

JIŘÍ MIKULEC



Nakladatelství děkuje následujícím institucím za poskytnutí obrazového doprovodu.

Národní archiv, Praha:

s. 161 – sign. XII/38; s. 283 – R 109/4; s. 293 – R 109/6; s. 330 – i.č. 123;
obr. příl. XX – i.č. 123

Archiv pražského arcibiskupství (uložen v NA Praha):

s. 18 – APA, C 80; s. 20 – APA, Miscellanea, č. 4372; s. 173 – APA, F40/1;
s. 244 – APA-L, i.č. 429

Strahovská knihovna:

s. 25 – sign. BV I 108; s. 49 – sign. BA VII 54; s. 79 – sign. BV I 108;
s. 133 – sign. BV I 108; s. 231, 232 – sign. DR IV 27; s. 252 – sign. CQ III 37;
s. 255 – sign. CQ III 37; s. 309 – sign. EN IV 9; obr. příl. II – sign. BY III 5

Vyobrazení na obálce:

Svatý Jan Nepomucký s jinými svatými Jany, rytina J. A. Pfeffela z augšpurského vydání legendy o Janu Nepomuckém od B. Balbína, které vyšlo roku 1725.

NÁBOŽENSKÝ ŽIVOT A BAROKNÍ ZBOŽNOST V ČESKÝCH ZEMÍCH

JIŘÍ MIKULEC

Upozornění pro čtenáře a uživatele této knihy

Všechna práva vyhrazena. Žádná část této tištěné či elektronické knihy nesmí být reprodukována ani šířena v papírové, elektronické či jiné podobě bez předchozího písemného souhlasu nakladatele. Neoprávněné užití této knihy bude trestně stíháno.

**Kniha byla vypracována s podporou na dlouhodobý koncepční rozvoj
výzkumné organizace RVO: 67985963.**

doc. PhDr. Jiří Mikulec, CSc.

NÁBOŽENSKÝ ŽIVOT A BAROKNÍ ZBOŽNOST V ČESKÝCH ZEMÍCH

TIRÁŽ TIŠTĚNÉ PUBLIKACE:

Vydala Grada Publishing, a.s.
U Průhonu 22, 170 00 Praha 7
tel.: +420 234 264 401, fax: +420 234 264 400
www.grada.cz
jako svou 5265. publikaci

Recenzovali:

PhDr. Pavla Stuchlá, Ph.D.
Mgr. Tomáš Malý, Ph.D.

Vědecký redaktor: PhDr. David Václavík, Ph.D.

Odpovědná redaktorka Jana Kubínová
Sazba a zlom Antonín Plicka
Návrh a zpracování obálky Antonín Plicka
Fotografie tvořící obrazovou přílohu pocházejí z archivu autora.
Počet stran 400 + 16 stran barevné přílohy
Vydání 1., 2013

Vytiskla tiskárna PBTisk s.r.o., Příbram

© Grada Publishing, a.s., 2013
Cover Photo © archiv autora

ISBN 978-80-247-3698-3

ELEKTRONICKÉ PUBLIKACE:

ISBN 978-80-247-8674-2 (ve formátu PDF)
ISBN 978-80-247-8675-9 (ve formátu EPUB)

Obsah

ÚVODEM	7
1. BAROKNÍ ZBOŽNOST: REALITA, NEBO „ZBOŽNÉ PŘÁNÍ“?	11
1.1 Válka, rekatolizace a utváření katolického náboženského života	13
1.2 Otázka barokní zbožnosti	23
2. SVĚT BAROKNÍCH KULTŮ	31
2.1 Kulty spojené s Kristem	33
2.2 Andělé – poslové boží a ochránci lidí	46
2.3 Mariánská úcta	55
2.4 Kulty svatých	69
2.5 České nebe a barokní patriotismus	76
3. REÁLIE A RITUÁLY NÁBOŽENSKÉHO ŽIVOTA	95
3.1 Liturgický rok	98
3.2 Svátosti a svátostiny	101
3.3 Předměty – nástroje osobní i kolektivní zbožnosti	118
3.4 Den barokního katolíka	131
3.5 Symbolika v náboženském prostoru	145
4. ORGANIZOVANÁ ZBOŽNOST LAIKŮ	153
4.1 Náboženská bratrstva	154
4.2 Činnost bratrstev	162
4.3 Barokní pouť	179
4.4 Exkurz I. – Provoz na poutním místě Bezděz	190

5. SPOLEČENSTVÍ ŽIVÝCH A MRTVÝCH	213
5.1 Umění umírat	216
5.2 Posmrtný úděl duší: nebe – peklo – očistec	225
5.3 Odpustky	243
5.4 „Mortuální servis“ náboženských bratrstev	249
6. PROTIVNÍCI KATOLICKÉ VÍRY	263
6.1 Odpůrci katolicství	266
6.2 Kacířské knihy	275
6.3 Náboženský život a postoje tajných nekatolíků	282
7. KONEC BAROKNÍ ZBOŽNOSTI	301
7.1 Osvícenská proměna náboženských hodnot	304
7.2 Exkurz II. – poutní místo Bezděž osvícenskýma očima	319
7.3 Reformy osvícenského katolicismu	325
ZÁVĚR	335
SUMMARY	345
SEZNAM ZKRATEK	353
PRAMENY A LITERATURA	355
Rukopisné prameny	355
Staré tisky	355
Edice pramenů	360
Literatura	361
REJSTŘÍK OSOBNÍCH A MÍSTNÍCH JMEN	383
OBRAZOVÁ PŘÍLOHA	395



Úvodem

Při poznávání starších českých dějin hraje oblast víry, náboženství a zbožnosti obrovskou roli. V raně novověké společnosti prolínala tato témata každodenním životem příslušníků všech sociálních vrstev, určovala či alespoň velmi silně ovlivňovala jejich postoje, názory, jejich vidění světa i chování a činy. Je však málo oblastí lidského života minulosti, které by byly dnešnímu člověku tak vzdáleny jako právě náboženská problematika. Proměny, k nimž došlo ve společnosti českých zemí během posledního století, celkem silně zakryly prastaré křesťanské kořeny, ze kterých – ať chceme, nebo ne – naše současná společnost vyrostla. Obrovská zjednodušení a nepochopení úlohy náboženství a církvi pro život v minulosti jsou patrná v názorech převládajících v široké veřejnosti, o čemž přesvědčí sebekratší nahlédnutí do internetových diskusí, v nichž se taková témata občas vyskytnou. Ale i u vážných zájemců o starší české dějiny, například u posluchačů historie na filozofických fakultách, narážíme dennodenně nejen na faktické neznalosti náboženských reálií, ale současně i na určité nepochopení smyslu náboženského života v minulosti.

Tato odtrženost našeho současného světa od náboženského myšlení minulosti je samozřejmě logickým důsledkem historického vývoje a rozhodně nemá smysl nad ní jakkoliv lkát. Moderní společnost se od náboženského charakteru minulosti stále více odtrhuje, přičemž zdaleka nejde jen o důsledek její současné ateizace. Sama katolická odnož křesťanství opouští řadu svých tradic, vždyť v minulém století prošla obrovskými reformami II. vatikánského koncilu, které definitivně pohřbily mnohé z toho, co pro člověka raného novověku bylo v každodenní náboženské praxi naprosto běžné a srozumitelné.

Pokud však odmítáme nehistorické lkaní nad ztrátou křesťanských kořenů (které bývá občas doprovázeno moralizujícími povzdechnutími nad úpadkem současné zmaterializované, konzumní společnosti), vůbec to neznamená, že bychom chtěli rezignovat na

historické poznání náboženské tematiky. Naopak jde o oblast historické vědy, jež se v posledních dvou desetiletích bouřlivě rozvíjí, což je jak přirozenou reakcí na dlouhé období nesvobody a ideologického zkreslování těchto témat, tak důsledkem snahy osvětlit novým poznáním místa, která až příliš dlouho zůstávala zahalena v temnotách.

Účelem této knihy je zpřístupnění některých otázek a témat náboženské praxe 17. a 18. století. Jedná se o nenáboženské a nekonfesní studium, jehož předmětem je vzhledem ke katolické realitě pobělohorských českých zemí především katolický náboženský život a to, co bývá označováno jako barokní zbožnost. Okrajově se ovšem dotkneme také náboženského života těch, kteří v uvedeném období v Čechách a na Moravě katolictví odmítali a jako tajní nekatolíci žili složitým životem lidí pronásledovaných pro víru. Náš pohled je zaměřen výhradně na křesťanství, ponechává tedy stranou judaismus, který zde byl minoritním tolerovaným náboženstvím.

Rozsah knihy, ale ani dosavadní výzkum církevních a náboženských dějin, na kterém musí každá shrnující monografie stavět, nedovolují uchopit problematiku barokní zbožnosti v takové úplnosti, jak by si nepochybně zasloužila. Proto tato monografie nabízí několik synteticky pojatých témat, která považujeme za klíčová pro čtenáře, jenž se má podrobněji seznámit s tematikou náboženského života v 17. a 18. století. Její součástí jsou i mikrohistorické sondy, jež mu umožní vstoupit do zajímavého prostředí a seznámit se s případy typickými pro danou problematiku. Na mnoha místech necháme promlouvat prameny, aby se uživatelům této knihy přiblížily půvaby dobového jazyka, způsob myšlení tehdejších autorů i jejich argumentace.

Jedním z cílů knihy je seznámit čtenáře se základními reáliemi náboženského života a barokní zbožnosti, které jsou dnes již přinejmenším pozapomenuty. Z tematického hlediska tato práce nabízí vedle úvahy o vzniku a obsahu toho, co se obvykle zahrnuje pod pojem barokní zbožnost, také informace o kultech českého baroka, o rituálech a reáliích doprovázejících náboženský život, o laických institucích a aktivitách, jakými byla náboženská bratrstva a poutě. Dále se zde pojednává o problematice umírání a smrti, jež ve studované době představovala velké duchovní téma, ale také o nepřátelích



katolické církve a jejího vyznání. A konečně i o osvícenských vlivech na náboženský život a o zániku barokní zbožnosti. Výzkum je primárně zaměřen na duchovní svět laických věřících 17. a 18. století, většinou tedy ponechává stranou zbožnost katolického kléru, a to jak světského, tak i řeholního. Současně rezignuje na velké téma odchylek od oficiálních forem náboženského života, různých výstřelků a neoficiálních prvků zbožnosti – tato nesporně zajímavá tematika je dosud probádána spíš nahodile a k jejímu ucelenějšímu poznání bohužel dosud chybí systematictější základní výzkum.

Našími průvodci po duchovním a náboženském světě barokního katolicismu se stanou především autoři náboženské vzdělávací literatury. Hlavním a nejlepším zdrojem informací, s nímž se bude čtenář v této knize často setkávat, je třídílné dílo příslušníka řádu křižovníků s červenou hvězdou a mimo jiné i známého barokního historika, Jana Františka Beckovského. Nese květnatý barokní název *Katolického živobyetí nepohnutelný základ, od svatých otcův [...] postavený, třemi neporušitelnými sloupy, jenž jsou víra, nádej, láska ubezpečený [...]* a pochází z počátku 18. století. Uvedená práce byla – stejně jako další naučné náboženské knihy, které používáme – původně určena pro duchovní vzdělávání člověka své doby. Díky jasnému a přehlednému popisu náboženské praxe barokního katolicismu tato díla představují nezastupitelnou pomůcku pro dnešní historické poznání, i když – a v tom je samozřejmě jejich omezení – zachycují především normy chování, příliš tedy nereflexují každodenní realitu.

* * *

V úvodu bych chtěl poděkovat všem, kdo mi byli při vzniku této knihy nápomocni. Neuvědoměle se o ni zasloužili univerzitní posluchači, studentky a studenti mých přednášek a semináře na toto téma, jejichž četné dotazy mě často nutily nahlížet do dalších a dalších pramenů, stejně jako znovu promýšlet nejrůznější aspekty barokního náboženského života. Poděkování za konzultace nad některými problémy patří mým kolegyním a kolegům z Historického ústavu AV ČR, především Kateřině Bobkové-Valentové, Martině Ondo

Grečenkové, Pavlu Kůrkovi, Jiřímu Hrbkovi a Marcelle Rossové. Děkuji také Tomáši Batkovi z ústavní knihovny, který mi obětavě pomohl při hledání starých tisků pro ilustrace. Za pomoc v oblasti historické geografie a místopisu děkuji Evě Semotanové, Evě Chodějovské a Robertu Šimůnkovi. Díkem za zprostředkování řady obtížně dostupných starých tisků jsem zavázán také kolegyni a kolegům z pražských i mimopražských institucí, Hedvice Kuchařové, Miloši Sládkovi, Vladimíru Maňasovi a Zdeňkovi Orlitovi. Velkou pomocí mi byla práce obou lektorů knihy, Pavly Stuchlé a Tomáše Malého, kterým moc děkuji jak za pečlivé pročtení textu, tak také za všechny názory, připomínky a návrhy na opravy a vylepšení. Prvním a pozorným čtenářem vznikajících kapitol této monografie byl můj syn Jan Mikulec, za což mu náleží velké poděkování. Jemu také tuto knihu věnuji.

Barokní zbožnost: Realita, nebo „zbožné přání“?

Pobělohorská doba je v českých zemích neodmyslitelně spjata s katolickým náboženstvím, které se zde v důsledku plošné rekatolizace obyvatelstva stalo jediným legálním křesťanským vyznáním. Rekatolizace představovala dlouhý, převážně násilný a v neposlední řadě také značně nákladný proces, jenž postupně učinil z naprosté většiny obyvatel Čech a Moravy katolíky. Otázkou samozřejmě zůstává hloubka jejich katolické víry. V prvních desetiletích po Bílé hoře se setkáváme s opětovnými odpadnutími od katolictví u řady lidí v okamžiku, kdy nátlak státu a církve z nějakého důvodu dočasně povolil. Jsou také známy případy, kdy zističní faráři vydávali doklady o vykonané velikonoční zpovědi a přijímání pod jednou za peněžní, nebo dokonce za naturální úplatek, čímž umožňovali lidem odmítajícím katolictví obrat pouze předstírat.¹ U naprosté většiny obyvatel, kteří se vzdali své původní víry pod nátlakem, nemůžeme uvažovat o upřímném přijetí nového a donedávna nepřátelského vyznání, alespoň ne hned zpočátku. Na straně panovníka, jenž o plošné rekatolizaci svých poddaných v českých a rakouských zemích rozhodl, byl však mocný spojenec – čas. Konečný úspěch rekatolizace byl totiž podmíněn generační výměnou obyvatelstva. Co mohlo řadě lidí, kteří se narodili a část života prožili v atmosféře předbělohorské pluralitní konfesní společnosti, připadat jako ne-

¹ Jde především o případ Vavřince Hanzburského, který byl v polovině dvacátých let 17. století farářem u sv. Vojtěcha na Novém Městě pražském. Pro prodej zpovědních cedulek nekatolíkům byl uvězněn, vyšetřován a v roce 1631 popraven. Viz František VACEK, *Vavřinec a Mikuláš Hanzburský z Kopečka*, SH 3, 1885, s. 185–187. Dalším takovým případem byla aféra faráře Havla Zemánka ze Sadské, který však hrdelnímu trestu unikl – viz Josef HANZAL, *Rekatolizace v Čechách – její historický smysl a význam*, SH 37, 1990, s. 37–91, na s. 66.

přijatelné, to již bylo pro jejich děti a posléze především pro vnuky naprosto přirozené. Proto lze předpokládat, že postupem doby byla většina katolíků v Čechách a na Moravě o své víře pevně a upřímně přesvědčena, i když odtud nikdy zcela nevymizeli tajní nekatolíci.

U katolíků, kteří žili ve střední Evropě ve druhé polovině 17. a v první polovině 18. století, se obvykle hovoří o specifickém náboženském prožívání, které bývá označováno termínem barokní zbožnost či barokní spiritualita. Tyto výrazy patří mezi termíny, jež bývají v české historiografii hojně používány jako všeobecně rozšířené a srozumitelné pojmy. Jejich uživatelé většinou nepocítují potřebu je přesněji definovat či alespoň zhruba specifikovat. K této skutečnosti se před několika lety vyjádřila francouzská historička a bohemistka Marie-Elizabeth Ducreux, která upozornila na relativní novost obratu **barokní zbožnost** v českém dějepisectví, stejně jako na jeho příbuznost s německými pojmy *Barockreligiosität* a *Barockfrömmigkeit*. A také na fakt, že uvedené sousloví u nás nebylo výrazněji analyzováno a že slouží především k periodizaci dějin, k terminologickému označení pobělohorské doby.²

Pod spojením barokní zbožnost se skutečně skrývá časové vymezení (doba baroka do značné míry splývá s pobělohorským obdobím), stejně jako spíše tušené sdělení o zvláštním charakteru onoho – přirozeně katolického – náboženského života. Otázkou, kterou si většinou neklademe, zůstává, zda opravdu v katolickém prostředí po porážce stavovského povstání vykrytalizoval nějaký specifický druh náboženského prožívání. A pokud ano, bylo by namístě určit, v čem spočívala jeho specifika, jak se odlišovalo od zbožnosti starší i novější.

² Marie-Elizabeth DUCREUX, *Několik úvah o barokní zbožnosti a o rekatolizaci Čech*, FHB 22, 2006, s. 143–177, na s. 143–148. Přísnému, ale celkem realistickému hodnocení francouzské badatelky se vymyká v naší historiografii jediné dílo; nejvýrazněji a nejsystematičtěji se problematikou barokní zbožnosti dosud zabýval moravský historik církevních dějin Rudolf Zuber ve druhém dílu své vynikající syntézy o dějinách olomoucké diecéze na přelomu baroka a osvícenství – viz Rudolf ZUBER, *Osudy moravské církve v 18. století II*, Olomouc 2003, s. 177–244.



1.1 Válka, rekatolizace a utváření katolického náboženského života

V odborné literatuře se občas objevují názory o proměnách v mentalitě obyvatelstva na našem území, k nimž mělo dojít za hrůz třicetileté války v prvních pobělohorských desetiletích. V kronikách, soukromých zápiscích a v korespondenci bývají objeveny stopy vypjaté atmosféry, na kterou nejednou upozorňoval kupříkladu Zdeněk Kalista. Dochované písemnosti osobního charakteru se měly vyznačovat zvýšeným smyslem pro nadpřirozeno, zesílenou citlivostí na neobyčejné jevy, obrovským zájmem o předpovědi, vize a prorocství.³

Zmíněné pocity nejistoty a neklidu jsou v písemnostech z první poloviny 17. století skutečně snadno prokazatelné. Najdeme je u Mikuláše Dačického z Heslova, u Jana Amose Komenského, Jiřího Kezelia Bydžovského, Jana Jiřího Haranta, Václava Františka Kocmánka a mnohých dalších. Na deníku pražského novoměstského lékaře Matyáše Borbonia můžeme například porovnat jeho spíše racionální myšlení z devadesátých let 16. století se zápisky z roku 1622, do kterých se promítají touhy najít předzvěst obratu v pobělohorských poměrech ve vlastních snech, ale i ve zprávách o cizích vizích a různých nadpřirozených úkazech.⁴

U projevu pocitu životní nejistoty, neklidu a ohrožení se předpokládá, že šlo o důsledek rozpadu obecně přijímaných hodnotových systémů. To způsobovalo masové prosazování prvků zbožnosti a vypjaté religiozity, současně to mělo mít za následek vzestup počtu příslušníků lidových i intelektuálních vrstev, kteří nastoupili cestu

³ Srov. kupř. Zdeněk KALISTA, *České baroko*, Praha 1941, s. 16–17. Na tuto tendenci v memoárové literatuře z doby třicetileté války ovšem upozorňují i jiní autoři, kupř. Zdeňka TICHÁ v předmluvě k edici *Kroniky válečných dob*, Praha 1975. Srov. též Antonín KOSTLÁN, *K sociálním souvislostem utváření barokní mentality*, in: Zdeněk Hojda (ed.), *Kultura baroka v Čechách a na Moravě*, Praha 1992, s. 35–41.

⁴ Max DVOŘÁK (ed.), *Dva deníky dr. Matyáše Borbonia z Borbenheimu*, Praha 1896; Gustav GELLNER, *Životopis lékaře Borbonia a výklad jeho deníků*, Praha 1938.

osobního „hledačství“.⁵ V českých poměrech se zdůrazňuje, že tyto jevy byly vyvolány násilím doprovázejícím porážku stavovského povstání a dalšími bezprostředními zážitky válečných let přinášejících zkázu a rozvrat, ale že se na nich projevíly také další obecnější faktory – pocit sílcí disharmonie světa a společnosti,⁶ rozpor mezi pokrokem vědění a tradičním obrazem kosmu a světa.⁷ Reakcí člověka na toto vše měla být zvýšená potřeba jistoty, kterou hledal v Bohu.

Takovou konstrukci vysvětlující onu předpokládanou proměnu mentality obyvatelstva a jeho obrat k nadpřirozenu bychom snad mohli přijmout, kdyby se nevyznačovala snahou o poměrně jednoduché a účelově racionalizované vysvětlení procesu, který musel být ve skutečnosti velmi složitý. Vždyť ona výše zmíněná písemná svědectví o duchovní atmosféře a vlastním náboženském prožívání, byť jsou sama o sobě zajímavá, ve skutečnosti nenabízejí příliš reprezentativní náhled do myšlení a citění v pobělohorské společnosti. Vypovídají o názorech několika vzdělaných příslušníků společenských elit, vesměs přímo postižených dramatickými událostmi (např. uvedený Borbonius byl v procesu s předáky stavovského povstání odsouzen k smrti a milost dostal až den před popravou,⁸ což mohlo mít na jeho psychický stav značný dopad). Není proto dost dobře možné chápat je jako svědectví o myšlení širších vrstev obyvatelstva. Ovšem ani z hlediska oněch elit tyto texty nejsou naprosto jednoznačným důkazem o obratu k duchovním záležitostem po Bílé hoře. Například mezi příslušníky intelektuálních špiček nekatolické společnosti se totiž už v předbělohorské době vyskytoval silný proud eschatologického myšlení, které se vyznačovalo mimo jiné i vírou v nejrůznější znamení a proroctví,⁹ takže pobělohorský zájem těchto lidí o různé

⁵ Antonín KOSTLÁN, *K sociálním souvislostem*, s. 38.

⁶ Josef PETRÁŇ, *Lid a národ v pobělohorském labyrintu*, in: *Naše živá i mrtvá minulost*, Praha 1968, s. 72–106.

⁷ Josef VÁLKA, *Dějiny Moravy II. Morava reformace, renesance a baroka*, Brno 1995, s. 182.

⁸ Gustav GELLNER, *Životopis lékaře Borbonia*, s. 109; Josef PETRÁŇ, *Staroměstská exekuce*, Praha 1985 (2. vyd.), s. 251.

⁹ Problematice eschatologického myšlení nekatolických intelektuálů kolem Bílé hory je věnována objevná monografie Vladimíra Urbánka,



předpovědi a o – z našeho pohledu – iracionální záležitosti zdaleka nemusel být něčím novým.

Pokud zaměříme pohled na nižší společenské vrstvy ve venkovském prostředí za třicetileté války s cílem alespoň zhruba odhadnout tamní náboženské klima, shledáme zde širokou škálu postojů mezi dvěma krajními póly. Prvním byl aktivní odpor venkovanů proti vnucovanému náboženství, který vedl až k násilí – například k nábožensky motivovaným nepokojům v severovýchodních Čechách v letech 1627–1628,¹⁰ nebo k fyzické likvidaci některých reprezentantů rekatolizace, jako například jezuitského misionáře Matěje Burnatého (Burnatius) ubitého ve vsi Libuň u Rovenska v roce 1629.¹¹ Druhou krajnost pak tvořila až překvapivá náboženská netečnost. Jezuitský misionář jihozápadních a jižních Čech, Albrecht Chanovský, například seznamoval venkovany se základními zásadami ani ne tak katolické, jako spíše šířeji křesťanské víry, učil je nejběžnějším modlitbám či desateru, sloužil mše v kostelích, které nebyly řadu let užívány apod.¹² Neschopnost katolické církve rychle a bezezbytku

jejíž autor se v úvodní pasáži věnuje stručnému zhodnocení dosavadní literatury na toto téma v širším kontextu evropského bádání – viz Vladimír URBÁNEK, *Eschatologie, vědění a politika. Příspěvek k dějinám myšlení pobělohorského exilu*, České Budějovice 2008, k literatuře s. 10–28.

¹⁰ Např. srov. Eliška ČÁŇOVÁ, *K problematice povstání r. 1628 na tržkovských panstvích v Podorlicku*, Orlické hory a Podorlicko 6, 1974, s. 95–112; Václav MATOUŠ, *Velká selská rebelie na opočenském panství roku 1628*, Orlické hory a Podorlicko 11, 2001, s. 160–165; Michal HOFMAN, *Ke strategii a organizaci povstání na tržkovských panstvích roku 1628*, Orlické hory a Podorlicko 14, 2007, s. 285–298; Jaroslav ŠŮLA, *Povstání na jaře roku 1628 v severovýchodních Čechách – nevyřešené problémy*, Panorama 17, 2009, s. 43–47.

¹¹ Kateřina HÁJKOVÁ-PASTYŘÍKOVÁ, *Památky na patera Matěje Burnatia*, in: Pax bello potior. Sborník věnovaný doc. PhDr. Rudolfovi Andělovi, CSc., Liberec 2004, s. 203–208; František MIKULE, *Rovenská rebelie*, Od Ještěda k Troskám 17 (33), 2010, č. 4, s. 272–274.

¹² Jiří MIKULEC, *Albrecht Chanovský a rekatolizace jihozápadních Čech*, in: Radek Lunga (ed.), Ondřej František Jakub de Waldr (1683–1752) a jeho doba, Dobruška 2005, s. 53–58.



Vyobrazení smrti pátera Burnatia na vrcholu sloupu v podobě božích muk. Tento památník nechali na místě jeho smrti v Libuni u Rovenska vystavět kolem roku 1680 jezuité z jičínské koleje.

nahradit vypuzené utrakvistické faráře, která měla za následek v některých částech Čech farnosti dlouhodobě nesprávané (či jen chatrně administrované některým ze sousedních farářů),¹³ vedla na

¹³ Situaci farní správy v jednotlivých krajích Čech v roce 1624 popsala první reformační komise, která mimo jiné sledovala obsazenost far. Ukázalo se, že nejlepší poměr far obsazených katolickým farářem oproti farám neobsazeným je 1 : 1, že však v řadě krajů je tento poměr mnohem horší, zcela katastrofální duchovní péče pak byla 1 : 6 až 1 : 7. Za takové situace ovšem nebyla v řadě neobsazených farností duchovní správa vůbec zajištěna, i když byly formálně spravovány sousedními faráři. Viz Eliška ČÁŇOVÁ, *Vývoj správy pražské arcidiecéze v době násilné rekatolizace Čech (1620–1671)*, SAP 35, 1985, č. 2, s. 486–557, na s. 518–525.

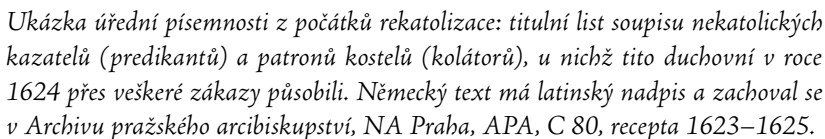


některých územích k obrovské zanedbanosti duchovní správy, která se v neklidných letech třicetileté války nemohla výrazněji zlepšit a i poté byla rekonstruována jen pozvolna a postupně.¹⁴

Uvažujeme-li o náboženském klimatu českých zemí za třicetileté války, pak si musíme položit otázku, do jaké míry zde v této době k proměně mentality obyvatelstva skutečně došlo. Samo téma proměny nutí ke srovnání nového stavu se stavem předešlým, tedy v našem případě doby pobělohorské s obdobím předbělohorským. Zde se ukazuje, že ono století před stavovským povstáním a jeho porážkou na bělohorské pláni vůbec nepatřilo k dobám nábožensky vlažným. Již na konci 19. století konstatoval jeden z nejlepších znalců každodenního života v 16. století, Zikmund Winter, že křesťanská zbožnost v této době pronikala veškerým životem. O oné zbožnosti pak napsal, že byla „zakotvená na víře silné, hluboko v duši vštípená“.¹⁵ Rozvinutý náboženský život jednotlivců dokládá řadou jeho projevů – četnými modlitbami přes celý den, žehnáním jídla, poklekáním z nejrůznějších důvodů, náboženskou četbou laiků, návštěvou bohoslužeb, oslavami četných svátků a v neposlední řadě i hojnou účastí na náboženských slavnostech. Také u veřejného života zdůraznil, že byl v předbělohorské době „proniknut momenty církevními“. V případě návštěvy pobožnosti a přijímání svátostí sice Winter konstatoval stížnosti duchovních,

¹⁴ K vývoji farní správy v pražské arcidiecézi srov. František ŠTĚDRÝ, *Počet far v době předhusitské a po Bílé hoře*, SHK 21, 1920, č. 1–2, s. 10–30; Eduard MAUR, *Problémy farní organizace pobělohorských Čech*, in: Zdeňka Hledíková (ed.), *Traditio et cultus. Miscellanea historica Bohemica* Miloslao Vlk archiepiscopo Pragensi ab eius collegis amicisque ad annum sexagesimum dedicata, Praha 1993, s. 163–176. Z nové literatury zabývající se církevní správou na konkrétním území i s ní související obnovou farní sítě viz například Pavla STUHLÁ, *Prachatický vikariát 1676–1750. Vybrané otázky církevní správy*, Praha 2004; Pavel PUMPR, *Beneficia, záduší a patronát v barokních Čechách. Na příkladu třeboňského panství na přelomu 17. a 18. století*, Brno 2010.

¹⁵ Zikmund WINTER, *Život církevní v Čechách. Kulturně-historický obraz z XV. a XVI. století II*, Praha 1896, s. 915. Tématu zbožnosti je v této knize věnována pátá kapitola knihy čtvrté, s. 915–943.





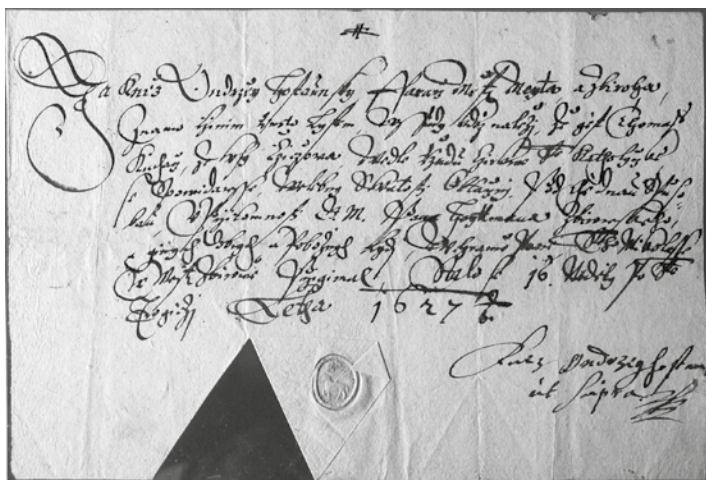
že lidé nechodí ke stolu Páně tak často jako v minulosti, ale při srovnání poměrů 16. století s mravně přísnější dobou pohusitskou napsal, že se v podstatě nejednalo o „nevěru“ nebo „náboženskou tupost“, nýbrž vysvětlení viděl v „lehkomyslnějším, veselejším rázu života tehdejšího“.¹⁶

Životní styl renesance a manýrismu, na který Zikmund Winter jako bedlivý pozorovatel městského života naráží, může skutečně vzbuzovat zavádějící dojem, že náboženská horlivost této doby byla podstatně menší, než jakou budeme sledovat v období baroka. Druhým faktorem, který zkresluje pohled na předbělohorskou zbožnost, je tehdejší multikonfesní společnost, v níž se vyskytovaly případy náboženské řevnivosti a nenávisti, jež svádějí k mylné interpretaci. Winter se věnoval různým excesům v náboženském životě a proticírkevním vystoupením, s nimiž je možné se v pramenech občas setkat a které by při povrchním pohledu mohly být považovány za projevy „nenábožnosti“. Na pramenném výzkumu konkrétních příkladů ukázal, že takové projevy náboženské laxnosti či vystoupení proti článkům víry nebo liturgické praxi měly většinou důvody v konfesních rozporech. Že tedy převážně nešlo o nedostatek náboženského cítění a úcty k Bohu, ale o projev antipatií jedinců vůči nepřátelskému vyznání, které jim často bylo nějakým způsobem vnucováno.

Naše skepse k hledání zásadních proměn mentality obyvatelstva českých zemí v důsledku porážky stavovského povstání a hrůz třicetileté války neznamena, že bychom chtěli význam těchto událostí pro náboženský rozvoj zcela zavrhnout, spíše upozorňujeme, že jde o problematiku složitější, než jak bývá prezentována. Vycházíme z názoru, že podstatnější vliv než sama třicetiletá válka měla na utváření náboženského života po Bílé hoře plošná rekatolizace Čech a Moravy, o které rozhodl Ferdinand II. na počátku dvacátých let 17. století.¹⁷ Také u tohoto procesu bylo nedílnou součástí násilí, a to jak ve své brachiální podobě, tak ve formě sociálně, ekonomicky

¹⁶ Tamtéž, s. 919.

¹⁷ Jiří MIKULEC, 31. 7. 1627 – *Rekatolizace šlechty v Čechách. Či je země, toho je i náboženství*, Praha 2005, s. 31–47.



Písemné potvrzení o vykonané zpovědi a přijímání pod jednou, tzv. zpovědní cedulka z roku 1627. „Já kněz Ondřej Hostounský, farář měst Mejta a Zbiroha, známo činím tímto listem všady, kdež náleží, že jest Thomáš Kuchař ze vsi Čičova vedle řádu církve svatě katolické se spovídavše, Velebný Svátosti oltářní pod jednou způsobou v přítomnosti Jeho Milosti pana hejtmana zbirovského a jiných dobrých a pobožných lidí v chrámě Páně svatého Mikoláše v městě Zbirově přijímal. Stalo se 16. neděli po svatě Trojici létha 1627 [19. září 1627].“ NA Praha, APA, Miscellanea, č. 4372 (1626–1628).

i psychicky podmíněného nátlaku a donucování.¹⁸ Především tam, kde již došlo k formální konverzi bývalých nekatolíků, ustupovaly násilí a regulace „shora“ do pozadí. Přímý rekatolizační tlak byl nahrazen byrokratickými opatřeními v podobě evidence velikonočních zpovědí, stejně jako dozorem městských rad a vrchností nad věřícími. Šlo o četné vrchnostenské příkazy, zákazy, nařízení a také

¹⁸ Jiří MIKULEC, *Metody a techniky pobělohorské rekatolizace v Čechách – jedna z možností výzkumu náboženských dějin*, in: Martin Elbel (ed.), *Limity a možnosti historického poznání. Sborník z cyklu přednášek*, Olomouc 2008, s. 115–123.



o tresty za přestupky v náboženském životě, například o příkazy navštěvovat o nedělích a svátcích bohoslužby, o zákazy prodávat o postních dnech maso, navštěvovat krčmy v době bohoslužeb apod. Církev se pak mohla soustředit na upevňování katolického přesvědčení obyvatelstva, využívala k tomu širokou škálu nenásilných až pozitivních přístupů. Pravidelné bohoslužby, postupný rozvoj mariánského kultu a kultů svatých s důrazem na jejich ochranné funkce, církevní slavnosti o významných svátcích, kázání, vysluhování svátostí, katechetická výuka, počátky rozvoje poutí – to vše se pozvolna stávalo součástí každodenního života věřících a spoluutvářelo katolický charakter jejich víry a samozřejmě i to, co bývá označováno jako ona výše zmíněná barokní zbožnost.

Vedle farní správy měly na rozvoji katolického náboženského života velký podíl i řeholní instituce. Již v prvních pobělohorských letech lze v Čechách s jejich velkou zanedbaností farní správy pozorovat lepší situaci na územích, kde i přes předbělohorské období udržely svou existenci kláštery.¹⁹ Známa je výpomoc řeholníků ve farní správě, zejména v prvních pobělohorských desetiletích nastupovali řádoví kněží na místa světského kléru, jehož byl kritický nedostatek. A později během 17. století, kdy došlo k velkému rozmachu řeholního života v českých zemích, se role řádů při rozvoji náboženského života a zbožnosti laiků ještě zvýraznila. Vedle přímé účasti řádů na rekatolizaci a misijní činnosti jejich příslušníků se jednalo o několik dalších oblastí, například o zavádění nových forem pobožností, nových kultů, o šíření řádových náboženských bratrstev apod.²⁰ Nepominutelný podíl měly řeholní instituce také na vzdělávání a výchově mládeže, což se v pobělohorské době zdaleka neomezovalo na kva-

¹⁹ Eliška ČÁŇOVÁ, *Vývoj správy pražské arcidiecéze*, s. 524–525.

²⁰ K úloze řádů při rozvoji náboženského života v 17. a 18. století srov. Jiří MIKULEC, *Klášter a barokní zbožnost. K vlivu řeholního prostředí na spiritualitu laiků*, 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. 281–300; Veronika ČAPSKÁ, *Rekatolizace zasazená do literárních schémat romance*, in: Martin Elbel (ed.), *Limity a možnosti historického poznání. Sborník z cyklu přednášek*, Olomouc 2008, s. 7–21.

litní jezuitské školství, ale významnou roli zde sehráli také piaristé a v oblasti ženského školství i voršilky.²¹

Kláštery mohly být také majiteli rozsáhlých dominií a v takových případech ovládaly svá panství i po náboženské stránce.²² Jakožto pozemkové vrchnosti mívaly patronátní právo k farním kostelům, které většinou osazovaly svými řádovými příslušníky (některé řádové domy ovšem mívaly patronátní práva i ke kostelům a farám, jež neležely na jejich panství, což bylo dáno většinou historicky).²³ Kláštery prováděly nad svými poddanými stejný dozor jako jiné pozemkové vrchnosti (z hlediska dodržování vnějších projevů náboženského života, především návštěv nedělních a svátečních mší). Řeholní společenství však ovlivňovala i bezprostřední okolí, ve městech se řádové kostely stávaly doplňkem (a někdy i určitou konkurencí) farních chrámů, jednotlivé řády nabízely vedle nejrozličnějších pobožností také kultu svých svatých. Kláštery představovaly a zaváděly i nové formy náboženského života – flagelantská procesí, stavění Božích hrobů, křížové cesty, Svaté schody apod. Řády také velmi často pečovaly o poutní místa a o jejich duchovní správu, podílely

²¹ Jen výběrově z novější literatury k uvedeným řádům srov.: Ivana ČORNEJOVÁ, *Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách*, Praha 1995, s. 48–73; Kateřina BOBKOVÁ-VALENTOVÁ, *Každodenní život učitele a žáka jezuitského gymnázia*, Praha 2006; Metoděj ZEMEK – Jan BOMBERRA – Aleš FILIP, *Piaristé v Čechách, na Moravě a ve Slezsku 1631–1950*, Prievidza 1992, s. 93–124; Václav BARTŮŠEK, *Snaby o založení piaristické koleje v Praze v 17. a v 1. polovině 18. století*, PH 10, 2002, s. 40–71; Marie MACKOVÁ, *Voršilky v Čechách do roku 1918*, Pardubice 2007, s. 96–140.

²² K farní správě zajišťované jihočeským klášteřem cisterciáků srov. Marie RYANTOVÁ, *Fary pod patronátem kláštera Zlatá Koruna na konci 17. a na začátku 18. století*, in: Martin Gaží (ed.), *Klášter Zlatá Koruna. Dějiny – památky – lidé*, České Budějovice 2007, s. 79–89, na s. 80–82.

²³ Problematikou patronátů se zabývá Pavla STUHLÁ, *Curés et seigneurie*, in: XVII^e siècle 2011, 63, N^o. 1, s. 97–115. Na s. 97–98 autorka dokládá, že podíl církevních patronátů (tedy patronátů klášterů, dalších církevních institucí a jednotlivých prelátů) činil v pražské arcidiecézi na počátku 18. století 20,5 % a zhruba o dvě třetiny převyšoval celozemský podíl církevního majetku na pozemkové držbě.



se na organizování laické zbožnosti prostřednictvím náboženských bratrstev a řadou dalších aktivit.

1.2 Otázka barokní zbožnosti

Je vysoce pravděpodobné, že rozvoj náboženského života v katolickém duchu, k němuž v českých zemích došlo během druhé poloviny 17. a první poloviny 18. století, měl dopady na onu oblast náboženského myšlení a prožívání, kterou označujeme termínem zbožnost.²⁴ Její poznávání přes propast několika století je velmi obtížným a do jisté míry i nemožným úkolem. Nástroji historického výzkumu lze celkem bez větších problémů sledovat vnější projevy zbožnosti – od návštěv kostela a účasti na náboženských slavnostech přes „konzumaci“ náboženské literatury až například po majetkovou podporu církve a jejích aktivit laiky prostřednictvím darů a odkazů. O něco lépe lze sledovat kolektivní náboženský život než projevy individuální zbožnosti, konané například v soukromí domova. U nich bývá historik často odkázán jen na prameny normativní, které sice určují, co by měli věřící dělat a jak by se měli chovat, ale neposkytují žádné informace o tom, jak se lidé skutečně chovali.

Bylo by příliš zjednodušující předpokládat, že vnější formy náboženského života, které je možné historicky podchytit a studovat, odpovídají skutečnému duchovnímu prožívání a vnitřní zbožnosti jednotlivců. Náboženské chování nebylo pouhým odrazem této zbožnosti, nýbrž na něj působila i řada dalších faktorů – tradice a zvyk, stereotyp, vzorce chování typické pro příslušníky různých sociálních vrstev, široká oblast společenského života apod. Historická antropologie, pro niž je náboženské chování jedním z témat výzkumu, se snaží distancovat od hodnocení náboženského života

²⁴ Základní informace k současným trendům a postojům při výzkumu zbožnosti v raném novověku a s informací o základní teoretické literatuře podává Tomáš MALÝ, *Smrt a spása mezi Tridentinem a sekularizací. Brněnští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století*, Brno 2009, s. 32–35.

pouze podle jeho vnějších forem (podle počtu náboženských publikací, nábožensky formulovaných testamentů nebo podle množství odsloužených mší).²⁵ Při výzkumu „vnitřní“ zbožnosti se jedná o velmi individuální, ale také o značně soukromou záležitost, do které se proniká mimořádně obtížně. Existují sice možnosti do jisté míry „obejít“ ono náboženské chování a do myšlení věřících nahlédnout prostřednictvím pramenů osobní povahy, ovšem i ty mají své problémové stránky. V těchto tzv. ego-dokumentech (deníky, korespondence, autobiografie apod.) musíme vždy počítat s autostylizací, s tím, že text je buď přímo určen cizím očím, nebo autor předpokládá, že by se do cizích rukou mohl dostat.

Neexistuje žádná univerzální a obecně platná cesta pro poznávání náboženského myšlení a prožívání v minulosti, výzkum zbožnosti vždy musí kombinovat různé přístupy, užívat co nejširší škálu pramenů. Současně je nezbytné počítat s tím, že přes veškerou snahu budeme vždy znovu a znovu narážet na vnější formy a projev zbožnosti, pod nimiž je – ve větší či menší hloubce – ona niterná zbožnost skryta.

Toto vše je třeba vzít v úvahu při hledání odpovědi na otázku, zda lze v českých zemích hovořit o specifické barokní zbožnosti, nebo zda je to jen prázdný termín či konstrukt historiků. Pobělohorské období se svou monokonfesní náboženskou a církevní praxí bylo na první pohled vysoce zbožné. Do naší současnosti se zachovaly nesčetné stopy tehdejšího náboženského života v architektuře, malířství, sochařství, v hudbě, literatuře, případně v divadle a lidové slovesnosti. Katolické náboženství doby baroka dotvářelo i podobu krajiny našich zemí dominantami kostelních věží s barokními přílbicemi, architekturou poutních míst působivě zasazenou do krajiny, mohutnými komplexy klášterních staveb na venkově i ve městech, ale také stavbami drobné architektury při cestách, na náměstích a návších. Náboženské chování jednotlivců i velkých skupin věřících nám popisují bohaté prameny nejrozličnějšího charakteru a provenience.

²⁵ Richard van DÜLMEN, *Historická antropologie. Vývoj, problémy, úkoly*, Praha 2002, s. 63.



Tři teologické ctnosti – Věra, Naděje a Láska jako tři sloupy katolického života. Na tomto schématu založil křižovník Jan Beckovský své třídílné pojednání o náboženském životě určené pro vzdělání laiků. Personifikace Věry na levé straně obrázku je vypořádána s křížem a planoucí pochodní symbolizující světlo víry. Naděje uprostřed drží kotvu s Kristovými stigmaty, která vyjadřují Ježíšovu oběť jako zdroj veškeré naděje pro spásu lidstva. Napravo je Láska zobrazena s dětmi. Dole andělé drží kartuše s texty, na nichž jsou jednotlivé knihy Beckovského díla založeny – u prvního sloupu to je Apoštolské vyznání víry, u druhého Otčenáš a u třetího Desatero. Jan Beckovský, *Katolického živobytí nepohnutelný základ...*, První sloup Věra..., Praha 1707, frontispis.

V současných pohledech na náboženský život katolického baroka hrají stopy barokní zbožnosti významnou roli, u řady pozorovatelů vzbuzují pocit neobyčejně silné až vypjaté zbožnosti této doby. Skutečnost, že jde jen a pouze o výše uvedené vnější projev náboženského života, by měla takový pocit poněkud korigovat. Navíc tento pohled na náboženský život v 17. a 18. století není jediným možným. Již v době osvícenství na konci 18. století byla barokní zbožnost hodnocena právě opačně – jako povrchní, neupřímná, plochá. A takové vnímání náboženského života, propojené v rámci českého národního mýtu s odporem vůči katolictví a s poukazy na totální úpadek doby pobělohorské, představovalo významný proud i v novějších pohledech na náboženský život uvedené epochy.²⁶ Ovšem dovolávat se osvícenství také není dost dobře možné, protože i když časově bylo náboženskému životu baroka nejbližší, rozhodně se k němu nestavělo s objektivitou. Jak představíme v sedmé kapitole této knihy, v době osvícenství a pod jeho bezprostředním vlivem došlo k mohutné proměně náboženského života, byl zaváděn zcela nový typ zbožnosti, postavený na úplně jiných hodnotách, než na kterých stála zbožnost doby baroka. Osvícenské hodnocení předchozího náboženského života, jenž se od základů proměňoval, samozřejmě muselo být co nejodmítavější, ostatně osvícenští intelektuálové obecně svou epochu „vlády rozumu“ legitimizovali tím, že se silně distancovali od předchozího období.

²⁶ K historiografickému pohledu na pobělohorské období viz: Zdeněk HOJDA, „Idola“ barokního bádání aneb jak se vyhnout Skylla a neupadnout v osidla Charybdy, in: Zdeněk Hojda (ed.), *Kultura baroka v Čechách a na Moravě. Sborník příspěvků z pracovního zasedání 5. 3. 1991*, Praha 1992, s. 15–26; TÝŽ, *Reflexe baroka mezi Skyllou a Charybdou – zamyšlení po deseti letech*, in: Olga Fejtová – Václav Ledvinka – Jiří Pešek – Vít Vlnas (edd.), *Barokní Praha – Barokní Čechie 1620–1740. Sborník příspěvků z vědecké konference o fenoménu baroka v Čechách, Praha, Anežský klášter a Clam-Gallasův palác, 24.–27. září 2001*, Praha 2004, s. 1017–1024; Jiří RAK – Vít VLNAS, *Druhý život baroka v Čechách*, in: Vít Vlnas (ed.), *Sláva barokní Čechie. Stati o umění, kultuře a společnosti 17. a 18. století*, Praha 2001, s. 13–60.



V názvu této kapitoly se objevuje mírně provokativní otázka, zda barokní zbožnost byla realitou či zda jde spíš o zbožné přání (míněno přání těch historiků, kteří k náboženskému životu baroka přistupují s představami o jeho mimořádné hloubce a opravdovosti). Zkusme tedy na ni přímo odpovědět. Vycházíme z názoru, že specifické náboženské prožívání v barokním katolicismu, které bývá označováno termínem barokní zbožnost, nepochybně existovalo. Tuto zbožnost však nelze spolehlivě vymezit z hlediska jejího vnitřního prožívání. Jedná se o velmi individuální a historicky obtížně podchytitelnou záležitost, musíme se proto spokojit s předpokladem, že i v barokní společnosti se u věřících vyskytovala široká škála síly náboženského zaujetí, že se zde vedle lidí s hlubokou niternou zbožností a silným náboženským prožíváním vyskytovali také ti, jejichž víra byla mělká a spíše formální. Formy a intenzita projevů náboženského života, které jsou pro období baroka typické, mohly samozřejmě vést věřící ve větší míře k oné opravdovosti a hloubce, stejně však mohly mít za následek určitý formalismus a povrchnost.

Katolickou barokní zbožnost však můžeme vymezit v kulturním kontextu. Byla provázána se specifickým životním stylem a kulturou, které se až později dostalo onoho označení baroka. Odehrávala se v kulisách barokního umění, jež postupně opanovalo rituální prostor kostelů, jejím charakteristickým znakem byl důraz na smyslové vnímání, obsahovala nezanedbatelné prvky teatrálnosti, doprovázela ji značná emocionalita. Její výše naznačené vnější projevy jsou pro ni charakteristickým a nezaměnitelným znakem. Pokud jde o vznik barokní zbožnosti, pak vedle zmíněné kultury baroka položil její základy především tridentský koncil, v tom nelze než souhlasit s Rudolfem Zuberem.²⁷ Dekrety Tridentina přinesly obsáhlou reformu katolické církve, které vedle přísnějších forem náboženské disciplinace ponechaly otevřenou cestu k řadě praktik, jež se později uplatnily vrchovatou měrou v barokní religiozitě – jedná se například o uctívání Krista, Panny Marie a svatých prostřednictvím jejich vyobrazení, o víru v očistec, o odpustkovou praxi apod.

²⁷ Rudolf ZUBER, *Osudy moravské církve II*, Olomouc 2003, s. 199–200.



Projevy zbožnosti věřících u hrobu sv. Jana Nepomuckého. Výřez z rytiny J. A. Pfeffela z augšpurského vydání legendy o Janu Nepomuckém od B. Balbína, které vyšlo roku 1725.

Zbožnost v barokní společnosti nebyla v žádném případě nějakým jednolitým útvarem,²⁸ již jsme naznačili, že z hlediska její intenzity je třeba počítat s řadou individuálních postojů. Současné se barokní zbožnost obvykle člení s přihlédnutím k prostředí, v němž je studována, na zbožnost lidovou a zbožnost elit. Ta první, charak-

²⁸ Ke členění zbožnosti doby baroka a k problémům s tím spojeným viz Martin SVATOS, *Problémy a otázka studia náboženského života v Čechách v letech 1620–1740*, in: Olga Fejtová – Václav Ledvinka – Jiří Pešek – Vít Vlnas (edd.), *Barokní Praha – Barokní Čechie 1620–1740*. Sborník příspěvků z vědecké konference o fenoménu baroka v Čechách, Praha, Anežský klášter a Clam-Gallasův palác, 24.–27. září 2001, Praha 2004, s. 427–433, zde na s. 430–431.



teristická pro široké vrstvy nevzdělaného venkovského obyvatelstva, propojovala katolický náboženský život se složkami kosmologicko-přírodního magického systému, které církev v průběhu staletí akceptovala a začlenila do svých rituálů (žehnání polí a domů, různých plodin, ale také široké škály devocionálií).²⁹ Výše zmíněný Rudolf Zuber charakterizoval lidovou zbožnost jako výsledek působení dvou vlivů, oficiální katolické zbožnosti vertikálně prosazované vrchností a horizontální nekodifikované směsice víry a starých tradic. Ve výsledku pak u venkovského obyvatelstva hovoří o spleti křesťanské víry a lidových zkušeností předkřesťanského původu, která se „nedodratně zauzčila právě v baroku.“³⁰

Zbožnost elit byla samozřejmě především intelektuální, mimo jiné směřovala i ke složitým teologickým otázkám. Součástí této „vyšší“ zbožnosti byl také zájem o náboženské zakotvení a duchovní posvěcení státní ideologie, jak lze pozorovat například v případě habsburské panovnické dynastie s její rodovou zbožností (*pietas austriaca*)³¹ nebo u českých barokních patriotů s jejich preferencí „českého nebe“, jemuž se budeme věnovat v následující kapitole. Oba uvedené typy zbožnosti, tedy lidová a elitní, ovšem nebyly odděleny nepřekonatelnou bariérou, v raném novověku se těsně dotýkaly a sblížovaly³² (např. pronikání zemského patriotismu a kultů s ním

²⁹ Josef PETRÁŇ a kol., *Dějiny hmotné kultury II/1. Kultura každodenního života od 16. do 18. století*, Praha 1995, s. 50–53; Rudolf ZUBER, *Osudy moravské církve II*, s. 189. Srov též Richard van Dülmen, *Kultur und Alltag in der Frühen Neuzeit III. Religion, Magie, Aufklärung 16.–18. Jahrhundert*, München 1994, s. 78–96.

³⁰ Tamtéž, s. 200–201.

³¹ Karl VOCELKA, *Habsburská zbožnost a lidová zbožnost. K mnohovrstevnatosti vztahů mezi elitní a lidovou kulturou*, FHB 18, 1997, s. 225–240; Anna CORETH, *Pietas Austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock*, Wien 1982 (2., rozšířené vydání).

³² Ostatně moravský historik církevních dějin Petr Zemek v monografii podrobně rozebírající náboženský vývoj v raně novověkém Uherském Brodě upozorňuje s přihlédnutím k dekretům Tridentina, že sama katolická církev žádnou ditochomii ve zbožnosti (rozdělení na lidovou a elitní) nekonstruovala a že tyto dva typy zbožnosti nelze dost dobře odlišovat ani podle sociálních vrstev. Viz Petr ZEMEK, *Reformace*,

spojených do lidového prostředí na jedné straně a odraz praktik lidové zbožnosti především v řeholním prostředí³³ na straně druhé).

Při úvahách o barokní zbožnosti lze také vzít v potaz územní hledisko, v tomto případě se mluví o univerzální zbožnosti a o zbožnosti vázané k určitému regionu, tedy lokální.³⁴ V ní se prolíná kult místních světců s pojetím kraje, který bývá posvěcen legendami spjatými s oněmi světci, poutními místy, studánkami s vodou považovanou za léčivou či přímo zázračnou apod.³⁵ Konkrétní podoby barokního náboženského života se mohly v jednotlivých regionech mírně lišit. Byly ovlivňovány jak místními tradicemi, tak působením konkrétních řeholních institucí a také vlivem ze sousedství či ze zahraničí. Proto například moravský historik Martin Elbel může při pohledu na monumentální sloup Nejsvětější Trojice právem hovořit o „olomouckém nebi“, tedy o místních specifikách úcty ke svatým.³⁶

V našem přehledu barokního náboženského života a zbožnosti se budeme zabývat touto tematikou spíše v obecných konturách se zaměřením na laickou společnost. Půjde tedy o zbožnost v univerzálnějším pojetí, a to především o tu její vrstvu, která se uplatňovala jak v prostředí elit, tak širokých vrstev obyvatelstva. Představíme zde její projevy a formy, které se staly součástí každodenního života příslušníků pobělohorských generací.

protireformace a rozvinutí protireformačního katolictví v Uherském Brodě – křesťanská víra v proměnách času, Uherský Brod 2006, s. 359.

³³ Řadu zajímavých zjištění na toto téma podává například Martin ELBEL, *Bohemia Franciscana. Františkánský řád a jeho působení v českých zemích 17. a 18. století*, Olomouc 2001, s. 78–93.

³⁴ Martin SVATOŠ, *Problémy a otázka studia*, s. 430–431; Tomáš MALÝ, *Smrt a spása*, s. 32.

³⁵ K pobělohorským počátkům lokálního pojetí zbožnosti srov. Jiří MIKULEC, *Vestigium Boemiae Piae Albrechta Chanovského – krajina zázraků z časů pobělohorské rekatolizace*, in: Jaroslav Pánek – Miloslav Polívka – Noemi Rejchrtová (edd.), *Husitsví – Reformace – Renaissance* (Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela) II, Praha 1994, s. 767–779.

³⁶ Martin ELBEL, *Utváření katolické konfesní identity v Olomouci*, in: Martin Elbel – Ondřej Jakubec (edd.), *Olomoucké baroko. Proměny ambicí jednoho města I*, Olomouc 2010, s. 189–196, na s. 95.

Svět barokních kultů

Jednou z významných součástí náboženského života v době baroka byly katolické kulty. Věřící se obraceli se svými prosbami, úzkostmi a přáními nejen k Bohu (chápanému ve třech osobách Boha Otce, Syna a Ducha svatého), ale jako přímluvce měli k dispozici také Matku Boží a zástupy svatých. Uctívání Panny Marie a svatých tvořilo jeden ze základních pilířů katolické barokní zbožnosti. Současně také šlo o důležitý sebevymežující znak katolického vyznání, protože reformační zaměření svou úctu v intencích Starého a Nového zákona výhradně na Boha a jeho lidské vtělení Krista a odmítla kultovní uctívání Panny Marie a svatých. V nekatolickém prostředí se v raném novověku sice v některých případech také setkáme s výrazy respektu či úcty ke Kristově matce nebo k osobám, které nějakým způsobem v minulosti vynikly svým náboženským životem, byl zde však základní rozdíl od katolického uctívání Panny Marie a světců: protestanti odmítali jejich přímluvnou roli, se svými prosbami se obraceli přímo k Bohu. A současně pro ně nebylo přijatelné jejich uctívání prostřednictvím soch a obrazů, což v katolickém prostředí představovalo nedílnou součást náboženského života, důležitý prostředek, jehož pomocí věřící upevňovali svůj vztah k Matce Boží i světcům a světicím.

V katolickém náboženském životě zaujímal mariánský kult spolu s kulty svatých tradičně významné postavení. Různí svatí poskytovali v představách věřících (které ovšem byly schválené církví a vycházely z její praxe) pomoc, podporu i ochranu v různých záležitostech. Jednalo o specializace svatých jako patronů pro různá povolání, ale také o ochranu, kterou poskytovali před různými druhy nebezpečí, o pomoc při léčení nejrůznějších chorob apod. Panna Maria a světice měly ještě další význam – sehrávaly roli ženského prvku ve výrazně maskulinním křesťanství.

Barokní katolická zbožnost se zakládala, jak ještě mnohokrát uvidíme, z velké části na smyslovém vnímání. Pro věřící byla velmi důležitá možnost spatřit na vlastní oči objekt úcty a moci se ho

případně i dotknout. Katolické kulty pomáhaly tuto vlastnost barokní religiozity vytvořit a zakonzervovat, věřícím nabízely například sochy a obrazy s posvátnými náměty, které byly nezbytnou součástí výzdoby sakrálního prostoru. Mnohé z nich časem získaly v očích věřících významnou kvalitu, protože se k nim vázalo přesvědčení o jejich zázračném působení. Zázračné (milostné) obrazy a sochy nabývaly velké obliby a úcty věřících a většinou se stávaly centry poutních míst. Ještě významnějšími hmotnými předměty než „pouhá“ vyobrazení byly ostatky svatých i nejrůznější předměty spojené se životy a působením Krista i Panny Marie. Pozůstatky svatých těl, stejně jako předměty, kterých se měl dotýkat sám Kristus nebo jeho matka, věřícím zprostředkovávaly hmatatelnou přítomnost nadpřirozena, umožňovaly jim doslova fyzický kontakt s posvátnem.

V kulech se odrážely dvě vlastnosti katolické církve – na jedné straně její univerzalizmus, na straně druhé lokální zakotvení na konkrétním území. Univerzálnímu rozsahu římskokatolické církve odpovídají „univerzální“ kulty, které byly obecně oblíbené v celém katolickém světě – kromě Krista a Panny Marie šlo například o významné novozákonní postavy (sv. Josef, Anna, Jan Křtitel, apoštolové) i o některé obecně rozšířené světce a světice z raných křesťanských dob (sv. Roch, Šebestián, Barbora, Markéta apod.). Svůj „univerzální“ rozsah měly také kulty řádových světců, které šířily v místech svého působení jednotlivé kláštery. Naopak lokálně vymezený význam a úzký vztah ke konkrétnímu území měli ochránci jednotlivých zemí, zemští patroni, případně kulty vázané na jednotlivé panovnické rody (již jsme se zmiňovali o dynastické úctě rakouských Habsburků označované jako *pietas austriaca*). Pokud jde o regionální specifika v kulech svatých, zde docházelo k jejich ovlivňování ze zahraničí.¹

¹ Mohlo jít o sousední země (např. na Šumavu pronikaly z Bavorska kulty sv. Notburgy či Linharty), ale také vzdálenější katolická území (Itálie, Španělsko), jejichž kulty se k nám dostávaly jako součást kulturního a náboženského transferu. K tomu srov. Kurt A. HUBER, *Italianische Kultmotive im Barock der Böhmisches Länder*, Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen – Mähren – Schlesien 6, 1982, s. 103–131; TÝŽ, *Iberische Kultflüsse im Barock der Böhmisches Länder*, Königsteiner Studien 15, 1969, s. 97–120.



Členění katolických kultů doby baroka je hierarchické, založené na principu vyšší–nižší, na němž v podstatě spočívalo uspořádání celé tehdejší společnosti. Nejvýše se nalézal Bůh ve třech osobách jako Bůh Otec, boží Syn Ježíš Kristus a Duch svatý. Významnou roli hráli také andělé a samozřejmě v horním patře katolického nebe nalezla místo i Panna Maria. Jen o něco níže pak byli jednotliví světci a světice.

2.1 Kulty spojené s Kristem

Výše zmíněný zájem katolických věřících o mariánský kult byl v době baroka značný, stejně jako úcta, kterou prokazovali zástupům svatých. V žádném případě však ani mariánská úcta, ani kulty svatých neubíraly význam přímému a bezprostřednímu uctívání Boha. Ten byl ctěn několika způsoby. Především v kultu **Nejsvětější Trojice**. Existence jednoho Boha ve třech osobách byla stejně jako ve starší době i v barokní zbožnosti vnímána jakožto velké a lidským rozumem prakticky nepochopitelné tajemství. Jeho obtížnost názorně ukazovala známá legenda o setkání velkého církevního učitele sv. Augustina s chlapečkem na mořské pláži. Dítě mušličkou přelávalo vodu do prohlubně v písku, čímž učenci dokládalo, že snažit se lidským rozumem pochopit trojiční tajemství je stejně marné, jako se pokoušet přelít do písku celý oceán. Tento příběh býval s oblibou využíván v barokním výtvarném i slovesném umění.

Určitou pomůckou pro vnímání Nejsvětější Trojice a pochoopení její úlohy v konstrukci křesťanského náboženství nabízely katolické katechismy, které věřícím vysvětlovaly základní rozdělení „pravomocí“ trojjediného Boha: Bůh Otec je „stvořitel všech věcí“, Syn Kristus „vykupitel lidského pokolení“ a Duch svatý „posvětitel a řídítel církve“.² Názorným zpřístupněním Nejsvětější

² Petr CANISIUS, *Katechismus obecnímu lidu i mládeži velmi užitečný. Od Petra Kanyzy z Tovaryšstva Ježíšova, svatého písma doktora vydaný, nyní pak v nově sprostými obrázky pro sprostý lid a mládež vypočtený*, Praha 1672, nestr. (podkapitola „Bůh jest toliko jeden, ale jsou tři osoby“).



Nejsvětější Trojice (tzv. Trůn milosti), Bůh otec s papežskou tiárou, Kristus na kříži a Duch svatý v tradiční podobě holubice. Rytina z 18. století.



Trojice pro nejširší vrstvy věřících bylo v barokní ikonografii její vyobrazení jako starce na trůnu, který drží krucifix s ukřižovaným Kristem a u něhož se vznáší holubice sv. Ducha (tzv. Trůn milosti). Z teologického hlediska se ovšem zdůrazňovalo, že božská podstata nemá žádnou tělesnost, že pouze Kristus má tělo, ale jen proto, že na sebe přijal lidský úděl, „člověčenství“. Známý barokní historik, křížovník s červenou hvězdou Jan Beckovský se na počátku 18. století pokusil Trojici vysvětlit formou přístupnou pro nejširší vrstvy obyvatelstva. V prvním dílu svého naučného díla *Katolického živobytí nepohnutelný základ* napsal, že vyobrazování Boha Otce jako důstojného starce má jednak zdůraznit jeho věčnost a „vážnou opatrnost“ a jednak že současně jde o vyobrazení podoby, v níž se zjevil proroku Danielovi. Duch svatý jako holubice pak má připomínat jeho podobu, v níž se ukázal nad Kristem při jeho křtu v Jordánu (Matoušovo evangelium, 3.16). A zároveň toto vypodobnění mělo symbolizovat čestnou, čistou a bezelstnou povahu Ducha svatého, právě takovou, jaká byla přisobována holubicí.³

Kult Nejsvětější Trojice zajišťoval přímý kontakt každého věřícího s Bohem, úcta k ní byla samozřejmou povinností každého křesťana a pochybnosti o tomto tajemství se – podle četných příběhů užívaných jako příklady (*exempla*) v kázáních i v náboženské vzdělávací literatuře – tvrdě nevyplácely. Věřící se k Nejsvětější Trojici obraceli jak při svých osobních problémech a starostech, tak v kolektivní zbožnosti. Byla často vyzývána v okamžicích nejvyššího ohrožení pospolitosti (farnosti, města), například při požárech, nepřátelských vpádech nebo v době morových epidemií. Na náměstích některých českých a moravských měst a městeček vznikaly v 17. a na počátku 18. století votivní trojiční sloupy, které sice nemusely mít vždy morový charakter, ale v řadě případů skutečně odkazovaly na poslední velkou morovou epidemii v českých zemích, jež proběhla

³ Jan BECKOVSKÝ, *Katolického živobytí nepohnutelný základ...*, *První sloup Vira, jímž se nepohnutelný základ křesťanského živobytí bezpečně utvrzuje*, Praha 1707 (dále cituji jako Jan BECKOVSKÝ, *První sloup*), s. 31–32.

v letech 1713–1715.⁴ Jedná se například o známý monumentální sloup v Olomouci, o pražský malostranský sloup před kostelem sv. Mikuláše, ale také například o trojiční sloup v Teplicích. Ten sice není bezprostřední památkou na morové ohrožení města, ale vznikl naopak jako poděkování za to, že se této obci morová nákaza vyhnula.

Trojiční úctu také v českých zemích šířil řád trinitářů, založený ve Francii na konci 12. století jako řád řeholních kanovníků (od počátku 17. století působil jako řád mendikantský). Specifickým úkolem trinitářů bylo vykupování křesťanských zajatců a otroků z rukou saracénů, arabských nepřátel, s nimiž se křesťanství ve středověku potýkalo ve východním středomoří. Toto své zaměření trinitáři v důsledku nekonečných válek s osmanskými Turky neztratili ani v raném novověku. Do českých zemí se uvedený řád rozšířil na počátku 18. století (klášter v Praze ve Spálené ulici a rezidence v Zašově, Holešově a ve Štěnovicích u Plzně)⁵ a i zde jeho příslušníci propojovali sbírání almužen pro svou činnost se šířením kultu Nejsvětější Trojice. Například zakládali náboženská bratrstva určená laikům, která měla titul Nejsvětější Trojice pro vykupování zajatců.

Uctívání Trojice Boží představuje v západoevropském křesťanství v raném novověku, které bylo konfesijně rozděleno na nesmiřitelné tábory, svým způsobem spíše výjimku. Bylo totiž přijatelné jak pro katolíky, tak pro příslušníky nekatolických církví. Názorný příklad najdeme v předbělhorské Praze. Když si zde luteráni po vydání Rudolfova Majestátu mohli na počátku 17. století vystavět dva vlastní kostely, zasvětili chrám na Malé Straně právě sv. Trojici (po Bílé hoře se z něj stal katolický kostel Panny Marie Vítězné).

⁴ Pokus o typologii barokních sloupů s přihlédnutím k jejich morovému zaměření podává publikace Karel ČERNÝ – Jiří M. HAVLÍK, *Jezuité a mor*, Praha 2008, s. 87–89. Srov. též Alena ALSTEROVÁ, *Bůh, sv. Trojice v sochařských zobrazeních morových sloupů (Náboženské motivy v umění 7)*, RMP 1, 1991, s. 6–10.

⁵ Josef SVÁTEK, *Organizace řeholních institucí v českých zemích a péče o jejich archivy*, in: Zvláštní příloha k Sborníku archivních prací 20, 1970, č. 2, s. 505–624, zde na s. 558–560; Pavel VLČEK – Petr SOMMER – Dušan FOLTÝN, *Encyklopedie českých klášterů*, Praha 1997, s. 164–165.



Nekonfliktní a konfesijně celkem smírlivý byl také **kult Proměnění Páně**, který se nepřičil ani evangelíkům. Jednalo se o kult Kristova božství, jenž vycházel z evangelijního příběhu, v němž Kristus ukázal třem apoštolům (Petrovi, Jakubovi a Janovi) svou božskou přirozenost. Na vysoké hoře (tradičně ztotožňované s horou Tábor) došlo před jejich zraky ke Kristovu proměnění, kdy se celý rozzářil božským světlem. Vedle něj se zjevily starozákonní osobnosti Mojžíš a Eliáš a z oblaku se ozval Boží hlas, který Krista označil za milovaného syna a přikázal apoštolům, aby ho poslouchali. Kult Proměnění Páně sice nebyl v 17. a 18. století rozšířen zdaleka tak silně, jako kult Nejsvětější Trojice, přesto se s ním setkáme jak v zasvěcení řady kostelů, tak v křesťanské barokní ikonografii.⁶ Například v Chrudimi byl v první polovině 18. století vybudován k poctě Proměnění Páně monumentální sloup.⁷

Další z důležitých barokních kultů zaměřených přímo na Boha, kult **Nejsvětější svátosti oltární** neboli **Božího těla**, již takové „univerzální“ postavení neměl. Zde se naopak pojetí Boha stalo něčím, co katolíky a převážnou většinu jejich náboženských odpůrců silně rozdělovalo. Uvedený kult Nejsvětější svátosti oltární (eucharistie) se totiž týkal formy přítomnosti Krista v posvěcené hostii, a proto narážel na problém, který vedl již ve středověku k četným teologickým sporům. Totiž do jaké míry je proměna chleba v Kristovo tělo a vína v Kristovu krev při křesťanské bohoslužbě reálná a nakolik se jedná pouze o symbol. Katolická církev zastávala a hájila stanovisko, že v okamžiku, kdy kněz požehná chléb (v podobě hostie) a víno a kdy nad nimi vysloví Kristova biblická slova (toto je moje Tělo..., toto je moje Krev...), dojde k jejich předpodstatnění, ke skutečnému proměnění v Tělo a Krev Páně (učení o transsubstanciaci). V širokém spektru nekatolických konfesí byly přístupy k této otázce různé, od nejmírnějších názorů uznávajících Kristovu přítomnost v chlebu a vínu pouze v okamžiku obřadu přes spojení Těla a Krve Kristovy

⁶ James HALL, *Slovník námětů a symbolů ve výtvarném umění*, Praha 1991, s. 375–376.

⁷ Pavel PANOCH – Štěpán BARTOŠ, *Barokní umění na Chrudimsku*, Chrudim 2011, s. 29–33.

s chlebem a vínem (aniž by došlo k proměně jedné podstaty v druhou) až po radikální odmítnutí takových představ a chápání Večeře Páně jen a pouze jako symbolické připomínky Krista a jeho oběti.⁸

Úcta k Nejsvětější svátosti se tak pro katolické prostředí stala – podobně jako již zmíněný mariánský kult či kulty svatých – mimo jiné i jeho důležitým sebeurčujícím znakem. Týkalo se to především úcty projevované k proměněné hostii mimo sakrální prostory – božítělových procesí. Již v předbělohorské době, podobně jak ve středověku, pořádali katolíci o svátku Božího těla honosná procesí, v jejichž inscenování vynikalo Tovaryšstvo Ježíšovo. Zikmund Winter⁹ popsal, jako dokázali pražští jezuité do těchto procesí zapojit i zástupce nejvyšších autorit katolického světa, tedy papežského legáta a španělského vyslance, ale také jak uvedená procesí obohacovali divadelními prvky. Své žáky převlékali za anděly, při procesích inscenovali i dialogy či různé scény. Lesk a podívaná, která katolickým božítělovým procesím přitahovala diváky i účastníky, se samozřejmě stávala v předbělohorském prostředí konfesního zápolení v očích protestantsky zaměřených nekatolíků jednoznačným negativem. Ve své argumentaci proti těmto procesím například upozorňovali na světské rysy, které těmto akcím vtiskl katolický smysl pro nádheru a efekt. Utrakvistický kněz Havel Žalanský na počátku 17. století kupříkladu obšírně popsal veškerý vzruch, který doprovází božítělová procesí, přičemž konstatoval, že „lid ten nebožátko sprostný tím hlukem, vřeskem a marným bleskem jsa omámený, mní, že Bůh není na nebi, ale v té skříni zlaté“.¹⁰ Zlatou skříň měl na mysli monstranci, v níž byla uložena posvěcená hostie. Autor, který byl silně ovlivněn myšlenkami německé reformace, tak důmyslně propojil v jedné větě kritiku vnější podoby těchto procesí s reformacním odporem proti představě trvalé Boží přítomnosti v hostii.

Odpor vůči božítělovým procesím sice v předbělohorské době zdaleka nesdíleli všichni nekatolíci, pro konzervativní utrakvisty

⁸ Jiří MIKULEC a kol., *Církev a společnost raného novověku v Čechách a na Moravě*, Praha 2013, s. 121–122.

⁹ Zikmund WINTER, *Život církevní v Čechách. Kulturně-historický obraz z XV. a XVI. století II*, Praha 1896, s. 869–870.

¹⁰ Citát ze Žalanského kázání tamtéž, s. 869.



byly tyto slavnosti součástí náboženského života, ale na straně jejich protivníků vzbuzovala nechuť vůči nim již skutečnost, že uvedená procesí pořádaná městskými radami bývala občas využívána jako nátlakový prostředek na jinověrce, kteří byli nuceni se jich účastnit. To se dostalo i do některých stížností vůči katolíkům v dramatickém roce 1609, kdy nekatolická stavovská opozice si od císaře Rudolfa II. vymáhala Majestát.¹¹ Také v prvních pobělohorských desetiletích, poznamenaných rekatolizačním nátlakem na nekatolickou většinu obyvatelstva, byla účast na procesích o Božím těle vyžadována jako jeden z manifestačních projevů katolicství. Postupem doby však na-prostá většina obyvatelstva přijala katolické vyznání za nedílnou součást svého života a tato procesí se stala všeobecně oblíbenými náboženskými festiviti. Jejich jádrem byla monstrance se svátostí oltářní, kterou nesl kněz, často obklopený dalšími příslušníky kléru. Nad knězem s monstrancí byla nesena nebesa a průvodu se účastnil řeholní klérus i laici, příslušníci různých korporací (městských rad, univerzit i nižších škol, řemeslnických cechů, náboženských bratrstev apod.) ve slavnostním odění, se znaky úřadu (řetězy, žezla) a s praporce. Na veřejných prostranstvích větších i menších obcí se o tomto svátku stavěly čtyři provizorní oltáře.¹²

Svátek Božího těla patří k pohyblivým svátkům odvozeným od Velikonoc (jde o nejbližší čtvrtek po svátku sv. Trojice)¹³ a může připadnout na období od druhé poloviny května do konce června. Eucharistický kult samozřejmě nalézal své vyjádření i mimo uvedený svátek, a to především v přijímání Nejsvětější svátosti, které bylo minimálně jednou do roka (v čase velikonočním) povinné pro každého katolíka. V prostředí katolické barokní zbožnosti však často zaznívala doporučení k mnohem častějšímu přijímání. Teoreticky sice bylo možné přistupovat ke stolu Páně denně, ovšem spíše se hovořilo o týdním nebo měsíčním přijímání. Záleželo při tom na

¹¹ Zikmund WINTER, *Život církevní I*, Praha 1895, s. 243, k nátlaku i s. 237.

¹² Josef PETRÁŇ a kol., *Dějiny hmotné kultury II. Kultura každodenního života od 16. do 18. století 2*, Praha 1997, s. 627, 651.

¹³ Marie BLÁHOVÁ, *Historická chronologie*, Praha 2001, s. 95.

teologických postojích konkrétních duchovních, kteří taková doporučení vyslovovali. Například jezuité se na územích, kde měli vliv na laiky, snažili o měsíční zpověď a svaté přijímání a častější příliš nedoporučovali.¹⁴

Vedle vlastního přijímání Nejsvětější svátosti a oslav božitélového svátku nalezla eucharistická úcta vyjádření v adoraci posvěcené hostie věřícími. Kult Božího těla měl velký význam pro habsburskou dynastii, byl jednou z klíčových součástí její rodové zbožnosti (*pietas Austriaca*),¹⁵ což vedlo panovníky k šíření uvedené úcty v celé monarchii. Například císař Karel VI. zaváděl v monarchii čtyřicetihodinovou adoraci před vystavěnou Nejsvětější svátostí, jež měla upomínat na čtyřicet hodin, které Kristus strávil v hrobě.¹⁶ Na samém konci baroka, v sedmdesátých letech 18. století, pak byla do českých zemí uváděna ustavičná adorace Nejsvětější svátosti. Fungovala na principu dobrovolných bratrstev Božího těla, která se však – na rozdíl od starších konfraternit tohoto zasvěcení – stávala pouhými články řetězu při nekonečném uctívání eucharistie. Například v pražské arcidiecézi zavedl tuto formu pobožnosti arcibiskup Petr Antonín Příchovský v roce 1773.¹⁷ Pro arcidiecézi byl vypracován rozdělovník, v němž každý farní i řádový kostel dostal přidělený den v roce, kdy v něm měla být vystavena monstrance s Nejsvětější svátostí. Farář pak tento den rozepsal na jednotlivé hodiny a pro každou z nich se přihlásilo několik členů zmíněného bratrstva. Jejich úkolem bylo modlit se v tomto čase před monstrancí s posvěcenou hostií, která byla vystavena na oltáři. Během noci zajišťovaly neustálé adorationy kláštery. Tímto způsobem byl v arcidiecézi zajištěn nepřetržitý proud modliteb, jež oslavovaly Krista přítomného v Nejsvětější

¹⁴ Rudolf ZUBER, *Osudy moravské církve v 18. století (1695–1777) I*, Praha 1987, s. 226–227.

¹⁵ Anna CORETH, *Pietas Austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock*, Wien 1982 (2., rozšířené vydání), s. 18–32; Karl VOCELKA – Lynne HELLER, *Die Lebenswelt der Habsburger. Kultur- und Mentalitätsgeschichte einer Familie*, Wien-Graz-Köln 1997, s. 18–20.

¹⁶ Rudolf ZUBER, *Osudy moravské církve I*, s. 228.

¹⁷ Jiří MIKULEC, *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*, Praha 2000, s. 92–94.



svátosti oltářní. Vedle náboženského významu měla tato technika ustavičné adorace i psychologický význam, spojovala věřící v účasti na společném posvátném díle, mohla jim dodávat i značný pocit vlastního významu a důležitosti.

Na osobu Krista se vázalo také několik dalších kultů, mezi kterými vynikalo uctívání Spasitele umírajícího na kříži. Kult **smrtných úzkostí Kristových** (*Agoniae Christi*) měl nemalý význam pro přípravu na smrt a současně se vyznačoval zádušním charakterem. Okamžik Kristova těžkého a bolestného umírání měl být posilou a nadějí pro nemocné a umírající katolické křesťany, stejně jako pro duše, jež v očištcových mukách platí za své hříchy a očekávají vysvobození a přechod do království nebeského. Zhruba v takových liniích šířila uvedený kult bratrstva Smrtných úzkostí Kristových, která byla v první polovině 18. století ve velké míře organizována pro laické věřící jezuitským řádem. V ikonografické rovině mohla být Kristova podpora duším v očištcí vyjádřena krví, jež stékala z ran ukřižovaného Krista přímo do očištcových plamenů, kreslených pod křížem, a tam osvěžovala strádající duše.¹⁸

S vykupitelskou smrtí Krista souvisely rituály konané na památku jeho ukřižování o Velikonocích. Jednalo se především o stavění Božích hrobů v kostelích, do kterých se kladla buď Ježíšova socha, či krucifix, ale také Boží tělo – posvěcená hostie v monstranci nebo v ciboriu. Jednalo se o součást liturgie, kterou se připomínalo Kristovo spočinutí v hrobě. Jeho socha nebo hostie zůstávaly takto vystaveny během Bílé soboty až do obřadů Vzkříšení Páně v noci na Velikonoční neděli. Tehdy se konala procesí s Nejsvětější svátostí oltářní. Svůj Boží hrob měly v době baroka prakticky všechny farní i řádové kostely a věřící jich například v barokní Praze mohli během Velikonoc navštívit několik desítek. Významným náboženským rituálem, jenž ve městech a městečkách ovládl veřejný prostor, byla velkopáteční procesí s účastí mrskačů, kteří si pomocí důtek připomínali Kristovo utrpení. Na přenosných jevištích (pegmatech),

¹⁸ K tematice Kristovy krve jako symbolu a záruky spásy, viz Tomáš MALÝ, *Smrt a spása mezi Tridentinem a sekularizací. Brněnští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století*, Brno 2009, s. 112–117.

případně na místech zastavení těchto procesí se rovněž inscenovaly často velmi naturalisticky pojaté scény z Kristova umučení. Níže v kapitole věnované náboženským bratrstvům stručně pojednáme o velkopátečních procesích latinské mariánské družiny ze Starého Města pražského.

K Ježíšovu ukřižování se vázal také kult **pěti Kristových ran**. Součástí individuální zbožnosti měly být modlitby ke Kristovým ranám a na počátku 18. století se věřícím doporučovala i každodenní malá pobožnost, jejímž prostřednictvím mohli tyto rány, a tedy i Kristovo utrpení propojit se svým údělem. Píše o ní například výše zmíněný Jan Beckovský: Vždy ráno měla „jedenkaždá spasení svého vyhledávající duše“ pokleknout doma před krucifixem, pomodlit se pětkrát Otčenáš, pětkrát Zdravas a také zvláštní modlitbu k Pěti ranám obdařenou odpustky (kterou autor ve svém textu uvádí). Pak měl věřící rozjímat nad protivenstvími, nad „kříží“, které ve svém životě nese, i nad svými budoucími kroky, jež hodlá učinit. Toto své rozjímání má „skládat“ do jedné z Kristových ran, každý den do jiné. „Tak činíc, jedno každé protivenství, kříž, ano i jeden každý krok Bůh od tebe přijme a bohatě odplatí.“¹⁹ Kult Kristových ran také býval propojován se stigmatizací sv. Františka z Assisi, což oslovovalo především příslušníky řádů františkánské řeholní rodiny a členy náboženských bratrstev, která byla těmito řády organizována.

S umučením Ježíše Krista byl také spojen kult **sv. Kříže** jako nástroje Spasitelova umučení, ale také jako symbolu spásy pro křesťany. Dramatický příběh posledních hodin Kristova pozemského života inspiroval k pobožnostem na křížových cestách, které napodobovaly jeruzalémskou *via dolorosa*, po níž měl na své poslední cestě kráčet Ježíš. Občas se objevovaly snahy co nejpřesněji rekonstruovat onu cestu podle situace v Jeruzalému. Takové pokusy bývají spjaté s legendami o návštěvě Svatého města nějakým duchovním, jenž údajně přesně proměřil originální cestu. Tak je tomu například u jedné z nejstarších křížových cest v Čechách v jihočeském Římově u někdejší

¹⁹ Jan BECKOVSKÝ, *První sloup*, s. 280.