světa „duchovního.“⁶⁶ Stejného posilování se pak dostávalo sestrám v průběhu jejich klášterního života nesčetněkrát, ať již při běžných duchovních cvičeních či různých kolektivních svátcích a slavnostech, jako bylo např. vysvěcení konventního kostela.

Rok po složení profese mají žít chórové sestry ještě podle předpisů pro novicky⁶⁷ a za tři roky získávají v kapitule pasivní (mohly být volené) i aktivní (mohly volit) hlas při výběru činovnic konventu.⁶⁸ Ten probíhá na výročních zasedáních, kde se obsazují jednak větší *officia* (*vornehmste*, s. „volebním obdobím“ tři roky),⁶⁹ mezi něž patří převorka, podpřevorka, jejich poradkyně diskrety a novicmistryně, a jednak menší úřady (*geringste*, ideálně obnovená jednou za rok), zajišťující každodenní chod společenství chórových sester, od péče o oděvy a refektář, přes kostel a sakristii až po knihovnu a vrátnici kláštera.⁷⁰ Nejpozději od roku 1748 se volby vyšších služebnic odbyvaly pravidelně v rámci kanonických vizitací. Při nich konzistorní vyslanci také zvolené panny potvrzovali, vyjma převorky, o jejíž písemnou konfirmaci žádal poté ordináře samotný konvent.

⁶⁴ Všechny zachované exameny pocházejí až z pražských dob (z let 1760–1779) a jsou uloženy v NA, APA, inv. č. 3717.

⁶⁵ Typologii různých motivací a okolností pro vstup do kláštera přináší např. E. RAPPLEY, *A Social History*, s. 148n. Přesto je jejich konkrétní odhalení často nemožné – srov. např. Ch. TROPPEL, *Die Entwicklung*, s. 187.

⁶⁶ Srov. Veronika ČAPSKÁ, *Misionářky mikrokosmu – Řeholní ideál v kázáních při příležitosti vstupu žen do olomouckých klášterů*, in: Martin Elbel – Ondřej Jakubec (edd.), *Olomoucké baroko. Proměny ambicí jednoho města*, I, Olomouc 2010, s. 197–203, zde s. 198. Onen přechod podtrhovaly i další proměny, např. přijetí nového duchovního jména (pod nímž jsou v tomto textu uváděny všechny celestinky).

⁶⁷ B. ZANONI, *Constitutionen*, kap. 17, Von dem Eingang der Novitzen in unser Closter, s. 179.

⁶⁸ Tamtéž, kap. 13, Von Erwöhlung der beamten deß Closters, s. 151.

⁶⁹ Stanoveno už v 16. stol. coby reformační obrana proti nehodným celoživotním abatyším – J. A. K. McNAMARA, *Sisters in Arms*, s. 395.

⁷⁰ B. ZANONI, *Constitutionen*, kap. 13, Von Erwöhlung der Beamten deß Closters, s. 152 an. Nejde ovšem o péči absolutní. Profánnější služba (vaření, topení, zahradní práce apod.) byla v rukou laických sester.

Správní struktura konventu není zúžena na malý kruh vybraných sester, v ideálním případě může zahrnovat téměř dvě třetiny předepsaného rozsahu komunity.⁷¹⁾ Jiné bylo samozřejmě období, kdy na starém hradě dlela pouze malá skupinka profesek, jiný pobyt v Praze, kdy se o celkový počet 15 funkcí (z nichž třeba diskrety byly v klášteře vždy minimálně dvě) dělilo více dam. Neudivuje proto, že Marie Aloisie Kajetána Šporková v letech 1706–1712 plnila v šesti- a vzápětí osmičlenné komunitě (často i současně) povinnosti sakristiánky, prokurátorky neboli hospodářky, dozorkyně nad domácími a ručními pracemi, správkyňe klášterního zařízení, dozorkyně v hovorně, fortnýřky (to z malých úřadů) a konečně pak diskrety a převorky. Tak rychlá „kariéra“ ji potkala v průběhu necelých deseti let pobytu v řádu (a to před příchodem do Hradiště žádnou funkci nedržela), zatímco kupříkladu sestra Marie Terezie Aloisie von Warnsdorf (vstoupila 1770) za víceméně srovnatelnou dobu 12 let do zrušení kláštera stihla vystřídat pouze tři oficia, a to navíc jen těch menších (šatnářka, sakristiánka, fortnýřka).

Hledáme-li nějaká pravidla obsazování vnitřních úřadů konventu, bude to věk (čili očekávaná zkušenost), délka pobytu v řádu a možná nečekaně i jakási generační sounáležitost. V Praze se to projevilo dlouholetou převahou hradištských sester ve správě domu. Příkladem budí skupinka profesek, které vstoupily do řádu takřka souběžně okolo roku 1730 a skoro všechny se také dožily zrušení kláštera. Při příchodu do Jindřišské ulice se jednalo o poměrně čerstvé členky komunity, jež např. k roku 1741 zastávaly převážně funkce vintířek či hlídaček nemocných.⁷²⁾ Důvěra v jejich schopnosti roste pozvolna na přelomu 40. a 50. let, kdy umírají někdejší soupeřnice slečny Šporkové. Každá z dam postupně poznala správu takřka ve všech jejích aspektech a každá z nich za čtyřicet let vystřídala více než polovinu oficií (jedna dokonce devět, zbylé šest až sedm). Všechny našly (či jim komunita přisoudila) jistou specializaci, k níž měly ostatní družky na dlouho odepřený přístup. To je případ funkcionářské „rekordmanky“ Marie Aloisie Penckové (vstup 1733), která se koncem 40. let stala diskretou (a funkci nepřetržitě držela do r. 1771 a poté znovu na samotném konci roku 1782), ale vedle toho byla v různých dobách fortnýřkou, novicmistryní, sklepmistryní či správkyňi refektáře a před rokem 1775 po dvě tříletá období podpřevorkou. Týká se to stejně tak i dlouholeté prokurátorky a od roku 1748 převorky Marie Kajetány Antonie Mladotové ze Solopisk (vstoupila 1728), která stála v čele konventu až do začátku 70. let. Nejdéle spravovala úřad vyžadující jisté „nespirituální“ schopnosti (což je možná důvod omezené rotace sester v podobných funkcích) Marie Gabriela Malovcová z Malo-

⁷¹⁾ Až 20 panen z předpokládaného počtu 33 chórových sester – srov. tamtéž, s. 153.

⁷²⁾ Vintířka (v orig. *Windnerin*) je hlídačkou u klášterní fortny, která skrz tzv. vintu (jíž lze asi nejlépe přirovnat k otočníkům pro výdej balíků na přepážkách dnešních pošt) přijímá dary, vzkazy atd. zvnějšku. Její „nadřizenou“ je pak fortnýřka, která dohlíží na provoz vrátnice jako celku a otevírá brány domu, je-li to z nějakého důvodu nutné.

vic (vstoupila 1731), která byla trvale v letech 1753–1781 prokurátorkou, tedy správkyní hospodářství.

Pražské profesky byly z držení vyšších úřadů dlouho vyřazeny. Svědčí o tom např. „odložená“ kariéra první pražské sestry Marie Emanuely Losy von Losenau (sliby 1740). Tě byla poprvé svěřena nějaká funkce (šatnářka) až po třinácti letech klášterního pobytu, kdy zřejmě klesly síly hradištských sester pod hranici umožňující plynulý chod instituce v dosavadním personálním obsazení. Do první vyšší funkce byla Marie Emanuela zvolena takřka přesně v okamžiku, kdy počet pražských profesek převážil nad žijící hradištskou sestavou (1772), a není možná bez zajímavosti, že se rozhodla po zrušení kláštera pro odchod do světského stavu.⁷³⁾ Třeba je to jen pouhá shoda náhod, může však jít i o náznak toho, že u celestinek vládla někdy atmosféra, v níž se ne každá žena mohla cítit zcela komfortně.

Správa úřadů

„Startovacími“ úřady u celestinek se stávaly ty, které s sebou nesly nejvíce pracovního nasazení a které se zároveň nevyznačují žádnou obzvláštní specializací, jak ukazuje přehled pražských profesek:

Tab. 3, první funkce chórových sester, n=14, 1760–1782

prvně zastávaný úřad	počet pražských profesek	procentuální podíl
vintříčka	5	35,7 %
šatnářka	4	28,6%
hlídačka nemocných	2	14,3%
dispenzátorka	2	14,3%
správkyně refilektáře	1	7,2%

Jedinou sofistikovanější rolí je v tomto případě snad *infirmatrix*, která byla v jednom případě svěřena přímo sestře „zběhlé v lékárnictví“, ⁷⁴⁾ výše zmíněné Marii

⁷³⁾ NA, České gubernium – Duchovní komise (dále ČG-DK), sign. F 6/2, kart. 66, Protocollum Commissionis abgehalten den 22ten Julii 1782 in dem aufgehobenen Kloster deren Coelestinerinnen in der Neustadt.

⁷⁴⁾ NA, FK, Gubernial Decret mittelst welchen die allerunterthänigsten Preces deren Celestinerinnen wegen Aufnehmung zweyen Candidatinnen um guttachten communiciret werden (koncept), 23. 10. 1764.

Ignácii Koptikové, jež ji začala vykonávat hned, jak splnila všechny podmínky pro zapojení do správy společenství. Zpravidla po jednom až dvou „volebních obdobích“ začínají k uvedeným funkcím přibývat další, jejichž obsazení koresponduje také se sociálním původem sester. Tento vnější faktor – jak se zdá – se nepodařilo uvnitř české komunity celestinek nikdy zcela eliminovat, ačkoliv bychom zřejmě očekávali, že v maličkém konventu, jehož obyvatelky spíše vítaly příchod každé nové spolusestry, nemusí podobná otázka hrát zásadní roli. Pohled do následujících čísel, která se týkají všech pražských chórových sester, tento předpoklad vyvrací:

Tab. 4, obsazení úřadů dle původu sester, n=27, 1748–1782; funkce zapsané v pořadí, jak je uvádějí konstituce, tučná čára odděluje vyšší officia od nižších

	celkem	šlechtický původ (%)	městánský původ	původ z nižších stavů	neznámý původ
převorka	4	2 (50%)	1	1	-
podpřevorka	7	4 (57%)	1	-	2
novicmistryně	4	2 (50%)	-	1	1
diskreta	8	4 (50%)	1	2	1
fortnýřka	10	6 (60%)	1	1	2
prokurátorka	4	3 (75%)	1	-	-
sakristiánka	6	3 (50%)	-	2	1
dozorkyně prací	3	2 (66%)	-	-	1
šatnářka	5	3 (60%)	-	1	1

dispenzátorka	5	2 (40%)	1	1	1
knihovnice	4	1 (25%)	-	1	2
správkyně refektáře	4	1 (25%)	1	1	1
hlídačka nemocných	4	1 (25%)	2	1	-
vintříka	13	3 (23%)	3	4	3

Je patrné, že šlechtickým dcerám byly některé funkce přidělovány méně. Obecně se jedná o ta oficia, jejichž výkon byl tělesně náročnější. Naopak tam, kde přicházejí ke slovu duševní a řídicí (to je případ fortnýřek) schopnosti, urozené dámy jednoznačně vedou. O knihovnu se dekádu po roce 1753 starala Marie Anna Rusecká z Ejbáně (sliby složila 1727), jistě pro svůj výkon na poli překladu z francouzštiny, dedikovaného první pražské převorce Marii Anastázii.⁷⁵⁾ Trvalou správu refektáře svěřila kapitula roku 1766 Marii Scholastice Baulerové z Hochenburgu, jež k této funkci v různých letech přibírala blízké povinnosti dispenzátorky neboli správkyně zásob, později diskrety a nakonec těsně před zrušením kláštera i superiorky. „Nejšlechtičtější“ postem byla prokurátorka, obsazovaná navíc až do roku 1781 výhradně někdejšími hradištskými profeskami, mezi nimiž mohla být ještě stále živá vzpomínka na krach roku 1748, „kdy v celém domě nebylo nic jiného než chudoba.“⁷⁶⁾ Naopak třeba jasná převaha „prostých“ knihovnic před i po smrti zmiňované Marie Anny může svědčit o tom, že studium nemuselo náležet u celestinek k hlavním projevům aktivní kontemplace.⁷⁷⁾ Potvrzuje to i fakt, že poslední knihovnice Marie Magdalena Beyerlová (poddanského původu, sliby složila 1778) stihla vedle tohoto úřadu vykonávat i práci šatnářky a že v posledním roce existence kláštera nebyl úřad ani obsazen.

⁷⁵⁾ Luc VAUBERT, *Die Andacht zu Jesu Christo Unserem Herrn In dem Allerheiligsten Sacrament des Altars*, Prag 1741. Udržovala tak překladatelskou tradici, kterou do konventu vnesla Šporkova dcera.

⁷⁶⁾ NA, APA, inv. č. 3717, převorka arcibiskupu pražskému, nedat. (2. pol. r. 1748).

⁷⁷⁾ Svědčí o tom i doporučená skladba knihovny o dvaceti titulech, zahrnujících většinou životopisy mučedníků a běžnou mravoučnou literaturu. Je nutné dodat, že seznam vznikl zhruba 100 let před příchodem sester do Čech – *Reglen und Unterrichtungen*, kap. 38, Die Bücher, welche über Tisch gelesen und mit denen das Closter versehen werden solle, s. 134–136.

Předchozí data lze doplnit o některé další údaje z informačně nejpokrytějšího období, díky nimž se naznačené tendence ještě zpřesní:

Tab. 5, okolnosti držení jednotlivých úřadů, $n=14$, 1760–1782

	celkem	průměrný věk při nástupu úřadu	průměrný pobyt v klášteře v době získání úřadu	dříve zastávané úřady	souběžně zastávané úřady	později zastávané úřady	pozdější převorky
převorka	2	32,5	6	1,5	0,5	0	-
podpřevorka	2	39	15,5	2,5	0	2	-
novicmistryně	3	43,3	23	3	1,3	2	-
diskreta	2	45	21	2	1,5	1,5	-
fortnýřka	4	41,5	23,25	3	0,5	0,5	-
prokurátorka	1	37	16	3	1	1	-
sakristiánka	3	37,6	17	1	0	2,3	-
dozorkyně prací	1	37	8	1	1	1	-
šatnářka	5	28,2	8,6	0,4	0,25	2	-
dispenzátorka	3	28,6	4	0,3	0	2,3	-
knihovnice	1	31	3	0	1	1	-
správkyně refektáře	2	29	5	0,5	0,5	3	-
hlídačka nemocných	3	35,3	9,6	1	0,6	1,6	1
vintiřka	8	35,25	11,5	1	0,14	1,4	2

K zjištěným – a vlastně nijak překvapivým – skutečnostem patří vyšší věk a počet dříve zastávaných funkcí u držitelek vyšších úřadů a důležitých úřadů nižších (fortnýřka, prokurátorka), dále potvrzení, že specializované funkce zůstávaly déle v ruce schopných (hlídačka nemocných), že největší fluktuace a nejnižší věk při nástupu byly mezi fyzicky pracujícími (šatnářka, vintiřka), že tyto funkce byly zároveň jakýmsi předpořím další konventní služby (dispenzátorka, správkyňe refektáře, ale i sakristiánka), nebo že některá officia mohla být jakýmsi bonusem k jiným (týká se

zejména poradkyň převorky – diskret, ale i novicmistryň, které vzhledem k poměrně řídkému přílivu novicек nebyly u celestinek zaměstnáním „na plný úvazek“). Opět platí, že pražské profesky (tedy mladší sestry) byly dlouho spíše v služebním postavení vůči někdejšími hradištským sestrám (poměr vintířek je tu 8:5 ve prospěch Prahy, dispenzátořek 3:2 a šatnářek dokonce 5:0; naopak u fortnýřek převažují panny z hradištských dob v poměru 3:2, u podpřevorek 5:2, u prokurátorek pak 3:1 a konečně u diskret 4:1). Největší počet sester se v Andělské zahradě vystrídál při ostraze klausury – v rolích vintířek a fortnýřek – což je u potridentského řádu s odkazem na V. hlavu koncilního Dekretu o řeholnicích a mniškách pochopitelné.

Data z tabulky č. 5 se týkají posledního dvacetiletí existence konventu, nelze je tedy stoprocentně zobecňovat. To se týká zejména prvního a posledního řádku tabulky. Zaujme relativní mládí převorek, kombinované s nezkušeností ve správě jiných důležitých „portfolií“. Tato skutečnost patrně souvisí s dalším důležitým předpokladem práce pro komunitu – zdravotní dispozicí. Vzhledem k potížím, s nimiž se české celestinky v oblasti rozšiřování svého personálního stavu potýkaly, není překvapivé, že se jednalo o trvale stárnoucí (a churavějící) společenství.⁷⁸⁾ To na jedné straně poskytuje konventu významný argument v žádostech o přijetí nových sester (např. uváděné lékárnice), na druhou stranu to však znamenalo, že ty neschopné (*untauglich*) postupně přestaly vykonávat – nebo nemohly, když úřady stav konventu v rámci vyřizování žádostí pravidelně prošetřovaly – jakoukoliv funkci. V polovině 70. let se již jedná o plnou polovinu chórových sester.⁷⁹⁾ Ke slovu se tak na nejviditelnějším místě musely dostat ty mladší, méně zkušené a zřejmě s jistým deficitem autority. Když roku 1772 znovu neobhajovala svou funkci dlouholetá představená Marie Kajetána Mladotová ze Solopisk, stala se převorkou sestra Marie Antonie Leschitzová (sliby složila 1766 ve věku 27 let) se čtyřletou zkušeností vintířky.⁸⁰⁾ Již za pár let byla kárána arcibiskupem Příchovským, že se z domu vytratil mír a zápal a do klausury vstupují světší lidé.⁸¹⁾ Její nástupkyně byla ještě o rok mladší. Lze jen spekulovat,

⁷⁸⁾ Když tedy po dvou desetiletích koncem 50. let 18. století vrátily úřady celestinský konvent mezi ženské řádové instituty s noviciátem, čekal pražské profesky život v zhruba padesátileté komunitě, výrazně starší, než s jakou se setkávaly mimo klášterní zdi. Pro 18. století se uvádí podíl věkové skupiny 15–20letých na 45%; osob starších 50 let bylo jen o něco málo nad desetinou; srov. Ludmila FIALOVÁ – Pavla HORSKÁ – Milan KUČERA – Eduard MAUR – Jiří MUSIL – Milan STLOUKAL, *Dějiny obyvatelstva českých zemí*, Praha 1998, s. 155n. V klášteře jsou poměry takřka opačné.

⁷⁹⁾ Österreichisches Staatsarchiv Wien, Allgemeines Verwaltungsarchiv, Kultus-Katholisch, StHB Serie B, Ktn. 590, Fasz. 448, Nr. 8, Spezifikation deren Personen, welche Anno 1776 den 5ten December in dem Kloster denen Annuntiaten Caelestinen befindlich sind.

⁸⁰⁾ Nezkušenost v držení nějakého portfolia se však nemusí automaticky projevit záporně – viz případ doksanské převorky Juliany Alžběty Sekerkové (ač její působení v čele kláštera přerušila rezignace) popsany v H. KUCHAROVÁ, *Kláster premonstrátek*, s. 215 a 219n.

⁸¹⁾ NA, APA, inv. č. 3717, Decret an die Coelestinerinnen, I. 1. 1778.

nepředešel-li nakonec zásah Josefa II. nějaké krizi, která by třeba vedla k samovolnému rozpadu společenství. Dodejme, že z kanonického hlediska musel být nízký věk obou posledních převorek podmíněn nějakým nedochovaným dispensem, zatímco tak hubená předchozí „kariéra“ byla zcela v pořádku. Vedle příkladného života, vůdcovských a ochranných schopností je u celestinek jediným výslovným omezením věk: převorka (i podpřevorka) má být minimálně čtyřicetiletá a od složení profesních slibů ji má dělit alespoň osm (v druhém případě pět) let.⁸²⁾

Stejně tak nelze zobecnit údaje o vintírkách. Získaná data zkresluje přítomnost starších sester, které obsluhovaly vintu na konci své řeholní služby.⁸³⁾ Tento fakt je také příčinou zjištěného nízkého počtu následně zastávaných úřadů (a vysokého věkového průměru) v předposledním sloupci tabulky, přestože z logiky nejobvyklejšího „startovního“ úřadu tomu muselo být přesně naopak.⁸⁴⁾ Zvláštní případ – a ještě jeden doklad důležitosti zdraví – představuje celoživotní vintírka Marie Prokopie Mladotová ze Solopisk (vstoupila 1759). Až v polovině 70. let je jmenována jako fortnýřka, avšak souběžně plní na rozdíl od jiných období stejnou funkci další sestra. Nemáme pro to explicitní doklad, ale svou roli zde mohl hrát i fakt, že rodiče této dámy byli velmi blízkými příbuznými (matka byla vlastní tetou otce), což možná nezůstalo beze stop na duševním zdraví jeptišky, neschopné zastávat zodpovědnější místo.⁸⁵⁾ Každopádně byla Marie Prokopie jedinou pražskou profeskou, která nikdy plně nespravovala žádné z vyšších konventních oficií.

Na sklonku řeholního života

V době, kdy dosahoval počet osob starších 50 let v populaci zhruba 10% a v této skupině navíc převažovali muži,⁸⁶⁾ se celestinské chórové sestry dožívaly průměrně 62 až 63 let.⁸⁷⁾ Patrně zde platí obvyklé vysvětlení jiných badatelů:⁸⁸⁾ pevný denní

⁸²⁾ B. ZANONI, *Constitutionen*, III, kap. 1. Von dem Amt der Priorin a kap. 2. Vom dem Amt der Suppriorin, s. 123–130.

⁸³⁾ Např. uvedený věk získání úřadu v tabulce je tak mediánem, přičemž modus činí v tomto případě necelých 29 let.

⁸⁴⁾ Tak čekaly např. vrátanou Marii Viktorii Elgerovou (vstup 1766) v rozmezí let 1775–1782 ještě tři další portfolia, včetně prokurátorky a fortnýřky.

⁸⁵⁾ To by potvrdzoval i relativně nízký (ve srovnání s ostatními) věk, kterého se dožila (Archiv hlavního města Prahy, Sbirka matrik, Matrika zemřelých Praha II – Nové Město, kostel sv. Jindřicha, 1771–1784, sign. JCH Z12, zápis k 9. 1. 1784), jakož i hojně odkazy ve prospěch řádu, které její rodiče vtělili do dceřiny závěti, s níž přišla do kláštera – NA, ČG-PU, sign. F 2 21/8, závěť Marie Prokopie (Barbory Karolíny) Mladotové ze Solopisk, 16. 1. 1766.

⁸⁶⁾ L. FIALOVÁ a kol., *Dějiny obyvatelstva*, s. 155–156.

⁸⁷⁾ Vysoký věk řeholnic 18. století lze zřejmě považovat za obecný – pro české prostředí srov. např. M. MACKOVÁ, *Vorsilky*, s. 68.

⁸⁸⁾ Srov. E. KUSTATSCHER, *Die Welt*, s. 126

režim, pravidelná strava, přiměřená námaha, relativně velký prostor klauzury (v Praze klášter se zahradou), blízkost zdravotní péče (docházka městských fyziků a chirurgů) a nulové nebezpečí úmrtí při vícenásobném porodu. Dříve opouštěly veškerý svět šlechtičny (průměr 59–60 let). Bude to zřejmě ovlivněno vyšším výskytem dam chatrnější kondice (viz „incestní“ Marie Prokopie, dvě rytířky zemřely okolo 30. narozenin). Pro srovnání sestry, u nichž lze prokázat původ z nižších (poddanských) vrstev, se u celestinek dožily v průměru téměř 66 let.

Tato data doplní údaje o délce pobytu za zdmi kláštera, počínaje profesním rokem první hradištské představené Marie Anselmy Alexie⁸⁹⁾ a odchodem poslední excelestinky konče. Pomineme-li v následující tabulce oba krajní případy (které jsou spíše otázkou konkrétního fyzického ustrojení), pak více než polovina českých celestinek, u nichž byla zjištěna mezní životní data, prožila víceméně 50 let řeholního života (při spíše ranějším vstupu do řádu):

Tab. 6, smrt chórových sester vs. délka pobytu v klášteře, n=40, 1685–1832; vč. zjištěných působišť jinde

délka pobytu v klášteře (roky)	počet sester	průměrný věk úmrtí ve skupině	průměrný věk profese ve skupině
1-10	1	33	30
11-20	4	37,6	23,25
21-30	6	56,2	24,3
31-40	3	60,5	19,5
41-50	8	69,1	22,6
51-60	8	74,6	21,6
60+	1	94	29
neznámý	9		

Není překvapením, že dříve umíraly ženy, které do řádu vstoupily spíš v pozdějším věku (24+ let), kdy za sebou měly jistý „pohnutý“ život (např. oboustranné osiřeni)⁹⁰⁾ a v řeholi pak strávily nějakých dvacet až třicet let. V případě celestinek je ovšem nutné počítat s jedním vnějším faktorem – téměř všechny sestry, jejichž

⁸⁹⁾ Oberösterreichisches Landesarchiv Linz, Bestand Stiftsarchiv Garsten, Sch. 294 – Akten über die Stadt Steyr 1609–1769, Nr. 5 – Wahl der Priorin, Verzeichnisse des Schwestern im Zölestinerinnenkloster in Steyr 1650–1744, seznam sester, nedat. (1693/1694).

⁹⁰⁾ Ani jednou se však u celestinek nesetkáváme s vdovou – jejich nízké zastoupení v řeholních domech 18. století se zdají potvrzovat i závěry J. KAŠPÁRKOVÉ, *Ženské kláštery*, s. 70, nebo M. MACKOVÉ, *Voršilkvy*, s. 64.

délka řeholního života dosahuje právě těchto hodnot, zemřely v první dekádě po přenesení kláštera na Nové Město pražské, v dobách vícekrát zmiňovaného úpadku, kdy měl konvent problémy s pravidelným přísunem viktualií a nedostávalo se peněz na lékařskou péči.

Všechny sestry, které složily věčné sliby v Praze, se dožily konce kláštera a v případě, že se rozhodly pokračovat ve své tiché misi (15 z 21 profesek) v některém z obou nezrušených řádů,⁹¹⁾ čekal je ještě zhruba třicetiletý život. Věk byl jistě i jedním z faktorů, který o výběru dalších působišť po roce 1782 spolurozhodoval: k alžbětinkám, jejichž zdravotní služba kladla na příslušnice řádu větší pracovní nároky, odešly z Jindřišské ulice nejmladší sestry (narozené okolo roku 1750), zatímco u voršilek skončily i některé hradištské profesky, které se tu často dožily požeňnaného věku (Marie Nepomucena Bláhová zemřela roku 1794 ve věku 94 let, Marie Aloisie Pencková zemřela roku 1790 ve věku 87 let).⁹²⁾ Předmětem dalšího zkoumání se může stát postavení, které excelestinky (a vůbec členky zrušených řádů) v nových společenstvích zaujímaly a jak tu k nim bylo přistupováno – tu jen uveďme, že např. u voršilek si v první řadě měnily své řeholní jméno („celestinská“ Marie byla u téměř všech nahrazena Annou), že některé chórové sestry se tu záhy zapojily do vyučování tamních žaček a některé jen obsluhovaly komunitu⁹³⁾ a že minimálně dvě brzy využily možnosti odejít do zahraničního konventu svého původního řádu.⁹⁴⁾ Šest chórových sester se vrátilo do světského života: o důvodech lze jen spekulovat (věk to zřejmě nebyl, když výše uvedená doyenka konventu Marie Nepomucena své uplatnění našla), pravděpodobně je – vedle dříve uvedeného případu Marie Emanuely – chatrné zdraví. Však také ty, jejichž osudy po opuštění kláštera se podařilo vystopovat, v rozmezí následujících dvou let zemřely. Poslední chórová sestra někdejšího řádu Zvěstování P. Marii, Marie Valburga Krammerová (vstoupila k celestinkám 1778) zakončila pozemské žití u novoměstských voršilek roku 1832.⁹⁵⁾

⁹¹⁾ Jak to povoloval dvorský dekret z 17. 6. 1782, P. K. JAKSCH, *Gesetzlexikon*, III, s. 534 (Klosterübertritt).

⁹²⁾ NA, ČG-DK, Protocollum Commissionis abgehalten den 22ten Julii 1782 in dem aufgehobenen Kloster deren Coelestinerinnen in der Neustadt.

⁹³⁾ M. MACKOVÁ, *Voršilky*, s. 54.

⁹⁴⁾ Mj. poslední převorka českých celestinek – NA, ČG-DK, sign. F 6/10, představená hradčanských voršilek duchovní komisi, 15. 10. 1784.

⁹⁵⁾ NA, Voršilky-konvent Praha, kn. 48, soupis v Pánu zesnulých členek řádu sv. Voršily v Praze II, nepag.

Laické sestry

Poněkud skryty v dochovaných pramenech zůstávají služebné sestry. Je pravděpodobné, že tomu tak bylo i v každodennosti komunity, když např. korespondence představených se o nich téměř nezmiňuje, a valnější zájem o ně po většinu času nejeví ani církevní, ani světské autority. Dlouho byly uváděny pouze coby přívažek k vizitačním seznamům chórových sester a zpovídány jen rámcově,⁹⁶⁾ v materiálech úřadů se trvale objevují až v 70. letech, kdy dostává proces schvalování jejich vstupu do kláštera víceméně stejnou podobu jako v případě chórových kolegyně.

Upozaděni laických sester zakládají už řádové konstitute, které jim zapovídají účast na chórových modlitbách a společnou četbu žalmů, byť by i uměly číst (*sie schon wohl lesen können*).⁹⁷⁾ Neúčastnily se tedy ani kapituly, natož aby tu měly nějaké volební právo a možnost zastávat jakoukoliv vyšší funkci. Tato omezení asi predestinovala i původ konvršek. Z jedenácti, které složily slib u celestinek, můžeme bezpečně zařadit čtyři a předpokládat, že drtivá většina ostatních pochází ze stejných vrstev. Ty městské (Bolzano, Staré a Nové Město pražské) byly dcerami obchodníka s husami, komorníka a sloužícího, ta venkovská byla z rodiny poddaných (panství Karvinských z Karviné Kosova Hora u Příbrami) – odlišnost od chórových sester z podobného prostředí je patrně v oné znalosti písma a četby. Zřejmě není překvapením, že laické sestry pocházely převážně z Čech, výjimky se vyskytují jen na počátku. Innsbrucká Marie Anna Steigenbergerová s bolzanskou Kateřinou Schweighenofferovou přišly do Čech s družkami slečny Šporkové, které musely být odkázány na jistý způsob předepsané péče i v průběhu cesty z Tyrol.⁹⁸⁾ K obsluze hradištské komunity byly přivzaty ještě dvě laické sestry po roce 1732, další přicházejí až v Praze (1740–1777). Ač ani tu nebylo nikdy dosaženo kýženého počtu sedmi, vyskytovaly se konstantně v konventu alespoň tři, nejčastěji však čtyři; roku 1777 bylo dosaženo nakrátko počtu pěti. V některých dobách musely jejich povinnosti plnit chórové sestry, když se kvůli přísné observanci nesměly obrátit na světské služebnictvo, a pro samou práci tak zanedbávaly chórovou modlitbu coby největší povinnost svého ústavu (*alß unsers Instituts größer Schuldigkeit*).⁹⁹⁾

Vzhledem k nedostatku zpráv nelze spolehlivě určit životní data většiny laických sester. Stanovení věku příchodu do řádu kolísá u zjištěných celestinek od 14 do

⁹⁶⁾ Padala jen obecná otázka, co by život v klášteře eventuálně vytkly a odpověď většinou zněla: „*Gar nichts*“.

⁹⁷⁾ B. ZANONI, *Constitutionen*, kap. 17, Von dem Eingang der Novitzen in unser Closter, s. 172.

⁹⁸⁾ Skupinu doprovázela i světská služebná Anna Kateřina Lachemanová, která patrně zajišťovala komunikaci putujících sester s okolím. Roku 1708 vstoupila v Hradišti do řádu coby chórová sestra Marie Viktorie Serafina – SOkA HK, BA, kt. 6, inv. č. 88, sign. IV o 1, seznam profesek, nedat. (1709).

⁹⁹⁾ NA, FK, sign. CV 1 P, kart. 35, převorka a podpřevorka královně české, nedat. (1751/1752).

32 let, přičemž ty starší se – na rozdíl od chórových sester (tu bez nároku na zobecnění) – vyskytují v Hradišti (28, 29, 30 a 32 let), mladší pak v české metropoli (14, 17 a 24). Jasná odlišnost od chórových sester je v době, která uplynula do složení slibu: s určitou můžeme konstatovat, že definitivní vstup do řádu přicházel po delší době pobytu v klášteře (dva a čtyři roky). Možná si komunita potřebovala ověřit, že je na ženy opravdu spolehnutí, když mají obstarávat chod domu až do smrti: v jednom případě byla kandidátka po půl roce propuštěna s poukazem na to, že není schopna ujmout se práce.¹⁰⁰⁾ Nic nenasvědčuje tomu, že by některá sestra přinesla do kláštera nějaké jmění, což byla nesporná výhoda pro chudé rodiče. Mohly tedy být od případného „poplatku“ osvobozeny s tím, že jeho dostatečným ekvivalentem bude služba chórovým sestřám. Oba dochované exameny zároveň nehýří žádnými duchovními proklamacemi: např. Marie Marta Schmischková (obláčka 1773, sliby 1775) jen suše konstatuje, že je „*se vším smířená a vstupuje [do řádu] dobrovolně.*“¹⁰¹⁾

Povinnosti laických sester jsou plně zaměřeny na fyzickou práci.¹⁰²⁾ Konvršky mají proto být silné (*starck von Leib*),¹⁰³⁾ aby zvládly péči o kuchyni, prádelnu, šatnu, infirmatorium, hospodářskou zahradu (s kurníkem a kočkami, lovkyněmi hlodavců) a sakristii (včetně nošení vody a péče o paramenta).¹⁰⁴⁾ O přesném rozdělení úkolů u celestinek jsou zprávy až ze samotného závěru jejich působení v Praze (1782). Z pěti laických sester se dvě pro pokročilý věk obsluhy domácnosti neúčastnily, zbylé (27, 28 a 37 let) jsou označeny jako prادلna a pomocnice u nemocných, sklepmistyně a konečně kuchařka.¹⁰⁵⁾ Podobně jako u chórových sester i zde docházelo k pravidelné obměně na jednotlivých „pozicích“ – konstituce její výkon vkládají do rukou představené, která ji má provést každé čtyři měsíce, aby konvršky „*nemusely pracovat vždy se stejnou námahou a měly i lehčí práce.*“¹⁰⁶⁾ Vzhledem k tomu, že laické sestry vedly namáhavější život než jejich chórové souputnice, nebylo by překvapením, kdyby tomu odpovídal i jejich dřívější odchod ze světa. I s vědomím nedostatku pramenů se ovšem zdá, že tento předpoklad v případě

¹⁰⁰⁾ Tamtéž, převorka fundační komisi, nedat. (prosinec 1770). Byla by tak dvanáctou laickou sestrou.

¹⁰¹⁾ NA, APA, inv. č. 3717, Examen pro novitiatu religioſo, 30. 7. 1773.

¹⁰²⁾ Ke vzniku fenoménu *conversi* v prostředí cisterciácké ekonomické reformy stručně např. Herbert A. APPLEBAUM, *Work and the Monastic Movement*, in: Týž, *The Concept of Work: Ancient, Medieval and Modern*, Albany 2012, s. 206–207; srov. C. WALKER, *Combining*, s. 408.

¹⁰³⁾ B. ZANONI, *Constitutionen*, III, kap. 16, Von Erwöhlung der andern geringeren Beamten, s. 171.

¹⁰⁴⁾ *Regeln und Unterrichtungen*, kap. 43. Von den Aembtten der Layen-Schwestern, s. 142–143.

¹⁰⁵⁾ NA, ČG-PU, sign. F 2 21/8, Verzeichnuß aller Geistlichen, so sich in unsern geistlichen Hauß deren Annuntiaten Coelestinen in der Königl. Neystatt Prag befinden, nedat. (březen 1782).

¹⁰⁶⁾ *Regeln und Unterrichtungen*, kap. 43, s. 145.

celestinek neplatí. Například v roce 1765 zde umírá jedna osmdesátice (58 let v řádu), k roku 1782 tu nalézáme dvě dámy v šesté dekádě věku, které po 42 a 57 letech řeholního života u celestinek, a pak v jiných klášterech dosáhly necelých 70 a v druhém případě 81 let. Nejvyššího zjištěného věku, 86 let, se po téměř šedesáti letech v řeholi dožila Marie Stanislava Wagnerová.¹⁰⁷⁾

Na rozdíl od chórových sester se žádná z konvršek nerozhodla v roce 1782 opustit řeholní stav. Za tímto krokem jistě stojí zejména nulová podpora (či přímo neexistence) jejich rodin. Starší byly přijaty ve voršilských konventech na Hradčanech a v Kutné Hoře, mladší pak – opět vzhledem k předpokládaným požadavkům na výdrž v péči o nemocné – u novoměstských alžbětinek. Poslední excelestinská konvrška zemřela u pražských voršilek roku 1831.¹⁰⁸⁾

Závěrečná konstatování

Celestinky jsou posledním ryze kontemplativním ženským řádem, který přišel do Čech. Jako všechny ostatní se záhy staly nedílnou součástí „řeholní mapy“ království. Zpočátku do konventu směřují téměř výhradně cesty vytyčené jeho fundátorem, Františkem Antoninem Šporkem, který tak – stejně jako v případě kukské stovky špitálníků a jejich pečovateli milosrdných bratří (tedy mužů) – formuje regulérní a „věčnou“ skupinu žen, jež se mají modlit za jeho spásu. Za Šporkova života pocházejí všechny české profesky takřka výhradně z hraběcího *milieu*, chápaného co nejšířejí. Po roce 1738 se toto úzké sepětí, už jen samotným odchodem z rodového panství do Prahy, vytrácí – byť konvent nadále zůstával reálným i symbolickým vyjádřením víry svého zakladatele¹⁰⁹⁾ – což se projeví příchodem rozmanitější škály profesek, jak je jistě pro podobný ústav v hlavním městě typické. S největší pravděpodobností však platí, že vzhledem k přítomnosti jiných jak letitých, tak „současných“ řádů v Praze (karmelitánky, alžbětinky) patří celestinky z hlediska skladby osazenstva zřejmě k těm okrajovějším domům.¹¹⁰⁾ Do vnitřní správy

¹⁰⁷⁾ NA, Voršilky-konvent Praha, kn. 48, Soupis, nepag.

¹⁰⁸⁾ Tamtéž.

¹⁰⁹⁾ Pro účely úřadů popisuje představená konventu hlavní úkol celestinek: „[...] *nebst Beobachtung unserer Constitutionen* [...] *wür seinen* [Person] *in unserem Gebett und geistlichen Übungen danckbarlich angedenckt seyn sollen*“ – NA, FK, Fasson über den Anno 1769 vorgefundenen Stand deren in befindlichen Geistlichen Stiftungen.

¹¹⁰⁾ Jsou známy ostatně pouze tři žádosti o vstup, které nebyly kladně vyřízeny (dvakrát pro neupořádaný vnitřní stav konventu, jednou pro nepříteli doby – žádost pocházela z roku 1781). Čtvrtá žádost zůstala v ranku hypotetických, když se Šporkova mladší dcera pokusila roku 1711 přes odpor svého otce přesvědčit hradeckého biskupa, že její místo je rovněž mezi panami řádu Zvěstování P. Marii. Byla to jedna z událostí, která svým bouřlivým průběhem jistě

komunity se tu postupně vzhledem k nízkému počtu zapojily všechny její členky, jejichž postavení bylo bez ohledu na řádová pravidla ovlivněno ještě v hlubokém 18. století do značné míry sociálním původem (urozené vs. neurozené, z bohatších vs. z chudších poměrů), ale i skutečností, zda konkrétní sestra náležela k původní šporkovské „sestavě“, nebo zda do řádu vstoupila až v Praze. Jediná povolání, jimiž si uvnitř konventu prošla každá z jeho členek, souvisela s ostrahou klausury, jejíž vymezení bylo, co se týče mnišek, předním „výstupem“ Tridentina. *Vita activa* (ač jen v klausurních hranicích, neboť celestinky nevyvíjely ve veřejném prostoru žádnou činnost) zcela převážila nad *vita contemplativa*. Větší rovnost panovala v tomto ohledu u laických sester, u nichž vedle duchovních kvalit hrávala velkou roli i jejich fyzická uzpůsobenost. Tento faktor patrně vedle věku (získaná čísla prokazují dlouhověkost řeholnic v 18. století) ovlivnil i další cesty řeholnic po zániku konventu, který byl nakonec přes veškeré nepříznivé okolnosti (vnější i vnitřní) druhým nejpočetnějším rušeným ženským řeholním domem v Praze.¹¹¹⁾ Sebraná data ovšem postihují zmíněné fenomény zejména v případech chórových sester, které byly také předmětem stálého zájmu jak světských, tak duchovních úřadů. Naopak laické sestry zůstávají v pramenech (ale i samotných konstitucích řádu) poněkud skryty a rekonstrukce jejich stavu je složitější. Lze-li uvedené závěry alespoň částečně zobecnit, ukážou pohledy do dalších konventů.

spolurozhodla o tom, že kukský klášter nepřípadně celestinkám, nýbrž milosrdným bratřím, a moment, kdy Špork poprvé vyjádřil otevřeně svou nespokojenost s církví. Srov. Ignác Antonín HRDINA – Hedvika KUCHAROVÁ, *Záhady kolem sňatku Anny Kateřiny Šporkové (historicko-právní studie z manželského práva)*, Praha 2016, zejm. kap. 3 (v tisku).

¹¹¹⁾ Tomáš V. BÍLEK, *Statky a jmění kolejí jesuitských, klášterů, kostelů, bratrstev a jiných ústavů v království Českém od císaře Josefa II zrušených*, Praha 1893, s. 144. Pomijíme případ hradčanských voršilek (59), které sice přišly o svůj dům, ale ve své misi nadále pokračovaly v novoměstském konventu.

Jindřich Kolda

„SCHWESTERN, SO SICH IN GEISTLICHEN HAUB DEREN ANNUNTIATEN COELESTINEN BEFINDEN“

Anatomy of one cloister community (1706–1782)

SUMMARY

The generally unknown female order of Celestine nuns, or the Sisters of Annunciation (Ordo SS. Annuntiationis, O. SS. A.), which was established in 1605 by Vittoria de Fornari in Genova, was introduced to Bohemia by the well-known nobleman Franz Anton von Sporck in 1706. The only local convent first existed on Sporck's south-Bohemian estate in Choustníkovo Hradiště (Gradlitz), from where it was moved to New Town in Prague in 1739. It was cancelled by Emperor Joseph II as a “God unworthy” community in 1782.

Up to now, the Czech historiography has not paid much attention to this convent. The relative closeness of the community (51 nuns in total) and the extant archival material can serve as an ideal base for research into certain aspects of the early modern female cloister community in Bohemia, which, for the time being, evades the researchers' interest. It becomes apparent that the cloister had a double “non-spiritual” role – first as a representative of its founder's foundation capacity and, after his death, a kind of shelter for candidates whose admission to other monastic houses might have been impossible. This fact also affected the inner condition of the community where virgins admitted to the order during the first period of its existence in Bohemia played the main role. It also affected motivations and circumstances of the individual ladies' entrance to the novitiate, their geographical and social origin, administration of internal convent offices, but also the lifespan of the individual nuns or their position within the community. The collected statistical data capture the mentioned factors especially in case of the choir sisters who were also the subject of permanent interest from the secular as well as ecclesiastic authorities. As a contrast, the other group of nuns, the lay sisters, remains slightly hidden in the sources (but also the actual constitutions of the order) and reconstruction of its circumstances is more difficult.

Together with the internal conditions and the capabilities of the cloister, we should not neglect the external circumstances, which co-decided the life of the monastic houses. In case of the contemplative orders, it is the initially creeping and later targeted attack against their actual existence, which, in case of the Celestine nuns, already became apparent at the beginning of their presence in Bohemia

through their resistance to admit a number of nuns demanded by the monastic constitution (33 choir and 7 lay sisters). There is also a brief mention of Joseph's dissolution of the community that affected the nuns directly during the Annunciation feast, which is one of the most fundamental holidays in the order's calendar. Most of the sisters, who stayed in the Prague convent of the Celestine nuns on 25th February 1782, spent a large part of their cloister lives in other orders.

Translated by Miroslav Košek

II

HISTORIKOVÉ RANÉHO NOVOVĚKU

Henryk G m i t e r e k

**BADAJĄC PRZESZŁOŚĆ, POZNAWAŁEM
TEŻ WSPÓŁCZESNE CZECHY**

**Wspomnienia badacza dziejów
Czech wczesnonowożytnych***

Moja „przygoda” z historyczną bohemistyką rozpoczęła się gdzieś w 1973-1974 r., gdy rozpoczynając pracę na uczelni stanąłem przed wyborem problematyki badawczej, którą mógłbym się zajmować w dłuższej perspektywie czasowej. Mój ówczesny szef i doradca doc. Stanisław Tworek, ceniony badacz dziejów polskiej reformacji, zasugerował mi, by zainteresować się polskim odgałęzieniem Kościoła braci czeskich, którego archiwalia po wojennej zawierusze zostały kilka lat wcześniej odnalezione przez prof. Jerzego Ślizińskiego i powróciły do Polski, znajdując swoje miejsce w archiwum w Poznaniu. Napisałem wówczas do prof. Jerzego Ślizińskiego, pracującego w Instytucie Słowianoznawstwa PAN w Warszawie, z prośbą o konsultację. Miał on już wówczas na swoim koncie kilka publikacji poświęconych braciom czeskim, głównie pozostajej po nich spuściznie literackiej. Utwierdził mnie on w przeświadczeniu, że problematyką polskiej Jednoty warto

* Vzpomínková stať významného polského bohemisty a badatele o dějinách raného novověku Henryka Gmiterka (* 29. 3. 1950, Narol Wieś), profesora Univerzity Marie Curie Skłodowské v Lublině, vznikla při příležitosti jeho projevu na Velvyslanectví Polské republiky v Praze, kde mu byl 25. 5. 2015 předán diplom čestného člena Sdružení historiků ČR. Bližší údaje o bohemistickém díle tohoto historika podali Wiesława GMITEREK, *Bibliografia publikacji naukowych prof. dr. hab. Henryka Gmiterka*, Lublin 2003; Jaroslav PÁNEK – Svatava RAKOVÁ – Václava HORČÁKOVÁ, *Scholars of Bohemian, Czech and Czechoslovak History Studies*, I, Prague 2005, s. 311–314; Jaroslav PÁNEK, *Čestné členství Sdružení historiků ČR třem zahraničním bohemistům* [Stanisław Bylina, Zdeněk V. David, Henryk Gmiterek], *Český časopis historický* 113, 2015, s. 596–603.

się zając, pokazując na bogactwo znajdujących się w odnalezionym przez niego dawnym archiwum Jednoty z Leszna materiałów źródłowych. Zaczął się wówczas krystalizować temat mojej rozprawy doktorskiej, która miała być poświęcona relacjom wielkopolskiej Jednoty braterskiej z małopolskim i litewskim Kościołem kalwińskim do połowy XVII wieku.

Rozpocząłem wówczas pogłębione studiowanie literatury przedmiotu, w tym monumentalnego dzieła Jaroslava Bidlo *Jednota bratrská v prvním vyhnanství*, które stało się dla mnie zarazem podręcznikiem języka czeskiego. Z takim wstępnym rozpoznaniem problematyki wiosną 1975 r. pojechałem na 3-miesięczny staż na Uniwersytecie Adama Mickiewicza w Poznaniu, gdzie spotkałem doc. Jolantę Dworzaczkową. Pracowała ona już wówczas nad dziejami braci czeskich w Wielkopolsce, chętnie dzieliła się ze mną swoimi wstępnymi ustaleniami, stała się też swoistym przewodnikiem po opracowywanym wówczas dopiero w poznańskim archiwum fondzie zawierającym akta Jednoty. W samym archiwum, w którym na intensywnej pracy spędziłem 3 miesiące, spotkałem ponadto bardzo mi życzliwą doc. Janinę Bielecką, która opracowywała wówczas przywieziony niedawno do Poznania zespół akt Jednoty.¹⁾ Rezultatem przeprowadzonych badań była praca doktorska *Bracia czescy a kalwini w Rzeczypospolitej (połowa XVI - połowa XVII w.)*, której promotorem – po przedwczesnej śmierci doc. S. Tworka – został prof. Janusz Tazbir z Instytutu Historii PAN w Warszawie. Obrona odbyła się w Warszawie w listopadzie 1979 r. Recenzentami byli doc. Jolanta Dworzaczkowa i prof. Wacław Urban, znany ze swoich zainteresowań reformacją, m. in. w krajach czeskich.

Po doktoracie powróciły dylematy, co dalej? Z różnych stron nie brakowało zachęty, by w sposób pogłębiony zajmować się nadal problematyką reformacji w Polsce, zwłaszcza prawnej sytuacji Kościołów reformowanych. Przymiarką do tego była dość szeroka kwerenda w księgach sądowych różnych instytucji (miejskich, grodzkich, kościelnych), której poświęciłem kilka lat. Objęła ona m. in. księgi sądów szlacheckich przechowywane we Lwowie, gdzie przyszło mi przeżyć wprowadzenie stanu wojennego w Polsce w grudniu 1981 r. Rezultaty tych kwerend, choć obfite dla różnych problemów szczegółowych, nie układały mi się jednak w zwartą całość, pozwalającą optymistycznie patrzeć na perspektywę powstania poważniejszej monografii. Wpływ na to miało też z pewnością moje niezbyt duże obycie z zagadnieniami historyczno-prawnymi, niuansami panujących w dawnej Rzeczypospolitej norm prawnych opierających się w dużej mierze o prawo zwyczajowe, co nie wpływało mobilizująco na realizację podjętych zamierzeń. W końcu zdecyd-

¹⁾ Przewodnik po tym zespole autorstwa Janiny BIELECKIEJ ukazał się w 1981 r. *Akta Braci Czeskich w Wielkopolsce w latach 1507/1557 - 1817/XX w.* Dziś cały zespół dostępny jest na stronach Wielkopolskiej Biblioteki Cyfrowej.

wałem się na radykalną zmianę kierunku zainteresowań i powrót do problematyki relacji polsko-czeskich.

Postanowiłem wówczas spojrzeć na te relacje już nie tylko z punktu widzenia stosunków wyznaniowych kształtowanych zarówno przez ludzi związanych z reformacją, jak i z kontrreformacją, ale szerzej – z perspektywy styku dwu kultur, w obrębie których w okresie Renesansu zachodziły procesy o pierwszorzędny dla nich znaczeniu. Interesowało mnie, na ile w tych procesach obydwa sąsiadujące ze sobą kręgi kulturowe były w stanie na siebie oddziaływać, w jakim stopniu odnajdywały w kulturze sąsiada bodźce dla kultywowania i rozwoju własnych wartości, na ile infrastruktura kulturalna (w tym szkolnictwo) oraz dorobek każdej ze stron okazywały się atrakcyjne i twórczo płodne dla partnera. Z tym dość szeroko zakrojonym bagażem pytań zacząłem studiowanie zarówno polskiej, jak i czeskiej literatury historycznej. Tej ostatniej w Lublinie za wiele nie odnajdywałem, niezbędne okazały się zatem staże we Wrocławiu i w Krakowie. Udało się je uzyskać, m. in. dzięki wsparciu mojego ówczesnego „szefa” Prof. Adama Kerstena, i kilka wiosennych miesięcy 1983 r. spędziłem w bibliotekach i archiwach tych dwu ośrodków akademickich.

Ciągle brakowało mi jednak kontaktów i dyskusji z badaczami czesкими. Wprawdzie dzięki umowie o współpracy mojego Uniwersytetu z Uniwersytetem Pałacckiego pojawiali się u nas od czasu do czasu historycy z Ołomuńca, ale zajmowali się oni przeważnie epokami nowszymi, stuleciami XIX i XX. Poznałem wówczas dr. Arnošta Skoupého i prof. Miloša Trapla, z którymi zaprzyjaźniłem się na wiele lat, goszcząc ich potem kilkakrotnie w Lublinie jako uczestników konferencji i autorów artykułów na łamach naszych naukowych periodyków.²⁾ Na jednej z konferencji naukowych poświęconych naukom pomocniczym historii organizowanych przez mój Uniwersytet w Kazimierzu nad Wisłą poznałem prof. Ivana Hlaváčka, w którego wypełnionym po sufit książkami gabinecie na Uniwersytecie Karola dane mi było już niedługo gościć, a potem wielokrotnie spotykać się na wspólnych konferencjach naukowych polsko-czeskich; ostatni raz cieszyłem się z przyjęcia przez Niego zaproszenia i udziału w konferencji organizowanej przez środowisko lubelskie w urokliwym Janowcu w październiku 2014 r.

Bodajże w czerwcu 1983 r. spotkałem też goszczącą w Lublinie, na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, dr. Martę Bečkovą, od której nie tylko otrzymałem jej świeżo wydaną książkę *Jan Amos Komenský a Polsko*, ale mogłem także porozmawiać o swoich naukowych i badawczych planach. Wspomniała mi Ona wówczas również o relatywnie młodym historyku czeskim zajmującym się interesującą mnie epoką dr. Jaroslavia Pánku, podpowiadając mi do Niego adres. Z adresu tego skwa-

²⁾ Wspomina o tym również Miloš TRAPL w swoich wspomnieniach *Můj život s historií*, Olomouc 2014, s. 176–177, 217.

pliwie skorzystałem. Wkrótce otrzymałem nie tylko odpowiedź, ale również „serdecznymi pozdramy” od Autora Jego niedawno wydaną książkę *Stavovská opozice a její zápas z Habsburky 1547-1577*, która wprowadzała mnie w szczegóły czeskiej historii XVI stulecia.

Wszystkie te kontakty były dla mnie nader ważne, planowałem bowiem dłuższy staż naukowy w Czechach, który pozwoliłby mi nie tylko na uzupełnienie materiałów już posiadanych, ale także zebranie nowych. Doszło do niego na przełomie 1985/1986 r. Półtora miesiąca spędziłem wówczas w archiwach i bibliotekach Ołomuńca, dwa i pół miesiąca w Pradze i na koniec miesiąc w Brnie. W Ołomuńcu moim naukowym mentorem był Prof. Eduard Petrů, znakomity znawca renesansowej literatury czeskiej. Rozmowy z Nim wówczas prowadzone uświadomiły mi wiele niuansów związanych z rozwojem kulturalnym renesansowych Moraw, w tym także związków środowisk morawskich z polskimi kręgami literackimi. Dodam, że po kilku latach Prof. Petrů był jednym z recenzentów w moim przewodzie habilitacyjnym, którego podstawą była rozprawa *Związki intelektualne polsko-czeskie w okresie Odrodzenia. 1526-1620* (miała także kilka recenzji drukowanych w periodykach czeskich). Opieką „logistyczną” zajmowała się wówczas doktor, dziś profesor Marie Sobotková, której ogromnie wdzięczny jestem za to, że uchroniła mnie przed dużymi perypetiami egzystencjalnymi. Dopiero bowiem na miejscu w Ołomuńcu okazało się, że stypendium na pobyt powinienem otrzymać u siebie, na macierzystym uniwersytecie. Tymczasem w Lublinie, przed wyjazdem zapewniano mnie, że otrzymam je w Ołomuńcu. Maria udzieliła mi sporej pożyczki raz, potem drugi, gdyż interwencje w konsulacie w Ostrawie, a potem w ambasadzie w Pradze przez jakieś 3 tygodnie niewiele dawały. Dopiero pod koniec października 1985 r. otrzymałem pocztą z Ambasady RP w Pradze 2150 koron (w listopadzie byłem w Lublinie i sprawę ostatecznie wyjaśniłem). Pamiętam, to uczucie, gdy po odebraniu stypendium wydawało mi się, że teraz to mogę wykupić całą Czechosłowację!

Pobyt w Ołomuńcu okazał się bardzo owocny. W Archiwum Miejskim odnalazłem m. in. suplikę Marianny Milichtalerovej, wdowy po drukarzu Frydrychu Milichtalerze, nawiązującą do wydanego w 1593 r. *Zrcadla slavného Margkrabství moravského*. Posłużyła mi ona do przygotowania jeszcze w Ołomuńcu krótkiego artykułu, który w przekładzie M. Sobotkovej ukazał się potem w periodyku *Česká literatura* (R. 35, 1987, nr 3). Był to nie tylko mój pierwszy tekst opublikowany w języku czeskim i na czeskim rynku czytelnictwa, ale także pamiątka mojego pobytu w Ołomuńcu i bliskiej współpracy z moją ówczesną opiekunką M. Sobotkową, dziś cenioną znawczynią literatury polskiej, kierownikiem sekcji polonistycznej na Uniwersytecie Pałackiego, odznaczoną Krzyżem Kawalerskim Orderu Zasługi Rzeczypospolitej Polskiej.

W połowie listopada 1985 r. pożegnałem Ołomuniec i udałem się do Pragi. Na praskim dworcu, po wcześniejszym umówieniu się telefonicznym jeszcze z Ołom-

muńca, czekał na mnie dr. Jaroslav Pánek, który pomógł mi dotrzeć do akademika na Petřinách, gdzie miałem mieszkać. Wówczas też po raz pierwszy spotkaliśmy się osobiście. Potem tych spotkań – również w Lublinie – będzie więcej. Z tych pierwszych praskich pamiętam zwłaszcza spotkanie w Bibliotece Klementinum, w której najwięcej pracowałem. Było to tuż przed moim wyjazdem do Lublina na święta Bożego Narodzenia 1985 r. Otrzymałem wówczas „pod choinkę” przygotowane przez J. Pánka i pięknie wydane dwa tomy *Životů posledních Rožemberků Václava Březana*. Stały się one potem dla mnie inspiracją do przygotowania kilku mniejszych studiów dotyczących Rožemberka i ważnym źródłem historycznym wielokrotnie wykorzystywanym w różnych opracowaniach. Nie tylko zresztą tej publikacji J. Pánka wiele zawdzięczam na swojej drodze zawodowej historyka. Lektura Jego rozlicznych prac, a także osobiste z Nim spotkania zawsze inspirują i stają się impulsem do głębszego wniknięcia w materię historyczną. Przez okres wielu już lat, do dziś trwających kontaktów, zaciągnąłem u Niego ogromny dług wdzięczności.

Z ówczesnego pobytu w Pradze zapamiętałem też kilka spotkań – również u Niego w domu – z prof. Josefem Petráněm, moim oficjalnym opiekunem naukowym na Uniwersytecie Karola. Nie szczędził mi On swoich przemyśleń na temat historii przedbialogórkich Czech, a także wskazówek dotyczących materiałów archiwalnych, do których powinienem dotrzeć. M. in. skontaktował mnie z pracującym wówczas w Archiwum Uniwersytetu Karola i zajmującym się historią praskiej uczelni dr. Michalem Svatošem, z którym mogłem wymienić opinie o Polakach w praskich wszechnicach (Carolinum i Clementinum) w okresie przedbialogórkim. W Archiwum Miasta Pragi poznałem doktora (dziś profesora UK) Jiřího Peška, chętnie dzielącego się swoją wiedzą o archiwaliach miast praskich. W ogóle spotkałem się w Pradze z ogromną życzliwością i widoczną chęcią śpieszenia z pomocą, także w archiwach i bibliotekach, w których pracowałem, co zaowocowało sporym zasobem wypisów źródłowych i bogactwem szczegółów do relacji polsko-czeskich zaczerpniętych z rozproszonej literatury czeskiej. Opuszczając stolicę Czech miałem już dość wyraźnie sprecyzowaną koncepcję przyszłej rozprawy, cieszyłem się także z nawiązanych kontaktów.

Ostatni miesiąc stażu (luty 1986 r.) spędziłem jeszcze w Brnie, gdzie moim naukowym przewodnikiem był Prof. Josef Hejl, zajmujący się wówczas m. in. handlem Moraw z Krakowem. Zwrócił On mi uwagę na źródła traktujące o przewożonych przez kupców książkach przeznaczonych na krakowski rynek. Większość czasu spędziłem w Morawskim Archiwum Ziemskim, bogatym w interesujące materiały do kontaktów polsko-czeskich (m. in. korespondencja biskupa Stanisława Pavlovského). Z końcem lutego, przez Ołomuniec, gdzie w poznanym wcześniej gronie kolegów spędziłem jeszcze pożegnalny wieczór, powróciłem do Lublina.

Staż w Czechach przyczynił się w decydującym stopniu do powstania monografii o związkach kulturalnych Polski i Czech w okresie Odrodzenia, którą ukończyłem w 1989 r. W międzyczasie powstało kilka innych pomniejszych studiów. Zostałem też zaproszony do Komisji Dziejów Czech i Stosunków Polsko-Czeskich Komitetu Nauk Historycznych Polskiej Akademii Nauk, przygotowującej systematycznie w cyklu dwuletnim naukowe spotkania historyków polskich i czeskich zajmujących się średniowieczem i wczesną epoką nowożytną, poświęcone wybranej wcześniej problematyce. Stwarzały one okazję nie tylko do utrwalania zadzierżgniętych wcześniej kontaktów, ale pozwalały także na ich rozszerzenie. W trakcie jednej z takich konferencji poznałem np. prof. Tomáša Knoza z Brna, z którym wymieniamy do dziś opinie w różnych sprawach. Innym razem wśród uczestników znalazł się prof. Petr Vorel z Pardubic, którego dotąd znałem tylko z Jego prac poświęconych Pernštejnóm. Byłem organizatorem dwu takich naukowych spotkań: w 2002 r. we Włodawie (gdzie w 1634 r. dotarł Jan Amos Komeński) i w 2014 r. w Janowcu (gdzie z kolei dotarł najprawdopodobniej w 1573 r. Wilhelm z Rožemberka). Plon pierwszej z tych konferencji został już opublikowany³⁾, naukowe pokłosie drugiej niebawem trafi do rąk czytelników.

Sam także nie odrzucałem zaproszeń z Czech, jeśli tematyka konferencji zbieżna była z moimi zainteresowaniami. Tak było np. z konferencjami dotyczącymi problematyki rezydencji szlacheckich organizowanych w Českém Krumlově przez historyków z Uniwersytetu w Czeskich Budziejowicach. Tam miałem okazję bliżej poznać prof. Václava Bužka, znakomitego znawcę dziejów czeskiej (i nie tylko) szlachty, a także prof. Josefa Válkę z Brna. Pod urokiem Jego erudycji, zwłaszcza w odniesieniu do historii Moraw, pozostają do dziś.

Patrząc z perspektywy lat, które przeminęły, mogę z pełnym przeświadczeniem stwierdzić, że mój dokonany u progu zawodowej drogi wybór problematyki badawczej okazał się trafny, przyniósł mi wiele radości z odkrywania słabo dotąd rozpoznanej dziejowej rzeczywistości w relacjach polsko-czeskich oraz naukowej satysfakcji. Dzięki tym zainteresowaniom napotkałem na swych badawczych szlakach wielu bardzo interesujących i ważnych dla mnie ludzi, a z niektórymi z nich wiążą mnie do dziś bliskie, przyjacielskie relacje. Wdzięczny im jestem nie tylko za rozmowy o, niełatwej nieraz, przeszłości naszych społeczeństw, ale także za to, że dzięki nim mogłem bliżej poznać również współczesne Czechy. Jeśli jeszcze do tego rezultaty moich naukowych penetracji okazywały się ważne dla innych, wzbudzały zainteresowanie i stawały się częścią ogólniejszego dorobku nauki historycznej, to poczucie trafnego wyboru drogi badawczej tym bardziej znajdowało uzasadnienie. Oczywiście, Lublin, gdzie od lat pracuję na Uniwersytecie Marii Curie-

³⁾ Henryk GMITEREK – Wojciech IWANŃCZAK (edd.), *Polacy w Czechach, Czesi w Polsce X-XVIII wiek*, Lublin 2004.

Skłodowskiej i wynikające z tego powinności historyka względem własnego regionu sprawiały, że paleta podejmowanych zadań badawczych wykraczała znacznie poza samą problematykę bohemistyczną. Pozostaje ona jednak nadal bliska mojemu poczuciu historycznej świadomości i jestem przeświadczony, że nie powiedziałem jeszcze pod tym względem ostatniego zdania.

III

LITERATURA

Andrew SPICER (ed.), *Lutheran Churches in Early Modern Europe*, Farnham – Burlington, Ashgate 2012, XXI + 512 s.

Předkládaný sborník obsahující 17 bohatě ilustrovaných studií navazuje na řadu německých a anglických publikací k sakrálním prostorům v raném novověku.¹⁾ Samotný Andrew Spicer z Brookesovy univerzity v Oxfordu figuruje jako editor několika podobných sborníků.²⁾ Zatímco se jiné knihy o tomto tématu zabývají vícero konfesemi, soustředí se tato publikace jen na luterské kostely v německých zemích, Sedmihradsku, Nizozemí, Anglii, Dánsku, Norsku, Finsku, Estonsku a Polsku. Téměř všem článkům obsaženým v tomto sborníku je vedle konceptu konfesního sakrálního prostoru blízký i fenomén tzv. uchovávací síly luteránství (*bewahrende Kraft des Luthertums; the preserving/conserving power of Lutheranism*), tj. pro dnešního pozorovatele možná překvapivý jev, kdy je nejvíce předreformačních sakrálních památek v zemích střední Evropy dochováno právě v luteránských kostelích, a to nejen vzhledem k ikonofobnímu kalvinismu, ale i k potridentské katolické církvi, jež provedla v raném novověku zásadní přeměny sakrálních prostor.³⁾ Luteráni se totiž po turbulentních letech rané reformace začali během druhé poloviny 16. století považovat vzhledem k soupeření s „modernizujícími“ kalvinisty i katolíky

¹⁾ Susanne RAU – Gerd SCHWERHOFF (edd.), *Zwischen Gotteshaus und Taverne. Öffentliche Räume in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Köln – Weimar – Wien 2004; Renate DÜRR – Gerd SCHWERHOFF (edd.), *Kirchen, Märkte, Tavernen. Erfahrungs- und Handlungsräume in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 2005; Renate DÜRR, *Politische Kultur in der Frühen Neuzeit. Kirchenräume in Hildesheimer Stadt- und Landgemeinden 1550–1750*, Gütersloh 2006; Susanne WEGMANN – Gabriele WIMBÖCK (edd.), *Konfessionen im Kirchenraum. Dimensionen des Sakralraums in der Frühen Neuzeit*, Korb 2007; Evelin WETTER (ed.), *Formierungen des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa*, Stuttgart 2008; Susanne RAU – Gerd SCHWERHOFF (edd.), *Topographien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne*, München – Hamburg 2008.

²⁾ Andrew SPICER – Sarah HAMILTON, *Defining the Holy. Sacred Spaces in Medieval and Early Modern Europe*, Farnham 2005; Will COSTER – Andrew SPICER, *Sacred Spaces in Early Modern Europe*, Cambridge 2005.

³⁾ Johann Michael FRITZ (ed.), *Die bewahrende Kraft des Luthertums. Mittelalterliche Kunstwerke in evangelischen Kirchen*, Regensburg 1997.

za jediné pravé nositele celé křesťanské tradice od apoštolských dob až po reformaci. Navázání na řadu elementů předreformačního křesťanského dědictví, jež mělo demonstrovat dlouhou tradici jejich pravověrnosti, přitom nebylo patrné jen v umění, ale i v oblasti zbožnosti (úcta k mnohým aspektům patristické i scholastické tradice, rozvíjení pozdně středověké mystiky apod.) či liturgie (zachování velkého množství rituálů, silná role latiny a chrámové hudby aj.). Ono ‚uchovávání‘ přitom nebylo neplodnou konzervací předreformačního stavu, ale vědomým používáním předreformačního dědictví k propagaci a rozšiřování luteránské vírouky.

V úvodní studii *Introduction: Lutheran Churches and Confessional Identity* si Andrew Spicer všímá soudobých – většinou negativních – anglických reakcí na bohatě vyzdobené raně novověké luteránské kostely na kontinentu, přičemž konstatuje, že vnější znaky (liturgie, kostelní prostory i sakrální architektura) byly zásadními konfesními *markery* luteránů vůči jiným denominacím. Z tohoto důvodu londýnští luteráni, stavějící si své kostely po velkém požáru z roku 1666, brali ohled na výhrady většinových anglikánů vůči přílišné zdobnosti svých kostelů a koncipovali své kostely méně pompézně podle vzoru anglikánských kostelů. Přesto však nerezignovali na typicky luteránská ikonografická témata jako Poslední večeří, apoštolů či starozákonní proroky.

Vera Isaiaszová se dotkla ve svém příspěvku *Early Modern Lutheran Churches: Redefining the Boundaries of the Holy and the Profane* rituálů vysvěcení luterských chrámů prostřednictvím tzv. konsekračních kázání (*Weihpredigten*).⁴⁾ Ačkoli Martin Luther popřel ve svém slavném kázání z roku 1544 u příležitosti vysvěcení kaple na zámku v Torgavě důležitost místa, kde docházelo ke sloužení liturgie (*Dingheiligkeit*), vůči němuž vyzdvihl samotnou obec věřících, jež Boha uctívala (*Gemeindetheologie*), tedy konstituoval sakralitu v čase (přítomností obce), ale ne prostorově, přijali luteráni během druhé poloviny 16. století opět ideu kostela jako „domu Božího (*Haus Gottes*).“ Tato změna v pohledu na sakralitu místa, jež se opět stala trvalou a již luteráni zdůvodňovali biblicky odkazem na Šalamounův chrám, si poté ‚vynutila‘ i náležitě rituály k oddělení sakrálního místa od profánní-

⁴⁾ K tomuto druhu homilii: Vera ISAIASZ, „*Architectonica sacra*“. *Feier und Semantik städtischer Kirchweihen im Luthertum des 16. und 17. Jahrhunderts*, in: Táž – Ute Lotz-Heumann – Monika Mommertz – Matthias Pohl (edd.), *Stadt und Religion in der frühen Neuzeit. Soziale Ordnungen und ihre Repräsentation*, Frankfurt – New York 2007, s. 125–146; Táž, *Lutherische Kirchweihen um 1600: Die Weihe des Raumes und die Grenzen des Sakralen*, in: Susanne Rau – Gerd Schwerhoff (edd.), *Topographien des Sakralen. Religion und Raumordnung in der Vormoderne*, München – Hamburg 2008, s. 103–119; Táž, „*Nicht ein gemein Bürgerhaus / nicht ein Rathauß oder Cantzley*“. *Der Kirchenbau des Luthertums und seine Repräsentationen zwischen Sakralort und Funktionsraum*, in: Matthias Pohl – Ute Lotz-Heumann – V. Isaiasz (edd.), *Säkularisierungen in der Frühen Neuzeit. Methodische Probleme und empirische Fallstudien*, Berlin 2008, s. 200–235.

ho okolí, tedy konsekrační kázání, velmi často tištěná, jež tak přispěla k značné uniformitě tohoto rituálu. Tato kázání pak sloužila i jako média soupeření s jinými konfesemi a jejich odlišnými koncepty sakrality kostelů. Církevní charakter těchto rituálů byl navíc zdůrazněn i tím, že v rámci těchto kázání bývaly často vysluhovány i obě svátosti (křest a přijímání), na rozdíl od kadidla, olejů a svěcené vody při katolických konsekracích.

Jak již je patrné z článku V. Isaiaszové sloužily kostelní stavby a konfesně podmíněné koncepty jejich sakrality jako výraz soutěže mezi jednotlivými konfesemi, a to především v multikonfesionálních městech, jimž byl i Augšpurk, na nějž se zaměřila ve své studii *Lutheran Churches and Confessional Competition in Augsburg* Emily Fisherová Greyová. Luteráni zde měli dlouho špatnou pozici. Do roku 1547 byli ve městě v opozici vůči městské radě sympatizující s zwingliánstvím i vůči katolické rodině Fuggerů, s níž sdíleli svůj hlavní chrám ve městě, kostel sv. Anny, kde měli Fuggerové rodinnou hrobku. Po šmalkaldské válce až do roku 1648 zase v městské radě švábské metropole převažovali katolíci a luteránům bylo ponecháno jen šest převážně menších kostelů v okrajových částech města. Až od roku 1648, kdy došlo k uzákonění parity mezi katolíky a luterány, se tak luteránská konfesní kultura v augšpurských sakrálních stavbách nemohla plně rozvinout, především po vizuální stránce. Po roce 1648 však nyní již rovnoprávní luteráni vyvinuli velkou stavební aktivitu, když nechali přestavět a vyzdobit všechny své augšpurské kostely podle nejmodernějších trendů městského profánního stavitelství, a odlišili je tak od dosud gotických katolických městských kostelů. Augšpurk tak poněkud podkopává tezi Heinze Schillinga ohledně údajné sterility luteránů na poli sakrálních staveb a naopak modernitě potridentských katolíků.⁵⁾

Interiéry obou hlavních berlínských chrámů mezi reformací a třicetiletou válkou se ve svém článku *Epitaphs in Dialogue with Sacred Space: Post-Reformation Furnishings in the Parish Churches of St Nikolai and St Marien in Berlin* zabývala Maria Deitersová.⁶⁾ V centru autorčina zájmu jsou vzájemné vztahy mezi hlavními elementy kostelního vybavení (epitafy – křtitelnice – kazatelna – oltář) v kostelním prostoru (tzv. *programmatische Ausstattungsstücke* Kaie Wenzela) a jejich interakce se svátostnými úkony prováděnými v kostele.⁷⁾ Autorka přesvědčivě prokázala na

⁵⁾ Heinz SCHILLING, *Die konfessionelle Stadt - eine Problemskizze*, in: Peter Burschel - Mark Häberlein - Volker Reinhardt - Wolfgang E. J. Weber - Reinhardt Wendt (edd.), *Historische Anstöße. Festschrift für Wolfgang Reinhard zum 65. Geburtstag am 10. April 2002*, Berlin 2002, s. 60-83.

⁶⁾ K tomu rovněž: M. DEITERS, *Individuum - Gemeinde - Raum. Zur nachreformatorischen Ausstattung von St. Marien und St. Nikolai in Berlin*, in: Evelin Wetter (ed.), *Formierungen des konfessionellen Raumes in Ostmitteleuropa*, Stuttgart 2008, s. 41-56.

⁷⁾ Kai WENZEL, *Transformationen sakraler Räume im Zeitalter der Reformation. Programmatische Ausstattungsstücke in den Stadtkirchen der Oberlausitz*, in: Lenka Bobková - Jana Konvič-

příkladem epitafů stále přetrvávající představu o tzv. přítomnosti mrtvých i po reformaci, a to formou zobrazení mrtvých i živých na těchto památkách a jejich prostorových vztahů k oltářům či křtitelnicím, což zobrazením umožňovalo stále participovat na svátostech.⁸⁾ Vedle toho doložila i kontinuitu předreformační eucharistické praxe (přijímání u oltářů na rozhraní lodí a chóru, ponechání elevace, zavedení ukazování konsekrované hostie r. 1562) a stejně tak i kontinuitu ve vnímání oltáře, kazatelny nebo závěru lodi jako míst zvýšené sakrality.⁹⁾ Liturgie i výzdoba kostelů tudíž reprezentovaly Kristovu reálnou přítomnost ve svátosti oltářní. Berlín byl tak i po reformaci nadále chápán jako nebeský Jeruzalém a městské kostely byly považovány za Šalamounovy chrámy, „domy Boží“.

Dynamiku luteránských sakrálních prostorů tematizovala ve svém článku *Framing the Sacred: Lutheran Church Furnishings in the Holy Roman Empire* rovněž i Margit Thøfnerová. Autorka pro analýzu funkce luteránských kostelních prostor využila koncept rámování (*frames/fulcra*). Badatel podle ní nemá k problému přistupovat teologicky či ikonograficky, ale funkčně resp. performativně, a kostely tak vnímat jako jeviště rituálních performancí, resp. jejich rámování (*framing*), odhalování (*unfolding*) a zahalování (*enfolding*), jež byly pro luterány s jejich výrazně sakramentálním náboženstvím s bohatou liturgií nezbytné. Vybavení luteránských kostelů (kazatelny, křtitelnice, oltáře apod.) tak bylo aktivním činitelem (rámcem) ve vytváření/performování sakrality. Samotné liturgické rituály jako kázání či vysluhování svátostí byly současníky vnímány jako performativní akty, jež musely být proto náležitě prostorově ‚orámovány‘, a to prostorovými vztahy mezi hlavními charakteristickými znaky/*hallmarks* resp. *fulcra* luteránské pravověrnosti, tj. oltářem, kazatelnou a křtitelnicí. Stejný účel *fulcra* pak plnila například i voda ve křtitelnici, chápaná luterány jako zhmotnění Slova Božího, mající tak sama o sobě numinózní charakter, jejíž použití tak muselo být náležitě ‚performováno‘ prostřednictvím speciálního rámce v kostele (křtitelnice, zábradlí kolem ní apod.). Rovněž hojně nadace liturgických rouch a *vasa sacra* luterány po roce 1550 ztělesňovaly Slovo Boží a performovaly Kristovu reálnou přítomnost při přijímání. Ze vzájemných vazeb těchto rituálních rámců pak byl konstituován kostel jako sakrální prostor, neboť jen takto bylo možné Slovo Boží zhmotnit a vnímat.

ná (edd.), Náboženský život a církevní poměry v zemích Koruny české ve 14.–17. století, Praha 2009, s. 332–354.

⁸⁾ Ke konceptu tzv. přítomnosti mrtvých a jeho implikaci pro předmoderní pojetí *memorie* především: Otto Gerhard OEXLE, *Die Gegenwart der Toten*, in: Herman Braet – Werner Verbeke (edd.), *Death in the Middle Ages*, Leuven 1983, s. 19–77.

⁹⁾ K výrazné luteránské eucharistické zbožnosti v Braniborsku: Bodo NISCHAN, *The Elevation of the Host in the Age of Confessionalism: Adiaphoron or Ritual Demarcation?*, in: Týž, *Lutherans and Calvinists in the Age of Confessionalism*, Aldershot – Brookfield 1999, čl. V, s. 1–27.

Kontinuitou mariánské zbožnosti u sedmihradských luteránů se zabývala ve svém článku *Marian Imagery and its Function in the Lutheran Churches of Early Modern Transylvania* Maria Crăciunová. Sedmihradští „Sasové“ v 16. století mariánské obrazy nezavrhlí, nýbrž je transformovali pro své účely. Oblíbené i po reformaci zůstaly díky uchovávací síle luteránství zejména ty prvky mariánské ikonografie tematizující pašijovou zbožnost, tedy momenty z Kristova života. Odstraňovány byly naopak hlavně nebiblické momenty z mariologických cyklů. Umělci i duchovní se snažili o „pokristovštění“ Panny Marie, např. „vysvětlujícími“ nápisy na adaptacích asi 40 dochovaných předreformačních oltářů nebo i „pokristovštěním“ mariánských svátků.¹⁰⁾ Panna Maria tak měla být chápána – stejně jako ostatní svatí – jako svědek Kristova života a etický vzor, ale již ne jako objekt devoce; i tak ovšem uctivali ještě v 18. století mnozí sedmihradští luteráni mariánské obrazy konající zázraky a téměř každá farnost měla velkou svobodu ve své liturgické praxi.

Velká role tzv. uchovávací síly luteránství nebyla patrná jen na poli oltářních retablů, ale i liturgických rouch a parament. Evelin Wetterová se ve svém článku *‘On Sundays for the laity ... we allow mass vestments, altars and candles to remain’: The Role of Pre-Reformation Ecclesiastical Vestments in the Formation of Confessional, Corporate and ‘National’ Identities* zaměřuje na čtyři dobře dochované chrámové poklady z Gdaňsku, Stralsundu, Braniboru a sedmihradského Brašova. Luteráni – bez ohledu na reformační tezi o kněžství všech věřících – i nadále používali a fundovali (před)reformační kněžská roucha, která jasně oddělovala laiky od duchovních. Bohatými liturgickými textiliemi se tak luteráni hodlali nejen odlišit od prostých talárů kalvinistů (Gdaňsk, Brašov), ale i navázat na předreformační dědictví svých kostelů, diecézí, ba dokonce i celé země (Branibor) nebo národa (Němci v Brašově). V některých komunitách pak byly bohaté chrámové poklady s honosnými rouchy přímo součástí kulturní paměti příslušných měst (Stralsund). Kontinuita s předreformační dobou se stala základním prvkem luteránské konfesní identity.

Tzv. uchovávací síla luteránství byla velmi patrná i v chrámově hudbě, jak to ve svém příspěvku *The Material Presence of Music in Church: The Hanseatic City of Lübeck* prokázal Matthias Range. Již Martin Luther považoval hudbu za Boží dar, a tak není divu, že největší koncentraci varhan i jejich nejnákladnější výzdobu nalezneme v luteránských chrámech jako v Lübecku. Autor se zaměřuje především na doklady materiální prezenze hudby v sakrálních prostorech, již spatřuje především ve vícehlasém zpěvu (*hymn singing*), jenž si vynutil zavedení příslušných kancionálů i tabulí (*Liedtafeln/hymn boards*), jež tyto zpěvy oznamovaly a které tuto

¹⁰⁾ K těmto luteránským adaptacím předreformačních oltářů též: Marcin WISLOCKI, *Ort und Rolle vorreformatorischer Tradition im protestantischen Pommern im 16. und 17. Jahrhundert am Beispiel von Adaptationen mittelalterlicher Altäre*, *Zeitschrift für Ostmitteleuropa-Forschung* 47, 1998, s. 347–370; Grażyna JURKOWLANIEC, *Epoka nowożytna wobec średniowiecza. Pamiątki przeszłości, cudowne wizerunki, dzieła sztuki*, Wrocław 2008.

hudbu materializovaly; dále v přítomnosti varhan včetně jejich nákladné výzdoby a existenci krucht. Prostřednictvím varhan se tak hudbymilovní luteráni mohli viditelně odlišit od zwingliánů či kalvinistů, kteří zastávali po dlouhou dobu vůči chrámové instrumentální hudbě nepřívznivé stanovisko. Stejně jako kazatelna či křtitelnice zaujímaly i varhany vůči oltáři v lübeckých kostelích jasný prostorový vztah. Bohatá ikonografie jejich prospektů, představující prostorové vizuální kontrapunktivity k oltářům nebo lettnerům sloužícím i po reformaci jako hudební kruchty, pak podle autora značí, že pro věřící byl mnohdy důležitější jejich vzhled než zvuk. Ikonografické programy na varhanních skříních pak často znázorňovaly biblickou legitimizaci chrámové hudby (krále Davida). Podle autora byla chrámová hudba ze všech raně novověkých konfesí nejvíce rozvinutá i viditelná právě u luteránů.

Sven Rune Havsteen se ve svém článku *Lutheran Theology and Artistic Media: Responses to the Theological Discourse on the Visual Arts* zabývá jednak vztahem dánských reformátorů Peder Laressena, Nielse Palladia, Nielse Hemmingsena a Nielse Heldvalda k obrazům, tak tzv. anhaltskou kontroverzí, sporem o zavedení kalvinismu v Anhaltsku, mezi luterány a kalvinisty kolem roku 1600, v jehož průběhu sehrály právě liturgické rituály a sakrální umění důležitou roli konfesních markerů. Autor vyzdvihuje především luteránský ‚multimediální‘ přístup k náboženské komunikaci, pro nějž bylo ponechání obrazů nezbytné (jako memoriální pomůcka, podpora zbožnosti, vytváření zbožných afektů atd.).

Dánské reformační kostely pak ve svém článku *Re-forming the Confessional Space: Early Lutheran Churches in Denmark, c. 1536-1660* představili Brigitte Bøggildová Johannsenová a Hugo Johannsen. Reformaci vnímají jako dlouhý proces, jež v případě sakrální staveb dosáhla svého zenitu – přes své oficiální zavedení v zemi již roku 1536 – až za vlády Kristiána IV. (1596–1648), velkého stavebníka nových kostelů. Ačkoli dánští králové plánovali z pozice církevní vrchnosti po reformaci redukci počtu kostelů a racionalizaci farní sítě, došlo k demolici jen několika málo z 2166 dánských farních kostelů. Za Kristiána IV. se dokonce začaly stavět nové kostely, přičemž vzorem pro ty palácové byly obdobné kaple saských Wettinů. I do kostelních interiérů začaly postupně pronikat luteránské inovace například (bezobrazové) nápisové oltáře (*Schriftaltäre*) mezi lety 1575–1625 a docházelo i k fundacím programatického vybavení (oltáře, křtitelnice a její přesouvání, kazatelny). Ovšem zbožnost dánských luteránů byla i nadále ve znamení předreformačních kontinuit, a to nejen transformacemi a adaptacemi předreformačních oltářů s novými luteránskými nápisy, zachováváním lettnerů a pořizováním nových, ale například i pokračováním v pohřbech uvnitř městských hradeb,¹¹⁾ poutěmi k zázračným

¹¹⁾ V důsledku reformace tedy v žádném případě nedošlo všude plošně k ‚vytěsnění‘ mrtvých z měst do předměstských hřbitovů, jak příliš zobecňuje Craig KOSLOFSKY, *The Reformation of the Dead. Death and Ritual in Early Modern Germany, 1450–1700*, Houndmills etc. 2000.

pramenům,¹²⁾ užíváním růženců¹³⁾ či svěcené vody. Dánský luteranismus byl podle mínění autorů velmi synkretický, inspiroval se mimo jiné předreformačním i potridentským katolickým uměním, hlavně z jižního Nizozemí.

K podobným závěrům došel ve své studii *State Church and Church State: Churches and their Interiors in Post-Reformation Norway, 1537–1705* i Øystein Ekroll, ačkoli se jinak kostely chudého Norska, kde byla reformace zavedena roku 1537, od těch z bohatého Dánska lišily. Až do 18. století bylo 80 procent z 1500 norských kostelů ze dřeva. Hned po reformaci navíc došlo k velkému boření kostelů a redukci farní sítě, takže byl jeden pastor odpovědný i za šest kostelů. Jen 25 kostelů bylo skutečně velkých. Šestnácté století bylo i jinak dobou velkého úpadku kostelů i malého zájmu o sakrální umění. Vše se změnilo až v první polovině 17. století v době hospodářské prosperity (těžba kovů a dřeva) i populační exploze, což si vynutilo stavbu větších kostelů (300 novostaveb). Na příkladě čtyř *case studies* od nákladné rekonstrukce gotické katedrály v Trondheimu až po malý venkovský kostelík v Ålften pak autor dokumentuje tento stavební boom 17. století. Autor rovněž věnuje pozornost vývoji kostelních interiérů, především tzv. programatickému vybavení (křtitelnice, kazatelny, oltáře), kde konstatuje silné kontinuity s předreformační dobou. Na rozdíl od jiných luteránských zemí se v Norsku i po reformaci křtilo až do 19. století na západní straně kostela. Rovněž i v Norsku byly nadále ponechány retáblы vedlejších oltářů. Po roce 1630 nastupuje baroko s jeho oblíbenou christologickou ikonografií a rovněž až teprve tehdy dochází k luteránské konfesionalizaci norských chrámů; a kromě toho lze i v Norsku doložit silnou recepci katolického jihonizozemského umění.

V další studii *Church Furnishing and Rituals in a Swedish Provincial Cathedral from 1527 to c. 1660* se Riita Laitinenová věnuje největšímu finskému městu Turku, sídlu biskupství, univerzity i švédského generálního guvernéra. Rovněž i zde pronikla luteránská konfesionalizace do sakrálních prostor až po roce 1600 a projevovala se spíše jako pozvolný proces, neboť švédská reformace dlouho lavírovala mezi luteránstvím a katolicismem. K závaznému přijetí augšpurské konfese pro celé království došlo až roku 1593. I z tohoto důvodu byla liturgická praxe ve Švédsku i Finsku velice konzervativní. Stejně jako katedrála v Trondheimu utrpěl i dóm v Turku během 16. století velké ztráty z důvodu požárů, bojů, častých konfiskací chrámových klenotů švédskou Korunou i nezájmu věřících o zbožné nadace. Hos-

¹²⁾ Tématu luteránských i anglikánských poutí k zázračným pramenům se věnují zejména Alexandra Walshamová a Hartmut Kühne; za všechnu literaturu srov.: Hartmut KÜHNE, *Die Wunderbrunnen von Hornhausen und Gottsdorf bei Königsbrück – Ein Beitrag zur lutherischen Frömmigkeit des 17. Jahrhunderts*, in: Thomas Napp – Christian Speer (edd.), *Musik und Konfessionskulturen in der Oberlausitz der Frühen Neuzeit, Görlitz – Zittau 2013*, s. 83–99.

¹³⁾ K růžencům u luteránů: Bridget HEAL, *The Cult of Virgin Mary in Early Modern Germany. Protestant and Catholic Piety, 1500–1648*, Cambridge 2014, s. 78, 83, 110, 123, 125.

podářský vzestup stejně tak i správní reformy ve Švédském království po roce 1600 však výrazně napomohly obnově církevního života v luteránském konfesním duchu (pojetí kostela jako „domu Božího“, zavedení konsekračních kázání, přesouvání křtitelnic, fundace programatického vybavení jako oltářů a kazatelen, pořizování ohrazení před oltáře a zpovědních lavic i nových sedadel pro věřící aj.). Přesto je možné i v Turku doložit mnohé příklady kontinuity (užívání vedlejších oltářů k bohoslužbám ve finštině, adaptace retáblů, ponechání farního oltáře sv. Kříže, který byl ovšem přesunut do chóru, ponechání lettneru, ponechání relikvií v oltářích až do 17. století, liturgické obcházení oltářů). Podobně jako v Norsku došlo i ve Finsku až v 17. století k rozmachu pohřbů laiků v kostele i vzniku rodinných kaplí.

Jinou oblast Pobaltí, Estonsko, rozdělené ve sledované době mezi Švédsko (sever), Polsko (jih) a Dánsko (ostrov Saaremaa) analyzovala ve své studii *Das „Geistliche Gebäude“ der Kirche: The Lutheran Church in Early Modern Estonia as a Meeting Place of Theological, Social and Artistic Ideas* Krista Kodresová. Estonským městům se sice nevyhnuly ikonoklastické bouře z let 1524/25, ale jinak byl charakter zdejšího luteránství velice konzervativní. Během 16. a 17. století zde bylo postaveno na 60 kostelů. Většina z dnes známého poreformačního vybavení estonských kostelů (41 oltářů, 56 kazatelen, osm křtitelnic, deset krucifixů) pochází až z blahobytného 17. století. Estonské raně novověké kostelní novostavby byly postaveny do poloviny 17. století často v tzv. postgotickém stylu (*Nachgothik*) a byly konsekrovány slavnostním kázáním, jež prezentovalo tyto stavby jako „domy Boží“. Rovněž i tato autorka věnuje největší pozornost tzv. programatickému vybavení (oltářům, kazatelnám a křtitelnicím) ale i lavicím, jež kostelní prostor sociálně strukturovaly podle pohlaví, majetku i etnicity (Němci vs. Estonci). Luteránské kostely se tak nejen zaplnily reformačními epitafy a náhrobkoy, ale i lettneroy, jež byly ponechávány i nově zhotovovány. Stejně tak byly ponechány i mnohé předreformační retábly, buď adaptované v luteránském duchu, nebo ‚recyklované‘ jako epitafy. Kontinuitu s předreformační dobou demonstrovaly i paralelní slavení eucharistie na vícero oltářích. Nové oltářní fundace pak měly typickou luteránskou ikonografii, Večeři Páně (35 ze 41 oltářů). Celkově pak byl podle autorky nástup luteránské konfesionalizace i v Estonsku velmi opožděný (17. století) a byl jen věcí německé elity. Rovněž i v Estonsku se luteráni inspirovali soudobým katolickým uměním, hlavně z jižního Nizozemí.

Z konceptu sborníku se poněkud vymyká článek Agnieszky Madejové-Andersonové, *Lutherans in Cracow - Contesting the Sacred Topography*, neboť luteráni se v krakovské sakrální topografii nikdy neprosadili. V polské metropoli nikdy neobdrželi žádný kostel a král Zikmund I. (1506–1548) raději roku 1536 preventivně odebral nejdůležitější městský farní kostel Panny Marie krakovským Němcům, tvůrcím většiny městské rady, již paušálně podezíral z luteranismu, a otevřel tento svatostánek pouze jazykově polským kázáním. Sama autorka tak přiznává, že přítomnost luteránů v sakrální topografii města je jen těžko postřehnutelná (vyjma

občasného porušování postů a tajných schůzek v několika měšťanských domech). Lutheráni v Krakově navíc nestáli jen ve stínu katolíků (král, univerzita aj.), ale i kalvinistů, kteří měli mezi malopolskou šlechtou mnohem silnější pozici.

Zato Jan Harasimowicz ve své studii *Lutheran Churches in Poland* prokázal mnohem větší přítomnost luteránů v jiných regionech Polska: hlavně v jazykově německých městech Královských Prus a západním Velkopolsku u slezských a braniborských hranic, byť šlo vždy o marginální fenomén. Polští luteráni museli až do vyhlášení náboženské svobody v zemi roku 1768 vytrpět dvě vlny pronásledování (na počátku 17. století za Vasů a počátkem 18. století za Wettinů), během nichž přišli o většinu svých kostelů. Rekatolizace se v Polsku začala prosazovat krátce po smrti posledního Jagellonce Zikmunda II. Augusta, během jehož vlády byla téměř celá polovina sejmu nekatolická. Lutheráni si navíc konkurovali i s jednotou bratrskou a kalvinisty. Zatímco v Královských Prusech byla baštou luteranismu velká města, ve Velkopolsku se prosadili jen na venkovských šlechtických statcích. Ztráty kostelů z první vlny rekatolizace za Vasů byly vyrovnány po třicetileté válce přílivem exulantů ze zemí Koruny české. Počátek 18. století (druhá vlna rekatolizace a severní válka) však opět znamenal pro polské luterství značnou ránu. K nové vlně zakládání kostelů došlo až po roce 1768 zejména pod patronací Pruska jako jednoho z garantů polské náboženské svobody. Autor rozlišuje dva druhy luterských kostelních novostaveb před rokem 1768: jednak kostely ze dřeva nebo hrázdění, zakládané hlavně u hranic se Slezskem pro exulanty, jež byly prosté jednolodní s mnoha emporami, z nichž se aspoň některé staly vzory pro tzv. slezské kostely míru; jednak zděné kostely vytvořené ze sekulárních staveb (radnic, opevnění aj.), jež si luteráni v Královských Prusech (s výjimkou ryze luteránského Gdaňsku) nebo západním Velkopolsku museli postavit po královských konfiskacích svých původních kostelů. Po roce 1768 působily paradigmaticky na polské luteránské kostely pruské chrámy (poznáňský kostel sv. Kříže). Vrcholem evangelické církevní architektury v Polsku se pak stal kostel sv. Trojice ve Varšavě (1777–1781) s plně centrálním půdorysem.

Ve své druhé studii *'Hic coeli porta est, hic domus ecce dei': Lutheran Churches in the Dutch World, c. 1566-1719* se Andrew Spicer zaměřil na luteránské kostely v historickém Nizozemí včetně zámořských kolonií. První luteránský kostel krátce existoval roku 1566 v Antverpách. V severním Nizozemí tamější kalvinisté dlouhou dobu nedovolovali luteránům stavět kostely, mimo jiné i proto že se obávali důsledků jejich teologie poslušnosti světské moci během války se Španěly. Kalvinisté zprvu povolili luteránům jen tzv. skryté kostely (*schuilkerken/ huiskerken/ house churches*) v periferních částech měst, jež se nijak nesměly odlišovat od okolní zástavby. Výjimkou byl po dlouhou dobu jen Amsterdam, kde byly postaveny dva monumentální luteránské kostely *Oude Lutherse Kerk* (1631–1633) soupeřící architektonicky s nejdůležitějším městským kalvinistickým kostelem *Westerkerk* a od roku 1668 i *Nieuwe Lutherse Kerk* neboli *Ronde Kerk* navazující rovněž na tehdejší stavební

boom kalvínské kostelní architektury. Oba tyto kostely byly jasně viditelné a citovale nejmodernější architektonické směry. Luteráni s kalvinisty odmítajícími koncept sakrality kostelního prostoru soupeřili i na tomto poli, neboť své kostely konsekrovali kázáními a viděli v nich „domy Boží“. Jinak se ovšem stejně jako v Anglii pokoušeli nizozemští luteráni navázat co nejvíce na místní architektonické tradice i na liturgické zvyklosti. Nizozemské luteránské kostely tak byly bez obrazů i bez oltářů, jen s pouhými stoly. V jejich kostelích proto dominovaly kazatelny a varhany, jež nizozemští kalvinisté nezavrhovali, jejichž ikonografie však vykazovala typicky luteránské prvky (pašijové motivy, apoštolové, christologické cykly).

Sebník uzavírá závěrečné zhodnocení *Afterword* z pera *Susan C. Karantové-Nunové*, sumarizující všech 16 studií do čtyř hlavních bodů. Autorka zdůrazňuje dynamismus v architektonické podobě i vnitřní výbavě luteránských kostelů, dále diverzitu luteránských liturgických rituálů, poté již výše zmíněný synkretismus luteránské zbožné praxe (přejímání předreformačních i potridentských katolických elementů apod.), a nakonec hierarchii, již luteránský konfesní prostor svým uspořádáním (lavice apod.) vytvářel. Jako *desideratum* pak vznáší otázku, do jaké míry byly předreformační sakrální objekty v luteránském kostele přítomny: zda byly zakryty či uzamčeny, nebo vystaveny (alespoň o některých svátcích)?

I když je škoda, že do sebníku nebyly zahrnuty země Koruny české,¹⁴⁾ Slovensko se svými výborně dochovanými interiéry luteránských kostelů (především předreformačními oltářními retábly), výmluvnými doklady tzv. uchovávací síly luteránství,¹⁵⁾ Švédsko, Island, Lotyšsko nebo třeba vícero raně novověkých zámořských kolonií luteránských zemí, představuje přesto předkládaná publikace bohatou mozaiku neobyčejně pestré plurality raně novověké luteránské konfesní kultury. Koncept tzv. uchovávací síly luteránství by bylo vhodné aplikovat i na české ‚utrakvistické‘ poměry, byť dosavadní české bádání – bohužel až dosud interpretující německou reformaci přílišně modernizační optikou – mezi konzervativní luterány německého severu a severovýchodu, Horních Uher, Sedmíhradska či Pobaltí a české utrakvisty příliš mnoho rovnic neklade, ačkoli by se i na tomto poli našlo mnoho společných bodů (konzervativní liturgie, silná eucharistická zbožnost aj.).¹⁶⁾

Petr Hrachovec

¹⁴⁾ V. Isaiaszová si sice všimá konsekračních kázání pražských luterských kostelů před Bilou horou, ovšem bez znalosti české literatury nebo prací Kaie Wenzela.

¹⁵⁾ K těmto slovenským oltářům v kontextu jejich pozdně středověkého a raně novověkého liturgického užívání: Justin E. A. KROESSEN, *Seitenaltäre in mittelalterlichen Kirchen. Standort - Raum - Liturgie*, Regensburg 2010.

¹⁶⁾ Srov. v tomto ohledu především závěry Z. V. Davida, který raně novověké luterány a jejich liturgii, jinak velmi blízkou liturgické i zbožné praxi pozdních utrakvistů, vidí až příliš ‚protestantsky‘: Zdeněk V. DAVID, *Nalezení střední cesty. Liberální výzva utrakvistů Římu a Lutherovi*, Praha 2012.

Sönke LORENZ – Anton SCHINDLING – Wilfried SETZLER, Primus Truber 1508–1586. Der slowenische Reformator und Württemberg, Stuttgart, W. Kohlhammer 2011, 451 s.

S odstupem tří let od konání vědeckého sympozia „500 Jahre Primus Truber. Reformator zwischen Slowenien und Württemberg“ (5.–6. června 2008 na zámku Hohentübingen a na radnici města Tübingen) vyšla publikace, která důstojným způsobem přiblížila život a dílo slovinského reformátora, který významnou část svého života spojil s působením ve württemberském vévodství. Publikace dokládá významný posun v bádání, k němuž došlo od vydání sborníku s příspěvky přednesenými na kongresu konaném při příležitosti 400. výročí Truberova úmrtí v roce 1986.¹⁾

Primus Truber, slovinsky Primož Trubar, se narodil 9. června 1508 v kraňské Rašici a po studiích v Rijece a v Salcburku se u biskupa Pietra Bonoma v Terstu seznámil s humanistickým vzděláním a prvními reformačními podněty. Mezi lety 1528–1530 studoval ve Vídni, načež se stal farářem v kraňském Lašku. Na začátku 30. let byl uveden jako slovinský kazatel v katedrále sv. Mikuláše v Lublani. Kvůli sympatiím s reformací však musel v roce 1540 odejít opět do Terstu, kde spravoval farnost u sv. Bartoloměje, než byl v roce 1547 lublaňským biskupem Urbanem Textorem exkomunikován a donucen k odchodu do Německa. Mezi lety 1548–1552 působil jako jáhen špitálního kostela sv. Ducha v Rothenburgu ob der Tauber, kde se oženil a založil rodinu. Zde začal ve slovinštině vydávat díla, kterými chtěl podpořit šíření reformace ve své domovině, v čemž pokračoval i mezi lety 1553–1561, kdy byl evangelickým farářem u sv. Magna v Kemptenu. Zde přeložil do slovinštiny Nový zákon. Byl v kontaktu s Pietrem Paolem Vergeriem a spolupracoval s tiskárnou Hanse Ungnada ze Sonneggu v Urachu. Na počátku 60. let 16. století se pokusil o návrat do Lublaně, odkud byl v roce 1565 opět vykázán a posléze se stal farářem württemberské zemské církve u sv. Havla v Derendingen u Tübingenu, kde 28. června 1586 zemřel. Truber je pokládán za tvůrce spisovné slovinštiny, jeho portrét od roku 2007 zdobí slovinskou jednoeurovou minci.

Publikace se snaží představit reformaci Martina Luthera jako celoevropský proces a Primuse Trubera jako „evropského“ člověka. Truberovy životní osudy a jeho dílo zasazuje do širokého dobového kontextu. Silná vazba mezi slovinskou a württemberskou reformací se odráží v autorském kolektivu publikace, v němž jsou zastoupeni i slovinští badatelé, řeč příspěvků je však jednotně německá. Úvod knihy tvoří přepis slavnostního projevu poslance Evropského parlamentu Lojze Peterle-

¹⁾ Rolf-Dieter KLUGE (ed.), *Ein Leben zwischen Laibach und Tübingen. Primus Truber und seine Zeit. Intentionen, Verlauf und Folgen der Reformation in Württemberg und Innerösterreich*, München 1995.

ho předneseného v roce 2008 na sympoziu v Tübingen, načež následuje stručná charakteristika jednotlivých oddílů knihy ve slovinštině z pera France M. Dolinara a přehledná mapa Vnitřních Rakous, prostoru, v němž se odehrála větší část Truberova života. Vědecká pojednání jsou rozdělena do šesti okruhů.

První část, nazvanou *Der Nachruf auf Truber*, vyplňuje edice pohřebního kázání, které nad Truberem pronesl luterský farář Jakob Andreae (1528–1590). Předchází jí úvod,²⁾ v němž Franz Brendle orientačně nastínil Truberovy vztahy k Württembersku, kde Truber našel útočiště po nuceném odchodu ze své vlasti. Brendle též zhodnotil význam tübingenské teologické fakulty a vliv jejích předních osobností na dobové teologické myšlení. Tübingen je zde představen jako ohnisko reformace v jižní části Říše. V závěru je obrácena pozornost ke kontextu samotného kázání. Edici jeho textu,³⁾ který vyšel tiskem pod názvem *Christliche Leichpredig bey der Begräbnus [...] Herrn Primus Trubern [...]*,⁴⁾ připravil F. Brendle ve spolupráci s Peterem Riethem.

Druhý oddíl, nazvaný *Biographie und Theologie*, obsahuje čtyři pojednání. Rolf-Dieter Kluge v syntetizujícím pohledu představil Truberovy životní osudy, jeho působíště a osobní kontakty. Zhodnotil jeho překladatelské dílo i jeho recepci v moderní době.⁵⁾ Boris Golec shrnul nové poznatky o Truberově původu, věnoval se otázce data a místa narození, Truberovým kmotrům při křtu a jeho rodinnému zázemí, zejména postavení jeho rodičů. Stranou pozornosti nezůstaly ani proměny formy Truberova podpisu a podoba jím užívaných pečeti.⁶⁾ Ulrich Köpf se pokusil formulovat Truberův vztah k vědecké teologii a zachytit vývoj jeho konfesních postojů. Ocenil jejich pastorační aspekty, prostupující většinu Truberova díla a pokusil se charakterizovat základní myšlenkové okruhy jeho teologie.⁷⁾ Limitujícím faktorem této studie je fakt, že autor nemohl, jak sám přiznává, z důvodu jazykové bariéry užít slovinských Truberových textů. Lilijana Žnidaršič Golec připomněla význam Truberova „slovinského církevního řádu“ (*Cerkovna ordninga*) z roku 1564. Vylíčeny jsou dějiny jeho vzniku a jeho recepce v Kraňsku, kde měl podle Truberova záměru významně podpořit reformační proces. Toto přání zůstalo nena-

²⁾ Franz BRENDLE, *Vom Leben und Sterben Herr Primus Trubers*, in: S. Lorenz – A. Schindling – W. Setzler (edd.), *Primus Truber 1508–1586*, s. 13–22.

³⁾ S. Lorenz – A. Schindling – W. Setzler (edd.), *Primus Truber 1508–1586*, s. 23–66.

⁴⁾ VD16 [= Verzeichnis der im deutschen Sprachbereich erschienenen Drucke des 16. Jahrhunderts] A 2506.

⁵⁾ Rolf-Dieter KLUGE, *Primus Truber: Leben, Werk und Wirkung. Ein Überblick*, in: S. Lorenz – A. Schindling – W. Setzler (edd.), *Primus Truber 1508–1586*, s. 69–77.

⁶⁾ Boris GOLEC, *Neue Erkenntnisse über die Herkunft und Identität von Primus Truber (Primoz Trubar)*, in: S. Lorenz – A. Schindling – W. Setzler (edd.), *Primus Truber 1508–1586*, s. 79–92.

⁷⁾ Ulrich KÖPF, *Primus Truber als Theologe*, in: S. Lorenz – A. Schindling – W. Setzler (edd.), *Primus Truber 1508–1586*, s. 93–101.

plněno, k zavádění řádu ve větší míře v souvislosti s rychle postupující protireformací v Kraňsku dojít nemohlo.⁸⁾

V části *Sprache und Drucke* jsou shrnuty čtyři příspěvky zabývající se různými aspekty Truberova literárního díla. Jochen Raecke se zaměřil na Truberovu překladatelskou činnost do slovinštiny, která se projevila ve vydání řady prakticko-teologických děl. Raecke zkoumal zejména poměr mezi Truberem-překladačem a Truberem-vydavatelem, přičemž si položil otázku Truberovy literární originality.⁹⁾ V přehledném tabelárním soupisu jeho děl vzniklých mezi lety 1550–1586 evidoval celkem osm katechismů, osm překladů různých částí biblického textu, jedenáct děl věnovaných pastorační péči a tři církevní řády či jiná díla. Wilfried Lagler připravil soupis mezi lety 1550–1595 tiskem vydaných Truberových děl. Podal nejen jejich základní bibliografické údaje s informacemi o dochovaných exemplářích, ale ve stručném popisu zmínil i některé specifické části tisků, jako jsou užité tiskařské signety a dřevořezy. Informoval o použitých předlohách i o Truberových spoluvydavatelích či spoluautorech, přičemž vytěžil také údaje z předmluv a dedikací tisků. Texty jsou doplněny černobílými fotografiemi titulních případně též jiných klíčových stran.¹⁰⁾

Hermann Ehmer ve svém příspěvku ocenil Truberovy osobní kontakty. Přiblížil postavu Hanse Ungnada ze Sonneggu, v jehož tiskárně v Urachu – než po smrti svého zřizovatele v roce 1564 zanikla – nechal Truber tisknout některá svá díla. Ehmerova studie je zajímavým příspěvkem k dějinám knihtisku, neboť na základě dochovaných pramenů podrobil analýze finanční stránku tohoto podniku a pozornost věnoval i kolportáži vytištěných děl.¹¹⁾ Armin Kohnle podobně popsal vztah mezi Truberem a Melanchthonovým žákem a potulným tiskařem Johannem Manliem, který po určitý čas provozoval tiskárnu a obchod s knihami v Lublani, kam pašoval německé reformační tisky.¹²⁾

⁸⁾ Lilijana ŽNIDARŠIČ GOLEC, *Die „Slowenische Kirchenordnung“ von 1564 zwischen Wunsch und Wirklichkeit*, in: S. Lorenz – A. Schindling – W. Setzler (edd.), *Primus Truber 1508–1586*, s. 103–115.

⁹⁾ Jochen RAECKE, *Primus Truber als Autor und Übersetzer. Betrachtungen zum Thema literarische Originalität*, in: S. Lorenz – A. Schindling – W. Setzler (edd.), *Primus Truber 1508–1586*, s. 119–144.

¹⁰⁾ Wilfried LAGLER, *Kurzübersicht über die zu seinen Lebzeiten im Druck erschienenen Werke Primus Trubers*, in: S. Lorenz – A. Schindling – W. Setzler (edd.), *Primus Truber 1508–1586*, s. 145–200.

¹¹⁾ Hermann EHMER, *Primus Truber, Hans Ungnad von Sonnegg und die Uracher Druckerei 1560–1564*, in: S. Lorenz – A. Schindling – W. Setzler (edd.), *Primus Truber 1508–1586*, s. 201–216.

¹²⁾ Armin KOHNLE, *Der Drucker und Buchhändler Johannes Manlius als Förderer der Reformation in Krain und Ungarn*, in: S. Lorenz – A. Schindling – W. Setzler (edd.), *Primus Truber 1508–1586*, s. 217–226.

Ve čtvrté části publikace jsou obsaženy příspěvky, které zachycují Truberův vztah k württemberskému vévodství. Franz Brendle věnoval pozornost humanistovi a učiteli vévody Kryštofa Württemberského Michaelu Tiffernovi, který byl sám původem z Kraňska, načrtl též dobové konfesně-politické ambice württemberského panovnického domu.¹³⁾ Nedávno a předčasně zemřelý Sönke Lorenz, jeden z vydavatelů publikace, se snažil popsat roli, jakou hrál v Truberově životě Pier Paolo Vergerio, biskup v Kapodistrii, který po příklonu k reformaci odešel v roce 1553 na výzvu vévody Kryštofa do Tübingenu. Vztah obou mužů, Trubera a Vergeria, zůstává doposud v mnoha ohledech nejasný, zjevně jej komplikovaly rozdílné charaktery obou mužů.¹⁴⁾ Wilfried Setzler se pokusil o prostorově a architektonicky orientovanou skizu měst Tübingen a Derendingen v době, kdy zde působil P. Truber.¹⁵⁾ Týž autor se v dalším příspěvku věnoval Truberově epitafu, dochovaném v kostele sv. Havla v Derendingen, posledním Truberově působišti. Jeho centrální motiv představuje Zmrtvýchvstání Ježíše Krista. Vyobrazení Truberovy rodiny v dolní části epitafu zavdalo Setzlerovi podnět ke stručnému zachycení osudů Truberových potomků, jeho pozornosti neušly ani latinské verše tübingenského učence Martina Crusia a postava malíře Jakoba Züberlina, tvůrce epitafu.¹⁶⁾

Pátá část, nazvaná *Habsburger Monarchie*, shrnuje příspěvky věnované širšímu dobovému kontextu. Uvádí ji obecněji laděné pojednání A. Schindlinga o politicko-náboženských ambicích habsburského rodu a o náboženské situaci v habsburské monarchii, včetně zemí soustátí, které ležely na okraji tureckého nebezpečí.¹⁷⁾ Na toto pojednání téměř organicky navazuje stať Reginy Pörtner, která načrtla předpoklady a limity ovlivňující šíření reformace ve Vnitřních Rakousích. Popisuje jejich náboženskou kulturu v době arcivévody Karla Štýrského, který zde vládl mezi lety 1564–1590, jehož konfesní a rekatolizační politiku analyzuje. Podobně tak činí u Ferdinanda II. a svůj příspěvek uzavírá stabilizací náboženské situace ve Vnitřních Rakousích v 17. a 18. století.¹⁸⁾ Markus Hein se věnoval situaci v Uhrách, ze-

¹³⁾ Franz BRENDLE, *Michael Tiffernus (1488–1555). Humanistischer Lehrer, politischer Ratgeber und Vertrauter Herzog Christophs von Württemberg*, in: S. Lorenz – A. Schindling – W. Setzler (edd.), *Primus Truber 1508–1586*, s. 229–245.

¹⁴⁾ Sönke LORENZ, *Von Primus Trubers Saulus zu seinem Paulus: Pietro Paolo Vegeerio*, in: L. Sönke – A. Schindling – W. Setzler (edd.), *Primus Truber 1508–1586*, s. 247–257.

¹⁵⁾ Wilfried SETZLER, *Tübingen und Derendingen zur Zeit des Primus Truber*, in: S. Lorenz – A. Schindling – W. Setzler (edd.), *Primus Truber 1508–1586*, s. 259–272.

¹⁶⁾ TÝŽ, *Das Epitaph für Primus Truber in der Pfarrkirche zu Derendingen*, in: S. Lorenz – A. Schindling – W. Setzler (edd.), *Primus Truber 1508–1586*, s. 273–284.

¹⁷⁾ Anton SCHINDLING, *Die Habsburger, das Reich, die Erblande und die Reformation*, in: L. Sönke – A. Schindling – W. Setzler (edd.), *Primus Truber 1508–1586*, s. 287–301.

¹⁸⁾ Regina PÖRTNER, *Politik, Religion und konfessionelle Kultur in Innerösterreich*, in: S. Lorenz – A. Schindling – W. Setzler (edd.), *Primus Truber 1508–1586*, s. 303–314.

jména počátkům zdejší reformace a reakcím habsburských panovníků na její šíření. Sledoval též vztah Filipa Melanchthona k této zemi a zvláštní pozornost věnoval osobě Melanchthonova žáka Leonharda Stöckela (1510–1560).¹⁹⁾ Tento bardejovský rodák sehrál zásadní roli při šíření luterské reformace v hornouherských královských městech. Předposlední část publikace uzavírají dva příspěvky, jejichž autorem je France M. Dolinar. Zabýval se protireformací ve Vnitřních Rakousích a proces postupného prosazení katolické reformy v těchto zemích sledoval až do doby 18. století.²⁰⁾ Druhá studie je detailnějším pohledem na tuto problematiku na příkladu činnosti lublaňského biskupa Tomaže Hrena.²¹⁾

Závěrečná část publikace reflektuje památku (*Erinnerung*) na Primuse Trubera. Božidar Jezernik vysvětluje, jak mohlo dojít k tomu, že ve většinově katolické zemi se stal Truber národním symbolem.²²⁾ Kořeny tohoto jevu leží v 19. století a jeho podnětem byla Truberova překladatelská činnost. Typickým projevem novodobé úcty je rozdílnost pohledů. Zatímco protestanti logicky zdůrazňovali Truberovy reformační zásluhy, v očích konzervativních katolíků zůstal odpadlíkem a svůdcem k falešné víře. V sekularizované formě úcty se Truber stal hrdinou slovinského hnutí a volnomyšlenkářem, ve 20. století v táboře socialistů otcem slovinské kultury. Silná ideologizace památky a rozličnost pohledů silně připomíná podobné tendence v českém prostředí ve vztahu k Janu Husovi. V následujícím příspěvku se Zvone Štrubelj z pohledu teologa a duchovního pokusil představit Trubera jako slovinského Luthera a proroka či jako předchůdce ekumenického hnutí.²³⁾ Tyž autor pak zmínil osudy lublaňských kostelů, spjatých s Truberovým působením.²⁴⁾ Závěrečný reprezentativně pojatý vizuální přehled rozličných projevů moderní pa-

¹⁹⁾ Markus HEIN, *Die Ausstrahlung der Wittenberger Reformation auf Südosteuropa: das Reich der Stephanskronen*, in: S. Lorenz – A. Schindling – W. Setzler (edd.), *Primus Truber 1508–1586*, s. 315–326.

²⁰⁾ France M. DOLINAR, *Die Gegenreformation in Innerösterreich und das Schicksal der Protestanten*, in: S. Lorenz – A. Schindling – W. Setzler (edd.), *Primus Truber 1508–1586*, s. 327–340.

²¹⁾ TÝŽ, *Politische Rekatholisierung und katholische Reform in Innerösterreich am Beispiel des Laibacher Bischofs Tomaž Hren (1597/99–1630)*, in: S. Lorenz – A. Schindling – W. Setzler (edd.), *Primus Truber 1508–1586*, s. 341–351.

²²⁾ Božidar JEZERNIK, *Der Reformator Primož Trubar als Nationalsymbol des weitgehend katholischen Sloweniens*, in: S. Lorenz – A. Schindling – W. Setzler (edd.), *Primus Truber 1508–1586*, s. 355–365.

²³⁾ Zvone ŠTRUBELJ, *Vom Laibacher Diözesanpriester zum evangelischen Pfarrer Derendingens. Ein theologischer Essay*, in: S. Lorenz – A. Schindling – W. Setzler (edd.), *Primus Truber 1508–1586*, s. 367–381.

²⁴⁾ TÝŽ, *Primož Trubars Kirchen in Ljubljana*, in: S. Lorenz – A. Schindling – W. Setzler (edd.), *Primus Truber 1508–1586*, s. 383–387.

mátky na Trubera připravilo dvanáct autorů.²⁵⁾ Chronologicky seřadili a popsali několik desítek nejcharakterističtějších dokladů z období mezi lety 1907/1908 a 2008. Jsou mezi nimi pomníky, památníky, pamětní tabule, vyobrazení, upomínkové tisky, úpravy konkrétních míst spojovaných s památkou na P. Trubera a vyobrazení na bankovkách, mincích a poštovních známkách. Jako poslední jsou v této řadě zmíněny vzpomínkové kulturně-společenské a církevní akce jubilejního roku 2008.

Závěr publikace tvoří výběr z literatury o Truberovi, soupis obrazového materiálu, jehož je v publikaci v černobílém provedení velké množství a činí z ní reprezentativní v mnohém inspirativní publikační počín, a místní a osobní rejstřík.

Jiří Just

Christian SPEER, Frömmigkeit und Politik. Städtische Eliten in Görlitz zwischen 1300 und 1550, Berlin (Hallische Beiträge zur Geschichte des Mittelalters und der Frühen Neuzeit 8), Akademie Verlag 2011, 771 s.

Julia KAHLEYß, Die Bürger von Zwickau und ihre Kirche. Kirchliche Institutionen und städtische Frömmigkeit im späten Mittelalter, Leipzig (Schriften zur Sächsischen Geschichte und Volkskunde 45), Leipziger Universitätsverlag GmbH 2013, 712 s.

Obě předkládané práce, dizertace obhájené na univerzitách v Řezně (Speer) a Lipsku (Kahleyßová), mají společné téma, církevní dějiny jednoho většího města (Zhořelec kolem roku 1500 cca 10 000 obyvatel, Cvikov cca 7500 obyvatel) na přelomu středověku a novověku. Přesto je přístup obou autorů ke zvolenému tématu často odlišný, a to především vzhledem k různému charakteru dochovaných pramenů. Zatímco Ch. Speer se ve své práci opřel především o velice dobře dochované testamenty (509 testamentů z let 1298–1552, z nichž obsahovalo 378 nějakou nadaci, a 262 netestamentárních odkazů), mohla J. Kahleyßová pro svou práci využít jen několik málo dochovaných posledních vůlí. Zato analyzovala např. účty záduší téměř všech cvikovských kostelů a kaplí (především farního kostela Panny Marie z let 1441–1534) nebo tzv. Archiv kalandy s jeho nekrologii cvikovských kostelů, klášterů a bratrstev, tedy prameny, jež ve Zhořelci před polovinou 16. století téměř úplně chybějí. Není proto divu, že Speerův přístup je spíše interpretativní

²⁵⁾ Anton SCHINDLING et al., *Truber-Memoria im 20. und 21. Jahrhundert. Gedächtnisorte in Slowenien und Deutschland*, in: S. Lorenz – A. Schindling – W. Setzler (edd.), *Primus Truber 1508–1586*, s. 389–428.

(analýza výpovědní hodnoty testamentů pro zbožnou praxi na přelomu středověku a novověku), zatímco J. Kahleyšová se mohla pokusit např. i o prosopografické studie. Ch. Speer přitom testamenty nevyužívá v kvantitativním ohledu a ani nezkoumá – s výjimkou reformace – představy o účinnosti dobrých skutků a dosažení věčného života v textu jejich areng, jak to např. učinil ve své práci o stralsundských testamentech Ralf Lusiardi.¹⁾

Jinak jsou si ovšem obě práce velice podobné, a to především svým zaměřením na tzv. předreformaci (*Vorreformation*),²⁾ tj. dobu zhruba od roku 1450/70, kdy je stav dochovaných pramenů ve většině německých měst již v podstatě raně novověký, a na reformační epochu. V obou případech je na samém konci středověku velice patrný tento razantní nástup písemného zaznamenávání zbožných nadací i vlastního chodu městské církevní správy, zatímco ke třináctému a čtrnáctému století je dochovaných pramenů v obou městech relativně málo; resp. mnohé z nadací a donací nebyly ve starším středověku vůbec v písemné podobě. Oba autoři tento silný nástup písemné kultury i nadační činnosti vysvětlují jednak hospodářskou prosperitou obou měst v pozdním 15. století (konec husitských válek, nástup horního podnikání v Krušnohoří, rozkvět soukenictví), ale i správními reformami v městské kanceláři (Zhořelec), jež vyžadovaly povinnost zapsat jakékoli dispozice s majetkem ve městě před městskou radou. V obou případech je třeba uvítat, že autoři neukončili své práce těsně před počátkem reformace v obou městech, ale došli až do reformační doby, což jim umožnilo postihnout vedle nezpochybnitelných cézur i mnohé příklady kontinuity, jež obě období naopak spojovaly.³⁾ Obě města náležela na přelomu středověku a novověku k nejvýznamnějším městům ve svých teritoriích. Zatímco však byl Zhořelec v podstatě trvale součástí české Horní Lužice, prodělal Cvikov mnohem pestřejší vývoj. Toto místo, poprvé zmiňované roku 1118 jako součást území hrabat z Grojče a později i štaufského říšského teritoria Pliseňska, bylo již od počátku 13. století předmětem zájmu wettinské územní politiky. Přesto byl Cvikov kolem roku 1300 krátce dokonce říšským městem a wettinská vláda se zde definitivně ustálila až během druhé poloviny 14. století, čemuž

¹⁾ Ralf LUSIARDI, *Stiftung und städtische Gesellschaft. Religiöse und soziale Aspekte des Stiftungsverhaltens im spätmittelalterlichen Stralsund*, Berlin 2000.

²⁾ Enno BÜNZ, »Vorreformation«. Ein Forschungskonzept zwischen Landesgeschichte und regionaler Kirchengeschichte, Mittelalter- und Frühneuzeitforschung, in: Hans Otte – Michael Beyer – Christian Winter (edd.), *Landesgeschichte. Konzepte und Konkretionen. Tagung des Arbeitskreises Deutsche Landesgeschichte im Kloster Amelungsborn vom 29. bis 31. März 2006*, Leipzig 2008, s. 13–32.

³⁾ Naposledy odmítl vzájemné oddělování pozdního středověku od raného novověku resp. reformace jako dvou odlišných epoch Berndt HAMM, *Abschied vom Epochendenken in der Reformationsforschung. Ein Plädoyer*, Zeitschrift für historische Forschung 39, 2012, s. 373–411.

měly napomoci i místní církevní instituce podporované Wettiny, především františkánský klášter a cvikovská kalanda.

Oběma pracím je společná i velice obsáhlá úvodní analytická kapitola o sakrální topografii obou měst, v níž se oba autoři neomezili jen na městské kostely, kláštery, špitály a kaple, ale zahrnuli do nich i vzdálenější církevní instituce, pokud hrály nějakou roli v městské zbožnosti i politice (celestinský klášter na Ojvině v případě Zhořelce; kolegiáta sv. Jiří v Altenburgu, cisterciacký z Eisenbergu a cisterciáci z Grünhainu v případě Cvikova). Takto rozsáhlé pasáže o sakrální topografii obou měst nejsou vůbec samoučelné, neboť podle Ch. Speera byla tato topografie přímo odrazem politické a hospodářské struktury stejně jako náboženských i sociálních poměrů středověkého města. Podle J. Kahleyšové byl pak především farní kostel náboženským i sociálním středobodem obce, přičemž hlavním záměrem její práce bylo nastínit nejruznější funkce farního kostela ve městě. Farní kostely tak byly v obou městech prvořadým reprezentačním objektem především radních rodin, méně pak již (především v případě Cvikova) další církevní instituce ve městě. V obou městech sloužily nákladné přestavby farních kostelů kolem roku 1500 prezentací a komunikací moci tamějších městských rad. V tomto ohledu jistě není bez zajímavosti, že obě města, byť tvořila jen jednu farnost s jedním farářem, měla z historických důvodů tato centra dvě, a to ve formě dvou paralelně vede sebe existujících farních kostelů (sv. Petra a Pavla a sv. Mikuláše ve Zhořelci a Panny Marie a sv. Kateřiny ve Cvikově). Jediným konkurenčním centrem pro obě tyto dvojjediné farnosti byl v obou případech jediný městský minoritský klášter. Oba kláštery však byly podřízeny v majetkových i disciplinárních otázkách vlivu magistrátů. Především zhořelecká městská rada se úspěšně bránila zavedení observance do městského františkánského kláštera, jež by konvent podřídila rozhodujícímu vlivu českého krále.⁴⁾ Vedle toho zakazovala mimozhořeleckým klášterům zakládat *terminie* (střediska pro výběr almužen) ve městě, neboť by na ně neměla v hospodářském ani disciplinárním ohledu žádný vliv.

Rovněž i v případě farních patronátů probíhal v obou městech historický vývoj obdobně. Obě městské rady se jej snažily získat, protože jen tak mohly úspěšně zavřít vybudování své církevní vlády (tzv. *Kirchenregimentu*) nad městem. Podle J. Kahleyšové se dokonce tzv. *Kirchenregiment* městských rad mohl nejlépe rozvinout právě v tzv. *Germanii slavice*, neboť zde bylo jen málo jiných mocenských faktorů (klášterů starých řádů apod.), které by městským radám v jejich politice bránily. Zhořelec získal patronát ke své farnosti definitivně až roku 1502 od krále

⁴⁾ K odmítání „české“ františkánské observance mezi městskými radami z provincie *Saxonia* v čele se Zhořelcem naposledy: Ludovic VIALLET, *Les sens de l'observance. Enquête sur les réformes franciscaines entre l'Elbe et l'Oder, de Capistran à Luther (vers 1450-vers 1520)*, Berlin 2014.

Vladislava Jagellonského a jen o dva roky později přenechaly za úplatu cisterciáčky z Eisenbergu alespoň nominační právo k farnímu kostelu i cvikovské městské radě.⁵⁾ Nejpozději během 15. století se poté oba z důležitějších městských farních kostelů (sv. Petr a Pavel ve Zhořelci a Panna Marie ve Cvikově) staly prvořadým objektem zájmu politiky městských rad, jež oba kostely nechaly nákladně přestavět (mj. právě i za účelem zisku farního patronátu) a učinily je (v případě Zhořelce) vedle celestinského kláštera na Ojvíně i centrem radní *memorie*:⁶⁾ např. ve formě translace radních mší ze „skryté“ radní kaple na radnici před oči městské veřejnosti na hlavní oltář farního kostela; nebo i restriktivně, potlačením *memorie* jiných dílčích městských korporací jako cechů či jen několika málo doložitelných zhořeleckých bratrstev (pět až šest), v jejichž rámci mělo privilegované postavení jen tzv. měšťanské bratrstvo, otevřené pouze právovárečným měšťanům, a tzv. kněžské bratrstvo. Obě tyto korporace však byly podřízeny dohledu městské rady, která se touto centralizací i exkluzivním pojetím *memorie* ve městě snažila zabránit vzniku jakékoli platformy potenciální náboženské i politické opozice. Nad bratrstvy měla navíc rada již na konci středověku plnou sociální kontrolu, neboť jim jmenovala stejně jako cechům jejich starší. Rovněž i ve Cvikově měla tamější městská rada kontrolu nad hospodařením bratrstev, byť tamější magistrát nebránil tak silně cechovní *memorii* jako ten zhořelecký. J. Kahleyřová kromě toho z pochopitelných důvodů věnuje mnohem větší pozornost i farnímu záduší včetně rozboru jeho příjmů, výdajů i seznamů všech doložitelných kostelníků. Velmi zajímavá je především její analýza vztahu výše vybraných ořer a odpustků. Vysoké ořery byly vybírány i o dnech, k nimž se vázalo jen málo nebo žádné odpustky.⁷⁾

Až na konci analytické části obou knih rozebírají oba autoři správní stránku církevní politiky městských rad v obou městech. Zásadní role městských rad v cír-

⁵⁾ K složitému procesu zisku nominačního práva ve Cvikově též: Julia KAHLEYŘ, *Zwickau, Rom und Kloster Eisenberg. Der Erwerb des Nominationsrechtes über die Marienkirche durch den Zwickauer Rat*, in: Ulrike Siewert (ed.), *Die Stadtpfarrkirchen Sachsens im Mittelalter und der Frühen Neuzeit*, Dresden 2013, s. 85–102.

⁶⁾ Oba autoři vycházejí z terminologie O. G. Oexle a M. Borgolteho a jejich výzkumu tzv. *memorie*. *Memoria* neznamenala jen vzpomínání minulého, ale zpřítomnění vzpomínaného. Šlo o formu sociálního jednání, jímž vznikla reálná přítomnost mrtvých, přičemž *memoria* živých přidělila mrtvému právní status, učinila z něj subjekt sociálních vztahů. Michael BORGOLTE, *Zur Lage der deutschen Memoria-Forschung*, in: Týž – Cosimo Damiano Fonseca – Hubert Houben (edd.), *Memoria. Ricordare e dimenticare nella cultura del medioevo/Memoria. Erinnern und Vergessen in der Kultur des Mittelalters*, Bologna – Berlin 2005, s. 21–28.

⁷⁾ Opačnou praxi v Norimberku kolem roku 1500 – vysoké výnosy z ořer ve dny ukazování ostatků, na něž byly samozřejmě navázány nejrůznější odpustky – prokázal: Gerhard WEILANDT, *Heiligen-Konjunktur. Reliquienpräsentation, Reliquienverehrung und wirtschaftliche Situation an der Nürnberger Lorenzkirche im Spätmittelalter*, in: Markus Mayr (ed.), *Von goldenen Gebeten. Wirtschaft und Reliquie im Mittelalter*, Innsbruck – Wien – München 2001, s. 186–220.

kevní politice obou komun spočívala v jejich tzv. *Kirchenregimentu*, daném panovníckými privilegii, ustanoveními magdeburského práva v oblasti testamentární praxe ve věci povinného sepsání testamentů před městskou radou i samotnou správní praxí městských rad a jejich kancelářů, což jim napomohlo již před reformací nejen k zisku patronátního nebo alespoň nominačního práva k městskému farnímu kostelu, ale i k patronátnímu monopolu nad nižšími beneficiemi či k výlučnému jmenování prokurátorů k městským klášterům, bratrstvům a cechům nebo i kostelníkům. Tím se městské rady staly ve svých městech jedinými garanty právní jistoty i výkonu nadací, jež spravovaly tzv. formou věrné ruky neboli *Treuhandu*, takže někteří badatelé v této souvislosti hovoří o tzv. *Treuhandherrschaft* městských rad.⁸⁾ Městská rada získala úplnou kontrolu nad všemi majetkovými dispozicemi ve městě, čímž podle Ch. Speera výrazně přispívala k udržení sociálního smíru uvnitř městských hradeb. Podobné tendence lze před reformací pozorovat i ve Cvikově. Zdrojem takto pojaté radní vlády pak bylo obecné dobré, jež městské rady chápaly i ve smyslu zmnožování bohoslužeb a zbožných nadací ve městě, jejichž konkrétní podobu mohly u fundátorů přímo ovlivňovat.⁹⁾ Městské rady se proto aktivně podílely na organizaci nejrůznějších liturgických rituálů a jiných projevů zbožné praxe, včetně dohledu nad jejich řádným výkonem a s tím související disciplínou městského kléru.

Veřejná či ještě lépe řečeno politická role předmoderní zbožnosti je pak eminentním centrem zájmu obou recenzovaných prací. Především Ch. Speer se v této souvislosti opírá o metodická východiska bielefeldského medievisty Klause Schreiera a jeho výzkumy pozdně středověké zbožnosti jako politického i sociálního fenoménu, kdy takto pojatá zbožnost sloužila vedle metafyzického pojištění spásy i k řešení praktických problémů tohoto světa.¹⁰⁾ Právě proto sloužily zbožné nada-

⁸⁾ Benjamin SCHILLER, *Stiftungen und Staatlichkeit im spätmittelalterlichen Okzident. Kommunalen Pfründenfeudalismus in den Städten des spätmittelalterlichen Reiches*, in: Michael Borgolte (ed.), *Stiftungen in Christentum, Judentum und Islam vor der Moderne. Auf der Suche nach ihren Gemeinsamkeiten und Unterschieden in religiösen Grundlagen, praktischen Zwecken und historischen Transformationen*, Berlin 2005, s. 205–222.

⁹⁾ K tzv. obecnému dobrému jako výrazně komunální hodnotě: Peter BLICKLE: *Der Gemeine Nutzen. Ein kommunaler Wert und seine politische Karriere*, in: Herfried Münkler – Harald Blum (edd.), *Gemeinwohl und Gemeinnutz. Historische Semantiken politischer Leitbegriffe*, Berlin 2001, s. 85–107.

¹⁰⁾ Klaus SCHREINER, *Laienfrömmigkeit – Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter*, in: Týž – Elisabeth Müller-Luckner (edd.), *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*, München 1992, s. 1–78; Týž, *Frömmigkeit in politisch-sozialen Wirkungszusammenhängen des Mittelalters. Theorie- und Sachprobleme, Tendenzen und Perspektiven der Forschung*, in: Michael Borgolte (ed.), *Mittelalterforschung nach der Wende*, München 1995, s. 177–226; Týž, *Frommsein in kirchlichen und lebensweltlichen Kontexten. Fragen,*

ce, jež Ch. Speer i J. Kahleyřová chápou v souladu se školou Michaela Borgolteho sociálně- či kulturněhistoricky jako tzv. totální sociální fenomény, nejen k pojištění fundátorovy spásy, ale i ke zlepšení životních podmínek v jeho obci.¹¹⁾ Oba autoři analyzují vzájemný vztah mezi městskou radou, vnímající sebe sama jako křesťanskou vrchnost, a (městskou) církví, nabízející městským radám sakrální rámec pro jejich politiku. J. Kahleyřová si na tomto poli politických či sociálních implikací pozdně středověké a raně novověké zbožné praxe všímá více než Ch. Speer, který se spíše soustředil na správní aspekty zbožné praxe (dohled městských rad nad kláštery, bratrstvy, testamenty atd.), a na roli náboženských rituálů jako procesí či liturgického dramatu, jež chápe jako „krystalizační body“ sociálního života, jež přý ztělesňovaly město jako „sakrální společenství.“

Ve druhé a třetí části své práce se Ch. Speer věnuje zhořeleckým nadacím a donacím v historickém vývoji a memoriální praxi před reformací i během ní. J. Kahleyřová se zase blíže zaměřila na prosopografii cvikovského kléru především s důrazem na farní kazatele, vývoj zbožných nadací ve městě, bratrstva nebo vztah farního kostela Panny Marie ke slavné městské partikulární škole. Ch. Speer rovněž tematizuje městskou reformaci, zatímco J. Kahleyřová se reformací zabývala průběžně v textu. Rovněž v této části práce lze konstatovat na příkladě obou měst řadu podobných jevů. Obě městské rady se např. snažily získat patronátní monopol nad co nejvíce oltářnickými nadacemi, byť zhořelecká městská rada je získala často již po první fundátorově prezentaci nebo hned po jeho smrti, zatímco ve Cvikově byla tradice rodinného patronátu silnější. Oltářnické nadace zakládali v obou městech především bohatší měšťané, zejména ti, co zažili značný sociální vzestup. Nešlo ovšem o výlučné prerogativum členů městské rady, ačkoli toto kolegium mohlo alespoň ve Zhořelci jako jediné tuto nadaci povolit. J. Kahleyřová se mnohem více než Ch. Speer zaměřuje i na právní formu těchto oltářnických nadací nebo na výši a strukturu jejich dotace a v souladu s terminologií Dietera Pleimese konstatuje, že šlo (z celkového počtu 52 beneficí ve městě) většinou o tzv. patronátní obroči (*Patronatspfünde*), ovšem např. predikatury byly

Themen und Tendenzen der frömmigkeitsgeschichtlichen Forschung in der neueren Mediävistik, in: Hans-Werner Goetz (ed.), *Die Aktualität des Mittelalters*, Bochum 2000, s. 57–106; TÝŽ, *Soziale, visuelle und körperliche Dimensionen mittelalterlicher Frömmigkeit. Fragen, Themen, Erträge einer Tagung*, in: Týž – Marc Müntz (edd.), *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*, München 2002, s. 9–38; Ulrich MEIER – Klaus SCHREINER, *Bürger- und Gottesstadt im späten Mittelalter*, in: Peter Lundgreen (ed.), *Sozial- und Kulturgeschichte des Bürgertums. Eine Bilanz des Bielefelder Sonderforschungsbereichs (1986–1997)*, Göttingen 2000, s. 43–84.

¹¹⁾ Naposlady k tomu: Michael BORGOLTE et al. (edd.), *Enzyklopädie des Stiftungswesens in mittelalterlichen Gesellschaften*, Bd. I: *Grundlagen*, Berlin 2014.

tzv. lenními obročími (*Lehnspfünde*), což kolátorovi umožnilo snazší sesazení jejich držitele.¹²⁾

O radní *memorii* se v obou městech staraly speciální nadace. Ve Zhořelci šlo o tzv. *Gestift* Utrpení Páně z roku 1465 pro šest až třináct beneficiálních kněží, pod jehož kontrolu ovšem spadali všichni oltárníci a celé kněžské bratrstvo, jež tyto světské kněží organizovalo po vzoru kleriků kolegiálních kapitul. Podle Speera měla tato nadace obnovit svornost ve městě, otřesenou po tzv. prachovém spiknutí z téhož roku, kdy se většina městské rady zřekla Jiřího z Poděbrad a nechala popravít či vypovědět Poděbradovy straníky ve městě. Tato nadace tak měla obnovit legitimitu i akceptaci vlády zhořelecké městské rady mezi obyvateli města. Ve Cvikově sloužila podobnému účelu nadace tzv. *Ratsseelgeräta*, jejíž původní funkcí byla *memoria* za padlé ve městských bitvách.¹³⁾ Za městskou radu se nejpozději od roku 1415 sloužila zvláštní zádušní bohoslužba, jež byla v průběhu 15. století spojena i se sociální *memorií*, almužnou pro chudé a zádušní lázni. *Anniversaria* tohoto *Ratsseelgeräta* zahrnovala celé město včetně kléru a podle autorky šlo o jasný výraz sakrální jednoty města.

Zásadní roli zbožných nadací a ostentativní zbožné praxe v poslední třetině 15. a první čtvrtině 16. století ukazují v obou městech nadace jejich nejbohatších obyvatel. Ve Zhořelci šlo o fundace purkmistra Jiřího Emericha (1422–1507). Emerich, poutník do Svaté země (1465), kde byl pasován na rytíře Božího hrobu, napodobil ve spolupráci s městskou radou kolem roku 1500 Jeruzalém i ve Zhořelci, když založil tamější areál Božího hrobu.¹⁴⁾ Kromě toho učinil i nákladné nadace pro františkánský klášter a nadal i nový městský špitál, čímž demonstroval svůj nepostradatelný význam pro tzv. obecné dobré ve městě. Během svého života Emerich netrpěl z pozice purkmistra jinou reprezentativní *memorií* ve městě (strohá podoba měšťanských náhrobků, překážky kladené nadační aktivitě Hanse Frenzela), jež by mohla zastínit jeho nezpochybnitelnou vůdčí politickou roli ve městě. Od roku 1483 se navíc zřejmě právě jemu podařilo prosadit poměrně závazný vzor v testamentární praxi zhořeleckých měšťanů, kdy měšťané odkazovali největší částky tehdy nákladně představovanému farnímu kostelu sv. Petra a Pavla, teprve poté nižší sumy františkánskému klášteru nebo filiálnímu kostelu Panny Marie, pak i dalším městským kostelům, špitálům a kaplím a až nakonec mimoměstským církevním institucím. Do té doby bývaly všechny církevní instituce podarovávány vět-

¹²⁾ Dieter PLEIMES, *Weltliches Stiftungsrecht. Geschichte der Rechtsformen*, Weimar 1938.

¹³⁾ K tzv. *Schlachtengedenken* srov. zejména práce Klause Grafa, za všechny: Klaus GRAF, *Schlachtengedenken im Spätmittelalter. Riten und Medien der Präsentation kollektiver Identität*, in: Detlef Altenburg – Jörg Jarnut – Hans-Hugo Steinhoff (edd.), *Feste und Feiern im Mittelalter*. Paderborner Symposion des Mediävistenverbandes, Sigmaringen 1991, s. 63–69.

¹⁴⁾ K tomuto areálu vznikla i kunsthistorická dizertace: Till MEINERT, *Die Heilig-Grab-Anlage in Görlitz. Architektur und Geschichte eines spätmittelalterlichen Bauensembles*, Essens 2004

šinou podobnou sumou. Docházelo tak i k disperzi *memorie*, kdy se o spásu fundátorů starali duchovní na vícero místech. Ve Cvikově se tamější městské radě evidentně nepodařilo takto proporcionálně regulovat vztah měšťanů ke všem komunálním církevním institucím a podle J. Kahleyšové se na samém konci středověku městská obec stále více realizovala především ve farních kostelích, přičemž role františkánů ve zbožné praxi měšťanů poněkud ustoupila do pozadí. Rovněž až od Emerichovy éry obsahovala většina zhořeleckých testamentů i odkazy „bohatým i chudým“, tedy tzv. obecnému dobrému. V sousední Žitavě ve stejné době nebyl podle textu městských statut z roku 1510 dokonce platný žádný testament, který by tyto odkazy pro tzv. obecné dobré (mosty, cesty, stezky, vdovy, sirotky apod.) neobsahoval.¹⁵⁾

S Emerichem na poli zbožnosti a městských nadací soupeřil jeho současník Hans Frenzel (†1526), zakladatel nejnákladnější zhořelecké předreformační nadace, kaple sv. Anny (1508–1512) pro šest beneficiálních kněží.¹⁶⁾ Zřejmě kvůli Emerichově nepříteli Frenzel nikdy nezasedl v městské radě. V případě nadační činnosti obou mužů lze však dobře postihnout jejich soutěžení, jež se např. projevovalo v osobní zbožnosti. Zatímco Emerichové preferovali tehdy velice populární pašijovou zbožnost, oddával se Frenzel kolem roku 1500 neméně oblíbenému kultu sv. Rodiny a sv. Anny, mj. i proto, že si od této zbožnosti sliboval narození vytoženého potomka. Přestože se mu syn nakonec narodil, zůstává ironií osudu, že Frenzel náležel mezi první účastníky přijímání pod obojí ve městě roku 1525.

Čím byli na poli zbožných nadací Emerichové a Frenzelové pro Zhořelec, tím byli ve stejné době Römerové pro Cvikov. Martin Römer (†1483), kurfiřtský horní úředník i cvikovský městský politik, zbohatl sice na rozdíl od zhořeleckého velkoobchodníka se sukrem Jiřího Emericha i na horním podnikání v Krušnohoří, ale jinak se osudy a zbožná praxe obou mužů dosti podobaly. Stejně jako Emerich se i Römer vypravil do Jeruzaléma, kde byl rovněž pasován na rytíře Božího hrobu. I Römer se pokusil přenést Jeruzalém do svého města. Ze Svaté země si dokonce přivezl relikvii sv. Kříže. Vedle svých stavebních podniků ve městě založil roku 1473 mariánské hodinky pro dva beneficiální a pět nebeneficiálních kněží a stejně tak i tzv. *Reiche Almosen*, nešpitální sociální nadaci podle hornoněmeckého vzoru, rozdávající pravidelně almužny pro městské práceschopné chudé (tzv. *Hausarme*). Kromě toho založil několik oltářů, postavil novou knihovnu františkánskému klášteru a rovněž učinil odkaz pro obecné dobré ve městě (na umoření dluhů). Relikvie

¹⁵⁾ Jejich text nyní vydal v rámci edice jedné žitavské kroniky: Tino FRÖDE (ed.), *Chronik der Stadt Zittau 1255-1623*, Görlitz 2013.

¹⁶⁾ K němu – včetně edice jeho vlastní autobiografie – dále: Christian SPEER, „*Vita mercatoris*“. *Die Autobiographie des Fernhändlers Hans Frenzel aus Görlitz. Edition und Kommentar*, in: Lars-Arne Dannenberg – Dietrich Scholze (edd.), *Stätten und Stationen religiösen Wirkens*, Bautzen 2009, s. 150–179.

sv. Kříže mu pak posloužila pro fundaci jediné rodinné kaple ve městě roku 1479. Nadace těchto mužů v obou městech vyvolaly vlnu dodatečných nadací (*Zustiftungen*) ze strany dalších měšťanů, jimž tak umožnily snáze se prosadit v rámci tzv. sakrální krajiny (*Sakrallandschaft*) obou měst a zároveň ještě více zvýšit lesk a prestiž nadací Emerichů, Frenzclů či Römerů, čímž tyto fundace podle obou autorů současně podporovaly (politickou) jednotu a svornost ve městě.

Nejpracnější částí knihy J. Kahleyšové pak byla jistě prosopografická analýza 232 cvikovských kleriků z let 1450–1534, z nichž většina pocházela přímo z města nebo jeho nejbližšího okolí, i obsáhlé biogramy všech cvikovských kazatelů z konce středověku a počátku novověku. Tito klerici se většinou rekrutovali z řad měšťanů (37 z nich dokonce přímo z radních rodů) a pocházeli z dobře zajištěných rodin. Pouze jediný cvikovský klerik se zapsal na lipské univerzitě jako *pauper*. Zřejmě více než jedna polovina z nich studovala na univerzitě, a to z valné většiny v Lipsku, kde tvořili studenti z tohoto plíseňského města po obyvatelích Norimberku druhou nejsilnější regionální skupinu. Sedmdesát procent studujících cvikovských kleriků skutečně dosáhlo nějakého akademického gradu. Nejvyšším vzděláním se pyšnili farní kazatelé, kteří v Cvikově vystupují jak v úloze nebeneficiálních farářových vikářů (doložených zřejmě nejpozději roku 1353), tak držitelů predikantských obročí (od roku 1441).¹⁷⁾ Je možné, že vlnu zakládání predikatur ve Cvikově a okolních městech vyvolali v 15. století někdejší němečtí mistři pražské univerzity, aby zamezili husitským vlivům. Silný zájem cvikovské městské rady o obročí a úřady kazatelů vykládá autorka jako kompenzaci za chybějící farní patronát a neustávajícími spory města s patronátním pánem, klášterem v Eisenbergu. Mezi cvikovskými kazateli byli jak tvrdí odpůrci reformace (Jeroným Dungersheim), tak její horliví příznivci (především Tomáš Müntzer) a rovněž i filologicky orientovaní erasmíani (Jan Wildenauer, řečený Sylvius Egranus, Jan Zeidler, na partikulární škole pak Jiří Agricola), kteří spíše než pro reformaci horovali pro obsáhlou reformu církve, ovšem v rámci dosavadních věroučných mantinelů. Mnozí z těchto kazatelů byli činní i v blízkých Čechách (Müntzer, Egranus, Konrád Hertz, řeč. Cordatus, Stanislav Hofmann, Kryštof Ering), hlavně v tamějším reformačním ohnisku Jáchymově. S touto kazatelskou činností ve městě jistě souvisela i bohatá cvikovská farní knihovna, otevřená již před reformací i laikům (199 knih pro laiky podle inventáře z roku 1510 a jen 14 dalších výhradně pro klérus). Farní knihovna u Panny Marie sloužila i jako knihovna školy, byť ta disponovala na přelomu středověku a novověku vlastní slavnou knihovnou s více než 1200 tisky.

¹⁷⁾ K tomuto rozlišování nebeneficiálních (typické pro české země a střední Německo) a beneficiálních (horní Německo) farních kazatelů: Bernhard NEIDIGER, *Prädikaturstiftungen in Süddeutschland (1369-1530). Laien - Weltklerus - Bettelorden*, Stuttgart 2011.

Ve Zhořelci naopak nadace predikatur před reformací téměř žádnou roli nehrály. Jediná predikatura spojená s oltářem byla fundována roku 1447, ačkoli je již v druhé polovině 14. století doložen nebeneficiální farní kazatel jako farářův pomocný duchovní. Podle Ch. Speera prý zhořelecká městská rada nechtěla dopustit vznik dalšího mocenského centra ve městě s velkým vlivem na veřejné mínění. Rovněž i studijní a stipendijní nadace byly před reformací mnohem obvyklejší ve Cvikově. O městské školství se zde navíc staralo již před reformací školní bratrstvo (založeno 1518), jediná korporace tohoto druhu v celém německojazyčném prostoru. Farní škola se krátce po roce 1500 stala raně humanistickým centrem nadregionálního významu. Rektor Štěpán Roth zde dokonce spoluzaložil řeckou školu, byť jen krátce existující, a započal s hraním latinských dramát. Roku 1518 sem byl povolán jako učitel řečtiny humanista Jiří Agricola. Krátce po definitivním zavedení reformace se dokonce roku 1523 ve městě uvažovalo o tom přeměnit tuto partikulární školu na akademii, podobnou univerzitě. Kolem roku 1500 došlo kromě toho k několika bohatým nadacím na stravu žáků na městské partikulární škole. Nejstarší a jediná předreformační zhořelecká stipendijní nadace pocházející až z roku 1516 pak ukazuje na menší zájem Zhořeleckých o podporu městského i univerzitního školství cestou zbožných nadací ve srovnání s jejich kolegy ze Cvikova.

Ve zhořelecké testamentární praxi se reformace jasně projevovala od let 1522/24, kdy dochází ke kasaci starších odkazů, přičemž v platnosti často zůstaly jen sociální nadace. Přesto autor konstatuje kontinuitu odkazů ve prospěch tzv. zádušních lázní (*Seelbäder*) před i po reformaci, v jejichž případě tedy reformace neznamena-la žádný zlom v tradici. Některé z testamentů této přelomové doby se pak nesly ve znamení jistého synkretismu mezi starým a novým, neboť ani mnozí zhořelečtí radní nezaujali až do poloviny 16. století k reformačním změnám jasné stanovisko. Ze Speerovy analýzy testamentů oné doby je patrné, že bádáním postulovaná jistota spásy poreformačního evangelického křesťana se prosazovala spíše v postupném procesu než náhlým přijetím všech zásadních reformačních věroučných principů. Tuto kontinuitu zbožnosti mezi před- a poreformační dobou lze prokázat např. i na příkladě pašijové zbožnosti, neboť zhořelecký areál Božího hrobu zůstal centrem poutí a procesí také po reformaci. Rovněž i latinské kanonické hodinky, hlavní účel nadace tzv. *Gestiftu* z roku 1465, byly ve městě slaveny ještě před rokem 1700. Přesto však autor konstatuje jisté zesvětštění *memorie* v důsledku reformace, její zintenzivnění a historizaci (v kronikách, správním písemnictví), především na poli umění.

Ani ve Cvikově nezankly všechny zbožné nadace se zavedením reformace, nýbrž mnohé z nich byly v souladu s novými sociokulturními podmínkami ponechány nebo transformovány (např. kontinuita almužen tzv. *Ratsseelgerätau* i po reformaci, nadací potravin pro městské školství, užití fundačních platů rozpuštěných bratrstev na almužny pro chudé aj.). Mnoho oltářnictví se po reformaci jen přemě-

nilo na rodinná beneficia, určená především na univerzitní studia. V účtech cvikovského farního kostela Panny Marie se projevuje výrazný zlom způsobený reformací na počátku dvacátých let 16. století, fenomén dobře potvrzený především na příkladu ořer i v jiných městských kostelích téže doby.¹⁸⁾ Zavedení reformace s sebou nepřineslo ani tolik vzyvanou údajnou protestantskou střídmost či racionalitu, což je např. ve Zhořelci patrné na příkladě již zmíněné kontinuity liturgické praxe hluboko do raného novověku. Reformace – alespoň ve Cvikově – neznamenala ani útlum pozdně středověkého boomu kostelních staveb, rovněž moderním bádáním často postulované.¹⁹⁾ Farní kostel Panny Marie byl i po reformaci nadále stavebně rozšiřován.²⁰⁾ Kvůli rozsáhlé přestavbě tak bylo záduší cvikovského farního kostela Panny Marie mezi lety 1506–1537 téměř neustále v červených číslech. Celkem však krácel výkon nadací cvikovských kostelních záduší i po reformaci v předreformačních stopách, což potvrzuje tezi Wolfganga Petkeho – byť se na něj autorka nijak výslovně neodvolává – že farnost, zde reprezentovaná farním kostelem a jeho záduším, představovala nejdůležitější faktor kontinuity mezi předreformační katolickou a poreformační evangelickou dobou.²¹⁾

Jinak probíhala reformace v obou městech spíše odlišně. Cvikovská městská rada se za reformaci postavila téměř okamžitě po Lutherově vystoupení, a postupovala tak např. již od raných dvacátých let 16. století velmi restriktivně vůči městským františkánům (zákazy žebrání a jiná hospodářská perzekuce jako inventarizace majetku, taxativní omezení počtu mnichů, zákazy pohřbů v klášteře, zákazy kázání ze strany řeholníků apod.), čímž dosáhla již roku 1525 rozpuštění klášte-ra.²²⁾ Naopak zhořelecká městská rada s mnoha katolíky ve svých řadách spíše vyčkávala. V souladu s královou linií např. netrpěla až do roku 1545 prohřešky proti

¹⁸⁾ K tomu: Martin SLADECZEK, *Die frühe Reformation in Arnstadt im Spiegel der Kirchenrechnungen*, in: Joachim Emmig – Volker Leppin – Uwe Schirmer (edd.), *Vor- und Frühreformation in thüringischen Städten (1470–1525/30)*, Köln – Weimar – Wien 2013, s. 203–232; Petr HRACHOVEC, *Die Zittauer Pfarrkirchenfabrik während der Reformation*, in: Ulrike Siewert (ed.), *Die Stadtpfarrkirchen Sachsens im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Dresden 2013, s. 209–242.

¹⁹⁾ Klaus MILITZER, *Die Finanzierung der Kirchenbauten am Niederrhein im Spätmittelalter und in der Frühen Neuzeit*, in: Andrzej Abramowicz – Jerzy Maik (edd.), *Budownictwo i budownictwo w przeszłości*. Studia dedykowane Profesorowi Tadeuszowi Poklewskiemu w siedemdziesiąt rocznicę urodzin, Łódź 2002, s. 265–280.

²⁰⁾ Stejně tak např. i farní kostel Panny Marie v Pirně: Albrecht STURM (ed.), *Die Stadtkirche St. Marien in Pirna*, Pirna 2005; nebo farní kostel sv. Jana v Žitavě.

²¹⁾ Wolfgang PETKE, *Die Pfarrei. Ein Institut von langer Dauer als Forschungsaufgabe*, in: Enno Bünz – Klaus-Joachim Lorenzen-Schmidt (edd.), *Klerus, Kirche und Frömmigkeit im spätmittelalterlichen Schleswig-Holstein*, Neumünster 2006, s. 17–49.

²²⁾ Nejpodrobněji k tomu: Ferdinand DOELLE, *Reformationsgeschichtliches aus Kursachsen. Vertreibung der Franziskaner aus Altenburg und Zwickau*, Münster 1933.

celibátu a roku 1538 uspořádala při králově návštěvě ve městě pro Ferdinanda I. bohoslužby v plně předreformačním duchu, jež názorně dokládají tehdejší synkretickou nevyhraněnost na poli zbožné praxe. Cvikovská reformace byla mnohdy násilná (útok na městský dvůr grünhainského kláštera roku 1522) i obrazoborecká (zesměšňování obrazů sv. Františka, tzv. výsměšná procesí měšťanů), naproti tomu ta zhořelecká proběhla bez větších nepokojů, byť i zde musela městská rada roku 1527 násilně potlačit pokus o vzpuru místních soukeníků, kteří představovali jádro náboženské i politické opozice.²³⁾ K definitivnímu zlomu ve Zhořelci došlo až o Velikonocích roku 1525 (přijímání pod obojí, německý křest a upuštění od - některých - liturgických rituálů). Ovšem další postup reformace zde byl zpomalen požárem města onoho roku. Přesto se během druhé čtvrtiny 16. století povážlivě ztenčil fundační majetek někdejších katolických nadací, čemuž se zhořelecká městská rada snažila čelit zřízením nových správních úřadů, neboť hodlala většinu výnosů předreformačních nadací i nadále používat pro nejrůznější účely obecného dobrého (univerzitní stipendia, městské školství a církev, infrastrukturu apod.), jež bylo i reformaci hlavním zdrojem legitimacy radní vlády, byť nyní již s menšími implikacemi na poli zbožné praxe. Rovněž i výsledek reformace v oblasti tzv. *Kirchenregimentu* magistrátů byl v obou městech odlišný. Zatímco ve Cvikově využili roku 1531 Wettini náboženských sporů mezi farářem a kazateli na jedné straně a městskou radou a obcí na straně druhé k prosazení svého vlivu na obsazování těchto obročů v celém Sasku, a ‚postátnili‘ tak nejdůležitější církevní posty ve městech, mohl Zhořelec, město s katolickým zeměpánem, farářovo beneficium roku 1530 úplně zrušit a místo toho zřídit ‚pouhý‘ úřad prvního kazatele, duchovního plně vypláceného z radní kasy, zcela závislého na městské vrchnosti.²⁴⁾

Speerova analýza politických aspektů zhořelecké zbožnosti, jež sloužily k legitimizaci a akceptaci radní vlády a její vůdčí pozice v životě městské obce je jistě vynikající. Přesto je podle mě trochu na škodu, že v této souvislosti nevyužil práce o teorii performativity, resp. performance náboženských a jiných rituálů jako konkrétních projevů jim analyzované zbožné praxe, jež v žádném případě neměly vždy za účel posilovat svornost uvnitř měst, ale mnohdy byly i médii konfliktů. Hlavní funkcí (např. liturgických) rituálů bylo často totiž spíše jen konstrukce a utvrzování sociální koherence dílčích městských skupin, v našem případě městských rad, jež mohly být jinými sociálními skupinami ve městě vnímány výrazně negativně, přes všechnu městskou radou navenek proklamovanou svornost, jíž se městům

²³⁾ Naposledy k této události: Lars BEHRISCH, *Städtische Obrigkeit und soziale Kontrolle. Görlitz 1450-1600*, Epfendorf am Neckar 2005.

²⁴⁾ K tomu: Christian SPEER, *Die Patronatsherrschaft des Görlitzer Rates vom Mittelalter bis in die Neuzeit. Ein »Herrschaftsinstrument von langer Dauer«*, in: Ulrike Siewert (ed.), *Die Stadtpfarrkirchen Sachsens im Mittelalter und in der Frühen Neuzeit*, Dresden 2013, s. 103-120.

skrže tyto rituály mělo dostávat.²⁵⁾ Speerův obraz role zbožné praxe v politice zhořelecké městské rady je tak možná až příliš harmonický. Ve stejné době (roku 1487) došlo např. v Žitavě k násilnému sporu právě o jeden takový náboženský rituál, jež si pro sebe uzurpovaly výlučně radní vrstvy. Šlo o eucharistické pobožnosti (např. procesí) bratrstva Zvěstování Panny Marie, tzv. konstáblů, otevřeného pouze právovárečným měšťanům, z nichž se podobně jako ve Zhořelci rekrutovala již od druhé poloviny 14. století většina městské rady, tedy ne cechovním řemeslníkům. Cechy tato veřejná liturgicko-rituální prerogativa jedné sociální skupiny uvnitř žitavské městské obce vnímaly velice negativně, a tak není divu, že když se během tzv. povstání lučnických pánů r. 1487 krátce dostaly k moci, bylo jedním z jejich prvních opatření uzavření tohoto bratrstva pro jeho dosavadní nositele, právovárečné měšťany, a jeho otevření (včetně podílu na jeho liturgických rituálech) výlučně cechovním řemeslníkům.²⁶⁾ Liturgické rituály jako konkrétní projevy zbožné praxe tedy v žádném případě nemusely sloužit k posílení sociální akceptace či politické legitimizace radní vlády ve městě, jak by se to mohlo jevit na základě Speerovy práce, nýbrž pouze k ohraničení radních vrstev od jiných sociálních skupin ve městě a současně v sobě mohly skrývat i nemalý politicky výbušný potenciál, tedy působit vlastně opačným směrem, než jaká byla jejich (navenek proklamovaná) intence (svornost a jednota).

²⁵⁾ K sociálně destruktivnímu i exkluzivnímu potenciálu četných (liturgických aj.) rituálů srov. výběrově jen z německé literatury: Ulinka RUBBLACK, *Erträge der anglo-amerikanischen Ritualforschung. zugleich eine Diskussion von Edward Muirs »Ritual in Early Modern Europe«*, in: Helmut Puff – Christopher Wild (edd.), *Zwischen den Disziplinen? Perspektiven der Frühneuzeitforschung*, Göttingen 2003, s. 149–164; Jan BRADEMANN – Gerrit DEUTSCHLÄNDER, *Herrschaft und Ritual im Zeichen der Reformation. Die Karwoche des Jahres 1531 in Halle*, *Jahrbuch für hallische Stadtgeschichte* 4, 2006, s. 29–60; Jan BRADEMANN, *Anstelle einer Einleitung. Liturgisches Handeln als soziale Praxis – Konfessionalisierung als ritueller Prozess?*, in: Týž – Kristina Thies (edd.), *Liturgisches Handeln als soziale Praxis. Kirchliche Rituale in der Frühen Neuzeit*, Münster 2014, s. 11–58; Ursula RAO, *Ritual als Performanz. Zur Charakterisierung eines Paradigmenwechsels*, *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte/Journal of Religious and Intellectual History* 59, 2007, s. 351–370; Franz-Josef ARLINGHAUS, *Rituale in der historischen Forschung der Vormoderne*, *Zeitschrift für Neuere Rechtsgeschichte* 31, 2009, s. 274–291; Týž, *Einheit der Stadt? Religion und Performanz im spätmittelalterlichen Braunschweig*, in: Werner Freitag (ed.), *Die Pfarre in der Stadt. Siedlungskern – Bürgerkirche – urbanes Zentrum*, Köln – Weimar – Wien 2011, s. 77–96.

²⁶⁾ K tomu: Petr HRACHOVEC, *Der Aufstand der Zittauer Wiesenherren. Ein Beitrag zu einem halb vergessenen Oberlausitzer Stadtkonflikt (ca. 1482–1494)*, *Neues Lausitzisches Magazin Neue Folge* 13, 2010, s. 7–30; Týž, *Povstání „Lučnických pánů“ v Žitavě. Příspěvek k pozapomenutému pozdně středověkému městskému konfliktu (cca 1482–1494)*, in: Hanna Krzyżostaniak – Jakub Kujawiński – Marzena Matla (edd.), *Trzecie polsko-czeskie forum młodych mediewistów. Commemoratio praeteritorum – społeczności średniowieczne wobec przeszłości*, Poznań 2012, s. 97–118.

Obě práce doplňují bohaté přílohy. V případě práce Ch. Speera četné registry, především 193 zhořeleckých testamentů, 57 registů k dějinám kaple sv. Anny a 47 k dějinám areálu Božího hrobu. V případě práce J. Kahleyšové prosopografické biogramy 232 městských kleriků z let 1450–1534, komentovaný seznam beneficíí ve cvikovských kostelích a edice vybraných, dosud jen rukopisných pramenů k církevním dějinám města těsně před reformací a během ní (deset příkladů). Autoři obou recenzovaných monografií prokázali nevšední erudici při zpracování bohatých archivních pramenů obou měst a obě knihy se jistě stanou *Standardwerken* na poli starších dějin obou těchto kdysi velice významných komun.

Petr Hrachovec

Zdeněk HOJDA - Eva CHODĚJOVSKÁ a kol. (edd.), Heřman Jakub Černín na cestě za Alpy a Pyreneje. I. svazek: Kavalířská cesta českého šlechtice do německých zemí, Itálie, Francie, Španělska a Portugalska; II. svazek: Cestovní deník Heřmana Jakuba Černína z let 1678–1682, Praha, Nakladatelství Lidové noviny – Národní galerie v Praze 2014, 759 + 875 s.

Dějiny kavalířských cest české a moravské šlechty zůstávaly dlouhou dobu na okraji zájmu historiků. Mohlo se dokonce zdát, že na zakládací texty objevující toto téma v české historiografii ve 30. letech 20. století (Zdeněk Kalista, František Hrubý),¹⁾ resp. znovu na přelomu 70. a 80. let 20. století (Jiří Kroupa, Zdeněk Hojda),²⁾ nikdo důstojně nenavazuje. Bylo by ale mylné tvrdit, že se po roce 1989 na tento fenomén zcela zapomnělo. Tolik se toho sice nepublikovalo, ale výzkum pomalu, ale přeci probíhal. Opět u toho byl zejména Zdeněk Hojda, jenž neváhal a seznamoval s tématem své studenty, zadával seminární a magisterské práce a postupně rozšiřoval naše znalosti kavalířských cest. Po roce 2000 se pak zvedla vlna zájmu o barokní šlechtu a světlo světa spatřily další články a dokonce edice pramenů. Vše pak bylo korunováno o deset let později v dílech Ivo Cermana, velmi

¹⁾ Zdeněk KALISTA, *Mládí Humprechta Jana Černína z Chudenic. Zrození barokního kavalíra*, Praha 1932; František HRUBÝ, *Český poutník v Assisi r. 1636*, ČČH 38, 1932, s. 283–298.

²⁾ Jiří KROUPA, *Ditrichštejnové v polovině 17. století a model tzv. kavalířské cesty*, Historická Olomouc a její současné problémy 4, 1983, s. 109–115; TÝŽ, *Mikulovské a evropské kořeny josefinismu (Příspěvek ke studijnímu programu moravských Ditrichštejnů)*, Studie muzea Kroměřížska 79, Kroměříž 1979, s. 59–69; Zdeněk HOJDA, „Kavalířské cesty“ v 17. století a zájem české šlechty o Itálii, in: Jaromír Homolka (ed.), *Itálie, Čechy a střední Evropa*, Praha 1986, s. 216–239. Srov. též výjimečnou starší práci Vladimír VOLDÁN, *Cesta hofmistra Morgentalera jižní a západní Evropou*, Brno v minulosti a dnes 4, 1970, s. 104–115.

objevných pro dobu 18. století,³⁾ Jiřího Kubeše, jenž kavalířským cestám věnoval svou habilitaci,⁴⁾ a také právě recenzovanou olbřímí prací Zdeňka Hojdy a jeho kolegyň. Kruh se po mnoha desetiletích uzavřel a můžeme již na tomto místě konstatovat, že *finis coronat opus*, protože česká historiografie nyní konečně disponuje několika různě koncipovanými rozsáhlými příspěvky k dějinám kavalířských cest a může se směle vydat cestou srovnání tohoto fenoménu s dalšími evropskými historiografiemi.

Jak vidno, velkou zásluhu na tom má zejména Zdeněk Hojda, jenž se kavalířským cestám věnuje celý profesní život, a je proto logické, že se s tímto tématem nakonec nedávno také habilitoval. Když se pak zkušený a jazykově skvěle vybavený matador spojil se svými pracovitými a nadanými žáky v čele s Evou Chodějovskou, Alexandrou Tesaříkovou a dalšími badateli (italským bohemistou Alessandrem Catalanem či hispanistkou Milenou Hajnou) při práci na edici výjimečného cestovního deníku z kavalířské cesty Heřmana Jakuba Černína z Chudenic, nemohla z jejich snažení vzniknout špatná práce, což jistě potvrdí každý, kdo se s recenzovanou prací seznámí. Nechci, aby to znělo pateticky, ale pravdou je, že přínos recenzované práce je nesporný a sestává hned z několika rovin. 1) Druhý svazek obsahuje kritickou edici cestovního deníku (resp. několika variant deníků, protože diář vedlo více členů Černínova doprovodu), kterou ocení všichni další badatelé zabývající se životní stylem a světem šlechty a jež je o to cennější, že pramen byl napsán hned v pěti jazycích. 2) Jedná se o první podrobnější práci o Heřmanu Jakubovi Černínovi; autoři proto museli podniknout rozsáhlý pramenný výzkum zejména v rodinném archivu Černínů, který je badatelům do značné míry neznámý, neboť nemá moderní inventář. Díky tomuto výzkumu se podařilo ve spolupráci s jindřichohradeckými archivářkami nalézt mnoho nových informací nejen o kavalířské cestě Heřmana Jakuba či o členech jeho doprovodu, ale také o jeho mladším bratrově Tomáši Zacheovi (2. kapitola, s. 33–104 a 5. kapitola, s. 549–565). 3) Autoři se nesoustředili pouze na jednu jedinou kavalířskou cestu. Putování Heřmana Jakuba se jim podařilo zasadit do kontextu ostatních *grands tours* druhé poloviny 17. století, takže mohli využít výhody komparace a posoudit, nakolik byla zkoumaná cesta výjimečná. 4) Zejména italská část kavalířské cesty je skvěle zrekonstruovaná a analyzovaná (velká část 4. kapitoly, s. 301–492). Je vidět, že zde leží jádro výzkumu a že autoři jsou skutečnými znalci italského prostředí, o čemž svědčí i fakt, že prošli také některé italské archivy (Řím a Turín) a našli cenná svědectví, která vhodně doplnila jejich práci. 5) Dílo obsahuje dlouhé pasáže o každo-

³⁾ Nebudu zde citovat dílčí přínosné články, odkazují raději na shrnutí v jeho německé dizertaci Ivo CERMAN, *Habsburgischer Adel und Aufklärung. Bildungsverhalten des Wiener Hofadels im 18. Jahrhundert*, Stuttgart 2010, zejm. s. 203–452.

⁴⁾ Jiří KUBEŠ, *Náročná dospívání urozených. Kavalířské cesty české a rakouské šlechty (1620–1750)*, Pelhřimov 2013.

denním životě na kavalírských cestách, jež se v takovém rozsahu u předchozích českých badatelů nevyskytují. I těmto částem textu dominují italské reálie (3. kapitola, s. 105–279). Je také skvělé, že autoři mysleli na uživatele své práce a vybavili oba díly místním a osobním rejstříkem.

Dosud jsem jenom chválil, ovšem každému je jasné, že i ta sebelepší práce obsahuje nějaké ty nesrovnalosti. V tomto případě jsem také něco našel, principiálně se však jedná o drobné výhrady, které nemohou pokazit výsledný dojem z díla. Občas mi připadlo, že by mohli autoři využít ještě některých starších titulů literatury, protože pak by odhalili nevýznamné faktografické chyby či doplnili kontext. Třeba Patricius de la Roche, o němž píší na s. 68, 122 či 124, bude zřejmě shodný s Fabriciem de la Roche, jehož uvedl do české literatury Rostislav Smíšek jako hofmistra Leopolda Ignáce z Ditrichštejna (1680–1683).⁵⁾ „Vídeňský“ bankovní dům Pedroni (s. 161) nebude vídeňský, protože jeho vedení sídlilo v dané době v Praze.⁶⁾ V pasáži, kde autoři pojednávají o vídeňských palácích Černínů (s. 85), se mohlo čerpat z dizertace Jiřího Kubeše, kde se nacházejí příslušné údaje o vlastnictví.⁷⁾ Na některých místech postrádám srovnání s výzkumy Tomáše Foltýna o kavalírské cestě Ferdinanda Augusta z Lobkovic do Itálie (s. 328, 388 i jinde).⁸⁾ Jeho diplomovou práci autoři v závěrečném seznamu literatury necitují, ačkoliv ji znají (ovšem odkaz na ni se ukrývá pouze na s. 603). Také by se tu a tam (s. 491 či 506) hodilo pracovat s krátkou studií E. Zeigermanna o kavalírské cestě bratří Herbersteinů⁹⁾ nebo s článkem Aleše Valenty o půjčkách Heřmana Jakuba Černína císaři.¹⁰⁾ Naopak se divím, že tvůrci práce užívají studii Michala Svatoše o českých studentech v Sieně (třeba s. 237, 239), jež v dnešní době z principu nemůže suplovat vydanou matriku sienské univerzity, kterou autoři znají, ale někdy paradoxně nevyužívají.¹¹⁾

⁵⁾ Rostislav SMÍŠEK, *Císařský dvůr a dvorská kariéra Ditrichštejnů a Schwarzenberků za vlády Leopolda I.*, České Budějovice 2009, s. 145.

⁶⁾ Miloš DVOŘÁK, *Zahraniční a zemský obchod na pražském trhu v letech 1620–1707 – styky českých měst s Prahou*, Pražský sborník historický 39, 2011, s. 7–150, zde s. 106–107.

⁷⁾ Jiří KUBEŠ, *Reprezentační funkce sídel vyšší šlechty z českých zemí (1500–1740)*, dizertační práce Jihočeské univerzity, České Budějovice 2005, s. 104 (pozn. 368).

⁸⁾ Tomáš FOLTÝN, *Biografie Ferdinanda Augusta z Lobkovic. Příspěvek k poznání výchovy, vzdělávání a počátkům kariéry barokního šlechtice*, diplomová práce Univerzity Pardubice, Pardubice 2008.

⁹⁾ Erich ZEIGERMANN, *Das Tagebuch des Grafen Johann Friedrich von Herberstein*, Glatzer Heimatblätter 28, 1942, s. 110–114.

¹⁰⁾ Aleš VALENTA, *Věřitelem Habsburků. Heřman Jakub Černín za války o dědictví španělské*, Jihočeský sborník historický 80, 2011, s. 23–51.

¹¹⁾ Fritz WEIGLE (ed.), *Die Matrikel der deutschen Nation in Siena (1573–1738)*, Band I, Tübingen 1962. Třeba na s. 136 autoři neznají křestní jména přátel hraběte Schrattenbacha, resp. jedno se jim podařilo poměrně komplikovaně dohledat. Stačilo by ale nahlédnout do edice matriky. Viz F. WEIGLE (ed.), *Die Matrikel*, s. 341.

Na několika místech postrádám důslednější práci jak s prameny, které jsou citovány,¹²⁾ tak s těmi, na něž sice v textu odkazy nenajdeme, ale autorům jsou také jistě známy. Například z matriky pražských práv by se dozvěděli o imatrikulaci Tomáše Zachea Černína v roce 1679¹³⁾ či by mohli přehodnotit tezi, že se Heřman Jakub Černín seznámil s Vrábského hofmistrem Ebelinem, později velmi úspěšným úředníkem v habsburských službách, v Salcburku v únoru 1679 (s. 133, viz též s. 229). Ebelin totiž studoval od roku 1675 také na pražských právech, takže se zřejmě znali už z Prahy.¹⁴⁾ Trochu na vodě stojí též soudy o Černínově misi v Polsku v roce 1695 (s. 81). Původně tam neměl být vyslán Jiří Adam II. z Martinic (ten zavítal do Polska v roce 1693 a jeho instrukce se stala vzorem pro instrukci Černínovu) a mise neměla být moc dlouhá, protože se předpokládalo, že se hrabě v zemi zdrží jen po dobu trvání sejmu (autoři spekulují o předčasném odjezdu, ve skutečnosti však Černín chtěl odjet ještě dříve; jeho misi lze asi považovat za neúspěšnou, ale zřejmě z jiných důvodů, než jsou uvedeny).¹⁵⁾

Z minima faktických chyb vybírám jen dvě – jednou se v práci objevuje špatný obrázek (s. 82: snímek pochází zřejmě z colloredského rodinného archivu a rozhodně neobsahuje výčet členů Černínova vyslaneckého dvora ve Varšavě, jak zní popiska) a jednou autoři evidentně špatně přepsali pramen (s. 161, pozn. 285). „*Illustrissimo G. G. Hermano ... Conte di Cernini*“ nemá být „*Jakub Gottlieb Heřman ... hrabě Černín*“, nýbrž „*nejjasnější pan pan Heřman ... hrabě Černín*“ (G. G. má být správně D. D., tj. Dominus Dominus).

¹²⁾ Např. na s. 605 autoři tvrdí, že nelze určit rok ani místo vzniku *diaria* z léčení Jana Maxmiliána z Thunu. Přímou v prameni tyto informace zachyceny nejsou, ale prostým porovnáním s dopisy Thunova hofmistra lze obě informace lehce doplnit. *Diarium* vzniklo v roce 1694 v době léčení jeho sluchu v Leidenu. Viz Státní oblastní archiv Litoměřice, pracoviště Děčín, Rodinný archiv Thunů (Klášterec), inv. č. 826, sign. W II 14/1, kart. 100, dopisy hofmistra Zighela z jara 1694.

¹³⁾ Archiv Univerzity Karlovy v Praze, sign. M 12, Matricula renovata, matrika právnické fakulty z let 1638–1762, fol. 14v.

¹⁴⁾ JUDr. Johann Wolfgang Ebelin (cca 1650–1712), rodák z Würzburgu, od roku 1689 rada apelačního soudu a později (1698) český rytíř, působil na konci svého života jako referendář německých lén a rada české dvorské kanceláře ve Vídni. V tomto roce byl také jmenován členem českého kurfiřtského poselstva, jež se zúčastnilo volby Karla VI. římským králem. Srov. Petr MAŠEK, *Šlechtické rody v Čechách, na Moravě a ve Slezsku od Bílé hory do současnosti*, Díl I, Praha 2008, s. 201; Jiří KUBEŠ, *Trnitá cesta Leopolda I. za říšskou korunou (1657–1658)*, České Budějovice 2009, s. 147, 213 a 224. K jeho studiu v Praze srov. Archiv Univerzity Karlovy v Praze, sign. M 12, Matricula renovata, matrika právnické fakulty z let 1638–1762, fol. 20v.

¹⁵⁾ Vyplývá to z pramenů v černínském archivu, které autoři znají, ovšem v době dokončení práce je neměli prostudované. Viz Státní oblastní archiv Třeboň, pracoviště Jindřichův Hradec, Rodinný archiv Černínů z Chudenic, provizorně kart. 282–287.

Celkově vzato se však jedná o nadmíru zdařilou práci, na kterou se vyplatilo počkat (původně měla být dokončena okolo roku 2011) a již se poprávu dostalo ocenění v anketě *Magnesia litera*. Autoři totiž předložili komplexní a rozsáhlé pojednání o jedné konkrétní kavalířské cestě doplněné pečlivou edicí nejvýznamnějšího pramene, z něhož načerpali mnoho informací. Tím se výrazně odlišili od nedávné edice deníku z cesty bratří Eggenbergů z sedesátých let 17. století, jež sice přinesla moderní a kritické vydání důležitého pramene, ale úvodní studie vykazuje řadu nedostatků.¹⁶⁾ Recenzovaná práce se proto jistě brzy stane standardním dílem k dějinám kavalířských cest, jejíž úroveň rozhodně nesnižuje několik mych marginálních poznámek. Stane se dílem hodným následování jak v oblasti ediční práce, tak z hlediska širě zpracovaného kontextu. Do budoucna by však bylo vhodné, aby se vydání dočkaly také některé soubory osobní korespondence z kavalířských cest, protože v dopisech se odráží poněkud jiná podoba kavalířských cest. Zatím se totiž zdá být část českého bádání o kavalířských cestách poněkud v zajetí výpovědních možností deníků, jež jsou bezesporu významným zdrojem informací, ale osobně se domnívám, že je jejich pisatelé stylizovali daleko více (často byly vedeny z povinnosti a z didaktických důvodů!), než si někdy připouštíme.

Jiří Kubeš

Petra VOKÁČOVÁ, Příběhy o hrdé pokoře. Aristokracie českých zemí v době baroka, Praha, Academia 2014, 963 s.

Geniální myšlenky a nové metodologické přístupy lze vyjádřit na několika desítkách stran. Přesto má téměř tisícistránkové dílo Petry Vokáčové smysl právě tím, jak je obsáhlé. Není sledem dlouhých nudných pasáží, donekonečna opisovaných, ale soustavou pestrých životních příběhů vybraných šlechticů. Rozsah práce také prozrazuje, že se autorka nezalekla nezměrného množství pramenů, které skrývá jí rodinné archivy významných českých a moravských aristokratických rodů. Maximálně vytěžila jejich bohatství, které použila k sepsání biogramů vybraných ječinců, jež doslova „vytáhla“ z nečitelných a jazykově obtížně dostupných pramenů, mezi nimiž vévodí vzájemná korespondence šlechtické společnosti přelomu 17. a 18. století.

¹⁶⁾ Václav BOK – Anna KUBÍKOVÁ (edd.), *Bericht über die Reise Johann Christians und Johann Seyfrieds von Eggenberg durch die Länder Mittel-, West- und Südeuropas in den Jahren 1660–1663. Eine kommentierte Edition*, České Budějovice 2012. Srov. recenze Jiřího Kubeše v Českém časopisu historickém 111, 2013, s. 410–414, a Zdeňka Hojdy v časopisu *Folia Historica Bohemica* 28, 2013, č. 1 s. 243–246.

Není tomu tak dávno, kdy si několik prvních průkopníků zájmu o dějiny české pobělohorské šlechty stěžovalo na nedostatek základních životopisných sond do tohoto sociálního prostředí. Zdálo se, že po bok posledních Rožmberků, Karla staršího ze Žerotína, Václava Budovce z Budova a dalších česká historiografie nechce, neumí či nemůže postavit adekvátní pokračovatele šlechtické tradice v době po roce 1620. Zalidňování pobělohorské doby inspirativními osobnostmi bylo tak po pádu komunistické totality stanoveno jako jeden z cílů pro dějepisectví následujících let. Patrně zde je možné hledat jeden z inspiračních zdrojů, jež vedly k počátečnímu rozhodnutí Petry Vokáčové vybrat si šlechtice (a jednu šlechtici) přelomu 17. a 18. století jako téma své dizertační práce, obhájené pod vedením prof. Josefa Války na brněnské Masarykově univerzitě.

V uplynulých letech se na českém knižním trhu objevily knihy, jež představovaly postavy ideálních jedinců, historických ideálních typů, jež ve shodě s Maxem Weberem konstruovaly jako „*sloučení množství jednotlivých difúzních a diskrétních jevů, které se vyskytovaly tu více, tu méně [...] a které spolu se s jednostranně zdůrazněnými hledisky spojil(y) ve vnitřně jednotný myšlenkový obraz.*“¹⁾ Po vzoru „evropských“ ideálních typů, které uvedla kniha editovaná francouzským historikem Jacquesem LeGoffem obsahující středověké dějiny, se mohl čtenář těšit na její chronologické pokračování do renesance, baroka a romantismu i na její českou mutaci představující člověka českého středověku, resp. raného novověku a vycházející v nakladatelství Argo. Uvedené svazky, jakkoli jsou v nich příspěvky různé kvality, nutně vzbuzují otázky, do jaké míry lze přistupovat ke konstrukci ideálně-typického jedince, a to zejména v případech, kdy soudobý ideál dané profese prostě neexistoval. Na rozdíl od ideálního panovníka bychom asi jen obtížně hledali v předmoderní době představu o ideálním vědci nebo o ideální čarodějnicí.

Vokáčová postupuje opačně. Má před očima konkrétní osobnost, kterou představuje v rámci životopisného medailonku; na ní ukazuje obecnější charakterové vlastnosti jedinců s podobným časovým a prostorovým zakotvením. Snad jen pro úplnost je třeba podotknout, že podobný postup zvolili například editoři svazků, jež se věnovaly vývoji socioprofesionálních typů na moderní Moravě.²⁾ Rozsah aktivit představených šlechticů však v případě recenzované knihy není omezen na určitý typ činnosti, v níž dotyčný vynikal: polní maršál Leopold Antonín Šlik tak není jen vysokým důstojníkem habsburské armády, ale také dvořanem a politikem; u Františka Ferdinanda Kinského je kromě role dvořana rozebírána (na základě korespondence s otcem Václavem Norbertem Oktaviánem) také role syna a dědice rodinných statků. Tyto primární společenské vazby jsou pochopitelně přítomny i u ostatních členů

¹⁾ Max WEBER, „Objektivita“ sociálněvědního a sociálněpolitického poznání, in: Miloš Havelka (ed.), Max Weber: Metodologie, sociologie a politika, Praha 1998, s. 7–63, zde s. 44.

²⁾ Např. Jiří MALÍŘ a kol., *Člověk na Moravě ve druhé polovině 18. století*, Brno 2008.

autorčina výběru, a tak vazba na rod v oblasti majetkové i reprezentativní tvoří jakéhosi společného jmenovatele všech popisovaných osudů. Ty se dokonce občas protnou, ať už se tak stane v osobě společného agenta jako u Františka Ferdinanda Kinského a Františka Josefa Černína, při vzájemné korespondenci (z ní vysvítá například role patrona, kterou zastával Leopold Antonín Šlik vůči mladému Černínovi), při osobních kontaktech v rámci zaměstnání (Jan Václav Vratislav z Mitrovic byl nadřízeným v rámci české dvorské kanceláře Františku Ferdinandu Kinskému) či ve složitých příbuzenských vztazích. Vokáčová zpravidla neopomene podobnou provázanost popisovaných osudů zdůraznit; životopisy tak nepůsobí dojmem izolovaných encyklopedických biogramů, nýbrž odkrývají při rozboru styčných bodů jednotlivých osudů jistou výšeč spleť sociálních sítí u habsburského dvora.

Sedmero životních příběhů znamená sedm druhů kariér, o jejichž představení jde autorce především: sleduje způsoby, jakou cestou lze dospět do vysněných úřadů, na vrchol dvorské či vojenské hierarchie, obsadit arcibiskupské křeslo či získat komornický klíč. Z hlediska tohoto jednotícího prvku pak můžeme považovat předkládané dílo za kolektivní monografii; výše zmíněný ideální typ aristokrata přelomu 17. a 18. století tak může „být poskládán“ z deníku Jana Jáchyma ze Žerotína či z pramenů ke kavalerické cestě Františka Josefa Černína z Chudenic. Právě „rozsaň a stav [...] písemného odkazu“³⁾ daných šlechticů je jedním z kritérií výběru autorky. Ve změti pramenů se soustředí především na jeden určitý typ, který je do jisté míry jedinečný (deník, ucelený soubor korespondence, reprezentativní grafický list, vlastnoruční popis dvora apod.). Zároveň tyto jedinečné dokumenty, z nichž mnohé již byly v české a moravské historiografii zkoumány,⁴⁾ staví do nového světla. Další kritéria výběru aristokratů již nejsou tak zřejmá a Vokáčová sama přiznává, že: „prakticky jediné kritérium volby osob [...] představovalo držení některého z vysokých úřadů dvora, země, armády nebo církve.“⁵⁾ Snad zde působily i „vnější“ okolnosti, tedy především fakt, že dotčená osobnost dosud unikala systematickému zpracování českých⁶⁾ či evropských historiků.⁷⁾ S některými jedinci se tak čtenář

³⁾ Recenzované dílo, s. 490.

⁴⁾ Ke grafickému listu s apoteozou Valdštejnů (včetně Jana Bedřicha z Valdštejna) srov. Petr MAŤA, *Svět české aristokracie (1500–1700)*, Praha 2004, s. 298–299; k Žerotínovu autografu Jiří SEHNAL, *Deníky Jana Jáchyma ze Žerotína. Životní styl českého šlechtice v době vrcholného baroka*, ČMM 119, 2000, s. 367–389; korespondenci Jana Václava Vratislava z Mitrovic částečně editoval Alfred VON ARNETH (ed.), *Eigenhändige Correspondenz des Königs Karl III. von Spanien (nachmals Karl VI.) mit dem Obersten Kanzler des Königreiches Böhmen, Grafen Johann Wenzel Wratislaw*, AÖG 16, Wien 1856.

⁵⁾ Recenzované dílo, s. 490.

⁶⁾ Jistou výjimku tvoří pražský arcibiskup Jan Bedřich z Valdštejna, jemuž věnoval již několik studií (a připravovanou knihu) Jiří M. Havlík.

⁷⁾ Výjimku v evropském kontextu zaujímá sledování diplomatické kariéry Jana Václava Vratislava z Mitrovic v práci Elfriede MEZGOLICH, *Graf Johann Wenzel Wratislaw von Mitrowitz. Sein*

může setkat vůbec poprvé v rámci samostatné studie, což kromě Leopolda Antonína Šlika či Františka Josefa Černína platí především pro Erdmundu Terezu, rozenou z Ditrichštejna, jíž věnovala autorka snad vůbec nejzdařilejší medailonek.

Zvláštní pozornost si zaslouží jazykové kompetence Petry Vokáčové. Automatický předpoklad, že historik raného novověku zvládá na dostatečné úrovni němčinu studovaného období, překonala jako vystudovaná germanistka tím, že prokázala značný literární talent, a to nejen při sepisování olbřímího díla, ale právě a snad nejviditelněji v překladech pramenů. Těmi prokládá svůj text a přitom se s úspěchem pouští i do překladů dobové poezie, přičemž se čtenář nemůže ubránit srovnání s podobně zdařilými translacemi Víta Vlnase v jeho biografii Evžena Savojského.⁸⁾ S Vlnasem ostatně Vokáčová nejednou spolupracovala, například na grantovém projektu, jenž se věnoval české korunovací Karla VI. a jeho manželky.⁹⁾ Pochvalu si autorka zaslouží také za dešifrování části deníku Jana Jáchyma ze Žerotína, tedy převedení změn čísel do srozumitelné podoby. Součástí zmíněných jazykových kompetencí autorky je i znalost a prostudování relevantní zahraniční literatury, a to nejen německé a anglické; zároveň potěší i několikanásobné citování Ericha Auerbacha a předních historiků umění, jimiž dokáže obohatit čistě historický výklad.

Jak Petra Vokáčová přiznává na mnoha místech, neexistuje dostatek pramenů pro kompletní rekonstrukci životů vybraných jedinců. Medailonky proto začíná zpravidla ilustrativním příkladem, jedním momentem, jímž uvádí danou postavu na scénu (u Erdmundy Terezy je to sňatek v ditrichštejnském paláci na vídeňské Herrengasse; u Jana Bedřicha z Valdštejna popis rytiny doprovázející Tirschnerovu univerzitní tezi apod.). Další sledování kariéry je prokládáno zajímavými detaily a četnými odbočkami, z nichž mnohé dokreslují myšlenkové prostředí aristokrata nebo poukazují na dobové realie, bez nichž by byl další výklad jen obtížně srozumitelný (funkce informační sítě Františka Josefa Černína). Na druhou stranu je však třeba přiznat, že dlouhé exkurzy do soudobé politiky občas zakrývají samotnou postavu šlechtice. A tak se v pasážích vysvětlujících zákruty války o španělské dědictví nebo jednání o říšské korunovací Karla VI. sice nakonec setkáváme nejen s Janem Václavem Vratislavem z Mitrovic, resp. s Františkem Ferdinandem Kinským jako s tvůrci politického profilu habsburské monarchie tehdejší doby, ale také s řadou po mém soudu zbytečných informací, které překračují míru nutné kontextu-

Wirken während des Spanischen Erbfolgekrieges, dizertační práce Universität Wien, Wien 1967; Elke JARMUT-DERBOHLAV, *Die Österreichische Gesandtschaft in London (1701–1711). Ein Beitrag zur Geschichte der Haager Allianz*, Bonn 1972.

⁸⁾ Srov. Vít VLNAS, *Princ Evžen Savojský*, Praha – Litomyšl 2001.

⁹⁾ Srov. Štěpán VÁCHA – Irena VESELÁ – Vít VLNAS – Petra VOKÁČOVÁ, *Karel VI. a Alžběta Kristýna. Česká korunovace 1723*, Praha – Litomyšl 2009.

alizace. Zároveň je třeba přiznat, že odhadnout tuto míru není snadný úkol, a to i s ohledem na šíři čtenářské obce, pro niž je dílo Petry Vokáčové určeno.

Tváří v tvář neobyčejné pili a práci, která trvala roky (dizertace byla obhájena již roku 2007),¹⁰⁾ není snadné zmínit některé nepřesnosti, jichž je však vzhledem k rozsahu tak málo, že jimi nebudu zatěžovat hlavní text recenze.¹¹⁾ V několika bodech je možné s autorkou polemizovat, například s představením raně novověkých aristokratek jako zcela submisivních bytostí zastíněných slavnými manžely v medailonku Erdmundy Terezy z Ditrichštejna nebo s představou o „marnotratné době“, jež vysvitá z biogramu Františka Josefa Černína.¹²⁾ Svě názory formuluje Petra Vokáčová natolik kultivovaně a s oporou v pramenech, že je možné vést případnou diskuzi pouze v rovině rozdílné interpretace. Z čistě formálního hlediska snad mělo být více pozornosti věnováno sjednocení českých a německých verzí šlechtických jmen¹³⁾ a také nepřilíhš vhodnému střídání predikátů a příjmení u týchž osob (Ferdinand z Ditrichštejna i Ferdinand Ditrichštejn).

Zatímco původní dizertační práce začínala celkovým pohledem na českou a moravskou šlechtu ve službách státu i s nutným vypořádáním se s předchozí odbornou literaturou, byl tento instruktivní úvod v tištěné verzi z neznámých důvodů přesunut na závěr. Tomu je přitom daleko více slušelo právě konstruování ideálního typu aristokratické kariéry, jež by mohlo představovat jednotlivé prvky přinášející zároveň potřebné shrnutí. Až v závěrečné kapitole si tak čtenář přečte jak úvahu nad periodizací pobělohorské doby, tak i elegantně formulovaný rozbor o „národnostní příslušnosti“ barokní šlechty (v odborných i neobdobných kruzích stále tolik potřebný).¹⁴⁾ Také pohled do dějin správy spojený s vytyčením kompetencí jednotlivých úřadů, o něž vybraní šlechtici usilovali, by více čtenáři posloužil na začátku než v samém závěru knihy.¹⁵⁾ Nevím, zda za podobnými zásahy do struktury původní práce lze tušit změny preferencí autorky či požadavky nakladatelství.

Jakkoli podle mého soudu není pravda, že dějiny šlechty 17. a 18. století jsou dějinami jejich kariér, má autorka na podobné tvrzení právo možná i proto, že do

¹⁰⁾ Petra VOKÁČOVÁ, *Příběhy o hrdé pokoře. Aristokracie českých zemí a císařský dvůr v době vrcholného baroka*, dizertační práce Masarykovy univerzity, Brno 2007.

¹¹⁾ Plaský klášter nepatřil benediktinům, nýbrž cisterciákům (recenzované dílo, s. 253); Marie Baberie bude patrně Marie Barbora (tamtéž, s. 310).

¹²⁾ V tomto ohledu navazuje na modifikaci Weberovy teze o „duchu kapitalismu“, jenž je spojen s protestantskou etikou a o marnotratnosti katolické Evropy. Tuto představu použil naposledy v českém prostředí Aleš VALENTA, *Lesk a bída barokní aristokracie*, České Budějovice 2011.

¹³⁾ Namátkou Philipp Ludwig Sinzendorf (recenzované dílo, s. 62), ale Michal Bedřich Althann (tamtéž, s. 398) atd. V tomto směru lze zmínit i nadužívání českého křestního jména „Bedřich“ v neobvyklých spojeních (Bedřich August Saský apod.) nebo překlady běžně nepřekládaných místních jmen (Nymwégy).

¹⁴⁾ Tamtéž, s. 486–487.

¹⁵⁾ Tamtéž, s. 496–528.

jejího výběru patří pouze aristokraté, kteří skutečně toužili po uplatnění ve dvorských, církevních, vojenských či zemských službách.¹⁶⁾ S odkazem na úvod své recenze bych tedy rád vyzval k sepsání podobné knihy, jež by mapovala životní osudy těch, kteří jako František Antonín Špork či Jan Adam z Questenberka realizovali své ambice jiným způsobem a nevstupovali do soukolí úřadů a vysokých státních či zemských postů. Ať už se tak dělo, protože nemohli nebo protože prostě nechtěli.

Jiří Hrbek

¹⁶⁾ Tamtéž, s. 8.

OBSAH

I. STUDIE

Radim Červenka

„Proti kněžskému neřádu, krve křesťanské vylévání, lakomství, svatokupectví, obžerství, smilství, pýše a neposluhování svátostmi.“ Sedmero hříchů a utrakvisté v 16. století

„Against the clerical evil, Christian bloodshed, greed, simony, gluttony, fornication, arrogance and non-observation of the sacraments.“ The seven sins and the Utraquists

in the 16th century 257–277

Nicholas Richard

Videňská teologická Consulta z ledna 1622. Studie o zrušení přijímání podobojí laiků, vyhnání luteránských predikantů z Prahy a katolické reformě v Čechách

The Viennese Theological Consulta of January 1622. The Study about the Prohibition of the Chalice for Laity, the Expulsion of Lutheran Preachers from Prague and the Catholic Reform

in Bohemia 279–339

Pavel Stůj

Putování Marty vojandy – osudy dcery pastora Modlera za třicetileté války

Travels of soldier Marta – the life story of pastor Modler’s daughter during the Thirty Year War

..... 341–368

Jarmila Kašpárková

„Und ist zur Gedächtnus, daß...“. Ženské františkánské kláštery a utváření paměti v kontextu nároků řádového dějepiscetví

„Und ist zur Gedächtnus, daß...“. Female Franciscan Convents and the Creation of Historical Memory in the Context of Demands

of the Monastic Historiography 369–386

Karel Mareš	
Augustiniánský historiograf Valentin Weidner a jeho dvě klášterní kroniky	
<i>Augustinian historiographer Valentin Weidner and his two monastic chronicles</i>	387–409
Ivana Čornejová	
Tomáš Antonín Putzlacher a jeho přínos pro historiografii Tovaryšstva Ježíšova	
<i>Tomáš Antonín Putzlacher and his contribution to historiography of the Society of Jesus</i>	411–418
Jindřich Kolda	
„Schwestern, so sich in geistlichen hauß deren annuntiaten coelestinen befinden.“ Anatomie jedné řeholní komunity (1706–1782)	
<i>„Schwestern, so sich in geistlichen hauß deren annuntiaten coelestinen befinden.“ Anatomy of one cloister community (1706–1782)</i>	419–448

II. HISTORIKOVÉ RANÉHO NOVOVĚKU

Henryk Gmiterek	
Badając przeszłość, poznawałem też współczesne Czechy.	
Wspomnienia badacza dziejów Czech wczesnonowożytnych	451–457

III. LITERATURA

Andrew SPICER (ed.), Lutheran Churches in Early Modern Europe (Farnham–Burlington 2012)	
Petr Hrachovec	461–470
Sönke LORENZ – Anton SCHINDLING – Wilfried SETZLER, Primus Truber 1508–1586. Der slowenische Reformator und Württemberg (Stuttgart 2011)	
Jiří Just	471–476

- Christian SPEER, Frömmigkeit und Politik. Städtische Eliten in Görlitz zwischen 1300 und 1550 (Berlin 2011)
- Julia KAHLEYß, Die Bürger von Zwickau und ihre Kirche. Kirchliche Institutionen und städtische Frömmigkeit im späten Mittelalter (Leipzig 2013)
 Petr H r a c h o v e c 476–489
- Zdeněk HOJDA - Eva CHODĚJOVSKÁ a kol. (edd.), Heřman Jakub Černín na cestě za Alpy a Pyreneje. I. svazek: Kavalířská cesta českého šlechtice do německých zemí, Itálie, Francie, Španělska a Portugalska; II. svazek: Cestovní deník Heřmana Jakuba Černína z let 1678–1682 (Praha 2014)
 Jiří K u b e š 489–493
- Petra VOKÁČOVÁ, Příběhy o hrdé pokoře. Aristokracie českých zemí v době baroka (Praha 2014)
 Jiří H r b e k 493–498

SEZNAM AUTORŮ:

Mgr. Radim Červenka, Katedra historie Filozofické fakulty Univerzity Palackého,
Na Hradě 5, 771 80 Olomouc

doc. PhDr. Ivana Čornejová, CSc., Ústav dějin Univerzity Karlovy a Archiv Uni-
verzity Karlovy, Ovocný trh 5, 116 36 Praha 1

Mgr. Jarmila Kašpárková, Katedra historie Filozofické fakulty Univerzity Palacké-
ho, Na Hradě 5, 771 80 Olomouc

Mgr. Jindřich Kolda, Katedra pomocných věd historických a archivnictví Filozo-
fické fakulty Univerzity Hradec Králové, náměstí Svobody 331, 500 02 Hra-
dec Králové

PhDr. Karel Mareš, Gymnázium Václava Hlavatého, Poděbradova 661, 440 62
Louny

Dr. Nicolas Richard, 78 avenue de Wagram, 750 17 Paris

Mgr. Pavel Stůj, Katedra historie Filozofické fakulty Univerzity Palackého, Na Hra-
dě 5, 771 80 Olomouc

Kontakt na redakci:

Folia Historica Bohemica, Historický ústav AV ČR, v. v. i., Prosecká 76, 190 00 Praha 9

Folia Historica Bohemica / Vedoucí redaktor Jiří Mikulec. Výkonný redaktor Jiří Hrbek. Technický redaktor Petr Čížek. Praha: Historický ústav, 2015 – 252 s. [253–504]. (Folia Historica Bohemica, ISSN 0231-7494; sv. 30/2)

Časopis Folia Historica Bohemica vychází dvakrát ročně.

Articles appearing in this journal are abstracted and indexed in Central European Journal of Social Sciences and Humanities.