Reginae-Gradecensia

Vladimír Hrubý

Aleš Valenta

Petr Polehla

Tomáš Petráček

Petr Piťha

Dagmar Halasová

Vladimír Hrubý

Patroni a ochránci Hradce Králové
K ikonografii a kultu světců ve městě od středověku do konce 17. století

Významné postavení Hradce Králové jako správního, hospodářského a církevního centra východních Čech se projevilo ve velikosti hradištní a od 13. století městské aglomerace s předměstími, jež neměla v regionu analogii. Svým rozsahem a počtem obyvatelstva patřila po Praze ve středověku k největším v Čechách. I v období novověku si Hradec Králové udržel důležité místo mezi českými městy, a to nejen ekonomickým významem, ale i strategickou polohou, jež vedla ke zřízení biskupství (1664) a vojenské pevnosti (od roku 1767).[1]

Kostely, kaple, kláštery s jejich chrámy, zakládané, znovu obnovované a rozšiřované sloužily k zajištění duchovního života na území, jež se vyznačovalo postupným nárůstem a koncentrací obyvatelstva. V jeho středu se nacházelo hradiště, následně i město. Jednotlivé sakrální stavby nebo církevní instituce přesahovaly často svým vlivem, úlohou v církevní struktuře a v náboženském životě nejen do okolí Hradce Králové, ale i do celé oblasti severovýchodních Čech. Pro období barokní zaujímaly zmíněná postavení jezuitská kolej (1636), biskupství a po celá staletí farní kostel a posléze i katedrála sv. Ducha.

O dobové zbožnosti a kultu svatých vypovídají patrocinia, písemné prameny – pro starší období spíše sporadické –, odkazy oltářů, soch, obrazů, rukopisy a tisky, nástěnná malířská výzdoba, existence literátských a náboženských bratrstev.

Středověk

Počátky křesťanské architektury v Hradci Králové souvisely s vybudováním přemyslovského hradiště jako centra nově utvářeného hradského systému správy, jenž se formoval v Čechách od konce 10. a v průběhu

11. století. Hradecký hradský obvod zahrnující severovýchodní Čechy patřil v zemi k nejrozsáhlejším a zdejší hrad, kromě své správní funkce, soustředil i církevní správu s velkofarním kostelem, jak vyplývá z analogie s jinými knížecími sídly. Hradské chrámy se staly centry tzv. velkofarností v čele s arcikněžem.

K existenci hradského kostela se objevují pro období 11.–12. století v Hradci Králové pouze doklady nepřímé a určení jeho patrocinia je předmětem neuzavřených odborných diskuzí. Za nejstarší hradeckou svatyni lze zřejmě považovat kostel sv. Jana Křtitele na knížecím, později královském hradě, ačkoliv je jeho zasvěcení předmětem četných diskuzí.[2]

Velký počet zdejších chrámů ve středověku a jejich zasvěcení zůstává pozoruhodným svědectvím náboženského života na území Hradce Králové. V suburbiu hradeckého hradiště zmiňují písemné prameny do nástupu husitství 14 kostelů a kaplí, z nichž čtyři měly funkci farních kostelů v předhradí. Ve 13. století byly u některých starších kostelů založeny kláštery minoritů (před 1229) na Hradě u Sv. Jana Křtitele, dominikánů (1229) u P. Marie na Pražském předměstí, dominikánek (po roce 1250) u Sv. Jiří a řádu německých rytířů (před 1251) u Sv. Jakuba. Spojují se zde tradiční předrománská, románská a gotická patrocinia. Datace této vesměs zaniklé sakrální architektury je složitá. Až ze 14. století existují jednoznačné doklady o založení špitálních kostelů. Při absenci písemných pramenů zůstávají pro starší období základním východiskem k určení přibližného stáří většiny hradeckých kostelů archeologické nálezy v jejich okolí a s jistou časovou tolerancí také patrocinia. K této nejstarší vrstvě patří zasvěcení hradského kostela sv. Jana Křtitele, pocházejícího z 11. století. Do 12. století, resp. až do počátku 13. století, lze zahrnout velký počet chrámů vzniklých v podhradí – farních sv. Petra, sv. Martina, filiálních sv. Vavřince a sv. Kříže. Mladší fázi vrcholně románských fundací reprezentují farní kostel sv. Jakuba, filiální kostely sv. Jiří, sv. Václava, Panny Marie, sv. Benedikta (kaple), k raně gotickým založením z 13. století patří farní kostel sv. Mikuláše a k vrcholně gotickým – hlavní městský kostel sv. Ducha a kaple sv. Klimenta.[3]

V posledních dvou případech je patrocinium charakteristické pro období gotiky 13. a zejména 14. století a se vztahem k prostředí špitálních chrámů a pro farní chrám města poměrně výjimečné. Počátky stávající

architektury verifikované stavebně-historickým průzkumem do počátku 14. století ovšem nevylučují předpoklad existence staršího nedochovaného farního kostela ve 13. století, po roce 1225, o němž spíše nepřímo vypovídají některé písemné prameny. Zasvěcení kaple sv. Klimenta je dnes převážně spojováno s tzv. druhou vlnou svatoklimentských patrocinií, jež se váže na dobu Karla IV. Jistým, byť ne jednoznačným důkazem, je shodné zasvěcení kostela v blízkých Dobřenicích ze stejné doby. Kult sv. Klimenta se stal zvláště aktuální v Hradci Králové až v době barokní ve 2. polovině 17. století.[4]

Kaple sv. Alžběty Durynské (Uherské) vznikla současně s výstavbou komendy a špitálu řádu německých rytířů, založených před rokem 1251 u staršího kostela sv. Jakuba (Většího). Právě se špitálem úzce souvisí její patrocinium. Péče o chudé, nemocné a zejména postižené malomocenstvím se stala hlavní náplní života sv. Alžběty Durynské, jejíž kult se šířil po roce 1235 – po jejím svatořečení – z Marburgu, kde se nacházel její hrob, do celé střední Evropy. Zvláštní úctu této světici prokazoval v místě jejího pohřbu právě řád německých rytířů.[5]

Ve 14. století nestačil již jediný špitál sociálním potřebám lidnaté aglomerace města Hradce Králové. Zakladatelské úlohy se ujali movití měšťané, kteří stáli u zrodu dvou špitálů sv. Anny a sv. Antonína, spojených s kostely a situovaných na předměstích. Město a měšťané zajišťovali jejich správu a měli i podací právo. Četné dary sociálně potřebným a bohaté odkazy institucím, které tuto péči zabezpečovaly, patřily k životu středověkého člověka, k morálnímu kodexu křesťana. Ve zvolených patrociniích se odrážela dobová představa o úloze patronů – světců – a jejich pomoci proti nemocem, ale také péče o sociálně slabé.

Zřízení špitálu s kostelem sv. Anny na Pražském předměstí schválil arcibiskup Arnošt z Pardubic v roce 1344 a o rok později potvrdil král Jan Lucemburský.

Kult sv. Anny nabýval na intenzitě od 13. století a zejména velkého rozšíření dosáhl v pozdním středověku a v baroku. Svatá Anna byla uctívána jako patronka o pomoc a prosbu volajících, zvláště vdov, nastávajících matek, ale také bezdětných žen, snoubenců, nemocných a tělesně postižených, ochránkyně proti moru. V souvislosti se špitálním kostelem se připomínal v roce 1356 oltář Pěti svatých bratří. Mučedníci, kteří zahynuli v roce

1003 v západním Polsku, patřili od 13. století k českým zemským patronům, k nebeskému vojsku sv. Václava. Císař Karel IV. nechal jejich ostatky přenést do katedrály sv. Víta a byli také zobrazeni v nástěnných malbách na Karlštejně. Zasvěcení oltáře v kostele sv. Anny je spíše reflexí oficiálního státního kultu a nemá specifický vztah k funkci špitálu, jenž se projevil jedině v obecné rovině Pěti svatých bratří, světců-mučedníků jako přímluvců všech prosebníků.[6]

Druhý špitál sv. Antonína, založený v roce 1379 na břehu Orlice za dnešním evangelickým kostelem, byl iniciován rychtářem Ondřejem Glattnerem a městskou radou. Patrocinium kostela nebo kaple sv. Antonína Velkého (Poustevníka) mělo úzkou vazbu k péči o nemocné a tělesně postižené. Vzývání jeho jména pomáhalo údajně v léčbě nemoci růže (erysipelu), zvané také „oheň sv. Antonína". Oba atributy – hůl, o niž se opíral, a vepř, který ho provázel – byly spojeny s pomocí, v prvním případě chromým a neduživým, v druhém s léčbou vepřovým sádlem proti ohni sv. Antonína.[7]

Některé z předměstských kostelů a kaplí nepřežily společně s kláštery husitské období, ostatní zanikly při výstavbě pevnosti po roce 1767. Jejich úlohu převzaly tři pozdně barokní kostely.[8] Patrocinia svatyní tak poskytují do 2. poloviny 13. století jediný doklad o kultu světců ve městě a dávají určitou vymezenou představu o jejich úctě zprostředkované ostatky v hlavním oltáři.

K dobovému duchovnímu životu patřily poutě. O návštěvě svatých míst nemáme v Hradci Králové pro období středověku žádné zprávy. I když se dají jistě předpokládat cesty zbožných hradeckých poutníků do Prahy nebo Staré Boleslavi, nejslavnějších poutních míst ve středověkých Čechách. Jediný doklad této formy zbožnosti představuje nález poutního odznaku krakovského biskupa sv. Stanislava. Olověná plaketa s obrazem světce pochází z 2. poloviny 13. století, z doby vlády Přemysla Otakara II., nebo pravděpodobněji z éry panování Václava II., kdy se na počátku 14. století krátce spojily české země a Polsko v jeden státní celek. Tehdy se zintenzivnily kontakty s Krakovem, hlavním městem Polska, kde se nacházel hrob sv. Stanislava, prohlášeného v roce 1253 za svatého. V Čechách se první projevy jeho kultu vyskytly již za Přemysla Otakara II., který proklamoval v roce 1254 svoji úctu k novému polskému světci. Neznámý obyvatel domu

na Pražském předměstí v Hradci Králové si přinesl plaketu se sv. Stanislavem jako cennou devocionálii z poutní cesty a ta sloužila jako ochrana nositele a posléze jeho obydlí před nemocemi. Se světcem a s jeho hrobem byla totiž spojována zázračná uzdravení. A právě zde se nabízí důvod náročné pouti z Hradce Králové do Krakova – víra v pomoc sv. Stanislava, jež byla přenášena i na poutní odznak.[9]

Ve 14. století vystoupili z anonymity nejen stavby kostelů a jejich fundátoři, ale také se dochovaly ve městě početnější doklady víry, zbožnosti a kultu světců. Tyto zprávy se ovšem vážou pouze k hlavnímu farnímu kostelu sv. Ducha a k již zmíněnému špitálnímu chrámu sv. Anny, pro ostatní hradecké kostely tyto informace chybí. Od roku 1354 (resp. 1324?) jsou v písemných pramenech doloženy údaje o oltářích a jejich zasvěcení a jména donátorů, příslušníků hradeckého patriciátu a šlechty z okolí města. Počet těchto patronů byl poměrně úzký, jak ukazují stále se opakující stejná jména jednotlivých rodin. Spojila se zde tradiční společenská prestiž těchto donací s vroucí gotickou zbožností. Do husitských válek se nacházelo v kostele sv. Ducha celkem 19 oltářů, ale umístění v interiéru není známé, stejně jako ikonografický program jejich výzdoby. Zasvěcení oltářů poskytuje pouze dílčí představu o dobové úctě ke světcům a k patronům. Skutečnou podobu, rozsah a šíři těchto kultů nezjistíme bez podrobnějších údajů o pozadí fundací a o výzdobě oltářů a prameny k nim bohužel neexistují.[10]

Těžiště pozornosti města a českých královen se jistě soustředilo na hlavní, bohatě dotovaný tzv. Vysoký oltář, blíže v pramenech nespecifikovaný – podle názvu se ale dá předpokládat jeho architektonické řešení. Oltář sv. Kříže z roku 1358 byl označován také jako oltář Znamení utrpení Ježíše Krista. Tradiční mariánskou úctu reprezentoval oltář P. Marie z roku 1359, ale také každodenní ranní mše zasvěcená Panně Marii, kterou založil měšťan Policer v roce 1374 u oltáře Všech apoštolů. Její původ sahá k mariánským mším, které ustavil v kostele P. Marie v Kladsku Arnošt z Pardubic. Úcta ke sv. Janu Křtiteli a apoštolům nalezla poměrně četnou reflexi v oltářích Všech apoštolů (1376), sv. Matěje (1357), sv. Šimona a sv. Judy (1359), sv. Ondřeje (1366), sv. Jana Apoštola (1397), sv. Bartoloměje (1397) a sv. Jana Křtitele (1397). Specifické postavení mohl mít oltář nebo kaple (?) sv. Pavla z roku 1363, dotovaná bohatými odkazy.

Překvapivě se v patrociniu oltářů připomínají z českých zemských patronů pouze sv. Zikmund (1324?, 1364)[11] a sv. Vít (1399), obrazy a sochy dalších světců však jistě tvořily součást výzdoby těchto i jiných oltářů. Početnější je soubor oltářů se zasvěcením oblíbených gotických světců a světic – sv. Linharta (1354), k němuž se váže zádušní mše pro ševcovský cech (1399), sv. Kateřiny (1357), sv. Markéty (1395 nebo 1398), sv. Barbory (1397), sv. Doroty, sv. Máří Magdalény a sv. Kryštofa (1402) a sv. Anežky Římské (1402). Souvisí s nimi jeden z nejstarších doložených oltářů – Všech svatých –, zmiňovaný v roce 1355 a v roce 1408 výslovně lokalizovaný do sakristie (na severní straně presbytáře?).

Jistou představu o původní výzdobě ve Sv. Duchu poskytují nástěnné malby, jež se dochovaly pouze v děkanské sakristii a vznikaly postupně ve 40. a 50. letech 14. století jako projev devoce jednotlivých objednavatelů, jak vyplývá z rozdílného provedení a ikonografického programu, který nepůsobí jednotně a tvoří *de facto* samostatné výjevy. V některých scénách se donátoři objevují jako účastníci děje nebo jejich podíl připomínají erby na východní stěně. Devoční charakter scén podtrhují nápisové pásky a texty v orámování některých polí, bohužel nečitelné. Stěžejní místo mezi nimi zaujímají náměty spojené s Pannou Marií, Ježíšem Kristem a světci-mučedníky, sv. Kateřinou (?), sv. Václavem a sv. Janem Křtitelem (?). Ústřední téma severní strany sakristie představuje reprezentativní nástěnný obraz Korunování Panny Marie se sv. Štěpánem, sv. Vavřincem a donátory. V návaznosti na dobový alegorický výklad *Písně písní* sedí Marie na trůně a Kristus ji korunuje. Ikonografie oblíbená na průčelích gotických katedrál, v knižní, nástěnné a v deskové malbě i na vitrajích měla také specifický význam ve spojení s dvorským prostředím, vždyť představovala analogii k světským korunovacím. Volba tématu není v daném případě bez souvislostí s hlavním kostelem věnného města českých královen. Ne zcela bezdůvodně byla ženská figura na pravé straně hypoteticky interpretována jako královna Eliška Rejčka.

K tradičním devočním námětům v gotickém umění této doby patřila také scéna s Bolestným Kristem v pozadí s křížem a po stranách se dvěma donátory, umístěná na sousedním východním poli stěny. Prezentuje dvě obsahové roviny. V té první je akcentována účast či spoluúčast s Utrpením Krista, jež představovala jeden z tradičních rysů dobové zbožnosti,

a v té druhé je představen Bolestný Kristus jako zprostředkovatel milosti a milosrdenství vůči prosebníkům-donátorům a všem těm, kteří před tento výjev předstupují. Ve spodním poli nástěnné malby se pod Bolestným Kristem nabízí téma milosti Boží v jiné podobě. Fragment scény odehrávající se v symbolické architektuře města (Naimu?) snad odkazuje k zázračnému vzkříšení mrtvého syna naimské vdovy podle evangelia sv. Lukáše (7,11–15). Ježíš přišel do města Naim, kde potkal pohřební průvod se zemřelým jediným synem chudé vdovy. Dotkl se már a poručil chlapci, aby vstal, a on rychle obživl. Scéna symbolizuje víru v Ježíše Krista, jenž zachraňuje před smrtí. Jejím pendantem je fragment scény Vzkříšení Lazara (?). Christologická tematika graduje v silně poškozené malbě s monumentální scénou Vzkříšení Krista, zasazené na jižní stěně, v níž je prezentován jeden ze základních článků křesťanské víry. Ikonografický typ s postavou Krista s korouhví v ruce, jenž vystupuje z otevřeného hrobu, má řadu paralel v českém umění 14. století – na nástěnných malbách na Karlštejně, v Bubovicích, Černovičkách, Kojeticích, Libiši, Oleškách, Uhlířských Janovicích.[12]

Jejím pendantem je na jižní straně sakristie obtížně čitelný výjev, pravděpodobně Stětí sv. Kateřiny (?). Ve spodním pásu maleb pod Vzkříšením naznačují postavy v medailonech slabě identifikovatelné Zvěstování P. Marii (?).

Poučení byzantskými ikonami naznačuje částečně poškozená postava sv. Václava ve zbroji a s korouhví, mečem u pasu a štítem s orlicí umístěná mezi okny jižní stěny. Typ sv. Václava jako vojevůdce a knížete, patrona české země, se objevil v této době nejen na nástěnné malbě v Jindřichově Hradci, Krupce, Myšenci, Třebosicích, na Staroměstské radnici, ale také na pečetích a mincích. Nástěnná malba nám tak nahrazuje nedochovaný deskový obraz nebo sochu zemského patrona, jejichž existenci lze předpokládat. Nejasná je datace zaniklé nástěnné malby se sv. Martinem na koni doprovázeným dalšími postavami, jež byla objevena po roce 1853 v presbytáři za kanovnickými stallami a následně zanikla bez další dokumentace. Scéna dokládá kult světce v Hradci Králové.[13]

V roce 1421 se dostala do Hradce Králové křtitelnice z roku 1406, dílo, jehož výzdoba působila v novém prostředí svým promyšleným ikonografickým programem. Původně byla vytvořena pro klášter v Podlažicích, ale od roku 1421 byla umístěna v chrámu sv. Ducha. Téma Smrti P. Marie

a Ukřižování Ježíše Krista je doplněno postavami apoštolů. Podle *Zlaté legendy* se shromáždili apoštolové kolem umírající P. Marie, zachycené jako ležící v tradiční poloze na lůžku. Plakety s figurami apoštolů v architektonických nikách tak tvoří symbolický průvod na obvodu křtitelnice. Spojují Smrt P. Marie a Ukřižování Ježíše Krista na protilehlých stranách. Kristus byl zachycen na větvovém kříži ve tvaru „V" v podobě mystického krucifixu. Smrt je zde předobrazem Vzkříšení. Voda v křtitelnici je symbolem života v duchu nápisu na jejím obvodu – „pramen živé vody k oživení všech, kdo věří v Boha".[14]

Proměna Hradce Králové v centrum radikálního husitství v letech 1420–1437 výrazně poznamenala náboženský život ve městě. Zanikly všechny kláštery, ale také některé kostely na předměstí, jiné byly silně poškozeny. Odlišný vztah ke kultu svatých se promítl jistě ve vlně ikonoklasmu, kterou lze předpokládat a jež znamenala ničení oltářů a sochařské a malířské výzdoby. Do dnešní doby se dochovala v Hradci Králové pouze dvě středověká díla, hlava Krista, jež je fragmentem Piety, a obraz Madony s dítětem (tzv. Madona Mrvova) neznámého původu, obě z přelomu 14. a 15. století.[15]

Na konci 60. let 15. století se utrakvistický Hradec Králové vracel k výtvarnému umění, k zobrazování světců, ke kultu svatých a jejich ostatků. V jagellonské éře se již prosadil ve městě utrakvismus konzervativního zaměření, jenž se v těchto otázkách příliš nelišil od katolické církve, což se potvrdilo pozváním italského biskupa Filipa de Nova Villa do Hradce Králové, kde světil v roce 1505 oltáře a hřbitovy. Ve městě se slavily Velikonoce stavěním Božího hrobu a úctě se těšil svátek Božího Těla.[16]

Literátská bratrstva představují novou specifickou formu zbožnosti a laické účasti na bohoslužbách, jak se rozvinula v 15. a v 16. století v českém prostředí. Zpěv v kostele byl jen jednou z forem aktivní účasti literátů, jež se projevila v sakrálním prostoru, k dalším patřily společné bohoslužby u jednoho oltáře. V chrámu sv. Ducha dokládají existenci latinského bratrstva, nejpozději v závěru 60. let 15. století, již zmíněné zpěvníky Jana Mikuše a zřízení oltáře Božího Těla v roce 1505, který byl určen právě literátům.[17]

V této etapě se stávají důležitým pramenem našeho poznání kultu svatých v Hradci Králové iluminované rukopisy literátských bratrstev. Tři

latinské kodexy z dílny hradeckého malíře a písaře Jana Mikuše přinesly ikonografii, jež se zčásti vracela k starší předhusitské tradici, jak ji prezentovala např. Adorace Krista, nebo ji oživily motivy, jež byly oblíbené v 15. století – Assumpta. Jiná témata dostávala novou formu i obsah, např. Poslední večeře prezentovaná s motivem kalicha, jenž znamená ještě demonstrativnější přihlášení se k ortodoxnímu utrakvismu. Celkově podávají iluminace alespoň částečný obraz o zaniklé deskové a nástěnné malbě v hradeckých chrámech. Program výzdoby současně ukazuje, že až na některé výjimky (pojetí Poslední večeře) zůstávala ikonografická výzdoba v tradiční poloze. Také další rukopis slavného malíře Janíčka Zmilelého, objednaný v roce 1505 bohatým soukeníkem, radním a purkmistrem města Hradce Králové Janem Franusem, zůstal tomuto pojetí věrný, byť po umělecké stránce dosáhl vyšší úrovně. Témata Adorace, Assumpty, Poslední večeře aj. mají tradiční ikonografickou podobu, jak ji známe ze soudobé deskové malby nebo řezbářství, ale jiné náměty – např. Mše sv. Řehoře se akcentem na kalich hlásí k utrakvistické transformaci námětu oblíbeného v katolickém prostředí. O zpěvníku dalšího literátského bratrstva orientovaného na zpěv v českém jazyce, jež působilo u Sv. Ducha, existují zprávy až z roku 1564. S výjimkou rorátníku slavného Jana Kantora z roku 1585–1586 a kancionálu Matouše Radouše nedosahovaly ostatní rukopisy úrovně této výzdoby.

Mariánský kult patřil ve středověku k nejoblíbenějším a měl různou podobu. Ve Sv. Duchu jsou jeho nejstarší doklady doloženy v písemných pramenech ve 14. století a v nástěnné malbě, ale prvním dochovaným dílem v chrámu a *de facto* ve městě je oltář Příbuzenstva Kristova z roku 1494, v němž se spojovala mariánská, christologická a svatoanenská úcta v určité jednotě. Oltář pocházel původně z kostela sv. Pavla, ale jeho umístění v umrlčí kapli bylo nepochybně druhotné. Spojení s kostelem sv. Ducha není tak zcela vyloučené. Pozdně gotická mariánská úcta se projevuje zejména na bočních křídlech s tradičními náměty – ve své podstatě také christologickými –, neboť se vztahují ke Kristovu dětství: Zvěstování Panně Marii, Navštívení, Narození Páně resp. ve formě Adorace a Klanění tří králů. Na vnějších stranách křídel jim odpovídá ikonografie svatoanenská – sv. Anna a sv. Jáchym. Střední deska, jež obsahuje

ve své době oblíbené téma Příbuzenstvo Kristovo, které bývá také označováno jako Rodina sv. Anny, přinesla genealogii vztahů a příbuzenství jednotlivých postav, zmíněných v Novém zákoně a dále rozvíjených ve středověkých legendách. Ikonografie nastínila příbuzenství mezi Ježíšem Kristem, apoštoly a sv. Janem Křtitelem. Ústřední místo zaujímají uprostřed scény sv. Anna a P. Marie s malým Ježíšem. Motiv Svaté rodiny – P. Marie s dítětem a sv. Josefem – zde byl rozvíjen poukazy na život sv. Anny, Panny Marie a dětství Ježíše Krista. Utrakvistické prostředí přijalo ikonografii v podobě typické pro katolické oblasti včetně růžence, který se u některých postav na obraze objevil.[18]

Zvýšená dobová úcta ke schránce určené k uložení Nejsvětější svátosti vedla ve 14. a zejména v 15. a v 16. století ke vzniku pastoforií. Také v kostele sv. Ducha bylo nahrazeno v roce 1492 (1497?) starší sanktuárium ze 14. století, jež mělo podobu architektonicky orámované niky, věžovitým pastoforiem umístěným v presbytáři. V celkovém architektonickém řešení a v programu výzdoby je vyjádřena oslava a úcta k Nejsvětější svátosti. Projevuje se v ikonografii a v textech v orámování a v dělících pásech na mřížkách uzavírajících schránku. Celá věžovitá architektura působí jako nebeský chór, v jehož středu je přítomen Ježíš Kristus obklopený symboly čtyř evangelistů v podobě čtyř „apokalyptických" bytostí s identifikujícími páskami – poprsí anděla (sv. Matouš), okřídleného býka (sv. Lukáš) ve spodním pásu pod římsou, v horním – okřídleného lva (sv. Marek) a orla (sv. Jan Evangelista). Doplňují je v dolní části dvě poprsí „apoštolských knížat" sv. Petra a sv. Pavla a v horním pásu římsy nad schránkou mezi evangelisty poprsí andělů s nápisovými páskami s oslavnou formulí *Sanctus*, jež odkazuje na liturgická slova před proměňováním. V dalším podlaží věžovité architektury připomínají ve vnějších nikách baldachýnu nad schránkou tři reliéfní postavy andělů eucharistii a liturgii v chrámu. Nesou knihu, paténu a kalich. Uvnitř baldachýnu je doprovází reliéfní figura čtvrtého anděla a původně dřevěné pozdně gotické řezby sv. Petra a Pavla, dnes novodobé. Drží nápisové pásky, stejně jako poprsí andělů osazených na fiálách nad nimi. Jejich texty byly obnoveny po roce 1863, a provedení tak nemusí být autentické. Obsah je identický s mnohostranným připomenutím a oslavou Nejsvětější svátosti.[19]

Z chrámu sv. Ducha pochází kasule s Ježíšem Kristem na kříži, doprovázeným postavami P. Marie a sv. Máří Magdalény u jeho nohou, sv. Petrem a sv. Pavlem na ramenou kříže a nad jeho vrcholem polopostavou Boha Otce.[20]

V tradičním utrakvistickém pojetí byl proveden hlavní křídlový oltář chrámu, jak o něm vypovídá vyobrazení na fol. 256 b z královéhradeckého kancionálu z roku 1592–1604, jehož střed zaujímala scéna dvou reliéfních andělů adorujících Nejsvětější svátost, pravděpodobně s malovanou postavou Bolestného Krista v nice. Na křídlech a v nástavcích se nacházela výzdoba, jejíž ikonografii nelze v této miniatuře identifikovat, ale její analogii lze dedukovat ze soudobé tvorby z 1. třetiny 16. století, ve východních Čechách např. na oltáři v kostele sv. Kateřiny v Chrudimi z roku 1500 nebo na Roudnickém oltáři z roku 1533.[21]

S pozdně gotickým obdobím a tím také s utrakvismem můžeme hypoteticky spojit nástěnnou malbu s námětem Ukřižování, jež se nacházela na evangelijní straně presbytáře Sv. Ducha a byla doprovázena po obou stranách fragmenty nápisu: „Krev Pana našeho J. Krista očisti nás od hříchu [...] Kristus trpěl."[22]

K náboženskému životu patřily od raného středověku zvony, které udávaly rytmus života farností a řeholníků v klášterech po celá staletí. V jejich zasvěcení, nápisech a výzdobě se odrážejí projevy soudobé zbožnosti. Z pozdní gotiky a rané renesance pocházejí čtyři hradecké zvony, v jejichž nápisech zaznívají odkazy k Bohu, Panně Marii a všem svatým. Figurální výzdoba se nachází pouze na Novém zvonu, zvaném také Klement – dva reliéfy Ukřižování s Pannou Marií a sv. Janem Evangelistou a Madona s dítětem.[23]

Renesance a reformace

V Hradci Králové si konzervativní utrakvismus udržoval monopolní pozici v náboženském životě města až do poloviny 16. století. Jinověrci neměli možnost oficiálně svoji víru projevit, i když činnost jednoty bratrské se nepodařilo po celé předbělohorské období potlačit. Katolické pobožnosti se mohly ve městě konat až po roce 1620.

Od 20. let 16. století pronikalo do českého utrakvismu protestantství, jež získávalo postupně důležité pozice i v Hradci Králové. Měnil se tak dřívější pozitivní vztah ke starší formě liturgických obřadů, ke kultu svatých, jejich ostatkům a zobrazení ve výtvarném umění. Spory mezi staroutrakvisty a novoutrakvisty, ovlivněnými různými formami protestantismu, se promítaly v náboženské atmosféře předbělohorského Hradce Králové. Po roce 1592 již zde zvítězil novoutrakvistický směr orientovaný na německou reformaci, jak konstatoval po své návštěvě v Hradci Králové pražský administrátor.[24]

S farním kostelem sv. Ducha, kde se projevil novoutrakvismus nejsilněji, jsou spojeny některé významné doklady výtvarného umění, které ukazují, jak se v renesančním období ve městě udržely některé tradiční formy zobrazení náboženských námětů, a to i přes určité vnitřní proměny utrakvistické církve. Kromě již zmíněného hlavního oltáře, doloženého ještě na počátku 17. století, představuje tuto souvislost výzdoba graduálu Matouše Radouše, jež vznikla pro literátské bratrstvo v letech 1592–1604. Postavy donátorů jednotlivých celostránkových obrazů jsou zasazeny v christologických scénách např. Křtu Krista, Nesení kříže, Poslední večeře apod., jež svým řešením připomínají utrakvistické epitafy, které vznikaly téměř paralelně v dílně Matouše Radouše v nedaleké Chrudimi. Případně se ve vyobrazeních objevují náměty, které se vracejí ke starším oblíbeným středověkým typologickým paralelám Starého a Nového zákona, např. ve Zvěstování Panně Marii, kde tuto scénu doprovází Kmen Jesse se starozákonními proroky v bordurách.[25]

Utrakvismus přinesl do Hradce Králové nové patrocinium, specifické pro náboženské prostředí této doby. Podle některých údajů byl na počátku 16. století založen v místě zvaném Na Konstanci kostelík zasvěcený Janu Husovi. K roku 1505 je zmiňován oltář a zvon, ale pravděpodobnější je spojení počátku fundace s rokem 1521, kdy ji iniciovali Lukáš Forman a Hostovský z Hostovic, kteří se s podporou dalších hradeckých měšťanů zasloužili o vybudování kostela na památku mistra Jana Husa, mistra Jeronýma z Prahy a dalších „věrných mučedníků českých". V roce 1530 již utrakvistická svatyně Jana Husa na Vinici stála a k zajištění bohoslužeb vznikla nadace pro kněze sloužícího mši v určené dny a dále pro vesnice Roudničku a Vysokou. Zasvěcení připomíná i zvon ulitý v roce 1583.[26]

Doba barokní

Rekatolizace byla oficiálně ukončena v Hradci Králové v roce 1628, ale celý proces náboženské proměny, nejen vnější, ale i vnitřní, se ve městě definitivně uzavřel až v dalších desetiletích, v průběhu 2. poloviny 17. století. V první etapě byly odstraněny všechny náboženské symboly předchozí éry a nahrazeny novými. S obnovou katolické církevní správy, církevních řádů a náboženského života se prosadila znovu s plnou intenzitou úcta ke světcům, jež patřila k tradičním pilířům katolické zbožnosti a bývalým starokališníkům ve městě nebyla tak zcela vzdálená.

Nejstarší projevy nového, resp. staronového kultu svatých ve městě se dochovaly z konce 30. a z počátku 40. let 17. století a souvisely s hlavním farním kostelem sv. Ducha a s příchodem jezuitského řádu do města v roce 1636 a s jeho aktivitami, jež ovlivnily velice významně až do závěru baroka náboženský život v Hradci Králové. Jezuité si zřídili provizorní sídlo v upravených starých měšťanských domech na jižní straně Velkého náměstí a jeho součástí se stala kaple zasvěcená sv. Ignáci z Loyoly, zakladateli řádu, nahrazená o rok později větší kaplí s přístupem do náměstí.[27] S jezuity se rozšířila v Hradci Králové úcta k řádovým světcům, jež patřila společně s tradičním kultem mariánským a kultem českých zemských patronů k důležitým projevům katolické zbožnosti pod jejich patronací.

Obraz Zjevení Krista sv. Ignáci z Loyoly od malíře Jana Jiřího Heringa z roku 1638 tvořil zřejmě součást původního vybavení zmíněné jezuitské kaple a představuje nejstarší dochovaný doklad katolické ikonografie ve městě. Téma díla vycházelo z životopisu sv. Ignáce a spojovalo založení řádu s přímou Boží podporou, přízní a milostí vyjádřenou postavou a gestem Boha Otce, ale také Ježíše Krista s křížem, s nímž se sv. Ignác setkal na své cestě do Říma, kde chtěl potvrdit řádové regule. Tato ikonografie tak měla pro dějiny řádu svoji historickou, reprezentativní a manifestační roli, jak ukazují další příklady obrazu se stejným námětem v jezuitském kostele P. Marie Sněžné v Olomouci z roku 1622 a v severní boční lodi kostela sv. Salvátora v Klementinu v Praze, který představoval ikonografický prototyp pro vznik hradeckého díla. Shodné téma měla také nástěnná malba od Karla Reichla z let 1664–1666 umístěná jako ústřední motiv interiéru v kupoli kostela P. Marie v Hradci Králové.[28]

Nová výtvarná díla se objevila v hlavním farním chrámu sv. Ducha od počátku 40. let 17. století a souvisí s obnovou interiéru po švédské okupaci města v letech 1639–1640. Návrat k tradiční středověké podobě dřevěného kříže s figurální výzdobou představovalo Ukřižování s Pannou Marií a sv. Janem Evangelistou, zasazené ve vítězném oblouku kostela z roku 1640. Věnoval je zdejší měšťan Jan Revír. O rok později dostal kostel v soše Panny Marie Kladské, umístěné na hlavním oltáři Sv. Ducha, kterou nechal pořídit arciděkan Martin Karas z Rosenfeldu, nový symbol ochrany a zasvěcení chrámu i města nejstaršímu mariánskému palladiu na území východních Čech v době pobělohorské. Dřevěná figura stojící madony s dítětem v životní velikosti byla osobním votivním darem, ale její význam přerostl původní donaci a představovala i po svém přemístění v roce 1788 z hlavního oltáře do lodi předmět mimořádné úcty. Věřící ji zdobili, obdarovávali a oblékali v průběhu církevního roku. Své významné postavení si udržela Panna Marie Kladská i v průběhu 19. století, což přispělo k její záchraně při Schmoranzově regotizaci interiéru. Po roce 1863 byla přemístěna do kostela Nanebevzetí Panny Marie. Na rozdíl od mnohých jiných barokních děl z kostela sv. Ducha nepřestala plnit nikdy svoji původní úlohu a dochovala se tak do dnešní doby. V Panně Marii Kladské se dostal do Hradce Králové ikonografický typ, jenž v době obnovy katolické víry poukazoval na starší předhusitskou tradici, spojení s Kladskem a s Arnoštem z Pardubic, s tamějším kostelem Nanebevzetí Panny Marie. Historismus se projevil i ve formálním řezbářském provedení, jež rehabilitovalo v plné míře nedávné restaurování, které odhalilo původní polychromii.[29]

Ke gotickému středověku se do určité míry vrací také ikonografický program výzdoby kalicha, který věnoval kostelu sv. Ducha Martin Karas jako součást nového liturgického vybavení. V šesti polích nohy kalicha se nachází pět reliéfů s náměty – Ukřižování, Kristus Trpitel, Madona s dítětem, sv. Barbora a sv. Kateřina. Poslední z nich nese znak donátora.[30]

Po odchodu švédských vojsk v roce 1640 z města obnovili jezuité činnost rezidence, povýšené v roce 1642 na kolej, a latinské školy z roku 1636. Novou formu katolické zbožnosti reprezentovala náboženská bratrstva. Již v roce 1638 bylo založeno latinské bratrstvo Nanebevzetí Panny

Marie, spojené s jezuitskou rezidencí, resp. s kolejí, a následně s jejím kostelem stejného patrocinia. O deset let později vzniklo druhé mariánské bratrstvo – české, s patrociniem Zvěstování Panně Marii. Mariánská úcta představovala jeden ze základních pilířů barokní zbožnosti, intenzivně přijímaný ve městě, kdysi nekatolickém, a jezuité podporovali její šíření. Hradec Králové nebyl v pobělohorských Čechách z tohoto hlediska výjimkou a dvě mariánská bratrstva, která se ustavila v průběhu jednoho desetiletí, svědčí o významné roli jezuitského řádu při postupné proměně náboženského cítění ve městě.[31]

Konec třicetileté války znamenal stabilizaci poměrů a díky bohatým odkazům se podařilo jezuitům shromáždit dostatečné prostředky na výstavbu nového kostela Nanebevzetí Panny Marie, jenž byl dokončen v roce 1666. Samostatnou částí chrámu se stala kaple sv. Josefa, připojená na jeho jižní straně za apsidou a mající vlastní vchod, nad kterým připomíná zasvěcení malá soška světce s Ježíškem. Patrocinium kaple prezentovalo silnou úctu k Pěstounu Krista a manželu Panny Marie, jež byla odrazem obecné atmosféry v katolickém prostředí a samozřejmě také v tehdejších Čechách. Výjimkou nebyl tedy ani Hradec Králové. V prostředí věřících soustředěných kolem kostela Nanebevzetí Panny Marie měl kult sv. Josefa silný ohlas. Svědčil o tom nejen hlavní oltářní obraz světce darovaný v roce 1662 do kaple sv. Josefa čtyřmi členy mariánské družiny, ale také široké spektrum záštity, ochrany a pomoci, jež s ním bylo spojováno – byl uctíván jako patron dobré smrti, mravní čistoty, rodiny, dětí, výchovy, sirotků, ale i mnohých profesí. Svým významem přesáhl hranice dobové barokní zbožnosti, neboť kult sv. Josefa se stal oficiálním, státním projevem úcty k patronu vládnoucí habsburské dynastie a z iniciativy Ferdinanda III. byl roku 1654 připojen k českým zemským patronům. O jeho oblibě v Hradci Králové svědčí další oltář ve Sv. Duchu ze závěru 17. století.[32]

K široce založené mariánské úctě se vázala také vnitřní výzdoba kostela Nanebevzetí Panny Marie. S patrociniem souvisí pochopitelně hlavní oltář kostela z roku 1665. Ikonografický program oltáře je znám pouze z historického popisu a dokládá promyšlenou koncepci řešení. Ústřední téma obrazu Nanebevzetí ukazovalo Pannu Marii vystupující z hrobu, obklopenou anděly a dole s apoštoly a pokračovalo v obraze umístěném v nástavci oltáře představujícím Nejsvětější Trojici očekávající P. Marii s korunou.

Po stranách v architektonickém orámování doprovázely obraz sochy apoštolů, apoštolských knížat sv. Petra a sv. Pavla ve spodním pásu, nad nimi postavy posledního a největšího z proroků sv. Jana Křtitele a hlavního zemského patrona sv. Václava, jehož zasvěcení spojili jezuité s řádovým seminářem. Celou ikonografickou kompozici uzavírala nahoře figura archanděla Michaela mezi sv. Ignácem z Loyoly a sv. Františkem Xaverským, hlavními jezuitskými světci.

Mariánská tematika pokryla samozřejmě i kupoli kostela. S ústřední scénou Zvěstování korespondovaly starozákonní alegorie – prefigurace Panny Marie Abigail, Ester, Jahel, Judit, které představovaly P. Marii jako statečnou, moudrou, slavnou a milostiplnou – a osm mariánských scén od Narození až k Nanebevzetí. Nástěnná malba byla dílem Kryštofa Reichla (Reiffla) z roku 1664.

Jiným specifickým mariánským kultem, podporovaným jezuity a s řádem velice úzce spojeným, byl kult Panny Marie Foyenské, doložený již v roce 1644 existencí drobné vyřezávané figury o velikosti 24 cm, jež byla následně umístěna na hlavním oltáři kostela Nanebevzetí Panny Marie v Hradci Králové. Nové kultovní dílo daroval jezuitům velký příznivec řádu Otta z Oppersdorfu. Panna Marie byla nazvaná podle vesnice Foy v Belgii, kde byla socha objevena v roce 1609, a její úcta se velice rychle rozšířila v podobě četných kopií. Byla s ní spojena víra v zázračné uzdravení. Nejstarší soška byla chována u jezuitů na Malé Straně a byla provedena podle jiného typu mariánského, a to Panny Marie Asprikollské nebo Sichemské, uctívané v Lovani. Figura Panny Marie Foyenské patřila k zázračným nebo milostným sochám a tak není divu, že se s ní v této době setkáváme ve významných jezuitských kostelech v Čechách, např. v kostele sv. Mikuláše na Malé Straně, v kostele sv. Ignáce v Klatovech a v Jičíně, ale také mimo řádové prostředí ve Vojslavicích. V Hradci Králové shořela v roce 1762 a byla nahrazena malbou a později novou soškou, jež se dochovala do dnešní doby. Věřící se k ní obraceli o pomoc v nemoci a zvláště za morových epidemií. Také výstavba zdejšího kostela byla spojována s jejím přispěním a pomocí.[33]

Další kultovní mariánská socha v chrámu Nanebevzetí Panny Marie, provedená ve stříbře a částečně zlacená, souvisela s činností latinského bratrstva Nanebevzetí Panny Marie a byla nazývána Panna Marie Krá-

lovna nebes. Bratrstvu ji daroval v roce 1667 biskupský generální vikář. Podle popisu snad představovala ikonografickou kontaminaci Assumpty a Immaculaty, Pannu Marii s korunou z dvanácti hvězd na hlavě, s měsícem pod nohama a s koulí obtočenou hadem. V jedné ruce držela zlaté jablko a ve druhé duhu nad stříbrnými oblaky. Také druhé mariánské bratrstvo mělo svoji patronku, sochu Zvěstování Panně Marii, provedenou ze stříbra a pozlacenou, pořízenou až v roce 1727.[34]

Boční oltáře v bočních kaplích kostela Nanebevzetí Panny Marie v první raně barokní etapě v letech 1661–1687 postupně doplňovaly interiér a jejich ikonografie vyjadřovala celou šíři dobových kultů vážících se k prostředí chrámu a intencím řádu. Zasvěcení oltářů odpovídalo patrociniu kaplí. Další podobu mariánské úcty připomínal oltář Zasnoubení Panny Marie, jehož bližší popis neznáme, ale zasvěcení odkazuje ke společnému kultu Panny Marie a sv. Josefa, jehož hlavním centrem byl právě zdejší kostel, resp. kaple sv. Josefa. Mariánské téma zaznívalo i z druhého oltáře nazývaného Tří svatých králů, a to podle obrazu stejného námětu v nástavci. Také na hlavním obraze – blíže neidentifikovaném – se objevila Panna Marie se svými rodiči – sv. Annou a sv. Jáchymem.[35]

Dva nejstarší oltáře z roku 1661 nesly zasvěcení sv. Dorotě a sv. Barboře. Obě patřily ke čtrnácti svatým pomocníkům a zvláště pomocnicím dětem v nouzi. Svatá Barbora byla uctívána jako patronka v hodině smrti, resp. dobré smrti. Světice reprezentovaly další silnou oblast lidové zbožnosti v období baroka v Hradci Králové. Obnova jejich oltářů po požáru v roce 1762 jen dokládá tuto skutečnost.[36]

V raně barokním souboru oltářů v kostele Nanebevzetí Panny Marie zaujímaly významné místo jezuitští patroni sv. Ignác z Loyoly a sv. František Xaverský. Jim byly zasvěceny oltáře v roce 1666. Oltář sv. Ignáce z Loyoly s ústředním obrazem světce s námětem Zjevení Krista sv. Ignáci z Loyoly od Jana Jiřího Haringa z roku 1638, zmíněným výše, doplnily po stranách sochy sv. Antonína Paduánského a sv. Antonína Poustevníka, pocházející snad z kostela sv. Antonína, který jezuité před rokem 1642 spravovali a z něhož po jeho zničení Švédy získali od císařovny Eleonory právo v roce 1648 odebírat stavební materiál na stavbu jezuitské koleje. Snad tak lze vysvětlit nezvyklý ikonografický program. Oltář sv. Františka Xaverského přinesl v jezuitském prostředí oblíbený typ světce, jak káže národům,

se sochami sv. Tomáše a sv. Bartoloměje, připomínajících mučednickou cestu těchto apoštolů na cestách víry, v nichž je následoval i jezuitský světec.

Úcta ke sv. Františku Xaverskému měla mnoho podob, ale v lidovém prostředí byla preferována jeho pomoc nemocným, oceňovaná zvláště v obdobích moru a umírajícími. Tuto podobu kultu vyjadřuje jistě také umístění reliéfní figury světce společně se sv. Rozálií v nice soklu na morovém sloupu z let 1714–1717. V 17. a 18. století představovala ochrana proti obávané nemoci – moru jeden z nejaktuálnějších patronátů.

Nástěnné malby od F. K. Reiffla zdobily klenby v kaplích sv. Františka Xaverského, sv. Barbory a sv. Doroty, jejich program však není znám.

Se šestitřídním gymnáziem byl spojen seminář zasvěcený zemskému patronu sv. Václavu, jehož kultem se jezuité hlásili k české národní historii. Škola i seminář byly přemístěny v roce 1702 do nové budovy koleje na náměstí, kde byla zřízena kaple s patrociniem sv. Václava, jež zde existovala do roku 1786, do svého zrušení. Na průčelí ji připomínala socha světce osazená do štítu v roce 1704. V interiéru ve štukových kartuších byl vymalován cyklus ze života sv. Václava.

Kostel sv. Ducha, který byl povýšen v roce 1664 na katedrálu, se těšil v poslední třetině 17. století pozornosti donátorů převážně z okruhu bohatých hradeckých měšťanů a také zdejších kanovníků.[37] Věnovali chrámu oltáře, jejichž zasvěcení vypovídá o široké škále kultu patronů a světců ve městě v období raného baroka. Významné postavení objednavatelů nových oltářů se promítalo také do jejich označení, jež doprovázelo zasvěcení jako druhý rovnocenný název (Šalejovský, Cejpovský apod.). V ikonografickém programu oltářů, případně v jednotlivých obrazech a sochách umístěných v chrámu sv. Ducha, zaujímala ústřední místo témata pašijová a mariánská. Úctu ke světcům ovlivnil zájem fundátorů i intenzita dobové zbožnosti, jež určité kulty preferovala v samostatné nebo dílčí podobě na jednotlivých oltářích. Význačné místo v jejich výzdobě představovali čeští zemští patroni, případně jim byly oltáře přímo zasvěceny. Příkladem je velký mariánský oltář z roku 1675 se sochou Panny Marie, jež byla českými zemskými patrony obklopena. Pozoruhodným počinem osobní zbožnosti je donace Samuela Václava Cejpa z Peclínovce, který ve stejném roce 1680 fundoval dva oltáře sv. Anny, zvané také Tří králů, v katedrále

sv. Ducha a v kostele Nanebevzetí Panny Marie, se shodným ikonografickým programem, jak naznačují stručné soudobé popisy. I z jiných tehdejších dokladů je patrné, že svatoanenský kult měl v Hradci Králové široké zastoupení (viz např. kostel sv. Anny, morový sloup, svatoanenská Devítidenní pobožnost aj.). Oltář nazývaný také Svátostí, založený Janem Václavem Vadasem v roce 1680 s hlavním obrazem s námětem Poslední večeře, měl v nástavci scénu Útěk do Egypta a sochy sv. Jana Křtitele a sv. Václava.

Od roku 1681 se aktivita objednavatelů zintenzivnila. Tehdy vznikl oltář sv. Kříže, jehož model pochází z roku 1660, a oltář sv. Václava s obrazem světce a sv. Ludmily s dalšími postavami v pozadí, doplněný sochami po stranách.

Vedle měšťanů se v posledních dvou desetiletích 17. století objevují jako donátoři i někteří kanovníci zdejší katedrální kapituly. Kanovník Václav Bernard Sartorius nechal pořídit oltář sv. Františka Serafínského, kde hlavní obraz se scénou Stigmatizace sv. Františka doplnily po stranách sochy Ecce homo a Bolestné Panny Marie. Téma utrpení a bolesti nalezlo vyjádření ve třech základních ikonografických typech – Kristu zbičovaném na příkaz Pilátův, v bolesti jeho matky Panny Marie a v účasti a prožitku sv. Františka.

Jedinou památkou, která se z této doby dochovala z původního barokního vybavení do současnosti, je milostný obraz Panny Marie Piekarské, nazvaný podle Piekar v Horním Slezsku (diecéze Opole), s nímž byla spojena víra v pomoc při ohrožení nemocemi a zvláště morovými epidemiemi. Panna Marie Piekarská byla přivezena z Opole v roce 1680 na příkaz císaře Leopolda I. do Prahy. Panovník hledal u těchto obrazů, jimž byla přisuzována zázračná moc, záchranu před morem v době, kdy byly rakouské země a následně Čechy ohroženy touto nákazou. Obraz byl vystavován v Praze a následně při průjezdu Hradcem Králové i ve zdejších kostelech Nanebevzetí Panny Marie a sv. Ducha. Slavnostní uvítání, procesí a pobožnosti položily základy k novému kultu Panny Marie Piekarské v Hradci Králové. Víra v zázračné účinky obrazu vedla k vytvoření kopie díla podle původního originálu. Na něm byly zachyceny první projevy úcty k Panně Marii Piekarské ve městě. Zbožný průvod zdejších obyvatel, loučících se s obrazem odváženým do Piekar, prohlásil Pannu Marii Piekarskou za patronku

města. Jedna z kopií obrazu byla umístěna v hlavním městském chrámu sv. Ducha a druhá z kopií byla převezena jako dar Hradce Králové do poutního místa Piekar. Latinský nápis na spodním okraji potvrzuje devoční charakter malby. Obraz Panny Marie Piekarské se objevil na hradeckých domech jako apotropaion, ochranné znamení před morovou epidemií a dalšími nemocemi. Kopie Panny Marie Piekarské byla v této době umístěna také v kostele sv. Ignáce v Praze a u františkánů v Tachově.[38]

Mariánská úcta nalezla také své vyjádření ve dvou sochách Panny Marie neznámého typu, které byly umístěny v interiéru Sv. Ducha v roce 1685. První z nich ozdobila stříšku kazatelny společně se sochami čtyř církevních Otců a s postavičkou malého Ježíška s křížem na vrcholu. Stará pozdně gotická kazatelna s tradičními symboly čtyř evangelistů se tak proměnila v duchu dobové barokní zbožnosti. Druhá socha Panny Marie se nacházela u pilíře před emporou, na protější straně ji doprovázela patronka města sv. Rozálie, ochránkyně proti moru.

V letech 1685–1688 vznikl nový hlavní oltář, jehož detailnější podobu neznáme. Na památku zesnulých byl pořízen kanovníkem Janem Kirchnerem v roce 1687 další oltář zasvěcený římským mučedníkům sv. Fabiánovi a sv. Šebestiánovi s hlavním obrazem Nejsvětější Trojice a se sochami světců po stranách. Barokní Hradec Králové se také připojil ke stěžejnímu mariánskému kultu této doby – Neposkvrněnému početí Panny Marie, a to oltářem pořízeným z odkazu kanovníka Jana Adama Arietini v roce 1691. Ikonografický typ Immaculaty, Panny Marie stojící na kouli obtočené hadem, se stal dominantním mariánským symbolem města na morovém sloupu z let 1714–1717. V nástavci oltáře se připomínala patronka města a ochránkyně před morem sv. Rozálie. Po stranách stály sochy sv. Františka Serafínského a sv. Františka Xaverského. Jezuité, kteří podpořili svatojosefský kult ve městě a dali mu zaznít v dobové zbožnosti, ovlivnili zřejmě atmosféru, v níž se zde rozvíjela úcta k Pěstounu Páně. Oltář sv. Josefa s obrazem světce uprostřed fundoval zemský chirurg František Arnošt Pichler. V nástavci byl doprovázen obrazem s námětem Rodiny Páně a po stranách se sochami sv. Kosmy a sv. Damiána, českých zemských světců a patronů lékařského stavu poukazujících k profesi objednavatele. Také na Karlově mostě reprezentovaly jejich sochy medicínu, resp. lékařskou fakultu.

V oltáři Panny Marie Karlovské, který byl instalován na prahu nového století kolem roku 1700 v katedrále sv. Ducha, se projevila úcta k milostnému a zázračnému obrazu, jehož předloha pocházela z kostela augustiniánů poustevníků v Praze na Karlově. Původní prototyp obrazu má východisko ve středověkém typu Panny Marie Gravidy. Po roce 1697 se šířil z prostředí augustiniánského kláštera kult Panny Marie Karlovské po celých Čechách. Svoji roli sehrála grafika i slavná pověst obrazu, který byl uctíván jako zázračný. V Hradci Králové se tak objevil velice záhy po Praze. Také na modelu oltáře z roku 1660 byl dodatečně připojen malý obraz Panny Marie Karlovské. Přes původně negativní stanovisko pražského arcibiskupství k rozmáhajícímu se kultu se podařilo augustiniánům získat podporu císaře a papežského stolce.[39]

V raném baroku se zintenzivnila úcta ke sv. Klimentu a k jeho kapli v Hradci Králové. Její patrocinium, mylně datované kronikářem Václavem Hájkem z Libočan ve slavném díle *Kronika česká* z roku 1541 do doby knížete Bořivoje, založilo slavnou barokní tradici úcty ke světci ve městě po roce 1680. Přispěla k tomu jistě také návštěva císaře Leopolda I. právě v roce 1680. Reflexi tohoto kultu odráží univerzitní teze Václava Klobásy, v jejíž ikonografii zaznívá i úcta k slovanským věrozvěstům Cyrilovi a Metodějovi.[40]

O situaci na předměstích, k výzdobě kaplí a kostelů existuje méně zpráv. Jezuité upravili v roce 1659 pro katolické bohoslužby původní utrakvistický kostelík Jana Husa na Vinici, který dostal nový hlavní oltář v roce 1691 a o rok později i nové zasvěcení sv. Jana Křtitele. V bočním oltáři zasvěceném sv. Vojtěchovi se připomínal kult českého zemského patrona, jenž byl ovšem v Hradci Králové vzácnější.[41]

POZNÁMKY:

1/ Václaw Wladiwoj Tomek: *Místopisné paměti města Hradce Králové.* Praha 1885, na více místech práce; Vladimír Hrubý: *Královéhradecká diecéze.* Hradec Králové 1994, s. 8–10; Miroslav Richter – Vít Vokolek: *Hradec Králové. Slovanské hradiště a počátky středověkého města.* Hradec Králové 1995, zejména kapitola 11., s. 127n; Jaromír Mikulka: *Dějiny Hradce Králové* I/1. 1996, s. 41n; Miroslav Richter – Eva Semotanová: *Hradec Králové, Historický atlas*, sv. č. 5. Praha 1998 (text, mapy).

2/ Pomineme-li dnes již samozřejmě historicky vyloučený a mylný výklad kronikáře Václava Hájka z Libočan, který zaměnil založení kostela sv. Klimenta na Levém Hradci knížetem Bořivojem za Hradec Králové, zůstává otázka patrocinií zdejších chrámů a jejich určení specifickým problémem, jednoznačně dosud nevyřešeným, jenž si bude vyžadovat speciální studii, která přesahuje rámec tohoto příspěvku. Nejpodrobněji shrnuli dané téma Miroslav Richter – Vít Vokolek: op. cit., s. 111–126, kde je zmíněna příslušná literatura a názory jednotlivých autorů. Díle viz Vladimír Hrubý: *Královéhradecká diecéze...*, s. 8–10.

3/ Ze starší literatury věnované tématu zejména Václaw Wladiwoj Tomek: op. cit., 1–13; Josef Kůrka: *Archidiakonáty. Kouřimský, Boleslavský, Hradecký, a diecese litomyšlská.* Praha 1914, s. 407–418; naposledy Miroslav Richter – Vít Vokolek: op. cit., s. 127n; Vladimír Hrubý: *Královéhradecká diecéze...*, s. 13; Jaromír Mikulka: op. cit., 17n.; Zdeněk Boháč: „K otázce využití zasvěcení kostelů v oboru historické geografie". IN: ČSČH 16, 1968, s. 571–584; Týž: „Patrocinia kostelů českých královských měst z období vrcholné kolonizace". IN: *Acta regionalia* 1970–1971, s. 16–22; Týž: „Patrocinia jako jeden z pramenů k dějinám osídlení". IN: ČSČH 21, 1973, s. 369–388; Týž: „Patrocinia v Čechách v době předhusitské a barokní". IN: *Pražské arcibiskupství, 1344–1994.* Praha 1994, s. 165–168; Vladimír Hrubý: *Katedrála sv. Ducha.* Hradec Králové 2002, s. 12, 13, 30.

4/ Viz literatura k patrociniím výše v pozn. 3: Miroslav Richter – Vít Vokolek: op. cit., s. 115.

5/ V Hradci Králové je existence komendy s řádovým špitálem doložena listinou z 2. 9. 1251, kterou potvrdil král Přemysl Otakar II. německým rytířům majetkovou držbu a odkazy hradeckých měšťanů. Podle Mikulky má její založení zřejmě starší původ již za Václava I. V roce 1241 dostal řád bohaté obdarování ve východních Čechách, doložené listinou z 19. 10. 1241: Jaromír Mikulka: op. cit., s. 75; dříve viz Josef Kůrka: op. cit., s. 414. V době Václava II. měl špitál 12 chovanců – RBM II, 1075. Dále Ladislav Domečka: „Němečtí rytíři v Hradci Králové". IN: ČSPSČ 43, 1935, s. 29–34; Pavel Bělina: „K předpokladům husitství ve východních Čechách". IN: SbH 29, 1982, s. 63–111. Miroslav Richter – Vít Vokolek: op. cit., s. 135, založení komendy po polovině 13. století. Pavel Bělina: „Místopisný obraz Hradce Králové v době předhusitské". IN: HG 21, 1983, s. 315–332. Miroslav Richter – Eva Semotanová: op. cit. Leprosarium – útulek pro malomocné, jehož umístění je nejasné – Jaromír Mikulka: op. cit., s. 69. Sv. Alžběta Durynská (Uherská), dcera uherského krále Ondřeje II., zemřela v roce 1231 a byla svatořečena v roce 1235. S hradeckou fundací se nabízí ještě jiná souvislost. Řád německých rytířů se zasloužil o vybudování kostela sv. Alžběty v Marburgu a prvního špitálu s ní spojeného (1234). Hradecká fundace tak vznikla v relativně krátkém časovém odstupu. Druhou zemí, kam se soustředila její úcta, se staly rodné Uhry, ale také Slezsko. K ikonografii a kultu: Hannelore Sachs – Ernst Badstübner – Helga Neumann: *Christliche Ikonographie in Stichworten.* Leipzig 1980, s. 113; LCI – *Lexikon der christlichen Ikonographie* (begründet Engelbert Kirschbaum SJ, hrsg. von Wolfgang Braunfels), Bd. 6, Rom–Frei-

burg–Basel–Wien 1994, s. 134–139; JAMES HALL: *Slovník námětů a symbolů ve výtvarném umění*. Praha 1991, s. 44, 45. Starší svatojakubské zasvěcení kostela dostalo naplnění ve spojení s azylem, útulkem pro poutníky, který uvádí JAROMÍR MIKULKA: op. cit., s. 69.

6/ Hlavní podíl přinesla bohatá vdova po kráječi sukna Kristýna, dalšími účastníky této donace se stali Jan, bývalý rychtář, s manželkou a Folklin, kramář. JOSEF KŮRKA: op. cit., s. 413, 414; JAROMÍR MIKULKA: op. cit., s. 68–71. Hlásila se k ní četná řemesla a profese. LCI, 5 Bd., s. 170; JAMES HALL: op. cit., s. 349, 350; HYNEK RULÍŠEK: *České nebe. Slovník českých patronů*. Hluboká nad Vltavou 1993, nestr.

7/ JOSEF KŮRKA: op. cit., s. 413, 414; JAROMÍR MIKULKA: I/1, op. cit., s. 71, 72; LCI, 5 Bd., s. 205–217; *Christliche Ikonographie in Stichworten*..., s. 38, 39; JAMES HALL: op. cit., s. 52, 53.

8/ WACLAW WLADISLAW TOMEK: op. cit., s. 45n; JAROMÍR MIKULKA: II/2, op.cit., zejména s. 254n.

9/ VLADIMÍR HRUBÝ – JIŘÍ SIGL: „Poutní odznak s vyobrazením sv. Stanislava z výzkumu v Hradci Králové". IN: *Archaelogia historica* 21, 1996, s. 7–15 (Sborník příspěvků přednesených na XXVII. Celostátní konferenci k problematice archeologie středověku s hlavním zaměřením na středověký církevní a laický svět [VLADIMÍR NEKUDA ed.]. Hradec Králové 16.–20. října 1995.

Nález pochází ze zaniklého obytného objektu v prostoru mezi středověkými kostely sv. Mikuláše a sv. Petra na území dnešní Bozděchovy a Hořické ulice.

10/ VÁCLAV KALAŠ: *Katedrální kostel svatého Ducha v Hradci Králové*. Hradec Králové 1896, s. 30–33; JOSEF KŮRKA: op. cit., s. 408–410; JAROMÍR MIKULKA: op. cit., s. 64–68; VLADIMÍR HRUBÝ: *Katedrála sv. Ducha*..., s. 50, 51.

11/ Datum 1324 s odkazem na 6 kop grošů na roční plat uvádí JAROMÍR MIKULKA: op. cit., s. 66 a připomíná další změny patronátu v 60. a v 70. letech 14. století. Rok 1364 uvádí JOSEF KŮRKA: op. cit., s. 410. Ke kultu sv. Zikmunda v našich zemích: MILADA STUDNIČKOVÁ: „Kult sv. Zikmunda v Čechách". IN: *Světci a jejich kult ve středověku*. Sborník Katolické teologické fakulty Univerzity Karlovy. Dějiny umění-historie IV. Praha 2006, s. 283–323, k počátkům kultu v Čechách s. 284n.

12/ VLADIMÍR HRUBÝ: Katedrála..., s. 38–40; ZUZANA VŠETEČKOVÁ: „Středověká nástěnná malba ve středních Čechách". IN: *Průzkumy památek* 6, 1999. Příloha, s. 19, 23, 64, 102, 129, 185.

13/ VLADIMÍR HRUBÝ: *Katedrála*..., s. 38–40, 97.

14/ VÁCLAV KALAŠ: op. cit., s. 12; ANTONÍN CECHNER: *Politický okres královéhradecký XIX*. Soupis památek historických a uměleckých v království českém. Praha 1904, s. 46, 50; VLADIMÍR HRUBÝ: Katedrála..., s. 53–55.

15/ JAROSLAV PEŠINA (ed.): *České umění gotické. 1350–1420*. Praha 1970, s. 161, 232.

16/ JAROMÍR MIKULKA: op. cit., s. 148.

17/ VLADIMÍR HRUBÝ: *Katedrála*..., s. 70–75.

18/ Tamtéž: s. 66–69.
19/ Tamtéž: s. 62–65.
20/ ANTONÍN CECHNER: op. cit., s. 87, 88.
21/ J. S. [JAROSLAV SMRČEK]: „Rohenická archa". IN: VLADIMÍR HRUBÝ – PAVEL PANOCH (eds.): *Ke slávě Ducha*, katalog výstavy. Pardubice 2004, s. 48; VLADIMÍR HRUBÝ: *Katedrála...*, s. 77.
22/ Tamtéž: s. 97. Při opravách v roce 1851 se podařilo odkrýt dvě nástěnné malby v presbytáři, které následně zanikly beze stopy, pravděpodobně při regotizaci interiéru po roce 1863. Ukřižování se nacházelo za pozdějším barokním oltářem Neposkvrněného početí Panny Marie.
23/ VÁCLAV KALAŠ: op. cit., s. 14, 15; ANTONÍN CECHNER: op. cit., s. 58; VLADIMÍR HRUBÝ: *Katedrála...*, s. 69. Tři z nich se nacházejí na věžích kostela sv. Ducha – Orel (Michal), Dominikán (Leopold), Nový zvon (Klement) a čtvrtý Augustin, původně určený pro hlavní chrám, ale pro svoji velikost umístěný na Bílou věž.
24/ JAROMÍR MIKULKA: op. cit., s. 320, 321.
25/ Tamtéž: s. 230; VLADIMÍR HRUBÝ: *Katedrála...*, s.76.
26/ WACLAW WLADISLAW TOMEK: op. cit., s. 24–26, od roku 1538 zde sídlil poustevník. JAROMÍR MIKULKA: op. cit., s. 180 a pozn. 69, 400.
27/ WACLAW WLADISLAW TOMEK: op. cit., s. 31.
28/ P. P. [PAVEL PANOCH]: „Zjevení Krista sv. Ignáci z Loyoly". IN: VLADIMÍR HRUBÝ – PAVEL PANOCH (eds.): op. cit., s. 62, 63, s přehledem starší literatury.
29/ IVO KOŘÁN: „Umění a umělci baroka v Hradci Králové". IN: *Umění* 19, 1971, s. 39, 63, pozn. 23; VH [Vladimír Hrubý]: „Panna Marie Kladská". IN: VLADIMÍR HRUBÝ – PAVEL PANOCH (eds.): op. cit., s. 60; VLADIMÍR HRUBÝ: *Katedrála...*, s. 78–80.
30/ ANTONÍN CECHNER: op. cit., s. 47–49; VLADIMÍR HRUBÝ: *Katedrála...*, s. 80.
31/ JOSEF MIKAN: *Kolejní chrám Nanebevzetí panny Marie v Hradci Králové*. Hradec Králové 1940; JIŘÍ MIKULEC: *Barokní náboženská bratrstva*. Praha 2000, s. 13.
32/ ANTONÍN CECHNER: op. cit., s. 67. Základní monografií ke kultu sv. Josefa je kniha BARBARA MIKUDA-HÜTTEL: „Vom ‚Hausmann' zum Hausheiligen des Wiener Notes. Zur Ikonographie des hl. Joseph im 17. und 18. Jahrhundert". IN: *Bau-und Kunstdenkmäler im östlichen Mitteleuropa 4*. Marburg 1997; LCI, 7, s. 210–219; k Hradci Králové viz JOSEF MIKAN: II/1, op. cit., 159n; IVO KOŘÁN: op. cit., s. 63.
33/ FRANTIŠEK ŠVENDA: *Třetí měděný obraz hystorye Kralowstwi Czeského a pamětí Města Králové Hradce nad Labem*....III. s. 148–149. Základní prací k tématu VÁCLAV RYNEŠ: „Z dějin úcty Panny Marie Foyenské v Čechách". IN: *Zprávy provincie Tovaryšstva Ježíšova v Praze*. Praha 1948, s. 4–14; VLADIMÍR HRUBÝ: *Královéhradecká diecéze...*, s. 50; JAN ROYT: *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*. Praha 1999, s. 52, 126, 256, 266.
34/ K bratrstvům JOSEF JOHANIDES: *Staré královéhradecké tisky*. Hradec Králové 1973: tisky souvisící s činností č. 121, 348, 352; JIŘÍ MIKULEC: op. cit., s. 37.
35/ IVO KOŘÁN: op. cit., s. 62.

36/ Ivo Kořán: op. cit., s. 61, 62 s dalšími odkazy na literaturu.
37/ Ivo Kořán: op. cit., s. 59; Vladimír Hrubý: *Katedrála...*, s. 78n.
38/ Ivo Kořán: op. cit., s. 63; Jan Royt: op. cit., s. 171, 267 a 237; Vladimír Hrubý: *Katedrála...*, s. 85.
39/ Ivo Kořán: op. cit., s. 39, 64; Jan Royt: op. cit., s. 56–60; Vladimír Hrubý: *Katedrála...*, s. 86.
40/ Ivo Kořán: op. cit., s. 64; Vladimír Hrubý: *Královéhradecká diecéze...*; Týž: *Katedrála...*, s. 130.
41/ Antonín Cechner: op. cit., s. 124; Ivo Kořán: op. cit., s. 36; Alois Kubíček – Zdeněk Wirth: *Hradec Králové*. Hradec Králové 1939, s. 42–43.

Doc. PhDr. Vladimír Hrubý (* 1950), absolvent FF UK v Praze obor dějiny umění – dějepis. Studia skončil v roce 1975 diplomovou (a rigorózní) prací na téma *Pečeti Přemysla Otakara II.* Působil na Krajském památkovém středisku v Pardubicích a na katedře dějin umění FF UK. Od roku 1995 je vedoucím katedry výtvarné výchovy (výtvarné kultury) na Pedagogické fakultě Univerzity Hradec Králové, kde přednáší dějiny umění. Zabývá se uměním středověku, rané renesance, církevními památkami, urbanismem, památkovou péčí. Je autorem nebo spoluautorem řady publikací, článků, výstav, např. *Pečeti Přemysla Otakara II.*, *Dějiny Pardubic*, *Kostel sv. Bartoloměje v Pardubicích*, *Katedrála sv. Ducha v Hradci Králové*, *Gotika v západních Čechách*, *Královéhradecká diecéze*, *Ke slávě Ducha*, *Pardubice – Historický atlas*, *Chrudim – Historický atlas*, *Mapy a plány Pardubicka*. Habilitoval se na FF UP v Olomouci v roce 2002 prací *Pozdní gotika a raná renesance v Pardubicích. Malířství a sochařství v letech 1491–1548* (Pardubice 2003).

Aleš Valenta

Biskup Tobiáš Jan Becker a vznik vrchlabského kláštera

Po skončení třicetileté války započala v českých zemích poslední vlna zakládání klášterů jako jeden z nejvýraznějších dokladů vítězného katolicismu. Iniciátory a fundátory byli většinou noví či staronoví majitelé panství. Od barokního aristokrata se očekávalo, že bude finančně podporovat katolickou církev. Leckterý přitom raději fundoval řádový klérus, než aby napomohl obnově farní sítě, která zůstávala skoro až do konce 18. století v neuspokojivém stavu. Před polovinou 18. století, kdy vrcholí éra barokní zbožnosti, bychom našli jen málo velkých panství bez kláštera, piaristické či jezuitské koleje nebo rezidence. Několik nových klášterních fundací vzniklo po roce 1650 také na území budoucí královéhradecké diecéze.[1]

V roce 1655 byl položen z iniciativy Rudolfa z Tiefenbachu základní kámen ke klášteru pavlánů v Nové Pace, ale mniši osídlili svůj nový konvent až skoro po půlstoletí. Slavnost jejich uvedení se konala 8. 5. 1701 za účasti hradeckého biskupa Bohumíra Kapouna ze Svojkova.[2] Zajímavá situace nastala v Hostinném, kde chtěl Jan Vilém Lamboy usadit jezuity, ale navržená fundace se otcům z Tovaryšstva Ježíšova zdála nedostatečná. Místo nich se v Hostinném usadil žebravý řád františkánů.[3] Další dvě řádové instituce přibyly na území diecéze v 70. letech 17. století, a sice jezuitská rezidence v Žampachu a kapucínský klášter v Opočně, který fundoval hrabě Ludvík Colloredo. V roce 1692 založil potomek jednoho z hlavních protivaldštejnských spiklenců Jakub Leslie konvent milosrdných bratří v Novém Městě nad Metují, jehož stavba se ale táhla celou 1. polovinu 18. století. V letech 1706–1710 nechal biskup Tobiáš Jan Becker vystavět při poutním místě v Králíkách klášter servitů a v téže době byla zahájena stavba vrchlabského kláštera obutých augustiniánů. V roce 1714 se pak díky Norbertu Leopoldu Kolovratu-Liebštejnskému podařilo piaristům založit v Rychnově nad Kněžnou svou druhou východočeskou kolej.[4]

Rozhodující kroky ke vzniku vrchlabského kláštera se odehrály na počátku roku 1705. Dne 12. ledna byl položen základní kámen k budově

konventu a 1. února datoval jeho zakladatel Maximilián Morzin příslušnou fundaci.[5] V úvodu textu fundační listiny vysvětluje, že hlavním důvodem pro založení kláštera byly zástupy poddaných, kteří přicházeli o velkých svátcích ke zpovědi. Bývá to prý až 4 000 duší, což je množství, které vrchlabský farář se svým kaplanem nejsou ani zdaleka schopni zvládnout.[6] Proto se rozhodl povolat do Vrchlabí augustiniány eremity, kteří byli v jeho rodě nejuctívanějším řádem, a založit pro ně věčnou duchovní fundaci v hodnotě 25 000 zl., jež měla sloužit k výživě 10 mnichů. Zakládací listina detailně předepisovala bohoslužebné povinnosti mnichů a specifikovala hmotné vybavení fundace.[7] Augustiniánům poskytovala právo nechat fundaci po zakladatelově smrti na náklady jeho dědiců zapsat do desek zemských.

Každému založení kláštera musel předcházet souhlas nejvyššího duchovního představitele dané diecéze. Svolení královéhradeckého biskupa Tobiáše Jana Beckera, o němž se zmiňuje fundační listina, nezískal Maximilián Morzin snadno. Jako překvapující se to může zdát pouze tomu, kdo předpokládá neproblematickou jednotu církve a státu, resp. církevních a světských sil v pobělohorském českém státě, spočívající ve společném rekatolizačním úsilí. Realita však byla odlišná a jednota neexistovala dokonce ani v rámci církve samotné.[8] Střet vrchlabské vrchnosti s držitelem královéhradeckého biskupského stolce, který je námětem tohoto příspěvku, však poskytuje paradoxně i cenné svědectví o úspěchu rekatolizace na Vrchlabsku, před Bílou horou převážně nekatolické oblasti.[9] Právě počátkem 18. století se totiž odjinud, např. z Litomyšlska, začínají ozývat znepokojené hlasy, že nekatolíků opět přibývá. Hrabě Morzin však ve své fundační listině nepíše o skrývajících se nekatolících, ale o zástupech katolíků obléhajících zpovědnici vrchlabského farního kostela. V opačném případě by si podle našeho názoru biskup Becker, který jinak zintenzivnil misijní činnost, jen stěží mohl dovolit klást překážky vzniku nového důležitého ohniska katolické reformace.[10]

Nejstarší doklad o záměru Maximiliána Morzina založit ve Vrchlabí klášter jsme nalezli v dopise jeho bratru Ferdinandovi, napsaném někdy v létě roku 1703, tedy krátce poté, co hrabě Maximilián převzal morzinský fideikomis.[11] Mezi bratry panovalo zjevné napětí, vyvolané po smrti jejich otce Jana Rudolfa několika spory vesměs finanční povahy včetně fundačního záměru Maximiliánova, který v uvedeném listě argumentuje, že nový kláš-

ter přispěje ke spáse tamějších duší a zvýší čest rodu Morzinů. Nutnost získat souhlas bratrů a bratranců souvisela s tím, že fundace pojatá původně zřejmě jako hypotéka na fideikomisním panství Vrchlabí znamenala finanční zátěž morzinského fideikomisu, a tudíž ji musel předem schválit císař a všichni fideikomisní čekatelé.[12] Závěrem svého listu se pisatel zmiňuje, že získal „jistou podporu od hradeckého biskupa", jemuž je nejlépe známo, jak velice vrchlabským záleží na fundování několika duchovních osob.[13] Souhlas Ferdinanda Morzina i dalších příbuzných posléze dostal.[14] Zato „jistá podpora" biskupa Beckera se ukázala být velice nejistou.

Velmi důležitou roli při vzniku augustiniánského kláštera ve Vrchlabí sehráli neobyčejně vlivný regent morzinských panství Jan Vojtěch Ludvík (v pramenech Johann Adalbert Ludwig) a řádový pověřenec augustiniánů pro německé země Christian Mitis. Ludvík byl nejen morzinským vrchním ekonomem, ale také jejich zplnomocněncem a rádcem v náboženských věcech. Byl velice zbožný a přál – tak jako jeho vrchnost – augustiniánskému řádu. Udržoval živé kontakty s představiteli hradeckého biskupství včetně biskupa Beckera.[15] Mitis přijel z Říma počátkem roku 1702 do morzinského Křince poté, co se dozvěděl, že zde umírá velký příznivec jejich řádu Jan Rudolf Morzin. Jan Rudolf byl stejně tak jako jeho předkové pochován v rodové hrobce v augustiniánském kostele u Sv. Tomáše na Malé Straně před oltářem Nejsvětější Trojice. Později Mitis pomohl přesvědčit biskupa Beckera, aby schválil morzinskou klášterní fundaci.[16]

Z dochovaných pramenů, což je kromě kroniky vrchlabského kláštera především korespondence, nelze plně rozkrýt všechny důvody, které způsobily váhání biskupa Beckera při schvalování záměru zřídit ve Vrchlabí klášter.[17] Níže poukážeme na okolnosti, které mohly na Beckerovo rozhodování působit, aniž přímo souvisely se založením kláštera. Z hlediska fundátora nešlo vůbec o věc jednoduchou. Klášterní fundaci bylo nutno dobře promyslet a připravit, aby nový konvent nenarazil na žádné překážky. O svou obživu se totiž mohl obávat vrchlabský farář, pokud by augustiniáni obdrželi právo provádět některé bohoslužebné úkony, za které vybíral štolové poplatky. Jeho negativní postoj mohl pak ovlivnit rozhodování biskupa, jehož souhlas Morzin nutně potřeboval. Větší komplikaci než vrchlabský duchovní, který byl na vrchnostenském patronovi koneckonců přinejmenším částečně hmotně závislý, a proto si každý

spor s ním musel dobře rozmyslet, představoval výše zmíněný františkánský klášter v Hostinném, vzdálený asi 15 km od Vrchlabí. Tamní mniši se živili vybíráním almužen v širokém okolí a v příchodu dalšího žebravého řádu mohli oprávněně spatřovat vážné ohrožení. Maximilián Morzin si byl těchto úskalí dobře vědom a snažil se je zavčasu odstranit. Informoval o svém záměru držitele vrchlabského obročí i františkány, které ujistil, že augustiniáni nebudou žebrat ani vybírat almužny.[18]

V registrech korespondence biskupa Beckera v biskupském archivu se nachází opis listu z 12. listopadu 1703, určeného pravděpodobně děkanovi ve Vrchlabí a možná odhalujícího jeden z důvodů rozladění mezi biskupem a vrchlabskou vrchností. Na sv. Havla tohoto roku (tj. 16. října) rozhodl biskup o spojení farností Čistá a Kalná na sousedním lomnickém dominiu, které patřilo také Morzinům. Na žádost hraběte Maximiliána pro ně ustanovil zvláštního kaplana, který měl sídlit na faře v Kalné a měl být hmotně zajištěn z morzinské fundace. Biskup Tobiáš byl však dotčen tím, že uplynul téměř měsíc od tohoto jeho vstřícného kroku a dotyčný kaplan se dosud nedostavil na konzistoř, aby mohl být přezkoušen, zda je vhodným „subjektem" pro péči o duše věřících. Poměrně ostrými slovy se ohradil a žádal děkana, aby byl kaplan neprodleně odeslán do Hradce Králové.[19] Nevylučuji, že vrchlabský děkan jednal s vědomím a souhlasem hraběte Morzina. Pokud ano, šlo by o jeden z četných dobových sporů mezi biskupy a vrchnostmi-patrony, kteří prezentovali faráře či kaplana a pak nechtěli připustit jeho instalaci na konzistoři tvrdíce, že se jedná o újmu jejich patronátnímu právu.[20]

Vyústění sporu o kalnenského kaplana neznáme, ale podle následující korespondence mezi biskupem a hrabětem Morzinem se zdá, že třecích ploch mezi nimi bylo více. Velmi zajímavé svědectví o tom poskytuje koncept obsáhlého listu hraběte z 25. 3. 1704, napsaný krátce po jeho setkání s biskupem. Zabývá se v něm morzinskými duchovními fundacemi, záměrem zřídit vrchlabský klášter a svým vztahem k Beckerovi. Píše, že jeho děd, otec i matka, on sám, jakož i jeho regent a zplnomocněnec Ludvík založili nebo iniciovali řadu fundací na vrchlabských i lomnických kostelech (včetně Čisté), což by měl biskup ocenit. Zasílá na konzistoř příjmy kostelů v Čisté a Kalné a ponechává na rozhodnutí adresáta, zda se po dobu, než tam bude zřízena řádná farnost, mohou s tamním kaplanem při sloužení nedělních mší střídat františkáni z Hostinného.[21]

Pokud jde o klášter augustiniánů, hrabě Maximilián věří, že biskup dostojí svému slovu a tento jeho záměr podpoří, jakkoli bude přitom vyžadovat splnění všech náležitostí. V okolí Beckerově byl patrně kdosi, kdo augustiniánům nepřál, o čemž svědčí pisatelova prosba, aby se biskup nenechal nedobře míněnou cizí radou odvrátit od svatého řádu augustiniánů. Vedle různých zákulisních intrik ovlivňovala postoj biskupa a konzistoře v neposlední řadě otázka předpokládaného počtu vrchlabských augustiniánů. Morzin totiž místo minimálního počtu dvanácti mnichů, vyžadovaného pro založení konventu kanonickým právem, počítal ve své fundaci pouze s deseti řeholníky. Varuje ale Beckera, že pokud by rigorózním uplatněním kanonického práva chtěl potlačit jeho bohulibý záměr, pak by fatálně poškodil čest rodu Morzinů i jeho vlastní, kterému nejde o nic jiného než o zmnožení cti Boží a spásu vlastní duše. Oním zlým biskupovým našeptávačem mohl být Jindřich Bartl, od roku 1703 hradecký kanovník a krátce poté kapitulní děkan, oficiál a generální vikář hradecké konzistoře v jedné osobě.[22] Morzin tvrdí, že by mohl snést řadu příkladů, kdy Bartlovi vůbec nešlo o kanonickou přísnost, na které trval ve vrchlabském případě.[23] Zasílá do Hradce návrh fundace ke konečnému posouzení, prosí o její schválení a dovolení, aby ještě před poradou kapituly mohl být položen základní kámen ke stavbě kláštera.[24]

Ve 2. polovině roku 1704 se ledy definitivně prolomily. Dokladem zjevného oteplení vztahů mezi vrchlabskou vrchností a královéhradeckou konzistoří je list oficiála Bartla z 23. července. Hraběti Morzinovi, jehož nazývá „panem bratrem" (!), děkuje za pozvání do Vrchlabí, které s díky přijímá.[25] Sděluje, že františkánský kvardián z Hostinného na konzistoři prohlásil, že proti Morzinově fundaci nic nenamítá, pokud se augustiniáni obejdou bez shromažďování almužen. Bartl mu uložil, aby v tomto smyslu vypracoval a na konzistoř odeslal závazný písemný revers opatřený pečetí jejich provinciála. Vrchlabská schůzka Morzina s Bartlem, k níž došlo v srpnu 1704 a při níž si host také prohlédl místo pro budoucí konvent, znamenala patrně rozhodující průlom. Vlivný oficiál podal biskupovi nepochybně pozitivní reference, které se promítly do Beckerova přátelsky laděného psaní ze 6. 10. 1704, dochovaného v originálu v rodinném archivu Černínů-Morzinů a vyslovujícího poprvé zásadní předběžný písemný souhlas se zamýšlenou fundací. Na základě zjištěných skutečností se biskup „po zralé

úvaze rozhodl [Morzinův] svatý záměr [...] odsouhlasit a podpořit".[26] Ke změně jeho váhavého postoje podstatnou měrou přispěla také intervence Christiana Mitise, lektora teologie a augustiniánského pověřence pro německé země („assistens Germaniae"), který oficiálovi Bartlovi „pro parte sui ordinis" potvrdil, že konstituce jejich řádu považují fundaci pro deset osob za úplný klášter a řádný konvent.

Biskupův list nicméně obsahuje také některé připomínky a podmínky. Vyzývá hraběte, aby poskytl augustiniánům dostatečnou hmotnou podporu (zde patrně probleskuje obava, aby přece jen později nebyli augustiniáni nuceni k žebrotě v okrsku vyhrazeném za tímto účelem františkánům z Hostinného) a zavázal své dědice k jejímu dodržování reálnou hypotékou. Vyslovuje také naději, že se v budoucnu podaří fundaci rozšířit, aby tak bylo učiněno zadost papežským předpisům, tj. aby počet řeholníků stoupl na požadovaných dvanáct. Formální biskupskou konfirmaci fundace „in forma debita et ad perpetuam rei memoriam" nechá ale vyhotovit až poté, kdy bude do jeho biskupského archivu odeslána autentická kopie definitivní verze fundačního instrumentu, jakož i písemné potvrzení augustiniánského řádu („ein Authenticum"), že deset řeholníků tvoří úplný konvent. Vyřízením těchto formalit pověřil biskup svého oficiála, který vše potřebné dojedná s regentem Ludvíkem, který ovšem již nyní může pomýšlet na zahájení stavby. Beckerovo psaní obsahuje konečně také pochvalné pasáže o významu fundace a zásluhách Morzinů o církev, které asi hrabě Maximilián netrpělivě očekával.[27]

Několik dalších dopisů z října 1704, odeslaných oficiálem Bartlem hraběti Morzinovi a regentu Ludvíkovi, dosvědčuje naprostou shodu, k níž obě strany dospěly a v jejímž rámci nyní usilovaly o co nejrychlejší zahájení stavby klášterního konventu.[28] Slavnost položení základního kamene k budově konventu se odehrála 12. ledna 1705 za velké účasti lidu. Kromě představitelů řádu augustiniánů-poustevníků se jí zúčastnila městská rada, městské cechy a mnoho farářů z okolí včetně Rudolfa a Maximiliána Ludvíků, synů morzinského regenta, zasvěcených kněžské službě. (Jejich otec se slavnosti kvůli vážné chorobě nemohl zúčastnit.[29]) Stavbu řídil morzinský stavitel Adam Auer, přičemž je pravděpodobné, že veškeré náklady hradil fundátor. Totéž platí o stavbě klášterního kostela, která započala v roce 1713.

Definitivní znění fundace biskup Jan Tobiáš obdržel až v prosinci 1705, tedy skoro jeden rok od položení základního kamene k budově konventu. Hrabě Morzin vysvětlil zdržení těžkou chorobou „mého milého pana Ludvíka", bez něhož – zdá se – se na morzinských panstvích opravdu nic významného nemohlo odehrát. Pokud by snad biskup nebyl se zněním fundace spokojen, poroučí Morzin celou věc Bohu, který nejlépe ví, jaký je na vrchlabském panství nedostatek duchovenstva.[30] Biskup nicméně ve své odpovědi vyslovuje spokojenost s textem fundace a slibuje, že ze své strany učiní vše potřebné.[31] Maximilián Morzin se nedočkal realizace svého zakladatelského díla, neboť v dubnu 1706 ve 33 letech zemřel. Dědicem rozsáhlého rodového majetku se stal jeho mladší bratr Václav, který se dal na vojenskou dráhu a roku 1704 se patrně účastnil velké bitvy u Hochstädtu.[32] Z opatrných formulací klášterní kroniky usuzujeme, že jej bylo nutno pod určitým tlakem přimět, aby dodržel bratrovy závazky ohledně fundace a hlavně stavby kláštera, jíž se fundace samotná netýká.[33] Václav Morzin se nakonec rychle přeorientoval z vojenské kariéry do pozice majitele rozsáhlých statků, který proslul velkorysými donacemi církvi i investicemi do světských staveb, za což ovšem Morzinové zaplatili vysokým zadlužením a nakonec bankrotem.

Biskup Tobiáš Jan Becker se nedožil dokončení konventu ani zahájení stavby klášterního kostela v roce 1713. Klášterní kronika naznačuje, že otázka počtu řeholníků byla biskupovi jen záminkou maskující snahu zmařit zakladatelské úsilí hraběte Maximiliána. Becker se ho prý pokusil přimět, aby místo kláštera založil kolej pro sekulární klérus (!?).[34] Pravdivé jádro tohoto nepravděpodobného tvrzení se může skrývat v tom, co je známo i z jiných partií církevních dějin, a sice v rivalitě mezi světským a řádovým klérem. Na druhé straně Becker přivedl do poutního místa Králíky řád servitů, takže jistě nebyl proti mnichům paušálně zaujat. Anebo zdrženlivý postoj konzistoře vůči vrchlabským augustiniánům souvisel právě s poutním místem v Králíkách, Beckerově rodišti, které biskup s takovým úsilím a s takovou láskou budoval a vůči němuž se souběžně vznikající vrchlabský klášter mohl jevit jako jakási nevítaná „konkurence"?

POZNÁMKY:

1/ Je míněno původní území diecéze před jejím rozšířením o kraj chrudimský a čáslavský v roce 1782.

2/ Konsekraci klášterního kostela v Nové Pace provedl 28. 10. 1732 biskup Mořic Adolf, vévoda saský. Srov. P. Vlček – P. Sommer – D. Foltýn: *Encyklopedie českých klášterů*. Praha 1997, s. 388 (citováno jako *Encyklopedie*).

3/ Slavnost položení základního kamene se konala v roce 1667 za účasti prvního hradeckého biskupa Matouše Sobka z Bílenberka. *Encyklopedie*, s. 232.

4/ *Encyklopedie*, s. 627. Nejstarší východočeská piaristická kolej byla v Litomyšli, královéhradecké diecézi ale připadla až roku 1782. Pro úplnost tohoto výčtu připomeňme ještě málo známý pokus Františka Ferdinanda Kinského založit piaristickou (?) kolej v Chlumci nad Cidlinou. Záměr fundátora je nejasný; nakonec z něj zbyla loretánská kaple obklopená malým konventem, osídleným po dokončení v roce 1740 jedním kapucínským mnichem. Srov. Aleš Valenta: *Dějiny rodu Kinských*. České Budějovice 2004, s. 84, 251.

5/ Státní oblastní archiv (dále SOA) Zámrsk, Rodinný archiv (dále RA) Černínů-Morzinů, kart. 72, inv. č. 86, fol. 5–12.

6/ Odkazuje také na příklad svých příbuzných, bratrance Jana Rudolfa Kamila a děda Pavla, kteří oba fundovali na svých panstvích jednu novou farnost.

7/ Bylo to mj. každoročně 45 sudů piva, 60 strychů žita, 15 strychů pšenice, 10 strychů ječmene, 7 centnýřů másla, 125 sáhů dřeva a 600 zl. na hotovosti. Budoucí majitelé morzinského fideikomisu byli oprávněni fundaci vypovědět a vyplatit klášteru jistinu ve výši 25 000 zl., kterou je opat povinen přijmout. Fundace měla podobu hypotéky na panství Hostinné.

8/ Srov. Alessandro Catalano: „Das temporale wird schon so weith extendiret, daß der Spiritualität nichts als die arme Seel überbleibet.' Kirche und Staat in Böhmen (1620–1740)". IN: Petr Maťa – Thomas Winkelbauer (eds.): *Die Habsburgermonarchie 1620–1740. Leistungen und Grenzen des Absolutismusparadigmas*. Stuttgart 2006, s. 317–344. Spory jezuitů a kardinála Harracha jsou dobře známy, nově však autor poukázal na tvrdé střety mezi preláty a českými zemskými politiky zvláště v době vlády Ferdinanda III.

9/ Podle *Soupisu poddaných podle víry z roku 1651* (Hradecko–Bydžovsko 4, Státní ústřední archiv v Praze 2000, s. 1421–1422) se hlásila naprostá většina obyvatel vrchlabského panství k nekatolické víře.

10/ Biskup Becker vydržoval v diecézi dvojici putujících misionářů, tzv. missionarii vagi. Srov. Jaroslav Mikan: *Vznik a počátky hradeckého biskupství*. Hradec Králové 1946, s. 55–56.

11/ Jeho předchůdce Jan Rudolf Morzin zemřel 22. 2. 1702.

12/ Fideikomis neboli majorát představoval právní institut, jímž pobělohorská aristokracie pojišťovala nedělitelnost svého majetku, resp. té jeho části (vesměs většiny), jež byla do fideikomisu vložena. Vznik fideikomisu musel schválit český král, jehož souhlasu rovněž podléhal prodej, zadlužení či zástava fideikomisního majetku. Základem morzinského majorátu byla panství Vrchlabí, Lomnice, Kunstberg a Dobrovany.

13/ V originále zní text takto: „einiges subsidionales von Herrn bischoff zu Königgrätz." Maximilián Morzin bratru Ferdinandovi, po 28. 6. 1703. SOA Zámrsk, RA Černín-Morzin, kart. 72.

14/ Ferdinand Morzin tak učinil v listě Maximiliánovi z 16. 7. 1703 (SOA Zámrsk, RA Černín-Morzin, kart. 72), bratranec František Morzin z Bezděkova písemně 15. září téhož roku, přičemž původně trval na tom, že musí vidět místo, kde bude klášter stát. (Tamtéž) Zajímavé je, že Maximiliánovi navrhoval vybudovat klášter raději na alodiálním (svobodném) morzinském zboží Křinec než na fideikomisním Vrchlabí. Je možné, že právě pod jeho vlivem hrabě Maximilián přemístil ne sice klášter samotný, ale fundační hypotéku na alodiální panství Hostinné.

15/ Ve fondu RA Černín-Morzin se dochoval opis listu, datovaného ve Vrchlabí 20. 10. 1701, ale neuvádějícího ani pisatele, ani adresáta. Je však pravděpodobné, že prvním byl regent Ludvík, zatímco druhým byl zcela jistě biskup Becker. Obsah je zajímavý a svědčí o tom, že pisatel vskutku vystupoval jako hraběcí zplnomocněnec. Informuje biskupa, že přijal na jeho žádost do služeb bývalého chrasteckého hejtmana. Všemožně na vrchlabském panství podporuje církev, pro bono Ecclesiarum et Parochorum nechal zřídit několik fundací. Pro vrchlabského faráře, když jede za nemocným, nechává vydržovat koně i s krmením z kontribučního účtu, zatímco jinde faráři musí používat vlastní koně. Za to vše si ale od biskupa vysloužil jen velmi málo uznání („einer gantz geringen Glori"), naopak je spíše v podezření, že tak činil z marnivosti či pýchy. (SOA Zámrsk, RA Černín-Morzin, kart. 72) Není vyloučeno, že s podobně motivovanou skepsí hleděl Becker i na zakladatelské úsilí Maximiliána Morzina.

16/ P. Wilhelm Schuster: *Das Hohenelber Augustinerkloster*. b.d., s. 5–6.

17/ Pokud jde o klášterní kroniku, čerpám ze sekundárního zdroje, jímž je výše uvedená Schusterova práce. Wilhelm Schuster byl počátkem 20. století převorem vrchlabského kláštera a pro své dějiny použil především, ne-li výlučně, právě klášterní kroniku.

18/ V nedatovaném opise Maximiliánova listu patrně bratru Václavovi asi z let 1703–1704 píše jeho autor o františkánech, že „können diese hierwieder warhafftig nichts ein wenden, weilen meine Fundirende Geistliche absolut kein allmosen Werden samlen dürffen". SOA Zámrsk, RA Černín-Morzin, kart. 72.

19/ Státní oblastní archiv Zámrsk – státní okresní archiv Hradec Králové, fond Biskupství Hradec Králové, kn. č. 4, inv. č. 4, kopiář a registra korespondence biskupa Tobiáše Jana Beckera 1701–1703, fol. 40: „Ea propter Vobis demandamus ut tale Subiectum Nobis qvantocuius mittatis cuius examinata idoneitate eidem curam Animarum et administrationem Sacramentorum dependentis a Vobis committere possemus. Qvod Vos iam pridem facere oportuit, et non tam d[omi]ni culpose in detrimentum Animarum differre cum id ipsum Vobis iam pridem innotuerit." V Beckerových registrech, zachovaných pro léta 1701–1703 a 1706, je uvedený list jediný, který se týká vrchlabského kláštera.

20/ Několik příkladů snesl ve své klasické práci Antonín Podlaha: *Dějiny arcidiecéze pražské od konce XVII. do počátku století XIX.* Díl I. *Doba arcibiskupa Jana Josefa hraběte Breunera (1694–1710)*. Praha 1917, s. 423–461.

21/ SOA Zámrsk, RA Černín-Morzin, kart. 72. Dosud se v obou kostelech sloužily nedělní mše pouze dva týdny v měsíci.
22/ JAROSLAV MIKAN: op. cit., s. 56.
23/ Při Morzinově návštěvě biskupa (tj. buď v hradecké rezidenci, ale protože ta ještě nebyla dokončena, spíše na venkovské rezidenci Chrasti) došlo mezi ním a oficiálem Bartlem nejspíš k nějaké kolizi či nedorozumění, takže Bartl předčasně odcestoval. Morzin v listě biskupovi připouští, že „meine ihme [tj. Bartlovi] gegenwarth noch weniger aber mein vorhaben etwan nicht angenehment sein müsse". SOA Zámrsk, RA Černín-Morzin, kart. 72.
24/ V emotivním závěru listu hrabě Maximilián vyslovuje naději, že se v biskupově srdci najde ještě aspoň jedna jiskřička skutečné lásky, když ne k němu, tak aspoň k jeho otci a dědovi. („...dass in dero Hertzhen wenigsten noch ein eintziges funck[en] einer rechtshafenen gegen lieb noch nicht gegen mir, so doch gegen weyl[and] meinem Gross- Vnd Vattern see[ligen]...")
25/ SOA Zámrsk, RA Černín-Morzin, kart. 72. Bartl se rovněž zmiňuje o tom, že posel dnes, tj. 23. července 1704, doručil na konzistoř Morzinovo psaní ohledně fundace. Dále píše, že 10. srpna bude v Trutnově instalovat nového děkana a o dva dny později se dostaví do Vrchlabí. Hrabětem nabídnutou přípřež s díky odmítá, neboť obě města dělí pouze tři míle cesty.
26/ SOA Zámrsk, RA Černín-Morzin, kart. 72, fol. 59–60: „Dahero habe nach reiffer Uberlegung mich entschlossen, deroselben heilige Intention, wie angereget ist, guttzuheissen und beförderlich zu seyn..." Biskup také poznamenal, že Bartl při obhlídce ve Vrchlabí zjistil, že klášter bude stát nedaleko hraběcího zámku a nebude poškozovat tamní farní kostel.
27/ Biskup se uznale vyslovuje o zbožnosti (Pietät) fundátora i jeho zesnulého otce (Jana Rudolfa). Oceňuje příkladný „Wandl, observantz undt Eyfer" řeholníků, jejichž činnost a hlavně hojnější zpovědi podpoří zbožnost (Andacht) věřících a zlepší péči o jejich duše. Končí slovy, aby „dobrotivý Bůh zachoval celý vysokohraběcí dům a pozdvihl jej k mé zvláštní potěše..." („...der grundtguttigste Gott erhalte das gantze hochgräf[liche] Haus undt erhöhe es zu meinem sonderlichen Trost...")
28/ SOA Zámrsk, RA Černín-Morzin, kart. 72, fol. 50, 55–56. Jedná se o tři dopisy, jejichž adresace není zcela jasná, ale dva jsou patrně psány regentu Ludvíkovi (ze 7. a 26. října) a jeden (7. října) Morzinovi. Vyplývá z nich, že jeho domluva s „Jeho ctihodností" Christianem Mitisem byla komplikována tím, že augustinián se pohyboval mezi řádovým klášterem v Bělé pod Bezdězem a Prahou. Přátelský vztah s Ludvíkem byl stvrzen regentovou zásilkou, obsahující šest bažantů. Bartl se také rozepisuje o případu děkana z Hostinného Matyáše Sperglera, který se dostal do střetu s regentem Ludvíkem a později se na základě různých stížností neznámého obsahu dostal před soud konzistoře a byl patrně zbaven úřadu. Vztah mezi Morziny a biskupstvím to ale nenarušilo.
29/ W. Schuster, který se ve svém líčení opírá o klášterní kroniku, mlčí o účasti Morzinů i zástupců konzistoře. V prvním případě se jedná patrně o opomenutí, v druhém ale nejspíše o záměr, protože autor považoval postup konzistoře vůči augustiniánům za ne právě přátelský.

Je nemyslitelné, že by se slavnosti nezúčastnil přinejmenším oficiál Bartl. Srov. P. WILHELM SCHUSTER: op. cit., s. 7–8.

30/ List hraběte Morzina biskupu Beckerovi z 12. 12. 1705, RA Černín-Morzin, kart. 72. Úvodem vyslovuje pisatel politování, že se s biskupem nesetkal při zajížďce do Vídně. Zmiňuje se dále o případu děkana z Hostinného (viz pozn. č. 28), který poškodil církev a ohrozil duše věřících. Ujišťuje, že nepodněcoval stížnosti svých poddaných proti tomuto knězi, který si může dělat, co chce, tj. vrchnost jeho činnost nijak neovlivňovala. Nyní se ale musí buď na konzistoři ze všech nařčení očistit, nebo by měl být zbaven svého postavení.

31/ Tamtéž, list z 23. 12. 1705. Biskup dále sděluje, že dal oficiálovi Bartlovi pokyn, aby záležitost děkana z Hostinného vyřešil co nejrychleji.

32/ V listech oficiála Bartla regentu Ludvíkovi a hraběti Morzinovi ze října 1704 (SOA Zámrsk, RA Černín-Morzin, kart. 72, fol. 50, 55–56) je rovněž zmínka o účasti (nejspíše) Václava Morzina ve známé bitvě u Hochstädtu, v níž Evžen Savojský a vévoda Marlborough porazili Francouze.

33/ P. WILHELM SCHUSTER: op. cit., s. 9. Podle autora byl hrabě Václav Morzin pohnut („bewogen") výmluvností a „právním úsilím" („durch [...] rechtlichen Bestrebungen") Christiana Mitise. Augustiniánský diplomat nejspíše upozornil hraběte na právní důsledky případného odstoupení od bratrova fundačního závazku.

V dodatku k fundační listině Václav Morzin nicméně tvrdí, že z hlediska práva nebyl povinen fundaci zachovat, ale protože se jedná o „eine schwere Gewüssens Sach" a pro lásku k zemřelému bratrovi ji chce naplnit. V roce 1714 rozhodl, že bude každý rok splácet augustiniánům 2 500 zl. tak dlouho, než bude jistina hypotéky splacena. Tento dodatek je opatřen přípisem biskupem Jana Adama Vratislava z Mitrovic ze 1. 8. 1714, že tento instrument (tj. dodatek Václava Morzina) „ratihabemus et approbamus". SOA Zámrsk, RA Černín-Morzin, kart. 72, sign. B 81, fol. 5–12.

34/ P. WILHELM SCHUSTER: op. cit., s. 6.

PhDr. Aleš Valenta, PhD. (* 1964), absolvent FF UK v Praze, kde získal roku 2004 doktorát. Specializuje se na dějiny české šlechty v novověku, zejména její hospodářské a finanční poměry, židovské obyvatelstvo v Čechách v 17.–18. století a česko-německé vztahy v 17.–20. století. Napsal knihy *Dějiny rodu Kinských* (České Budějovice 2004) a *Finanční poměry české šlechty ve druhé polovině 18. století. (Chlumečtí Kinští 1740–1770)* (Hradec Králové 2006).

Petr Polehla

Bohuslav Balbín a dědictví klasické vzdělanosti

Když vstoupíte do historického jádra Hradce Králové na Velké náměstí nejpoužívanější cestou pro pěší, naskytne se vám krásný pohled na barokní scenérii s Mariánským sloupem, kostelem Panny Marie a bývalou jezuitskou kolejí, nynějším Novým Adalbertinem. Když přistoupíte blíže, možná že váš zrak poté, co se pokochá krásou fasády s rytmem jejích pilastrů, zabloudí k bronzové bustě, která připomíná jednoho z největších českých jezuitů, učence, literáta, historika a nadšeného vlastence Bohuslava Balbína, který zde roku 1621 spatřil světlo světa. Následující pojednání chce poukázat na jednu z méně známých stránek Balbínova díla, na jeho zájem o antickou literaturu a klasickou vzdělanost vůbec, která konec konců prostupuje i jeho dílem historiografickým, jež proslavilo autora nejvíce.[1]

I.

Balbín byl od útlého dětství ovlivněn výchovou a vzdělávacím systémem jezuitů, kteří jsou z hlediska dějin kultury a umění spojováni ponejvíce s barokem, které je zase chápáno jako protiklad k éře předchozí – k renesanci, a v oblasti literatury a vědy k humanismu. Hovoříme-li pak o některém období dějin jako o návratu k antickým vzorům a ideálům, máme na mysli jistě právě renesanci a humanismus. Přesto ale můžeme řadu jezuitů v prvních generacích řádu a v podstatě celý jezuitský vzdělávací systém směle označit za dědice klasické vzdělanosti. Jako příklad z našeho prostředí můžeme uvést právě Bohuslava Balbína.

S jezuity se setkával už v předškolním věku a až na několik let strávených v broumovské benediktinské škole byl neustále vzděláván na jezuitských institutech. Nejprve v nově založené koleji v Jičíně, dále v Praze a poté v Olomouci. V této souvislosti bývá zdůrazňována zejména skutečnost kontaktu s historickými místy a probuzení zájmu o české dějiny, ale stejný význam má pro něj i kontakt s latinskou literaturou a klasickou

vzdělaností, které jezuité pěstovali. Ten se ještě prohloubil po Balbínově vstupu do Tovaryšstva, neboť po dvouletém noviciátu v Brně byl poslán do Kladska na humanitní studia, a sice nově ustanoveným provinciálem Tovaryšstva, známým brněnským jezuitou Martinem Středou. Zde byl vzděláván zcela v duchu humanismu, tedy zejména v latině, řečtině a klasické literatuře. „Už nyní opravňoval k naději, že se stane znamenitým profesorem rétoriky a vykladatelem klassických autorů. A že tyto naděje také splnil, dosvědčují důkazy. Jeho jméno v řádě Tovaryšstva vřaděno je dle menologií mezi členy slovutné, a čestného názvu ‚Českého Livia' zaslouží si pro svou vyhlášenou latinu, jíž mluvil a psal."[2]

Bylo to zejména studium rétoriky, které zprostředkovávalo antický odkaz na jezuitských školách. Tento výukový předmět v sobě ale zahrnoval mnohem více, než co si pod ním představujeme dnes. Jednalo se v jeho rámci také o výuku latinské literatury a antických reálií, což poznáme např. také z toho, co všechno Balbín zahrnul do svého pojednání o rétorice v díle *Verisimilia humaniorum disciplinarum* (*Nástin humanitních disciplín*), které se stane těžištěm naší pozornosti. Dobrá znalost antiky (jejích dějin a literatury) je ostatně patrna ze všech Balbínových děl a při jejich četbě se vynořují srovnání s antickými reáliemi a osobnostmi. Například svého hlavního odpůrce Martinice srovnává Balbín s císařem Tiberiem, jehož obraz zná z podání Tacitova.[3] Rétorika, označovaná za „základní sloup antické kultury", měla v jezuitském vzdělávacím systému velmi důležitou roli. Od 2. století před Kristem, kdy přišli do Říma první řečtí rétoři, aby učili svému umění – později druhému ze sedmera svobodných – Římany, kteří je pak zprostředkovali dalším národům a staletím, uplynulo po Balbínovu dobu sice mnoho času, ale přesto byly zásady antické rétoriky stále živé. Rétorika v antice nebyla jen naukou o mluvení, ale životním ideálem, který se mohl prosadit a vzkvétat tam, kde byla přítomna „radost z řeči, radost z umně vytvořené řeči".[4] Rétorika se jistě mnohokrát odchýlila od svého ideálu, který jí vytyčili její „otcové", z nichž k nejvlivnějším patří Quintilianus, autor díla *Institutio oratoria*.[5] Výmluvnost, morální kvalita a moudrost, které tedy podle antikou vytyčeného vzoru neoddělitelně patří k osobnosti rétora, byly po staletí cílem vzdělávání a takto cele je převzal i jezuitský školský systém.[6]

Balbínův zájem o klasické vzdělání, zejména jazykové a literární, dosvědčuje např. skutečnost, že během svých následujících studií teo-

logie (1646–1650) vydal tiskem jako svoji vůbec první práci nikoli teologickou či filozofickou studii, ale latinskou báseň, která již svým názvem *Apollónovo nebeské poslání pražským vysokým školám* prozrazuje silnou orientaci na antiku. O Balbínově básnické tvorbě víme také z jiných souvislostí, a to z jeho známého, nicméně poněkud nejasného odvolání z pedagogického působení a z celé následné aféry souvisící s jistým zřejmě mravním deliktem. Jeho dílo bylo proto podrobeno přísné řádové kontrole a Balbínovi protivníci našli údajné necudnosti ve sbírce latinských básní a epigramů *Examen melissaeum*, vydané poprvé roku 1663 v Praze. K vydání ji Balbín připravil za svého působení v Jindřichově Hradci, kdy své starší básně doplnil o nové a vše uspořádal v soubor. Jedná se o sbírku asi tisíce latinských básní, především menšího rozsahu. Často jde o parafráze antických autorů. Balbínovi ale nešlo o skutečnou básnickou tvorbu. Byla to pro něj spíše zábava, literární hříčka, odreagování v oblasti, kterou ovšem bral velmi vážně a vážil si jí. Šestou knihu sbírky tvoří Balbínovy latinské překlady antických básní řeckých. Že šlo o dílo, jež sloužilo k vyplnění autorova oddechu po práci, o činnost, jež byla Balbínovi zábavou, dosvědčují slova z jeho úvodu: „Včeličky se vyrojily ve svobodě lesa, mezi starostmi o dějiny a pracemi vychovatelskými, zrodivše se spíše v kalamáři než v hlavě."[7] S ohledem na to, komu je určen tento sborník textů, uvádím jako příklad za všechny epigram věnovaný městu Plzeň:[8]

Věrou věrná vždy, tak i čestná vždy, vítězná vždycky,
Králů, papežů ples, zbraní a umění plod;
Školy, chrámy, sněm, divy, smlouvy, boje též mnohé,
Milého úkolu když předmětem stanou se mně;
Kacířstva zrádná krev tvé hradby zbarvila, Plzni,
Svatá! Svaté nám posvátně bude i psát.

Z kuriozit v díle zmiňme např. to, že je zde zařazeno také několik epigramů na Ježíška jakožto nositele několika profesí: např. *Ježíšek v jeslích gramatik*, *Ježíšek tesař*, *Jezulátko geometrem*. O úspěchu knihy svědčí skutečnost, že byla po několika letech vydána znovu ve Vídni (1670) a v Kolíně nad Rýnem (1687).

Balbín, mistr svobodných umění, která spočívala na klasických vzorech, si musel jakožto učitel na řádových gymnáziích své znalosti řádně utřídit a systematizovat, což ho v poznání antického dědictví ještě více posílilo. Rétorice, o níž měl velmi vysoké mínění, věnoval dva spisy – *De oratoria amplificatione* a *Quaesita oratoria*. Druhý jmenovaný spis, vydaný roku 1677, je rozdělen na dvě části – *Eloquentia antiqua* obsahující 53 otázek a odpovědí a *Eloquentia nova* pojednaná ve 30 dotazech. Jedná se o příručku pro ty, kdo mají v rétorice jisté základy. První část díla, jak název napovídá, se věnuje řečnickému odkazu předešlých věků. „Nové výřečnosti" pak autor vytýká řadu kazů, které bychom ovšem mohli označit za typické prvky barokního řečnictví. I zde se Balbín projevuje jako věrný humanista snažící se držet klasický ideál. Kniha byla věnována Karlu Arnoštovi z Valdštejna, o jehož rodu pojednal Balbín v úvodu práce.

II.

Na základě pedagogické činnosti vznikl také spis *Nástin humanitních disciplín*, který je nejpřesvědčivějším svědectvím o Balbínově lásce k antice a jeho vysokém mínění o klasických ideálech. Nástin je „první úplnou poetikou v české literatuře".[9] Ve sporu mezi „starým a novým" v oblasti literatury, rétoriky a vůbec vzdělanosti, který zde markantně vystupuje do popředí, se Balbín projevuje jako neochvějný zastánce klasických norem latiny a literatury. Kniha byla používána po řadu let jako učební pomůcka na řádových školách a měla tak velký vliv na jezuitskou literární praxi. Nelze se zde zastavit u všech oblastí, o nichž autor v díle pojednává. Zmíním proto alespoň ty, kterým Balbín přikládal velký význam a které jsou také důležité z hlediska tématu tohoto pojednání.

Jaký byl cíl *Nástinu*, vyjadřuje už jeho podtitul, v němž stojí, že kniha přináší „pravidla pro listy, latinský sloh, mluvnici, básnění a emblémy, symboly, dějepis, řečnictví posvátné i světské a jiné věci tohoto druhu...". Už z prvních řádek vysvítá silná úcta k antice a v tomto duchu se nese celá práce: „Celý tento nástin se opírá o jediný základ. Jestliže totiž podle svědectví Ciceronova při každé příležitosti hlásali staří Akademikové, že je třeba jako vůdkyni následovat přirozenost, totéž opakuji já při všech oborech ušlechtilejší vzdělanosti..."[10] Citování antické autority je přítomno

doslova na každém druhém řádku. O jaké autory jde? Nejzávažnější autoritu představuje Marcus Tullius Cicero, který se samozřejmě těšil obrovské úctě u humanistů a také u jezuitů, což můžeme pozorovat např. na povinné školní četbě na řádových ústavech[11] nebo také v dalších příručkách rétoriky či poetiky apod.[12] Podobné úctě se těší ještě Quintilianus, hojně citováni jsou dále Seneca, Plinius, Tacitus a Livius, z básníků Vergilius.

Třetí kapitola spisu se týká latiny, která byla ostatně nejdůležitějším předmětem na jezuitských středních školách. Musíme si ale uvědomit, že zde zdaleka nešlo pouze o výuku jazyka v dnešním slova smyslu, ale o osvojení si logického myšlení a toho nejlepšího z myšlenkového světa starších, latinou se vyjadřujících generací. „Bez latiny nemůže nikdo vyniknout v humanitní vzdělanosti,"[13] zní hned první věta této kapitoly. A možná nám ne zcela libě bude znít další Balbínovo rezolutní tvrzení, že „nikdo nemůže [...] získat nějaké jméno v kterémkoli oboru humanitních věd, jestliže by opovrhoval latinou a pokládal ji za nehodnou své péče. To je ona čistá půda, jakou je třeba předem získat a připravit pro každou stavbu Vzdělanosti."[14] Na mušku si poté bere Balbín latinu církevní. Co se týče čistoty stylu, která je zde znalostí latiny zejména míněna, je zárukou její kvality držení se vzoru *Vulgáty* a slov a termínů církevních Otců a učitelů. (Přímo zmíněn je sv. Bernard, a to pro četné užívání biblické mluvy.) Jinak je ovšem podle Balbína latina ve značné krizi. Hemží se výrazy chybně přejímanými z cizích jazyků. Na druhé straně není Balbín ani zastánce řeči antikvované, s použitím pouze archaických výrazů, které řeči neškodí jen tehdy, jsou-li užity poskrovnu. Řeč má být jasná a srozumitelná, nikoli vyumělkovaná a temná. Za největší vadu pokládá, společně s některými antickými teoretiky řečnictví, strojenost slohu. Ze svých současníků, jejichž latina je hodná následování, zmiňuje Balbín např. Jakuba Pontana, ke kterému se hrdě hlásí a nazývá jej „náš Pontanus"[15] a uvádí jeho rodiště Most v Čechách, podle nějž si Jakob Biderman (1542–1626), jeden z nejproslulejších jezuitských literátů a dramatiků, zvolil svůj umělecký pseudonym Jacobus Pontanus.[16] Mezi četbou, kterou žákům Balbín doporučuje, najdeme Plautovy komedie – „čtyři jsou cudné a mohou být bez úhony žákovskou četbou: *Mostellaria*, *Trinnumus*, *Menaechmi* a *Captivi*." Ovšem jakoby jedním dechem dodává, že přece jenom naprosto nejužitečnější pro osvojení si dokonalé latiny je četba Cicerona.

Je jisté, že Balbín při sepisování *Nástinu* používal antické i soudobé příručky rétoriky. Znal jistě dílo svého staršího spolubratra, anglického mučedníka Edmunda Kampiána, který působil částečně na týchž místech jako Balbín (Praha, Brno) a sepsal traktát *De imitatione rhetorica*. V rozebíraném Balbínově díle nacházíme totiž velmi podobné formulace. Možné ovšem je, že podobnost vychází ze stejných pramenů, které oba autoři používali, protože zde Balbín Kampiána přímo necituje.[17] Balbín je velkorysejší ve výběru klasických autorů vhodných k nápodobě: „Osvědčená latina je ta, která se opírá o autoritu klasických autorů,"[18] zatímco Kampián až na výjimky doporučuje držet se ve všem Cicerona. O Balbínově erudici v oblasti literatury a rétoriky svědčí řada polemik se současnými nebo o něco staršími literárními teoretiky, či příklon k té či oné straně jistého literárněteoretického sporu. Poměrně kriticky (pro přehnaný jazykový purismus) je zmiňován např. humanista, vynikající znalec Cicerona Marius Nizolius (1498–1566), autor díla *Thesaurus Ciceronianus omnia Ciceronis verba, omnemque loquendi atque eloquendi varietatem complexus*. Balbín dále uvádí řadu novodobých gramatik a slovníků, které doporučuje ke studiu latiny, přičemž u některých zmiňuje i jejich nedostatky. Přináší také výčet nejlepších vydání (vydavatelů) nejznámějších antických autorů. Vynikající znalost samotné latiny osvědčuje Balbín ve 4. kapitole nazvané *O gramatice a jejích částech*. Pojednává zde zejména o metodě čtení textů a knih, o interpunkci, pravopisu, přízvuku, prozódii, syntaxi, číslovkách, ale i o přepisu řeckých a hebrejských slov, o římském kalendáři, nápisech a mincích.

Velice zajímavá, vzhledem k tomu, co bylo řečeno o Balbínově zálibě v básnické tvorbě, je 5. kapitola *O poezii a jejích druzích*. Zdůrazněno je zde na prvním místě nadání a v těsné návaznosti na něj cvičení a „znalost předpisů", které ovšem bez nadání nepomůžou. Navíc se předpisy mají týkat jen věcí zásadních a ty mají být abstrahovány z děl starých básníků, jejichž četba je nakonec to nejužitečnější pro toho, kdo klepe na dveře poezie, přičemž podotkněme, že zde tímto není v žádném případě doporučováno epigonství, nýbrž má být dosaženo toho (vyjádřeno také poeticky), „aby se krev našeho básnění mísila se živou a zdravou krví slavných básníků a jí se zbarvovala".[19] Kdo se chce naučit básnickému umění, má mu být dána příležitost psát básně, mohli bychom shrnout Balbínovy návody k tvorbě, v nichž cvičení a nápodoba hrají zásadní úlohu. Dále je řeč o básnických

obratech, vazbách, epitetech, kvantitě hlásek, metrice apod. Před jeho skvělými znalostmi antické poezie nelze než smeknout. Zařazeno je zde také pojednání o antické historii a zejména mytologii (včetně egyptské), které se básník musí učit nazpaměť. Znát „povahu krajin a letopisy národů" je pro básníka nutné proto, aby se v básni nedopustil anachronismů.[20] Dále poučuje Balbín ve svém spisku adepty básnictví o geografii, astronomii, ale též o výtvarném umění, jehož zvídavé pozorování se velmi doporučuje jako něco, co rozvíjí schopnost imaginace a pomáhá při slovním popisu osob a věcí. Proto je také k této kapitole přičleněna stručná ikonografie postav řeckého Pantheonu.

O vlastní „duši poezie" – básnické fikci – pojednává autor v V. paragrafu 5. kapitoly *Nástinu*. Má být líčeno to, co ačkoli se nestalo, stát se mohlo. Báseň tedy má být pravděpodobná, což je požadavek odpovídající Aristotelovým pravidlům pro básnickou tvorbu.[21] Látka může být buď zcela vymyšlená, nebo převzatá ze skutečných událostí, ale dokreslená fikcemi. Vše vymyšlené musí být ale přijatelné a pravděpodobné. Cílem básníka má být nejen pobavit, ale i prospět. Úplná fikce se hodí spíše pro komedie, neboť to, co je zcela vymyšleno, podněcuje lidského ducha jen váhavě. Dějiny nám ovšem nabízejí tolik postav a událostí, že je zbytečné vymýšlet si nové. Balbín doporučuje, aby byla v divadle fikce použita jen ve výstupech sboru a děj a postavy aby se opíraly o historii. Balbín také řeší v jeho době zřejmě naléhavou otázku, zda mohou být do křesťanské poezie zapojeny mytologické, tedy pohanské náboženské představy a postavy. V duchu humanismu, ale i středověku a konečně i převládající tendence v jezuitském dramatu toto použití schvaluje a naopak za příliš přísné označuje snahy „z křesťanské poezie vykázat každé pohanské božstvo a každou fikci, jejíž základ by byl odvozen z pověry starých".[22] Mytologické motivy se ale nemají kombinovat s látkou křesťanům posvátnou, s biblickými událostmi apod. Pro křesťanskou poezii doporučuje nahradit mytologické postavy osobnostmi svatých, zemských patronů, ochránců různých míst, stavů apod.

Velmi zajímavé z hlediska vztahu jezuitů a antiky (a vůbec z hlediska zkoumání jezuitského působení v kultuře) je jezuitské divadlo. Jde o oblast, kde se vliv antických vzorů projevil velmi výrazně, neboť divadlo vstřebalo zásady klasické poetiky a rétoriky. Pozornost věnuje Balbín dramatu,

které označuje jako básnickou divadelní hru v 8. kapitole *Nástinu*. Než se jí budeme věnovat, uvedu několik obecných poznámek k jezuitskému divadlu, které se vyvinulo jako součást řádového školství a dosáhlo velmi vysoké úrovně: Bez nadsázky můžeme říci, že divadlo se stalo nejsilnějším uměleckým prostředkem řádové katecheze, evangelizace a misionářské činnosti (ačkoli rozvoj jiných umění jezuité také nezanedbávali). Vždyť už požadavek sv. Ignáce, zakladatele řádu, zapojení smyslů a obraznosti do rozjímání nad událostmi ze života Ježíše Krista je v *Exerciciích* (stěžejním díle jezuitské spirituality) formulován téměř divadelnickou řečí a k dramatizaci příběhu či děje přímo vybízí. Od Ignácových návodů, jak s danou látkou pracovat ve fantazii, je ke scénickému ztvárnění krok jen opravdu nepatrný.[23] Jezuitské divadlo se vyvinulo jako součást řádového školství. Tzv. Studia humaniora, jež měla šest stupňů, končila třídami zvanými podle hlavních předmětů – *poetica* a *rhetorica*. Psát řeči, dialogy a menší deklamační dramata bylo úkolem především magistrů – učitelů nižších tříd, kteří ještě nemuseli být kněžími. Veřejnosti byly pak tyto výtvory představovány při různých školních akademiích za účasti rodičů a příznivců školy. Třetí akademie v roce bývala nejslavnostnější, k dramatu se při ní připojovala hudba, tance a lepší výprava. Vrcholem veřejných vystoupení žáků bývalo divadlo na konci školního roku. Napsat hru pro jeho slavnostní ukončení bylo úkolem profesorů rétoriky, což již bývali kněží. Autor musel zpravidla hru také nastudovat, byl tedy i jejím režisérem. Výzvu ke skládání a provozování her na jezuitských školách obsahovalo *Ratio studiorum*, řádové zásady řídící jezuitskou vzdělávací činnost. Podle pokynů vizitátora české provincie jezuitů z roku 1675 Nicolaa Avanciniho, který byl sám vyhlášeným dramatikem, se „sluší dbáti, aby drama mělo námět, z něhož jinoši mohli by se učiti buď ctíti ctnost, nebo unikati hříchu".[24] Cíle divadelní tvorby byly podobné cílům jezuitského kazatelství, i část prostředků byla podobná. Divák měl být především poučen. Bylo usilováno o hluboký dojem. Podobně jako v Evropě užívali názornou řeč divadla i misionáři v zámoří. „Někdy se divadlo jevilo jako jediná možnost jak seznámit národy cizích kultur s křesťanským náboženstvím."[25]

Výuka na řádových ústavech měla široký mimoškolní rámec a neomezovala se jen na hodiny strávené bezprostředně ve školních lavicích. Studenti jezuitských škol se zapojovali do slavení významných svátků liturgického

roku, jako byly Vánoce, Velikonoce, Boží Tělo a u nás též slavnost sv. Václava, a aktivně se účastnili i církevních a společenských událostí, jako bylo uvedení biskupa či jiného hierarchy do úřadu, královská korunovace apod. Při všech těchto oslavách probíhala různá procesí obohacovaná často produkcí jezuitských učitelů a žáků – přednesy básní, řečmi, dialogy, zárodky budoucích her a nakonec i divadelními představeními. V souvislosti se vztahem Bohuslava Balbína a jeho rodného města uveďme, že se zúčastnil roku 1665 uvedení prvního královéhradeckého biskupa Matouše Ferdinanda Sobka z Bilenberka, kterého jezuité se svými žáky vítali vítězným obloukem a hrou *Zasnoubení upřímné víry*. Balbín měl divadlo rád a příležitosti s ním spojené zřejmě vyhledával, neboť sám uvádí, že viděl mnoho her svých současníků. Je nade vši pochybnost, že se také Balbín jakožto učitel rétoriky musel na několika místech zapojit do příprav podobných slavností a to jako autor deklamací, možná i divadelních představení, byť nemáme přímo dochovanou žádnou jeho hru. Např. během Balbínova působení v Jindřichově Hradci byly provedeny dvě divadelní hry, jejichž sepsání i secvičení náleželo profesoru rétoriky, tedy Balbínovi. Jeho instrukce v *Nástinu*, jak má divadelní hra či deklamace vypadat, jeho láska k poezii, jeho básnické dílo, nás vedou k tomu, že musíme ztrátu jeho dramatické tvorby konstatovat s lítostí.

Balbín je v *Nástinu* kritikem novostí, které se zavádějí do divadelních představení, různých vymyšleností, zásahů alegorických postav do děje apod., což jsou znaky rodícího se barokního jezuitského divadla. Naopak školní deklamaci, která se neodehrává na veřejnosti, je povoleno vše, tedy jakákoli smyšlenka, alegorické postavy „a vůbec vše, co mohou básnické talenty vymyslit".[26] Pro divadelní hru je zapotřebí volit takové náměty, které obsahují náhlé zvraty, omyly a nečekané příhody a podivuhodné konce. Balbín zmiňuje příručky několika autorů, které obsahují právě k dramatickému ztvárnění vhodné historické události starší i novější. Také uvádí svůj vlastní stručný seznam historických látek, které se nejčastěji vyskytují v divadle. Stručně se zabývá i otázkou, která byla jezuity dosti diskutována, a sice zobrazením krutých scén na jevišti. To proto, že mezi předlohami pro latinsky psaná dramata byly hry Senekovy, v nichž hrůzostrašné a kruté scény však měly své pevné místo a také filozofické odůvodnění.[27] K diskuzím o uplatnění krutostí na divadle Balbín uvádí: „Také

toho je třeba se vystříhat, aby nebyly očím diváků předkládány příklady příliš kruté, ani takové, kterým brání v předvádění ohled na slušnost, jako například vraždy synů, porody, oběšení atd. [...] Shledávám však, že noví básníci málo dbají této výstrahy."[28] Jak by tedy celý divadelní kus měl vypadat, popisuje Balbín takto: „Básník, který hodlá psát drama, musí bedlivě uvážit, čím by mohl sytit nejenom uši, ale i oči diváků. Všichni lidé totiž nemají zábavu v recitování veršů, nýbrž touží vidět a slyšet něco nového. Rovněž delší poslouchání je unavuje, naproti tomu je obvykle osvěžuje buďto příjemná hudba, nebo pestrost šatů a divadelní výprava..."[29]

Konkrétněji svoje představy o výpravě divadla rozvádí ve III. paragrafu této kapitoly, kde mluví o místu děje, jevišti, kulisách, kostýmech, gestech, výslovnosti apod. Zmiňme jen několik postřehů. Všechny role se mají recitovat, má se mluvit přirozeně, jak to vyžaduje situace a role (hněv, strach...); nemá se recitovat zpěvným hlasem, strojeně až na jedinou výjimku, a tou je pochlebenství, „kde je zpívaný tón zcela vhodný".[30] Jako příprava pro správnou volbu kostýmů, zejména jejich barev, je třeba opět studovat díla starých i současných mistrů malířství. Konkrétně jsou zde zmíněni např. Rafael, Rubens, Dürer a Balbínův přítel Karel Škréta, „který nehodlá v ničem zůstat pozadu za starými mistry".[31] Zdá se, že velké zalíbení měl Bohuslav Balbín v rozsahem menších rétoricko-dramatických útvarech, v deklamacích, určených většinou pro menší skupinu osob, které jsou víceméně zasvěceny do dané problematiky, a tudíž je zde povolena velká, nebo spíše maximální míra fikce. Jednak jim Balbín věnuje velkou pozornost a třídí je do mnoha druhů, jednak uvádí, že sám kdysi připravil (nejspíš se svými studenty rétoriky) desetidílnou deklamaci o Odysseovi, určenou na oslavu návratu hraběte Jáchyma Slavaty z jeho zahraniční cesty. Šlo o tzv. deklamaci obraznou, při níž se „k nějaké věci uvádí buď historická, nebo bájeslovná obdoba".[32] První část deklamace zahrnovala příklady z životní pouti Odysseovy, druhá, tzv. aplikace, pak obsahovala pozoruhodné události ze života Slavatova. Za „knížecí a královské" označuje Balbín tzv. deklamace starožitnické, při nichž se předvádějí zvyky starých národů – římské hry, senát, chrám, vojenský tábor apod., což vyžaduje velkých znalostí reálií, ale i značné náklady. Že nebyl pisatel *Nástinu* velkým přítelem reklamy, nás poučí například jedno z pravidel jak psát divadelní programy: „Střez se, abys mnoho nesliboval, a dbej, abys raději vskutku

poskytl více."[33] Šíři Balbínových znalostí prozrazuje také to, že u výčtu námětů k tragédiím, komediím a deklamacím je u každého uveden pramen, z nějž je možno látku čerpat. Na závěr tohoto seznamu je ještě připojena řada témat vhodných pro deklamace, která jsou rozčleněna podle měsíců v roce, v nichž je vhodné je provést. Např. v lednu to je „Porada tří králů, jakmile spatřili hvězdu", v únoru „Žaloba ryb proti postu", v květnu „Triumf Flóry", tedy většinou témata vycházející z liturgického kalendáře.

Devátá kapitola *Nástinu* je věnována dějepisectví, tedy Balbínovu hlavnímu oboru. Jako vzor všem historiografům je zde stavěn před zrak nikdo menší než římský historik Livius. To, že byla dána přednost Liviovi před Tacitem, jehož velkým ctitelem byl Justus Lipsius, nizozemský humanista, který Balbína přímo ovlivnil, bylo zřejmě dáno i rozvojem studia Liviova díla a osobnosti v Balbínově době. To také svědčí o Balbínově kontaktu s evropskou vědou a zaznamenávání soudobých objevů a poznatků. Livius ostatně Balbínovi vyhovoval i ve svém vlasteneckém zaměření historiografie. Ve své metodě se Balbín sice dovolává Tacita, cituje i Seneku, ale Livia nazývá králem, jehož je třeba si brát za vzor nejvíce.[34] Livius zřejmě více odpovídal Balbínovu pojetí smyslu historikovy práce. Podle Livia je úkolem historika rekonstrukce „kolektivní paměti národa. Paměť je pro něj základním pilířem národní identity a její ztrátu považuje za jednu z hlavních příčin vnitřního rozkladu římské společnosti."[35] Historiografie má tedy především připomínat to, jak žily předchozí generace a jaké hodnoty vyznávaly. Čteme-li Balbínovo historiografické dílo a nakonec i jeho spis nejpopulárnější, *Obranu jazyka slovanského*, nacházíme v něm podobný vlastenecký koncept.

Kapitolu 11. věnuje Balbín kazatelství, tedy duchovnímu řečnictví, které se podle jeho mínění od světské rétoriky liší v podstatě jen látkou, takže i zde mají klasické vzory a antičtí učitelé výřečnosti svoje důležité místo. Hned na začátku pojednání se Balbín odvolává na autoritu řeckého historika Hérodota, který vkládá do úst hrdiny Themistokla větu, kterou Balbín vytyčuje jako jednu z prvních zásad kazatelství: „Rady, které jsou v souhlasu s rozumem, téměř vždycky dopadají příznivě; jsou-li však naopak v nesouhlasu, ani bůh nechtívá při tom pomáhat."[36] Avšak úplně první zásadou kazatelství, vyjádřenou velmi pregnantně a srozumitelně, je věta stojící v samém podtitulu příslušné kapitoly: „Nestačí řečníku, aby chtěl

řečnit, musí také umět."[37] Z dalších kazatelských zásad, které Balbín vytyčuje, zmiňme tyto: „Zdá se potupným chtít plody cizí práce vydávat za své; Řečník, obracející se k lidu, nesmí si stanovovat příliš vysoké cíle; City se nedají předpisovat; Snaha všechno říct má za následek zmatek; Konečným cílem duchovního řečníka je prospívat, nikoli bavit."[38] Věnujme aspoň některým bodům trochu pozornosti. Balbín doporučuje, aby si kazatelé průběžně zapisovali různá místa z různých autorů, týkající se pro kazatelství potřebných témat, a sestavovali si je do potřebných „katalogů". Důležitý je přesný zápis včetně citace, to proto, že je poctivé uvádět v kázání autory použitých myšlenek, výroků apod. „Nemohu totiž schvalovat těch, kdož nejpotupnějším plagiátem vykrádají cizí skříně a práci a ukradené věci vydávají za své."[39] Následuje také kritika těch kazatelů, kteří „se štítí námahy, usilovně se shánějí po nových autorech a hned se jich chtí zmocnit před jinými: snadno totiž zůstávají krádeže skryty, když čerstvý autor není ještě obecně znám".[40] Další vadou kazatelů, kterou Balbín nazývá dokonce hříchem proti rozumnosti, je to, že si kazatelé stanovují příliš vysoké cíle a příliš mnoho toho požadují od svých posluchačů. Proti přehnanému vzrušení, proti soustavnému vyžadování slz, proti zbytečnému zveličování se dovolává také zásad a příkladu antických autorit. Nemá nic proti patetické řeči, ale ta musí city, a třeba i slzy, vyvolat svou kvalitou, uměním kazatelovým, závažností látky, nikoli násilně a samoúčelně. Mírou kázání musí být posluchač. Má se mu tedy předkládat to, co je pro něj užitečné, co odpovídá jeho schopnostem, vzdělání, chápání, nikoli tedy věci subtilní, což když se děje, je „těžkým prohřešením proti božské i lidské rozumnosti".[41] Z textu je patrno, že měl Balbín na kazatele velmi vysoké nároky a že kazatelské činnosti přikládal vysoký význam. Varuje před tím, aby při kázání vystupovala do popředí postava kněze, aby se kněz snažil zalíbit lidu např. různými vtipy. „Kéž by takoví neexistovali!"[42] končí odstavec, v němž se konstatuje, že řada kněží jednající tímto způsobem káže ne Krista, ale sebe a své nadání. Základem dobré přípravy na kázání je čtení a znalost Písma a neustálé pročítání spisů svatých Otců, zejména sv. Jana Zlatoústého.

Zakončeme toto pojednání o méně známé stránce života a díla jednoho z největších českých historiků, královéhradeckého rodáka Bohuslava Balbína vzletnými slovy jeho životopisce, která nebyla vybrána jen

pro obsahovou výstižnost, ale i pozoruhodnost jazyka: „Dráha života vedla jej zprvu kromě povinných studií filosofických a bohoslovných ke staroklassictví, v němž tak vynikl, že jeho vrchní rádi oželeli jeho vynikajících schopností na roli filosofické i bohoslovné, ponechavše jej na školách humanitních, kde skvěle zazářil jeho krasoum básnický a spisovatelská hřivna jeho [...]. Skládal nejen latinské verše, epigramy i dramata; ba slohem Liviovi rovným napsal i mnoho vzácných spisův jiných. Nejzamilovanějším předmětem stala se mu historie, jež mu zjevovala, jakou slávou za dávných věků se stkvěla Země česká, a spolu naznačovala, jakým snahám se má věnovati národ český, aby sám svou vinou nezhynul, nýbrž se opět zaskvěl v dávné slávě své [...]. Žil zápalem duše své vědám a uměním, a zápal ten dovedl vštěpovati jak mládeži studující, tak přátelům svým i čtenářům svým, ba jest jeho bohonadšeným prorokem i nám a zůstane bohdá i budoucím."[43]

POZNÁMKY:

1/ Přestože se práce chce ubírat jiným než biografickým směrem, uvedu zde základní údaje o Balbínově životě a díle: Po brzké smrti Balbínova otce byla matka nucena prodat dům v Hradci Králové a přijala s početnou rodinou ochranu, pohostinství a péči Otty z Oppersdorfu na zámku v Častolovicích. Jejich dům byl zanedlouho, podobně jako několik dalších, prodán jezuitům, kteří na těchto místech záhy vystavěli svou kolej. Častolovický zámek byl také centrem katolických reformních snah. Jeho majitel, pan Otto z Oppersdorfu, zastával mimo jiné úřad reformačního komisaře, tzn. že byl zodpovědný za průběh rekatolizace v kraji. Proto se také Balbín už od útlého dětství setkával v Častolovicích s jezuity. Do řádu byl přijat roku 1636. Už během studií se začal zabývat českými dějinami a shromažďovat historický materiál. Jako průvodce Rodriga Arriagy, který přišel do Prahy vyučovat teologii a během prázdnin se chtěl více seznámit se zemí, v níž měl působit, si Balbín pečlivě zapisoval všechny pamětihodnosti, opisoval nápisy a procházel knihovny a archivy všude tam, kam na své společné cestě zavítali. Významnou událostí, která podnítila Balbínovo vlastenectví, byla pražská korunovace Ferdinanda IV. českým králem. Tato velkolepá událost vyvolala zájem o zašlou českou slávu, o slavná období českých dějin. Ještě větším zážitkem a podnětem k vlasteneckému cítění bylo obsazení Hradčan a Malé Strany Švédy a jejich snaha dobýt Staré a Nové Město pražské. Mezi obránci města bylo i mnoho pražských studentů a jejich učitelů – jezuitů. Nejsilnějším zážitkem, který rozhodnou měrou přispěl k Balbínovu vlastenectví, bylo však slavnostní přenesení Paládia země české z Vídně, kde bylo ukryto před Švédy, zpět do Staré Boleslavi. Prvním velkým výsledkem Balbínovy práce bylo dílo *Výtah z českých dějin*, které bylo

do tisku odevzdáno roku 1669. Jedno z největších a nejdůležitějších děl české historiografie muselo však pro množství odpůrců čekat na své vydání 8 let. Ve zmíněném období, kdy se Balbínovi zdálo, že celá jeho letitá práce vejde vniveč, prožíval značné úzkosti, zklamání a rozhořčení. Za těchto okolností vzniklo asi nejznámější Balbínovo dílo, *Rozprava na obranu jazyka slovanského, zvláště pak českého*, známá spíše pod kratším označením *Obrana jazyka českého*. Roku 1679 Balbín těžce onemocněl zánětem pohrudnice. K tomu se přidala mrtvice, která měla za následek částečné ochrnutí. Stále však zůstával činný a své práce diktoval písaři. Takto nemocen a ochromen pracoval ještě 9 let a vytvořil další obrovské dílo, *Historické rozmanitosti království českého*. Zemřel 28. listopadu roku 1688 ve věku 67 let.

2/ A. Rejzek: *P. Bohuslav Balbín TJ.* Praha 1908, s. 55.

3/ Srov. J. Kučera – J. Rak: *Bohuslav Balbín a jeho místo v české kultuře.* Praha 1983, s. 99.

4/ E. R. Curtius: *Evropská literatura a latinský středověk.* Praha 1998, s. 75.

5/ Řečník je v něm postaven obecně jako ideál člověka. Správný řečník není ten, kdo jen umí důmyslně vystavit promluvu a má schopnost veřejně promluvit, ale ten, kdo je i mravně bezúhonný, ušlechtilý, zkrátka kdo je *vir bonus* a současně *dicendi peritus* a také *vere sapiens*. (Quintilianus: *Institutio oratoria* XII, 1, 1). Tak u Quintiliana zaujala rétorika v podstatě roli filozofie, neboť výmluvnost prýští „bezprostředně z pramene moudrosti" (Quintilianus: *Institutio oratoria* XII, 2, 6). Rétorika měla tedy v antice i v dobách, které rozvíjely její odkaz, širší záběr, než jaký má dnes.

6/ Naproti tomu studium filozofie Balbína zřejmě tolik nezaujalo. Po pobytu v Kladsku byl poslán na tříleté studium filozofie do pražského Klementina. Druhá scholastika, která byla jezuity rozvíjena, jej však příliš neoslovovala, zůstával přesvědčeným humanistou. Snad v této nedůvěře k novým filozofickým směrům a metodám sehrálo roli i jeho staromilství, které bývá zdůrazňováno v souvislosti s jeho celoživotní orientací na historii. K filozofii nepřilnul ani přesto, že měl možnost trávit značný čas s věhlasným řádovým teologem a filozofem Rodrigem Arriagou, jehož provázel na jeho poznávací cestě po Čechách. Srov. J. Kučera – J. Rak: op. cit., s. 81.

7/ A. Rejzek: op. cit., s. 271.

8/ Český překlad citován podle A. Rejzek: op. cit., s. 273.

9/ J. Kučera – J. Rak: op. cit., s. 116.

10/ B. Balbín: *Verisimilia humaniorum disciplinarum. Nástin humanitních disciplín.* Praha 1969, s. 18.

11/ Četbu Cicerona přímo nařizovalo *Ratio studiorum*, jezuitský studijní řád.

12/ Například E. Kampián (viz o něm níže) Cicerona velebí na mnoha místech své příručky rétoriky: „Při čtení těch ostatních buďte soudci, při čtení Cicerona žáky. Oněch si povšimněte, jej obdivujte, ony okuste, jeho hltejte, stravte a nechte přejít do krve. Oni mají jisté delikatesy, kterých máme ochutnat velmi střídmě a opatrně. On má plné stoly skvostných pokrmů, které máme jíst s důvěrou a lačně. Jen z toho vznikne dokonalá výmluvnost." (*De imitatione rhetorica*, cap. II)

13/ B. Balbín: *Verisimilia humaniorum disciplinarum...*, s. 29.
14/ Tamtéž: s. 29.
15/ Tamtéž: s. 38.
16/ Lat. „pons" = most.
17/ Na několika místech však Kampiána zmiňuje s velkou úctou: „Zakládám sobě nemálo na tom, že i já jsem potomek vynikajícího ducha řečnického Edmunda Kampiána. Já a se mnou několik kněží provincie české máme se za šťastné, že přímo ze školy Edmunda Kampiána jsme vyšli." (IN: A. Rejzek: op. cit., s. 55) Balbín nebyl přímým Kampiánovým žákem, ale žákem učitelů vyšlých z jeho školy.
18/ B. Balbín: *Verisimilia humaniorum disciplinarum...*, s. 38.
19/ Tamtéž: s. 75.
20/ Tamtéž: s. 86.
21/ „...není úkolem básníkovým předváděti, co se stalo, nýbrž co by se státi mohlo, tj. věci možné podle pravdě podobnosti nebo nutnosti." Aristotelés: *Poetika*, II, IX. (Citováno podle českého překladu F. Groha: Praha 1993, s. 18.)
22/ B. Balbín: *Verisimilia humaniorum disciplinarum...*, s. 100.
23/ Srov. např. § 122–125, 106–108, 111–116.
24/ J. Mikan: *Jesuitské divadlo v Hradci Králové*. Hradec Králové 1939, s. 5.
25/ R. Fülöp-Miller: *Moc a tajemství Jezuitů* (2. vyd.). Praha 2000, s. 497.
26/ B. Balbín: *Verisimilia humaniorum disciplinarum...*, s. 222.
27/ L. A. Seneca je jediným autorem dochovaných antických latinsky psaných tragédií, a tudíž pro pozdější autory novolatinských tragédií jediným vzorem v tomto žánru a témže tvůrčím jazyce. Líčení hrůz nebylo samoúčelné, ale stoický filozof chtěl ukázat, kam až vedou nezřízené vášně, nezvládnuté afekty, zkrátka jak neblahé jsou důsledky odklonu od stoiky vytyčených zásad života. Seneku Balbín také hojně cituje v teoretických otázkách umění a divadla, zejména jeho *Listy Luciliovi*. Např. na klementinském jezuitském gymnáziu se ze Senekových dramat četla *Medea*, *Thyestes* a *Hercules Furens* (srov. K. Bobková-Valentová: *Každodenní život učitele a žáka jezuitského gymnázia*. Praha 2006, s. 221.)
28/ B. Balbín: *Verisimilia humaniorum disciplinarum...*, s. 223.
29/ Tamtéž: s. 223.
30/ Tamtéž: s. 226.
31/ Tamtéž: s. 227.
32/ Tamtéž: s. 230.
33/ Tamtéž: s. 234.
34/ Srov. A. Rejzek: op. cit., s. 288–289.
35/ J. Šubrt: *Římská literatura*. Praha 2005, s. 207.
36/ B. Balbín: *Verisimilia humaniorum disciplinarum...*, s. 248.
37/ Tamtéž: s. 248.

38/ Tamtéž: s. 248.
39/ Tamtéž: s. 250.
40/ Tamtéž: s. 251.
41/ Tamtéž: s. 252.
42/ Tamtéž: s. 252.
43/ A. Rejzek: op. cit., s. 283.

Petr Polehla (* 1974) vystudoval latinu na Ústavu klasických studií Filozofické fakulty MU Brno (dále historii a estetiku); působí na Diecézním teologickém institutu Biskupství královéhradeckého a jako asistent na Filozofické fakultě Univerzity Hradec Králové.

Tomáš Petráček

Čas vznikání a čas zanikání
Několik poznámek k minulosti ženských řeholních kongregací na území diecéze královéhradecké a vůbec

Studium historie ženských řeholních kongregací se těší stále větší pozornosti,[1] a to včetně jejich vlivu na kulturní a náboženský život,[2] byť čeští historici mají sklony tento fenomén – tak významný pro období 19.–20. století – opomíjet nebo přinejmenším nedoceňovat.[3] Objevuje se stále více kvalitních studií o řádových dějinách z pera samotných řeholnic, kterým už zdaleka nejde jen o beatifikaci zakladatelek a bojovnic první generace. V našem článku nepůjde o vylíčení heroických počátků jednotlivých řádů a kongregací v českých zemích, ani o celkové postižení oné gigantické práce, kterou řeholnice v tomto období na poli náboženském, církevním, vzdělávacím a sociálním odvedly. Chceme v první části nejprve ukázat rozvoj ženských kongregací na příkladu biskupství Hradec Králové, tedy rozsáhlé a lidnaté, převážně katolické a dobře spravované diecéze, kterou můžeme považovat za modelový příklad českých zemí.[4] Smíme-li trochu předběhnout, pak řekněme dopředu, že mezi lety 1850–1950 došlo k nárůstu počtu řeholnic na území diecéze z 19 na 730. Těžiště našeho příspěvku ale leží v části druhé, kde čtenářům nabízíme celkem 10 možných důvodů tak neuvěřitelné dynamiky rozvoje, které jsou pokusem o vysvětlení, jak a proč došlo k takové v dějinách církve bezprecedentní expanzi této formy zasvěceného života.

Domnívám se, že lepší poznání kořenů a okolností jejich rozvoje může vnést světlo i do probíhající církevní diskuze o příčinách současné krize a postupného odumírání ženských kongregací v západní Evropě, kterou někteří ideologové tradicionalismu mylně kladou za vinu II. vatikánskému koncilu.[5] Přes všechno ocenění života a činnosti řeholních sester v církvi, přes všechny modlitby za povolání – kdysi mohutné kongregace s mnoha zásluhami za své dílo ve prospěch církve a společnosti vymírají. Mohu-li opět trochu předběhnout, dovolte mi několik provokativních otázek.

Neznamená náhodou současná redukce jejich počtů vlastně návrat věcí do normálu? Nebyl vývoj let 1850–1950 v českých zemích a v katolické západní Evropě vlastně historickou anomálií, a pokud ano, proč? Jaké byly důvody, které vedly k expanzi ženských řádů a kongregací? Pokud dokážeme najít odpověď na tyto otázky, můžeme zjistit, proč už dnes tyto kongregace tolik nepřitahují mladé ženy uvažující o svém povolání, aniž bychom to sváděli na koncilní obnovu[6] nebo celkovou zkaženost moderního světa a mládeže zvláště, což obojí je laciné a hlavně nám to k ničemu nepomůže.

Vznik a rozvoj ženských řeholních řádů a kongregací v letech 1850–1950

Všimněme si nejprve, že v celé diecézi Hradec Králové neexistoval do roku 1784 ani jediný ženský klášter. O jeho zřízení se uvažovalo mezi hradeckými biskupy a místní aristokracií, ale pro nedostatek prostředků se myšlenka dlouho jevila jako nerealizovatelná.[7] Nejblíže úspěchu byl pokus o založení kláštera anunciátek, který pro svoji dceru a další ženské potomky aristokratického původu hodlal zřídit Antonín hrabě Sporck na svém panství Choustníkovo Hradiště.[8] Za přispění biskupa Koschinského se podařilo v nelehkých podmínkách klášter zřídit,[9] ale jeho existence neměla mít dlouhého trvání. Už roku 1736 požádala představená kláštera, aby všech třiadvacet řeholnic mohlo odejít do nově zřízeného kláštera v Praze. Biskup Mitrowitz jim přesun dovolil, takže diecéze zůstala i nadále prosta ženských klášterů.[10] Klíčovým prvkem, který je nutné nepominout, je skutečnost, že zásadním problémem pro zřízení jakéhokoliv nového kláštera představoval nedostatek prostředků na straně církve i malá ochota se v této věci angažovat ze strany místní aristokracie. Nešlo zdaleka jen o to darovat místo a postavit klášter. Ten musel mít vlastní, trvalý a dostatečný příjem, který by zajistil budoucí řeholnice, jejich pomocný personál a např. také duchovního správce. Takového výdaje nebyl nikdo z místních biskupů schopen. Ve stejné době zde přitom působí celkem 15 mužských klášterů a řeholních domů.[11]

Teprve roku 1784 se při rozšíření diecéze o dva rozsáhlé a lidnaté kraje Chrudim a Čáslav dostal na území diecéze klášter voršilek v Kutné Hoře. Jednalo se o relativně málo početný, exkluzivní konvent sester (12–14 řehol-

nic), které se věnovaly výchově a výuce dívek z urozených a zámožných patricijských rodin.[12] O každé zvýšení počtu řeholnic se muselo složitě vyjednávat.[13] Až do roku 1856 tedy existuje na rozsáhlém území lidnaté diecéze jen jeden jediný nepočetný ženský klášter. Ačkoliv josefínské církevní reformy přinesly zánik několika mužským řeholním komunitám, rozšíření o dva nové kraje tyto ztráty vynahradilo.[14] Hlavně díky dvěma početným klášterům – broumovskému opatství (cca 40–45 mnichů) a želivské kanonii (dohromady s Německým Brodem cca 20–30 řeholních kanovníků) – počet řeholníků na území diecéze kolísá od 30. let 19. století od 100 do 140 členů. Oněch dvanáct až čtrnáct voršilek představuje v tomto kontextu jen jakési „doplnění a ozdobu".

Stejně jako v jiných oblastech je i vývoj ženských kongregací u nás oproti zemím západní Evropy fázově posunutý, neboť tam začíná jejich rozvoj již ve 20. letech.[15] V našem případě ještě v roce 1850 nenajdeme na území diecéze[16] více než jeden klášter s 19 voršilkami, jistý budoucí zlom je již ovšem naznačen skutečností, že zde roku 1856 bylo 5 novicek.[17] Během čtyř let mezi roky 1856 a 1860 dojde k prvnímu průlomu. Počet voršilek v Kutné Hoře vystoupá na 22, ale především vzniknou nové řeholní domy sester z Notre Dame v Hradci Králové s 12 a ve Žlebech se 3 sestrami a početně osazený dům boromejek[18] ve Valdicích s 19 členkami.[19] Během tří let přibude pouze nový dům v Heřmanově Městci, což se může jevit jako nepatrný nárůst. O budoucím rozvoji mnohem více vypovídá věk většiny sester, které se převážně narodily v čtyřicátých letech.[20] Během pouhých dvaceti let po roce 1850 se situace radikálně promění. Dynamicky vzroste počet klášterů, typ řádů a počet řeholnic, takže už roku 1879 mají s celkovým počtem 129 sester[21] početně navrch nad mužskými řeholemi. Situace vypadá takto:

KLÁŠTERY	SESTRY SE SLIBY	NOVICKY	LAICKÉ SESTRY	CELKEM
Voršilky:				
Kutná Hora	15	2	2	19
Hostinné	40	–	–	40
Česká Skalice	12	1	6	19

KLÁŠTERY	SESTRY SE SLIBY	NOVICKY	LAICKÉ SESTRY	CELKEM
Sestry de Notre Dame				
Hradec Králové	14	2	7	23
Nový Bydžov	6	–	1	7
Heřmanův Městec	3	–	–	3
Žleby	2			2
Běstvina	1	1	1	3
Chrást	2	–	1	3
Boromejky				
Sloupnice	5	–	–	5
Sestry Spasitelova Milosrdenství	3	–	–	3
Celkem:	103	6	18	127

Po dalších pouhých deseti letech, v roce 1889, udává hradecký biskup Hais ve své zprávě tyto počty ženských řeholnic:[22]

I. Voršilky: Kutná Hora 20, Hostinné 40, Č. Skalice 18, Králíky 26 – celkem 104.

II. Notre Dame: Hradec Králové 32, N. Bydžov 7, Choceň 2, Heřmanův Městec 3, Žleby 2, Běstvina 2, Chrást 2, Vysoké Mýto 2, Rychnov 2, Žamberk 2 – celkem 56.

III. Boromejky: Sloupnice 6, Obora 3 – celkem 9.

IV. Sestry Spasitelova Milosrdenství: Žleby 3.

V. Školské sestry III. Řádu sv. Františka: Poděbrady 3, Slatiňany 4 – celkem 7.

Celkem tedy 179 sester včetně jedné nové kongregace, což znamená za pouhých deset let značně dynamický nárůst. Ten se bude v následujících desetiletích jenom akcelerovat. V roce 1906 najdeme domy a kláštery řeholních kongregací v každém městě, městysu a dokonce na vesnicích, které jsou ale tehdy mimořádně lidnaté. V řadě relativně malých měst do 10 000 obyvatel není výjimkou přítomnost více kongregací. Aniž bychom unavovali čtenáře dalšími výčty, podejme jen stručný souhrn. V roce 1906 už působí na území diecéze celkem 10 kongregací, které dohromady čítají na

443 sester, tedy výrazně více než dvojnásobek v porovnání s rokem 1889. Jen v letech 1896–1906 vzniklo na 54 nových domů.[23] Církev tak mohla nejen „naplnit" lidským personálem stávající charitativní, sociální a školská zařízení, ale mohla dále přistoupit k zakládání nových. Poptávka po řeholních sestrách v roli zdravotních sester a učitelek byla ze strany městských zastupitelství, která v tomto období české národní, politické a občanské emancipace budovala síť škol, nemocnic a podobných zařízení, enormní.[24]

Biskup Doubrava obšírněji zhodnotí přínos ženských kongregací ve své druhé zprávě z roku 1913. Konstatuje, že se na území diecéze nenachází žádný klášter kontemplativních řeholnic. Všechny se věnují činné službě ve výchově a vzdělávání mládeže nebo v charitativní oblasti, v nemocnicích, sirotčincích, útulcích a to s velkým užitkem pro společnost a církev.[25] Přes všechen nárůst počtu v posledních padesáti letech období rozkvětu zdaleka nekončí. Každý rok vznikají alespoň jedno dvě nová zařízení.[26] Fáze dynamické expanze pokračuje, sestry zahušťují stále více síť sociálních služeb, nově pečují o skupiny, jejichž základní potřeby dosud zajišťovala obec či rodina, ale nikdo jim nevěnoval odbornou pomoc. Doubrava zvláště zdůrazňuje přínos činnosti sester v oblasti výchovy mládeže. Celou řadu škol založily a vedou, jen na málokterých nepůsobí jako učitelky nebo vychovatelky. Biskup zdůrazňuje, že podíl na školní výuce zdaleka nevyčerpává jejich působení. Jsou aktivní v katolických spolcích pro mládež a vůbec významně přispívají k spolkovému životu církve.

Po vrcholném roce 1913, kdy počet řeholnic dosahuje počtu 503, dojde k významnému propadu v jejich řadách po I. světové válce. Ve zprávě biskupa Kašpara z roku 1923 figuruje 429 řeholnic a 19 novicek, tedy přibližně desetiprocentní úbytek. Ten je skoro nahrazen roku 1928, kdy počet řeholnic vystoupá na 484 sester se sliby a (pouhých) 8 novicek. Příčin relativního poklesu může být vícero, ale určitě mezi ně patří čtyři válečné roky a změna režimu po roce 1918. Místo monarchie, která církev sice využívala pro své potřeby, ale zároveň ji favorizovala, nastupuje radikálně laicistická republika, ve které je katolická církev pouze trpěna. Reálně nemohl nikdo činnost sester v nemocnicích a útulcích nahradit, ale už zpráva biskupa Kašpara z roku 1923 zmiňuje snahy režimu vytlačovat sestry ze státních škol a ze školství vůbec, takže si řeholnice hledají nová pole působnosti např. jako farní hospodyně a katechetky. Nové zákony republiky také odstranily

omezující podmínky, například povinný celibát učitelek, a obecně poskytly ženám mnohem velkorysejší přístup do oblasti vzdělání, pracovního uplatnění i občanské a politické realizace, než tomu bylo v předchozí době. Je možné se zamyslit i nad tím, že žádný růst řeholního života nemůže stoupat donekonečna, ale logicky naráží na jisté demograficky a sociálně dané stropy. Faktem zůstává, že se počet řeholnic po celá 20. léta drží blízko maxima z let těsně předválečných.

V 30. letech s hospodářskou krizí a zvyšujícím se politickým napětím začne růst počtu řeholnic znovu nabírat tempo, takže v roce 1935 je počet řádových sester o celou třetinu vyšší a blíží se číslu 750.[27] Na obnoveném růstu se podílí pokračující demografický nárůst populace, lepší postavení katolické církve v Československu 30. let a jistá existenční nejistota, která mohla u mnoha žen nasměrovat jejich pozornost na spolehlivé zajištění v rámci kongregace, jakožto zároveň duchovně vznešeného, hmotně zabezpečeného a celospolečensky akceptovaného a oceňovaného naplnění vlastního života. Právě ve 30. a 40. letech dochází k budování rozsáhlých areálů, které poskytovaly přístřeší desítkám sester a stovkám jejich svěřenců. V roce 1942 bychom našli v českých oblastech celkem 640 a v odtržených sudetských oblastech hradecké diecéze celkem 141 řeholnic.[28] Ve svém součtu se tedy blížily skoro 800. Poválečný odsun zasáhl i německé řeholnice, které z části musely odejít,[29] ale hradecká diecéze měla jen jednu pětinu německy mluvícího obyvatelstva (zasaženy byly kláštery v Trutnově, Vrchlabí, Žacléři a dalších místech), takže nebyla postižena tolik jako litoměřická či území dnešní plzeňské diecéze.

Na konci 40. let se situace jeví obnovená a stabilizovaná, součet řeholnic v hradecké diecézi čítá 730 v roce 1947 a 729 za rok 1949.[30] Stěží lze usoudit, zda číslo okolo 750 řeholnic představuje vrchol rozvoje (30. léta jsou dobou nejvyššího rozmachu ženských kongregací v řadě zemí západní Evropy, po kterých následuje pokles),[31] nebo zda to bylo nadechnutí před dalším vzmachem. Vzápětí totiž došlo k prudkému a násilnému přeryvu vývoje. I když už nacisté omezovali činnost sester a zmocňovali se jejich budov a majetku, nedá se to srovnat se systematickou brutální likvidací řeholního života, do které se pustili českoslovenští komunisté po roce 1948.[32] My zde ale opustíme historii ženských řádů a raději se pokusíme podrobněji prostudovat příčiny tak dynamického rozvoje v letech 1850–1950. Sledovali jsme proces

prakticky neustálého růstu, samozřejmě s několika neúspěšnými založeními, s rozdíly dle regionální úspěšnosti jednotlivých kongregací. V zásadě ale můžeme konstatovat nepřetržitý nárůst 1) jednotlivých kongregací, 2) jejich řeholních domů, 3) celkového počtů řeholnic. Tento růst obzvláště vynikne ve srovnání se stále stejným počtem mužských řádů na území diecéze, což prakticky platí i pro počet řeholníků v těchto klášterech. Nepozorujeme žádné dramatické navýšení počtu členů, obecně jsou v Čechách početnější kláštery spíše výjimkou (například cisterciáci ve Vyšším Brodě s 51 mnichy v roce 1928) a nové kongregace jako petríni přitáhnou jen několik mužů.

Deset tezí k příčinám, předpokladům a okolnostem rozvoje ženských kongregací v letech 1850–1950

Proč ženské řeholní kongregace prodělaly tak dynamický rozvoj, srovnatelný, ba překonávající doby zakládání a šíření františkánů a dominikánů ve století 13. či jezuitů ve století 16.? Rozvoj, který jsme dokumentovali na příkladu hradecké diecéze, ale který je typický pro celou katolickou Evropu?[33] Samozřejmě tu svoji roli inspirátora a vůdce sehrálo vanutí Ducha svatého, který povolával statisíce mladých žen do služeb evangeliu. Jenže to lze z hlediska historické vědy jen tušit a případně konstatovat, takže se raději pokusíme o možné: totiž pojmenovat deset základních okolností a důvodů, které rozvoj umožnily a stimulovaly. Poznání těchto momentů, které tehdy vedly k impozantnímu nárůstu, může zároveň odhalit i jeho limity, které později vedou ke stagnaci počtu členek řádu a ještě později k zavírání domů a přesunu těžiště řeholního života do třetího světa.

1. Základním předpokladem je zřejmě demografická revoluce. V 19. století dojde ke kombinaci vysoké natality a poklesu dětské mortality. Dospělosti tak doroste větší procento dětí, které později přivádějí na svět vlastní potomstvo. To působí evropským společnostem řadu problémů, které se řeší odchodem významné části populace do USA, Latinské Ameriky nebo do málo osídlených oblastí Ruska. Venkovské obyvatelstvo, které může ve své domovské vesnici jen stěží najít práci a založit rodinu, se stěhuje do měst. Probíhá rychlá a dynamická urbanizace, předměstská sídliště se mění na nová lidnatá města jako například Karlín či Smíchov. Pro náš pří-

běh je podstatné, že „zbývá" velké množství dcer „volných" pro duchovní povolání, pro vstup do řeholní kongregace. Proč? Protože jejich řekněme sňateční a reprodukční potenciál je postradatelný. Naopak jejich rezignace na sňatek a vlastní děti je pro společenství, které nekontroluje či nezvládá nárůst populace, vlastně vítaný.

2. Tato změna by nebyla nic platná, kdyby nedošlo k zásadní změně koncepce řeholního života v církvi. Řeholní život žen se v předchozích staletích odehrával převážně v kontemplativních klášterech s přísnou klauzurou. Předpokladem vstupu do nich byla osobní svoboda a jistý majetek, který si přinášely jako věno. Vstupu neurozených žen selského původu bránily stavovské přehrady. Teprve zrušení nevolnictví a později zrušení posledních feudálních předpisů roku 1848 otevřelo i chudým dcerkám z početných rodin rolníků a řemeslníků cestu do kláštera. Ženské kongregace, zvláště ty zaměřené nikoliv na výuku, ale na ošetřování a na fyzickou práci (často samy vedly svá hospodářství včetně těžkých zemědělských prací), se demokratizovaly a měly potřebu pracovitých a nenáročných pracovnic. I když přetrvávají v některých řádech rozdíly mezi chórovými sestrami a „konvršками", které obstarávají fyzickou práci, nové kongregace mají demokratičtější strukturu a celkově lze konstatovat, že se možnost obléknout hábit a stát se řeholnicí výrazně zvýšila.

Rovněž státní orgány v zemích formálně (rakouská monarchie) nebo většinově (Francie) katolických přistupovaly ke zřizování nových kongregací relativně otevřeně.[34] Ať stát drží církev pevně pod kontrolou jako v Rakousku, nebo ji stále více vytlačuje z veřejného, politického prostoru jako ve Francii či Německu, katolická církev přestává být státními elitami jen pomalu vnímána jako možný politický rival. Právě školství a řeholní řády představují dvě tradiční pole sváru mezi sekularizujícím se státem a do obranného postoje se stahující církve – jenže ženské řehole jsou v porovnání s mužskými podstatně méně kontroverzní a problematické. Vyplývá to z jejich zaměření na nižší školství a sociální a charitativní dílo, tedy činnosti, v nichž státu a společnosti poskytovaly cenné, laciné a hlavně nenahraditelné služby. Po počátečním období prověřování a nedůvěry státní a místní orgány podporují činnost sester, což pochopitelně neznamená, že by soulad a vztahy mezi představitely města a řeholní komunity na místní úrovni byly vždy dokonale harmonické.

3. Nově se vytváří rozsáhlá pole působnosti. Průmyslová revoluce a zrození společnosti nového typu sice zajistí práci a obživu, nebo přesněji elementární přežití pro desetitisíce lidí, ale má drastické a drtivé „vedlejší důsledky": vede k rozpadu rodiny, k novému typu zcela nezajištěné osobní existence, kdy lidé nemají vlastní pole ani střechu nad hlavou, jejich život provází hlad a bezpříkladná bída. Neexistuje sociální ani důchodové pojištění, které se v zárodcích objevuje na konci století. Dříve se o sirotky či opuštěné staré osoby, kterých ve společnosti nebylo mnoho, postarala širší rodina, sousedská pospolitost či obec. Tyto struktury ale přestávají dostačovat, ve městech se žije jinak a hlavně počet sociálně potřebných několikanásobně stoupl. Místo, které tehdy nepokrýval stát ani obec ani jiné instituce, zůstává prázdné a je to v této fázi ponejvíce církev, která zmírňuje nelítostné důsledky průmyslové revoluce.

Především řeholnice zaujmou místo v státních a městských chudobincích, nemocnicích, sirotčincích a zakládají s pomocí mecenášů světských či církevních (biskupové a kanovníci) ústavy nové. Záhy poté, co se jim podaří saturovat ty nejzákladnější potřeby – zajištění obživy opuštěných dětí či starých lidí –, rozvíjejí další aktivity. Zakládají například ústavy pro hluché a němé děti, pro slepce, kde se snaží tyto z hlediska produktivity průmyslové společnosti „zbytečné" a „neužitečné" lidi naučit zvládat co možná nejvíce z umění postarat se o sebe, osvojit si nějaké řemeslo, probudit v sobě vědomí lidské důstojnosti.[35] Pomohly tak k lepšímu lidskému údělu tisícům lidí, kteří by byli jinak odkázáni jen na rodinnou solidaritu, pomoc obce či žebrotu. Stručně shrnuto, společnost 19. století vytváří nové potřeby a výzvy, kterých se stát ani jiné instituce nejsou s to účinně chopit. Příslušnice ženských řeholních kongregací to dokázaly. Jejich základní přínos a celospolečenský význam jejich činnosti přes už tehdejší kritiky některých excesů je nezpochybnitelný.

4. Nyní se dostáváme už k osobám samotných řeholnic. Vstup do kláštera či řeholního domu představuje pro tisíce dcer řemeslníků, sedláků a živnostníků dlouho vlastně jedinou možnost emancipace ze světa mužů. Byla to jejich jediná, společensky akceptovaná a dokonce oceňovaná šance uniknout z mužské domácí nadvlády, nenechat se uvázat do koloběhu nekončící dřiny na poli, v hospodářství a u plotny, z neustálého rození dětí a nikdy nekončící péče o ně. Tuto feministickou notu neradno podceňovat,

objevuje se explicitně dokonce i ve výpovědích sester, které oblékají hábit, aby „od mužských pokoj měly".

Není to zjevně motivace jediná a snad ani ne motivace hlavní. Pro řadu z nich zase bylo nemožné se vdát z finančních a jiných důvodů a vstup do kláštera pro ně představoval jediné společensky akceptované řešení. Kromě náboženské víry a přesvědčení o povolání k řeholnímu životu – a zmiňovanému úniku před mužskou dominancí – existuje ještě jedna velká motivace pro ambiciózní mladé ženy této doby. S rozvojem ženských kongregací pronikají stále více do školství a zdravotnictví a náplň jejich činnosti už dávno nespočívá jen v ošetřovatelské péči. Pro ženy s profesními ambicemi je oblečení řeholního hábitu dlouho jedinou cestou jak se dostat k výkonu náročných, sofistikovaných zaměstnání, jako jsou kvalifikované ošetřovatelky a zdravotní sestry, později lékařky a laborantky, již od poloviny 19. století jako učitelky a vychovatelky. Řeholnice, které již nejsou uzavřeny do klauzury, se jako první ženy prolamují do dosud typicky mužských profesí.[36] Tím, že zakládají a vedou školy, kde samy učí, prostředkují možnost kvalitnějšího vzdělání tisícům dívek a mladých žen.[37]

5. Můžeme ale najít další důvody. Mezi ně po mém soudu patří také kult středověku a vůbec jakási „retro-spiritualita", která bude mít v 19. století v katolické církvi navrch.[38] Katolická církev má od Francouzské revoluce zásadní problém s moderní dobou. Nikoliv s technickými vymoženostmi – prostředky masové komunikace, vydávání vlastních zbožných časopisů nebo organizování věřících ve spolcích si církev naopak osvojí velmi rychle. Stále ale jako by nemohla najít otevřený postoj k hodnotám moderní společnosti, odmítá tak bytostně křesťanské hodnoty, jako jsou svoboda vyznání, kultu, svědomí nebo koncept lidských práv. Staví se odmítavě k republikánské formě vlády, nedůvěřuje legitimním požadavkům národně-emancipačních či demokratických hnutí. V oblasti myšlení a zbožnosti se pro inspiraci vrací do předmoderní doby. Jako vzor se jeví idealizovaný ahistorický středověk, kdy stát, společnost a církev žijí v neproblematizované symbióze. Při stavbě nových kostelů se proto volí zásadně novogotický nebo novorománský styl, občas narušený stylem novobarokním nebo novorenesančním.

Stejné zahledění do minulosti sledujeme i v oblasti projevů zbožnosti. Romantická reakce na osvícenství a revoluční kult rozumu přinesla v 19. sto-

letí návrat a rozvoj spirituality pozdního středověku. Ve stylu spisu *Následování Krista* Tomáše Kempenského se klade důraz na sebezápor a asketické cvičení, na striktní disciplinaci vlastního těla, představ a ambicí. Církevní představení oživují prvky lidové zbožnosti jako poutě, úctu ke svatým a na prvním a zcela privilegovaném místě k Panně Marii. K tomu přistupuje chvála sebeoběti, ideálu mučednictví, chvála naprostého zmaření sebe sama ve službě Bohu. V souladu s puritánským a prudérním duchem 19. století se také vyzdvihuje celibát a vůbec dokonalost a nadřazenost řeholního stavu před manželstvím. V kombinaci těchto prvků tak vzniká poněkud jednorozměrná spiritualita či náboženská mentalita, která velí k totálnímu odevzdání se nezištné službě i za cenu vyčerpání a časné smrti. Díky této spiritualitě dokázaly řeholnice 19. století podat neuvěřitelné, vpravdě heroické výkony při budování svých zařízení, při sociální, charitativní a vzdělávací práci. Státní představitelé např. třetí republiky ve Francii až cynicky využívali jejich svatého nadšení a disciplinovaného odhodlání a posílali je na ta místa v misiích, kde Evropané umírali po několika měsících a letech. Řeholní představené to často věděly, ale v jejich vypjaté zbožnosti nebyl žádný důvod promarnit tuto možnost k oslavě Boha a spáse duší „nebohých pohanů". Vždyť i pro řeholnice nemohla být lepší a zasloužilejší smrt než v obětavé službě. Nejpozději během řádové formace přijaly mladé ženy tento étos služby a oběti, který je mohl nést v těžkostech každodenní služby. Hranice a omezení této zbožnosti se více projevily později, kdy opadlo nadšení budování a rozvoje a bylo třeba se připravit na běh na dlouhou trať.

6. Dalším prvkem, který přispěl k nevídanému rozvoji ženských kongregací, je feminizace katolicismu v 19. století.[39] Ovšem i v této době církev vedou muži, papež a kardinálové v Římě, biskupové a jejich kapituly v diecézích, faráři a kaplani ve farnostech. Na jejich formální i faktické dominanci se nic nemění, při bohoslužbách i při výkonu rozhodování není jejich hegemonie nijak narušena. K zajímavé proměně dochází v jiné oblasti. Jak církev postupně ztrácí své postavení ve společnosti, přestává být aktivní příslušnost k církevní obci nezpochybnitelnou společenskou nutností. Jinými slovy, každonedělní přítomnost na mši svaté už není samozřejmostí. Jak církev ztrácí politický, mocenský vliv a váhu ve státě a společnosti, ztrácí také značnou míru atraktivity pro mužskou část populace. Tím, že si církevní představitelé neví rady s novými vědeckými objevy, s novými

přístupy a technikami společenských věd a soustředí se na apologetické, defenzivní přístupy, odradí mnoho mladých inteligentních mužů, které církevní odpovědi neuspokojují a kteří proto hledají jinde. Přes všechno angažmá církve v sociálních otázkách přichází zásadní slovo papežské encykliky *Rerum Novarum* pozdě a podává sice jistě dobře míněné, ale spíše jen mravně apelativní návrhy řešení. Proto si také mladí mužové dělnických vrstev nacházejí své vůdce a ideály jinde. I když právě církev v osobě nadšených kněží buditelů začala a po velmi dlouhou dobu vedla proces české národní emancipace, vytvořil se v české společnosti 2. poloviny 19. století kvůli Palackého a Masarykově koncepci českých dějin dojem, že katolická církev je v těle národa Husa a Komenského vlastně cizí organismus.

Všechny tyto prvky, které jsme zjednodušeně naznačili, doléhaly výrazně tíživěji na mužskou část populace než na ženskou. Dochází k dělení rolí, které my dnes paradoxně pokládáme za „přirozené a tradiční", ačkoli se vytvořilo až v 19. století. Oblast náboženství, praktikované víry, „chození do kostela" se stává doménou žen, náboženský život rodiny jakoby dostávají na starost. Muž má na starosti vlastní profesní život a finanční a veřejný politický život rodiny. Jestliže náboženství díky sekularizaci a různým druhům „kulturního boje" ztrácí svůj veřejný vliv a politickou dimenzi, muži (byť zdaleka ne všichni) o ně projevují menší zájem. Také představitelé církve to vytuší a orientují se na udržení mas věřících skrze rodinnou výchovu a předávání víry, které se stále více stává výhradní doménou matek a babiček. Nové či staronové formy zbožnosti 19. století jako litanie, růženec nebo májové pobožnosti více oslovují ženy než muže, pro které církev jakoby nemá co nabídnout. Důraz na citovost, náboženský prožitek, na emoci vede ke stejným důsledkům. Kostely dostávají hlavně ve městech – na venkově se díky tradičním komunitám udržuje povinnost nedělní bohoslužby déle – svoji typickou podobu, onu zvláštní polaritu, kdy u oltáře stojí kněz obklopený několika ministranty, ale v lavicích dominují ženy. Také zde lze hledat vysvětlení skutečnosti, že přes obdivuhodný rozkvět některých mužských, zvláště misijních kongregací stojí tyto početně a rozsahem aktivit v hlubokém stínu kongregací ženských.

7. Posílená prezentace a role žen v katolické církvi kontrastuje s možností, řekněme to hrubě jazykem sociálních věd, kariéry nebo profesionálního vzestupu žen. Pokud nějaká schopná, zbožná, horlivá a ambiciózní

žena toužila vyniknout v církvi a náboženském životě, nabízela se jí na prvním místě role zakladatelky, spoluzakladatelky či vůdčí osobnosti nějaké řeholní kongregace. Ani tento aspekt bychom neměli podceňovat nebo zesměšňovat. Jistě může mít své negativní stránky. Už tehdy se říkalo, že řada kongregací vděčí za svůj vznik pevnému přání zakladatelky být jednou vyzdvihnuta k úctě oltáře, k čemuž přispívá přirozená touha každého řádu či kongregace mít svého zakladatele zapsaného mezi svatými. Zatímco takový utilitární přístup, který by chápal založení řeholního společenství jako prostředek k budoucímu možnému svatořečení, je málo pravděpodobný, samotná ctižádost, touha vyniknout a prosadit se, uspořádat si řeholní společenství po svém, podle konkrétního úkolu a cíle, se jeví jako bezproblémová. Atmosféra v církvi a společenské podmínky vzniku nových ženských kongregací přály, ale nové řeholní komunity by se nemohly uspořádat a rozvíjet, pokud by jejich tvůrkyně neměly alespoň minimum charizmatu, nakažlivého a strhujícího nadšení pro nové dílo.

8. Rozvoj ženských kongregací nestimulují jen ambice žen, ale také mužů. Na prvním místě v římském ústředí církve, kde její představitelé relativně záhy pochopili ohromný lidský a christianizační potenciál, který se jim tu nabízel. Vzniku ženských kongregací mohutně napomáhala relativní snadnost, s jakou se tyto instituty schvalovaly nejprve na diecézní, později na celocírkevní úrovni. Od středověku bylo vedení církve v těchto otázkách zdrženlivé a vznik nových řádů povolovalo jen neochotně a po velkém úsilí zakladatelů. V 19. století se situace radikálně mění. Vytvořením institutu řeholních kongregací se proces církevního uznání a integrace do církevních struktur zjednoduší a církevní představení jsou ochotní dát jejich zakladatelům a zakladatelkám šanci prokázat životaschopnost svého záměru.[40] Rychle se v 2. polovině 19. století vytvoří na první (a možná i druhý) pohled nepřehledná síť misijních, charitativních, vzdělávacích a smíšených, mužských a ženských kongregací, které mnohdy působí ve městech vedle sebe. Mnoho biskupů má přirozený zájem usídlit ve své diecézi dle jejích potřeb řeholnice či řeholníky, řada z nich se také výrazně angažuje při vzniku kongregací. Buď jako mecenáši, přímluvci a ochránci zakladatelek, nebo přímo jako inspirátoři, tvůrci a spoluzakladatelé. Drtivá většina nových řeholních institutů začíná se schválením pro konkrétní diecézi a teprve odsud se šíří do dalších oblastí a zemí.

9. Poslední dva důvody se netýkají ani tak vzniku kongregací jako jejich rozvoje a udržení. Společný život v řeholní komunitě nutně vyžaduje schopnost přizpůsobit se ostatním a přijmout řadu omezení. I tady nemohl rozvoj ženských kongregací přijít ve vhodnější čas. Proces vytváření novověké společnosti v Evropě doprovází již od 16. století fenomén zvaný „sociální disciplinace". Výcvik ve stálé pravidelné armádě, osvícenské školství, stále úplnější dohled úřadů církevních a státních vedly ke „zkrocení" populace. Lze říci, že po několika staletích novověku dosáhlo ukázňování obyvatelstva svého maxima právě v 19. století. Nikdy předtím nebyli lidé pod takovou kontrolou státu, místní obce, policejních složek, které jsou rovněž výtvorem novověké společnosti. Ale není to jen vnější tlak, institucionální rámec. Lidé jsou od útlého věku vychováváni ke kultu vlastní odpovědnosti, k důslednému plnění svých povinností, které jsou vždy na prvním místě, a to i před potřebami jedince. Je třeba zachovávat pořádek a řád ve společnosti a rodině. K odpovědnosti a pilnému plnění povinností jsou přirozeně vedeni lidé na venkově, zodpovědní za svá hospodářství, ale taky tovární dělníci, kteří jsou vystaveni ještě striktnější, uniformně laděné disciplíně při úmorné tovární dřině. Většina lidí takto vedená výchovou neměla problémy s dodržováním řádových předpisů ani s řeholní poslušností. Bránili se nebo odsuzovali šikanování, favoritismus či zneužívání moci ze strany řeholních představených, ale samotná nutnost poslouchat a spolehlivě plnit zadané úkoly, chodit na modlitby a pravidelně se zpovídat u stanoveného kněze jim připadala zcela přirozená, samozřejmá a blahodárná.

10. Vstup do řehole, setrvání v ní a obětavá služba v daném povolání navíc tehdy nacházely vysoké společenské ocenění, které se ovšem týkalo především společenskoprospěšného rozměru věci. Řeholní oděv a příslušnost ke kongregaci přinášely prestiž v místní komunitě a společenské uznání. Tyto ženy tedy netrpěly (obecně) v prostředí majoritně katolických zemích nedostatkem respektu a uznání ze strany své rodiny, místní komunity a společnosti jako celku. Pro chudou venkovskou či maloměstskou rodinu mohla teta řeholnice příležitostně a v menším rozsahu plnit stejnou sociální roli jako strýc kněz. Zpravidla nikoliv přímo finanční pomocí, ale třeba tím, že znaly správné lidi, dokázaly poradit či zařídit přímluvu a podporu. Respekt a úcta ze strany společnosti zase zpětně působí jako

stabilizační a kontrolní prvek. Řeholnice byly sledovány a tedy „kontrolovány" nejen ze strany řádových představených a svých spolusester, ale také celého svého okolí, farníků a lidí, o které pečovaly. Nejednalo se tedy o kontrolu v tom slova smyslu, který máme zafixovaný jako něco nepřátelského a *a priori* nedůvěřivého, ale spíše o vytváření tlaku na „správné" a „řádné" jednání skrze pozitivní očekávání. Na počínající problémy se přicházelo dříve a dříve mohla být zjednána náprava nebo podána pomocná ruka. Pohyb na veřejnosti v řeholním oděvu přesně a pevně vymezoval pravidla jednání a napomáhal k jejich dodržování.

Soumrak a sláva kongregací – závěrečné shrnutí

Již samotný výčet ukazuje, kolik faktorů se sešlo, aby jedinečně stimulovaly rozvoj ženských řeholních kongregací 2. poloviny 19. století. Právě tak vidíme, kolik z nich už dnes neplatí, vyhaslo a bylo nahrazeno jinými společenskými jevy. Naše optika pro posouzení dnešního stavu ženských řeholí v západní Evropě je hodně zkreslena situací 1. poloviny 20. století: početné řeholní domy obývané stovkami sester, které zajišťují výuku a péči tisícům dětí a potřebných dospělých; obrovské mateřince, rozvinuté vnitřní struktury a také rozsáhlý majetek, který se sestrám podařilo během desetiletí služby nashromáždit a užívat ve prospěch potřebných. Tento obraz nám připadá „normální" a mnozí se trápí tím, že se dnes domy zavírají a prodávají a mladých žen vstupuje jen pomálu.[41] Z hlediska historikova ale onen rozvoj představuje tváří v tvář dvěma tisíciletím církevních a evropských dějin spíše anomálii, jedinečný historický fenomén vyvolaný mimořádnou a neopakovatelnou souhrou celé řady prvků. Dnešní situace se v tomto kontextu jeví jako návrat k normálu, obnovení původního, „přirozeného" a „tradičního" stavu, kdy vstup do ženské (jakož i mužské) kongregace představuje exkluzivní záležitost pro osoby povolané k řeholnímu životu.

Každá doba přináší nové výzvy a nové potřeby společnosti, na které musí církev nějak reagovat: v nejlepším případě ve světle evangelia, adekvátně a účinně. Na potřeby moderní společnosti průmyslového typu, na onen obrovský dynamismus radikální proměny evropských národů let 1830–1950 církev ve svých elitách a představitelích reaguje dle „tradičního" modu jednání a vytváří ve svém lůně nové řeholní řády a kongregace, přizpůsobené

novým podmínkám a potřebám.[42] V 19. století nastane v porovnání např. se 16. století odlišná situace. Tenkrát jezuité zvládli skoro všechno: věnují se školství, misii, kultuře, případně i ošetřování nemocných v době moru. Jistě, vedle nich působí také několik „specializovaných" řádů jako milosrdní bratři pro péči o nemocné nebo piaristé pro školství, ale vyjma několika specifických oblastí se nemohou s jezuity měřit. V 19. století dojde k neporovnatelně větší diverzitě a specializaci řádů a kongregací mužských, ale především ženských.

Společnost nového typu je neporovnatelně komplexnější, modernizací vyvolané potřeby výrazně masivnější, intenzivnější a různorodější než v 16. nebo 13. století. Demografický nárůst a rozpad tradičních struktur a jejich dřívějších rolí v sociální oblasti vede k tomu, že se rodina, církevní a obecní společenství nejsou schopny postarat o své členy tak jako v agrární společnosti předmoderního typu. Díky tomu, že se najde sdostatek velkorysých mužů a především žen, které mohou a chtějí vstupovat do této oblasti a dát se k dispozici, a také díky tomu, že se objeví mnoho výrazných osobností zakladatelů a zakladatelek, které dokáží rozpoznat bolavá místa společnosti, vytvořit správný typ kongregace a strhnout dostatečný počet dalších pracovnic, objeví se široká paleta ženských kongregací, které se liší zaměřením, spiritualitou nebo zemí původu a působení. Výrazně tomu napomůže příznivý postoj římské kurie, která zásadně zjednoduší procedury při jejich zřizování na diecézní i celocírkevní rovině. I to představuje významný stimul: založení kongregace je podstatně právně i psychologicky jednodušší. Církevní schválení institutu ze strany diecézních a římských autorit přestává být vysilujícím a pracným zápasem s nejistým koncem.

Na onu jedinečnou směs výzev a příhodných podmínek v církvi a společnosti dokázaly ženy v církvi podat neobyčejně úspěšné řešení. V evropském měřítku tak již po dvě staletí odváděly a (odvádí dosud) obrovský a nezastupitelný kus práce. Ale lze stejný postup aplikovat i dnes, na současné problémy? Bude řešením otázky jak zacházet s médii založení speciální kongregace pro média, nebo se budou zakládat zvláštní kongregace pro otázky etiky podnikání či genetického inženýrství? Obávám se, že nikoliv, jakkoliv k tomu mohou jednotlivé řeholnice významně přispět. Tyto složité a náročné úkoly dnes spadají především do kompetence věří-

cích laiků, různých smíšených odborných komisí, do prostředí katolických univerzit a teologických fakult. Také v oblasti hledání spirituality pro současného člověka přechází vůdčí role na nová duchovní hnutí. Budoucnost církve je třeba hledat spíše zde.

Nic z toho, co je v tomto článku vyřčeno, by nemělo být chápáno jako snižování přínosu ženských kongregací. Jejich současný ústup ze slávy v Evropě je na prvním místě paradoxně dílem jejich úspěchu. Jistě, feministky a sufražetky odvedly svoji práci a bez jejich úsilí a politického zápasu by muže asi ani nenapadlo dát jim rovná volební a občanská práva, připustit je na univerzity a podobně. Ale předpokladem jejich úspěchu bylo heroické nasazení tisíců řeholních sester. Díky nim dostaly elementární i vyšší vzdělání statisíce žen, což postavilo základ pro další emancipaci. Řeholnice pronikly do mnoha oborů dosud striktně vyhrazených mužům. Znamenalo to průnik do veřejného prostoru a nabourání (jistě schematického) stereotypu „veřejný muž, soukromá žena". I když připustíme, že řeholnice byly nahlíženy jinak z hlediska své sociální role i genderu (stejně jako kněží měly platit za nepohlavní bytosti), fakticky se k těmto profesím dostaly, nabouraly tak stereotyp a změnily pohled. Po nějaké době musela zaznít otázka: pokud tento typ činnosti mohou zastat ženy v hábitu, proč by ho nemohly vykonávat i ty bez něj? Řeholnice prokázaly, že toho ženy jsou schopny, že problém netkví v jejich údajně omezenějších schopnostech ve srovnání s muži.

Péče o sociální služby přešla do kompetence státu a případný volný prostor, který v této oblasti nebude nikdy chybět, zajišťují občanská sdružení a instituce jako Člověk v tísni nebo Česká katolická charita. Byť se tím na jednu stranu vytrácí jeden z důvodů existence řeholních kongregací, nabízí to příležitost soustředit síly na státem a společností ignorované problémy a na působení dovnitř církve. I v této oblasti se úsilí a étos řeholních sester zasadil o to, že dnes v evropské společnosti není možné ignorovat bídu a utrpení lidí handicapovaných či na okraji, lidí v těžké životní situaci, a že se tato probuzená citlivost vůči postiženým, hluchoněmým či slepcům prohlubuje a bere jako samozřejmost. Činnost řeholnic se nespokojila s tím, že tito lidé nezahynuli hladem a zimou, ale byly to právě sestry, které je začaly integrovat do společnosti, pomohly jim osvojit si dovednosti potřebné k samostatnějšímu životu, probouzely v nich vědomí lidské

důstojnosti. Ačkoliv zmizel pokrokový, optimistický étos 19. století a dvě světové války a hospodářská krize 30. let 20. století podlomily víru ve vybudování dokonalé společnosti už na této zemi, snaha zlepšovat životní podmínky všech lidí a účinná solidarita a aktivní práce ve prospěch potřebných přetrvaly a nechybí v programu žádné politické síly dnešní západní společnosti.

Ztrátou, které snad není třeba přespříliš litovat, je vymizení oné pozdně středověké, vypjatě sacrificiální zbožnosti s její zálibou v jednostranné tělesné askezi a umrtvování, s jejím odporem a pohoršením nad lidskou tělesností a vůbec světem lidské sexuality. Ačkoliv tyto stopy manichejského myšlení a jansenistické spirituality přetrvávají dodnes, pomalu ustupují do pozadí. Bez jakéhokoliv idealizování dnešní doby a jejího složitého a klopýtavého hledání nových forem zbožnosti lze pozorovat řadu povzbudivých momentů. Pokrokem oproti minulosti je návrat k poselství Bible, znovuobjevený zájem o Starý zákon a biblickou kulturu života věřícího v rodině a společnosti. Není pochyb, že étos služby, rozhodnutí obětovat jí svůj život, sebezápor a odevzdání se Bohu skrze tvrdou práci zůstávají nadále výsostnými projevy křesťanského hrdinství. Jen se nesmí jednat o postoj destruktivní, ale naopak „trvale udržitelný" a „slučitelný s pozemským životem". Může být skutečně celým křesťanským ideálem udřít se a „upostit" ve třiceti letech? Kde zůstává síla, plnost a radost katolické víry? Není to spíše tak, že člověk, který ve službě druhým popírá elementární lásku k sobě, je nevěrný přikázání miluj druhé jako sebe sama stejně jako ten, který trpí přehnanou sebeláskou? Přes všechnu vnější i vnitřní efektnost není udřít se k smrti nebo vyhořet ve čtyřiceti letech uměním. Mnohem náročnější je vydržet ve službě po celý dlouhý život, s veselou myslí a pravou křesťanskou radostí.

Posláním každé generace křesťanů je také, ba na prvním místě, potřeba správně číst znamení doby. V 19. století podaly řeholní sestry svědectví mimořádné lásky k Bohu a bližnímu skrze své zasvěcení a oddanou službu. Jenže, není dnes větším hrdinstvím a projevem odvahy jít proti proudu například snaha vybudovat, udržet a chránit fungující manželství? V dnešní době kultu úspěchu a kariéry, v dnešním obdivu k životnímu stylu tzv. *singles* není samotné rozhodnutí nežít v manželství a nemít děti vnímáno jako oběť, ale paradoxně jako přitakání jednomu z projevů egoismu moderní

doby. Tak jako církev tehdy stavěla věřícím za příklad řeholní sestry, zdůrazňovala jejich zásluhy a vyzdvihovala je k úctě oltáře, měla by dnes šířit úctu a obdiv k příkladným manželům, ukazovat význam jejich životního stavu pro církev a společnost, rozvíjet spiritualitu adekvátní jejich potřebám a touhám a dát jim prostor k realizaci také v církevních strukturách. Také zde se těžiště církevního života posouvá a bylo by chybou tento proces ignorovat.

Ženské řeholní kongregace nejsou jedinou institucí katolické církve, která tehdy pomohla církvi dostát výzvám moderní doby. Uveďme z našeho prostředí příklad katolických spolků. Byly zakládány kněžstvem i laiky na bázi občanského sdružování k činnosti nejrůznějšího charakteru, od hudebních aktivit přes práci osvětovou a politickou až po mariánská či jiná zbožná bratrstva. V roce 1923 najdeme jenom v hradecké diecézi neuvěřitelných 396 katolických laických spolků s tisíci členy a mnohostrannými aktivitami, které nejen podporovaly a rozvíjely náboženský život východočeských katolíků, ale také zanechaly odkaz a dílo trvalého charakteru např. v podobě sportovišť, besedních domů či nových kostelů a kaplí. Přes všechen jejich význam při organizaci života v církvi a společnosti, přes všechny jejich úspěchy nelze dnes ani tyto spolky oživit v původním rozsahu. Splnily své poslání a sehrály významnou roli pro udržení a rozvoj katolické identity v převratné době, ale snaha obnovit je a očekávat, že budou stejně působit i dnes, je předem odsouzena k neúspěchu.

Stručná bilance vzniku a dějin ženských řeholních kongregací měla ukázat dějinnou podmíněnost tohoto historicky jedinečného fenoménu. Tyto podmínky již pominuly a nikdy se v této konstelaci nebudou v evropském prostoru opakovat. Tak jako církevní struktury dokázaly zareagovat na jejich rozvoj, je nyní třeba přijmout opatření na jejich ústup. Jistě je to na prvním místě záležitost samotných řeholnic a jejich kongregací. Je třeba připravit sociální, duchovní, pastorační a také právní rámec pro postupné zanikání, slučování a rozpouštění části kongregací a transformaci dalších. Bude to nepochybně bolestný proces, ale už nastal a jeho ignorování nikomu nemůže pomoci. I když je nesporně těžké rozlišit malověrný defétismus od prozíravého uznání reality, nelze od toho upustit. Právě k tomu ovšem máme vedení v církvi.

POZNÁMKY:

1/ Bilanci výzkumu najde čtenář ve studii: Joachim Schmiedl: „Die Säkularization war ein neuer Anfang. Religiöse Gemeinschaften des 19. und 20. Jahrhunderts. Zum Stand der internationalen Forschung". IN: *Historisches Jahrbuch* 126, 2006, s. 327–358, pro ženské kongregace zvl. s. 340–343.

2/ Srov. Carol K. Coburn – Martha Smith (eds.): *Spirited lives. How nuns shaped Catholic culture and American life, 1836–1920*. Chapel Hill/NC 1999.

3/ Viz např. Marcela C. Efmertová: *České země v letech 1848–1918*. Praha 1998; či sborník Zdeněk Hojda – Roman Prahl (eds.): *Bůh a bohové. Církve, náboženství a spiritualita v českém 19. století*. Praha 2003.

4/ Jednalo se o vzorovou diecézi s velkým množstvím katolíků, sociálně a národnostně pestrou, kterou i přítomnost protestantské menšiny a socialistických proudů motivovala k aktivní pastorační činnosti.

5/ Analýza příčin poklesu počtu řeholnic v západní Evropě v posledních padesáti letech viz Joachim Schmiedl: „Veränderte Lebenswelten. Die deutschen Frauenorden seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil". IN: *Ordenskorrespondenz* 45, 2004, s. 272–285.

6/ Pokoncilní obnova a změny v řádech s sebou nesporně přinesly mnoho individuálních odchodů a propad počtu kongregací, ale to nebylo striktně vzato v důsledku koncilu, nýbrž to souviselo s hlubokými proměnami západní společnosti, srov. Schmiedl: „Die Säkularization...", s. 356–358.

7/ Viz relace o stavu diecéze biskupa Talmberga z roku 1683: „Monasteria Monialium in hac Dioecesi R. Hradecensi nulla sunt, adeoque de his nullam Relationem facere possum, expedire quidem ut essent, sed defunt media pro fundatione ex exstructione eorumdem." Archivio Segreto Vaticano (ASV), fondo Sacra Congregatio Concilii. Relationes Reginae Gradecii. N. 681a.

8/ K těmto pokusům viz relace biskupů Beckera (1706 a 1710) a Mitrowského (1714 a 1718), uloženo tamtéž ASV, fondo S. C. Concilii. N. 681a.

9/ Viz relace tohoto biskupa z let 1725 a především z roku 1729: „Monialium Monasterium in hac Dioecesi exstat unicum ad oppidum Gradlitz de Annuntiatione Bmae Mariae Virginis, quae Sanctimoniales quoad victum et amictum sufficienter quidem provisae sunt et fundatae, habitatio autem earundem, in antiqua consistens Arce, tam miserabilis est, et ruinae proxima, quod vix sine praesentaneo mortis periculo ibidem degere et manere possint. Et licet fundator Illmus et Excellmus Dnus Franciscus Comes de Spork precibus quibuslibet possibilibus opportune, atque importunae aggressus fuerit, nihil tamen hae commiserandae Virgines hactenus obtinere et impetrare valuerunt." Tamtéž.

10/ Relace biskupa Mitrowitze z let 1738, 1757 („De Monialibus nihil habet, quod dicat, cum in hac Dioecesi nullae habeantur"). Tamtéž.

11/ Výčet: koleje a rezidence jezuitů v Hradci Králové, Jičíně a Žírči, kláštery minoritů v Kuklenách, benediktinů v Broumově a Polici, kapucínů v Opočně, kartuziánů ve Valdicích, milosrd-

ných bratří v Novém Městě nad Metují a na Kuksu, františkáni v Hostinném, augustiniáni ve Vrchlabí, servité v Králíkách, pauláni v Nové Pace a piaristé v Rychnově nad Kněžnou.

12/ Relace biskupa Krakowského z roku 1819: „Kuttenbergense Monialium Societatis S. Ursulae, cui 14 moniales adscriptae sunt. Instruuntur in hac domo Religiosa complures puellae nobiles mansionariae ad veram pietatem at utiles sexui notiones, etiam aliis civium filialibus in eodem monasterium quatuor classes scholae normalis patent, in quibus scientia salutis ac illa, quae ad utilitatem societatis facit, a virginibus professoribus apprime excoluntur." ASV, fondo S. C. Concilii. N. 681a.

13/ Viz žádost biskupa Hanla ve zprávě z roku 1847. ASV, fondo S. C. Concilii. N. 681b.

14/ Reformy přežily kláštery v Broumově, Rychnově, Novém Městě a Kuksu, v Králíkách a Opočně, ve Vrchlabí a Hostinném. Zanikly tedy všechny tři domy jezuitů, kartouza ve Valdicích, paulánský konvent v Nové Pace a františkánský v Kuklenách, benediktinské probošství v Polici. Nově přibyly na nových územích: kanonie v Želivě, která obsazuje Německý Brod, kapucíni v Chrudimi a piaristé v Litomyšli. Císař Josef II., který zrušil celkově v českých zemích na 20 ženských klauzurovaných klášterů, by možná rád usídlil v monarchii ženské kongregace aktivní ve školství a sociálně-charitativní oblasti, ale ty ještě nejsou k dispozici.

15/ Srov. Wilhelm Damberg: *Moderne und Milieu. 1802–1990. Geschichte des Bistums Münster.* Münster 1998, s. 97–101.

16/ Na území českých zemí přichází první ženské kongregace roku 1837. Představitelé rakouské monarchie zpočátku hleděli na nový fenomén s nedůvěrou. Císař František I. povoluje usazení milosrdných sester (vincentek) ve Vídni pod podmínkou, že nebudou chtít žádnou materiální podporu a budou dodržovat zdravotní a hygienické předpisy a státní zákony o církevních řádech. Viz Illuminata Hart: „Deutsche Ordensfrauen in den böhmichen Ländern". IN: *Archiv für Kirchengeschichte von Böhmen-Mähren-Schlesien*, Band II. Königstein/Taunus 1973, s. 92.

17/ *Catalogus venerabili cleri saecularis et regularis dioecesis Reginae-Gradecensis pro anno 1863.* Reginae-Gradecii 1850, s. 61. *Catalogus venerabili cleri saecularis et regularis dioecesis Reginae-Gradecensis pro anno 1863.* Reginae-Gradecii 1856, s. 67.

18/ Většina nových kongregací přichází z Německa či rakouských zemí a má tedy německý charakter (ale např. sestry III. Řádu sv. Františka ve Slatiňanech atd. byly od počátku Češky), ale v českém prostředí se příchodem česky mluvících novicek rychle počešťují, srov. Hart: „Deutsche Ordensfrauen...", s. 96–98. Na území diecéze jsou řeholní domy rozděleny dle jazykové hranice, více než ¾ mají tedy prakticky od počátku český charakter.

19/ *Catalogus venerabili cleri saecularis et regularis dioecesis Reginae-Gradecensis pro anno 1863.* Reginae-Gradecii 1860, s. 68–69.

20/ *Catalogus venerabili cleri saecularis et regularis dioecesis Reginae-Gradecensis pro anno 1863.* Reginae-Gradecii 1863, s. 71–73.

21/ ASV, fondo S. C. Concilii. N. 681b.

22/ ASV, fondo S. C. Concilii. N. 681b.
23/ Zpráva biskupa Doubravy roku 1906 IN: ASV, fondo S. C. Concilii. N. 681b.
24/ Stručný přehled situace církve v letech 1850–1918 viz Tomáš Petráček: „Česká církev, výzvy 19. věku a pražská provinční synoda roku 1860". IN: Aleš Filip – Roman Musil: *Neklidem k Bohu. Náboženské výtvarné umění v Čechách a na Moravě v letech 1870–1914*. Praha 2006, s. 27–58.
25/ „Religiosae ordinum mere contemplativorum in dioecesi non sunt; omnes vitae activae addictae partim educationi vel doctrinae iuventutis, partim curae in nosocomiis, orphanotrophiis, corodochiis dant magna cum populi utilitate et Ecclesiae aedificatione indefessam operam". ASV, fondo S. C. Concilii. N. 681b.
26/ „Religiosae ordinum et congregationum in dioecesi sunt 503, quarum domus novae constituebantur anno 1906 duae, 1907 duae, 1909 una, 1910 duae, 1911 una, 1912 duae, commissis religiosis sororibus in curam orphano-trophiis, chorodiis et nosocomiis." Tamtéž.
27/ *Catalogus venerabili cleri saecularis et regularis dioecesis Reginae-Gradecensis pro anno 1863*. Reginae-Gradecii 1935, s. 291–322.
28/ *Catalogus venerabili cleri saecularis et regularis dioecesis Reginae-Gradecensis pro anno 1863*. Reginae-Gradecii 1942, s. 193–198, 253–256.
29/ Podle dostupného souhrnu bylo vyhnáno z území Československé republiky celkem 2 854 řeholnic a jen 704 muselo zůstat jako nepostradatelné pracovní síly. Srov. Hart: „Deutsche Ordensfrauen...", s. 107–108, 117.
30/ *Schematismus duchovenstva diecéze Královéhradecké na rok 1947*. Hradec Králové 1947, s. 348. *Schematismus duchovenstva diecéze Královéhradecké na rok 1949*. Hradec Králové 1949, s. 312.
31/ Srov. Damberk: *Moderne und Milieu...*, s. 101.
32/ Omezování činnosti a konfiskace začaly už po roce 1945. Z literatury k otázce perzekuce ženských řeholí můžeme čtenáře odkázat na práci: Vojtěch Vlček (ed.): *Ženské řehole za komunismu (1948–1989). Sborník příspěvků z konference pořádané dne 1. října 2003 v kostele sv. Voršily v Praze*. Olomouc 2005.
33/ Srov. Claude Langlois: *Le Catholicisme au féminin, les congrégations françaises à supérieurs générales au XIXe siècle*. Paris 1984.
34/ Viz Jean-Paul Bled et alii (eds.): *Religion et culture dans les sociétés et les états européens de 1800 à 1914*. Paris 2001, s. 81.
35/ K tomu viz Traudel Weber-Reich: *„Wir sind die Pionnierinnen der Pflege". Krankenschwestern und ihre Pflegestätten im 19. Jahrhundert am Beispiel Göttingen*. Bern 2003.
36/ Viz např. Claudia Bischoff: *Frauen in der Krankenpflege. Zur Entwicklung der Frauenrolle und Frauenberufstätigkeit im 19. und 20. Jahrhundert*. Frankfurt a. M. 1992.
37/ Srov. již jen podtitul sborníku: Erika Fritzer (ed.): *300 Jahre Englische Fräulein in Österreich. Wegbereiterinnen moderner Frauenbildung*. Lienz 2005.
38/ Srov. např. Guillaume Cuchet: *Le crépuscule du purgatoire*. Paris 2005, zvl. s. 57–189.

39/ Srov. RALPH GIBSON: „Le catholicisme et les femmes en France au XIXe siècle". IN: *Revue d'histoire de l'église de France* 79, 1993, s. 63–94.

40/ Shrnutí těchto právních norem podává EUTIMIO SASTRE SANTOS: *El Ordenamiento de los institutos de votos simples según las Normae de la Santa Sede (1854–1958). Introduccion y textos.* Rom 1993.

41/ Viz např. práci: ZOE MARIA ISENRING: *Die Frau in den apostolisch-tätigen Ordensgemeinschaften. Eine Lebensform am Ende oder an der Wende?* Freiburg im Üchtland 1995.

42/ Viz koncepce zrodu řádů a řeholí francouzského historika Mandonneta, kterou stručně představujeme v článku: TOMÁŠ PETRÁČEK: „Proč a jak vznikají církevní řády? Pierre Mandonnet OP a spor o výklad církevních dějin". IN: *Salve* 15, 2006, č. 1, s. 101–118.

ThLic, PhDr. Tomáš Petráček, Ph.D. (* 1972) ukončil studium historie na Ústavu hospodářských a sociálních dějin FF UK Praha roku 2002 doktorskou prací *Fenomén darovaných lidí v přemyslovských zemích 11. a 12. století* (Praha 2003). Poté studoval teologii na KTF UK v Praze a ve švýcarském Fribourgu. V nakladatelství Krystal OP publikoval stručný životopis francouzského biblisty M.-J. Lagrange OP *Marie-Joseph Lagrange: Bible a historická metoda* (Praha 2005) a obsáhlejší práci o exegetovi českého původu Vincentu Zapletalovi OP *Výklad Bible v době (anti-) modernistické krize. Život a dílo Vincenta Zapletala OP* (Praha 2006). Působí jako kněz v Hradci Králové (kaplan akademické obce), přednáší na KTF UK v Praze a na PdF UHK v Hradci Králové.

Petr Piťha

Noví světci královéhradecké diecéze
Několik poznámek k procesu svatořečení

Tato úvaha se nechce tvářit jako teologické pojednání, dokonce ani jako odborná studie. Patřím ke generaci, která to měla se studiem teologie spíše složité než normální. Je to prostá úvaha opřená o pozorování společnosti na straně jedné a o práci na životopise, který se dotýká jednoho beatifikačního procesu na straně druhé. Ve své podstatě je to esej, kterou jsem napsal, abych přispěl do sborníku, který má potěšit muže, jehož si vážím a s nímž mne poutá dobře založené a v mnoha pracích a snahách živě rostoucí přátelství.

Stačí opravdu zběžný pohled, abychom zjistili, že v uplynulém půlstoletí, zvláště pak v době pontifikátu Jana Pavla II., došlo k mnohonásobně většímu počtu beatifikací a kanonizací než kdykoli předtím. Soudím, že důvodem není náhlý výron svatosti, ale celkový pocit ohrožení a znejistění katolické církve. Silným momentem je potřeba povzbudit věřící a navenek představit církev jako zdroj pevných osobností. Těch se moderní společnosti bolestně nedostává. Jsou tu ovšem i důvody, resp. příčiny jiné. Prvořadou příčinou jsou tvrdé represe, kterými církev prošla v dobách a na územích totalitních režimů. Nacismus a komunismus si vyžádaly bezpočtu mučednických smrtí, z nichž mnohé byly plně a vědomě podanou křesťanskou obětí. Od dob prvotních křesťanských pronásledování církev nezažila tolik nenávisti a brutalit jako ve 20. století. Jinou příčinou je globalizační tlak nového životního stylu, který vyvolává obrannou potřebu jasnější sebeidentifikace národních a kulturních skupin. Oproti zřetelně celosvětovým kultům světců typu sv. Františka, sv. Dominika, sv. Antonína Paduánského, sv. Jana Nepomuckého a dalších se nyní setkáváme spíše se světci lokálního významu, jako jsou např. sv. Jan Ogilvie či sv. Jan Sarkander. Vskutku celosvětově přijatými a dobře známými (tj. včetně alespoň kultivované části široké veřejnosti) jsou z nových světců Maxmilián Kolbe,

Editha Steinová, P. Pio. Možná ještě někdo další, ale jde mezi desítkami kanonizací spíš o výjimky. S. M. Terezii od Kříže jsem přitom záměrně uvedl jejím občanským jménem, protože pod ním je známá více než pod svým jménem řeholním, zřejmě i pro svůj věhlas vědecký. Pozoruhodnou postavou mezi novými světci je sv. Zdislava, která se z pozice povýtce lokální světice rychle stává šířeji uctívanou, což je jistě dáno i obavou z prohlubující se krize rodiny v evropské společnosti. Vítězného postupu do celého světa, jaký církev zažila naposledy v případě sv. Terezie z Lisieux, jsme se ovšem nedočkali.

Nemohu se zde šířeji zabývat vývojem pojmu světectví. Připomenu pouze, že prvým tvarem světce byl mučedník. *Martyros*, svědek, který byl zabit pro vyznání víry, dokonce často bezprostředně po něm. Po odeznění pronásledování se objevuje jako další tvar vyznavačství. Dalo by se mluvit o svědectví nekrvavém.

Není bez zajímavosti, že se změnou postavení křesťanství se od Konstantinova rozhodnutí mění a vyvíjí také sociální složení nebeského dvorstva. Vedle svatých mnichů a řeholnic, biskupů a kleriků nastoupí výrazná skupina svatých vladařů a později laskavých milosrdných královen. Také šlechtické rody se začnou honosit svými členy, kteří dosáhli kanonizace. Existuje sice dobře odlišitelná skupina vědců, ale jsou vždy z duchovního stavu, i když už existovaly necírkevní univerzity. Cesta člověka bez nobility ke slávě oltáře dlouho vede jen přes duchovní stav. Zhruba řečeno má teprve novověk i nekrvavé světce z běžných měšťanských a „plebejských" vrstev.

Neméně zajímavý je i vývoj představy svatého života. V prvých dobách vyznavačství šlo o soubor ctnostného následování Ježíše Krista, to jest bezúhonnost života podle Dekalogu a zachování evangelních ctností. Ze všech ctností byla nejdříve primární a rozhodující pokora. Brzy k ní přistoupila ctnost bratrského odpuštění, což jasně ukazuje na monastický prvek. Ignác z Antiochie mluví vlastně o smířlivosti, ale dikce je čistě monastická. V dalším vývoji je nejvíce vyzdvihována trpělivost spojující v jistém smyslu obě předchozí ctnosti. Takové pojetí zastával Tertulián a Augustin. V období 5.–10. století je kladen důraz na přísnou praxi pokání. Pojetí svatosti v té době ovlivnil gnostický názor a tvrdé popření těla bylo měřítkem dokonalosti růstu ducha ke svobodě. V téže době vstupují do hry zázraky.

Další vývojovou etapou je doba pevnější definice sv. Tomáše Akvinského, který se vrátil k původnímu pojetí svatosti. Nová je však dikce. Sv. Tomáš tvrdí, že svatost spočívá v lásce, kterou lze poznat předně v zachovávání přikázání, dále a dodatečně v zachovávání evangelních rad. Cesta pojetí svatosti se pak ubírala dvojím směrem, respektive ve dvou vrstvách. Jednou je rozpracování systému ctností spojené s vytvářením podrobné morálky. Poslušnost, Bohu i představeným, stojí na čelném místě. Úsilí o vytvoření morálního systému přineslo i specializované vzory jednotlivých ctností. Světci daného údobí jsou mistry právě v jedné z ctností, jsou takřka jejím ztělesněním. Snad nejpatrnějším příkladem je sv. František z Assisi, který se stal synonymem ctnosti chudoby, i když v jeho životě nalezneme mnohé jiné ctnosti, které dnes hovoří k církvi a světu možná daleko víc. V druhé linii však žije a vzrůstá poznání, že *podstatou dokonalosti je láska,* což jsou slova sv. Františka Saleského.

Silně dobově poznamenané bylo pojetí svatosti v rozmezí století 16. až 18., kdy se znovu prosadil schematismus a vrátilo se až pověrečné tajemno. Ponechám stranou srovnání legend z období 8. až 10. století s barokními legendami, ale upozorním, že v obou údobích šly věci tak daleko, že bychom z hlediska výstavby textu mohli mluvit téměř o formuláři, do něhož jsou zasazovány proměnné. Za zmínku ovšem stojí, že naše rané legendy se zcela vymykají tehdejším schématům.

Z popsaného celkem přirozeně vyplývá další vývoj, který vede k dvojímu. Na jedné straně bychom mohli mluvit o demokratizaci a demytologizaci pojmu světectví. O tom svědčí výroky Pavla IV., který o světcích říká, že v nich chceme vidět bratry našeho každodenního života. Na druhé straně je však svatost člověka chápána v novém světle jako mystický projev. Druhý vatikánský koncil říká, že svatost je dokonalým sjednocením s Kristem.

Světectví neprošlo pouze vývojem teologického pojetí, ale také vývojem pojetí právního. V raných dobách, kdy malé komunity lokálních církví žily spontánně a silně, bylo vyzdvižení světce na oltář dáno všeobecnou úctou lidu Božího a bylo potvrzeno místním biskupem. Za světce byli prvomučedníci „prohlášeni" vlastně tvarem pohřbu. Světec byl doprovázen obcí věřících za přítomnosti biskupa. Svatost pak byla potvrzována trvalou úctou, výroční vzpomínkou a stálou připomínkou při ustalující se liturgii.

Později trvala tato praxe a prohlášení svatosti bylo dál v rukou místních biskupů. Nedostatek záznamů ovšem přinesl vznik nepravých, vymyšlených nebo alespoň sporných legend a tradic, což vedlo k rozhodnutí, že prohlášení svatým je výhradní právo papeže. S tím pak začal vznikat a ustálil se tvar kanonizačního procesu, který měl zajistit, že nebude docházet k pochybným případům úcty. Přechod od spontánního uznání garantovaného všeobecným názorem okolí k institučnímu kanonizačnímu procesu má všechny rysy přechodu od nekodifikovaného zvykového pořádku k zavedení pozitivního práva. Včetně všech nebezpečí zbyrokratizování a právnického ulpění na liteře. Za téměř krystalický příklad poslouží opětovný argument ve snahách o svatořečení Anežky Přemyslovny: chybí její hrob. Záměr zákonodárců žádajících existenci a identifikaci hrobu a tělesných pozůstatků byl jasný – vylučovala se tak úcta k vymyšlené postavě. Nicméně Anežka Přemyslovna, ačkoli existuje a byla dobře známá její korespondence s papežem a sv. Klárou, nebyla dlouho kanonizována. Příčiny samozřejmě byly jiné. Teprve zrůdná praxe koncentračních táborů v případech Maxmiliána Kolbeho a Edithy Steinové zlomila rigidní uplatnění příslušného ustanovení.

Právní řízení v beatifikačním a kanonizačním právu se dostává v současné době do bezpočtu problémů. Je to způsobeno nejenom právním purismem, ale i skutečnými problémy a hlavně vývojem vědeckých metod. Příkladem problémů je v nové době běžná otázka důvodu násilné smrti křesťana. Zahynul opravdu a jednoznačně pro svou víru, nebo se stal obětí sekulárního politického útlaku? Je obhajoba spravedlnosti v totalitním režimu náboženským aktem?

Pojetí zázraku se díky převratnému vývoji přírodních věd rovněž stává problémem. Vstoupí-li do potřebných úvah ještě právní purismus, může dojít a dochází k pseudoproblémům. Jestliže je zázračné uzdravení podmíněno selháním všech v dané době známých léčebných prostředků, vypadnou při právním purismu i případy, kdy v nějaké oblasti nebyly tyto metody dostupné. Například v oblasti Sovětského bloku byly kromě výjimek pro vrcholné funkcionáře nedostupné v ostatním světě běžné léky. Přestože existují definice typu: „Zázrak je mimořádným zásahem Boha ve světě, díky kterému Bůh realizuje ekonomii spásy" nebo „Zázrak je znamením, kterým Bůh oznamuje člověku svou spásnou vůli," setkáváme se v praxi kanoni-

začního procesu častěji s pojetím zázraku jako vědecky nevysvětlitelného porušení přírodních zákonů, popř. nezvyklou změnou určitých procesů pravidelně vedoucích k neodvolatelným důsledkům. Při takovém pojetí zázraku se ovšem dostaneme rychle k tomu, že se zázraky uznané k určitému datu stanou pochybnými, popř. i zcela neplatnými díky vědeckým objevům učiněným po tomto datu. Hlavně však budou z oblasti vyžadovaného zázraku vyloučeny všechny ty velké „náhody", které jsou přímým Božím zásahem na ochranu určitého člověka. Nástup zatmění slunce není mimořádný z hlediska astronomie, ale může být velmi mimořádný tím, že koinciduje se začátkem popravy a změní osud odsouzeného. Přiznávám, že se mi diskuze o zázraku v beatifikačních procesech jeví jako obava lidí, kteří nezvládli základní otázku vztahu vědy a víry.

Současně probíhající procesy kladou jak teologům, tak právníkům otázky zásadního charakteru. Co ovšem bolestně vystupuje, je napětí a rozpor mezi spontánním pocitem spravedlnosti a kanonickým právním řádem.

Potřebné je zvažovat i vývoj zájmu o svatořečení. V této otázce je jasné, že zájmem kandidáta oltáře je svatost, ale v žádném případě ne světecká úcta. Zájem o ni by kandidáta oltáře deklasoval. O zájmech skupin věřících jsme se již zmínili. Antropomorfní představa nebeského dvorstva odvozená z uspořádání společnosti vrcholného středověku vedla zákonitě ke snahám mít svého přímluvce v nebeské hierarchii. Soupeření řádů o počty svatých, popř. i dnes trvající snaha mít světce u nově vzniklých států či řádů s kratší historií jsou úsměvnou lidskou slabůstkou. Mohou to ovšem být i nebezpečná nakročení ke společenské nadřazenosti, pýše a ješitnosti.

Zájem církve jako celku se bezesporu vyvíjel. Dnes jde jasně o vystavení vzoru jednání a poukaz na přínos církve k životu celku lidstva nebo části lidského společenství. Ve starých dobách šlo však také, v některých případech výhradně, o uznání přínosu určitého člověka pro dobra církve. Někteří svatí vladaři by sotva obstáli před soudem moralistů. Karel Veliký se stal svatým pro svůj společenský význam, ne pro ryzost mnoha ctností a velkou kající praxi. Tím se ovšem dostáváme také k otázce, jak kanonizace – uvnitř církve chápaná nějakým způsobem – bude působit v širší společnosti. Nedávné kanonizace u nás o tom hodně vypovídají. Svatořečení Anežky Přemyslovny bylo jednoznačně pozitivně přijato celou spo-

lečností. Důvodů byla celá řada: Šlo o postavu známou, její přínos pro dějiny a kulturu celé země je nesporný, svatořečení bylo spojeno s velkými historickými událostmi a sehrálo v nich svou nezaměnitelnou roli. Další dvě kanonizace (Zdislavy z Lemberka a Jana Sarkandra) byly přijaty jako poněkud muzeální počin obrácený k minulosti, protože význam pro současnost a budoucnost širší společnost nepochopila. Mimo jiné proto, že se o vysvětlení nikdo moc nepostaral. Dosti výmluvné přitom je, že si běžní občané České republiky kladli otázku, proč církev nesáhla k některým postavám současným. Nejčastěji jmenovaným byl P. Josef Toufar, který se pro celé národní společenství stal symbolem zvůle komunismu a stojí v paměti národa vedle Milady Horákové. V celosvětovém měřítku je podobně kladena otázka, proč nebyla všemi uznávaná Matka Tereza ihned bez průtahů prohlášena za svatou, zatímco církev vyhlašuje desítky takřka neznámých a často do historické nepaměti upadlých postav.

České země na moderního světce čekají. Zahájených procesů jsou téměř dvě desítky. Královéhradecká diecéze, která se z domácích světců může dovolávat jen sv. Vojtěcha, neboť na jejím území leží místo jeho narození (ať už je kdekoli), je ve zvláštní situaci. Proces, resp. snahy o beatifikaci P. Josefa Toufara se beznadějně zadrhly na podezření z nějakých blíže neurčených mravnostních deliktů. Jeho kauzu to zmrazilo. Nalézt důkazy, zda jde o nařčení, které zkonstruovala StB jako nátlakový manévr, nebo o skutečné přestupky, bude trvat desetiletí. Finále jeho života přitom nese všechny znaky mučednictví. Nejblíže beatifikaci stojí německý kněz P. Gerhard Hirchfelder, který zahynul v nacistickém koncentračním táboře jako skutečný obhájce víry a církve. Nějaký čas působil v Polici nad Metují. Kromě světlé stopy v Sudetech ovšem nezanechal významnější vklad do duchovní tradice diecéze a mezi věřícími je znám málo, v široké společnosti vůbec ne.

Nejvýznamnější se tak pro královéhradeckou diecézi stává postava S. M. Elišky Pretschnerové, generální představené Kongregace Školských sester III. regulovaného řádu sv. Františka. Narodila se v Nových Zámcích u Nymburka 26. 9. 1911 jako třetí z pěti dětí panského lesního. Prožila idylické dětství v hájovně, která byla samotou. Její otec jí dopřál dobrého vzdělání, získala maturitu na učitelském ústavu výše zmíněné kongregace v Chrudimi, do níž posléze vstoupila. Byla vzorná v plnění řádových povinností

a projevila velké pedagogické vlohy. Byla vyslána na univerzitu, kde studovala na přání představených matematiku a fyziku. Studia byla po první státnici přerušena uzavřením českých vysokých škol nacisty. V pohnutých dnech závěru války osvědčila S. M. Eliška neobyčejnou statečnost a spravedlnost, když podpořila německé studentky, které žily v nacisty zabraném mateřinci. Své vynikající vůdcovské vlastnosti prokázala při internaci sester na počátku 50. let. Poté, co se sestrám podařilo vyjít z internace do ošetřovatelských služeb, pracovala jako zdravotní sestra v nemocnici v Podbořanech. Tam se jí otevřel tehdy všeobecně nastolený problém spojení řádového života s civilním nasazením v práci, což byla vlastně otázka po vztahu církve k lidem ze sekulární společnosti. S. M. Eliška na tuto otázku odpověděla velkorysou otevřeností ve spolupráci při službě nemocným a získala si nejen oblibu, ale dokonce autoritu mezi civilními zaměstnanci. Byla však odtud brzy poslána do Slatiňan, kde v zestátněné podobě dále fungoval velký ústav sester pečujících o mentálně postiženou mládež. Zde byla současně představenou a civilní vedoucí zdravotnického zařízení, které dovedla na vysokou úroveň odbornou i humanitní. Od 2. poloviny 50. let byla provinční představenou. Nasadila se s velkou houževnatostí v prosazování liturgických změn žádaných II. vatikánským koncilem a dostala se kvůli tomu do tvrdého střetu nejen s konzervativními kněžími, ale také uvnitř kongregace. Její služba pro církev byla všestranná a rozsáhlá.

Po odchodu do penze přešla do Cetechovic jako magistra novicek a byla přesvědčena, že její životní úkol je v podstatě ukončen. Stáří chtěla věnovat výchově nepočetného řádového dorostu. Svou práci s mladými sestrami opírala plně o koncilní dekret *Perfectae caritatis*. Nejvlastnější úkol ji ovšem teprve čekal, protože záhy na to, roku 1970, byla zvolena generální představenou a dvě funkční období zůstala v Římě. Nepříjemným přerušením bylo více než roční zadržení v Československu doprovázené opětovnými výslechy na StB a trvalým dohledem.

Jako všichni v řeholním životě musela také S. M. Eliška řešit množství osobních vztahů, z nichž jeden byl mimořádným prubířským kamenem. Ve stručnosti tohoto příspěvku nelze obsáhnout drama dvou po desetiletí úzce spolupracujících sester, které se na jedné straně hluboce uznávají a opravdu lidsky milují, ale na druhé straně se dopracují takové animozity, že jejich styk – po léta každodenní – se stal takřka předpeklím. Smír, jehož

se dobraly více zásluhou S. M. Elišky než S. M. Lucety Macíkové, pozdější generální představené, reprezentuje řadu dalších ctností S. M. Elišky.

Závěr života S. M. Elišky proběhl v pokorném ústraní na Hoješíně, kde 4. května 1993 zemřela. Na svátek sv. Františka (milá náhoda!) roku 2000 bylo na 39. plenárním zasedání ČBK rozhodnuto o zahájení beatifikačního procesu.

Zkusme se nyní zamyslet nad tím, co S. M. Elišku čeká při jejím beatifikačním procesu, a učiňme tak duchovním, to jest poněkud dětsky nezkaženým a udiveným pohledem.

Přišel čas, kdy lidé budou hledět zúčtovat život sestry Elišky Pretschnerové. Bylo a bude to vždy jiné účtování, než bylo její vlastní, a hodně jiné, než je účtování Boží. Kdo totiž může pohlédnout do tajemství nitra, kdo prozkoumá hlubinu srdce člověka, která je nedozírně širá a přitom živě chvějivá. Kdo? Jen Bůh zná pravdu. Není ovšem možné učinit žádné dobré rozhodnutí v návalu citu a horoucího nadšení. Je třeba vážit. Tak začnou být kladeny argumenty na misky vah, na misku přesvědčení, že Eliška je svatá žena, a na misku všech možných pochyb, o něž má péči k tomu určený přísný mluvčí dříve nehezkého jména *advocatus diaboli*. Na co všechno je možno se ptát? Na jednotlivé ctnosti. Zda a jak byla sestra Eliška pokorná, pilná, štědrá, pravdomluvná, střídmá, přející, připravená odpouštět atd. atd. Jak pevná byla její víra, jak nezdolnou měla naději, jak hořela její láska k Bohu a k bližnímu? Jak žila řeholní sliby? Jaká byla její chudoba, čistota, poslušnost? Jak rostly její ctnosti? Na vše lze odpovědět. U některých ctností lze říci, že vyrostly vysoko nad obvyklou míru a dotkly se meze, kdy začínáme mluvit o heroické ctnosti. Za takové lze u sestry Elišky považovat její celoživotní soustavnost v péči o duši, zachování řádu a růst v dobru. Její zaznamenávaná a přepečlivě kontrolovaná předsevzetí jsou jako stupínky směřující k dokonalosti. Hrdinské byly její spravedlnost a pravdivost, protože je bezvýhradně uplatňovala i vůči sobě samé. Vysoko se vzepjala její statečnost, když hájila spravedlnost a církev a riskovala zatčení, věznění a potažmo i smrt, čehož si byla plně vědoma. Za hrdinskou musíme považovat také vítězně a těžce vybojovanou naději ve smíření, snahu pochopit druhé a přes všechny námitky jim odpustit a zachovat je v lásce.

Zcela mimořádná byla rovněž její úcta k druhým lidem. U sestry Elišky v této věci nešlo o akademické přijetí křesťanské zásady, ale o těžce vybo-

jovanou, konkrétně naplňovanou ctnost. Nelehce o ni zápasila při práci s dementními pacienty. Nakonec však dorostla k pravdivosti a samozřejmosti, kterou ctnost vyžaduje. Ocitujme její deník. Při cestě do Chile tam píše:

V okolí jsme viděly posedávat a polehávat některé ubožáky – lidské trosky. Jedna stará paní s rozcuchanými vlasy a s lahví kořalky, dále muž polosedě-pololeže, asi též opilý. Těžko se dá o tom psát, to se musí vidět. (*Deník* 2, s. 26)

Při psaní deníku je sama, nemusí brát ohled na nikoho kromě Boha, jehož přítomnost si tak málokdy lidé uvědomují. Přesto řekne o této trosce, špinavé, páchnoucí, bez důstojnosti lidského rozumu, *paní*. Neřekne *baba* ani *ženská*, dokonce ani *žena*.

Jenže co říká taková analýza o životě člověka? Vypadá a vyzní podobně jako rozsáhlá zpráva laboratoře o rozboru pacientovy krve. Krev je nebo není v pořádku, lékař pozná, kde jsou slabá místa organismu. Je to dobré vodítko, ale o živém člověku se nedozvíme nic moc. Potřebujeme vědět víc. Ptáme se a zvažujeme životní přínos a děláme inventuru činů a díla. Pevným poukazem k původnímu ideálu a spiritualitě zachránila jednotu kongregace, která byla v nebezpečí rozdělení vzniklým dlouholetým odlišným vývojem v různých částech světa, kdy sestry žily bez možnosti vzájemného setkávání. Zasadila se o prosazení liturgické reformy v duchu II. vatikánského koncilu v Československu. V komunistickém státě to vyžadovalo osobní statečnost, vytrvalost a schopnost strhnout vlastním příkladem ostatní. Usilovně a energicky spolupracovala na vytvoření zprvu pololegální, později legální, ale vzápětí zakázané organizace sdružující představené řeholních řádů v komunistickém totalitním Československu. Byla to statečná činnost, která přispěla k udržení života církve. Dvanáct let řídila práci kongregace jako vážená a milovaná generální představená. Jí kongregace vděčí za nové znění konstitucí v duchu koncilních dokumentů. Inventarizace dobrodějného skladu Eliščiných činů zde přestane být záležitostí výčtu kusů a začne se mluvit o tom, co je možno pojmenovat jen souhrnným názvem a počítat na váhu. Sestra Eliška podporovala kněze a zasvěcené osoby stíhané komunistickou policií a justicí a podporovala rodiny řeckokatolických kněží, kteří byli ve vězení. Na třech místech svého pra-

covního nasazení zásadním způsobem změnila atmosféru zdravotnického zařízení a dovedla je ke vskutku křesťanské humánnosti. A dobrých skutků, rad a povzbudivých slov bylo v jejím životě bez počtu.

Jenže takový součet, věru podobný inventarizaci skladu, kde se velké stroje a nářadí počítají na kusy a hřebíky a šrouby na váhu, neřekne ani to, že sestra Eliška nashromáždila celý tento poklad jako někdo, kdo zcela neokázale, každodenně, koná slovem i skutkem, co vyplývá z životního postoje věrného služebníka Kristova. Žádný podobný rozbor ani výčet nás neposunou dál než ke zjištění, že Eliška byla vzorná řeholní sestra a vskutku velká žena. Na otázku, zda ji můžeme označit za učitelku, mučednici, zakladatelku řádu či něco podobného, nezbude než říci, že ne, i když vzápětí připustíme, že vlastně skoro ano. Nezaložila žádný nový řád, ale obnovila ducha a otevřela cestu do budoucnosti řádu stávajícímu. Měla jasnou představu o budoucích požadavcích na formaci řeholního dorostu a na nový obsah pojmu řádového vedení. Dalo by se mluvit o reformátorce, ale s reformátory je vždycky potíž. Mohou být pozitivní, ale také rozkladní a bude lépe nevydávat se takovou cestou úvah. Navíc, Eliška nebyla reformátorem právě tak, jako jím nebyl sv. František, protože s nikým nezápasila a jen a jen důsledně žila evangelium a spiritualitu své kongregace. Nezanechala žádné ucelené dílo, aby se mohla stát učitelkou pro celou církev a mnohé věky, ale vychovala desítky lidí v řádu i mimo řád a byla vzorem, a tedy učitelkou, v silném slova smyslu. Neprolila krev, ale šla po okraji mučednictví a při své vnímavosti prošla vším možným utrpením, které znala ze skutečnosti, jež ji obklopovala. Ani toto nebude možná dostatečným argumentem pro lidský soud o její svatosti. Tím by se mohla stát její pevná vazba na Ježíše, její důvěra v Jeho ochranu, její láska ke svátosti oltářní zdvihající se až k mystickým modlitebním hovorům. Současná doba plná pozitivistického racionalistického skepticismu na jedné a iracionálních polopověrečných nesmyslů na druhé straně však nebude dobrým kontextem pro tento jistě vážný argument.

Cesta k pochopení svatosti sestry Elišky vede jinudy než kolonkami formálních dotazníků. Je čitelná z jejího životního příběhu. Sestra Eliška prožila celé 20. století, které je historicky určeno koncem I. světové války a rozpadem sovětského komunistického impéria. Prožila dvě světové války, dvě revoluce, dvojí vojenskou okupaci své země, německou a ruskou.

Zažila perzekuci církve v době policejního totalitního režimu, byla v jejím rámci internována, mnohokrát vyslýchána.

Musela se vyrovnat také se změnami, které během 20. století přinesl rychlý vývoj techniky. Není jen tak snadné neztratit orientaci, když někdo několikrát zažije úplnou změnu sociálních struktur a svého sociálního zařazení. Dětství prožila v rurální kultuře a doznívání patriarchální, feudální společnosti a dožila se elektronické éry a společnosti jí formované. Musila několikrát zvládnout náhlý přechod do úplně jiného prostředí. Z uzavřeného zaostávajícího Československa do svobodně žijící, bohaté a hospodářsky prosperující společnosti západních zemí a opět se vrátit.

Jako každý člověk čelila problémům únavy a stárnutí tím obtížnějším, že celá desetiletí trpěla ošklivými depresemi. *Jako každý člověk*, namítne pochopitelně kritický rozum a nezbývá, než mu dát za pravdu. Otázka ovšem je, jak sestra Eliška prošla vším, čím procházeli všichni. Je-li život světce cestou ze zmatků a temnot hříšného světa vedoucí ke světlu spravedlnosti v nebi, pak je život Eliščin krajně poučnou stopou. Sestra Eliška totiž žila vskutku vším, čím žila církev i ostatní lidé, a podílela se na poznání a zkušenostech, jejichž plody se mají teprve ukázat. Rychle se zapomíná na zlé časy a raději na ně nemyslíme. Snadno pak zapomeneme i na to, co jsme se v nich naučili. Často nás ani nenapadne, že temnota zlých časů minulých se rázem změní v oslnění, při kterém přijdeme o zrak, který nás vedl nocí. Snadno se stává, že právě ve chvíli, kdy vyjdeme ze zlých, temných dob, ztratíme orientaci. Tehdy nám mohou pomoci opět ji najít cesty těch, kdo našli cestu, hlavně směr do budoucnosti, protože poznali a pochopili znamení doby.

Sestra Eliška je takovým člověkem a musíme si klást otázku po jejím duchovním odkazu, který lze vyčíst z jejího života, jenž byl výzvou pro budoucnost. Prvým a zásadním je její vztah k Eucharistii. Mše svatá pro ni byla ústředním bodem života. Byla si stále vědoma, že odtud vychází a je ovlivňováno vše, co koná. Do mše sv. se jí také vše vlévalo. Pochopila a prožívala mše sv. jako uchopitelné okamžiky v trvalém ději spásy, život mezi právě minulou a budoucí byl pro ni toliko nádechem k novému chvalozpěvu. Byla přísná v dodržování řádu, ale uvědomovala si, že při slavení mše sv. se setkává se vším, co tvoří duchovní život. Vstupní zpytování a vyznání vin, modlitby, četba Písma, úvaha nad ním, obětování, pokora

přijímání, smíření a poslušné vykročení na výzvu *ite, missa est*, vše měla konkrétně spojeno s vlastním životem. Tento obsahuplný přístup ke mši sv. vedl pak k vysokým požadavkům, které sestra Eliška kladla na kněze. To, co plnilo její mysl a srdce, volalo po patřičném vyjádření. Jistě znala tehdy časté tajné bohoslužby slavené po domech v neobvykle sevřené atmosféře malých společenství a srovnávala je s liturgickými experimenty západních *Tischmesse*. Viděla rozdíl mezi takovým novátorstvím a přirozenou zkušeností. Zůstala opatrnou a obávala se nevhodných výstředností. Ve všem je její vztah ke mši shodný s tím, co jako cenné známe ze zkušenosti utajeného života církve. Obnovený, prohloubený, intenzivní vztah ke mši sv., tolik odlišný od formálního ritualizovaného přístupu vlažných věřících, kteří spíš ze zvyku než z vnitřní potřeby chodí do kostela, je dnes, kdy zmizel tlak nebezpečí, skoro zapomenut. Zkušenost a příklad lidí, jako byla sestra Eliška, však leží v zemi jako setba ozimu, který nakrátko vzešel a nyní čeká na čas, kdy vyžene klasy.

S pojetím mše sv. souvisí i Eliščin vztah ke svátosti oltářní. Mnoho hodin proklečela a strávila před svatostánkem. Nebylo na tom nic strojeného a nábožensky, farizejsky nepravdivého. Člověk, který si zapíše do deníku, že by potřeboval trochu času u svatostánku slovy:

Pane Ježíši, chtěla bych si s Tebou důvěrně pohovořit, ale nějak mně to nejde. (*Deník* 4, s. 41)

nebo si zaznamenává do deníku:

Jsem zase chvíli před svatostánkem a chci trochu uvolnit ventil. (*Deník* 1, s. 189); *Buď se mnou, můj Pane, bratře, příteli – nemám nikoho jiného.* (*Deník* 2, s. 128)

je opravdově věřící. Je to člověk, který hledá pevný bod, podle něhož se lze zorientovat v pokřivenostech a chaotických proměnách světa. Sestra Eliška poznala, že onen bílý zářící kruh hostie je jediným, co je v tomto světě pevné a hlavně zcela jistě bezhříšné. Uvědomovala si i síť těchto svatých bodů, do níž chce Bůh zachytit celý svět, a toužila po tom, aby se i ona sama stala takovým bodem. Nikdy by nevyslovila frázi, že křesťan je živoucí monstrancí, ale bylo jí to jasné. Tak, jak se svatý bod Eucharistie

šíří a vysílá paprsky, má ona nést radostnou zvěst o tom, že Kristus smířil lidi s Bohem.

Odtud pak vyšlo její uvažování dál a v září Eucharistie pochopila dva velké okamžiky Kristova života: Poslední večeři a kříž. Modlitba před křížem splynula jí s modlitbou před Nejsvětější svátostí. Nebylo pro ni kříže, který by nebyl ozářen jasem zmrtvýchvstání, a nebylo pro ni monstrance, která by nenesla znamení Kristových ran. Její blízkost ke Kristu a touha po jeho svátostném těle projevila se ne sice viditelnými stigmaty, ale jakýmsi trvalým krvácením srdce. Sestra Eliška žila ve 20. století a traumata světoválečných běd u ní nikdy nebyla vyhojena. Nebyla jimi psychicky poznamenána jako mnozí lidé její doby, byla jimi prostoupena pro svoje sepjetí s Kristem, jehož mystické tělo vždy někde nějak trpělo a trpí. Sestra Eliška pociťovala bolest dějin jako bolest Kristovu a svou vlastní. Proto mohla z kříže získávat sílu a ne jen útěchu v těžkostech.

Společenství, které vzniká při slavení Eucharistie, dovádělo ji k poznání, že církev žije především v intenzivně prožívaných malých komunitách. Poznala je i z vlastní praxe kongregace, která pro nelegálně přijímané sestry hledala vhodný způsob skrytého života a našla ho v malých sororitách. Objasňoval se jí přitom i skrytý život. Stále víc sama žila niternou výhní, kterou nemohla přímo s nikým sdílet a která se projevovala jen jako zvláštní síla a laskavé kouzlo její osobnosti. Význam života v malém společenství, v němž vládne otevřenost, sdílnost a rodinné vztahy, pro život duchovního člověka nasazeného bez jakýchkoli vnějších projevů a také opor v ateistické společnosti přivedl sestru Elišku k témuž velkému poznání, k němuž došli mnozí lidé skryté církve. Jedinec nemůže dobře obstát, nemá-li pevné zázemí a možnost porady o praktických i duchovních otázkách. Odtud však už byl jen krok k dalšímu poznatku, který se zdaleka netýkal jen v diaspoře žijících tajných společenství. Šlo o nové pojetí řádového života všeobecně. I plně a formálně řeholně žijící člověk musí být v současné době samostatný v řešení mnoha situací, musí být schopen dobře se pohybovat v oblastech mimo klášter. Proto je třeba znovu promyslet především otázku autority a poslušnosti. Vystačit si s tím, co sama znala z doby svého mládí, už není možné. Sestra Eliška chápala, že v malých společenstvích musí nastoupit autorita opřená o přirozené vůdčí kvality a musí být ostatními rozpoznána a respektována. Byrokratické pojetí autority, byť vzešlé z voleb, je pro otevře-

nější život duchovní komunity nefunkční a může hrát svou roli jen v přísně, až laboratorně vymezeném prostoru řádu. Z toho důvodu také sama svou autoritu chápala nikoli hierarchicky, ale kooperativně. Sestra Eliška se často radila s „řadovými" sestrami a ráda s nimi pracovala. Rovněž ve shodě s těmi, kdo ze stavovského, formálně duchovního postavení byli vytlačeni do civilního života a pracovali v nejrůznějších zaměstnáních, viděla význam rukodělné práce pro vznik a upevnění mezilidských vztahů a ozdravění atmosféry v komunitách. Společné dílo, které vyrůstá pod rukama při společné práci, je viditelným znamením společenství, které může ukázat prstem na to, co má společného, a nestojí v rozpacích jak pojmenovat vždy trochu abstraktní a obtížně uchopitelné pojmy spirituality.

O spiritualitě kongregace stejně jako celého františkánského hnutí zjistila sestra Eliška, že důležité je pochopení několika základních principů. Pokud ty jsou někomu vlastní a přijme je tak, že už samovolně formují jeho jednání, nemusí mít starost, že by nevěděl, jak má jednat. Podstata je vždy jednoduchá, a proto pevná. Totéž si uvědomovala o křesťanství. Celou radostnou zvěst může člověk shrnout do několika vět, s nimiž půjde celý život, neunaví se a nezbloudí. V její době se mohlo snadno stát, že byl někdo zbaven všeho a zůstalo mu jen těch pár vět pevně vrytých do paměti. Čím více chápala Boží, v neproniknutelném tajemství skryté bohatství, tím více se dopracovávala úsměvného paradoxu, že Bůh je pro člověka nepochopitelný, protože je tak neskutečně jednoduchý. Nelze ho popsat, vysvětlit, pochopit, definovat, obemknout. Lze ho jedině přijmout nebo odmítnout, což je rozhodnutí o životě a smrti.

Ruku v ruce s tímto duchovním růstem šlo i Eliščino chápání vědy. Byla hrdá na velikost lidského důvtipu a obdivovala díla lidského rozumu. Zároveň však byla stále pevněji přesvědčena, že prostá láska je víc než zázraky techniky a vědy.

Mohlo by se zdát, že ledacos z toho mělo charakter ctnosti z nouze. Vynucovalo to sevření v nelítostných rukách režimu. Nebudeme podceňovat tento vliv, ale o ctnost z nouze nešlo. Sestra Eliška si totiž byla dobře vědoma jeho nebezpečí a zápasila s ním všemi silami. Měla své pochybnosti o vědě, ale pečovala o vzdělání sester a jak to jen šlo, chtěla být sama na úrovni vzdělání, které měli lidé na Západě. Opět stála v jedné řadě s těmi, kdo osnovali a budovali paralelní školství, střední i vysoké, pro

mladé i dospělé, kteří nemohli studovat na veřejných školách. Všemi způsoby a všemi silami se snažila, aby v její zemi byl znám a realizován II. vatikánský koncil. Prohloubení a zjednodušení řádu neznamenalo pro ni ani jeho postupné zredukování blížící se nule, ani nezájem o jeho rozvinutí. Trvala na přesném dodržení kázně a sama se přísně kontrolovala, protože celou bytostí cítila, že kázeň a přesnost jsou ochranou před bezbřehou rozplizlostí, do níž se společnost sesmekávala. Uvědomovala si rovněž, že nejrůznější malá pochybení mohou přinést lavinu neštěstí. Nejzajímavější však je, že spolu s těmi, kterým byla vůbec znemožněna duchovní činnost, věděla, že zápas, který proti církvi vede státní moc, má dvojí charakter. Zásadně to byl zápas duchovní, zápas o pojetí a smysl života. V této podobě byl těžký, ale nebyl tak nebezpečný. Vždy, za jakýchkoli okolností můžeme jednat čestně a laskavě, nebo alespoň usilovat o dobro a chtít dobro. Krajně nebezpečným se stával zápas se státní mocí tehdy, když byl namířen nikoli proti zlu vůbec, ale přímočaře proti stávajícímu zřízení a státní moci. Sestra Eliška se dobře orientovala podle Kristova výroku: „Dejte císaři, co je císařovo, a Bohu, co je Boží." (Lk 20,25) Obě roviny zápasu se prostupovaly. Eliška určitě dělala chyby tu z naivity, tu z horlivosti, ale podstata problému jí byla zřejmá. Radostnou zvěst, evangelní zprávu o spáse lze účinně hájit jedině, když nepřijmeme pozemskou hru na ilegální činnost, protože k tomu nás chce přinutit krutý protivník, který ví, že v této poťouchlé, zákeřné a paranoidní hře je nepřekonatelným mistrem. Byl jím proto, že její přijetí bylo povětšinou prohrou téže hry na úrovni duchovní, bylo to přitakání něčemu pozemskému, dílčímu a přechodnému. Je možné žádat důkazy, že sestra Eliška vskutku takto uvažovala. Náznaky by se našly v jejím deníku, ale pádné jsou důkazy z jejího chování. Žádala-li to spravedlnost, zastala se svých nepřátel.

Nelze si nepovšimnout, že sestra Eliška je příkladem toho, že mluvit o dvojí církvi v době komunistického útlaku nedává úplně smysl. Sestra Eliška jako mnoho jiných spojovala oblasti utajované se stále platnými strukturami církve veřejně žijící. Je i příkladem toho, jak v obou sférách vedl Duch sv. věrné k novým poznáním, přičemž si sestra Eliška ujasňovala, že doba nesvobody je Boží školou a že ne-li vše, tedy mnohé, co se církev naučila, či spíše měla naučit, se uplatní v její budoucnosti. Jen proto, že pochopila hluboký obsah liturgie, smysl malých společenství vnořených

do běžně žijící společnosti, význam příkladu při civilní práci uprostřed většinou konzumních a lhostejných lidí, mohla jako největší myslitelnou kritiku západní společnosti vyslovit kletbě podobné požehnání: „Pošli komunismus, ten jediný nás může osvobodit a přivést k pravému křesťanství." (*Deník* 1, s. 203) Z této kritiky je rovněž jasné, že si sestra Eliška uvědomovala širší nebezpečí, včetně těch, která v její době byla v její vlasti tak skrytá, že bychom o nich mohli mluvit jako o budoucích. Sestra Eliška považovala za kořen zla touhu po penězích, majetku, moci a vlivu, nevděčnou pohrdavost a lenivou konzumní snadnost. K těm třem, chtivosti, nevděku a lenosti, pak přidávala nekázeň strhující člověka k nezodpovědnosti a odvádějící ho od duchovní dimenze života až ke ztrátě jakéhokoli smyslu. Uvažovala přitom jistě především o církvi (a zvláště pečlivě o sobě samé), ale myslila na celou společnost. Měla v ní mnoho přátel, ztráceli se jí do ní pokrevní příbuzní, vyrůstali z ní lidé zubožení na těle a zvláště na duchu. Eliška, spjatá se svým milovaným Pánem, pociťovala bolestný soucit s nemocnou, bolavou společností své doby.

Skeptický racionalista nebude o svatosti sestry Elišky přesvědčen ani takovýmto pohledem. Přizná, že to byla vzácná a ušlechtilá žena, pevně věřící a vzorně žijící řeholnice – ale svatá? Proč? Nezbývá než upozornit, že sestra Eliška vyslovila a dokonce si zapsala jedno velké přání: Chtěla být malá (*Deník* 1, s. 18, 72, 145; *Deník* 3, s. 158). Pán jí vyhověl, ať už budeme této prosbě rozumět v jakémkoli z jejích významů. Sestra Eliška ničím oslnivě nevynikla a nestala se ani na chvíli centrem zájmu. Chtěla být a zůstala „malým" obyčejným člověkem, a proto je tak nesmírně těžké obhajovat a ukazovat její svatost, pokud je svatost chápána jako nějaká neobyčejnost. Možná, že měla na mysli spíše druhý význam a chtěla, aby jí Pán uchoval dětství duše. I to se jí vyplnilo, protože byla do poslední chvíle, ale hlavně při všech vážných situacích svého života, bohatého na příběhy, vždy dětsky udivenou nad tím, jak ji Bůh chrání a vede, a radovala se jako dítě, jehož dlaně je snadné naplnit, ze všech maličkostí a samozřejmostí. Nebudeme učeným skeptikům připomínat, že Kristus mluvil o takových lidech jako o těch, komu patří nebeské království a kdo tam vstupují, protože je přijímají jako děti (srov. Mk 10,14–15). Znejistíme je raději jinak. Bůh rád plní prosby těch, které miluje, a miluje ty, kdo plní jeho vůli. Člověk, který plní Boží vůli a je takto Bohem milován, ovšem je svatý. Dostane se nám

unavené odpovědi, že je zajisté nespočetně takto svatých, ale není tak stoprocentně jasné, že by tito lidé měli být prohlášeni za světce, vystaveni úctě celé církve a stát se příkladem hodným následování. Jenže to si právě velice důvodně myslí všichni, kdo Elišku znali. Sestra Eliška je vzorem moderního světce jakožto světice všednosti a každodenní běžnosti. Všednost spjatá s Božím založením prosté skutečnosti je dnes v sázce, je znevažována. Všichni se honí po něčem za hranicemi všedních dnů, po něčem bizarním, unikátním, nadlidském. Eliška ukazuje, že za horizontem všedních dnů je nejprve malé, velice přechodné potěšení a dál za touto hranicí jsou jen nebezpečí vedoucí ke zmaru, bolestem a zoufalství. Jenže pravá radost leží jako diamanty v prachu všednosti. Sestra Eliška je svatou proto, že nechtěla být okázalou a oslavenou svatou, chtěla být malou.

Proti skepsi, která je vposledku chorobnou vírou v nedůvěru, nelze postavit žádný lidský argument. Všechno lze zpochybnit. A lidské dohadování, vážení a soudy zůstanou v mrtvém bodě, dokud se nevysloví ten, jehož rozhodnutí je konečné a jehož soud je nezvratně pravdivý. Bůh se vyslovuje vůči lidským soudcům v podobných tahanicích dvojím způsobem. Jednak tím, že víru těch, kdo jsou přesvědčeni o něčí svatosti, potvrdí zázrakem, vyslyšením prosby podávané prostřednictvím vzývaného. Jednak tím, že se zřetelně ozve hlas lidu, který je hlasem Božím. To, že se při Eliščině pohřbu říkalo, že to byla svatá žena, můžeme ještě pominout. V atmosféře posledního loučení se takové věci říkají. Ale těžko můžeme přeslechnout výroky někoho, kdo žije na druhém konci světa a sestru Elišku viděl krátce. O běžném člověku, ba ani o anonymně svatém člověku se neříkají takové věci jako:

Vím, že dělala velké věci, ale pro mne byla učitelkou prostoty, lásky a péče o druhé. (S. M. Roselyn Kuzma)

Byla prvním člověkem, který ve mně vzbudil sebedůvěru a poznání, jak velice mě Bůh miluje. (S. M. Klára Badzik)

nebo

Sestra a přítelkyně druhých. Když byla zvolena generální představenou, vykořenila všechny tituly a pocty vztahující se na její osobu. (S. M. Tereza Fuentes)

Hlas lidu zazněl přesvědčivě. Na zázraky musíme čekat. I v tom bychom měli být obezřetnější. Neboť, co je to zázrak? Pokud za zázrak prohlásíme porušení přírodních zákonů, kterým Bůh ukáže svou svrchovanou moc, budeme v čekání na zázrak nejspíše hřešit tím, čemu se v Bibli říká pokoušet Hospodina. Pochopíme-li jako zázrak každý Boží čin, zvláště pak takový, který ve chvíli nejvyšší lidské nouze zachrání ubožáka a zjedná spravedlnost, nemusíme na žádný další čekat. V životě Eliščině je jich dostatek.

Prameny a literatura

Katechismus katolické církve. Praha 1995.

Lisowski J.: *Koncepcja męczeństwa w praktyce kongregacji Spraw kanonizacyjnych*. Wroclaw–Roma 1992.

Misztal H.: *Kanonizační právo podle zákonodárství Jana Pavla II.* Olomouc 2002.

Piťha P.: *Čechy a jejich svatí*. Praha 1992.

Piťha P.: *S. M. Eliška Pretschnerová OSF (1911–1993) – Životopis Služebnice Boží*. Rukopis v archivu kongregace.

S. M. Pretschnerová Eliška: *Deník* 1–6. Rukopis v archivu Kongregace.

Vzpomínky sester Kongregace Školských sester III. regulovaného řádu sv. Františka na S. M. Elišku Pretschnerovou. Rukopis v archivu kongregace.

Wierzbicka A.: *Lingua mentalis: the semantics of natural language*. Sydney–New York 1980.

Wood I.: *The Missionary Life Saints and the Evangelisation of Europe 400–1050*. Harlow–London 2001.

Prof. Petr Piťha (* 1938), profesor teorie a dějin kultury na UK. Studoval historii a obecný jazykozpyt na Karlově univerzitě. Pracoval jako vědecký pracovník na Matematicko-fyzikální fakultě UK v oboru matematické a aplikované lingvistiky. Po roce 1989 vedl katedru Výchovy k občanství na PedF UK. V letech 1992–94 první ministr školství ČR. Po odchodu do penze se věnuje publikační činnosti (Paměť a naděje; Výchova, naděje společnosti; Edice Chvilka klidu). V roce 1969 byl tajně vysvěcen v Bredě. Působil mezi studenty a v Podorlicku.

Dagmar Halasová

Otevřený dopis svaté paní Zdislavě

Věnováno otci Dominiku Dukovi
pro ono prolínání času

Má paní!
Znala jsem Vás zprvu jenom z vyprávění, jen z útržků vzpomínek jedné ženy, která se z prahu svého stáří obracela nazpět do času, kdy jako dítě a jako dívka žila v Jablonném... Vyprávěla mi vůbec o Vás, paní z Lemberka? Myslím, že spíš vyprávěla o velkém, rozlehlém chrámu, o poutích v něm konaných. Ten chrám, jenž střeží Váš hrob, jí učaroval. Nevzpomínám si, zda mluvila o těch, kteří přicházeli uctít památku tehdy ještě ne za svatou prohlášené, leč přesto svaté Zdislavy. Vaši památku. Věděla vůbec ta stará paní z mých vzpomínek o řádu bratří svatého Dominika, který pro Vás, má paní, dlouho, předlouho poté, co jste opustila tento pozemský život, měl dosáhnout v církvi viditelné úcty oltáře? Mám za to, že ne. A přitom jste mi Vy tím jejím vyprávěním posílala vzkaz...

Jak je to zvláštní! V paměti dějin žijete jakoby v ozvěně či odlesku činů své rodiny. Svých rodičů nejprve, pak svých sester a jejich manželů, veškerých oněch stavitelů klášterů i kostelů a budovatelů zbožných děl. Na ně se dochovala paměť ve zprávách o donacích, v záznamech o zakládání. I o Vašem muži, udatném Havlu z Lemberka, promlouvá historie víc než o Vás. Vždyť on v těžkých dobách soupeření a rozbrojů, jejichž cílem bylo dosažení či uzurpování královské moci, stál na straně pravdy a pravého krále. A ještě! Dal zazářit svému jménu na turnajích! Města a kláštery zakládal i on.

Tehdy, když šlo o klášter zcela nedávno vzniknuvšího řádu bratří kazatelů, o klášter v Jablonném, stála jste mu v tomto díle po boku...

Leč Vaším dílem byl Váš život... *dílem světcovým je sám jeho život, a on je celý ve svém životě.*[1]

Žďárská kronika vypráví o zbožnosti Vašich rodičů. Vyjmenovává děti, které vzešly z manželství Vašich sester... I z Vašeho.

Odešla jste, když jste se provdala, daleko od rodinného kruhu. Odešla jste od ticha lesů, v nichž vyrůstal cisterciácký klášter ve Žďáře, do ticha jiných lesů na severu Čech. Odešla jste, po boku svého chotě, k čistotě v manželství, kterou posvěcuje věrnost. V srdci jste si nesla bázeň Boží, pod jejíž ochranou jste vyrůstala, tu, kterou Vám do duše vštípil příklad Vašich rodičů. Vždyť dle kroniky byl Váš otec v duši mnichem! Byl tedy mužem modlitby. A kronika se zmiňuje o Vašem bezúhonném životě. Bezúhonná! V samotě, když se pan Havel odebíral za rytířskou službou, jíž byl vázán ke svému panovníkovi. Věrná! Ztišení a usebrání Vám dodávalo sílu pro všechny povinnosti Vašeho stavu.

Historikové dokáží o úkolech a odpovědnosti hradních paní v těch dávných dobách Vašeho putování časem vyprávět lépe než já. Vědí však o samotě? O té, která se vyprošťuje ze sevření času? O Vaší samotě, má paní?

Málo o Vás vypovídá historie opřená o údaje, o prostá fakta z listin a kronik. Legendy zapředly Váš život do časnosti těch, kteří je vyprávěli. Do časnosti, která do těch vyprávění vrhala tu světla, tu časností vysvětlitelné stíny. Zapředly Váš život do zázraků.

Byly to zázraky z legend, které Vás učinily v myslích pozdějších pokolení svatou? Ach ne! Vaše svatost tu byla bez legend. To od ní se ta vyprávění odvíjela! V nich jste byla svatá léčitelka, svatá křisitelka mrtvých. A později, v jakémsi pradivném chápání svatosti stavu, v němž jste žila, byla jste, stále v těch legendách, světice nešťastná v manželství!

Legendy!

Historikové odhalili kořeny a souvislosti, z nichž legendy vyrůstají. A z obrazu Vašeho života setřeli stíny podivných nesrovnalostí. To z úcty k Vám, paní, manželko a matko rodiny. Z úcty k Vaší čistotě a věrnosti!

Básníci se legend zastanou. Řeknou Vám, že *...přidržuje-li se historik přísně přesnosti, o málo věcech ze života světcova nás poučí. Staré legendy o tom říkají daleko víc.*[2]

Je tomu tak? Je tomu vskutku tak?
Básníci Vám povědí, že

Všechny země, které nemají už legendu,
Budou odsouzeny ke smrti chladem.[3]

Sama sebe se ptám, jak by o Vás legendy vyprávěly dnes. A z jakých skutečností by vyrůstaly, aby zem, z níž jste vyšla, dávná a starobylá a vznešená země Koruny české *nebyla odsouzena ke smrti chladem*!

Vždycky jsem měla zato, že zázrakem, na který kongregace pro kauzy svatých tak dlouho čekala, nebylo ono podivuhodné uzdravení, k němuž došlo v posledním údobí jednání o Vaši posléze i kongregací uznanou svatost. Byly jím ony poutě, ty, jejichž památka zůstane vryta do mysli národa, který se k Vám, paní z Lemberka, utíkal v těžkých časech, kdy se mu v srdci stmívalo.

Po celá léta již již vítězícího ateismu, po dlouhá léta komunismu vládnoucího v zemi, kde kdysi mocní páni v pokoře stavěli chrámy, budovali kláštery, Vás prosili o přímluvu a putovali k Vašemu hrobu do chrámu v Jablonném všichni ti, kteří si uchovali naději... Ti, které svět měl za prohrávající. Putovali pěšky, sami, neznámí; přijížděli ve skupinách, i v autokarech. Modlili se za uzdravení své, svých drahých. Modlili se k Vám. Vás, která jste byla matkou rodiny, prosili za své děti, za ty zdárné i za ty, které se ocitly na scestí.

Prosili Vás, tak jako Vás, hradní paní, prosili ti strádající a potřební z dávna, když jste ještě žila v jejich čase, v našem čase. Prosili Vás jako ti, rovněž z doby dávné, kteří se modlili u Vašeho hrobu a žádali Vás o přímluvu, když jste už náš čas opustila.

Všichni ti, kdo k Vám putovali v těžkých letech doby nedávné, která jsou dosud v živé paměti, byli a jsou oním zázrakem.

Viděli či neviděli ti, kdo k uznání Vaší svatosti potřebovali zázrak neočekávaného uzdravení vzdorujícího předpovědím lékařského umu, viděli či neviděli zázrak, který se jim děl před očima? Ve svobodě, v nepodřízenosti peticím a komisím? Onen zázrak, jenž napříště vstoupí do paměti a snad i do legend, které jednou budou vyprávět svým dětem a vnukům ti, kdo jsou či byli jeho pamětníky, jeho účastníky, všichni ti, kteří měli víru? Ano, zázraky se dějí, protože víru máme, ne proto, aby nám víra byla dána!

V šumění chladného deště jste byla prohlášena za svatou. V šumění chladného deště putovali k Vaší kanonizaci stovky a stovky věřících a v tichu tichosti svého usebrání vítali ti věřící Vaší země Vaše oslavení. Bylo to ticho Vašich lesů z dávna, do něhož zaléhaly neslyšné ozvěny radosti jejich tlukoucích srdcí?

Vy jste držela a držíte v rukou jejich víru, uzavřenou, ukrytou do jejich modliteb. Ve svých sepjatých rukou jste držela a držíte víru národa, aby nezhynula chladem. Tu, která na zemi byla Vaší vírou, víru v odevzdání se Boží moudrosti a lásce...

A oni prosí Vás i s Vámi dál, ti věřící z Vaší země!

Tak jako jsem Vás prosila i já... Daleko od Vašeho hrobu a přece u něho, modlitbou s Vámi spojená, modlitbou, kterou u Vašeho hrobu odříkávala za mne sestra z řádu bratří, jimž jste po boku svého chotě budovala klášter. Modlitba její dosahovala té mé podivnou cestou mobilního telefonu. Událo se to v čase, který své legendy vypráví jinak, v čase, kdy nehučí do ticha divoké lesy.

Legendy! O čem anebo jak by tedy vyprávěly dnes?

Možná by vyrůstaly z meditací nad tajemstvím Božích úradků. A zamýšlely by se nad tím, jak zvláštní je přítomnost svatých v našem časovém sevření! Promlouvaly by o tom, jak Vaše přímluva předbíhala prosby prosících, šla jim vstříc; jak odlehčovala starostem ustaraných ještě předtím, má svatá paní, než se oni obrátili k Vám. Zapomenuté události by vystoupily z hlubin paměti a nezastřeny, nepozměněny vzpomínkou by ty prosící – či tehdy ještě neprosící – vedly k tomu, aby Vám vzdali chválu a aby Vám poděkovali, že jste přicházela uzdravovat, utěšovat, jako kdysi, když jste ještě žila mezi námi, na kraji černých, hučících lesů.

Tak bych o Vás s tolikerými díky vyprávěla i já, svatá paní Zdislavo. A snad by to ani nebyla legenda. Mé vyprávění by šlo za Vámi, za sevřenost časem, z níž jste se vyprostila. Leč opustila jste vůbec náš čas? Byla Vaše smrt nepřekročitelným mezníkem pro naše spojení s Vámi? Putujeme my k Vám tam, kde s námi žijete ve společenství, kde se čas a věčnost bez času prolínají, či přicházíte Vy za námi, má paní?

Jak podivné to prolínání je!

Jacques Maritain prý rád říkával, že „*existuje smrt, ale neexistují* mrtví, *všichni mrtví žijí,*" a v jednom ze svých spisů tvrdí, že „*naše církev, kterou milujeme, je už spíše v nebeské vlasti, kde nás očekává, než zde na zemi, kam, za námi přichází na návštěvu*".[4]

Má svatá paní Zdislavo!

Přicházejte k nám, učte nás tichosti a mlčenlivé důvěře a tak jako jste kdysi svým životem ukazovala těm z dávna cestu k Bohu, ukazujte ji dnes i nám. Aby naše srdce, naše duše nebyly odsouzeny ke smrti chladem!

POZNÁMKY:

1/ Srov. GEORGES BERNANOS: „Svatý Dominik". IN: *Communio* 5, 2001, č. 1, s. 76.

2/ Srov. tamtéž: s. 78.

3/ *Tous les pays qui n'ont plus de légende / Seront condamnés à mourir de froid...* Verše PATRICE DE LA TOUR DU PIN v překladu autorky; originál celé básně *Prélude* IN: JOSÉPHA et CLAUDE-JEAN LAUNAY : *Les vers les plus célèbres de la littérature française*. Paris, Perrin 1996, s. 297.

4/ Výrok je citován IN: CHARLES JOURNET: *Jako ohnivý šíp*. Kostelní Vydří, Karmelitánské nakladatelství 2003, s. 147.

PhDr. Dagmar Halasová (* 1938), rozená Pojerová, romanistka. Po léta pracovala jako kustod sbírky bibliofilií a krásných tisků v Moravské galerii v Brně. Překladatelka řady knižních titulů (zejména *Jeruzalémské bible* – spolu s manželem F. X. Halasem) a autorka tří knih (*Bohuslav Reynek*; *Druhý hlas*; *Snová existence – vzpomínky nejen římské*).