

MARIE-ÉLIZABETH DUCREUX

KULTURA - ZBOŽNOST - SYMBOLICKÁ POLITIKA

PROMĚNY SPOLEČNOSTI VE STŘEDNÍ
EVROPĚ V 17. A 18. STOLETÍ

KAROLINUM



Kultura – zbožnost – symbolická politika

Proměny společnosti ve střední Evropě v 17. a 18. století

Marie-Élizabeth Ducreux

Ivana Čornejová – Zdeněk Hojda (editoři)

Z francouzštiny přeložila Adéla Stříbrná

Studii Císaři, království, teritoria z angličtiny přeložila Bronislava Cvejnová Skalická



Financováno
Evropskou unií
NextGenerationEU



Národní
plán
obnovy



Publikace byla vydána za podpory Ministerstva školství, mládeže a tělovýchovy a Národního plánu obnovy v rámci projektu Transformace pro VŠ na UK (reg. č. NPO_UK_MSMT-16602/2022).

Vydala Univerzita Karlova

Nakladatelství Karolinum

Praha 2023

Redakce Václav Hozman a Dita Křišťanová

Grafická úprava Jan Šerých

Sazba DTP Nakladatelství Karolinum

Vydání první

Na obálce: Univerzitní teze hraběte Althana *Uvedení Čechie na trůn pod ochranou nebes*, Národní knihovna ČR (Th. 465)

© Univerzita Karlova, 2023

Text © Marie-Élizabeth Ducreux, 2023

Edited © Ivana Čornejová, Zdeněk Hojda, 2023

Preface © Ivana Čornejová, 2023

Translated © Adéla Stříbrná, Bronislava Cvejnová Skalická (kap. Císaři, království, teritoria), 2023

ISBN 978-80-246-5114-9

ISBN 978-80-246-5142-2 (online : pdf)



Univerzita Karlova
Nakladatelství Karolinum

www.karolinum.cz
ebooks@karolinum.cz

OBSAH

Předmluva	10
Úvod	14
<hr/>	
REKATOLIZACE V ČESKÝCH ZEMÍCH	
Katolictví znovu dobývá český prostor	26
Protireformace, záležitost státu	27
Rozdělení diecéze na tři biskupství a rozčlenění na vikariáty	30
Vzdělávání světského duchovenstva v 17. století	32
Strukturální nedostatky farní sítě	34
Příklad chrudimského vikariátu v roce 1677 a 1713	38
Problém s farnostmi trvá	39
Misie a role misionářů v českých zemích v 18. století	41
Náboženská konverze	41
Misie	44
Zprávy z misí v 18. století	45
Kající misie jezuitů	45
Zprávy o „stavu náboženství“	48
Stálí arcibiskupští misionáři	48
Časový harmonogram předepsaný arcibiskupským misionářům	49
Ve společnosti otce Zobela	51
Závěr	52
Exil a konverze: životní dráhy českých exulantů v Berlíně v 18. století	53
Variabilita obrazu kryptoprotentismu: stálost postojů, nebo možnost postupného proměňování?	54
Hluboké přilnutí ke katolictví nebo zachování věrnosti protestantství	55
Kryptoprotentanti a podezřelí z hereze: definice 18. století	57
Ambivalentní náboženský disent	61
Etapy nové konverze: korespondence a „biografie“ emigrantů z východních Čech	63

Rozhodnout se pro Krista znamená odejít: agitace uprchlíků z Heřmanic a Čermné	65
Životopisné itineráře berlínských přistěhovalců	73

ZBOŽNOST, SVĚTCI, KATOLICKÝ KULT

Zbožnost, literatura a poezie v 17. století: Bridel a Nádasi	84
Bridelovo místo v dějinách a v české literatuře	84
Tvorba ve službě Bohu	92
Bridel jako překladatel a vydavatel Otců Nádasiho a Caussina	94
V dílně prozaika	96
<i>Stůl Páně</i> (1659), próza a poezie ve službách zbožnosti	100
Santa Casa (Svatá chýše) v habsburském mariánském prostoru 17. století:	
teologicko-politická opora a formy kultu	110
Loreto v mariánské úctě Habsburků	112
Ustálení legendy a postoj papežů	116
Teologie Santa Casa a konfesijní polemika ve Svaté říši římské a v habsburském prostoru	122
Panna Marie Loretánská jako důkaz pravdy katolicismu	124
Životy Panny Marie, zprávy o poutích a latinská poezie	127
První fundace: Tersatto, Rudolf Habsburský a bán Frankopan	130
Atlas Marianus	130
Zprávy Bedřicha z Donína (1608) a Pála Esterházyho (1690)	134
Mnohost Svatých chýší	136
Císaři, království, teritoria: různé verze Pietas Austriaca?	141
Decentralizace <i>Pietas Austriaca</i> ?	141
Lokální nuance: Habsburkové jako Bohem vyvolení panovníci a role Panny Marie jako přímluvkyně	146
Soupeření předků	149
Svatý Leopold soupeří s Rudolfem I. o titul původce habsburské slávy a o právo na císařskou důstojnost	150
Sv. Ladislav jako zdroj uherské a habsburské ctnosti a síly	154
Svatý Václav a české kořeny habsburské mariánské zbožnosti	156
Svatý Václav jako zdroj legitimizace habsburských králů na českém trůně si zaslouží pozemskou čest a uctívání	158
Závěr	163
Cesty „svatého“ Heraklia: Praha 1706–1708	167
Osobnosti odpovědné za přenesení ostatků	169

Otec Joannes Miller	169
První přenesení ostatků do pohraničí západních Čech	171
Okolnosti odeslání Herakliova těla do Čech	175
Otec Ferdinandus Rudolphus Waldhauser: oficiální žadatel o Herakliovo tělo	179
Šest dokumentů o přenesení Herakliových ostatků	180
Tajemná rytina	182
Tři tištěné synopse, v nichž se opět setkáváme s vyobrazením těla a s ním spojenou problematikou	184
Od nadpřirozena/zázraku k pozemskému životu: rukopisná zpráva a poznámky otce Millera	190
Nápis	194
Nebeská hierarchie podle Prahy: redefinování místních patronů v Čechách v poslední třetině 17. století	197
Povýšení univerzálního kultu patrona království: první etapa redefinování lokálního přijetí sboru světců	201
Rekatolizace svatosti, postoje k patronům království před a po roce 1620	204
Rok 1645: návrat ostatků království do pražské katedrály	208
Zařazení patronů mezi Kristovy svaté: liturgické pozadí, inventář ostatků, hagiografie, martyrologia	210
Vojsko svatých vedené sv. Václavem	215
Závěr	216
Pocta hlavnímu svatému patronu Čech: jeho „noviciát“ a dvě polohy uznání kultu	219
Čeští patroni v martyrologiu a římském breviáři	220
Arcibiskup Sobek z Bílenberka, ctitel a promotor patronů Českého království	225
Řím: nástrahy na cestě k univerzálnímu kultu	230
Praha a země Koruny české: kult, prestiž a konkurence patronů	235
„Propagovat slávu svatých v oblastech tolik vzdálených od Říma“: šíření ostatků z katakomb ve střední a východní Evropě	239
Před rozevřením sakristánova seznamu: kraje „s naléhavou potřebou nebeských pomocníků“	244
Části kontextu: od konfesijní rozmanitosti ke zmenšení rozdílů	245
Role jezuitů: činnost otce Lancicia	247
Další dodavatelé ostatků před rokem 1657	255
Konkrétní případ získání ostatků od římského vikariátu před ediktem z roku 1656	256
Zpět k sakristánovu seznamu	259

Kritika pramene	260
Je smysluplné pořizovat součty?	266
Průzkum podle jednotlivých zemí v rozmezí jednoho a půl desetiletí	272
Propojené mlhoviny	275
Absence panovníků, císař a jeho dvůr, země a království	275
Nápadné množství mladých šlechticů na kavalírských cestách	279
Neúplné zastoupení řeholních řádů	287
Premonstráti, cisterciáci a benediktini	292
Objasnění pomocí autentik	295
Františkáni, dominikáni a paulíni	300
Jezuité	303
Závěr: Psát historii na základě jednoho seznamu – zbožnost, oslava a prestiž	305

Zbožnost, služba panovníkovi, literární tvorba a finance:

vzestup rodu Putzů z Adlersturnu, 1616–1700	309
Putzové z Adlersturnu: případová studie a důvody pro ni	313
Spisování Jana Putze (autora a zadavatele): objednávka, reputace, zbožnost	321
Sítě kontaktů Jana Putze: kariéra, patronáty a příbuzenství	324
Reforma náboženství v Mimoni: kult světců a ostatků	326

MISCELLANEA

Česká identita mezi katolictvím a protestantstvím

Je Masarykova česká otázka již minulostí?	334
--	------------

Dějiny a identita: k české otázce

Preliminária	356
Česká národní identita	358
Východiska: Proměnlivost minulých událostí přetvořených	
v identitární znaky a vznik českého národního mýtu	358
Zdroje národního imaginárna a jejich nacionální využití	361
Vzdělání jako pojítka mezi generacemi obnovující národní kontinuitu	361
Od prvenství k výlučnosti	362
Národ bez šlechty	363
Bílá hora	365
Promyšlená identita	366
František Palacký	366
Kritická tradice identity. Masaryk a diskuze o „smyslu českých dějin“	368

Český antijezuitismus v 19. století	371
Jezuité v Čechách, 1556–1773	372
Od usídlení Tovaryšstva Ježíšova v Čechách do Bílé hory	372
Jezuité po Bílé hoře	375
Antijezuitismus 19. století po obnovení Tovaryšstva Ježíšova	377
Návrat jezuitů do Rakouska po roce 1814	380
Návrat jezuitů do Čech	380
Antijezuitismus německých liberálů v Rakousku a v Čechách	381
Obraz jezuitů u několika českých autorů v roce 1848	383
Dějiny jezuitů: Tomáš Václav Bílek	386
Konečné osamostatnění antijezuitské tematiky	389
Jazyk a historie: střední Evropa mezi učeností a tradicí, 1760–1810	
(neboli několik myšlenek k Schlözerovi, Herderovi, Dobrovskému a Dobnerovi)	394
Několik biografických a bibliografických poznámek ke Schlözerovi	400
<i>Universalgeschichte</i> a génius jednotlivých národů	402
Původ a příbuznost jazyků a národů	403
Příbuznost ugrofinských jazyků	403
Čech a Lech	406
Ediční poznámka	410
Jmenný rejstřík	413

PŘEDMLUVA

MARIE-ÉLIZABETH DUCREUX

Rozhodnutí, že se budu zabývat otázkou konverze českých zemí ke katolictví po roce 1620, vzniklo již v době, kdy jsem si vybrala téma doktorské disertace – v roce 1973. To, co mne k této volbě vedlo, bylo objevení diskrepance mezi tím, co se tradovalo o pobělohorském období, které bylo pořád označované za dobu temna v české „normalizované“ společnosti, a mým pocitem relativního zanedbání tohoto období u historiků a literárních historiků, a to zvláště od roku 1948. Ve Francii v době mých studií naopak bádání o raném novověku právě vzkvétalo – stačí uvést jména několika historiků jako Fernand Braudel, Emmanuel Le Roy Ladurie, Pierre Vilar, François Furet, Denis Richet, Pierre Chaunu, Jean Delumeau, Pierre Goubert, Michel Vovelle, a mezi tehdejšími mladšími Roger Chartier, Robert Descimon, Jacques Revel, Daniel Roche, v oboru dějin náboženství pak Marc Vénard, Louis Châtellier, François Lebrun, již jmenovaný Jean Delumeau a mnoho dalších. Tyto dvě až tři generace francouzských historiků povzbuzovaly studenty a mladé badatele a nabízely jim mnoho novátorských metodologických, epistemologických a interpretačních přístupů, a to na základě důkladného zacházení s prameny a někdy již v perspektivě, která překračovala tradiční rámec dějin Francie (Pierre Vilar, Fernand Braudel a další). Toto historiografické obnovení proběhlo bez vazby na vlastní francouzský dějinný mýtus o „Grand siècle“, o „Velkém století“ krále Ludvíka XIV., který vznikl za života Krále Slunce a přetavoval se neustále až do konce 19. století – ba i déle – v historii francouzské literatury, a to jako mýtus dožívající ve školních učebnicích historie a literatury na základních a středních školách.

Mnoho otázek, které jsem si tehdy o pobělohorské době a o českých dějinách raného novověku položila, zůstalo bez uspokojivých odpovědí. Otázek či problémů bylo víc a starší práce Antonína Gindelyho a mnoha dalších, jak se mi zdálo, nepřinášely dostačující závěry, protože se převážně týkaly prvních desítek let po bitvě na Bílé hoře a jen politických dějin, nikoliv souhrnu širších a konkrétních procesů, které umožnily obrátit na víru většinu obyvatel českých zemí (a také Dolního a Horního Rakouska). Na jedné straně mne lákalo pokusit se pochopit, jakým způsobem a jakými prostředky – nejen politickými – se kulturně, nábožensky, sociálně a politicky proměňovala a proměnila česká společnost, a to dlouhodobě, během bezmála 150 let. Na druhou stranu jsem postupně objevovala, že všechny tyto závažné změny souzněly

s vývojem Habsburské monarchie, a to jak na úrovni dynastické politiky, tak na úrovni dlouhého formování decentralizovaného „státu“, jehož jedno centrum působilo právě v Praze skrz královské místodržitelství. S výjimkou starších prací Antonína Rezka a několika studií právních historiků (Valentin Urfus) to byla témata, která čekala na své badatele (dnes již jsou – Petr Maťa, Jiří David, Jiří Hrbek a další), stejně jako přechod od doby protireformace a baroka k osvícenství. Toto snažení ode mne vyžadovalo věnovat se paralelně jednak konstrukci české národní paměti, jednak seznámit se s výsledky a propozicemi české historiografie raného novověku od 19. století a souběžně s tím i s rakouskou a německou historiografií českých zemí a Československa. Na předním místě byla ale nutnost probádat archivní fondy, jak to jen může učinit cizinka, která nežije trvale na území svého výzkumného zájmu. Doba Leopolda I. a Karla VI. se mi tehdy jevila jako klíčová a v tomto ohledu v letech mých vědeckých začátků dost málo probádaná, i když samozřejmě to nebyla úplná *tabula rasa*. Pár archivářů a archivářek – za všechny tady připomenu alespoň Elišku Čáňovou nebo Karla Beránka – psalo v tichu svých pracovišť velmi cenné práce a příručky a ti mi podali často pomocnou ruku. Několik českých historiků raného novověku zpracovávalo i za normalizace v 70. a 80. letech se svými studenty na pražské Karlově univerzitě nebo na brněnské Masarykově univerzitě (tehdy pod jménem Univerzita Jana Evangelisty Purkyně) důležitá témata jako například dějiny šlechty (Josef Petráň), nebo se dokázali zapojit do nových metodologických trendů, kupříkladu Eduard Maur s historickou demografií nebo Josef Válka se svým širokým pojetím kulturních a sociopolitických dějin. Dále to byla některá témata, která rozvířila bouřlivou diskusi u historiků celého světa, třeba otázka relevance pojetí 17. století jako krizového období našla ohlas také u českých historiků (viz knihu Miroslava Hrocha a Josefa Petráně *17. století – krize feudální společnosti?*¹). Navíc vedle historiků hráli v Československu důležitou úlohu někteří historici umění a muzikologové. Nedá se tedy tvrdit, že bádání o pobělohorském období neexistovalo vůbec, ale projevilo se především na poli hospodářských dějin, zůstávalo na okraji, poloukryté v nízkonákladových publikacích. Mnoho mladých absolventů dějin se zájmem o raný novověk se v 80. letech raději uchytilo v muzeích nebo v archivech, protože nebyla šance získat místo v Akademii věd nebo na univerzitách. Dobové (politické) ovzduší nepřálo výzkumu tohoto úseku dějin mimo mantinely oficiálního výkladu o úpadku národa, feudálních poměrech zavedených cizinci a útisku českého lidu po roce 1620. To se ve větší míře projevilo na poli kulturní historie. Koncepce náboženství jako globálního sociálně-kulturního fenoménu dominujícího předmoderní společnosti v Evropě a všude na světě, musela zůstat cizí takovémuto historiografickému a společenskému kontextu. Opět

1 Miroslav Hroch – Josef Petráň, *17. století – krize feudální společnosti?*, Praha, 1976.

se ale přeci jen vyskytlo pár badatelů a badatelek, kteří se dotýkali témat církevních a řádových dějin (Anna Fechtnerová, Ivana Čornejová, Rudolf Zuber ad.). Takový omezený stav věcí trval až do začátku 90. let. Teprve tehdy se veřejně chopila tehdejší „mladší“ generace historiků a historiček, neolatinistů, historiků umění i literárních vědců „opovržených“ témat baroka a pobělohorské doby. Otevřely se hranice a možnosti mezinárodní spolupráce. České historiografii raného novověku, stejně jako slovenské nebo maďarské historiografii se konečně otevřela možnost rozvíjet širší vizi historie habsburského soustátí zásluhou spolupráce s rakouskými historiky a začalo také osobní potýkání českých studentů s paradigmaty německé, ale také anglické a francouzské historiografie.

A právě v tomtéž momentu, ač v odlišných kontextech, se kulturní historie pomalu dostala do popředí v Evropě a v Americe pod vlivem velmi odlišných epistemologických propozicí. Ve Francii se to projevilo již od 70. let. Dělo se to zprvu přes dějiny mentalit nebo historickou antropologii – nesenou hlavně medievisty s Jacquesem Le Goffem v čele, ale také historiky raného novověku (André Burguière), a to nejen v prostředí časopisu *Annales*. To bylo období takzvané „Nouvelle Histoire“ neboli „nové historie“, období „nových objektů“ historického bádání,² které si našlo čtenáře i mimo odborné univerzitní kruhy, období, které mladé studenty zcela nadchlo. Takové dotazování po podstatě a přínosech kritické historie pokračovalo dál a obohacovalo se o konfrontaci se společenskými vědami. Interakce se společenskými vědami nebyla novinkou u méně tradičních francouzských historiků: zakladatelé odborného časopisu *Annales* v roce 1929 Lucien Fèbvre a Marc Bloch udržovali zcela programově dialog s ekonomikou a statistikou a snažili se o „histoire totale“, to jest o historii beroucí ohled na co nejvíc aspektů lidského života a lidské společnosti. Přece ale konec 80. let a začátek 90. let přinesl obrat způsobený odvratem od Braudelovy *Longue Durée* a hlavně od panujících kvantitativních metod, diskusí o *microstoria* italských historiků Giovanniho Leviho a Carla Ginzburga stejně jako rozvojem mikrohistorických postupů u některých francouzských historiků, a zároveň zohledněním přínosů sociologie aktérů a nestrukturální antropologie. Postupné změny titulu časopisu *Annales* dobře reflektují tento vývoj: z prvotního titulu *Annales d'Histoire économique et sociale* a pak *Annales d'histoire sociale* se stal po druhé světové válce do roku 1994 *Annales: Économies, Sociétés, Civilisations*, a dnes je to *Annales: Histoire, Sciences Sociales*. Potýkání různých a někdy velmi odlišných paradigmat a diskuse o nich pokračuje v dnešní době a zaměřuje se hodně na globální historii, historii emocí a na návrat diskuse o tom, jak psát dnes historii jako literaturu.

2 Viz tehdy průlomovou publikaci 24 francouzských historiků s programovým titulem: Jacques Le Goff – Pierre Nora (ed.), *Faire de l'histoire : nouveaux problèmes, nouvelles approches, nouveaux objets*, 3 svazky, Paris: Gallimard, 1974.

Od devadesátých let 20. století uplynulo třicet let a každá další generace českých historiků pokračovala v obohacování poznatků o pobělohorském úseku českých dějin, z ideologických důvodů kdysi spíše ustrnulém. Vznikly nové odborné časopisy a kritická reflexe dějin si v nich vybojovala svoje místo. Jak se mi zdá, rozvoj se projevil nejpatrnějším způsobem asi od let 2005–2010 a pokračuje plynule dodnes. Toto konstatování platí rovněž v Maďarsku a na Slovensku. Nyní existuje bohatá a spolehlivá odborná literatura o 17. století až do konce panování Marie Terezie. Není možné jmenovat tady každého badatele, ale je to velmi povzbuzující stav věcí. Dalo by se říct, že snažení mnoha nadšenců – historiků, historiků umění a literárních historiků – se úspěšně předávalo a přetavilo u každé nové generace historiků až do dnešní situace, kdy existuje jedna česká komunita historiků raného novověku. Bádání o osvícenství pokračuje okolo časopisu *Cornova*. Nepochybně plodné propojení druhé poloviny 18. století s první půli 19. století – další dlouho zanedbaný moment českých dějin – se již uskutečňuje (novější práce Pavla Himla, Daniely Tinkové nebo Claire Mádlové) a je na dobré cestě. Je mi ctí a radostí, že nakladatelství Karolinum a mí editoři Ivana Čornejová a Zdeněk Hojda mi dali prostřednictvím této knihy možnost se lépe přiblížit tomuto vzkvétajícímu a nadějnému prostředí.

ÚVOD

IVANA ČORNEJOVÁ

Kniha, kterou držíte v rukou, je antologií a průřezem životního díla zcela mimořádné osobnosti. Francouzská historička Marie-Élizabeth Ducreux se v ní představuje ve své nejvlastnější podobě jako neúnavně zvědavá badatelka kladoucí nové a netradiční otázky a tento soubor jejích studií skýtá čtenáři naprosto přesvědčivý vhled do její „autorské dílny“. Autorka disponuje kromě své erudice a nadání k historické práci pro české prostředí jedním velmi ozvláštňujícím předpokladem. Je sice historičkou, která zná příslušné prameny a dobovou literaturu středoevropské provenience, tedy z prostředí, které jí doslova přirostlo k srdci, často lépe a hlouběji než mnozí „domácí“ autoři, ale současně jako Francouzka dokáže nahlížet zdejší dějiny „zvenčí“, bez zátěže našich traumat a stereotypů. Na druhé straně se stala u nás také přirozenou prostřednicí a propagátorkou francouzských metodických a metodologických přínosů, a to ještě mnohem dříve, než se po listopadovém převratu mohla stát první ředitelkou nově založeného institutu CEFRES – Francouzského ústavu pro výzkum ve společenských vědách. Nesoustředí se ovšem jenom na českou problematiku, ale vidí ji důsledně ve středoevropském kontextu. Jen málokterý z českých badatelů se může pochlubit takovou znalostí historie někdejších Uher jako Marie-Élizabeth Ducreux, k čemuž jí pomáhá i výborná znalost maďarštiny a jistě i „nevědecký“ citový vztah nabytý díky jejímu původem maďarskému manželovi. Na druhé straně Marie-Élizabeth informuje o české, resp. středoevropské historii a přínosech zdejší historiografie i ve své vlasti v řadě publikací, recenzí a zpráv o literatuře, což je velmi důležité, protože zhruba od počátku nového tisíciletí lze v západní Evropě pozorovat úbytek zájmu o země bývalého sovětského bloku. V neposlední řadě je třeba zdůraznit i její spolupráci s americkými historiky podobného zaměření.

Ducreux vystudovala historii a literaturu na Université de Paris III a později k tomu připojila i studium slovanských jazyků. Její jazykové znalosti (tedy jazyků nejen slovanských) jsou skutečně mimořádné a studium literatury se odrazilo i v její schopnosti práce s autentickými texty, jejich klasifikaci i využití a dešifrování podstaty archaických sdělení. Její pochopení pro hudbu a literaturu skýtá pevnou základnu pro bezpečné uchopení témat z pozic široce pojímané kultury zahrnující různé aspekty lidské duchovní činnosti.

Doménou Marie-Élizabeth Ducreux se staly především dějiny náboženství a jeho vnějších projevů, kulturní antropologie i dějiny hudby či literatury. Kulturněhistorická orientace plně odpovídá jejímu naturelu i úsilí o propojení rovinu konkrétních aktérů s rovinou textů a projevila se už v její obsáhlé doktorské práci zasvěcené české hymnologii, kde mimo jiné upozornila na fakt přejímání písní z nekatolických kancionálů do těch pobělohorských, už věrně sloužících římské církvi. Bohužel celá tato práce nevyšla tiskem ani v Čechách (i když její český překlad existuje), ani ve Francii, ale Ducreux z ní vytěžila alespoň několik studií.¹ Pro české prostředí byl naprosto objevný její výzkum o tajných nekatolících a jejich vztahu ke knihám.² Jistěže, každý historik věnující se rekatolizaci a snad i mnohý bedlivý čtenář Aloise Jiráska (nepochybně jistě jen z věkem dost pokročilé generace), věděl o těsném se- pětí těchto „sektářů“ s odkazem „otců“ symbolizovaným tajně uchovávanými starými tisky, ale k podstatě problému jako první promluvila právě M.-É. Ducreux. Důkazy o tom, že inkvizitoři dovedli odhalit při výsleších, zda je někdo opravdu heretikem nebo jen člověkem naprosto tápajícím v základech víry, člověkem, který si z katechismu nezapamatoval ani to nejmenší. Ostatně se obáváme, že ani analogický výzkum mezi pravověrnými katolíky by nedopadl tehdy lépe (možná také v naší současnosti by se našly příklady analogické indolence). Ducreux ukázala, že kniha znamenala i pro pologramotné (nebo negramotné), minimálně vzdělané lidi neobyčejnou posilu ve víře i v životě. Většinou nečetli, ale odříkávali zpaměti naučené texty, hledíce přitom na příslušné stránky. „Pravda knihy však přesahuje pravdu jejího obsahu. Pravdou je kniha sama ve své konkrétní a hmotné podobě.“³

Naprosto netradičně (tedy netradičně především pro české prostředí) přistoupila Ducreux k analýze významu, smyslu a společenského dosahu jedné z nejvýznamnějších českých poutních cest spjatých s mariánským kultem a především kultem „prvního a hlavního“ patrona Koruny české sv. Václava. Ve studii „Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi“⁴ sleduje rozvoj poutního ruchu a gradaci kultu, jak se odráží v díle předních spisovatelů (Pontana z Breitenberga, Arsenia z Radbuzy, W. Gumpenberga, B. Balbína, nebo konečně Jana Tannera). Autorka nahlíží problematiku ze tří hlavních hledisek. Jednak předkládá, právě díky systematickému rozboru literárních

1 Např. „Novost hymnologického umění Adama Michny z Otradovic stručně naznačená“, *Hudební věda* 38, č. 1–2, 2001, s. 48–57.

2 Marie-Élizabeth Ducreux, „Čtení a vztah ke knihám u podezřelých z kacířství v Čechách 18. století“, *AUC-HUCP* 32, č. 1–2, 1992, s. 51–79. Bohužel vydání časopisu se vinou editora dost opozdilo, a tak tato stať potom vyšla bezmála souběžně s dalším autorčiným příspěvkem na podobné téma: „Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století“, in: *Česká literatura doby baroka: sborník k české literatuře 17. a 18. století*, Literární archiv 27, 1994, s. 61–88.

3 M.-É. Ducreux, „Čtení a vztah ke knihám“, s. 73.

4 Marie-Élizabeth Ducreux, „Symbolický rozměr poutě do Staré Boleslavi“, *ČČH* 95, č. 3–4, 1997, s. 585–620.

děl, vytvoření diskursivního rámce tvorby kultu (resp. kultů), dále vymezuje ty společenské kruhy, které svým majetkem a sociálním kreditem pomáhaly rozkvětu poutě, a pak naznačuje, jaký mohl být reálný dosah úspěchu poutí v celé společnosti.

V poslední době se dostala do centra jejího zájmu problematika římského rituálu, breviáře, mešního officia i diecézních kalendářů a jejich rozbořem dospěla k nalézání symbolického a politického významu svatých patronů zemských a dynastických v rámci celé habsburské monarchie. Ostatně jedním z výsledků tohoto výzkumu je i výše zmíněná studie o pouti do Staré Boleslavi a další projekty.

Ačkoliv tedy dílo Marie-Élizabeth Ducreux není rozhodně naší odborné veřejnosti neznámé,⁵ dosud nebylo představeno souborně, a tak se nyní snažíme tento nedostatek napravit. Studie obsažené v této knize představují signifikantní výběr prací francouzské badatelky za posledních více než třicet let.⁶ Vztahují se ke stěžejním tématům, kterými se Marie-Élizabeth Ducreux zabývala. Články publikovala v různých vědeckých časopisech a publikacích.⁷ Jejich obsahem je široce nahlížená problematika rekatolizace, úvahy o práci misionářů i nelehkém údělu nekatolických emigrantů do Pruska (Berlína) v 18. století, úvahy o projevech zbožnosti v různých vrstvách společnosti, šíření úcty ke světcům, domácím i importovaným, ale zastoupeny jsou i více teoreticky ukotvené stati a témata přesahující chronologicky vymezené pobělohorské období. Jednotlivé náměty autorka nahlíží z různých úhlů a rozehrává škálu metodických postupů vždy adekvátních zpracovávané látce.

První tematický oddíl (Rekatolizace v českých zemích) otevírá analýza postupu a proměn úsilí o obnovu katolické víry – *Katolictví znovu dobývá český prostor*. I u nás se dané problematice věnovala řada autorů,⁸ kteří se snažili zachytit celkový obraz rekatolizace či protireformace.⁹ Ducreux ovšem uchopila

5 Bibliografie studií M.-É. Ducreux po roce 1990 vztahující se k českým zemím je obsažena v *Bibliografii dějin českých zemí* (online), <https://hucentral.kpsys.cz/> a dále také na webové stránce Centre de Recherches Historiques: <http://crh.ehess.fr./index.php?185>.

6 Koncepce knihy a výběr studií je dílem editorů spolu s M.-É. Ducreux.

7 U jednotlivých statí uvádíme vždy přesné údaje o jejich prvním vydání ve francouzštině, resp. angličtině ve Francii, Rakousku, Německu, USA či na Slovensku. Všechny studie byly překládány z jejich prvního vydání. Zasahujeme jen výjimečně do textu a do poznámkového aparátu, a to podle přání autorky, ačkoliv k tématům mezitím vyšly novější práce.

8 Průkopnické místo v naší produkci náleží Elišce Čáňové, „Vývoj správy pražské arcidiecéze v době násilné rekatolizace Čech (1620–1671)“, *Sborník archivních prací* 35, č. 2, 1985, s. 486–560.

9 Termíny rekatolizace a protireformace se částečně užívají jako synonyma (tak, jak to činí např. vesměs i M.-É. Ducreux), ale v podstatě si oba termíny uchovávají původní, konfesijně orientovaný význam. *Rekatolizace* (někdy i katolická reforma, reformace) nese z katolického pohledu pozitivní náboj, obnovu „pravé“ víry, kdežto *protireformace* označuje negativní proces – postup potlačující (protestantskou) reformaci. K problematice existuje četná literatura, za jiné alespoň solidní přehled: Dieter J. Weiß, *Katholische Reform und Gegenreformation. Ein Überblick*, Darmstadt, 2005.

téma zcela netradičně a položila si nové otázky. Hned úvodem pregnantně postihuje jedno ze základních dilemat české národní identity: „Moderní česká společnost je založena na paradoxu, kdy katolický národ objevuje, že je potomkem Husa, Žižky a Komenského.“ Jak tedy potom chápat konfesijní zkušenost katolického národa s předbělohorskou dobou, nebo jak pevné kořeny měla rekatolizace, která byla velmi složitá a měla i mnohé stinné stránky? Měnil se i obsah (a dosah) pojmu konverze. Zatímco v prvních pobělohorských desetiletích se jednalo o masový jev, od sklonku 17. století vykazování konvertitů dokládalo především horlivost misionářů či farářů. Farní síť byla ale až do josefinských reforem stále nedostatečná. Posledně uvedený fakt je jistě dostatečně znám a doložen v řadě prací, ale Ducreux objektivně upozorňuje, že ačkoliv faráři směřovali stále víc k tomu, aby se stali „úředníky církevní administrativy“, která postupně podléhala státu, podřízení jejich činnosti státní kontrole zabraňovalo „patrimoniální uspořádání“ království a místní vrchnostenská správa se až do roku 1848 dokázala dost účinně bránit státním zásahům v konfesijní oblasti.

Pojednání *Misie a role misionářů v českých zemích v 18. století* je doslova průkopnickým činem. I když v současné době naše domácí historiografie oplývá řadou titulů na dané téma, je třeba si uvědomit, že Ducreux tuto studii publikovala už v roce 1984, a ta se potom stala i pro české autory inspirativním zdrojem.¹⁰ Autorka přesně postihuje např. dichotomii mezi triumfálními a mnohomluvnými proklamacemi v jezuitských výročních zprávách líčících úspěchy při postupu rekatolizace, zatímco interní zprávy misionářů vyjadřují daleko větší skepsi a jsou mnohem bližší realitě. Ačkoliv právě jezuité podle autorky nezvažovali při svých misích negativní vliv donucení ke konverzi bez naléhavé osobní potřeby, která způsobuje jediné pravé obrácení. Ovšem byly to právě misie, které mohly účinně působit na obyvatelstvo za stávajícího katastrofálního stavu farní sítě. Autorka pak pracuje především s téměř kompletními soubory zpráv misionářů z období kolem poloviny 18. věku tak, jak se dochovaly v Archivu pražského arcibiskupství. M.-É. Ducreux soudí, že právě nedostatečnost farní sítě a činnost misionářů, kteří sice šli příkladem a dávali své životy všanc, ale současně byli „inkvizitory“ a činiteli, kteří nekompromisně trestali pochybení – tedy herezi –, byla důvodem, proč „Češi zřejmě nikdy opravdu nepřilnuli k ryzímu katolictví, jako jejich sousedé

10 Martin Svatoš, „Kontrola četby a distribuce náboženských knih při lidových misiích a misijní knížky v 18. století“, in: Ivana Čornejová (ed.), *Úloha církevních řádů při pobělohorské rekatolizaci. Sborník příspěvků z pracovního semináře konaného ve Vranově u Brna ve dnech 5.–6. 2003*, s. 363–384. Svatoš přiznává, že podnětem pro jeho výzkum se stala právě tato francouzská studie. Samozřejmě odkazy na práce misionářů existují ve starší literatuře, ale vesměs se jedná o práce z 19. století. Ty Ducreux samozřejmě zná, ale zde čerpá především z autentických pramenů, uložených především v Národním archivu Praha ve fondu Archiv pražského arcibiskupství.

Poláci“, a není možné české misie definovat pomocí „jednosměrné katolické akulturace“.

Závěrečná stať prvního oddílu se zabývá tematikou českých exulantů v 18. století nalézajících nový životní prostor v Prusku, konkrétně na předměstích Berlína (*Exil a konverze. Životní dráhy českých exulantů v Berlíně*). I když se tato studie věnuje stejnému tématu, kterému se v české historiografii věnovala velmi podrobně Edita Štěříková,¹¹ Ducreux pracovala nezávisle na výzkumu uvedené české badatelky a doplnila starší výzkumy ještě o autentické zprávy z korespondence exulantů. Podobně jako Štěříková analyzuje tzv. běhy života, zaznamenávané příběhy exulantů, kteří po dosažení nového domova museli podle do značné míry závazného vzoru vylíčit důvody, které je vedly k opuštění vlasti, především pronásledování ve víře odlišné od katolické ortodoxie. Snad jen desetitisícové počty emigrovavších osob, které uvádí i Ducreux, sice odpovídají dikci pramenů, ale neobstojí před kritickým zhodnocením dobové situace.

Nejobsáhlejší, druhou část knihy nazvanou *Zbožnost, světci, katolický kult* otevírá studie *Zbožnost, literatura a poezie v 17. století: Bridel a Nádasi*. V tomto textu se mimo jiné projevuje autorčina perfektní orientace ve středoevropském prostoru, schopnost komparovat české a uherské prostředí a kromě toho osvědčuje i její schopnost literárněvědného přístupu. Samozřejmě je právě Bridel natolik známou postavou mezi našimi barokními představiteli, že by povrchní pozorovatel mohl soudit, že lze jen těžko přinést něco nového. Ducreux jej také úvodem představuje vcelku tradičně na podkladě znalosti jeho tvorby a stávající odborné literatury, aby se potom zastavila u překladatelské činnosti českého jezuita a rozebrala jeho převody díla uherského tvůrce (navazujíc tak hlavně na dílo Antonína Škarky).¹² Přitom poukazuje na Bridelovy autorské přídávky a analýzou stylu dokládá, jak se Bridelova česká „technika psaní podobá Nádasiho stylu v latině“. Kromě řešení translatických dilemat klade Ducreux řadu inspirativních otázek pro budoucí badatele.

Specifickým projevům mariánské úcty je zasvěcena stať *Santa Casa (Svatá chýše)*¹³ v *habsburském mariánském prostoru 17. století: teologicko-politická opora a formy kultu*. Autorka klade důraz už na počáteční pokoru a důvěru, se kterou se k Matce Boží obracel Ferdinand II., jenž jí měl vděčit za vítězství na Bílé hoře i zisk českého trůnu, a jíž zasvětil svá vojska i své země. Nad všechno vystupovala Immaculata, Panna Marie počatá bez hříchu, a Santa Casa – posvátný příbytek Matky Boží – posléze symbolizoval boj s tureckou invazí. A protože Turci dobyli Palestinu, tak pochopíme, proč andělé přenesli

11 Edita Štěříková, *Běh života českých exulantů v Berlíně v 18. století*, Praha, 1999.

12 Např. Antonín Škarka, *Fridrich Bridel nový a neznámý*, Praha, 1969.

13 Ačkoliv se v současné české odborné literatuře užívá především pojmu *Santa Casa*, zde (stejně jako v celé studii M.-É. Ducreux) volíme podvojně užívání italského i českého termínu, zejména ze stylistických důvodů.

Svatou chýší nejprve z Palestiny do Tersatta (nyní Trsat u Rijeky)¹⁴ a posléze na Apeninský poloostrov. Santa Casa v Loretu se těšila nejen velkému zájmu zbožných poutníků, ale její kopie v augustiniánském kostele ve Vídni založená druhou manželkou Ferdinanda II., Eleonorou z rodu Gonzaga, se těšila té výsadě, že nejen příslušníci Habsburského rodu, ale i jiné významné osobnosti volili tento svatostánek jako místo svého posledního spočinutí nebo zde nechávali pohřbít alespoň svá nabalzamovaná srdce. „Panna Marie Loretánská byla chápána jako prostřednice a nejbližší možné spojení mezi Bohem a lidmi.“ Ovšem cesta Mariina rodného domu z Nazaretu do Loreta, odkud pak mohla její sláva „vyzařovat“ do celého křesťanského světa, nebyla jednoduchá a jednoduché nebyly ani výklady o ní. Složitě doklady této translace Sváté chýše Ducreux dopodrobna líčí a poté mapuje síť Svátých chýší odvozených od loretánské svatyně především v českých zemích a v Uhrách.

Od mariánského kultu směřuje autorka k zamyšlení nad pojetím „rakouské zbožnosti“ (*Císaři, králové, teritoria: různé verze Pietas Austriaca?*), vycházejíc přitom ze zakladatelského díla rakouské historičky Anny Coreth.¹⁵ Ducreux zdůrazňuje neobyčejný ohlas její práce přetrvávající (oprávněně) mezi historiky i dějepisci umění až do dnešních dob. Mimo jiné zmiňuje práci Jutty Schumann, která odkryla „mnohostranné pěstování image“ Leopolda I., či Marie Goloubevy, jež poukázala na řadu ohnisek této rakouské zbožnosti a upozornila na „decentralizovanou povahu císařovy glorifikace“. Specifickým přínosem M.-É. Ducreux je právě sledování těchto lokálních ohnisek a teritoriálních odlišností, kde nejen „svatý Leopold soupeří s Rudolfem I. o titul původce habsburské slávy a právo na císařskou důstojnost“, ale o právo na výsluní habsburské slávy se hlásí i sv. Václav nebo uherský sv. Ladislav (pochopitelně vedle sv. Štěpána). Akcent na sv. Ladislava, snad podněcený i oslavnými projevy uherských studentů na vídeňské univerzitě, podpořil sám Leopold I., jenž byl v den Ladislavova svátku v roce 1655 v Prešpurku korunován.

Hned tři příspěvky souvisí s velkou a po řadu desetiletí trvající akcí římské kurie, která zajišťovala po objevení antických katakomb distribuci v nich pohřbených křesťanů jako prvotních mučedníků, kteří obětovali své životy pro víru. Nejednalo se pochopitelně vždy o skutečné mučedníky, od 2. do 5. století byly v katakombách pochováváni křesťané, ale i např. židé, tedy všichni, kdo odmítali pohřby žehem, v té době v antické společnosti běžné.

14 O Trsatu podal drobné svědectví pro české čtenáře v časopise *Dějiny a současnost* Zdeněk Hojda, „Sveta kučica v Trsatu. První mezipřistání loretánského domku“, 2013, č. 10.

15 Tato práce Anny Coreth vyšla ve Vídni poprvé v roce 1959, ve druhém vydání potom v roce 1982: Anna Coreth, *Pietas Austriaca. Ursprung und Entwicklung barocker Frömmigkeit in Österreich*, Wien, 1959; Anna Coreth, *Pietas Austriaca. Österreichische Frömmigkeit im Barock*, 2. vyd., Wien, 1982. Zajímavá práce se dočkala i anglického vydání a česky vyšla až později: Anna Corethová, *Pietas Austriaca – fenomén barokní zbožnosti*, Olomouc – Velehrad – Řím, 2013.

Ještě před koncem prvního tisíciletí byly některé ostatky přeneseny do římských kostelů (Santa Prassede¹⁶ ad.), ale později katakomby upadly v zapomnutí. Znovu objeveny byly až na sklonku 16. věku a kuriální představitelé si záhy uvědomili jejich obrovský potenciál pro propagaci katolické církve a postupně se postarali o zasilání ostatků do různých světových stran.

Ducreux nejprve představuje přenesení ostatků sv. Heraklia v letech 1706–1708 (*Cesty „svatého“ Heraklia: Praha 1706–1708*) ve skvěle komponované studii nahlížející slavnostní událost z mnoha stran prostřednictvím analýzy a komparace různých pramenů. Toto „svaté tělo“ doputovalo do Prahy z Říma na počátku 18. století, a jeho translace do jezuitského chrámu sv. Klimenta se odehrála při 150. výročí příchodu jezuitů do Prahy. O slavnostní události referuje několik zdrojů Tovaryšstva Ježíšova, mezi nimiž vynikají zápisky významného jezuitského hodnostáře a v roce 1708 rektora koleje u sv. Klimenta, hlavního iniciátora celé akce. Dále se dochovaly synopse dramatických představení provázejících příchod nového mučedníka i ikonografické doklady. Jak Ducreux uvádí na základě starších výzkumů, je velmi pravděpodobné, že Heraklius byl mládenec z křesťanské rodiny jezdeckého stavu (*equites*), který zemřel ve věku 19 let a jeho rodiče pro něj i pro celou svou rodinu nechali přichystat hrobku v katakombách. Jeho „svatost“ je tedy více dílem víry, přesvědčení, či jak přesvědčivě tvrdí M.-É. Ducreux: „Vývoz ostatků a ‚těl‘ se dále řadí ke snahám o nové upevnění kultu světců, které byly zvláště silné v oblastech, kde bylo třeba katolictví obnovit, nebo dokonce nastolit, což byl případ střední Evropy v 17. a ještě v 18. století.“ V případě svatoklimentských jezuitů se už nejednalo o obnovu či nastolení katolické víry, ale jednoznačně o zvýšení vlastní prestiže.

K petrifikaci „pravé víry“, či spíše jejího nového rozšíření, měl sloužit jiný z katakombálních nebožtíků, jehož uvedl na své statky typický pobělohorský avanturista Jan Putz (de Turaquila, z Adlersturnu), jenž by měl být posud v českých dějinách znám především jako autor jednoho z nejostřejších pamfletů namířených proti Albrechtu z Valdštejna (1634). Příchyllost císaři mu vynesla nejen různé (i lukrativní) úřady, ale domohl se i severočeského panství Mimoň, kde jednoznačně, nejpozději od poslední čtvrtiny 16. století, kdy zdejší majetky vlastnil Karel z Bibrštejna, jasně převládali obyvatelé luterského vyznání. V článku *Zbožnost, služba panovníkovi, literární tvorba a finance: vzestup rodu Putzů z Adlersturnu* Ducreux líčí, jak se Jan, coby zakladatel nového vznešeného rodu, snažil přimět své poddané k příklonu k římské víře a vybral k tomu i dva nebožtíky z katakomb, jejichž okázalou prezentací se snažil pohnout lidi k návratu do katolického ovčince. Svě počínání odůvodnil i v knize, ale lze předpokládat, že poddané lákala víc okázalá

16 Tento starobylý chrám souvisí také s českou historií, protože tam nalezl místo posledního odpočinku později i známý pražský arcibiskup Jan z Jenštejna.

slavnost translace sv. Agapita a Georgia do nově zbudované zámecké kaple v Mimoni než psané slovo.

Nejobsáhlejší stať celé knihy tvoří text *Propagovat slávu svatých v oblastech tolik vzdálených od Říma*: šíření ostatků z katakomb ve střední a východní Evropě. Jestliže Ducreux ukázala v předchozích dvou studiích konkrétní příklady uplatnění katakombálních ostatků v řádové strategii či sebeprezentaci nové šlechty, zde podává široce koncipovaný přehled celé problematiky a odkazuje na rozsáhlý výzkum zahrnující celou Evropu.¹⁷ Badatelé vycházeli především ze seznamu, který pořizoval papežský sakristán a kde měla být evidována veškerá svatá těla, která z Říma putovala do světa. Historikové ovšem při výzkumu narazili na četné problémy, mezi nimiž hrál stěžejní roli už samotný sakristánův katalog. Jednak řada, možná většina jmen žadatelů z rozličných zemí byla zkomolená, jednak se seznam ukázal jako značně neúplný, protože bylo zřejmé, že mnozí mocní světští i duchovní představitelé si našli způsob k získání cenné posvátné trofeje poněkud postranními cestami. Seznam byl založen v roce 1657 a obsahuje 34 470 žádostí z let 1657 až 1733. Marie-Élizabeth Ducreux podnikla práci až heroickou, když se jí podařilo identifikovat nejasně a podivně zapsaná jména šlechtických i dalších žadatelů (v textu jich uvádí bezmála nepřehledné množství) a spolu se svými kolegy zjistila, že významné církevní řády, např. jezuité, si dokázali zajistit přísun „svatých těl“ díky svému postavení u kurie jinak. Nicméně distribuce ostatků z katakomb byla skutečně jednou z největších a nejrozsáhlejších akcí, která v 17. a 18. století v římské církvi probíhala. Rozdávala se celá těla, ale třeba i jen části těl (mnohdy hypotetických mučedníků), podle významu a důležitosti žadatele. Přitom není doloženo jakékoliv vybírání poplatků, resp. tax, které by plynuly do kuriální pokladny – Vatikánu jistě stačilo toto prosté, byť prvotně materiální, šíření dokladů víry. Odvrácenou stranou mince je fakt, že jen málokterý z těchto „vzdálených“ svatých v zemích svého přijetí pevně zakotvil. Jak Ducreux dokládá, jen chebskému sv. Vincentiovi a posléze pražskému sv. Herakliovi bylo přiznáno místo v oficiální liturgii České jezuitské provincie a asi největší obecné známosti a úctě se těšila olomoucká sv. Pavlína, jejíž translaci na Moravu po Bílé hoře zprostředkoval jezuitský generál Muzio Vitelleschi.¹⁸

Od světců v podstatě „exotických“ se Ducreux vrací k domácímu svatému piedestalu, a to ve studii *Nebeská hierarchie podle Prahy: redefinování místních*

17 M.-É. Ducreux se podílela na velkém grantovém výzkumu, jehož výstupy byly zveřejněny (kromě řady dílčích prací) v objemné publikaci francouzského římského historického ústavu: Stéphane Baciocchi – Christophe Duhamelle (ed.), *Reliques romaines. Invention et circulation des corps saints des catacombes à l'époque moderne*, Rome, 2016.

18 K úctě světců z římských katakomb srov. Miroslav Herold SJ, „Svatí Primitiv a Konstantius, barokní ochránci Brna“, in: *Brno v minulosti a dnes. Příspěvky k dějinám a výstavbě Brna*, Brno, 2016, s. 99–136.

patronů v Čechách v poslední třetině 17. století. Zcela příznačně se zde autorka zabývá posledními desetiletími 17. století, kdy už docházelo (soudí tak ve shodě i s novějšími českými výzkumy) k završení rekatolizace. Ne nadarmo úvodem zmiňuje bezmála sarkastickou připomínku znesvěcení svatovítského chrámu oddanými kalvinistickými stoupenci Fridricha Falckého z pera kanovníka Tomáše Pešiny z Čechorodu a následné šíření kultu svatých, kteří byli ctěni i v době předbělohorské. Mezi nimi měl vždy zcela nezastupitelné místo první z těchto světců – sv. Václav, jehož svátek byl ovšem v univerzální církvi až do roku 1729 svátkem nepovinným (ad libitum). Přitom už odedávna svatováclavský kult sestával ze dvou složek, tou první byla „liturgická zbožnost k hlavnímu patronu království“, zatímco druhá měla „symbolický a politický charakter a ztělesňovala státní legitimitu a suverenitu“. Až mezi lety 1669–1675 byl nakonec sv. Václav vložen do římského breviáře, a tak oficiálně posvěcen jeho kult, který se šířil z hlavního českého chrámu na Pražském hradě nejen do celé země, ale nyní i do celého katolického světa. Cesty hledání a upevňování svatováclavského kultu autorka potom blíže osvětluje ve studii Pocta hlavnímu svatému patronu Čech, jeho „noviciát“ a dvě podoby jeho kultu.

Závěrečný oddíl *Miscellanea* otevírá pojednání *Česká identita mezi katolictvím a protestantismem*. Je to dílko napsané spontánně po nadšení z listopadového převratu, které Marie-Elizabeth nejen sdílela na dálku, ale už v tomto podzimním měsíci roku 1989 okamžitě přijela do Prahy, aby tyto emfatické chvíle prožila se svými přáteli v zemi, která jí natolik přirostla k srdci. Obáváme se, že jen málokterý z aktérů listopadového a následného dění si byl vědom historických souvislostí tak jako tato francouzská historička. Následná pasáž *Dějiny a identita – k české otázce*, ačkoliv je stylizována mnohem později, svým způsobem navazuje na předchozí text dychtící informovat i francouzskou veřejnost o stěžejním dilematu českých dějin. Autorka zde prezentuje své znalosti problematiky nejen na základě vlastního výzkumu a vedena vlastní intuicí, ale dokazuje, nakolik ovládá názory českých myslitelů od doby osvícenské až po 20. století (včetně roku 1968 a normalizace).

V další studii (*Český antijezuitismus 19. století*) se jen zdánlivě odklání od linie naznačené předchozími dvěma studiemi. Opravdu jen zdánlivě, protože posedlost antijezuitismem v nekatolických, resp. nadkonfesijních výkladech českých dějin je skutečně markantní. Nelze říci, že by se v tomto Čechové (a částečně i Moravané) natolik vymykali celoevropskému trendu, ale u nás se stále nenáležitě spojuje hypertrofovaný „jezuitismus“ s národní porobou a poškozováním domácího (vernakulárního) jazyka. Není pochyb o tom, že autorka, která tak důvěrně zná dějiny střední Evropy 17. a 18. století, s „černou“ jezuitskou legendou polemizuje.

Výběr statí zakončuje text *Jazyk a historie: střední Evropa mezi učeností a tradicí, 1760 – 1810 neboli několik myšlenek k Schlözerovi, Herderovi, Dobrovskému*

a *Dobnerovi*, který je dalším potvrzením konstatování, že Marie-Élizabeth Ducreux dokáže důsledně nahlížet českou problematiku ze střeoevropského hlediska (a není třeba dodávat, že velmi dobře zná nejen prameny, ale i odbornou literaturu daných národů) a zamýšlí se nad bájnými, hypotetickými a nereálnými výklady o počátcích „malých“ evropských národů. Imaginace, relativismus i upřímná snaha o vytváření moderní vědy stály u kolébky protagonistů osvícenské nauky i jejich pokračovatelů.

Doufáme, že předkládaný výbor umožní českému čtenáři plně pochopit rozsah badatelských zájmů Marie-Élizabeth Ducreux i způsob a metodu jejího přemýšlení o historii. Snad se také potvrdí její slova pronesená v děkované řeči při udělení čestného doktorátu Univerzity Karlovy ve Velké aule Karolina, když uvažovala o svém racionálním i citovém příklonu ke studiu českých dějin. Českých dějin v období „temna“, tedy 17. a 18. století, období, které se u nás před rokem 1989 těšilo pramalé přízni tehdejších mocných, zatímco ve Francii byla (a je) tato epocha považována za období největší slávy: „Dávala jsem do souvislosti nátlak přítomnosti [rozuměj té před rokem 1989] s tabuizováním 17. století [pochopitelně v českých zemích]. To propojování přítomnosti a minulosti rozhodlo o mé další osobní a intelektuální dráze. Podotýkám, že takový přístup byl snadnější pro cizinku užívající přece jenom větší svobodu než čeští kolegové a známí a známé.“¹⁹

19 Čestný doktorát byl M.-É. Ducreux udělen dne 18. 2. 2009, zejména na podnět prof. Mojžíry Horiny, tehdejšího prorektora Univerzity Karlovy. Úryvek jejího proslovu citujeme podle zprávy Ivany Čornejové, „Čestný doktorát pro francouzskou historičku Marii-Elizabeth Ducreux“, *AUC-HUCP* 49, 2009, s. 122.

REKATOLIZACE V ČESKÝCH ZEMÍCH

KATOLICTVÍ ZNOVU DOBÝVÁ ČESKÝ PROSTOR

Toleranční patent ze dne 13. října 1781 po jednom a půl století rekatolizace umožnil Čechům vyznávat kalvinismus a luteránství. Mezi lety 1781 až 1784 si jedno nebo druhé vyznání zvolila 3 až 4 procenta obyvatel.¹ Hlavní záměr politiky Habsburků od roku 1620, jímž byla rekatolizace Čech, nezanedbal žádnou pochybnost ve statistických údajích. Ovšem před historika klade mnoho jiných otázek.

V 19. století stejně jako na začátku století dvacátého hledá česká národní identita své kořeny, odsuzuje protireformaci a katolicismus „doby temna“,² a naopak zdůrazňuje morální odkaz husitství a Jednoty bratrské. Moderní česká společnost je založena na paradoxu, kdy katolický národ objevuje, že je potomkem Husa, Žižky a Komenského. Tento zjevný rozpor, kterého se zde pouze letmo dotýkáme, vybízí k otázce po náboženské zkušenosti Čechů před Bílou horou.³ Zároveň vede k úvahám o podobách skoro všeobecného přijetí katolictví, které bylo v 17. století opět nastoleno nejprve shora, a k posouzení jeho hloubky a složité povahy. A konečně v procesu rekatolizace, a to jak v jeho úspěších, tak v omezeních i překážkách, na něž narazil, zůstává mnoho stinných míst.

Význam slova *konverze* se během 160 let trvající protireformace posunul. Ferdinand II. vnutil zemi s utrakvistickou nebo protestantskou většinou⁴ katolictví a obnovil v Čechách svou svrchovanost. Jeho syn Ferdinand III. a jeho vnuk Leopold I. odkázali svým nástupcům v podstatě katolickou zemi. Po násilí nastoupilo vnitřní přesvědčování lidí. Ale stále pocítovaná potřeba

1 F. X. Kryštůfek, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských, s obzvláštním zřetelem k zemím koruny české*, Praha, 1898, s. 142–148. V roce 1776 bylo v Čechách (bez Moravy) 2 401 115 obyvatel (L. Kárníková, *Vývoj obyvatelstva v Českých zemích 1754–1914*, Praha, 1965, s. 327).

2 Doba temna: jedno z tradičních označení v české literární historii, literatuře, ve školních učebnicích a v historiografii 17. a 18. století. Dnes je ovšem relativizováno. Tento pojem se vztahuje především k nucené konverzi a náboženské situaci za Karla VI. a Marie Terezie, což bylo v 19. století vnímáno jako útlak národa. Toto období, které mělo dlouhou dobu negativní konotace, zůstává ve všech ohledech nedostatečně prozkoumáno.

3 K husitskému hnutí a konfesijní situaci v 16. století viz J. Macek, *Jean Hus et les traditions hussites*, Paříž, 1973; F. Šmahel, *La Révolution hussite: une anomalie historique*, Paříž, 1985; J. Janáček, *České dějiny. Doba předbělohorská 1526–1547*, I/1, Praha, 1971; I/2, Praha, 1984; Winfried Eberhard, *Konfessionsbildung und Stände in Böhmen 1478–1530*, Mnichov – Vídeň, 1981; W. Eberhard, *Monarchie und Widerstand*, Mnichov – Vídeň, 1985.

4 Šmahel, *La Révolution hussite*, s. 112.

kontroly nutila mít přehled o počtu věřících a vzdorujících, kterých bylo čím dál tím méně.⁵ Postupně se hlavním zájmem státu stalo náboženské vzdělávání obyvatel, kteří byli dosud podezíráni z náklonnosti k herezi. Dobře organizovaná síť misí a farností byla nutnou podmínkou tohoto vzdělávání a jedinou dlouhodobou zárukou pro uskutečnění konverze.

V roce 1620 tak připadl vítězům bitvy na Bílé hoře zásadní úkol, totiž převzít pražskou arcidiecézi a strukturálně ji přeorganizovat. Vedle příležitostných dragonád a nucených konverzí bylo nutné vytvořit podmínky pro trvalý konfesijní obrat. V 15. a 16. století ohrozily husitství a utrakvismus postavení katolické církve, která ztratila mnoho beneficí. Ta se pak stala majetkem šlechty a panovníka. Nutná restrukturalizace arcidiecéze vyžadovala vytvoření nové sítě farností, které by byly na území účelně rozmístěné, a tudíž efektivní, a dostatečný počet kompetentního světského duchovenstva. Tyto dva prostředky měly spíše než misie nakonec zaručit reálný úspěch protireformace. Přesto se tento záměr až do konce setkával se stejnými vnitřními těžkostmi, které mohly ohrozit niterné prostoupení Čechů katolictvím.

Na začátku 18. století bylo možné považovat problémy spojené s nábohem a formací kněží za vyřešené, ale naopak rozmístění farností na mapě zůstávalo nerovnoměrné. Cílem tohoto článku je připomenout snahy státu a pražských arcibiskupů řešit tuto situaci a zejména postoj kardinála Harracha (1623–1668), který dal rozhodující podnět k obnově arcidiecéze. Nejprve však budou na několika řádcích vzpomenuy základní body politické protireformace mezi rokem 1620 a vládou Marie Terezie.

PROTIREFORMACE, ZÁLEŽITOST STÁTU

Protireformace v Čechách začíná kolem roku 1560.⁶ Ale doopravdy se mohla rozvinout až po vítězství Ferdinanda II. nad českými povstalci 8. listopadu 1620 na Bílé hoře. Od té chvíle představovala politickou prioritu, kterou ve Vídni prosazoval král-císař a v Praze královské místodržitelství, sněm (od roku 1650) a arcibiskupství. Opatření zavedená koncem roku 1620 se vytrvale opakovala až do roku 1654 a i později, přestože méně nápadně. Všechna je

5 Seznamy velikonočních zpovědí se systematicky vedly od roku 1671 a nepravidelně i dříve. Tyto seznamy byly částečně vydány. Srov. E. Čáňová, *Prameny pro hospodářské a sociální dějiny* 3.–1. *Nejstarší zpovědní seznamy 1570–1666*, I–II, edice dokumentů z fondů státního ústředního archivu v Praze, Praha, 1973; J. V. Šimák, *Zpovědní seznamy arcidiecéze pražské z let 1671–1725*, Praha, 1909–1935.

6 Jezuité se v Praze usídlili v roce 1556; v roce 1562 se Brus z Mohelnice stal po více než stoleté sedisvakancí arcibiskupem pražským. M.-É. Ducreux, „La situation religieuse dans les Pays tchèques à la fin du XVIIe siècle“, *Études danubiennes*, II, 2, 2. semestr 1986, s. 116–128.

vypočítávat by bylo příliš nezáživné. Přesto několik orientačních bodů umožní vymezit základy této problematiky.⁷ V roce 1621 byli vyhnáni duchovní kalvinistů i Jednoty bratrské. V roce 1624 přišli na řadu luteránští nebo evangeličtí pastoři, po nichž brzy následovali obyvatelé královských měst, kteří odmítli konvertovat. Tato svobodná města se jako první navrátila ke katolictví, protože byla okupována císařskými armádami a podrobena šikaně ze strany protireformačních komisařů. Nakonec Obnovené zřízení zemské (*Verneuerte Landesordnung*) vyhlásilo v roce 1627 každé jiné vyznání za nedovolené v království, které bylo pro Habsburský dům prohlášeno za dědičné. Obnovilo také pro duchovní stav přední postavení na sněmu, ztracené již na začátku husitských válek v roce 1419. Ve stejném roce dekret Ferdinanda II. donutil i šlechtice, aby buď konvertovali, nebo zvolili cestu vyhnanství. Obyvatelé vrchnostenských měst a venkované, kteří byli připoutáni ke svým panstvím, možnost této volby neměli a museli se podřítit. Jezuité zvláště, ale také kapucíni, augustiniáni-eremité, benediktýni, karmelitáni a další, se od roku 1622 vydávali na misie, ale aspoň do konce třicetileté války bez trvalého úspěchu. Po roce 1648 venkovské obyvatelstvo za přispění vojáků masově konvertovalo a oficiální statistiky hlásaly vítězství. Např. v roce 1651 v Hradeckém kraji 5 558 osob, které byly obklíčeny vojenským oddílem, se po kázání jezuitů stalo hromadně katolíky „ze své vlastní vůle“.⁸ Podle zpráv, které zasílali krajští hejtmani místodržitelství, bylo v Čechách ještě 300 tisíc heretiků, což představovalo třetinu obyvatelstva. O rok později tytéž prameny neuvádějí už ani jediného.⁹

Soudě podle skromného počtu ediktů a opatření proti kacířům vydaných za Leopolda I. (1657–1705),¹⁰ konverze z donucení na čas ustaly. Po dosažení základního stupně se stát snažil prostřednictvím svých institucí více upevnit výdobytky politiky, která byla tak naléhavě dováděna až do konce. S výjimkou několika případů docházelo k pronásledování zřejmě vzácně. Přibližně do roku 1695 faráři a diecézní vikáři (*vicarii foranei*) ve svých zprávách

7 Nepopisují zde do detailu průběh první vlny protireformace a reorganizaci správy diecéze ve vlastním slova smyslu během třicetileté války, protože se tím do hloubky zabývala: E. Čáňová, „Vývoj správy pražské diecéze v době násilné rekatolizace Čech“, Sborník archivních prací, XXXV, 1985, s. 486–560; T. V. Bílek, *Reformace katolická neboli obnovení náboženského katolického v království českém po bitvě bělohorské*, Praha, 1892, s. 3–4; A. Rezek, *Dějiny Čech a Moravy nové doby*, I, Praha, 1892, s. 153–154.

8 Rezek, *Dějiny Čech a Moravy nové doby*. I., s. 241.

9 Ibid., s. 253–254.

10 S výjimkou patentu královského místodržitelství v Praze z 29. června 1659, který vyhlásil, že nesvobodní obyvatelé Čech jsou „neschopní“ emigrovat, J. J. Weingarten, *Codex Ferdinando-Leopoldino-Josephino-Carolinus pro haereditario Regno Bohemiae...*, Praha, 1720, neobsahuje žádný dokument odsuzující kacířství. Rezek, *Dějiny Čech a Moravy nové doby*, II, s. 315, uvádí za vlády Leopolda I. několik případů, kdy byli nekatoličtí kněží uvězněni. Mimo to pražský apelační soud odsoudil mezi lety 1689 až 1705 pět podezřelých heretiků (NA Praha, AS 144, 41/342, 145, 41/343, 146, 41/344).

zasílaných arcibiskupské konzistoři zastírali přítomnost kacířů na území svých farností, a to dokonce v krajích, kde v roce 1651 soupis „podle víry“ nařízený Ferdinandem III. jich odhalil velkou koncentraci.¹¹ V týchž krajích ostatně proběhla v 18. století většina výslechů a procesů kvůli herezi¹² (jedná se o kraj Chrudimský, Boleslavský, Slánský, Rakovnický, Kouřimský, Čáslavský, mimo pražskou diecézi o kraj Královéhradecký a v 17. století o kraj Lito-měřický). Církevní a státní archivy tedy odrážejí stálou a formální představu o herezi i konverzi. Obrat nastal na konci 17. století a je možné ho zaznamenat ve zprávách diecézních vikářů,¹³ které jsou čím dál tím pesimističtější. Přesto v letech 1707–1708 vydal Josef I. (1705–1711) trestní zákoník (*Halsgerichtsordnung*), ve kterém se hereze vyskytovala pouze v rámci trestného jednání „svůdců“ prodejců knih. V průběhu celého tohoto období ovšem trvá dvojitá zákonodárná nebo normativní činnost. Tempo vydávání císařských patentů, reskriptů nebo dekretů se od vestfálského míru sice zpomalilo, ale snahy o posílení restrukturalizace arcibiskupství pokračovaly a náboženská situace byla každoročně předmětem jednání na zemském výboru českého sněmu. Za vlády Karla VI. (1711–1740) se jedním z hlavních zájmů státu opět stalo řešení situace lidí, kteří se stále ještě plně neobrátili. Myšlenka o těchto „falešných katolících“ (*catholici ficti*) nabývá v dokumentech znaků posedlosti a vyhrocuje diskurz týkající se konverze. Od té chvíle každé zanedbání kultu, každé čtení bez dohledu faráře, každá lidová interpretace Písma i nejmenší rouhavé slovo mohlo být pronásledováno a chápáno jako jeden a tentýž zločin, zločin kacířské „pohromy“ a „moru“.¹⁴ V roce 1726 uzákonil Karel VI. tresty, které napříště kacíře a podezřelé z kacířství stíhaly. Tato legislativa byla každoročně až do roku 1780 potvrzována a v letech 1749 a 1764 dokonce upřesněna. Pragmatika z roku 1721 upravovala průběh procesů s heretiky, které svěřila městskému právu a královskému apelačnímu soudu, čímž je vyčlenila z pravomoci církevních soudů. Přesto ještě do roku 1781 podle dosti složitých řízení¹⁵ zahajovali diecézní vikáři, faráři a misionáři zvaní „arcibiskupští“ vyšetřování, která předávali konzistoři. Ta následně uvědomila pražský apelační soud o prokázaných případech hereze. Tresty za herezi stanovené Karlem VI. a převzaté Marií Terezií byly nucené práce, exil, nebo dokonce trest smrti. V 18. století proběhly v pražské a hradecké diecézi desítky tisíc výslechů a jen nepatrná část z nich byla postoupena apelačnímu soudu. I přes přísné znění zákona bylo vysloveno jen velmi málo hrdelních trestů a represe

11 *Soupis poddaných podle víry*, 1651, NA Praha, SM R 109/45.

12 Více informací o vyšetřování podezřelých z hereze a potlačování hereze v 18. století obecně viz: M.-É. Ducreux, „Lire à en mourir: livres et lectures en Bohême au XVIIIe siècle“, in: *Les Usages de l'imprimé*, ed. R. Chartier, Paříž, 1987, kap. 6, s. 253–303.

13 NA Praha, B 4/6; B 4/8, ff^{bs} 1–53, 190–208, 87–103.

14 „Pravitas haeretica“, „Lues haeretica“, atd.

15 Ta jsou popsána např. v: NA Praha, APA I, B 30/5, B 30/6.

obecně probíhaly mírněji, či dokonce zcela odlišně od postupu nařízeného císařskými a královskými patenty a reskripty.

ROZDĚLENÍ DIECÉZE NA TŘI BISKUPSTVÍ A ROZČLENĚNÍ NA VIKARIÁTY

Pražská diecéze pokrývala příliš rozsáhlé území. Až do roku 1655 zahrnovala celé Čechy, k tomu hrabství Kladsko,¹⁶ a několik farností v Lužici. Od roku 1626 kardinál Harrach plánoval rozdělit diecézi na pět biskupství.¹⁷ Nemožnost najít nezbytné finanční prostředky ho donutila upustit od konečné realizace tohoto plánu. Přesto na konci Harrachova episkopátu existovaly dvě nové diecéze, litoměřická, zřízená v roce 1655, a královéhradecká, založená v roce 1664, které územně odpovídaly až na pár výjimek dvěma stejnojmenným krajům.¹⁸ Tato dvě nová biskupství se nacházela v silně nekatolických oblastech se smíšeným česko-německým obyvatelstvem, které bylo nepřístupné konverzi. Královéhradecká diecéze se podobně jako celé severovýchodní Čechy a Chrudimský kraj v pražské arcidiecézi vyznačovala v 15. a 16. století četností místních komunit Jednoty bratrské a přítomností sekt (anabaptisté, antitrinitáři, atd.).¹⁹ Většina německojazyčných farností v litoměřické diecézi, která byla zřízena jako první díky převodu příjmů z proboštvství kolegiální kapituly,²⁰ byla luteránských a zůstala jimi až do konce 17. století.²¹ Situace kolem roku 1670 se zřejmě blížila tomu, co se dělo ve farnosti Schirgiswalde²² podle zprávy, kterou tamní farář zaslal litoměřické konzistoři: všechny okolní vesnice jsou luteránské, není možné použít násilí, aby se lidé stali katolíky, protože jinak utečou. Luteráni jsou pohřbíváni na hřbitově, rychtář je katolík, ale jeho manželka luteránka, učitel je také katolík, ale dětem rozdává luteránské knihy, farní kuchařka je luteránka, protože není možné

¹⁶ Kladské hrabství bylo v roce 1742 postoupeno Prusku, přesto nadále spadalo do pražské diecéze.

¹⁷ Kromě dvou diecézí vytvořených v 17. století na území pražské diecéze byla v jižních Čechách v roce 1785 zřízena třetí, českobudějovická diecéze. V letech 1782–1784 byl Čáslavský a Chrudimský kraj připojen k hradecké diecézi a Boleslavský kraj s Žateckým k diecézi litoměřické.

¹⁸ Hranice těchto diecézí se přesně nepřekrývaly s hranicemi krajů. Několik farností v Hradeckém a Litoměřickém kraji ještě patřilo k pražské diecézi. Tyto dvě nové diecéze byly spravovány podle vzoru pražské diecéze a ve spolupráci s ní.

¹⁹ O českých antitrinitářích viz Waclaw Urban, *Studia z dziejów antytrinitaryzmu na ziemiach cze-skich i słowackich w XVI–XVII wieku*, Krakov, 1966; W. Urban, *Der Antitrinitarismus in den Böhmi-schen Ländern und der Slowakei im 16 und 17. Jahrhundert*, Baden, 1986 (Bibliotheca dissidentium, Scripta et Studia 2).

²⁰ E. Čáňová, „Rekatolizace severních Čech“, in: *Sborník příspěvků k době poddanského povstání roku 1680 v severních Čechách*, Praha, 1980, s. 34.

²¹ *Ibid.*, s. 9–62.

²² V roce 1655 a minimálně do roku 1700 patřilo Schirgiswalde k farnostem, v nichž mnoho obyvatel otevřeně odmítalo přicházet ke svátostem: 178 v roce 1655 (*ibid.*, s. 34–35).

najít katoličku.²³ V roce 1701 s výjimkou 113 osob byli všichni farníci stále protestanty.²⁴ Ještě kolem roku 1670 se jezuité a kapucíni, když kázali na misiích v litoměřické diecézi, vystavovali nebezpečí, že budou zbiti nebo že jim bude dokonce vyhrožováno smrtí.²⁵ Situace v pražské diecézi nebyla během první poloviny 17. století o mnoho lepší, navzdory výrazným regionálním rozdílům.

Kardinál Harrach v letech 1631 až 1640 rozdělil svou příliš rozsáhlou arcidiecézi na menší celky, vikariáty, které se nekryly se staršími děkanáty. Podle rozlohy, počtu kněží ve funkci a zpočátku zejména podle možností byl v každém kraji v Čechách zřízen jeden nebo více vikariátů. Z přibližného počtu 24²⁶ kolem roku 1640 se jejich počet v roce 1677 zvýšil na 27, poté v roce 1694 na 29 a 30, v roce 1700 na 35 a v roce 1756 stoupl až na 65.²⁷ Hranice vikariátů nebyly stanoveny jednou provždy, protože rozdělení jednoho či několika vedlo ke vzniku dalších, k čemuž docházelo zvláště po roce 1710. Arcibiskup jmenoval vikáře z řad farářů, kteří již v daném vikariátu sídlili. Tento titul nebyl svázán ani s konkrétní farností, ani s konkrétním děkanátem, nýbrž byl pohyblivý. Proto se vikariát jmenoval podle jedné z jeho farností, a to dokud žil její farář. Po jeho smrti mohla funkce i titul jednoduše přejít na některého souseda.

Úkolem vikářů bylo především kontrolovat faráře a dohlížet na ně. Byli prostředníky mezi diecézní konzistoří a duchovenstvem ve farnostech. V 17. století právě oni vykonávali pastorační vizitace mnohem častěji než generální vikáři. I po roce 1732, kdy arcibiskup stanovil pravidelnou roční vizitaci některé části své diecéze,²⁸ zůstávali krajští vikáři (*vicarii foranei*) zástupci konzistoře a zároveň jejími nejvýznamnějšími informátory o činnosti farářů a stavu farností. V první polovině 17. století bylo kvůli válce a nejistým konverzím na venkově pro *vicarii foranei* obtížné vykonávat kontroly osobně. Proto v roce 1637 Harrach vymohl, že budou doprovázeni dvěma laickými císařskými komisaři a z místních děkanů ustanovil vikariátní sekretáře, které faráři přijímali lépe než řeholníky, kteří vikářům pomáhali.²⁹ Zdá se, že přinejmenším do roku 1696 se vikáři ne vždy osobně dostavovali do farností, aby posoudili činnost farářů, a že se někdy pro sepsání svých zpráv spokojili

²³ Ibid., s. 35.

²⁴ Antonín Podlaha, *Dějiny arcidiecése pražské*, I., Praha, 1917, s. 141: „in qua omnes acatholici, praeter 113“, *Consignatio dioecesanorum Litomericensium, qui sacramentorum poenitentiae et eucharistiae capaces reperti sunt*, ze dne 16. 1. 1702, archiv litoměřické diecéze.

²⁵ E. Čáňová, „Rekatolizace severních Čech“, s. 35.

²⁶ František Krásal, *Arnošt hrabě Harrach, kardinál Svaté církve římské a kníže, arcibiskup pražský. Historicko-kritické vypsání náboženských poměrů v Čechách od roku 1623–1667*, Praha, 1886, s. 421–434.

²⁷ Počet 27 vikariátů vychází z *Responsae* z roku 1677; pro roky 1694 a 1700 srov. Podlaha, *Dějiny arcidiecése pražské*, s. 31, 142, 205; počet k roku 1756: *De statu religionis autem*, 1756, NA Praha, APA I, H 2/5, kart. 4293.

²⁸ Ve skutečnosti se vizitace často konala jednou za dva roky a prováděl ji generální vikář nebo koadjutor.

²⁹ A. Krásal, *Arnošt hrabě Harrach*, s. 441.

s informacemi, které získali právě od nich. Dokladem toho by mohl být první pastýřský list arcibiskupa Breunera ze dne 7. ledna 1696. Tento dokument připomínal, že podle synodálních statut musejí vikáři každoročně provádět vizitace u svých podřízených osobně nebo v krajním případě pověřit náhradníka, ale nikoliv prostřednictvím písemných podkladů.³⁰ Od Harrachova episkopátu dostávali vikáři od konzistoře dvakrát ročně instrukce ve formě patentů „vernales“ a „autumnales“³¹ a museli dbát na to, aby faráři obdrželi a uložili si jeden jejich výtisk. V 18. století kromě své funkce kontrolovat faráře, kaplany³² a osoby zodpovědné za náboženský stav v daném obvodu začali brzy hrát čím dál tím aktivnější roli při pronásledování kacířství.³³

Instituce diecézních vikářů představuje jeden z úspěchů v procesu upevnění správy arcidiecéze, a to dokonce v celých Čechách, protože v hradeckém a litoměřickém biskupství tito vikáři rovněž působili. Svědčí rovněž o pronikání centralizačních koncepcí a opatření státu do církevní oblasti. Ovšem její rozvoj je možné dále chápat jako odpověď na závažnou a přetrvávající nedostatečnost sítě farností ve vlastním slova smyslu.

VZDĚLÁVÁNÍ SVĚTSKÉHO DUCHOVENSTVA V 17. STOLETÍ

Synodální statuta pražské arcidiecéze z roku 1605 nařikaly nad velkým nedostatkem katolických kněží³⁴ a za jediný lék považovaly vytvoření semináře. Často se cituje nuncius Caraffa, který uvedl, že v roce 1621 působilo v celých Čechách bez řeholníků celkem 200 kněží³⁵. Od prosince roku 1620 žádal Ferdinand II. arcibiskupa Lohelia, aby neprodleně obsadil všechny prázdné farnosti. Toto nařízení v roce 1650 zopakoval dekret Ferdinanda III. adresovaný kardinálu Harrachovi s dodatkem, že lhůta k provedení je šest měsíců.³⁶ To však bylo neuskutečnitelné, podobně jako mnoho jiných nařízeních. Kníže Lichtenštejn, královský místodržící v Českém království, tedy zástupce krále, uvažoval pragmaticky a hodlal v roce 1621 nahradit kalvinistické pastory luteránskými, což považoval za menší zlo, a zároveň ponechat ve farnostech ty utravvistické faráře, kteří by konvertovali ke katolictví.³⁷ Speciální

30 A. Podlaha, *Dějiny arcidiecéze pražské*, s. 195.

31 *Ibid.*, s. 187–191.

32 *Capellanus*.

33 NA Praha, APA I, B 30/5 a B 30/6, podobně jako početné vyšetřovací protokoly a korespondence s konzistoří v archivu arcibiskupství.

34 *Synodus Archidioecesis Pragensis*, Pragae, 1605, s. 264: „Messis enim multa est, et paucissimi habentur operarii, ita ut multae Ecclesiae rectore careant, et earum necessitati ob Sacerdotum penuriam (quod lachrymantibus oculis fateri cogimur) succurrere nequimus.“

35 T. V. Bílek, *Reformace katolická*, s. 4.

36 A. Rezek, *Dějiny Čech a Moravy nové doby*, I., s. 154.

37 *Ibid.*, s. 153–154; Bílek, *Reformace katolická*, s. 3–4.

instrukce, kterými Řím vybavil nuncia, navrhovaly, aby do farností byli na místo chybějících kněží povoláni jezuité a další řeholníci, aby je spravovali.³⁸ V roce 1637 zaslal kardinál Harrach císaři návrhy na posílení postavení církve v Čechách, v nichž vypočítával těžkosti ve farnostech. Z lakoty nebo zlé vůle neposkytovali kolátoři (patroni) z řad majitelů panství potřebné prostředky pro zvyšování počtu farářů. I přes konání misí třetina nebo polovina venkovanů neměla duchovního pastýře, a byla tak ponechána sama sobě bez jakéhokoliv náboženského vzdělání. Prázdné farnosti byly početnější než obsazené a faráři se kvůli velkému nedostatku duchovních starali o šest nebo sedm bývalých farností. Do některých vesnic nedocházeli faráři vůbec. Zkrátka počet světských kněží musel být navýšen a bylo naléhavě potřeba jim poskytnout prostředky k obživě.³⁹ Během první poloviny 17. století působili v českých farnostech vedle kněží z téměř všech řeholních řádů také polští kněží, kteří ve své vlasti neměli beneficium a kterým diecézní vikáři neustále vyčítali jejich nevzdělanost a zkažené mravy.⁴⁰ Ale kolem roku 1655 začaly zajišťovat pravidelnou formaci kněží nové semináře.

V roce 1630 zřídil Harrach v každém vikariátu sněmy duchovních, které alespoň umožňovaly poučovat faráře o jejich povinnostech a kontrolovat je.⁴¹ Četly se na nich patenty, listy arcibiskupa a synodální statuta. Dbalo se na to, aby přítomní kněží uměli udělovat svátosti. Byli vybízeni k tomu, aby prověřovali způsob výuky učitelů, aby se modlili breviář a aby si opatřili liturgické knihy, které byly v diecézi povolené. Zároveň se požadovalo, aby se důstojně oblékali a předkládali účty ze svých farností. V roce 1631 založil kardinál s podporou premonstrátů a hybernů v Praze seminář. Od té doby museli všichni diecézní faráři přispívat na jeho provoz půlročně jedním tolařem.⁴² Ale až do roku 1654 nemohl arcibiskupský seminář řádně fungovat kvůli rezolutnímu odporu jezuitů, kteří ho považovali za útok na svá privilegia na univerzitě. S podporou Ferdinanda II. a Ferdinanda III. několikrát dosáhli v průběhu 22 let uzavření tohoto semináře.⁴³ Nesměly se v něm udělovat všechny akademické grady, protože byly vyhrazené pro univerzitu, nicméně vyučovala se zde spekulativní teologie, kanonické právo, morálka, filozofie a kontroverze. V Praze existovaly další instituce pro formaci světského duchovenstva: univerzita, z níž vycházeli především jezuité, jezuitský seminář sv. Václava a konečně papežský alumnát v konviktu sv. Bartoloměje pro dvanáct studentů

38 Ibid., s. 7.

39 A. Krásal, *Arnošt hrabě Harrach*, s. 130–131.

40 Ibid., s. 470–478.

41 Ibid., s. 434–435, 439–440.

42 Ibid., s. 479–480.

43 Ibid., s. 157–198; A. Rezek, *Dějiny Čech a Moravy nové doby*, I, s. 248–268; I. Raková, „Cesta ke vzniku Karlo-Ferdinandovy univerzity (spory o pražské vysoké učení v letech 1622–1654)“, *Acta Universitatis Carolinae, Historia Universitatis Carolinae Pragensis*, XXIV, 1984, 2, s. 7–40.

ročně. V 17. století podíl vysvěcených kněží z arcibiskupského semináře byl spíše průměrný. Od roku 1695 do roku 1709 čítal v průměru osm svěcení ročně oproti deseti v jezuitském semináři. V roce 1694 ho navštěvovalo třicet studentů, v roce 1701 čtyřicet pět.⁴⁴

Podle udělených gradů se úroveň farářů v pražské diecézi na konci 17. století jeví dostačující. Mezi deseti faráři z chrudimského vikariátu (Chrudimský kraj), u nichž byla provedena v roce 1696 vizitace, byl jeden bakalář teologie, tři absolventi arcibiskupského semináře a tři z konviktu sv. Bartoloměje. V roce 1700 v Čáslavském kraji dokončilo všech třináct farářů kutnohorského vikariátu studium filozofie a teologie, z nichž tři v arcibiskupském semináři a jeden v Římě; čtyři byli bakaláři teologie a jeden magistrem filozofie. V sousedním vikariátu v Polně se mezi čtrnácti faráři nacházeli dva bakaláři teologie, dva magistři filozofie a jeden doktor teologie.⁴⁵ Tito kněží byli nejčastěji měšťanského nebo i šlechtického původu. Téměř úplnou absenci venkovanů mezi kněžimi lze vysvětlit (patrimoniálním) uspořádáním země, jak vystihl Eduard Maur.⁴⁶

STRUKTURÁLNÍ NEDOSTATKY FARNÍ SÍTĚ

Posílení sítě farností od roku 1621 představovalo tedy jednu z priorit v procesu konverze. Několik číselných údajů ukáže míru jejího rozvratu v první polovině 17. století. V roce 1630 v litomyšlském děkanátu (v Chrudimském kraji) byli faráři ve třech farnostech z 21, nepočítaje jejich početné fliálky. V roce 1637 v Chrudimském kraji spravovalo tři děkanáty, 61 farních kostelů a 101 fliálních kostelů pouze 21 trvalých kněží, farářů nebo administrátorů a 5 výpomocných kněží.⁴⁷ Ze 109 farností v Královéhradeckém kraji bylo ke stejnému datu 67 farností a 78 fliálék neobsazeno, stejně tak 58 farností z 91, kromě 89 fliálék, v kraji Boleslavském.⁴⁸ Ve zprávě z arcibiskupské konzistoře ze dne 15. září 1666 se konstatovalo, že 102 farností je zcela opuštěno, zatímco diecézní *consignatio* z roku 1672 jich uváděla 93.⁴⁹

Počet obsazených farností se ovšem podle krajů velmi různil. Již v roce 1624 bylo v Bechyňském a Plzeňském kraji na jihu a jihovýchodě země více farností obsazených než prázdných. Jejich patrony byli převážně řeholní řády

44 A. Podlaha, *Dějiny arcidiecése pražské*, s. 214, 210–211. Mezi lety 1695 až 1709 je v konviktu sv. Bartoloměje ročně vysvěceno deset kněží (ibid., s. 218).

45 NA Praha, APA I, B 4/8, fol. 26b–29b, 200–209, 211–218.

46 E. Maur, „K demografickým aspektům tzv. druhého nevolnictví“, *Historická demografie*, 8, Praha, 1983, s. 19–20.

47 A. Krásl, *Arnošt hrabě Harrach*, s. 441; T. V. Bílek, *Reformace katolická*, s. 38.

48 Ibid., s. 167.

49 A. Rezek, *Dějiny Čech a Moravy nové doby*, I, s. 346.

usazené v dané lokalitě a důstojníci císařské armády, v první řadě Balthasar Marradas, hrabě Buquoy a kníže z Eggenberku.⁵⁰ Tuto disproporci je možné vysvětlit zmíněnou zjevnou a konjunkturální příčinou, ale jistě i dalšími historickými a geografickými okolnostmi. V roce 1700 se území Čech velmi nápadně polarizovalo na oblasti, kde byla obsazenost farností nedostatečná, a na oblasti, kde byla situace lepší.

Za diskusí o počtu farností prosvítá problematika každodenní kontroly katolického vyznání obyvatelstva. Toto pozadí jí přikládá důležitost. V roce 1620 nuncius Caraffa zaznamenal v Čechách 3 000 farností.⁵¹ Valerián Magni, provinciál kapucínů v Čechách a v Rakousku a Harrachův poradce, ve zprávě pro římskou Kongregaci de Propaganda fide v roce 1628 psal o existenci 2 000 farností před husitstvím.⁵² Toto číslo se zřejmě více blíží skutečnosti, jak vysvítá ze zpráv a četných statistických údajů pražské arcidiecéze. Ovšem prameny z počátku 17. století se zmiňují vždy o větším počtu farností než prameny z období kolem roku 1700, a proto nezavrhneme příliš rychle Caraffovo svědectví, které je dnes těžké posoudit.

Statistické údaje o farnostech se totiž liší podle doby a typu dokumentu. Užívaná terminologie obsahuje často zaměnitelné termíny nebo přisuzuje týmž slovům různé významy. Pro území o stejné rozloze jako v roce 1620 uvádí první všeobecná zpráva o stavu arcidiecéze zaslaná do Říma roku 1632 počet 1 700 farních kostelů v Čechách.⁵³ *Status animarum* z roku 1651 počítal pouze s 511 farnostmi nebo administraturami, které byly všechny obsazené faráři, a pomíjel filiální kostely, veřejné kaple, komendátní kostely a zrušené farnosti.⁵⁴ Ze zповědních seznamů z roku 1671 lze získat počet 725 beneficí a 398 filiálních kostelů, tedy dohromady 1 123 farních kostelů pro diecézi bez Hradeckého a Litoměřického kraje. Seznamy z roku 1694 předkládají 709 beneficí (kostelů s duchovní správou) a 711 filiálních kostelů, tedy 1 581 farních kostelů.⁵⁵ Z průzkumu z roku 1700, který byl určen všem diecézním farářům, vyšlo pouhých 1 544 farních nebo bývalých farních kostelů. Ovšem připočteme-li údaje z litoměřické diecéze z roku 1701 a z hradecké diecéze z roku 1717, lze se přiblížit počtu udanému Magnim.⁵⁶

Ve druhé polovině 17. století se tedy postupně zaplňují nejkřiklavější mezery na mapě farností. Přesto vše nasvědčuje tomu, že přibližně mezi lety 1690 až 1700 se stav ustálil a bylo obtížné ho dále navýšit.

50 E. Čáňová, „Vývoj správy pražské diecéze“, s. 524–525.

51 R. Reuss, *La Destruction du protestantisme en Bohême*, Paříž, 1868, s. 18.

52 E. Čáňová, „Vývoj správy pražské diecéze“, s. 541.

53 *Ibid.*, s. 541.

54 *Ibid.*, s. 545.

55 *Ibid.*, s. 556.

56 J. Macek, *Jean Hus et les traditions hussites*; F. Šmahel, *La Révolution hussite*; J. Janáček, *České dějiny. Doba předbělohorská 1526–1547*; W. Eberhard, *Konfessionsbildung und Stände in Böhmen 1478–1530*; W. Eberhard, *Monarchie und Widerstand*.

Česká farnost v 17. a 18. století téměř vždy zahrnovala několik kostelů. Do každé navíc patřil více či méně rozsáhlý okruh vesnic, čímž svým uspořádáním připomínala spíše paprskovité seskupení než uzavřenou jednotku. I přes nepopíratelné pokroky se kolem roku 1700 setkáváme se stejnými překážkami jako v období po Bílé hoře, kdy ještě nic nebylo vyřešeno. Farní klérus, přestože prošel dobrou formací podle kritérií tridentského koncilu, nebyl schopný fyzicky zajišťovat dostatečnou péči o své ovečky rozptýlené na příliš rozsáhlém území. Arcibiskupská konzistoř proto přistoupila na určité kompromisy. Farář postupně odsloužil mši v každém filiálním kostele a komendátní farnosti, ale starost o výuku katechismu, případně o předčítání postil a zpívání duchovních písní v lidovém jazyce, přenechal učiteli. Ale byli učitelé a kantoři opravdovými katolíky? To je velmi nejisté a knihy, které v roce 1677 užívali, mohly často být utrakvistického původu.⁵⁷ Od lidí, kteří bydleli několik kilometrů daleko od farního kostela, se nevyžadovalo pravidelné praktikování, ale pouze vnější projevy, často redukované na povinnou velikonoční zpověď a svaté přijímání.⁵⁸

Tento přístup podporoval nečinnost farářů. Diecézní vikáři zaznamenávali časté nedbalosti: někteří nevyučovali katechismus, zanedbávali kázání, v neděli nedocházeli do filiálních kostelů.⁵⁹ Nekontrolovali pravidelně příslušné školy ani výuku učitelů. Ti museli složit přísahu, že jsou katolíci, než se mohli ujmout funkce. Dotazník o 42 bodech z roku 1677 určený všem farářům vrhá v tomto ohledu špatné světlo alespoň na východní část arcidiecéze.⁶⁰ Ze sedmnácti farářů chrudimského

57 Dotazník z roku 1677, NA Praha, APA I, katalogy B 11/7 až B 11/18, B 12/1 až B 12/13, B 13/1 až B 13/4a (20 katalogů). Samotným farářům chybějí liturgické knihy. Např. podle připojených soupisů majetku kostelů a podle odpovědí farářů v Boleslavském, Chrudimském, Časlavském a Kouřimském kraji polovina farářů vlastní pouze „starý misál“. V letech 1676–1677 na druhé straně vyšly v Čechách pouze čtyři významné kancionály (a 2 na Moravě) a 3 katolické postily (M.-É. Ducreux, „L'hymnologie catholique tchèue de la Contre-Réforme“, *Jahrbuch für Liturgik und Hymnologie*, 29, 1985, s. 169–179; M.-É. Ducreux, „Counter-Reformation and Early Czech Catholic „Kancionály“, Slovakia, 1982–1983, s. 36–50). V 18. století docházelo někdy k tomu, že kantoři používali zakázané a vyhledávané luteránské a utrakvistické knihy, pro což byli pronásledováni (dva oznámené případy, např., NA Praha, APA I, H 2/5, kart. 4291, 19. února 1752 a 15. září 1750).

58 To vysvětluje, proč záznamy o velikonočních zpovědích (nebo přijímáních), přestože je pravděpodobně možné je ve většině případů využít pro odhad počtu populace, jsou nespolehlivé při zjišťování počtu nekatolíků v každé vesnici. Docházení na mši o nedělích a o svátcích v roce, bylo jistě povinné a několik královských patentů a instrukcí ze sněmu to majitelům panství připomínalo. Přesto instrukce generálního vikáře a oficiála Martiniho z 2. ledna roku 1741, která byla určena arcibiskupským misionářům, předpokládala případ, kdy se venkované kvůli přílišné práci nemohli na bohoslužby dostavit (NA Praha, APA/I, složka H 2/4, kart. 4288).

59 NA Praha, APA I, B 4/6, B 4/8, B 4/12, B 4/13.

60 Kouřimský kraj – poděbradský vikariát, z 15 farností: ve 4 farnostech neprovedeno veřejné vyznání víry, ve 2 nejisté; vikariát v Divišově: ze 14 farností: v šesti neprovedeno veřejné vyznání víry mezi kantory nebo učitelé; vikariát v Kostelci nad Labem, z 15 farností: alespoň ve 4 farnostech neprovedeno veřejné vyznání víry (v Předměřicích, učitel této farnosti vyznání neprovedl, na rozdíl od učitelů dvou filiálek), v 1 farnosti nejisté; Časlavský kraj – kutnohorský vikariát:

vikariátu,⁶¹ u nichž byla v roce 1696 provedena vizitace, deset nikdy nevyučovalo katechismus a tři tam ani nesídlili. Činnost misionářů, která byla v 17. století nezbytná pro položení základů rekatolizace, zůstala velmi důležitá i v 18. století, přestože arcibiskupská konzistoř stále usilovala o lepší organizaci misí pro účely konverze. To vedlo v roce 1733 k vytvoření instituce permanentních misionářů v krajích, zvaných „arcibiskupští“, kteří byli vybíráni zčásti mezi jezuity a zčásti mezi dalšími řeholními řády a světským duchovenstvem.⁶² Byli placeni z fondů *cassa salis* a podávali konzistoři měsíční zprávy o své činnosti a v posledku záviseli na státu. Byli posíláni většinou po dvou do krajů, o kterých panovalo podezření, že se v nich nachází nejvíce *catholici ficti* nebo odpůrců málo poučených o pravdách církve. Bez odpočinku procházeli desítky osad v oblastech, v nichž sídlili, sloužili mše, zpovídali, kázali o základních bodech nauky a také vyučovali katechismus jinými metodami než faráři a v místech, kam tito obyčejně nedocházeli. Sehráli jistě velmi významnou roli v procesu přivykání nové zbožnosti stejně jako při pronikání katolické barokní vnímavosti na venkov.

Ale současně byli hlavními aktéry v boji proti výbojům hereze. Skutečně „jejich hlavním úkolem bylo odhalovat, zda se někde neskrývá nějaký kacíř a zda se v království nepohybují predikanti a neshádějí na svou stranu lid“⁶³. Museli si vést seznamy o podezřelých z kacířství, zabavovat jim knihy a vést první vyšetřování spolu s arcidiecézními faráři a vikáři za asistence vrchnostenské byrokracie a místních úředníků. Tak museli čeští duchovní, misionáři i faráři až do roku 1781 plnit dvojí úkol, provádět pastorační i vyšetřování. Můžeme si klást otázku, zda tato dvojznačnost, způsobená rostoucím vměšováním se státu do záležitostí církve, nepošpinila úspěch jejich duchovní činnosti a nezbrzdila pokrok ve vnitřní konverzi obyvatel.⁶⁴ Zároveň s tímto specifickým druhem misí existovaly v 17. století nadále misie jezuitské, zvané „kajícné“.

z 15 farností: v 10 farnostech neprovedeno vyznání víry, 2 farnosti nejisté; – ledečský vikariát: z 18 farností: v 11 farnostech neprovedeno vyznání víry, 3 farnosti nejisté, 2 farnosti bez školy i učitele; Boleslavský kraj – mladoboleslavský vikariát, z 28 farností: ve 13 neprovedeno vyznání víry, 9 nejisté, 1 bez školy a učitele. Chrudimský kraj: – chrudimský vikariát, z 21 farností: alespoň v 7 neprovedeno vyznání víry, minimálně v 6 nejisté (a ve farnosti, v níž učitel učinil vyznání víry, učitelé ve filiálkách přísahu nesložili, a naopak); litomyšlský vikariát: z 20 farností: v 18 neprovedeno vyznání víry.

61 NA Praha, APA I, B 4/8, ff 26 b–29 b.

62 T. V. Bílek, *Reformace katolická*, s. 292–293; a J. Svátek, *Dějiny Čech a Moravy nové doby*, IV., s. 285, se mylí, když píšou, že od roku 1733 byly misie zcela odejmuty jezuitům a svěřeny výlučně dvanácti světským kněžím. Dokumenty v arcibiskupských fondech v tomto ohledu znějí jasně. Viz např. řadu *De statu religionis autem* a zprávy z misí rozptýlené v kartonech se signaturou H.

63 *De statu religionis autem*, 1747, NA Praha, APA I, H 2/5, kart. 4293.

64 M.-É. Ducreux, „La mission et le rôle des missionnaires dans les Pays Tchèques au XVIIIe siècle“, in: *Actes du 109^e Congrès national des Sociétés savantes, Dijon 1984, section d'histoire moderne et contemporaine*, I., *Transmettre la foi, XVIe–XXe siècles*, 1: *Pastorale et prédication en France*, Paříž, 1984, s. 31–46.

PŘÍKLAD CHRUDIMSKÉHO VIKARIÁTU V ROCE 1677 A 1713

I přes horlivost „arcibiskupských“ misionářů nebyl odstraněn problém spojený s velikostí a rozptýlením farností, což byl hlavní důvod pro určitou nečinnost farářů. Tato zásadní překážka, která bránila účinnému zakořenění katolictví u venkovského obyvatelstva, přetrvávala i v 18. století. Při zběžném čtení pramenů lze snadno přehlédnout následující jev. Zdánlivě se počet filiálních kostelů při jednotlivých farních kostelech postupně snižoval. Ovšem podrobnější analýza často ukazuje, že nedošlo k opravdovému zlepšení, ale že faráři a vikáři ve svých zprávách jména některých filiálních kostelů prostě a jednoduše vynechali. Tyto dokumenty, které si často protiřečí, vyžadují zjevně svědomitě kritický přístup. Zdá se, že nová farnost byla většinou vytvořena prostým obnovením farnosti staré, která se předtím stala filiálním kostelem. Ne všechny tyto obnovené farnosti zřejmě měly dlouhého trvání. Některé komendátní farnosti a filiální kostely se neobjevují v každém soupisu nebo výčtu. V některých případech se jednalo o skutečné zatajení, ale jindy mohlo také dojít k vědomému či náhodnému opomenutí. Některé se náhle objeví, a některé z nich se záhy opět vytratí. Příklad chrudimského vikariátu ve stejnomenném kraji z let 1677 a 1713 odhaluje nástrahy dokumentů,⁶⁵ čímž vysvětluje složitost tohoto fenoménu. Smyslem průzkumu z roku 1677 bylo informovat arcibiskupství a místodržitelství o stavu farností a o nedostatečnosti jejich sítě. Průzkum z roku 1713 se řadil k předběžným přípravám pro daňový katastr plánovaný za vlády Karla VI. Byly tedy určeny k rozdílným účelům. V roce 1677 se tři děkani a osmnáct kněží tohoto vikariátu vedle svých vlastních farností starali o 53 filiálních kostelů nebo komendátních farností, tedy přibližně o 40 tisíc obyvatel, kteří byli rozptýleni ve dvou královských městech, 390 vrchnostenských městech, městečkách a vsích a čtyřech polovinách vesnic. Kromě netypické farnosti v Kladrubech, kde byl královský hřebčín, minimální počet míst spravovaných jedním knězem se blížil k devíti (Holice, Týnec nad Labem). Naopak ve skutečském děkanátu připadalo na jeden farní a jeden filiální kostel až 50 vesnic a jedna polovina vsí. Krátce před rokem 1713 byly tři filiálky povýšeny na farnosti a ve stejné době 3 děkani a 21 farářů tohoto vikariátu, který byl nadále známý pod jménem vikariát pardubický, se starali pouze o 29 filiálních kostelů a komendátních farností. Nicméně mapa vypracovaná na základě jejich zpráv ukazuje, že opomenuli oznámit většinu filiálních kostelů započítaných v letech 1677 a 1700, a to buď proto, že byly zbaveny svého statusu, nebo proto, že duchovní jednoduše chtěli zamlčet část svých příjmů z desátků, plateb a poplatků. Zdánlivé zlepšení v obsazenosti

65 Průzkum z roku 1677: odkazy v pozn. č. 1, s. 694. Průzkum z roku 1713: *Duchovní příznávací tabelky*, NA Praha, APA I, B 14/18 až B 14/29 a B 15/1 až B 15/24. Chrudimský vikariát 1677: B 12/3, pardubický vikariát 1713: B 15/1.

farností bylo pouze fikcí. V děkanátu ve Skutči a v 50 příslušných vesnicích, kde se nacházelo mnoho podezřelých z kacířství a nejrůznějších odpadlíků, byl stále pouze jeden farář.

PROBLÉM S FARNOSTMI TRVÁ

Přesto snaha vytvářet nové farnosti ani na konci 17. století, ani v 18. století nikdy neustala. Ale pomalé a přerušované tempo zřizování farní sítě nestačilo, aby se zaplnily veškeré mezery na mapě farností. Od roku 1656 byla nutnost jejího zhuštění každoročně předkládána českému sněmu, aby o ní jednal na všech svých zasedáních.⁶⁶ Stát postrádal peníze, a tedy i prostředky k donucení šlechtických kolátorů, aby financovali osazení farností farářem, administrátorem nebo farním vikářem (kaplanem). Patroni považovali za prestižnější nechat přestavovat kostely na svých panstvích v barokním stylu a podporovat mnišské řády než rozšiřovat počet duchovních správců na svém území.⁶⁷ Kde tedy za těchto okolností hledat potřebné zdroje pro důstojný příjem nových farářů? Šlechtici, přestože byli dobří katolíci nebo se usadili v Čechách až po Bílé hoře,⁶⁸ odmítali vracet církvi beneficia sekularizovaná během husitských válek. Příklad přicházel shora. Vídeňská dvorská komora (Hofkammer) také odporovala veškeré restituci českého církevního majetku, pokud ho vlastnil císař a král. Místo toho se Ferdinand II. dohodl v roce 1630 s papežem Urbanem VIII. na tom, aby část solné daně šla do arcibiskupské pokladny.⁶⁹ Nicméně až do roku 1733 se z fondů *cassae salis* ve skutečnosti jen velmi zřídka financovalo vytváření nových farností. S vědomím papeže je Leopold I. a Josef I. věnovali na vojenské výdaje monarchie, která byla ve válce s Turky. To nebránilo tomu, aby se v roce 1662 a 1694 obnovila úmluva z roku 1630, ani aby pokračovala činnost nesčetných sněmovních komisí, které byly pověřeny hledat řešení tohoto konkrétního aspektu náboženských záležitostí. Po roce 1733 „solní pokladna“ sloužila reálně potřebám diecéze, ale nebyla vyhrazena pro zvýšení počtu farností.⁷⁰ V praxi se vláda

66 A. Rezek, *Dějiny Čech a Moravy nové doby*, II, s. 342; Svátek, *Dějiny Čech a Moravy nové doby*, IV., s. 200–203 a VI., s. 344–345.

67 O postojích katolických šlechticů vůči řeholním řádům, srov.: R. J. W. Evans, *The making of the Habsbourg monarchy, 1550–1700*, Oxford, 2. vyd., 1984, s. 138–139.

68 Tři studie se zabývají změnami, které nastaly po Bílé hoře ve skladbě české šlechty: P. Čornej, „Vliv pobělohorských konfiskací na skladbu feudální třídy“, *Acta Universitatis Carolinae*, 1976, *Philologica et Historica* 1, s. 165–194; O. Felcman, „Majetkové poměry feudální třídy v druhé polovině 17. století“, *ibid.*, s. 195–228; J. Polišenský, F. Sniders, „Změny ve složení české šlechty v 16. a 17. století“, *Československý časopis historický*, 20, 1972, s. 512–527.

69 A. Krásl, *Arnošt hrabě Harrach*, s. 499–513.

70 A. Rezek, *Dějiny Čech a Moravy nové doby*, II, s. 337–346; J. Svátek, *Dějiny Čech a Moravy nové doby*, IV., s. 78–82 a IV., s. 200–203, 257–258.

spokojila s častým nabádáním kolátorů, aby se postarali o náklady spojené se zakládáním farností. V Čechách a na Moravě minimální *portio canonica* činila 300 rýnských zlatých na jednoho faráře a 150 na jednoho farního vikáře (kaplana), což tedy představovalo dosti významný výchozí kapitál od 5 000 nebo od 2 500 zlatých.⁷¹

Výroční zprávy „O stavu náboženství“ uložené v arcibiskupském archivu⁷² a jiné zprávy vztahující se k průzkumům z let 1677, 1700 a 1713 a k bernímu katastru Marie Terezie (1749)⁷³ umožňují rekonstruovat počet vytvořených farností a zjistit identitu jejich zakladatelů. Od roku 1746 do roku 1780 bylo takto na farnosti v pražské diecézi přeměněno 82 komendátních farností, administratur nebo filiálek. Nicméně jejich zřízení, umožněné dobrou vůlí kolátorů, nebylo nijak ovlivněno politikou směřující k odstraňování nejvýraznějších regionálních nerovností. Úsilí se zvýšilo za vlády Josefa II. Od roku 1784 do roku 1790 nechal v Čechách podle přesně stanovených přednostních kritérií zřídit 81 farností se 314 filiálními kostely díky fondům, které byly uvolněny zrušením četných klášterů.⁷⁴ Ale ani na začátku 20. století neexistoval v Čechách ani na Moravě ekvivalentní vztah mezi obcí a farností jako ve Francii. Vzájemné vztahy mezi faráři a obyvatelstvem se zde rozvíjely na větším prostoru než v západní Evropě a s větším časovým odstupem než na bázi téměř každodenního kontaktu. Pro rekatolizaci českých zemí bylo tedy více než kde jinde nutné objevit vlastní cesty, jak kontrolovat a vzdělávat obyvatelstvo, což zanechalo specifické stopy na podobě náboženství a náboženských projevech Čechů. Čeští faráři – a bezpochyby obecně faráři v habsburské monarchii – směřovali od 17. století k tomu, aby se z nich stali úředníci církevní administrativy, která se čím dál tím více podřizovala státu. Naopak patrimoniální uspořádání království, jímž byla společnost až do roku 1848 prostoupena, bránilo jakémukoliv konkrétnímu a trvalému vměšování státu do záležitostí farností. Proces konverze byl takto znehybněný mezi direktivami stále centralističtějšího absolutismu a místní šlechtickou administrativou. A tak Habsburkové 17. a 18. století vytvořili rozsáhlé kontrolní sítě, které zachytávaly lokální vrstvy společnosti, které neovládali přímo.

Pokud jde o církev, historie sítě vikariátů i historie překážek, na něž narážely pokusy o změny nedostatků v organizaci farností, byla rovněž vřazena do tohoto choulostivého kontextu dělby moci.

71 R. Zuber, *Osudy moravské církve v 18. století, 1695–1777, I., IV. díl dějin olomoucké arcidiecéze*, Praha, 1987, s. 184–185.

72 NA Praha, APA I, H 5/2–3, kart. 4314 (1746 až 1748), H 2/5, kart. 4293 (1747 až 1755, 1757 a 1758), C 127/1, kart. 2146 (1759 až 1786).

73 Katastr Marie Terezie vyšel v moderním vydání. Tereziánský katastr český, I., II., III. díl, Archivní správa ministerstva vnitra, Praha, 1966.

74 F. X. Kryštůfek, *Dějiny církve katolické ve státech rakousko-uherských*, s. 201.

MISIE A ROLE MISIONÁŘŮ V ČESKÝCH ZEMÍCH V 18. STOLETÍ

V období 141 let mezi bitvou na Bílé hoře (1620) a tolerančním patentem (1781) měly protireformační misie v českém království v podstatě dvě různé tváře. Jejich smyslem bylo obrátit na pravou „kacíře“ heretiky, kterých byla mezi tehdejšími obyvateli většina. To především znamenalo navrátit je i za cenu použití násilí do lůna katolické církve. Zároveň se však velmi brzy projevila nutnost lidi vzdělávat a přesvědčovat, aby novou víru vnitřně přijali a svobodně se pro ni rozhodli svým srdcem i rozumem. První misionáři, jimiž byli nejdříve od roku 1556 jezuité a poté od roku 1600 také kapucíni,¹ nepůsobili v předbělohorské době jinak. Tyto dva rozměry konverze, vnější a vnitřní, které mimochodem představovaly skutečnou výzvu pro misionářskou činnost, byly nerozlučně propojené až do konce 18. století a komplikovaly nejen samotný smysl misí v Čechách, ale nesporně i jejich opravdový úspěch.

NÁBOŽENSKÁ KONVERZE

V roce 1620 se porážkou českých stavů povstalých proti císaři Ferdinandu II., kterého si v roce 1617 zvolili za svého krále, započalo období, během něhož byly konverze vynucovány především autoritativními metodami. Rekatolizace Čechů se totiž stala politickou prioritou. Nově nastolená jednota vyznání, nejprve však pouze proklamovaná, představovala nejdůležitější prostředek pro vyjádření a uskutečňování panovnické moci. Na tomto principu byly sjednocovány země sdružené kolem habsburské dynastie, jejichž sepětí dosud spočívalo spíše na dohodách. V 17. století byl pro Habsburky jediným absolutismem, ať už hlásaným, nebo uskutečňovaným, absolutismus katolický.² Protireformace se stala hlavním nástrojem Ferdinanda II. v procesu upevnování moci.

1 Protireformace začíná v Čechách mnohem dříve před Bílou horou, přibližně v letech 1555–1560. Ale až po roce 1620 se v zemi usazují vedle jezuitů nebo kapucínů další nové nebo reformované řády (bosí karmelitáni, theatini, piaristé, voršilky atd.).

2 Antonín Gindely, *Geschichte der Gegenreformation in Böhmen*, Lipsko, 1894; Marie-Élizabeth Ducreux, *Hymnologia Bohemica. Cationnaires tchèques de la Contre-Réforme, 1588–1764*, doktorská disertační práce, Université de Paris-III, Paříž, 1982, s. 104–109.

Život měšťanských i šlechtických nekatolíků znemožňovala mnohá opatření, která Ferdinand II. a po něm jeho syn Ferdinand III. neustále vydávali, dále také vojenské zásahy a činnost krajských hejtmanů, kteří byli protireformačními komisaři ve svých krajích. Protireformační komise jmenoval panovník a tvořili je v každém kraji dva světští komisaři spolu s dvěma komisaři duchovními.³ Třicetiletá válka skýtala určité možnosti unikat konfesijnímu dohledu, ty však po jejím skončení pominuly a k misionářům se přidalo vojsko ve snaze o obrácení venkova.⁴ Byla to doba masivních konverzí ke katolictví, někdy i po desetitisících. Po několika dnech takovéto misie se celá městečka i celý kraj navrátily k víře „všeobecné a samospasitelné“.

Mezi lety 1648 až 1651 byly o těchto hromadných konverzích vedeny velmi přesné statistiky.⁵ V roce 1651 protireformační komise řízená generálním vikářem Caramuelem z Lobkovic (jinak označovaným za „div“ století) oznámila Ferdinandovi III. vymýcení posledního českého kacíře.⁶

Přesto se „kacíři“ velmi brzy znovu objevili, protože o nich nacházíme zmínky již od roku 1653. Navíc sami současníci nám naznačují, co si máme myslet o těchto zprávách hlásajících předčasně vítězství. Ještě v roce 1651 Ferdinand III. nechal provést „soupis obyvatel podle víry“, svého druhu počín dosti ojedinělý, aby se prověřil podíl nekatolíků na každém panství.⁷

Kolem roku 1650 začínají kněží ve farnostech, popřípadě i misionáři, vést systematické zpovědní seznamy pro kontrolu náboženské příslušnosti farníků.⁸ Ještě po více než půl století jediným kritériem pravověrnosti byla vnější praxe zúžená ve skutečnosti na velikonoční zpověď a přijímání.

Opravdu se plně věřilo těmto projevům? Přínejmenším dostačovaly. Oficiálně se tedy provolávalo vítězství nad kacířstvím. Kněží, kterých se diecézní konzistoř dotazovala v letech 1676–1677 na všechny aspekty jejich úřadu⁹ a na stav jejich farností, až na vzácné výjimky tvrdí, že o žádném heretikovi nevědí. Nicméně ti nejpečlivější dodávají tuto upřesňující drobnost: *heretici aperti* – otevření heretici.

3 Způsoby tohoto donucování jsou dostatečně známé. Srov. M.-É. Ducreux, *Hymnologia Bohemica*, s. 101–127; M.-É. Ducreux, „Counter-Reformation and Early Czech Catholic „Kancionály“ in the Kingdom of Bohemia (1588–1683)“, *Slovakia*, 1982/83, s. 36–50; A. Gindely, *Geschichte der Gegenreformation in Böhmen*.

4 Tomáš Václav Bílek, *Reformace katolická neboli obnovení náboženství katolického v Království českém po bitvě bělohorské*, Praha, 1892.

5 Antonín Rezek – Josef Svátek, *Dějiny Čech a Moravy nové doby*, I., Praha, 1892, s. 209–232.

6 *Ibid.*, s. 153–167.

7 Eduard Maur, „Problémy demografické struktury Čech v polovině 17. století“, *Československý časopis historický*, XXX, 6, 1971, s. 839–870.

8 Eliška Čáňová, *Nejstarší zpovědní seznamy 1550–1666*, Praha, 1973.

9 NA Praha, fond APA/I, rejstříky B 11/7–B 13/4.