

JIHOČESKÁ UNIVERZITA V ČESKÝCH BUDĚJOVICÍCH

FILOZOFICKÁ FAKULTA

HISTORICKÝ ÚSTAV

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Pout' k nebeskému Jeruzalému.

Symbolická řeč vybraných českých protireformačních textů

(1580–1650)

Vedoucí práce: doc. PhDr. Josef Hrdlička, Ph.D.

Vypracoval: Bc. František Šulista

Obor: Učitelství pro střední školy (český jazyk – dějepis)

Ročník: Druhý

2024

Čestné prohlášení

Prohlašuji, že jsem autorem této kvalifikační práce a že jsem ji vypracoval pouze s použitím pramenů a literatury uvedených v seznamu použitých zdrojů.

V Českých Budějovicích dne 26. července 2024

František Šulista

Poděkování

Děkuji především vedoucímu práce doc. PhDr. Josefu Hrdličkovi, Ph.D., za vedení práce, cenné rady, trpělivost a konzultace. Dále mé díky patří mým milým přátelům Janu Pěnkavovi a Jakubu Kalivodovi za přínosné diskuze. V neposlední řadě bych chtěl poděkovat své rodině.

Anotace

Diplomová práce analyzuje vybrané české protireformační texty vydané na konci 16. a v první polovině 17. století. Pozornost soustředí především na náboženské polemiky z pera katolických autorů, které byly namířeny proti jednotě bratrské nebo luterské reformaci. Půjde zejména o texty, jejichž autory byli Jakub Horčický z Tepence, Jindřich Ondřej Hoffman a Georg Scherer, jehož díla překládal především Václav Brosius. Stranou pozornosti nezůstanou ani homiletické tisky, které měly apologetický podtext nebo se snažily ovlivnit veřejné mínění. Spolu s polemickou rolí těchto textů, které si již povšimlo starší bádání, se student zaměří na komunikaci jednotlivých textů mezi sebou navzájem pomocí odkazů nebo identických argumentů. Zmíněné texty se pokusí vnímat jako specifický typ média, které mělo nejen polemizovat s oponenty, ale také přesvědčit váhající a utvrdit souvěrce. Kvalifikační spis si rovněž povšimne symbolické řeči studovaných textů v komunikaci mezi duchovními a jejich posluchači nebo čtenáři.

Klíčová slova: staré tisky, protireformace, polemiky, katechismy, spisovatelé, rituál

Annotation

The thesis will analyze Czech Counter-Reformation texts published at the end of the 16th and the first half of the 17th century. The student will focus primarily on religious polemics of Catholic authors directed against the Unitas Fratrum or Lutherans. The primary texts will include works by Georg Scherer in the translation of Václav Brosius, Jakub Horčický of Tepence, and Jindřich Ondřej Hoffman. Homiletic prints with an apologetic undertone or those aiming to influence public opinion will not be neglected either. In addition to the polemical role of these texts, which has already been noted by earlier research, the student will focus on the communication between the texts themselves through references or identical arguments. The mentioned texts will be perceived as a specific type of media intended not only to polemicize with opponents but also to persuade the hesitant or to reinforce the faithful. The thesis will also take note of the symbolic language of the studied texts in the communication between the clergy and their listeners or readers.

Key words: old prints, Counter-Reformation, polemics, catechism, writers, ritual

Obsah

Úvod	7
Metodologické přístupy.....	23
Autoři protireformačních textů.....	29
Georg Scherer	30
Václav Brosius.....	40
Jakub Horčický z Tepence.....	45
Jindřich Ondřej Hoffman.....	54
Eucharistie.....	63
Eucharistie ve světle analyzovaných pramenů	69
Symbolika průběhu katolické mše v bělohorské době.....	79
Kostelní ceremonie jako souhra smyslů, vjemů a umění	91
Obraz pouti v ceremoniích jako motivace ke zbožnosti.....	99
Závěr	112
Seznam pramenů a literatury	116
Prameny nevydané.....	116
Staré tisky.....	116
Prameny vydané.....	117
Literatura	118
Online zdroje	131
Seznam obrazových příloh.....	133

Úvod

Výzkum náboženských proměn českých zemí v raném novověku se těší systematické pozornosti. Ačkoliv vznikla řada pojednání, jež se soustředila na průběh protireformace v období okolo Bílé hory, hlavním cílem jejich výzkumu bylo zkoumání aktérů, kteří vznášeli své iniciativy a plány na obnovu katolického duchovního života v zemi. Patřil k nim pražský arcibiskup Arnošt Vojtěch z Harrachu¹, v Čechách přítomní papežští nunciové,² katolická šlechta nebo panovník.³ Právě císař Ferdinand II. vydal v dubnu 1624 patent, který v českých zemích povoloval pouze katolické náboženství. O pár dní později vydal další, který zakazoval královským městům přijímat nekatolické měšťany a zakazoval nekatolíkům ve městě vykonávat živnost. Šlechta se stala objektem nařízení až roku 1627, když ji císař vybídl, aby následovala jeho víru nebo opustila království.

Předkládaná diplomová práce se pokusí obohatit dosavadní poznání náboženské proměny Království českého tím, že se zaměří na otázku, jakým způsobem byly zásady katolické věrouky, na nichž se usnesl koncil v Tridentu, sdělovány a vysvětlovány tehdejšími věřícími žijícími v Čechách. Z toho důvodu bude primárně pracovat se starými tisky, jejichž autory byli většinou katoličtí duchovní. Konkrétně se bude soustředit na náboženské polemiky, jejichž prostřednictvím křesťanské konfese vedly věroučné spory. Následně se pokusí

¹ Alessandro Catalano, *Zápas o svědomí. Kardinál Arnošt Vojtěch z Harrachu (1598–1667) a protireformace v Čechách*, Praha 2008.

² Papežskými nuncií se dlouhodobě zabývá Tomáš Černušák. Společně s Pavlem Markem se zabývali příchodem papežských a španělských diplomatů do rudolfínské Prahy. Oba autoři dokázali představit jejich postupné kroky, aby vyslanci dosáhli náboženských a mocenských cílů svých diplomatických misí. Tomáš Černušák – Pavel Marek, *Gesandte und Klienten. Päpstliche und spanische Diplomaten im Umfeld von Kaiser Rudolf II.*, Berlin 2020. Rekatolizačními návrhy pražského arcibiskupa Jana Lohelia a iniciativou nuncia Carrafy se dále zabýval ve své studii Tomáš Černušák, *První církevní koncepty pobělohorské rekatolizace v Čechách a na Moravě (1620–1622). Vize, realizace, komparace*, *Opera historica* 22, 2021, s. 237–255.

³ K rekatolizaci šlechty více pojednal Jiří Mikulec, *31.7. 1627. Rekatolizace šlechty v Čechách. Čí země, toho je i náboženství*, Praha 2005. Dále například Josef Hrdlička, *Podíl české katolické šlechty při utváření náboženských poměrů v Čechách ve dvacátých letech 17. století*, *Opera historica* 22, 2021, s. 256–286.

interpretovat reflexi konkrétních problematických témat.⁴ Dalším typem pramenů jsou texty didaktického charakteru, které měly ambici objasnit veškeré základy duchovního života raně novověkého člověka v souladu s katolickou věroukou. Heuristikou oporou předkládané práce jsou tisky, které je tak možné zařadit k více žánrům. Vedle toho, že plnily náboženskou funkci, je jejich autoři psali v určitém sociálním kontextu. Z toho důvodu fungovaly jako polemiky. Dále tyto texty kněží používali jako katechetická učebnice, v jejichž úvodu autor představil svůj záměr a odpověděl na otázku, proč napsal své dílo. Na základě těchto informací se badatelská otázka zaměřuje také na důvod jejich vzniku. Současně se ptá, jakou mohly mít funkci, a tedy co chtěly sdělit svým recipientům.

Časové vymezení práce na dobu mezi léta 1580 a 1650 postihuje období, kdy probíhala postupná obnova římské církve. Starší mezník kopíruje začátek činnosti jednoho z analyzovaných autorů a současně dobu, kdy začaly být ve větším množství tisknuty protireformační polemiky. Končí uznávaným mezníkem dovršení raného baroka, kdy už byla zavedena katolická reforma v českých zemích. Snaží se proto také zohlednit změnu myšlení v náboženském vývoji na území Království českého.

Na studované téma se v práci nahlíží katolickou optikou, z níž již vzešly další možnosti bádání. Nejprve je důležité si představit předešlý historiografický kontext, který věnoval pozornost protireformační politice. Na počátku 20. století stálo barokní období, kdy se začala plně projevovat reforma katolické církve, spíše na periferii zájmu historiků jako doba úpadku českého národa. Literární historik Arne Novák (1880–1939) na něj ve svém díle *Praha barokní* nahlížel jako na dobu, kdy „*krev a slzy jsou namíchaný do malty, která spájí kameny v smělych klenbách jezuitských chrámů a šlechtických paláců. [...] Odvážil bych se říci, že do základů velkolepé barokní Prahy zazděn byl osud celého pokořeného národa*“.⁵ Tento názor korespondoval s převažujícím pohledem na minulost v nově vzniklé republice, která se hodlala historicky vypořádat s rodem Habsburků, jehož vláda utiskovala český národ. V soudobém

⁴ Tato práce čerpá z nastíněného pojednání od Albert Kubišta, *Konfesijní polemika – málo využívaný pramen k dějinám konfesionalizace*, in: Václav Bůžek – Pavel Král (edd.), *Společnost v zemích habsburské monarchie a její obraz v pramenech (1526–1740)*, České Budějovice 2006 (= *Opera Historica* 11), s. 389–408. Polemika není jediným žánrem, který se snaží svého protivníka přesvědčit o svém názoru. Například o tom pojednal Jan Červenka, *Hranice mezi polemikou a dialogem na příkladu literárních sporů 15. století*, *Studia Comeniana et historica* 47, č. 97–98, 2017, s. 181–197; Týž, *Literární dialogy a tolerance v rané české reformaci*, Olomouc 2022 (disertační práce).

⁵ Arne Novák, *Praha barokní*, Praha 1921, s. 13.

dějepisckém bádání k tomuto tématu vzniklo několik pojednání. V nich jejich autoři spatřovali bitvu na Bílé hoře jako časový mezník, kdy porážkou vojska českých stavů skončila česká samostatnost. Budoucí prezident republiky Tomáš Garrigue Masaryk v této události viděl souvislost s úpadkem dějin českého státu. Mýtus o Bílé hoře měl být překonán právě vznikem samostatné republiky a Habsburkové jako viníci české národní tragédie měli být odstraněni. S tím byla rovněž spojená zášť proti katolické církvi. Masarykova koncepce se odvíjela od monumentálního historiografického díla Františka Palackého *Dějiny národa českého v Čechách a v Moravě*. Na něj navázal francouzský bohemista Ernst Denis (1849–1921), který se rozhodl pokračovat v Palackého *Dějínách* dovedených do roku 1526.⁶ Inspiroval se přitom dalšími historickými díly, na jejichž poznacích byl závislý. Sem patřily spisy Václava Vladivoje Tomka, Antonína Rezka a dodnes přínosný archivní výzkum Antonína Gindelyho.⁷ Z toho důvodu v české historiografii období po Bílé hoře příliš nerezonovalo. Výjimkou byl výzkum v dějinách umění, který prováděl Max Dvořák, který přišel s myšlenkou, že umění je možné vnímat jako projev ducha.⁸ Jak se později ukázalo, tento přístup se projevil také v bádání jiných historiků.

V meziválečném období se baroku uceleněji věnoval Josef Pekař (1870–1937), žák Jaroslava Golla. Barokní době přiznával vysoké hodnocení. Vnímal ji jako období klidu a duchovního rozkvětu, k němuž napomohla protireformace. Neopomněl zmínit ani dobré podmínky pro rozvoj venkova a apologii české šlechty, zvláště v tom, že nebyla protičeská. Baroko považoval naopak za předpoklad národního obrození. Pohled na mentalitu barokního šlechtice je patrný zvláště v Pekařově habilitačním spisu o Albrechtovi z Valdštejna.⁹ Dobu protireformace se snažil vystihnout na základě různých typů pramenů, jak to ostatně ukázal v *Knize o Kosti*, v níž se pokusil o rekonstrukci života na zámku a v podzámčí v době, kdy toto

⁶ Nejrelevantnější díl pro diplomovou práci je první díl Denisových dějin, který se věnuje vítězství katolické církve a centralismu habsburské říše. Časově je ohraničena bitvou na Bílé hoře a smrtí Leopolda II. roku 1792. Ernst Denis, *Čechy po Bílé hoře I. Vítězství církve. Centralism*, Praha 1904.

⁷ Souhrnně o mýtu Bílé hory pojednal Josef Petrán, *Na téma mýtu Bílé hory*, in: Zdeňka Hledíková (ed.), *Traditio et Cultus. Miscellanea historica bohemia Miloslao Vlk arciepiscopo Pragensi ab eis collegis amicisque ad annum sexagesimum dedicata*, Praha 1993, s. 141–162, zde s. 156–157 a 160; Týž, *Staroměstská exekuce*, Praha 1996, s. 329–339. Pohledy Josefa Petráně na bělohorskou bitvu reflektoval Rostislav Smíšek, *Bílá hora a labyrint pobělohorské doby*, in: Václav Bůžek (ed.), *Dílo Josefa Petráně a současná historická věda, Pocta Jihočeské univerzity českému historikovi*, Praha 2020, s. 106–115.

⁸ Dílo vyšlo posmrtně. Max Dvořák, *Umění jako projev ducha*, Praha 1936.

⁹ Josef Pekař, *Dějiny Valdštejnského spiknutí (1630–1634)*, Praha 1895.

panství spravovali Černínové z Chudenic.¹⁰ Využil výpovědní hodnotu pramenů hospodářské povahy včetně katastrů, kterými se sám zabýval.¹¹ Josef Pekař rovněž odporoval Masarykově koncepci dějin v pohledu na bělohorskou bitvu, který se lišil především v tom, že u moderního národa vedle podnětů osvícensko-liberalistických idejí spatřoval výrazný rys patrioticko-nacionální kontinuity.¹² Pro předpokládané pojednání je inspirativní Pekařova metoda. Jeho pojetí dějin bylo široké, neboť zabíralo sociální, psychologickou, hospodářskou a kulturní rovinu, přičemž duchovní část kultury byla nadřazená té materiální. Kromě Josefa Pekaře se okrajově náboženskými katolickými dějinami v raném novověku věnoval také Josef Šusta (1874–1945), který připravil edici dokumentů tridentského koncilu v období pontifikátu Pia IV. Konkrétně šlo o dekrety, které se vztahovaly k eucharistii, kněžskému svěcení, manželství, očištění, účtů k obrazům a relikviím svatých a odpustkům.¹³

Na Pekaře navázal jeho žák Zdeněk Kalista (1900–1982), který si pro svůj výzkum primárně zvolil pobělohorské období. Vycházel přitom z historické metody, jež se měla posunout od racionálního objektivismu k subjektivnějšímu pohledu na dějiny. Historik totiž na základě dochovaných pramenů a také prožitku z minulosti spoluvytvářel historickou skutečnost. Snažil se tím překonat svou skepsi z pozitivismu.¹⁴ Pokusil se vytvořit český barokní svět, současně si pokládal také otázky směřující k dobové politice a hospodářství. Na druhou stranu kladl důraz rovněž na umění, aby tak poznal myšlení barokního člověka. Ačkoliv Kalistův styl je spíše esejistický a emociální, nahlédl svým bádáním do vnitřního světa Humprechta Černína z Chudenic jako zástupce katolické šlechty.¹⁵ Prostřednictvím barokní literatury se věnoval Bohuslavu Balbínovi a stranou zájmu neponechal ani lidovou kulturu.¹⁶

Dalším projevem barokní katolické zbožnosti, které Kalista jako jeden z prvních historiků věnoval pozornost, byla náboženská pouť. Ačkoliv jeho pohled byl spíše esejistický

¹⁰ Týž, *Knihy o Kosti*, Praha 1909–1911.

¹¹ Týž, *České katastry 1654–1789*, Praha 1915.

¹² Týž, *Bílá hora. Její příčiny a následky*, Praha 1921. K tomu více J. Petráň, *Na téma mýtu*, s. 156.

¹³ Josef Šusta (ed.), *Die römische Kurie und das Konzil von Trident unter Pius IV.* I–IV, Wien 1904–1914. Tématem protireformace se Šusta zabýval již ve své habilitaci: Týž, *Pius IV. před pontifikátem a na počátku pontifikátu*, Praha 1900.

¹⁴ Zdeněk Kalista, *Cesty historikova myšlení*, Praha 2002. Ke sklonku života napsal také syntetické dílo k barokní religiozitě, v němž shrnul svou koncepci dějin: Týž, *Tvář baroka. Poznámky, které zabloudily na okraj života, skicář problémů a odpovědí*, Praha 2005.

¹⁵ Týž, *Mládí Humprechta Černína z Chudenic. Zrození barokního kavalíra*, Praha 1932.

¹⁶ Týž, *Bohuslav Balbín*, Praha 1939.

a hodně sentimentální, nabízí jiný způsob metodologického ukotvení. Kalista zastával názor, že hlavním hybatelem dějin je duch doby, který ovlivňoval politické, společenské a kulturní dění. V své monografii s názvem *Česká barokní pout'* se snažil představit religiozitu poutníků, kteří navštívili posvátná místa. Využil přitom legendy a písně, které se vztahovaly k danému kultu, a rovněž neopomněl zmínit barokní architekturu a sakralizaci krajiny, jež působily na příchozí svým vzhledem.¹⁷ V souvislosti s poutními místy v jižních Čechách se Kalista zapojil také do záměru českobudějovického nakladatelství Růže, jež mělo ambici vydat trilogii knih, které kladly důraz na kulturní dějiny urozených rodů.¹⁸ V pořadí třetím díle, které však vyšlo až po sametové revoluci, pojednal o barokní době s důrazem na dobové umění, dopady třicetileté války a selský život.¹⁹

Výzkum protireformace se rozvíjel také na poli církevních dějin. Bádání katolických autorů se soustředilo například na dějiny pražské arcidiecéze, kterým se již v průběhu první světové války důkladně věnoval Antonín Podlaha (1865–1932).²⁰ Jiný přístup uplatnil historik a archivář Karel Stloukal (1887–1957), který se na základě pramenů uložených v papežském archivu zabýval působením nunciů na dvoře Rudolfa II. a také rolí pražských arcibiskupů v počátcích protireformace. V letech 1598 až 1603 působil v Praze nuncius Filippo Spinelli, který podporoval protireformační aktivity arcibiskupa Zbyňka Berky z Dubé. V letech 1621 až 1628 se na rekatolizaci podílel papežský zástupce Carlo Carafa, který shrnul své poznatky z té doby v knize *Germania Sacra restaurata*.²¹

Marxistická historiografie vytěsnila náboženské dějiny na periferii svého zájmu. Až v době politického uvolnění v průběhu šedesátých let 20. století se protireformaci věnovali František Kavka (1920–2005) a Anna Skýbová (1934–2010). Pokusili se sledovat úsilí císaře Ferdinanda I. o sblížení katolictví a utrakvismu v Čechách a objektivně posoudit realitu jeho reformních návrhů z poloviny 16. století, které se ukázaly jako nespelnitelné. Důkladně

¹⁷ Týž, *Česká barokní pout'. K religiozitě českého lidu v době barokní*, Žďár nad Sázavou 2001. K nastínění historiografického konceptu duchovných dějin více Mikuláš Čtvrtník, *Duchové dějiny v kontextu české a evropské historiografie 19. a 20. století*, Praha 2019.

¹⁸ První dva díly napsali František Kavka a Alois Míka. František Kavka, *Zlatý věk Růží. Kus české historie 16. století*, České Budějovice 1966; Alois Míka, *Osud slavného domu. Rozkvět a pád rožmberského dominia*, České Budějovice 1970.

¹⁹ Zdeněk Kalista, *Století andělů a d'áblů. Jihočeský barok*, Jinočany 1994.

²⁰ Antonín Podlaha, *Dějiny pražské od konce století XVII. do počátku století XIX.*, Praha 1917.

²¹ Ze starších prací Karel Stloukal, *Papežská politika a císařský dvůr pražský na předělu XVI. a XVII. věku*, Praha 1925.

analyzovali zejména jednání mezi císařskými vyslanci a koncilem v letech 1562–1563. Neopomněli ani zmínit diskuzi o laickém kalichu, kterou však dále nerozvedli a představili ji jako jednu z možných epizod složitých soudobých politických a náboženských zápasů.²²

Náboženské dějiny habsburské monarchie se v té době staly předmětem zájmu také v zahraničí. V sedmdesátých letech se jim věnoval britský historik Robert John Weston Evans, který se stal autorem dvou monografií, které se v Čechách těší velkému ohlasu. Při zkoumání vlády Rudolfa II. si pokládal otázky, které se zaměřovaly na státní politiku, náboženskou situaci a kulturní prostředí. Novátorským se také stal jeho pohled zvnějšku, který nebyl příliš zatížený stereotypním pohledem české historiografie. Z toho důvodu jeho výzkum přispěl novými poznatky ke kulturním dějinám.²³ Na tuto publikaci navázal již obsáhlejším dílem o *Vzniku habsburské monarchie*, v němž se snažil kromě jiného interpretovat, jakým způsobem byla habsburská dynastie přijímána v jednotlivých zemích. V této syntéze se také zabýval intelektuálními základy katolické vzdělanosti, které formovaly náboženský život.²⁴

Od počátku sedmdesátých let 20. století v české historiografii zazníval při výzkumech o rekatolizaci zpravidla normativní diskurz, v němž se historičky a historici zabývali zejména aktéry a jimi vydávanými normami, jimiž hodlali prosadit katolickou víru u většinově nekatolického obyvatelstva. Jak již zaznělo, patřil k nim císař Ferdinand II., papežský nuncius Carlo Caraffa, pražský arcibiskup Jan Lohellius, kterého posléze vystřídal Arnošt Vojtěch z Harrachu, a katoličtí šlechtici, zejména Karel z Lichtenštejna. Pozornost badatelů se soustředila na výčet norem, které pocházely z jejich představ. V návaznosti na starší výzkumy Antonína Gindelyho se Eliška Čáňová (1925–2014) zaměřila v několika studiích na průběh protireformace po Bílé hoře. Věnovala se především návrhům na úpravu náboženských poměrů v Čechách, činnosti protireformačních komisí a změnám ve správě pražské arcidiecéze v pobělohorské době. Stranou zájmu neponechala ani sociální praxi, když sledovala činnost protireformačních komisí, jež byly zřízeny v únoru 1627, v různých částech Království

²² František Kavka – Anna Skýbová, *Husitský epilog na koncilu tridentském a původní koncepcie habsburské rekatolizace Čech*, Praha 1968.

²³ Robert J. W. Evans, *Rudolf II and his World. A Study in Intellectual History, 1576–1612*, Oxford 1973. Kniha vyšla také v českém překladu Týž, *Rudolf II. a jeho svět. Myšlení a kultura ve střední Evropě 1576–1612*, Praha 1997.

²⁴ Týž, *The Making of the Habsburg Monarchy, 1550–1700. An Interpretation*, Oxford 1979. Kniha vyšla také v českém překladu Týž, *Vznik habsburské monarchie (1550–1700)*, Praha 2003.

českého.²⁵

V osmdesátých letech minulého století se barokní zbožnost začala nahlížet rovněž prostřednictvím hmotné kultury. Průniky do myšlenkového světa začal zkoumat Josef Petrář (1930–2017), který svým bádáním přispěl k poznání kulturních dějin a každodennosti v období raného novověku. Jeho *Dějiny hmotné kultury* se dělí na dvě části, přičemž každá z nich obsahuje dva svazky.²⁶ Pro předkládaný kvalifikační spis je nejpřínosnější kapitola o slavnostech v křesťanských chrámech, kláštorech a poutních místech. Druhým velkým historikem, který v osmdesátých letech ovlivnil mladší generaci historiků, byl Josef Válka (1929–2017). Velmi podnětné se staly jeho kulturně historické úvahy o manýrismu a baroku. V následujících letech představil politické a kulturní souvislosti v barokní Moravě, zvláště témata výtvarného umění, slavností a literatury.²⁷ Válka se dále zabýval náboženskou tolerancí na Moravě a nadkonfesionálním křesťanstvím.²⁸

Ještě před pádem komunismu se začal barokní zbožnosti na Moravě věnovat církevní historik Rudolf Zuber (1912–1995). Ten se domníval, že její základy položil již tridentský koncil v letech 1545–1563. Hlavní znaky viděl v disciplinaci víry podle usnesených norem, ustanovených náboženských praktik či vzniku a úcty svatých kultů, které se projevovaly rovněž v barokním umění.²⁹ Zuber napsal dohromady dva svazky *Osudů moravské církve*.³⁰ První část byla pojata strukturálně a autor se v ní věnoval hlavně historickým událostem, hospodářským poměrům či jednotlivým osobám olomouckých biskupů. Ve druhém díle, které vyšlo až po jeho smrti, se již uceleněji věnoval barokní zbožnosti, zejména podobám víry a mentalitě věřících.

²⁵ Eliška Čáňová, *Rekatolizace ve Středočeském kraji*, Středočeský sborník historický 11, 1976, s. 65–81; Táž, *Status animarum pražské arcidiecéze z roku 1651*, Sborník archivních prací 29, 1979, s. 20–55; Táž, *Vývoj správy pražské arcidiecéze v době násilné rekatolizace Čech (1620–1671)*, Sborník archivních prací 35, 1985, s. 486–560.

²⁶ Josef Petrář, *Dějiny hmotné kultury II (1–2). Kultura každodenního života od 16. do 18. století*, Praha 1995–1997.

²⁷ Josef Válka, *Dějiny Moravy II. Morava reformace, renesance a baroka*, Brno 1996.

²⁸ Týž, *Tolerance, či koexistence? K povaze soužití různých náboženských vyznání v českých zemích v 15. až 17. století*. *Studia Comeniana et historica* 18, 1988, s. 63–75. Posléze v devadesátých letech byla náboženská tolerance frekventovaným tématem, zvláště Jaroslav Pánek, *Soužití z nezbytnosti a jeho meze. Česká náboženská tolerance na přelomu středověku a novověku*, *Dějiny a současnost* 19, 1997, č. 4, s. 13–18.

²⁹ Rudolf Zuber, *Osudy moravské církve v 17. století II*, Olomouc 2003, s. 199–200.

³⁰ *Tamtéž*, s. 177–244.

Po roce 1989 nastal zlom v historickém výzkumu, kdy se uvolnila svoboda výběru témat, včetně těch z náboženských dějin. Klíčovým historikem pro studium náboženského života, barokní zbožnosti a rekatolizace v Čechách je Jiří Mikulec. Svůj zájem o tuto problematiku naznačil již ve své tiskem vydané disertační práci *Pobělohorská společnost a venkovské poddané obyvatelstvo v Čechách*.³¹ Ve své habilitaci svou pozornost věnoval lidové zbožnosti a náboženským bratrstvům. Analyzoval jejich původ a tradici v katolické církvi stejně jako náplň jejich činnosti.³² Téma barokní zbožnosti následně představil v syntetizujícím díle, v němž uvedl základní realie náboženského života barokního člověka. Do této kategorie patřily události liturgického roku, během něhož katolická církev slavila svátky svatých a další slavnosti. Vedle toho Jiří Mikulec představil také předměty, které sloužily ke kolektivní a osobní zbožnosti, například růženec, který katolíci používali při modlitbě. V této knize kladl důraz právě na organizovanou zbožnost prostřednictvím náboženských bratrstev, která pořádala poutě na posvátná místa a další aktivity. V neposlední řadě poukázal na osvícenské myšlenky, které způsobily postupnou desakralizaci. Nicméně těmto vlivům se nepodařilo barokní zbožnost zcela vymýtit.³³

Jiří Mikulec ve svém bádání zmínil úvahy o vzniku a obsahu toho, co se skrývá pod pojmem barokní zbožnost, a to především v duchovním světě laiků. Upozornil také na další možnosti výzkumu. Mohly by se upínat na zbožnost světského a řeholního kléru. Kromě toho připomněl nedostatek bádání o odchylkách od konvenčních forem zbožnosti a jejich neoficiálních projevů. V této souvislosti si Mikulec položil otázku, zda barokní zbožnost byla každodenní realitou, nebo spíše zbožným přáním. Tuto myšlenku dále rozvinul otázkou, jaký měla charakter. Rozděлил ji na zbožnost elit, která se zakládala na intelektuálních výkladech a

³¹ Kniha vyšla tiskem pod názvem Jiří Mikulec, *Pobělohorská rekatolizace v českých zemích*, Praha 1992.

³² Týž, *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*, Praha 2000. Tomuto tématu se věnoval také v dílčích studiích. Týž, *Mariánská náboženská bratrstva jako součást barokní lidové zbožnosti ve středních Čechách*, in: Markéta Holubová – Marcela Suchomelová (edd.), *Salve Regina. Mariánská úcta ve středních Čechách*, Praha 2014, s. 252–268; Týž, *Kult svatého Václava a barokní náboženská bratrstva v Čechách*, in: Petr Kubín (ed.), *Svatý Václav. Na památku 1100. výročí narození knížete Václava Svatého*, Praha 2010, s. 363–376; Týž, *Spolubratr císař. Habsburští panovníci v matrikách náboženských bratrstev v českých zemích*, *Folia Historica Bohemica* 34, 2019, s. 279–319.

³³ Týž, *Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích*, Praha 2013.

učeneckých dílech, a lidovou zbožnost, jež vycházela především z tradic a starých zvyků.³⁴ Nad používáním pojmu barokní zbožnost se dále zamýšlela francouzská historička Marie-Elisabeth Decruex. Její výzkum se primárně opíral o tištěné texty a barokní literaturu. Uplatnila svůj přehled tím, že dokázala brilantně srovnat sociální prostředí, ve kterém prameny vznikaly. Jako Francouzka navíc dokázala nahlížet na tuto problematiku z vnějšího úhlu pohled a bez stereotypů.³⁵ V neposlední řadě zmínila, že sousloví *barokní zbožnost* slouží k označení pobělohorské doby, a zároveň na to, že toto téma nebylo dosud vyčerpáno.³⁶

Nastupující generace historiků se v devadesátých letech rozhodly k detailnějšímu zkoumání barokního období. Pozornost věnovaná zmíněné epoše se odrazila ve velkém množství témat a přístupů, které se dostaly do zorného pole historiček a historiků. V následujícím textu bude proto představena literatura k jednotlivým tématům, kterých se dotýká předkládaný kvalifikační spis.

Náboženskou praxi výrazně ovlivňovaly církevní řády, které postupně zahajovaly svou misijní činnost, která měla přispět ke konverzím na katolickou víru, případně pečovat o duchovní rozvoj věřících prostřednictvím kvalitní katechetické výuky. Největší pozornosti se těšili jezuité.³⁷ V českých zemích působil již od vlády Karla IV. také servitský řád, který se podílel na protireformaci například na buquoyském panství v Nových Hradech.³⁸ V Čechách tradičně vykonávali svou misii kapucíni. Známymi představiteli tohoto řádu, kteří měli

³⁴ K tomuto tématu již existují výzkumy. Na habsburskou zbožnost se zaměřila Anna Coreth, *Pietas Austriaca. Fenomén rakouské barokní zbožnosti*, Olomouc 2013; Karl Vocelka, *Habsburská zbožnost a lidová zbožnost. K mnohovrstevnatosti vztahů elitní a lidovou kulturou*, Folia Historica Bohemica 18, 1997, s. 225–240.

³⁵ K jejím dalším studiím patří Marie-Elisabeth Decruex, *Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století*, in: Česká literatura doby baroka. Sborník k české literatuře 17. a 18. století, Praha 1994 (= Literární archiv. Sborník Památníku národního písemnictví 27), s. 61–87; Táž, *Knihy určené ženám, knihy určené mužům. Úvahy o modlitebních knihách v Čechách v 18. století*, in: Lenka Pořízková – Jiřina Šmejkalová (edd.), *Co jsou dějiny knihy? Antologie textů k dějinám a teorii knižní kultury*, Praha 2021, s. 118–141.

³⁶ Táž, *Několik úvah o barokní zbožnosti a rekatolizaci Čech*, Folia Historica Bohemica 22, 2006, č. 1., s. 143–177

³⁷ Základní pojednání k jezuitům poskytla Ivana Čornejová, *Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách*, Praha 1995.

³⁸ Veronika Čapská, *Představy společnosti a strategie sebe prezentace. Řád servitů v habsburské monarchii (1613–1780)*, Praha 2011.

spojitosti s pražskou arcidiecézí, byli zakladatel pražského konventu Vavřinec z Brindisi a zpovědník arcibiskupa Harracha Valerián Magni.³⁹ Na rekatolizaci se dále podíleli františkáni nebo dominikáni.⁴⁰ Z období baroka je velmi známá pastorační a vzdělávací činnost piaristů jako konkurence jezuitů.⁴¹

Protireformační politiku pomáhali formovat také přítomní nunciové a papežští vyslanci, kteří byli přítomni na dvoře Rudolfa II., jimž se nověji věnuje Tomáš Černušák.⁴² K této činnosti se dochovaly dokumenty, které schválil Tridentský koncil a následně měly být adaptovány pro místní prostředí. Jak v pražské arcidiecézi, tak v olomoucké diecézi předsedal synodě příslušný církevní hodnostář. Nejprve byl na synodě roku 1591 v Olomouci přítomný tamní biskup Stanislav Pavlovský. Roku 1605 ji nechal svolat pražský arcibiskup Zdeněk Berka z Dubé.⁴³

Správu pastorační a vydávání církevních instrukcí vykonávalo pražské arcibiskupství. Z pobělohorské doby se objektem zkoumání stal kardinál a primas Království českého Arnošt Vojtěch z Harrachu, jemuž věnoval pozornost italský historik a bohemista Alessandro Catalano. Kolem postavy kardinála vznikala hustá komunikační síť osob, které s ním přišly do kontaktu a podílely se na formulování programu obnovy katolické věrouky v pobělohorských Čechách. Harrachovy denní zápisky poodkrývají každodenní život aktéra, který navštěvoval císařský dvůr i papežský stolec a byl politicky vlivným církevním hodnostářem. Za zmínku stojí i pokračující katolická reforma, na níž se podílel zpovědník kardinála Arnošta Vojtěcha

³⁹ Marek Brčák, *Působení kapucínského řádu v Čechách a na Moravě (1599–1783)*, Praha 2022.

⁴⁰ Konkrétně o jejich působení a potírání konfesních sporů v Olomouci Martin Elbel, *Město a klášter: Františkánský konvent v raně novověké Olomouci*, Praha 2017. Dominikánům se věnoval Jakub Zouhar, *Česká dominikánská provincie v raném novověku (1435–1790)*, Praha 2010.

⁴¹ Řádu piaristů věnoval pozornost Metoděj Zemek, *Piaristé v Čechách, na Moravě a ve Slezsku (1631–1950)*, Prievidza 1992.

⁴² Tomáš Černušák, *Pražská nunciatura a počátky Katolické ligy*, Český časopis historický 108, 2010, s. 114–126.

⁴³ Věřoučné směrnice z tridentského koncilu byly dále šířeny synodálním řízením na úrovni biskupství, které je následně adaptovaly pro konkrétní prostředí. K pražské synodě Jan Nepomuk Sedlák, *Některá zvláštní ustanovení pražské synody z r. 1605*, Časopis katolického duchovenstva 10, 1890, s. 606–613; František Vacek, *Diecézní synoda pražská z r. 1605. Život církevní v Čechách s počátku sedmnáctého století*, Sborník historického kroužku 5, 1896, s. 25–45. K olomoucké synodě Tomáš Parma, *Olomoucké diecézní synody 16. století a přijetí dekretů Tridentského koncilu*, Studia Theologica 23, 2021, č. 4, s. 51–72.

z Harrachu a kapucínský mnich již zmiňovaný Valerián Magni.⁴⁴ Protějškem Harracha na Moravě byl olomoucký biskup František z Ditrichštejna.⁴⁵ K tolerantnímu prostředí panujícímu na Moravě před rokem 1620 přispěli tamní stavové, kteří hájili svobodu víry na svých panstvích. Většina vrchnosti ji totiž přiznávala i svým poddaným, a tak vznikl prostor vzájemného náboženského soužití.⁴⁶ Průběh protireformace byl proto pokojnější než v Čechách.⁴⁷

Barokní zbožnost ovlivňovala rovněž barokní umění, kterým se zabývali například Jan Royt či Vít Vlnas. Roytovy práce se zaměřují především na ikonografický výzkum, který analyzoval jak gotické umění, tak obrazy a kultury v Čechách 17. a 18. století.⁴⁸ Vít Vlnas se soustředí na moderní výzkum barokního umění. Zorganizoval také několik tematických výstav.⁴⁹ Velmi podnětné jsou práce historika umění Ondřeje Jakubce, podle jehož názoru je možné na knižní tisky nahlížet jako na obrazy. Je přitom důležité si uvědomit, že jejich obsah, výzdoba a distribuce sloužily ke konfesionalizačně-protireformačním cílům. Z toho je možné vyvodit, že dobová média v sobě nesla poselství, které duchovní šířili mezi věřícími, aby propagovali svou víru.⁵⁰ Vznik a působení těchto děl v konkrétním sociálním kontextu vede k poznání toho, jak analyzované tisky fungovaly v sociální praxi a jak byly přijímány. Tomuto

⁴⁴ A. Catalano, *Zápas*, s. 94–158. Komentáře a rejstříky k edici Harrachových tagzettelů a diářů obsahuje první svazek celkem ze sedmi dílů. Katrin Keller – Alessandro Catalano (edd.), *Die Diarien und Tagzettel des Kardinals Ernst Adalbert von Harrach (1598–1667) I. Kommentar und Register*, Wien 2010.

⁴⁵ K olomouckým biskupům a probíhající protireformaci v první polovině 17. století více Tomáš Parma, *František kardinál Dietrichstein a jeho vztahy k římské kurii. Prostředky a metody politické komunikace ve službách moravské církve*, Brno 2011, s. 107–148. Dále Pavel Balcárek, *Kardinál František Ditrichštejn (1570–1636). Gubernátor Moravy*, České Budějovice 2007, s. 117–175.

⁴⁶ Rudolf Zuber, *Osudy moravské církve v 17. století II*, Olomouc 2003, s. 373–418; J. Válka, *Dějiny Moravy II*, s. 49.

⁴⁷ Týž, *Tolerance či koexistence? (K povaze soužití různých náboženských vyznání v českých zemích v 15. až 17. století)*, *Studia Comeniana et historica* 18, 1988, s. 63–75.

⁴⁸ Výběrově: Jan Royt, *Středověké malířství v Čechách*, Praha 2002; Týž, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 2011.

⁴⁹ Vít Vlnas (ed.), *Sláva barokní Čechie. Umění, kultura a společnost 17. a 18. století*, Praha 2001; Týž – Lenka Stolárová (edd.), *Karel Škréta 1610–1674. Studie a dokumenty*, Praha 2011.

⁵⁰ Ondřej Jakubec, *Kulturní prostředí a mecenát olomouckých biskupů potridentské doby*, Olomouc 2003, s. 14 a 115.

výzkumu již byla věnována pozornost v prostředí české reformace, jak dokumentuje velmi zdařilý sborník Kateřiny Horníčkové a Michala Šroněka *Umění české reformace*.⁵¹

Interdisciplinární výzkum barokní zbožnosti provedli Tomáš Malý a Pavel Suchánek na příkladu očiště. Využili přitom výpovědní hodnotu písemných pramenů a fresek, které zdobily očištěvé kaple. Svě originální pojednání opřeli krom jiného o analýzu dobové literatury, čímž vznikla monografie, která je obohacena o další úhly pohledu. Autoři neopomněli ani imaginaci toho, jak barokní lidé vnímali ona umělecká díla v kontextu tehdejší zbožnosti, technik meditace, ale i postojů k obrazům.⁵²

Je ale potřebné zjistit, odkud pocházel návod na správné prožívání náboženských úkonů, tedy odpovědět na otázku, jak by si věřící měli správně představovat vnitřní duchovní život. Právě proto se šíření víry a její následná indoktrinace staly hlavním tématem předkládané diplomové práce. Konkrétně se bude soustředit na síť autorů katolických tisků, kteří napsali podobné texty. Sdružovaly je stejná funkce, obsah či důvod vzniku jejich děl. Jednalo se o autory, kteří nabyli humanistického vzdělání a následně jej dali do služeb protireformace.⁵³ Je nutné upozornit, že pisatelé byli duchovní nebo vzdělanci, kteří působili v konkrétním sociálním prostoru, například pod patronátem šlechtických vrchností nebo ve městech. Pojednání se bude koncentrovat na vybrané předměty konfesních sporů, které se v průběhu času změnily katolickou propagandou na nedílnou součást barokní religiozity.

Primárním cílem katolických autorů nebylo jen vyučovat přítomné věřící, ale pečovat o jejich duchovní život a vštěpovat jim nastolenou věrouku. Stávalo se tomu tak zvláště u nekatolíků, kteří konvertovali na katolickou víru, aby dosáhli pravé spásy. Presentovaná práce promítne pohled do barokní imaginace nebeského Jeruzaléma, kam chtěl po smrti dojít každý raně novověký člověk, a naplnit tak svůj život. Během svého života se dostal do styku s mnoha konfesními problémy, které potřeboval vyřešit, aby jeho životní pouť byla zdárně dokončena.

Prožíváním vlastní víry člověka v raném novověku se zabýval Tomáš Malý, který

⁵¹ Kateřina Horníčková – Michal Šroněk, *Umění české reformace – terra inkognita*, in: Titíž (edd.), *Umění české reformace (1380–1620)*, Praha 2010, s. 13–16, zde s. 14–15.

⁵² Na tento výzkum je nutné upozornit pro jeho interdisciplinaritu mezi historií a dějinami umění. Recepce očiště v době protireformace shrnul Tomáš Malý – Pavel Suchánek, *Obrazy očiště. Studie o barokní imaginaci*, Brno 2013.

⁵³ Podobný výzkum již představila Lucie Storchová a uplatila jej na vzájemné propojenosti latinských textů humanistických učenců v českých zemích. Lucie Storchová, *Paupertate styloque connecti. Utváření humanistické učenecké komunity v českých zemích*, Dolní Břežany 2011.

analyzoval testamety brněnských měšťanů ze 17. a 18. století. Ve svém pojednání se snažil postihnout proměny laické zbožnosti ve zmíněné epoše. Zaměřil se především na testamentární praxi, na níž ukázal, jak se budovala katolická identita a zároveň jak postupně se sekularizovalo zbožné jednání.⁵⁴ Citovaný příspěvek je pro předkládanou diplomovou práci přínosný především v tom, že analyzuje barokní zbožnost prostřednictvím kšaftů v konkrétním sociálním prostředí, a zároveň tím, do jaké míry se v nich projevuje indoktrinace katolické víry. Ve své další knize se Tomáš Malý soustředil na koncept barokní kultury, kterou zkoumal prostřednictvím korunovací Madon. Analýzu provedl na základě reprezentativních tisků, který vznikly u příležitosti těchto oslav, a pronesených kázání. Vedle toho zmíněné události reflektovaly řádové narativní prameny. Autoři katechetických a poutnických příruček hodlali ozřejmit specifické prvky těchto rituálů, při nichž se vysluhovaly, i svátosti biřmování či svaté zpovědi. Dále Malý poukázal na to, že tištěné materiály referovaly rovněž o reprezentaci řádové komunity a legitimizaci ceremonie vůči Římu. Přínos této monografie pro výzkum diplomové práce je především v analýze těchto tisků, konkrétně v hledání odpovědi na otázku, jaký měly charakter, v jaké formě byly napsány a od čeho se odvíjel záměr jejich autorů.⁵⁵

K tomu, aby věřící byli patřičně formováni ve své víře, bylo nutné použít prostředky, které by jim vštěpovaly správný směr duchovního života. Podobnou otázkou se zabývali Tomáš Malý a Ondřej Jakubec, kteří věnovali pozornost vztahu mezi náboženstvím a dobovými médii. Slovo *medium* je zde chápáno v tom nejširším slova smyslu. Jakubec a Malý si pod tímto pojmem představují obraz, tisk a slovo. Nahlíží na ně v otázkách, jaký to mohlo mít vliv na přítomné. Na druhé straně upozorňují na prožitek, který měli pozorovatelé, když reflektovali nové formy prosazované zbožnosti.⁵⁶ Jakubec v této studii přestavil význam a funkci renesančních epitafů, na nichž ukázal svůj badatelský zájem, který se týkal problematiky smrti a umírání.⁵⁷ Spolu s tím upozornil na mecenát olomouckých biskupů, již financovali umělecké

⁵⁴ Tomáš Malý, *Smrt a spása mezi Tridentinem a sekularizací. Brněnští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století*, Brno 2009.

⁵⁵ Týž, *Obrazy a rituál. Římské korunovace divotvorných Madon a koncept barokní kultury*, Praha 2019, s. 37.

⁵⁶ Ondřej Jakubec – Tomáš Malý, *Konfesijnost - (nad)konfesijnost - (bez)konfesijnost: diskuse o renesančním epitafu a umění jako zdroji konfesijní identifikace*, *Dějiny - teorie - kritika* 7, č. 1, 2010, s. 79–112, zde s. 85–86.

⁵⁷ Týž, *Kde jest, ó smrti, osten tvůj? Renesanční epitafy v kultuře umírání a vzpomínání raného novověku*, Praha 2015. Smrtí jako badatelskému tématu se věnoval ve šlechtickém prostředí ve světle

činnosti, které měly různé funkce. Jejich zadavatelé tím budovali reprezentativní obraz mecenáše ve společnosti a spolu s tím propagovali potridentskou zbožnost katolíků. Podle Jakubce je možné také knihu či literární spis řadit mezi umělecká díla, jejichž vydání platili dedikanti nebo další instituce.⁵⁸

Důležité badatelské východisko představovaných výzkumů představuje indoktrinace víry. Otázka, která z tohoto konceptu vychází, může znít, jakým způsobem katoličtí duchovní a autoři náboženských tisků hodlali formovat víru svých čtenářů? Základní metodologické ukotvení je možné nalézt v pojednání německého historika Wolfganga Reinharda. Přišel totiž se sedmi kroky, které podle něho vedly k prosazení víry v daném prostoru.⁵⁹ Předně šlo o vytvoření jasného teologicko-dogmatického základu vlastní víry, na nějž by se mohli příslušníci dané konfese odvolávat. Dále bylo zapotřebí vytvořit normu uvnitř konfese, podle které měla probíhat pastore. Cílila především na její aktéry, tedy na teology, faráře, kazatele, učitele či světské úředníky, kteří mohli být vyznáním spojováni s přísahou. Třetím krokem bylo vytvoření vlastní propagandy, zavádění cenzury a obrany proti opačné propagandě ostatních konfesí. Náboženský boj vedli dále intelektuálové za pomoci kontroverzní teologie, která později v katolickém prostředí utvářela barokní zbožnost na základě tridentských dekretů. Proto začaly vznikat katechismy či kázání, které představovaly populární formu indoktrinace víry v lidovém prostředí. Čtvrtý bod se soustředil na vzdělání a vznik nových vzdělávacích institucí. Výsledkem tohoto snažení bylo vybudování vlastního školského systému v každé konfesi. Pátý krok byl požadavek vnitřní kontroly, která měla být vedena disciplinačními prostředky, především vizitacemi, které vykonávaly světské či církevní autority. Cílem toho bylo sjednocení skupin věřících a zároveň odstranění jinověrců. V šestém bodě se Reinhard věnoval zejména rituálům dané konfese, která se jimi vymezovala vůči svým věroučným oponentům.

testamentů Pavel Král, *Mezi životem a smrtí. Testamenty české šlechty v letech 1550 až 1650*, České Budějovice 2002 (= Monographia historica 2), s. 55–72. Na rozdílném pojetí smrti v dané konfesi upozornil Týž, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, České Budějovice 2004 (= Monographia historica 4), s. 121–140.

⁵⁸ O. Jakubec, *Kulturní prostředí*, s. 97–126. K funkci knižních dedikací Petr Voit, *Dedikace (tištěná kniha)*, in: Encyklopedie knihy. Starší knihtisk a příbuzné obory mezi polovinou 15. a počátkem 19. století [online], Praha 2006 [cit. 20. 4. 2024]. Dostupné z: [https://www.encyklopedieknihy.cz/index.php?title=Dedikace_\(ti%C5%A1t%C4%9Bn%C3%A1_knih_a\)&oldid=17508](https://www.encyklopedieknihy.cz/index.php?title=Dedikace_(ti%C5%A1t%C4%9Bn%C3%A1_knih_a)&oldid=17508).

⁵⁹ Wolfgang Reinhard, *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, Zeitschrift für Historische Forschung 10, 1983, s. 257–277.

Poukázal na to, jak ji tyto posvátné obřady symbolicky reprezentovaly a vyjadřovaly její odlišnost vůči ostatním vyznáním a náboženským skupinám. V posledním bodě se Reinhard pokusil spojit konfesi a reformu jazyka, jež se měla projevovat například odlišnou volbou jmen u katolíků a kalvinistů.⁶⁰

Tisky analyzované v předkládané práci splňovaly všechny podmínky, aby se katolická víra vstřípila do náboženského života obyvatelstva. Na tyto texty v nedávné době upozornil Albert Kubišta, který ve svých podnětných studiích podal základní informace o náboženských polemikách a upozornil na jejich možné využití v historickém výzkumu.⁶¹ Rovněž zmínil koncept mezitextových vztahů, který se v české historiografii objevuje prozatím jen zřídka. Poukázal na to, že srovnáním jednotlivých textů a odkrýváním jejich vzájemných spojitostí je možné objevit dosud spíše tušenou síť katolických intelektuálů, kteří své humanistické vzdělání dali do služeb katolické protireformace.⁶² Kubišta blíže nespecifikoval, o jakou síť by se mělo jednat, respektive zda měla podobu komunikace mezi aktéry nebo „jen“ sdílených inspirací. Polemické prameny, které měly později výukový charakter, by měly být z logiky věci stejné v dané konfesi, aby nedocházelo k nedorozumění a mylným představám.⁶³ Kubišta ještě zmínil, že autoři využili své nabyté vzdělání, čímž by se mohl rozumět ustálený ideologický program, jenž cíleně napravoval protestanskou reformaci. V průběhu 16. století, zvláště na jeho konci, katoličtí autoři či kazatelé publikovali svá pojednání, jež vycházela z jednotné církevní reformy po tridentském koncilu.

Literární tvorbou katolických kněží se zabýval Miloš Sládek, který se zaměřil především

⁶⁰ Dále Josef Hrdlička, *Víra a moc. Politika, komunikace a protireformace v předmoderním městě (Jindřichův Hradec 1590-1630)*, České Budějovice 2013 (= Monographia historica 14), s. 38–39; Olga Fejtová, *Německá diskuse ke konfesionalizaci v evropském kontextu*, Český časopis historický 109, 2011, s. 739–785; Táž, *Rekatolizace na Novém Městě pražském v době pobělohorské. „Já pevně věřím a vyznávám“*, Praha 2012, s. 18–79.

⁶¹ A. Kubišta, *Konfesijní polemika*, s. 404–408.

⁶² *Tamtéž*, s. 405.

⁶³ Výsledky a stanoviska katolické dogmatiky vycházely z koncilů a synod. V tomto případě především koncil v Tridentu. Více ke koncilu a na něm přijatým dokumentům Antonín Ignác Hrdina (ed.), *Dokumenty tridentského koncilu*, Praha 2015. Více k roli svěťce Petra Kanisia během koncilu James Brodrick, *Jezuita Petr Kanisius (1521-1597)*, Olomouc 2012, s. 483–577. Na základě těchto myšlenek katechetové a duchovní vyučovali katolickou věrouku. První školské systémy povětšinou organizovaly církevní kongregace, zejména jezuité. K literatuře o výuce na jezuitských gymnáziích Kateřina Valentová, *Každodenní život učitele a žáka jezuitského gymnázia*, Praha 2006.

na analýzu barokních kázání. Pozornost věnoval specifickým barokní homiletiky, jednotlivým autorům tištěných postil a jejich literární tvorbě, Stranou Sládkovy pozornosti nezůstalo ani pojetí nedělních kázání v raném novověku mezi laiky a duchovními nebo problematika vlivů Bible a dalších autorit na vznik promluv. Jím pokládané otázky jsou přínosné pro předkládaný kvalifikační spis zejména v tom, že stranou zájmu neponechávají problematiku hmotné kultury v chrámech, zejména kazatelen. Vedle toho jsou klíčové Sládkovy poznatky o barokních kazatelích, kteří tvořili svá literární díla za jistým účelem pro určité publikum. Za zmínku stojí také autorova analýza Schererovy *Postily*, s níž ve svých monografiích pracuje.⁶⁴

Katolickým autorům dosud nebyla v českém prostředí věnována systematická pozornost. Situace u nekatolických autorů je jiná, a to zásluhou Lucie Storchové, která analyzovala protestanskou síť učenců, kteří tvořili opoziční spisy vůči katolickým literátům. Zmínění intelektuálové měli svou alma mater v saském Wittenbergu, kde se zrodila luterská věrouka. Storchová se ve své analýze jejich učenecých vazeb zaměřovala na učenou společnost jako na celek. Neopomněla přitom zdůraznit prostředí pražské univerzity, v němž čeští učenci získávali vzdělání pro potřeby své budoucí služby nebo následně i své uplatnění. Zabývala se nejen tematickými okruhy jejich spisů, ale i dvorským a měšťanským mecenátem, tedy osobami, které autory finančně podporovaly.⁶⁵

Starými tisky, které obsahovaly konfesní zabarvení, se dále zabýval Vladimír Urbánek. Ve své monografii pracoval s díly nekatolických intelektuálů, na jejichž základě se snažil zjistit, jak popisovali eschatologické myšlení v bělohorském období. Přínosem knihy je, že to ukázal na příkladu autorů, kteří byli dosud spíše opomíjeni. V pobělohorském exilu své texty napsali Simeon Partlicius, Paulus Felgenhauer a Ondřej Habervešl z Habernfeldu. Urbánkovy textové analýzy se soustředí na to, jak se učení o konci věků uplatňovalo v kontextu pozdně humanistického vědění nebo v nábožensko-politické propagandě chiliastů. Stranou pozornosti neponechal ani motiv nebeského Jeruzaléma. Ve své monografii neopomněl ani rozbor literárních ambicí autorů a ani otázku, komu svá díla dedikovali a jak se jejich texty recipovaly

⁶⁴ Miloš Sládek, *Slovo ze srdce jejich aneb Nedělní kázání v pobělohorských bohemikálních postlách a tradiční perikopní systém*, Praha 2017. Dále se věnoval kulturním tématům v barokní próze. Týž, *Vítr jest život člověka aneb Život a smrt v české barokní próze*, Praha 2000.

⁶⁵ Lucie Storchová, *Řád přírody, řád společnosti: adaptace melanchthonismu v českých zemích v polovině 16. století*, Dolní Břežany 2021, s. 11–32.

v univerzitním prostředí.⁶⁶

Předkládané diplomová práce se proto zaměří výhradně na katolické tisky. Jejich autoři je pravděpodobně psali s určitým záměrem, který by mohl prozradit, jak vymezovali svou víru, a tak popisovali to, čím se podle nich vyznačovalo katolické náboženství. Zároveň v předmluvách autoři tisků apelovali na plnění norem, které následně vysvětlovali ve svém výkladu. Stranou pozornosti by neměla zůstat ani propaganda, která byla v tisku přítomná prostřednictvím doprovodných ilustrací nebo ostré kritiky jinověrců, jejichž učení se snažili potírat. Je nutné upozornit na to, že tisky pocházely od autorů, kteří absolvovali podobný základ vzdělání, a tak mohly vzniknout textové vazby mezi jednotlivými literárními díly s autorovou ambicí. Ty se mohly projevit v používaných zdrojích a citacích dalších učených textů nebo vzorových exempl. Pisatelé upozorňovali na to, co dělal sektář, a tím chtěli varovat věrné katolíky, aby tak nejednali. Posledním krokem k prosazení víry bylo jasně se vymezit vůči ostatním konfesím. Každá věrouka se totiž vyznačovala svým pojetím náboženského rituálu či výzdobou svých chrámů.

Metodologické přístupy

Diplomová práce je rozdělena do čtyř tematických kapitol. První se věnuje představení čtyř hlavních autorů tisků, které budou analyzovány. Jde o Georga Scherera, do určité míry opomíjeného jezuitu, který nebyl tak známý jako jeho spolubratr a pozdější světec Petr Kanisius. Analýza se především zaměří na Schererovo dílo *Chodcovský plášť*.⁶⁷ Druhou představovanou osobou je Václav Brosius, farář s bohatou kariérou na různých působištích, například v Litomyšli a Jindřichově Hradci. Brosius napsal spis *O přijímání svátosti těla a krve Páně*, jenž formuloval jako fiktivní dialog mezi katolíkem a utrakvistou, aby mohl představit dobové názory na eucharistii.⁶⁸ Třetím autorem, který si zaslouží pozornost, je Jakub Horčický z Tepence. Ačkoliv jako jediný z prezentovaných autorů nebyl duchovní, rozhodl se bránit katolickou víru prostřednictvím svého literárního díla s názvem *Konfese katolická*, ve kterém

⁶⁶ Vladimír Urbánek, *Eschatologie, vědění a politika. Příspěvek k dějinám myšlení pobělohorského exilu*, České Budějovice 2008 (= Monographia historica 9).

⁶⁷ Georg Scherer, *Chodcovský plášť pikartského, luteránského a jiných nových sektářů učení*, 1588, (Knihopis K15360, exemplář z NK, sign. 54 B 132 přív. 8).

⁶⁸ Václav Brosius, *O přijímání Těla a Krve Páně. Rozmlouvání mezi dvěma osobami, prosté, krátké, důvěrné a pokojné. Osoby rozmlouvající Pavel a Jan*, Litomyšl 1598, (Knihopis K01304, exemplář z NK, sign. 54 D 43 přív.).

shrnuje základní články víry.⁶⁹ Posledním autorem, který se stane předmětem zkoumání, je Jindřich Ondřej Hoffman a jeho tisk *Zrcadlo náboženství*, v němž čtenáři poskytl základní informace o původu, účelu a smyslu katolických ceremonií.⁷⁰

V dalších dvou kapitolách bude řeč o eucharistii a jejím zasazení do duchovního života raně novověkého člověka.⁷¹ Předkládaná práce nahlédne na symbolické významy katolické mše, v níž hrála klíčovou roli eucharistie. Nezůstane však pouze u vysvětlení průběhu a symboliky liturgických úkonů, ale pozornost bude věnována také smyslovým vjemům během náboženské ceremonie. Výklad neopomene zmínit ani propracovanost rituálu jako uměleckého díla, pro který se uplatnil pojem *gesamtkunstwerk*.⁷²

Závěrečná kapitola uzavře kvalifikační spis obrazem pouti, která měla prohloubit zbožnost věřících. Jejím hlavním obsahem se stane propojení mezi katolickou ceremonií a životní dráhou člověka. Téma bude sledováno prostřednictvím procesí a poutí, které se konaly v církevní praxi, ale i z iniciativy jednotlivců. Neopomenou se ani konfesní neshody v praxi během konkrétních událostí, na něž opět autoři reagovali, aby je vysvětlili svým věřícím a zároveň přesvědčili své oponenty.

Badatelský zájem této diplomové práce se upíná k symbolické řeči analyzovaných tisků. Raně novověký člověk žil v síti znaků, které ho obklopovaly.⁷³ Jejich prostřednictvím se jeho myšlenkový svět mohl projevit navenek například v literárních dílech a v dalších druzích umění. Tento přístup se uplatnil ve výzkumu symbolické roviny ritualizovaného chování.⁷⁴ Řeč vytvářela lidský přirozený svět. Na přelomu 16. a 17. věku lidé žili ve světě, který byl plný symbolů, které odlišně chápali, a záleželo jim v každém případě na správném výkladu.⁷⁵

⁶⁹ Jakub Horčický z Tepence, *Konfese katolická*, Praha 1609, (Knihopis K03157, exemplář z NK, sign. 54 F 231).

⁷⁰ Jindřich Ondřej Hoffman, *Zrcadlo náboženství*, Praha 1642, (Knihopis K03100, exemplář z NK, sign. 54 F 118).

⁷¹ Eucharistie patřila mezi nejfrekventovanější témata konfesních sporů. Více J. Hrdlička, *Víra*, s. 233.

⁷² Josef Válka, *Homo festivans*, in: Václav Bůžek – Pavel Král (edd.), *Slavnosti a zábavy na dvorech a v rezidenčních městech raného novověku*, České Budějovice 2000 (= *Opera historica* 8), s. 5–17.

⁷³ Zejména Clifford Geertz, *Interpretace kultur. Vybrané eseje*, Praha 2000, s. 13–45.

⁷⁴ Barbara Stollberg-Rilinger, *Rituale*, Frankfurt–New York 2013; Victor Turner, *Průběh rituálu*, Praha 2004. Významné slavnosti se odehrávaly rovněž jako přechodový rituál, který se odehrával v sakrálním prostoru. K tomu Arnold van Gennep, *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*, Praha 1996.

⁷⁵ Pro pevné metodologické ukotvení se staly inspirací monografie Peter Burke, *Co je kulturní historie*, Praha 2011; Týž, *Variety kulturních dějin*, Brno 2006.

Záleželo přitom na subjektivním chápání, jež se prolínalo s jinými, aby se dospělo ke vzájemnému porozumění.⁷⁶ Prostřednictvím psané komunikace se autoři literárních textů snažili objasnit a vyložit všechny znaky a symboly, které je obklopovaly. V případě předkládané diplomové práce jimi byly křesťanské symboly, které v raně novověké společnosti fungovaly a projevovaly se v různých oblastech lidské činnosti. Výtvarné či hudební umění, kultura nebo jednání osob odkazovaly na různé způsoby chování a názory v otázkách víry, které hledaly správný smysl života.⁷⁷

Metodologické inspirace pocházející z oblasti textové a kognitivní lingvistiky, které se zdají být vhodnými nástroji při analýze dobových textů. V tomto přístupu je nutné využít analýzu užívaných jazykových prostředků. Jde především o použitou slovní zásobu, metaforiku, frazeologii, typická slovní spojení, specifickou obraznost a myšlenkové koncepty učených studovaných teologů v tištěné nábožensko-polemické a vzdělávací literatuře. Nejbližší tomuto pojednání má přístup Radmily Prchal Pavlíčkové, která ve svých studiích věnovaných náboženským konverzím upozornila na jazykové prostředky, které se vyskytovaly u laiků v jejich pamětních zápisech. Podle Pavlíčkové klíčovou otázkou je, jaké obsahy, témata, symboly a metafory byly aktuální pro dobový teologický diskurz a co z něj si byli schopni osvojit teologicky nevzdělaní lidé, případně jaké didaktické strategie volili autoři těchto tisků.⁷⁸ Dalším aspektem využití jazyka ve výzkumu konfesí je historická sémantika slov, jimiž se navzájem věřící označovali. Josef Macek upozornil na vzrůstající tendenci užívání slova *pikart* a *kacír* a zároveň na vznik specifických českých sloves jako *kacěřovati* a *pikartovati*, tedy

⁷⁶ Irena Vaňková, *Nádoba plná řeči (Člověk, řeč a přirozený svět)*, Praha 2007, s. 14. Důležitostí jazyka v kulturní historii se zabýval dále Peter Burke, *Jazyky a společnost v raně novověké Evropě*, Praha 2011.

⁷⁷ Upravená stať pro potřeby diplomového spisu z Jerzy Bartmiňsky, *Jazyk v kontextu kultury. Dvanáct studií z lublinské kognitivní etnolingvistiky*, Praha 2016, s. 20.

⁷⁸ Radmila Prchal Pavlíčková, *Konverze, odpadlictví, přistoupení a obrácení. Několik slov a jejich významy v českých pramenech z pobělohorské doby*, in: Radmila Prchal Pavlíčková – Iveta Coufalová – Hana Ferencová (edd.), *Vytváření konvertity. Jazyková a vizuální reprezentace konverze v raném novověku*, Praha 2021, s. 35–74, zde 37. Dále Jaroslav David a kol., *Slovo a text v historickém kontextu. Perspektivy historickosémantické analýzy jazyka*, Brno 2013. Textovou lingvistikou využil například Vlastimil Brom, *Panovnické tituly v Dalimilově kronice. K využití textové lingvistiky pro historickou interpretaci*, in: Martin Wihoda – Demeter Malat'ák (edd.), *Stát, státnost a rituály přemyslovského věku. Problémy, názory, otázky. Sborník příspěvků z konference konané dne 18. října 2005 v Brně*, Brno 2006, s. 217–234.

někoho odsoudit jako kacíře.⁷⁹

Konkrétním odvětvím, které je možné aplikovat při interpretaci zvolených pramenů, je intertextualita. Nejdříve by bylo vhodné vysvětlit, co se pod tímto konceptem skrývá. Protože představované texty vznikaly ve stejném období, mohla mezi nimi existovat vzájemná propojenost. Buď na sebe přímo odkazovaly nebo měly společné znaky, které usilovaly docílit společného cíle. Vyplývá to z toho, že text nebyl a není uzavřenou strukturou, ale dynamicky se proměňuje a získává další významy ve vztahu k jiným psaným projevům. Jazykověda na něj pohlíží jako na mozaiku citací a vytváření nově psané komunikace na základě již vyprodukovaného díla. Její chronologické pojetí se nazývá strukturální a mohlo být využito u zvolených autorů. Druhý názor je poststrukturální. Mohl by ho využít sám badatel, neboť jde o princip, který počítá s tím, že text je schopen vytvářet vazby k dalším textům bez ohledu na jejich časovou posloupnost. Jinými slovy, čtením novějšího díla může být ovlivněn smysl čtení toho staršího.⁸⁰

Průkopnické práce, které odstartovaly využití intertextuality v historiografii, náleží ruskému literárnímu historikovi Michailu Bachtinovi. Ten si všiml, že v Dostojevského románech jsou odlišné hlasy, které jsou schopny pojmout do své promluvy mnoho řečových forem, jazyků a stylů více osob, jež vytváří nový celek. Bachtin to dále rozvedl na látce lidové zábavy, konkrétně na emoci smíchu, kterou zkoumal na základě literárních děl Françoise Rabelaise.⁸¹

Zahraniční historiografie pojednává o intertextualitě ve větší míře a snaží se ji etablovat jako relevantní metodu pro výzkum. Německý sborník *Intertextualität in der Frühen Neuzeit* obsahuje studie, v nichž se aplikují lingvistické metody na historické prameny.⁸² V úvodu editoři představili základní výzkumné předpoklady. Zaprvé se jedná o možnost interdisciplinárního výzkumu, který se dotýká jazykovědných disciplín, kulturní historie a dějin

⁷⁹ Další uplatnění koncepce lingvistického bádání v historickém výzkumu, historickou sémantikou, se zabýval Josef Macek, *Historická sémantika*, Český časopis historický 89, 1991, s. 1–30; Týž, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Praha 2001, s. 13–40.

⁸⁰ Obecně k intertextualitě Vladimír Trpka, *Intertextualita*, in: Petr Karlík – Marek Nekula – Jana Pleskalová (edd.), *CzechEncy. Nový slovník spisovné češtiny* [online], Brno 2012–2020 [cit. 23.7. 2023]. Dostupné z: <https://www.czechency.org/slovník/INTERTEXTUALITA>.

⁸¹ Michail Bachtin, *Dostojevskij umělec*, Praha 1971. K dalším podobným Bachtinovým pracím patří Týž, *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, Praha 2007.

⁸² Wilhelm Kühlmann – Wolfgang Neuber (edd.), *Intertextualität in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1994.

umění. Dalším důvodem, jenž by mohl přispět ke spolupráci více oborů, je přihlídnutí k historickému kontextu. To je nutné v případě, kdy se zkoumá pramen z určitého období, v tomto případě z raného novověku, který obsahoval emblémy a vysvětlení, které mohly být zakořeněny v dobové mentalitě.⁸³ V analýze pramenného materiálu, například na základě promluv kazatelů či jiných řečníků, je možné sledovat, jakým způsobem fungovala rétorická praxe a z kterých zdrojů čerpala.⁸⁴ S kladným hodnocením sborníku koresponduje i interdisciplinární spojení jazyka a umění. Propojení ikonografických pramenů s textem v německé kosmografii 16. století se pokouší odkazovat nejen na psané inspirace, ale i vizuální motivy.⁸⁵ Autoři studií ve sborníku pracovali s jazykem v oblasti literatury přes lyriku po oslavné a vyznavačské projevy. Neopomněli kulturní či uměleckou rovinu a ani hmotnou kulturu. Pokoušeli se vše uvést v historickém kontextu, v němž sledovali vzájemné vazby mezi texty.

Intertextualita byla, i ne třeba cíleně, použita v díle Carla Ginsburga *Sýr a červi*. Paradigmatický autor mikrohistorické metody používal primárně trestněprávní agendu inkvizičního soudu a sledoval výpovědi obviněného Menocchia. Myšlenkový svět tohoto mlynáře se tvořil na základě četby knih, jež měl ve své knihovně.⁸⁶ Na základě sesbíraných spisů si Menochio vytvořil představy o stvoření světa a pojetí Boha, kterého si vykládal odlišně, než tvrdila katolická církev. Právě jeho čtenářská zkušenost formovala jeho osobní vyznání, se kterým souzněl až do své smrti. Je dohledatelný ne v pramenech literární povahy, ale ve výslechových protokolech. Je zde patrné, že intertextualita je vhodnou metodou pro zkoumání lidského vnitřního světa.

Předkládaná diplomová práce nedokáže splnit tak obsáhlý úkol, aby se soustředila na celkovou podobu katolické humanistické společnosti ve vymezeném období. Jejím úkolem bude především odhalit zatím jen domnělé vazby katolických intelektuálů, kteří se rozhodli vložit své úsilí do služeb reformy římské církve.⁸⁷ Hlavním předmětem výzkumu bude analýza

⁸³ Clifford Geertz vnímal symbolickou komunikaci jako sdílení významů v sociální interakci. Clifford Geertz, *Interpretace kultur. Vybrané eseje*, Praha 2000, s. 13–44.

⁸⁴ Barbara Bauer, *Intertextualität und das rhetorische System der Frühen Neuzeit*, in: W. Kühlmann – W. Neuber (edd.), *Intertextualität*, s. 31–62.

⁸⁵ Sabine Wagner, *Der Text auf der Karte – die Karte im Text. Zum Verhältnis von Bild, Texttafel und Begleittext in der deutschen Kosmographie des 16. Jahrhunderts*, in: tamtéž, s. 225–252.

⁸⁶ Carlo Ginsburg, *Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*, Praha 2003, s. 61–62.

⁸⁷ A. Kubišta, *Konfesijní polemika*, s. 405.

textu, vyhledávání motivů a prolínání sdílených inspirací ve vybraných pramenech.

Intertextualita může v tomto případě pomoci analyzovat různé názory, které pisatelé měli k nekatolickým představitelům. Prvním krokem k interpretaci je podrobit pramen zevrubné kritice. Otázky, jež by bylo možné si klást, by se měly upínat ke sdíleným myšlenkám mezi texty. Konkrétně může jít o otázku, jak pisatelé reagovali na polemiky, jak se to projevovalo v jejich užívaném jazyku, například skrze slovní výrazy, nebo odkud čerpali argumenty pro svá polemičká tvrzení. Práce s jazykem má několik možností. Jde o analýzu používaných výrazů pro označení souvěrce či oponenta. Dále o sledování odkazů mezi jednotlivými tisky navzájem nebo na autoritativní texty nebo autory, kteří psali svá díla ve stejné době. V případě, že se v tisku nacházely ilustrace, je možné sledovat vzájemný vztah mezi slovem a obrazem.

Mezilidská komunikace, ve které se zrcadlily názory katolíků na ostatní konfese, byla důležitým prostředkem pro předávání informací. Ukřývala v sobě vlastní poznání, jež vycházelo z vnímání okolí, ať už že s ním souhlasilo, nebo mu oponovalo. Ačkoliv se daná problematika neuplatňovala v konfesních polemikách, existuje příklad výzkum, který naznačil již určitý směr. Jazyk fungoval jako mocenský nástroj, zejména ve vztahu k rituálu, jak uvedl francouzský sociolog Pierre Bourdieu.⁸⁸ Tento pohled je pro předkládanou práci přínosný především při naplňování rituálu katolické mše, kterou měla vykonávat pověřená osoba, aby se rituál uskutečnil podle zvyklostí. Bylo zapotřebí rovněž použít správnou formuli slov, aby se řeč kněze stala platnou.⁸⁹

⁸⁸ Pierre Bourdieu, *Co se chce říct mluvením. Ekonomie jazykové směny*, Praha 2014, s. 63–74.

⁸⁹ *Tamtéž*, s. 67 a 71. Performativními akty se blíže zabýval John Langshaw Austin, *Jak udělat něco slovy*, Praha 2000, s. 31.

Autoři protireformačních textů

Kapitola představí katolické učence a jejich texty, které budou analyzovány v následujících oddílech diplomové práce. Cílem rozpravy je zasadit autory do časového kontextu a také prostoru, kde působili. Pozornost se bude dále upínat na jejich díla, která budou podrobena textové analýze a následné interpretaci. Stranou pozornosti nezůstanou ani okolnosti, za kterých avizované tisky vznikaly a byly spjaty s konkrétním místem a sociálními vazbami autorů. Je nutné vzít v potaz také vzdělání, které autoři nabyli a aplikovali ho ve svých protireformačních spisech, jejichž prostřednictvím deklarovali svou konfesní identitu. Z toho důvodu by předkládaná práce měla postihnout základní intelektuální rámec, z něhož autoři čerpali. Přestože se jejich životní dráhy lišily, je možné hledat společné pojítko, které drželo pohromadě směr jejich děl. Jednalo se totiž o texty, které měly ambici obhájit katolickou víru a zároveň didakticky vysvětlit význam věrouky.

Styčným bodem analyzovaných pramenů bylo jezuitské vzdělání, kterýmž prošli všichni čtyři vybraní autoři. Tato kapitola nechce a ani nemůže popsat celý vzdělávací systém Tovaryšstva Ježíšova. Jejím cílem je poukázat na něj jako na možný zdroj inspirací, citací a myšlenek, které dotyční autoři používali při své argumentaci. Vědomosti, které používali ve svých tiscích, se opíraly o *Ratio studiorum* (1599), tedy učební plán, který vznikl u jezuitů v Římě, kde byl připravován od roku 1581.⁹⁰ Druhá složka vyučování spočívala v osvojování si rétorických schopností. Ty měly podpořit především vystupování v divadelních představeních, které v sobě ukrývaly jak skryté symboly odkazující na teologická dogmata, tak možnost veřejně deklamovat repliky před publikem. Řečnickými cvičeními si uchazeči o kněžství osvojovali kazatelské dovednosti, které měli v budoucnu uplatnit během své pastorační činnosti. Neustáleným opakováním se studenti snažili vykládat liturgická čtení.⁹¹

Je nutné mít na paměti, že mladí jezuité fungovali v kolektivu, a tak mezi nimi vznikala přirozená soutěživost. Chtěli se zaskvět před publikem a být úspěšní ve své činnosti. Členové jezuitského řádu se mohli navzájem poznat, aby následně působili na věřící ve stejném duchu katolické reformy, která měla být v souladu se závěry tridentského koncilu. Všichni

⁹⁰ Allan Farrell (ed.), *The jesuit Ratio studiorum of 1599* [online], Washington 1970 [cit. 1. 4. 2024]. Dostupné z <https://www.educatemagis.org/wp-content/uploads/documents/2019/09/ratio-studiorum-1599.pdf>.

⁹¹ K. Valentová, *Každodenní život*, s. 76–132. O vzdělání a formaci církevní dráhy katolické mládeže rovněž Táž, *Na církevní dráhu*, in: Dana Dvořáčková-Malá – Martin Holý – Tomáš Sterneck – Jan Zelenka a kol. (edd.), *Děti a dětství. Od středověku na práh osvícenství*, Praha 2019, s. 392–394.

představování autoři prošli tímto kurzem buď přímo, nebo s ním přišli alespoň do styku. Z toho důvodu je možné usuzovat, že jejich texty měly společný věroučný a intelektuální základ, ale odlišovaly se originalitou zpracování. Mohly je ovlivnit rovněž konkrétní podmínky, za kterých svá díla psali, a jejich určitý záměr.

Georg Scherer

Georg Scherer (1539/1540–1605) se narodil v tyrolském městě Schwaz nedaleko Innsbrucku. Již v úvodu jeho biogramu je nutné zmínit podmínky, ve kterých vyrůstal, neboť je možné předpokládat, že právě ty pomáhaly formovat jeho představy o náboženském životě. Františkáni, kteří přišli do Schwazu roku 1507, narazili na zoufalou podobu duchovního života ve městě a na úpadkové chování místních kněží. Především se setkali s nedodržováním celibátu a potíráním mnišského života. Nově přišlí řeholníci se během svého působení zaměřili zvláště na obyvatele, kteří sympatizovali s luterstvím. Právě tamní konfesní spory předznamenaly, jakým směrem se v budoucnu vyvíjely Schererovy polemiky. V polovině 16. století františkáni zaměřovali svá kázání na postavu svaté Barbory, která byla patronkou místních horníků, a proto zdůrazňovali její kult. Dále pořádali procesí s monstrancí.⁹² Pravděpodobně to zapůsobilo na Georga Scherera natolik, že se tématu eucharistie dotkl v několika svých dílech.⁹³ Navzdory sílící luteránské komunitě zůstala Schererova rodina věrna katolické víře. Projevilo se to i v tom, že jejich dva synové, zmiňovaný Georg a jeho mladší bratr Gallus, vstoupili do Tovaryšstva Ježíšova.⁹⁴

Georg začal svou kariéru v jezuitském řádu již ve svých devatenácti letech. Mladý a ctižádostivý bohoslovec si prostřednictvím jezuitského vzdělání osvojil základy kazatelské techniky do takové míry, že vynikal mezi svými vrstevníky.⁹⁵ Jako kazatel a misionář měl

⁹² Joachim Werz, *Predigtmodi im frühneuzeitliche Katholizismus. Die volkssprachliche Verkündigung von Leonard Halle und Georg Scherer in Zeiten von Bedrohungen (1500–1605)*, Münster 2020, s. 227.

⁹³ Například toto téma reflektuje kázání na slavnost božího těla, do češtiny jej přeložil Václav Brosius: Georg Scherer, *Kázání o slavném svátku Těla Božího a procesí*, Litomyšl 1594, (Knihopis K15356, exemplář z NK, sign 54 F 42).

⁹⁴ J. Werz, *Predigtmodi*, s. 228.

⁹⁵ Robert Pichl, *Scherer, Georg*, in: *Neue Deutsche Biographie* 22 [online], 2005, s. 689-690 [cit. 2. 2. 2024]. Dostupné z: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd117621404.html#ndbcontent>. Předtím pojednal o Schererovi německý církevní historik Franz Heinrich Reusch, *Scherer, Georg*, in: *Allgemeine Deutsche Biographie* 31, 1890, s. 102–103; Paul Müller, *Ein Prediger wider die Zeit. Georg*

strhující projev, který způsoboval obrácení posluchačů. Pod vlivem jeho kázání například v roce 1569 konvertoval na katolickou víru budoucí kardinál a vídeňský biskup Melchior Klesl s celou svou rodinou.⁹⁶

Nadcházející výklad představí Schererovu profesní kariéru, jež byla spojována s jeho díly, která čeští duchovní následně překládali do češtiny. Jeho vzdělání kopírovalo tehdejší formu jezuitského školství. Vystudoval rétoriku, logiku a filozofii, které se mu staly základem pro tvorbu argumentů v polemikách proti luteránům.⁹⁷

Své kazatelské kompetence posléze rozšířil o osobní zkušenosti a ve své kazatelské příručce je neváhal předat dalším.⁹⁸ Nemělo by zůstat opomenuto, jakým způsobem měla probíhat ideální komunikace zdatného kazatele s posluchači. Napsal proto vlastní příručku, v níž reflektoval metodiku, která obsahovala praktické příklady. Kazatel měl pokládat svou činnost za důležitý úřad, na který byl povinen se řádně nachystat. Možná v tom promluvil Schererův osobní zážitek, který umocnil přirovnáním, že kázání bylo podobné pokrmu, jímž se posluchač mohl otrávit, pokud se nepřipravil správně.⁹⁹ Apeloval tím na to, aby kazatel vedl bezúhonný život a byl tak vzorem pro své farníky. Opíral se přitom o antické autority, které považoval za rétorické vzory, zejména významného antického filozofa Aristotela či římského

Scherer ein Beitrag zur Predigt und Polemik der österreichischen Gegenreformation, Altenburg 1933; Gottfried Miereau, *Das publizistische Werk von Georg Scherer S. J.*, Wien 1968 (disertační práce). Nověji v německé historiografii Joachim Werz, *Die Predigtregeln Georg Scherers SJ (1540–1605). Ein konfessioneller Etablierungsversuch von professionalisiertem Habitus bei posttridentinischen Predigern des 16./17. Jahrhunderts*, in: Dagmar Hänel – Christiane Aka (edd.), *Prediger, Charismatiker, Berufene – Rolle und Einfluss religiöser Virtuosen*. Münster – New York 2018, s. 75–100.

⁹⁶ Rona Johnston – Howard Louthan – Tadhg Ó hAnnracháin, *Catholic Reformers. Stanislaus Hosius, Melchior Khlesl and Péter Pázmány*, in: Howard Louthan – Graeme Murdock (edd.), *A companion to the Reformation in Central Europe*, Leiden–Boston 2015, s. 195–222, zde s.196. O protireformaci ve Vídni ve spojení s Melchiorem Khleslem více Artur Stögmanner, *Die Gegenreformation in Wien. Formen und Folgen für die städtische Gesellschaft (1580–1660)*, in: Rudolf Leeb – Susanne Claudine Pils – Thomas Winkelbauer (edd.), *Staatmacht und Seelenheil. Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgmonarchie*, Wien – München 2007, s. 273–288, zde s. 275–277.

⁹⁷ J. Werz, *Predigtmodi*, s. 232.

⁹⁸ Josef Vašica (ed.), *Georg Scherer. Kazatelská pravidla*, Stará Říše na Moravě 1937.

⁹⁹ *Tamtéž*, s. 12–13.

básníka Publia Ovidia Nasa.¹⁰⁰ Scherer se dále pokusil nezkušeným řečníkům vysvětlit, jak správně postupovat při katechezi pohanů a bludařů, aby konvertovali. Při té příležitosti zmínil jako církevní autoritu představitele alexandrijské školy Órigena, žijícího ve 3. století. Ten kladl důraz na jasné sdělení ve věcech víry, aby jej začátečníci správně pochopili.¹⁰¹ Scherer do svých pouček zahrnul základní pravidla pro čistý projev mluveného slova. Zřejmě ho ovlivnila jeho zkušenost, neboť tvrdil, že kazatel nemá překřikovat „*křiklounky*“.¹⁰² Scherer tím zřejmě myslel své věroučné oponenty, neboť toto slovo vedle očekávaného významu *mluvka* znamenalo také *štváč*.

Scherer neopomněl zmínit, ve které chvíli by kazatel měl ukončit promluvu. S přihlédnutím k tomu, že v době sepsání své příručky měl za sebou 41 let kazatelské služby, dokázal účinně propojit řečnickou nauku s praxí. Délku kázání komentoval slovy, že by bylo lepší, když by posluchači řekli „*já bych byl toho pána ještě tři hodiny poslouchal*“ než „*ach, dnes tomu nebylo konce*“.¹⁰³ K tomu připojil, že správný kazatel by měl vědět, kdy má přestat.¹⁰⁴

Během svého působení ve Vídni v letech 1577–1600 se Scherer stal hlavním reprezentantem katolického tažení proti nekatolíkům a hlasitou osobností reformy po koncilu v Tridentu. Svou kariéru budoval jak na císařském dvoře, tak i uvnitř samotného řádu. Svými schopnostmi si získal postavení hlavního kazatele ve vídeňské katedrále svatého Štěpána i v kapli na Hofburgu, kde kázal nejprve císaři Rudolfovi II. a poté i jeho bratru Matyášovi.¹⁰⁵ Plody Schererovy svědomité práce na sebe nenechaly dlouho čekat. Zásadou misijní činnosti vzrostl jeho vliv v církevních kruzích, zvláště když se úspěšně angažoval v potlačování

¹⁰⁰ Aristotelovo dílo i díky středověké scholastice proniklo do základního vzdělání duchovních. Aristoteles se konkrétně zabýval etikou a morálním chováním v Antonín Kříž (ed.), *Aristoteles. Etika Nikomachova*, Praha 2013. Řecký básník Publius Ovidius Naso se morálkou jako takovou nezabýval, ale středověké interpretace vykreslily jeho dílo *Proměny* v morálním kontextu. Konkrétně nejnověji v díle Pierre Bersuire, *The Moralized Ovid*, Cambridge 2023.

¹⁰¹ J. Vašica (ed.), *Kazatelská pravidla*, s. 19–20. K Órigenésově výuce více Pavel Milko, *Órigenés učitel*, Červený Kostelec – Praha 2008.

¹⁰² J. Vašica (ed.), *Kazatelská pravidla*, s. 23–24.

¹⁰³ *Tamtéž*, s. 25–26.

¹⁰⁴ „*Aby věděl, kdy přistavit loď ke břehu*“. *Tamtéž*.

¹⁰⁵ Thomas Winkelbauer, *Österreichische Geschichte 1522-1699. Ständefreiheit und Fürstenmacht. Länder und Untertanen des Hauses Habsburg im Konfessionellen Zeitalter II*, Wien 2003, s. 125.

čarodějnické lidové magie v katolickém prostředí.¹⁰⁶ Přesto se nedokázal vyrovnat popularitě řádového kolegy Petra Kanisia, kterým se pravděpodobně inspiroval, což se projevilo zejména v jeho katechetických dílech.¹⁰⁷

Georg Scherer oplýval širokým společenským rozhledem a vlivem. Měl kazatelské zkušenosti a praxi s efektivním uplatňováním tridentské reformy vůči protestantskému učení.¹⁰⁸ Zastupoval rakouského arcivévodu Arnošta Habsburského (1553–1595) v průběhu první fáze protireformace v okolí Vídně. Společně s Melchiorem Khleslem a rektorem vídeňského řádového domu Georgem Ederem přišli k rakouskému arcivévodovi s radou, aby nechal vyhnat několik buřičských pastorů z Vídně.¹⁰⁹

Věhlas dvorského kazatele přesahoval i do českých zemí, protože Scherer byl v blízkém kontaktu s olomouckým biskupem Stanislavem Pavlovským z Pavlovic, který jej hostil v roce 1582 na svém dvoře.¹¹⁰ Schererovy postily byly vydávány v průběhu celého baroka až do konce 18. století.¹¹¹ Dochovanou *Postilu* přeložil český jezuita Jan Barner (1643–1708) až v roce 1704. Aby dílu dodal patřičnou věrohodnost, uvedl v předmluvě sbírky nedělních kázání, že Schererova erudovanost byla garancí správných odpovědí na veškeré věroučné otázky. Georg Scherer v ní reagoval na Lutherovy myšlenky, které se úspěšně šířily v průběhu celého 16. století. Z toho důvodu Scherer vynaložil veškerou snahu na to, aby hájil učení katolické církve,

¹⁰⁶ *Tamtéž*, s. 300. Dále se Schererovi věnoval v souvislosti s polemikami, lidovými kázáními, katolictvím v Rakousku, čarodějnickými procesy, lidovou magií a katolickou vzdělaností, byť okrajově, R. J. W. Evans, *Vznik*, s.127, 214, 216, 448, 453 a 459.

¹⁰⁷ Inspirace se především týkala přebírání způsobu vysvětlování v kontextu prvního přikázání, jak na to upozornil Dominik Opatrný, „*V jednoho Boha věřiti budeš*“. *Anonymní dědictví Kanisiových katechismů*, *Studia Theologica* 21, 2019, č. 4, s. 75–92, zde s. 88. Konkrétně pasáž, kde je patrné, odkud čerpal Georg Scherer, *Katechismus křesťanského náboženství ve čtyřech částkách*, Praha 1612 (Knihopis K15349, exemplář z NK, sign. 54 B 121), s. 307.

¹⁰⁸ Jeho kariérou kazatele vůči nekatolíkům se zabýval Pavel Kůrka, *Jak nepřesvědčit protivníka o víře. Setkání katolika a nekatolika jako téma dialogu*, *Folia Historica Bohemica* 27, č. 2, 2012, s. 225–236; Radmila Prchal Pavlíčková, *Konfessionelle Polemik in der Begräbnishomiletik. Fünf Leichenpredigten des Kontroverspredigers Georg Scherer aus den Jahren 1583–1603*, *Acta Comeniana* 24, 2010, s. 7–41.

¹⁰⁹ R. J. W. Evans, *Vznik*, s. 62–63.

¹¹⁰ O. Jakubec, *Kulturní prostředí*, s. 343.

¹¹¹ Georg Scherer, *Postila. To jest výkladové na nedělní evangelia přes celý rok podle katolického učení a řádu trojím někdy i čtverým na jednu neděli kázáním obšírně vyvedení*, Praha 1704 (Knihopis K15351a, exemplář z NK, sign. 54 A 000017).

a tak vyplenil Lutherovo heretické učení.

Schererova osobnost schopného kněze se měla dočkat reprezentativního obrazu. V tendenčně napsané předmluvě k českému překladu *Postily* Jan Barner vylíčil událost, která se měla odehrát v Linci na sklonku Schererova života. Přítomní luteráni tehdy začali prohlašovat, že Scherer měl přijít o zrak a tělesnou sílu právě ve chvíli, když prohlásil, že pokud katolická víra není pravdivá, tak ať ho Bůh postihne slepotou. Na následky toho měl údajně zemřít a být tajně pohřben. Katolické kruhy oponovaly tvrzením, že brzy poté, co se Schererovi vrátil zrak i síla, kázal s ještě větší horlivostí. Údajně se přitom ukázal všem pomlouvačům, kteří tuto fámou rozšiřovali. Barner tak zřejmě chtěl upozornit na Schererovu argumentační sílu, s jakou potlačoval luteránské učení. Je pravděpodobné, že v případě zmíněného zázraku mohlo jít o katolickou propagandu, která ukazovala, v jak velké boží přízni se nacházeli katoličtí kazatelé.¹¹²

Další oblastí Schererovy činnosti byla protiturecká kázání. Jejich prostřednictvím se snažil povzbudit křesťanské vojáky v bojích s osmanskými Turky.¹¹³ V českých zemích vyšlo tiskem jeho kázání, které pronesl při příležitosti pohřbu Karla z Mansfeldu, jehož v něm vylíčil jako odvážného rytíře, který byl ochotný bránit křesťanskou Evropu za cenu vlastního života. Scherer jej opěvoval jako udatného reka a vysoce urozeného knížete, jenž se vyznamenal v bojích proti muslimům při obraně křesťanské Evropy.¹¹⁴ Byl to možná jeden z důvodů, proč se tento kazatel ujal smuteční promluvy bojovníka proti pohanům, které vnímal snad stejně jako kacíře a heretiky v jiných křesťanských konfesích.

¹¹² S těmito kazatelskými topoi o zásahu vyšší moci pracovala zejména Radmila Prchal Pavlíčková, *O útěše proti smrti. Víra, smrt a spása v pohřebních kázáních v období konfesionalizace*, Praha 2017, s. 100; Táž, *Smrt konvertity. Zprávy o dobré a špatné smrti v konfesním kontextu*, Historie – otázky – problémy 11, 2019, č. 1, s. 63–80.

¹¹³ Georg Scherer, *Křesťanská vojenská kázání k tomuto času válečnému proti Turkům velmi příležitá*, Litomyšl 1596 (Knihopis K15354, exemplář z NK, sign. 54 F 42 přív. 1); Týž, *Křesťanská vojenská kázání všem nejvyšším hejtmanům*, Litomyšl 1596, (Knihopis K15354a, exemplář z NK, sign. 54 D 18 přív. 1); Týž, *Křesťanská vojenská kázání všem nejvyšším hejtmanům*, Litomyšl 1596 (Knihopis K15354b, exemplář z NK, sign. 54 F 42 přív. 2). Schererův ohlas reflektoval Tomáš Rataj, *České země ve stínu půlměsíce. Obraz Turka v raně novověké literatuře českých zemích*, Praha 2002, s. 173,175 a 355.

¹¹⁴ Popis duchovního boje a mravní a náboženské pokleslosti křesťanského rytíře zvláště v boji proti Turkům popsal ve své zpovědi český šlechtic Jan Zajíc z Házmburka; Jaroslav Pánek (ed.), *Jan Zajíc z Házmburka. Sarmacia aneb zpověď českého aristokrata*, Praha 2007, s. 100–110.

Předkládaná kvalifikační práce se bude primárně zabývat Schererovým spisem *Chodcovský plášť*, v němž se jeho autor soustředil na soudobé mezikonfesní spory. Reagoval v něm na teologické kontroverze, které se odehrávaly v kontextu evropské reformace.¹¹⁵ Originál byl vydán v Ingolstatdu roku 1588 a ještě ten samý rok vyšel jeho český překlad, jak uvádí záznam v *Knihopisu*. Tímto tiskem se v české historiografii zabýval Albert Kubišta, a to ve své studii o *Chodcovském plášti* Georga Scherera. V ní podal výčet nejfrekventovanějších sporů a také porovnání s českým překladem od kněze Václava Brosia. Kubišta se jimi však blíže nezabýval.¹¹⁶ Mezi zmíněné konfesní rozpory se řadilo především odlišné pojetí svátosti eucharistie, jehož jádrem byla otázka, zda opravdu šlo o proměněné Kristovo tělo nebo o pouhý symbol. Mezi sporná témata dále patřily kulty svatých, hierarchie církve, modlitby za mrtvé, posty, obsazování kněžských úřadů ženami, potřeba dobrých skutků k dosažení spásy nebo mnišský život.

Již Kubišta zmínil, že Brosiův překlad adaptoval Schererovo dílo pro české prostředí, neboť rozšířil polemiku proti luteránům o výpady proti jednotě bratrské. Brosius přitom vycházel z další polemiky, konkrétně svůj překlad obohatil o věroučné ataky jezuitu Václava Šturma, kterého poznal během svého působení.¹¹⁷ Václav Brosius jej hojně citoval a přebíral jeho způsob argumentace, neboť jeho spisy byly velmi dobře známé. Napomohl tomu i mecenát olomouckého biskupa Stanislava Pavlovského z Pavlovic a přízeň jezuitů.¹¹⁸ Šturmovy a Brosiovy polemiky proti jednotě bratrské nebyly ojedinělým případem. Agresivní výpady vůči bratřím, kteří se podle nich spolčovali s ďáblem, byly ostatně charakteristické také v sousedním polském prostředí.¹¹⁹

Na následující straně diplomové práce se nachází obraz z titulní strany *Chodcovského*

¹¹⁵ T. Kaufmann, *Vykoupení*, s. 120–135.

¹¹⁶ Albert Kubišta, *Der Lutherische Bettlermantel Georga Scherera a jeho český překlad*, in: Jiří Mikulec – Miloslav Polívka (edd.), *Per saecula ad tempora nostra*. Sborník prací k šedesátým narozeninám prof. Jaroslava Pánka I, Praha 2007 s. 367–371, zde s. 370.

¹¹⁷ O tom blíže pojedná následující kapitola o Václavu Brosiovi.

¹¹⁸ J. Hrdlička, *Víra*, s. 192; Albert Kubišta, *Baltazar Hostounský a Václav Šturm, čeští jezuité mezi Prahou a Olomoucí*, in: Martin Elbel – Ondřej Jakubec (edd.), *Olomoucké baroko. Výtvarná kultura z let 1620-1780. 1. Úvodní svazek. Proměny ambicí jednoho města*, Olomouc, 2010, s. 36–40, zde s. 39.

¹¹⁹ O. Jakubec, *Kulturní prostředí*, s. 116–117. Konfesními spory s bratřimi v Polsku se věnoval například Janusz Tazbir, *Walka z Braćmi Polskimi w dobie kontrreformacji*, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 1, 1956, s. 165–207.

pláště.¹²⁰ Pod ním bylo připojeno pojednání o jeho významu, neboť do tisku nebyl umístěn náhodou. Obrazem spojeným s textem se autoři snažili zapůsobit na čtenáře a představit jim nebezpečí, které jim hrozilo odloučením od katolické víry.



(Obr. 1)

V popředí vyobrazení se nachází postava tuláka, který sedí na kameni znavený z bloudění krajinou. Jedna z možných interpretací by mohla znít, že autor tisku chtěl ukázat člověka, který sešel z pravé cesty. Pocestný se mohl domnívat, že jiná trasa, než kterou šli všichni ostatní, by mohla být pro něj lepší, aby si zkrátil své putování. Pochopitelně se nešetřilo na detailech, protože celé dílo mělo ambici sdělit něco důležitého. Je to patrné již v symbolice použitého slova, neboť označení *chodec* mělo více významů. Myslel se tím člověk, který vykonával cestu chůzí (též poutník, pocestný), a také jako osoba přecházející bezcílně z místa na místo (zvláště žebřák či tulák). Další významy už nebyly příliš lichotivé – žebrající podvodník, který předstíral svou ubohost a nemohoucnost pro vlastní obohacení. V pejorativním významu slovo označovalo také ničemníka či bídáka.¹²¹

¹²⁰ Příslušná citace se nachází v *Seznamu obrazových příloh*.

¹²¹ Hana Kresingerová, *Chodec*, in: Elektronický slovník staré češtiny [online], Praha 2006- [cit. 8.6.2023]. Dostupné z: <https://vokabular.ujc.cas.cz/>. Označení nekatolíků pohledem historické sémantiky se zabýval Tomáš Havelka, *From Denunciation to Humour. Forms of Attacks by Preachers*

Chodec byl vyobrazen v roztrhaných šatech s páskou přes oči a sedící na kamenném kvádru pod stromem. V kontrastu s ním se kolem něj po ušlapané cestě procházely svátečně ustrojené osoby zastupující všechny stavy. Obraz a text tak komunikovaly se čtenářem. Zároveň plnily konfesně propagandistickou funkci, která potvrzovala záměr sdělení.

Pod ilustrací se nacházel dobový popis tuláka, který obsahoval základní charakteristiku jinověrce, a jak na něj pohlížel katolický učenec: „*Ted' sedí chodec, má sukni sedranou, z rozličných fleků [záplat] v hromadu splácanou, která znamená učení sektářské. Zvlášt' roty pikartské a luteránské, neboť z mnohých dávno zavržených bludů jest, co z nehodných fleků. Protož učení střež se takového jako všivého pláště chodcovského. Obleč raději sukni Krista Pána, ta jest na skrze v celosti setkána. Nemá žádného v sobě flekování, v tom znamenajíc pravdivé učení, protož opustivše slepení sektářské. Pridrž se celé víry katolické. Spravuj život svůj vedle vůle boží, ten milost a život věčný obdržít*“.¹²²

Pro přehlednost sdělení jsou v textu zvýrazněna slova a sousloví, která měla klíčovou roli v komunikaci mezi autorem a čtenářem. „*Sedraná sukň z rozličných fleků splácaná*“ poukazovala na problémy výkladu a pevnosti víry u nekatolických konfesí. Scherer a Brosius znali poměry, které panovaly ve věroukách, jež se vymezovaly vůči katolíkům. Oba je uplatnili na své protivníky, proti nimž se hodlali tímto spisem ohradit. Mnohem přesvědčivěji měl působit slovní obrat „*ze zavržených bludů jest*“, který vypovídal o minulém a aktuálním mezikonfesním soupeření. Scherer tím chtěl pravděpodobně vyjádřit, že to byla katolická víra, která v minulosti pokaždé opanovala všechny teologické spory a vyšla z nich vítězně. Zmiňoval také její jednotu, protože se vyznačovala pevnou dogmatikou, která garantovala nejen pravdivost, ale i jistotu spásy. V kontrastu s tím byli sektáři, kteří se přeneseně ocitli v propadlišti dějin. Na obrázku je znázorňoval tulák, který sám sedí mimo směr, jímž putovaly ostatní osoby. Úvodní text končil slovy o boží vůli. Odkazovalo to na plnění duchovních předpisů, které mělo člověka dovést k naplnění cíle života na jeho pouti.

Pramen informuje o dalších sporných tématech, na nichž Scherer ukázal, jak měl vypadat správný křesťanský život. Charakterizoval přitom zbožné chování katolíka, k němuž dal do protikladu teologické výklady nekatolíků. Na šestnácti stránkách pojednal o pomyslných „*flecích*“ neboli záplatách, které evangelíci iniciativně použili jako součást svého nového pláště.

on non-Roman Catholic Believers in selected Czech Sunday Postils, in: Joachim Bahlcke – Kateřina Valentová – Jiří Mikulec, *Religious violence, confessional conflicts and models for violence prevention in Central Europe (15th-18th centuries)*, Praha – Stuttgart 2017, s. 165–178.

¹²² G. Scherer, *Chodcovský plášť*, titulní strana.

Scherer tím odkazoval na Kristovu suknicí, o kterou vojáci losovali před jeho ukřižováním, protože podle Bible byla v jednom kuse setkaná. Scherer v tom spatřoval jednotu a soudružnost výkladu katolické církve. Na druhou stranu veškeré ostatní odlišné názory měly působit stejně komicky či nevhodně, podobně jako bílé záplaty na tulákově černém plášti, v němž autor tisku viděl vykladače luterského či bratrského učení.

Následující kapitoly Schererova spisu jsou rozsahem spíše odstavce, které se vyjadřují ke konkrétním věroučným neshodám. Jako první konfesní spor autor tisku uvedl modlitby za mrtvé. Hlavním problémem bylo podle něho chápání očištění. Scherer, a následně v českém překladu také Brosius, poukázal na dřívější a již překonaný blud Ariána z počátku 4. století. Představitel této hereze považoval za nelogické, aby se věřící modlili za mrtvé. Představoval si totiž, že je zbytečné se za zemřelého modlit, aby se jeho duše vysvobodila, když hřešila během svého života.¹²³

Za druhé Scherer vyvracel názor na držení půstu. *Pikarté a luteriáni*, jak Brosius v textu označoval své věroučné oponenty, totiž odmítali akceptovat nařízení katolické církve, že v určité dny by se měl držet půst. Každý si o tom podle nich měl rozhodovat podle sebe, což odporovalo katolickému náboženskému životu vzhledem k jeho zvykům.¹²⁴

Třetím bodem se stala *víra*, konkrétně tvrzení luterské reformace, že pouhá víra stačí k dosažení spásy (*sola fide*). Protestanté podle *Chodcovského pláště* odmítali konat dobré skutky, neboť podle nich stačila jen pevná víra a teze, že žádný hřích by člověku neuškodil, když během svého života úpěnlivě věřil.

Za čtvrté se jablkem sváru stalo používání křížma, tedy posvátného oleje, kterým kněží potírali věřící při křtu a biřmování. Je důležité zmínit, že protestanté odmítali svátost biřmování jako ceremonii. To svědčilo o nechuti vůči katolické obřadnosti, která byla pro katolíky tolik důležitá, jak se později v práci ukáže. Kromě toho nekatolíci biřmování odmítali jako

¹²³ O recepci ariánství v raně novověkých sektách pojednal Antonín Kostlán, *Die Arianer in Böhmen vor dem Dreissigjährigen Krieg. Zur Verbreitung antitrinitarischer Ansichten in der böhmischen Gesellschaft am Vorabend der Rekatholisierung*, Acta Comeniana 11, 1995, s. 89-119. O pojetí očištění u Husa a Luthera pojednali T. Malý – P. Suchánek, *Obrazy*, s. 19–21 a 40–41.

¹²⁴ Dodržování půstu v křesťanské tradici je nedílnou součástí minimálně od středověku. O jeho historickém kontextu v Caroline Walker Bynum, *Svatá hostina. Náboženský význam jídla pro středověké ženy*, Praha 2017, s. 42–76. O každodenním jídelníčku a tematice opilství a obžerství v raném novověku na příkladu šlechtické společnosti, k níž jsou systematicky dochovány prameny, pojednal Josef Hrdlička, *Hodovní stůl a dvorská společnost. Strava na raně novověkých aristokratických dvorech v českých zemích (1550–1650)*, České Budějovice 2000 (= Monographia historica 1), s. 221–237.

přechodový rituál.¹²⁵

Dalším sporným tématem bylo pojetí eucharistie, na niž bylo pohlíženo rozdílně. Český překladatel Schererova díla Václav Brosius upozornil na to, jak se katolíci snažili vysvětlit českým kališníkům, kteří sympatizovali s myšlenkami Martina Luthera, že se odchylojí od Husova učení o eucharistii.¹²⁶ Katolíci totiž věřili, že Kristus byl přítomný v hostii svou božskou podstatou. Na druhou stranu jednota bratrská či luteráni ji chápali pouze symbolicky jako památku Kristova umučení. Utrakvisté navíc prosazovali již ve čtyřech artikulech pražských přijímání pod obojí pro všechny účastníky bohoslužby, což katolíci odmítali a přisuzovali přijímání pod obojí pouze celebrujícímu knězi. Jelikož se problematice eucharistie věnuje většina věroučných spisů, bude jí v této diplomové práci věnována zvláštní kapitola.

Georg Scherer se dále zabíral kultu svatých. Protestanté podle něj zapírali, že svatí neorodují za duše živých, neboť jim taková představa přišla směšná. Mohlo to vycházet z předpokladu, že si všichni byli před Bohem rovni, a proto si nezaslouží zvláštní kult a adoraci. Luteránští *predikanti* totiž učili, že každý laik byl knězem i biskupem, protože podle nich neexistovala žádná hierarchie církve, a pokud ano, tak byla špatná.

Následující spory se týkaly výhradně představy o tom, jak měla vypadat pravá církev. Georg Scherer se v tisku zabýval tím, jestli laici a ženy mohli obsazovat kněžské a biskupské úřady nebo jaká byla prospěšnost mnišského života, zejména celibátu. Scherer se snažil oponovat tvrzení protestantů, kteří považovali katolickou církev za organizaci složenou z rozličných sekt, čímž patrně mysleli církevní řády a jejich odlišnou spiritualitu. Scherer obhajoval myšlenku, že římská církev byla držitelem jediné pravdy o výkladu složitých teologických témat. Do této kategorie patřilo například učení o Svaté Trojici, o odpuštění hříchu při křtu a rovněž témata mnohoženství či svobodné vůle člověka.

Závěrem je možné konstatovat, že Schererovo dílo se v Čechách těšilo všeobecné oblibě. Kromě zmíněného Václava Brosia, který působil v Jindřichově Hradci či v Litomyšli, jej překládal rovněž litomyšlský děkan Bartoloměj Flaxius z Čenkova († 1603), bílinský farář

¹²⁵ O symbolice a průběhu svátosti biřmování pojednal francouzský sborník, na němž se podílela také česká historička Markéta Skořepová. Jeho cílem bylo představit antropologické a sociální přístupy k této svátosti v širokém časovém horizontu. Michaël Gasperoni – Vincent Gourdon (edd.), *Le sacrement oublié. Histoire de la confirmation (XVIe – XXe siècle)*, Tours 2022.

¹²⁶ „*Pikart zrazuje nad Husem*“; V. Brosius, *O přijímání*. Dále J. Hrdlička, *Víra*, s. 191. O Lutherově reformaci, odchylování se od Husa a zároveň úcty k němu pojednává Martin Wernich, *Evropská reformace, čeští evangelíci a jejich jubilea*, Praha 2018, s. 54.

Jan Peit Hostounský, činný na přelomu 16. a 17. století, či muzikolog a vlastník tiskárny v Litoměřicích Jan Sixt z Lerchensfeldu (1550–1629). Schererovy tisky se dočkaly svého vydání ještě v premonstrátské tiskárně v Louce u Znojma na konci 16. století. Tamní řeholníci totiž pravděpodobně využívali jeho tisky v teologických kontroverzích proti luteránům, kteří žili v tomto jihomoravském královském městě.¹²⁷

Václav Brosius

Václav Brosius († 1601) byl rodákem z Horšovského Týna, odkud pocházela většina jezuitů první generace, která působila v českých zemích.¹²⁸ Studoval na jezuitských školách, kde se setkal i se svým přítelem Václavem Šturmem. Patřil mezi autory, kteří vložili své síly do prosazování katolické reformy. Po vystudování jezuitského Klementina Brosius zahájil kariéru v Litomyšli, kde působil na patronátu nejvyššího kancléře Království českého Vratislava z Pernštejna (1530–1582) a v letech 1586 až 1591 zde zastával funkci děkana.¹²⁹ Jeho další farností se stala Sobotka ve východních Čechách, kterou spolu s celým kosteleckým panstvím držel katolík Oldřich Felix z Lobkovic. Od roku 1591 do své smrti v roce 1601 byl farářem a současně děkanem v Jindřichově Hradci.¹³⁰ Brosius dedikoval své překlady zmíněných Schererových vojenských kázání majiteli rezidenčního města Adamu II. z Hradce.¹³¹

Brosius přeložil celkem devět náboženských polemik z němčiny do češtiny. Zejména se zaměřil na tisky zmíněného Georga Scherera a dále bamberského biskupa Jakoba Feuchta (1540–1580). Podle Alberta Kubišty se na českých Brosiových adaptacích podepsala autorova

¹²⁷ T. Malý – P. Suchánek, *Obrazy*, s. 31.

¹²⁸ A. Kubišta, *Konfesijní polemika*, s. 405. Dále Vladimír Forst a kol., *Lexikon české literatury. Osobnosti, díla, instituce I*, Praha 1985, s. 304–305.

¹²⁹ O jeho působení v Litomyšli pojednal ze starší literatury Zdeněk Nejedlý, *Litomyšl. Tisíc let života českého města*, Litomyšl 1934, s. 39–40. Nověji Milan Skřivánek, *Litomyšl 1259–2009*, Litomyšl 2009, s. 100–127. Ve svém pojednání se především dotkl jeho sporů s jednotou bratrskou, neboť v litomyšlské tiskárně nechal vydat své polemiky.

¹³⁰ O. Jakubec, *Kulturní prostředí*, s. 333.

¹³¹ K Brosiově působení v Jindřichově Hradci J. Hrdlička, *Víra*, s. 190–198. O spolupráci Václava Brosia a jezuitů při prosazování protireformace Václav Bůžek – Josef Hrdlička a kol., *Dvory velmožů s erbem růže. Všední a sváteční dny posledních Rožmberků a pánů z Hradce*, Praha 1997, s. 217. Dále Josef Hrdlička, *Literární mecenát posledních pánů z Hradce*, in: Václav Bůžek (ed.), *Poslední páni z Hradce*, České Budějovice 1998 (= Opera historica 6), s. 349–369.

licence, nejednalo se tedy o texty zcela identické s německojazyčným originálem.¹³² Napsal také několik svých vlastních spisů, a je ho tak možné zařadit mezi velmi plodné autory.¹³³ Hlavním terčem Brosiových polemik se stala jednota bratrská.¹³⁴ Brosiův překlad *Chodcovského pláště* se proto různil od originálního Schererova tisku především tím, proti komu byl namířen. Brosius přispěl v tomto spise svědectvím o proběhlé výměně názorů mezi mladoboleslavským českým bratrem Silviem Uberinem a katolíkem Václavem Šturmem. Obratně tím prokázal své literární schopnosti, když adaptoval německy psaný tisk do českého prostředí. Ačkoliv v porovnání se svým soukmenovcem Šturmem byl považován za toho méně vyspělého, dokázal připravit i vlastní obranné spisy.¹³⁵

Václav Šturm (1533–1601) byl českým jezuitou, který také náležel k první generaci jezuitů v českých zemích. Byl velmi vzdělaným a horlivým kazatelem. Ačkoliv zpočátku Šturm studoval na českých, tedy zřejmě nekatolických, školách, byl v roce 1533 poslán na studia do Říma a vstoupil zde do řádu. Poté se vrátil do Čech a začal působit v Praze. Šturm měl česky kázat v kostele svatého Klimenta u Karlova mostu. Jeho pastorační činnost však provázely obtíže. Kvůli rokům strávených v cizině údajně nebyl schopen plynulého výkladu v českém jazyce. Z toho důvodu se začal stranit veřejného působení a věnoval se spíše psaní. Roku 1559 byl znovu vyslán do Říma, kde získal doktorát z teologie. V průběhu své kariéry vystřídal mnoho míst. Spolupracoval na založení jezuitské koleje v Českém Krumlově, působil v Jindřichově Hradci, a nakonec i v Olomouci.¹³⁶ Během svého působení v Olomouci se stal blízkým spojencem biskupa Stanislava Pavlovského, dokonce roku 1582 byl jeho vizitátorem

¹³² Kubišta to například rozebírá v populárně-vědeckém článku v internetovém časopisu A2. Více v Albert Kubišta, *Václav Brosius. Epigon, překladatel nebo autor?*, A2 – neklid na kulturní frontě 51 [online], 2006. [cit. 11.4. 2024]. Dostupné z: <https://www.advojka.cz/archiv/2006/51/vaclav-brosius->

¹³³ K Brosiově literární tvorbě Josef Jireček, *Rukověť k dějinám literatury české I*, Praha 1875, s. 102–103. Více o jeho životě a činnosti Tomáš Kalina, *Václav Brož. Několik poznámek k jeho životopisu a literární činnosti*, in: *Od pravěku k dnešku. Sborník prací z dějin československých*, Praha 1930, s. 428–444.

¹³⁴ Albert Kubišta, *Jednota bratrská jako terč konfesijních polemik*, in: Martin Wernisch (ed.), *Unitas Fratrum 1457–2007. Jednota bratrská jako kulturní a duchovní fenomén*, Jihlava 2009, s. 3–14.

¹³⁵ O spolupráci Šturma a Brosia více *Tamtéž*, s. 8; Týž, *Jesuitische Polemiken gegen die Brüderunität. Kontroverstheologie in den böhmischen Ländern um 1600*, *Acta Comeniana* 17, 2003, s. 117–135.

¹³⁶ Martin Bedřich, *Václav Šturm. Jezuitský mistr polemik*, A2 – neklid na kulturní frontě 45 [online], 2006. [cit. 11.4. 2024]. Dostupné z: https://www.advojka.cz/archiv/2006/45/vaclav-sturm_

ve farnostech.¹³⁷ Je především znám svými polemikami, v nichž se ostře vymezoval vůči bratrskému *Kancionálu*.¹³⁸

V překladu *Chodcovského pláště* Václav Brosius pospal náboženský spor, v němž Silvius Uberin argumentoval na Šturmovu polemiku. Šlo v ní o bratrský kancionál, který obsahoval sporná věroučná tvrzení. Zejména se týkala představ o náboženském životě a eucharistii. Šturm považoval Uberinův projev za rozporuplný a skandální. Václav Brosius tento střet vztáhl k polemice mezi Rhetoriem a svatým Augustinem (354–430). Brosius viděl zřejmě paralelu mezi Silviem Uberinem a starověkým Rhetoriem, který tvrdil, že římská církev špatně učí a lživě smýšlí.¹³⁹ Brosius to označil za „*potvorný flek*“, který po sobě kacírství zanechalo. Dále rozvinul Rhetoriovu myšlenku, že katolická církev byla složena z různých sekt. Sám ji naopak viděl naopak jako tu, která si dokázala vždy pravdivě obhájit všechny články víry před ostatními herezemi, které okolo ní vznikaly.¹⁴⁰ Z toho vyplývá, že Brosius se touto reflexí snažil demonstrovat argumentační převahu katolických učenců nad evangelíky.

Druhý přídavek ze Šturmovy polemiky, který Brosius použil do českého překladu, se objevil v článku o svobodné vůli. Brosius v něm využil Šturmův text, kterým dokázal nejednotný výklad nekatolíků. V této části Brosius upozornil především na to, že luteráni a jednota bratrská neměli dobré představitele a že se jejich názory mýlily. Kritizoval přitom Martina Luthera, Filipa Melanchtona a zástupce bratrů Silvia Uberina.¹⁴¹ Odpůrci katolíků

¹³⁷ O. Jakubec, *Kulturní prostředí*, s. 346.

¹³⁸ Václav Šturm, *Rozsouzení a bedlivé uvážení Velikého Kancionálu od bratří Valdenských, jinak Boleslavských*, Praha 1588 (Knihopis K16007, exemplář z NK, sign. 54 B 85).

¹³⁹ Rhetorius žil v blízkosti Alexandrie okolo 5. století. Jeho učení se dostalo i do přilehlých regionů. Svatý Augustin se o tomto společenství zmínil především ve spisech o predestinaci (předurčenosti ke spáse) a v pořadí sedmdesáté druhé knize o herezích. O tom, že svatý Augustin skutečně vedl polemiku s rhétoriánstvím, pojednala anglicky psaná monografie o herezích z doby rané církve v období 4. a 5. století. Roland J. Teske – John E. Rotelle (edd.), *Arianism and Other Heresies. Works of Saint Augustine*, New York 1995, s. 52 a 75.

¹⁴⁰ G. Scherer, *Chodcovský plášť*, odstavec XII.

¹⁴¹ Filip Melanchton (1497-1560) byl reformační teolog, poradce a přítel Martina Luthera a po jeho smrti se stal přední autoritou německých protestantů. Působil na univerzitě ve Wittenbergu a dalších univerzitách. Jeho zásluhou byl jednotně reformovaný evangelický systém. Vylepšil rovněž německé školství, přičemž vznikly i další univerzity například v Jeně a Královci. Také díky tomu přicházeli učenci i z českých zemích na německé univerzity. Reimer Hansen, *Philipp Melanchton reformátor*,

podle Václava Brosia vnímali svobodnou vůli tak, že všechno se dělo bez přičinění Boha. Vyplývalo z toho, že pokud by se toto pojetí mělo stát platným uvnitř katolické církve, znamenal by to konec významu svátostí a jejich účinků. Katoličtí učenci si toho byli vědomi, a proto naléhali na věřící, aby neztratili svou víru a případně se obrátili na správné vyznání. Brosius tak odsoudil luterské představy o *sola fide*, tedy že jedině samotná víra vede ke spáse. Toto pojednání zasadil do prostoru českých zemí, kde právě působili luteráni a jednota bratrská.¹⁴² Chtěl tím pravděpodobně varovat před kacířským nebezpečím, které by mohlo nerozhodné duše a katolíky odvést od katolické víry. Zároveň vyzdvihl důležitost svátostí. Vnímá je jako boží milost, která měla být součástí plnohodnotného náboženského života v potridentském katolictví.¹⁴³

Václav Brosius napsal i několik vlastních děl. Šlo o pamflety proti jednotě bratrské, v nichž velmi agresivně a vulgárně vystupoval proti jejímu učení.¹⁴⁴ Místem jejich vydání se stala tiskárna Ondřeje Graudense v Litomyšli, která do té produkovala nekatolickou produkci, nicméně Graudens se ze svého přesvědčení začal silně angažovat v šíření jezuitských polemik proti bratřím.¹⁴⁵ První z tisků Brosius nazval *Koule Danielova* (1589). Spis obsahoval odpovědi na otázky, které se týkaly věroučných sporů. Podobně jako Georg Scherer se na deseti stránkách textu pustil do odsuzování evangelíků. Ústřední postavou spisu je pikartský drak, který měl být poražen starozákonním prorokem Danielem. Osobu tohoto „muže Bohu velmi vzácného“ Brosius využil jako symbol víry v pravého Boha, kterou Daniel prokázal, když se během

humanista a učitel Německa, Historický obzor 8, č. 11–12, 1997, s. 257–261. Dále k adaptaci melanchtonismu v latinské humanistické literatuře českých zemích v L. Storchová, *Řád*, s. 119–246.

¹⁴² Vedle *sola fide* byla akcentována i *sola scriptura*, která odkazovala na výsadní autoritu Písma. Projevy toho lze sledovat ve výzdobě luterských svatyní. Zejména Jan Royt, *Sola fide, sola scriptura. Oltáře, kazatelny a křtitelny v bývalých luterských sborech v severozápadních Čechách v 16. století a na počátku 17. století*, in: Michaela Hrubá a kol. (edd.), *Sola fide – Pouhou vírou. Luterská šlechta na Ústecku a Děčínsku a její kulturní dědictví*, Dolní Břežany 2019, s. 39–58.

¹⁴³ G. Scherer, *Chodcovský plášť*, odstavec XX.

¹⁴⁴ O. Jakubec, *Kulturní prostředí*, s. 333.

¹⁴⁵ Petr Voit, *Ondřej Graudens*, in: Encyklopedie knihy. Starší knihtisk a příbuzné obory mezi polovinou 15. a počátkem 19. století [online], Praha 2006 [cit. 20. 4. 2024]. Dostupné z: https://www.encyklopedieknihy.cz/index.php?title=Ond%C5%99ej_Graudens&oldid=17420.

židovského zajetí ocitl v Babyloně.¹⁴⁶ Brosius se ve svém spisu zabýval podobnými kontroverzními tématy jako Scherer v *Chodcovském plášti*. Patřily mezi ně výklad Písma, jednota církve či eucharistie. Sociální rovinu zastupoval vztah ke světské vrchnosti, když položil pikhartům otázku: „*Proč ode vši vrchnosti potupeni a odsouzeni jste?*“. Doplnil to zmínkou, že proti jednotě bratrské byly vydávány panovnické mandáty, které ji stavěly mimo zákon.¹⁴⁷ Označení *drak* měl synonymní význam pro ďábla nebo pro nebezpečnou osobu, čímž se Brosius snažil dehonestovat jednotu bratrskou.¹⁴⁸

Dalšími Brosiovými tisky byly knihy s názvy *O přijímání Těla a Krve Páně. Rozmlouvání mezi dvěma osobami* (1598) a *Ohlášení proti pikhartskému netopýru* (1599), jejichž společným tématem bylo učení o eucharistii. *Ohlášení* bylo rovněž kritikou utrakvistů. Spis na 40 stránkách poskytl tehdejšímu čtenáři srovnání mezi učením Martina Luthera a Jana Husa, kterého kališníci považovali za věroučnou autoritu. Přesto dále přebírali také Lutherovy myšlenky o eucharistii, že Kristus není fyzicky přítomen v oltářní svátosti. Z toho důvodu se sami vystavovali do teologického rozporu, neboť v luterském pojetí šlo pouze o vzpomínku na poslední večeři Páně.¹⁴⁹ Netopýrem chtěl pravděpodobně Brosius označit člověka, který se nějakým způsobem ošklivil Bohu. Myslel to ve smyslu své temnoty, kterou si způsobil duchovním blouděním. V kontrastu s tím bylo světlo, které mělo rozptýlit temnotu nevědomosti, ale netopýr raději zmizel ve své temné díře. Už na základě názvu polemiky se ukázala podobnost bloudění či slepoty, jako tomu bylo v případě Scherera *Chodcovského pláště*.

Václav Brosius napsal ještě jedno dílo, které se lišilo od jeho ostatních ostrých polemik. Jeho tisk *O přijímání svátosti Těla a Krve Páně* měl charakter dialogu, jímž zprostředkoval dobovému čtenáři fiktivní diskuzi mezi dvěma osobami odlišného vyznání. V rozhovoru

¹⁴⁶ Označení „*muž Bohu velmi vzácný*“ se vyskytuje v knize proroka Daniela ve Starém zákoně, konkrétně v Dan 9, 20–24. O postavě starozákonního proroka se například esejisticky pojednává v knize Ellie Wiesel, *Příběhy o naději. Eseje o velkých postavách židovské tradice*, Praha 2001, s. 57–73.

¹⁴⁷ Konkrétně v tisku se to vyskytuje jako sedmá otázka. Václav Brosius, *Koule Danielova, kterouž podává draku pikartskému, jinak valdenskému*, Litomyšl 1589, (Knihopis K01302, exemplář z NK, sign. 54 F 28 přív.).

¹⁴⁸ Jana Zdeňková, *Drak*, in: Elektronický slovník staré češtiny [online], Praha 2006- [cit. 6.7.2023]. Dostupné z: <https://vokabular.ujc.cas.cz/>.

¹⁴⁹ Václav Brosius, *Ohlášení se proti pikartskému netopýru*, Litomyšl 1599, (Knihopis K01303, exemplář z NK, sign. 54 D 43 přív.).

vystupovali katolík Jan a utrakvista Pavel.¹⁵⁰ Stěžejním námětem pojednání byla rovněž eucharistie. Analýza tohoto pramene je přínosná pro bádání v diplomové práci ze dvou důvodů. Za prvé poukazuje na argumentační schéma polemik a zobrazuje klíčové rozpory ve víře mezi utrakvisty a katolíky. Za druhé nabízí pohled do sociální roviny sporů o eucharistii, a to výběrem témat, která velmi pravděpodobně rezonovala v tehdejší společnosti. Je nutné vzít na vědomí, že šlo o tendenční rozhovor, který napsal katolický autor. Spis má 150 stran a je tak podstatně obsáhlejší než ostatní Brosiova díla. Čtenář v něm mohl objevit polemický rozhovor, který skončil konverzí kališníka. V další části textu bylo připojeno kázání o tom, že nebylo žádoucí přijímat boží tělo pod oběma způsoby. Autorem tohoto vloženého textu nebyl Václav Brosius, ale cisterciácký opat plaského kláštera Petr Peristerius.¹⁵¹ O podobný dialog se pokusil i Georg Scherer o sedm let dříve.¹⁵² Ten ale nebyl jediným, kdo něco takového vytvořil. Sám Brosius přiznal, že následoval příklad neznámého autora jiného dialogu.¹⁵³ Z toho je patrné, že vedle hanlivých pamfletů a ostrých polemik Brosius využil žánr tisků, který usilovaly o přesvědčení, které mělo v ideálním případě skončit konverzí na katolickou stranu.

Jakub Horčický z Tepence

Jakub Horčický z Tepence (1575–1622) se narodil v Českém Krumlově. V roce 1590 syn nemajetného českokrumlovského poddaného začal studovat v jezuitském semináři, a to díky rektorovi Bernardu Kochovi, který si všiml jeho schopností. Na tamní koleji Horčička učinil první kroky své slibné kariéry. Již během studií se velmi zajímal o léčivé byliny, z nichž

¹⁵⁰ Týž, *O přijímání*.

¹⁵¹ Petr Peristerius byl zpočátku farářem v Rokycanech. Později se stal kanovníkem kapituly metropolitního kostela na Pražském hradě. Vrcholem jeho duchovní kariéry bylo ustanovení oficiálem, tedy zástupným administrátorem, pražského arcibiskupa Antonína Brusa roku 1563. Proslul jako autor polemik týkající se eucharistie. Postavy opata Peristeria se dotkl Pavel Kodera, *Zapomenutý opat Petr Peristerius a hospodaření plaského kláštera po polovině 16. století*, in: *Proměny plaského kláštera*. Sborník příspěvků z konference konané ve dnech 8. – 9. října 2015 v Plasích, Mariánská Týnice 2015, s. 107–112.

¹⁵² Georg Scherer, *Rozmlouvání křesťanské o ceremoniích a řádech posvátných křtu svatého. Mezi farářem katolickým a babou luteránskou, kteráž dítky ke křtu nosívá*, Litomyšl 1591 (Knihopis K15361, exemplář z NK, sign. 54 D 18 přív. 3).

¹⁵³ „Následoval jsem pak v tomto Rozmlouvání jiného krátkého v německé řeči bez jména skladatele léta 1587 v Nisy vydaného, které jako mimo naději mi přišlo z toho teda nemálo jsem vzal, jiné k němu přiložil, aby ani toho mlčením pomínuto nebylo“; V. Brosius, *O přijímání*.

připravoval hojivé lektvary.¹⁵⁴ Dále jeho studia vedla do pražského Klementina, kde získal vědomosti z oblasti filozofie a především chemie.

Horčický byl muž mnoha zájmů. Dalším oblastí, v níž vynikl, byla organizace hospodářství, což dokázal při správě statku jindřichohradecké jezuitské koleje.¹⁵⁵ Po návratu do Prahy roku 1606 jeho kroky nesměřovaly k jezuitům, ale odebral se do ženského kláštera svatého Jiří. Měl zde na starosti majetek, kterým benediktinky disponovaly. Navíc mu zbýval dostatek času na botanické a chemické pokusy. Dobrá orientace v přírodních vědách mu dopomohla k finančnímu zisku, když objevil destilát pod názvem Aqua Sinapis, který se využíval jako medikament.¹⁵⁶ Neušel proto pozornosti císaře Rudolfa II., jenž učinil Horčickému nabídku, která se těžko odmítala. Zaujal proto místo na císařově dvoře, kde působili další přírodovědci a lékaři. Horčický tím nabyl značného peněžitého jmění, které prozíravě investoval do půjček zeměpánovi. Jeho majetkový vzestup šel ruku v ruce se sociálním vzestupem, který zpočátku nemajetnému člověku roku 1608 přinesl predikát z *Tepence* a erb.¹⁵⁷

Horčický je v této práci zmiňován hlavně pro svou katolickou horlivost, jež se ukázala zejména v bouřlivé době vrcholící vydáním Majestátu na náboženskou svobodu. Díky půjčkám, které panovníkovi poskytl, dostal roku 1614 do zástavy panství Mělník, kde proslul jako bigotní prosazovatel protireformace. Město Mělník mělo za sebou pohnutou minulost, když bylo potrestáno Ferdinandem I. po prvním stavovském odboji. Mezi nejčastější roztržky mezi zástavním držitelem Horčickým a měšťany patřilo obsazování far katolickými duchovními. Po porážce stavovského povstání Horčička nekompromisně razil radikální protireformační

¹⁵⁴ V. Bůžek – J. Hrdlička a kol., *Dvory*, s. 263.

¹⁵⁵ Miroslav Novotný, *Jindřichohradecká kolej Tovaryšstva Ježíšova v letech 1594–1618*, in: V. Bůžek (ed.), *Poslední páni z Hradce*, s. 371–385, zde s. 377.

¹⁵⁶ Horčickému je připisováno autorství Voynichova rukopisu, ilustrovaného díla obsahující botanickou, astronomickou, biologickou, kosmologickou a farmakologickou část. Souvisí i s českým prostředím, neboť prvními známými vlastníky byli učenci z Prahy a existuje možnost, že byl sepsán na našem území. Viz René Zandbergen, *Jacobus Horčický de Tepenec (Sinapius)*, in: René Zandbergen (ed.), *The Voynich Manuscript – Biographies* [online], 2004–2023 [cit. 6.7. 2023]. Dostupné z <http://www.voynich.nu/curricula.html#sinapius>; dále Týž – Rafał T. Prinke, *Voynichův rukopis v rudolfínské Praze*, in: Ivo Purš (ed.), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha 2011, s. 297–314. Dále k Horčického postavení a činnosti Josef Smolka – Ivo Purš, *Jakub Horčický (Sinapius) und seine Nobilitation*, *Studia Rudolphina* 14, 2014, s. 101–113.

¹⁵⁷ V. Bůžek – J. Hrdlička a kol., *Dvory*, s. 264.

politiku. Nekatolický klérus byl odstraněn z far.¹⁵⁸ Je možné zde sledovat, jak probíhala pastorační praxe, o níž Horčický teoreticky pojednával ve svém katolicko-věřoučném tisku. Existují totiž prameny o jeho působení v Mělníku, konkrétně v Národním archivu ve fondu Stará manipulace, které však zatím nebyly využity.¹⁵⁹

Horčičkova literární činnost nebyla nijak rozsáhlá, neboť napsal pouze jedno dílo. V roce 1609 vydal obsáhlý tisk s názvem *Konfese katolická*. Jeho záměrem bylo na přibližně pěti stech stránkách shrnout základy katolického náboženství. Své dílo vydal u pražského tiskaře Kašpara Kargesia z Haselštejna, který se živil především produkcí novinových letáků, pranostik a kalendářů. Jeho tisky prosluly díky poctivé řemeslné práci, která se projevila obzvláště při vyřezávání erbů. Nelze opomenout ani ten fakt, že Kargesius podporoval literární tvorbu jezuitů. Kromě zmíněné *Konfese katolické* zde například v roce 1612 vyšel *Katechismus křesťanského náboženství* Geoga Scherera.¹⁶⁰

Horčického obhajoba katolictví se opírala o jeho věroučnou jednotu a podporu, kterou jí poskytoval panovník.¹⁶¹ Své jediné věroučné dílo vytvořil především proto, aby charakterizoval identitu katolíka. Chtěl představit, čemu katolíci věřili a z jakého důvodu se hlásili k jedné všeobecné církvi, která zachovávala kostelní řády. Horčický ospravedlňoval církevní ustanovení tím, že všechny projevy víry vycházely z Bible, a proto měly být považovány za správné.

Tisk otevírají dvě předmluvy. První měla dedikační funkci, zatímco druhou autor adresoval „*laskavému čtenáři*“ a zdůraznil v ní, že svou *Konfesi* napsal proto, aby se každý katolík uvědomil, čemu má věřit a co znamená být katolíkem. V protikladu k tomu Horčička následně otiskl jednostránkový pamflet, který nazval *Proti utrhači*. V něm především obecně

¹⁵⁸ Jan Kilián, *Město ve válce, válka ve městě. Mělník 1618–1648*, České Budějovice 2008, s. 186–187. O spojení literární činnosti a obraně katolické víry Antonín Podlaha, *Tři čeští laikové jakožto obránci víry katolické ve století XVI. a XVII.*, Sborník historického kroužku 5, 1896, s. 1–24, zde s. 1–7.

¹⁵⁹ Národní archiv, Stará manipulace, inv. č. 1366, sign. 164, kart. 921.

¹⁶⁰ Petr Voit, *Kašpar Kargesius z Haselštejna*, in: Encyklopedie knihy. Starší knihtisk a příbuzné obory mezi polovinou 15. a počátkem 19. století [online], Praha 2006 [cit. 20. 4. 2024]. Dostupné z: https://www.encyklopedieknihy.cz/index.php?title=Ka%C5%A1par_Kargesius_z_Hasel%C5%A1tejna&oldid=14759.

¹⁶¹ Julius Glücklich, *O defensorech a českém povstání 1618-1620*, Český časopis historický 27, 1921. s. 63–93, zde s. 84. Horčického apologetice a dalším obráncům katolické víry (Václav Brosius, Václav Šturm, Jakob Feucht, Jan Peit a další) se věnoval Josef Kubalík, *Čeští apologeté na rozhraní XVI. a XVII. věku*, Časopis katolického duchovenstva 5, 1944, s. 257–283.

kritizoval anonymního oponenta katolické církve, jenž pomlouval její učení. Doporučil mu, aby vykonával užitečnější činnost, než aby zesměšňoval práce katolických učenců. Je možné, že Horčička tím chtěl odsoudit opovrhování polemikami, ale na druhou stranu, jak se později v textu ukáže, sám tento požadavek neplnil.

Dílo dohromady čítalo 34 artikulů, které by se dají roztrždit do pěti tematických kapitol. První se věnovala třem teologickým ctnostem. Horčička se v ní soustředil na charakteristiku víry, naděje a lásky. Nezůstal pouze u popisu, ale snažil se zdůraznit jejich funkci v náboženském životě. Vyzdvihl víru, která byla podle něho zapotřebí, aby člověk dosáhl spásy. Svůj výklad opřel o vyznání církevního otce svatého Augustina. Podle Horčičky hrála v duchovním životě klíčovou roli modlitba, jež dávala naději na vyslyšení proseb od věřících. To narušovalo například luterský koncept, že člověk byl zachráněn od hříchu pouhou vírou bez jakýchkoli jiných milostí. Třetí ctnost, tedy láska, se projevovala milosrdnými skutky. Horčička dále uvedl, že láska se projevovala pouze u toho, kdo zachovával boží přikázání. Proto jí nemohli dosáhnout jinověrci, neboť ti jí z principu nemohli naplňovat. Naopak lásku potíral hřích, jehož pojetí se odvozovalo z desatera božích přikázání a dalších církevních ustanovení, která upravovala náboženský život. Úvodní kapitola měla představit základní články katolické víry a její úlohu v životě věřícího.

Druhá kapitola se věnovala sociální úloze církve. Horčický se v ní vymezil vůči sektářům, kteří nedůvěřovali dosazené duchovní vrchnosti a místo toho následovali bludné učitele a vytvářeli si vlastní věrouku na úkor pevného katolického vyznání. Dalším bodem se stal výklad Písma v duchu církevní tradice, která se odvolávala na působení Ducha svatého, tedy jediné možné pravdy, která byla dána Bohem. Stranou nezůstalo ani pojednání o duchovní vrchnosti a smyslu držení koncilů. Je možné, že zde Horčička reagoval na společenskou situaci, neboť hájil hierarchii duchovní vrchnosti. Spatřoval ji v apoštolské posloupnosti, jíž se mohli pochlubit pouze katolíci a která započala svatým Petrem, jehož si Kristus vyvolil jako svého zástupce v církevním společenství. Koncilní shromáždění Horčička přirovnal ke kolektivnímu rozhodování apoštolů, aby jejich víra byla stálá a nevznikaly rozkoly. Stranou zájmu neponechal ani odpustky. Autor tisku zdůraznil jejich duchovní hodnotu, protože jejich získáním se kajícník vysvobodil z pekelných muk. Je evidentní, že Horčička schválně opomněl předešlou skandální odpustkovou praxi církve. Snad možná proto, že ve svém díle chtěl vykreslit nezkaženou a novou církev, které měly uvěřit zástupy lidí. Další téma se zaměřilo na klatby. Horčička je obhajoval, protože církev se tím měla bránit proti svému úpadku. Posledním bodem kapitoly byla funkce chrámů, které sehrály klíčovou roli v pastoraaci. Odehrávaly se v nich totiž náboženské rituály, jež byly následně vysvětlovány na základě výkladu z Bible.

Třetí část analyzovaného tisku otevřel popis svátostného života správného katolíka. Autor neopomněl vysvětlit, v čem spočívala katolická ceremonie mše svaté. Obsah sdělení se týkal oběti mše svaté, která měla zpřítomnit Kristovo zmrtvýchvstání. Horčička se v této části věnoval také samotné povaze božího těla a tomu, že kdo ho přijímá, dosáhne spásy. Následující výklad se zaměřil na shrnutí sedmi katolických svátostí. Za zmínku stojí Horčičkova reakce na věroučné spory, protože ve své *Konfesi* řešil například otázky, které se soustředily na přijímání svátosti eucharistie u dětí nebo na rozdíly a účely manželského a mnišského života.

O řeholní životě se Horčička rozepsal v další kapitole. Nejprve nastínil, proč vznikaly kongregace. Jejich hlavním smyslem byl podle něho život s Bohem. Oproti tomu odpůrci namítali, že se nemělo zachovávat nic jiného, než co ustanovil Bůh. Horčička na tento názor odpověděl replikou, že Kristus umožnil Petrovi konat rozhodnutí, která by upravovala život v církvi. Plody tohoto učení se projevily vznikem klášterního života a s tím souvisejícím působením církevních řádů.¹⁶² Jejich pravidla měla jeden společný bod, který Horčička zmínil, a to modlitbu hodinek z breviáře, během nichž mniši četli příslušné žalmy v jakoukoli denní dobu. Stranou pozornosti Horčička rovněž neponechal ani názory na rozpustilé mnichy, kteří kritizovali tyto pobožnosti. Neviděli v nich totiž žádný účel, a proto tvrdili, že nejsou povinni se je modlit, protože jim je nepřikázal Kristus. Autor tisku chtěl takto obhájit klášterní život, odsoudit chování mnichů a zdůraznit, že tato praktika tradičně patřila do řeholního stavu. Dále byla pozornost věnována ceremoniím a procesím. Hlavní myšlenkou těchto dvou pasáží bylo povzbuzení k veřejné úctě, aby se katolíci nestyděli za svou víru před jinověrci. Zároveň tyto praktiky obhajoval, protože podle něho byly správné a měly se stát nedílnou součástí náboženského života správného křesťana.

Poslední kapitola se týkala náboženské imaginace prostřednictvím svatých obrazů, křížů, mešních rouch, svěcené vody, popelci a posvěcováním předmětů. Stranou pozornosti nezůstal výklad o očištění, v němž popisoval, které duše se tam nacházely a jak se jim mohlo pomoci. V této kapitole se Horčička vyjádřil také k dalšímu tématu konfesních sporů, a to k přímluvným modlitbám ke svatým. Chtěl na tom ukázat bohatý neviditelný svět, v němž se objevovali svatí společně s anděly, kteří žili ve spojení s pozemskou církví. Již v této době Horčička zdůraznil kult Panny Marie, která v čele tohoto nebeského sboru orodovala za živé duše.

Po představení struktury díla *Konfese katolické* je možné zmínit jeho sociální kontext,

¹⁶² O klášterním životě v době baroka, zejména Jana Oppeltová, *Život v barokním klášteře: pohledy do historie premonstrátské kanonie v Teplé*, Teplá 2017.

konkrétně osoby, jimž Horčička dedikoval své dílo. Smyslem dedikace bylo vytvořit si ochranu před možnými oponenty, aby tak dílo neztrácelo na věrohodnosti. Na úvodních čtyřech stránkách autor tisku umístil celkem čtyři erby, které doplnil výroky, o nichž si zřejmě myslel, že definovaly správného katolíka. Nešlo tedy o rodové či osobní devízy, ale charakteristiky přidané Horčičkou. První z nich patřil pražskému arcibiskupovi Karlovi z Lamberka, který povolil vydání Horčického spisu. Po stranách jeho erbu se nachází heslo „*Pro legi et pro grece*“. Pod erb Horčický doplnil český překlad: „*Pro zákon chci pracovati, o stádo se starati*“. Mohlo by z toho vyplývat, že Lamberk jako správný hodnostář prosazoval katolické reformy, které měly nasměrovat duše věřících ke spáse.¹⁶³

Zbývající tři heraldická vyobrazení odkazovala k dedikantům tohoto díla, jimiž byli tři nejznámější katoličtí šlechtici v zemi. Jako prvnímú své dílo věnoval nejvyššímu kancléři českého Království Zdeňku Vojtěchu Popelu z Lobkovic, členu roudnické větve lobkovického domu. Horčický okolo jeho erbu nechal otisknout heslo „*Ab utero matris mea, dominus protector meus*“. Ve spodní části stránky autor zanechal český překlad: „*Pán strážce života mého, hned z matky narozeného*“. Je možné se domnívat, že to Horčický uvedl, protože motto obsahuje mariánský motiv, kterým se plně identifikoval pouze stoupenec katolictví, jímž Zdeněk Vojtěch Popel z Lobkovic určitě byl.¹⁶⁴

Horčický své dílo dále věnoval tehdejšímu karlštejnskému purkrabímu Vilému Slavatovi z Chlumu a Košumberka.¹⁶⁵ Na stránce byl rovněž vyobrazen jeho erb, okolo nějž stálo „*Qui mane vigila verit inveniet me, et benedicetur homo ille*“, což Horčický přeložil jako: „*Kdo s modlitbou ráno vstává, tomu Pán Bůh požehná*“. Autor chtěl tímto způsobem nejspíš demonstrovat příklad katolického duchovního života. Zdůrazňoval přitom modlitbu, kterou správný katolík měl po Slavatově vzoru praktikovat ve svém každodenním životě.

¹⁶³ Václav Bartůněk, *Karel z Lamberka, pražský arcibiskup. Příspěvek k dějinám osobností a arcidiecése*, Časopis Společnosti přátel starožitností 51–53, 1943–1945, č. 3–4, s. 174–214, zde s. 176.

¹⁶⁴ Pavel Marek (ed.), *Svědectví o ztrátě starého světa: manželská korespondence Zdeňka Vojtěcha Popela z Lobkovic a Polyxeny Lobkovické z Pernštejna*, České Budějovice 2005 (= Prameny k českým dějinám 16.–18. století. Řada B/1), s. 96.

¹⁶⁵ O Slavatovo protireformačním působení v Jindřichově Hradci více J. Hrdlička, *Víra*, s. 415–429. Dále ke kariéernímu růstu katolickému šlechtice spíše populárně naučnou formou Jiří Kubeš, *Vilém Slavata a jeho hejtmani. K anatomii prestiže raně novověké šlechty*, Historický obzor 12, 2001, č. 3–4, s. 70–75. O Slavatově konverzi ke katolické víře pojednává Thomas Winkelbauer, *Konfese a konverze. Šlechtické proměny vyznání v českých a rakouských zemích na sklonku 16. do poloviny 17. století*, Český časopis historický 98, 2000, s. 476–540, zde s. 513–523.

Poslední dedikantem byl Jaroslav Bořita z Martinic, který v roce vydání vystřídal dva úřady. Jednak byl jmenován královským radou, a jednak od roku 1609 do roku 1618 zastával úřad dvorského maršálka.¹⁶⁶ Ani stránka s jeho erbem se nelišila od ostatních. Tentokrát po stranách znaku byl vytisknut výrok „*Quid quid agis, prudenter agas, et respice finem*“. V češtině to znamenalo: „*Cokoliv činíš, čiň moudře. Prohlídajíc ke konci dobře*“. Vyjadřovalo to totiž hledání, protože v jiném překladu poslední věta mohla říkat: „*Hledejte až do konce*“. V případě, že konec znamenal smrt na tomto světě, je pravděpodobné, že objektem hledání měla být spása. Bořita z Martinic tak znázorňoval příklad moudrého katolíka, který pečlivě zvažoval, kudy by se měl věřící vydat, aby dosáhl smyslu svého života.

Níže je možné zhlédnout zmíněné čtyři erby, které se Horčický rozhodl umístit do své *Konfese katolické*.¹⁶⁷ Autor se zřejmě rozhodl dát tyto tři šlechtice svým čtenářům za vzor pevné katolické víry. Prokázali ji podle něho především tím, že odmítli podepsat *Českou konfesi* i *Majestát na náboženskou svobodu*.

(Obr. 2)



V následné předmluvě Horčického *Konfese katolické* se nacházel odkaz abatyši Žofii Albinové z Helfenburku, která působila v klášteře svatého Jiří v Praze.¹⁶⁸ V něm ji kladl na srdce, aby

¹⁶⁶ Jaroslav Bořita z Martinic obsadil funkci královského místodržícího a dvorským maršálkem v Čechách. Patřila mu panství na Smečně, Okoři a Malíkovcích nedaleko Prahy. V pobělohorských konfiskacích získal patronát ve městě Slaný, kde horlivě prosazoval protireformaci. Josef Kadeřábek, *Nerovný boj o víru. Páni z Martinic a rekatolizace města Slaný (1600–1665)*, Praha 2018, s. 41–74.

¹⁶⁷ Příslušná citace se nachází v *Seznamu obrazových příloh*.

¹⁶⁸ Žofie Albinová z Helfenburku byla pro svůj mravní život velmi oblíbena. Vedla úřední korespondenci například s císařem Ferdinandem II., když byl klášter vypálen protestantskými žoldněři během druhého

dávala získané desátky na zvelebení kláštera a almužny pro chudé. Naopak je neměla poskytovat neužitečným a nezasloužilým lidem. Horčický totiž sestavil dvě knihy viničních gruntů pro tento ženský klášter. První byla určena pro vinici u Třebenic a druhá pro vinici kolem přilehlých vesnic. Zdálo by se, že jeho prvotním úmyslem bylo pomoci klášteru. Vedla ho k tomuto přání i zlost na Třebenic, protože byli jinověrci, což Horčický jako zapřísáhlý katolík nedokázal přijmout.¹⁶⁹

Horčický se snažil na základě tří hlavních ctností, tedy víry, naděje a lásky, představit, jak bylo možné dosáhnout spásy. Poukázal na to, čemu věřil, jak by se měl katolík modlit a v čem spočívala boží láska a že jejím protikladem byl hřích. V katolické církvi spatřoval jistotu a utvrzení pravdy, kde měl jistotu věčného života.¹⁷⁰ Dále se věnoval církvi a její úloze ve světě, s níž se absolutně ztotožnil v kapitole s názvem „*Kdo chce mít otce na nebi, ten musí mít církev matku na zemi*“. Horčický tím zdůraznil důležitost jedné církve a její primární úkol.

Dále se zabýval sociálními vztahy duchovní vrchnosti. Pod tím chápal koncilní shromáždění a přítomnou autoritu papeže, z nichž vzešly důležité církevní dokumenty o odpustcích, klatbách nebo kostelních ceremoniích. Opomenuty nezůstaly ani svátosti, zvláště mše svatá, a jejich účinky na duši křesťana. Postupně všechny vyjmenoval a zevrubně je vyložil. V závěrečné části se zaměřil na detaily církevní ceremonie. Stranou pozornosti nezůstala adorace a klanění oltářní svátosti. Pak zdůraznil důležitost procesí a její symboliku. Neopomněl přitom zmínit požadavek úcty ke svatým a andělům, kteří měli znázorňovat obraz nebeské církve.

V protikladu k novátorským obřadům heretiků nastínil důvody katolické ceremonie a uvedl své teze, jak by měly probíhat v uzpůsobeném kostelním prostředí.¹⁷¹ Dotkl se pomýlenosti protestantské liturgie, kterou přirovnal k pohanským rituálům. Obhajoval nošení

stavovského povstání. Dále si dopisovala s českým místodržícím Vilémem Slavatou z Chlumu a Košumberka. Po porážce stavů na Bílé hoře se angažovala ve věci nároků kláštera na majetek, který byl zkonfiskován účastníkům povstání. Mezi její čestné funkce patřilo, že korunovala české královny. Vynechala samozřejmě tu protestantskou v roce 1619. Karel Pacovský, *Úloha svatojiřských abatyší při korunovacích českých královen*, Folia Historica Bohemica 32, 2017, s. 151–178.

¹⁶⁹ Zikmund Winter, *Život církevní v Čechách. Kulturně-historický obraz z XV. a XVI. II*, Praha 1895, s. 722.

¹⁷⁰ „*Církev svatá jest sloup a utvrzení pravdy a kdo se té pravdy drží, není jemu možné v něm blouditi*“; v přemluvě v J. Horčický z Tepence, *Konfese*.

¹⁷¹ Ondřej Jakubec, *Kostely konfesijního věku (16. a 17. století) jako objekty a prostory konverze*, in: R. Prchal Pavlíčková – I. Coufalová – H. Ferencová (edd.), *Vytváření konvertity*, s. 75–118, zde s. 85.

kněžského roucha při slavení katolické mše, o čemž bude pojednáno později.¹⁷² Horčický rovněž zdůraznil zázraky, které se v katolických chrámech odehrávaly. Kromě obrácení hříšné duše měl Horčický na mysli zázrak, když kněz na oltáři proměnil chléb a víno v Kristovo tělo a krev.¹⁷³

Za zmínku také stojí okolnosti, za kterých jeho spis vznikl. Horčického dílo *Konfese katolická* vyšlo 10. listopadu 1609. Existuje tak možnost, že svou práci sepsal a publikoval jako reakci na vydání Rudolfova Majestátu na náboženskou svobodu, který nese datum 9. července téhož roku. Pokud by se tato souvislost potvrdila, znamenalo by to, že se jedná o pramen, který se zaměřoval na více cílů. Horčička to dokumentoval sdělením: „*Kteřížkoli lidé, čtouc tuto knížku, poznali, kterak my katoličtí věříme, proč k jedné církvi římské se přiznáváme, a nás ne za modláře, ale za pravé ctitele Boží a věrné křesťany měli a drželi*“.¹⁷⁴ Horčický se tak pokusil získat co nejvíce nerozhodných křesťanů a současně upevnit víru souvěrců.

Autor tisku dále ubezpečil čtenáře, že dílo vzniklo pro poučení věřících a pracoval s relevantními zdroji. Jeho autorství se v jistých ohledech odlišovalo od ostatních představovaných autorů. Inspiraci čerpal z děl na obranu víry od svatého Augustina. Světec byl znám svými spisy, které určovaly ranou podobu křesťanství a vypořádávaly se s počátečními křesťanskými herezemi. Dalším inspiračním zdrojem se stal obrazový katechismus Petra Kanisia (1521–1597), který v něm předepisoval náboženský život ve shodě s potridentským katolictvím. Jednotlivé body z katechismu Horčický upravil do českého kontextu, aby učeně vyložil obsah věrouky.

Při psaní své *Konfese* se Horčický inspiroval více díly. Dohromady tak vytvořil kompilaci z knih, jež pro něj byly pravděpodobně dostupné. Obhajoval tak před nejmenovanými věroučnými oponenty svou víru například prostřednictvím mravoučných děl, která měla dodat spisu mravní celistvost. K tomuto tématu se více nevyjádřil, ale do svého textu připojil dvě stránky prorocství, která měla ukázat na zkaženost lidstva. Mohl tak varovat před hrozícím koncem světa. Konkrétně zmínil teologa Johanna Taulera (ca. 1300–1361), kterému připsal mravní leták *Dvanácté odplacení světa*, který Horčický uspořádal z jeho knih, čímž se snažil odsoudit kacířský svět. Dále do díla zařadil tisk českého matematika a astronoma Cypriána Karáska ze Lvovic (1514–1574), v němž předpověděl budoucnost na rok 1605. Karásek tvrdil, že toho roku nastane mnoho nebeských úkazů. Ty měly znamenat, že ustane

¹⁷² *Tamtéž*, s. 89 a 92.

¹⁷³ *Tamtéž*, s. 108.

¹⁷⁴ *Tamtéž*, předmluva; V. Bůžek – J. Hrdlička a kol., *Dvory*, s. 264.

láska a pobožnost, a proto lidé budou v neustálém boji.¹⁷⁵ Horčický tak chtěl zesílit apel, že pouze katolická náboženská identita vede ke spáse, aby věřící obstáli před posledním soudem. V neposlední řadě Horčický znal i dílo františkána Jana Bosáka, který vedl polemiky proti luteránům do té doby v tradičně katolické Plzni.¹⁷⁶ Horčický si vybral Bosákovo dílo *Enchiridion*, protože hájilo praktikování sedmi svátostí. Tento tisk pojmenoval podle názvu stoických příruček, které pravděpodobně považoval ze relevantní zdroj pro svůj text.

Jindřich Ondřej Hoffman

Jindřich Ondřej Hoffman (1580–1646) byl původně utrakvistický kněz. Na počátku dvacátých let 17. století působil na faře ve Zvoli u Jaroměře. Roku 1622 konvertoval ke katolictví a přešel tak mezi klérus pražské arcidiecéze. Jako utrakvistickému knězi mu totiž hrozil exil a také pozbytí majetku. V tom samém roce Hoffmanovi zemřela manželka Johanna, a tak se mohl následně stát katolickým knězem a žít v celibátu. Ještě předtím odkázal veškerý majetek své jediné dceři Dorotě, aby ji zaopatřil. Motivace jeho konverze není zcela jasná. Vedlo ho k ní buď přesvědčení, nebo strach před bídou, která čekala exulanty v cizině.¹⁷⁷ Je možné se domnívat, že šlo o věrohodné obrácení na katolictví, jak to může dokládat analýza jeho literárních počínů.

V dalších letech vystřídal několik působišť. Svou katolickou pastorační začal v Načeradci pod horou Blaník ve středních Čechách. Zdejší panství před bitvou na Bílé hoře spravoval rytířský rod Dvořeckých z Olbramovic. Během Hoffmanovy kněžské služby jim byl majetek ponechán navzdory jejich účasti na stavovském povstání.¹⁷⁸ I přes tuto konfesní

¹⁷⁵ „Odkudž potomně nic jiného, jediné zemdení obecného dobrého pokoje a pád tovaryšstva společného očekávati se má“. V předmluvě J. Horčický z Tepence, *Konfese*. Horčický měl zřejmě na mysli dílo Cyprián Karásek Lvovický, *Pranostika nová vztahující se na let dvaceti pořad nastávajících*, Praha 1564 (Knihopis K05134, exemplář z Knihovna Národního muzea, sign. 28 E 27 neúpl.); latinská verze spisu podle Horčického vyšla již v roce 1554.

¹⁷⁶ K osobě Jana Bosáka například pojednal Ota Halama, *Satanášova věž františkána Jana Vodňanského z roku 1529 jako alegorický odsudek české a evropské reformace*, in: Petr Hlaváček (ed.), *Proměny františkánské tradice. Od teologie a filosofie ke kultuře a umění*, Praha 2019, s. 263–274.

¹⁷⁷ Josef Vávra, *Dějiny královského města Kolína nad Labem II*, Kolín 1888, s. 122–123 (dnes již existuje reprint Týž, *Dějiny královského města Kolína nad Labem II*, Praha 2015).

¹⁷⁸ August Sedláček, *Hrady, zámky, tvrže Království českého XV. Kouřimsko, Vltavsko a jihozápadní Boleslavsko*, Praha 1927, s. 281; Tomáš Václav Bílek, *Dějiny konfiskací v Čechách po r. 1618*, Praha 1882, s. 93.

vymezenost patronátní správy sem arcibiskup Harrach umisťoval diecézní kněze, kteří se zde snažili naplňovat protireformační program.

Z arcibiskupova pověření se následně přesunul do Kolína, aby tam vykonával funkci děkana. Současně pomáhal chudým žákům a sledoval kvalitu výuky. Ve městě byl údajně velmi oblíbený.¹⁷⁹ Jeho popularitu dokládá také Hoffmanova péče o nekatolické farníky. Sociální praxe jeho pastorače se například projevila tím, že při Velikonocích na Bílou sobotu organizoval průvod, při němž dovolil přítomným, aby dětem rozhazovali oplatky a ořechy. O slavnosti Božího těla vyjadřoval úctu kolínské městské radě tím, že si konšelé kladli na hlavu posvěcené věnce, když doprovázeli velebnou svátost při venkovní procesí. Harmonický vztah s konvertity Hoffman pečtil zvykem, že přijímajícím po přijetí eucharistie dovolil napít se z kalicha.¹⁸⁰ V roce 1633 vypukl ve městě mor, a tak v následujícím roce městská rada nemohla Hoffmanovi vyplácet smluvený plat. Z toho důvodu roku 1634 odešel do Čáslavi, kde také obsadil děkanský úřad.¹⁸¹ Na závěr své kněžské služby působil v Německém Brodě, kde napsal obě svá literární díla.¹⁸²

Předkládaná diplomová práce se bude zabývat zejména jeho literární činností. V následujícím textu budou představeny oba Hoffmanovy spisy. Výběr tohoto autora pro analýzu nebyl náhodným. To, co má společného s výše uvedenými autory, je jeho provázanost s Georgem Schererem, kterého citoval jako svého předchůdce a inspirační zdroj. Hoffman ve svých spisech ukázal, jak se postupně vyvíjelo náboženské myšlení katolíka, které se zrodilo již v náboženských polemikách na sklonku 16. a 17. století. Hoffman tuto dobu zahrnul do svých děl se záměrem seznámit nové konvertity na katolickou víru s novou věroukou a jejími zvyky.

Hoffman psal velmi poutavým jazykem, kterým se snažil zaujmout nejen čtenáře, ale i posluchače, kteří by jeho dílo mohli poslouchat. Vytvořil svým způsobem učebnici katolického

¹⁷⁹ O Hoffmanově oblibě mezi farníky se zmiňuje Josef Kořán a kol., *Českomoravská kronika. Kniha pátá*, Praha 1891, s. 999.

¹⁸⁰ J. Vávra, *Dějiny*, s. 123.

¹⁸¹ August Sedláček, *Děje města Čáslavě*, Praha 1874, s. 207.

¹⁸² Richard Biegel (ed.), *Baroko na Kolínsku I. Společnost a kultura v letech 1650-1730*, Kolín 2001, s. 20. Dále jeho život zaznamenal Josef Jungmann, *Historie literatury české. Soustavný přehled spisů českých s krátkou historií národu, osvícení a jazyka*, Praha 1849, s. 563; J. Vávra, *Dějiny*, s. 122–123.

místopisu, jež nazval *Ocularia aneb oči sklené starého Čecha*.¹⁸³ Spis vydal tiskař Jiří Sedlčanský roku 1637 v Praze, který byl zpočátku také evangelík. Tiskárna se vyznačovala kulturní produkcí, zejména dramaty, prózou nebo překladů z polštiny.¹⁸⁴

Hoffman se ve svém díle snažil ukázat katolické tradice předků a jejich zbožnost, kterou projevovali stavbami sakrálních objektů. Čerpal přitom z dalšího zdroje, jímž byla Hájkova kronika. Dílo rozčlenil do patnácti kapitol, jež čítaly zhruba 300 stran. Spis *Ocularia* měl historiografickou, vzdělávací a přesvědčovací funkci. Obsahoval totiž analistické záznamy k příslušným letopočtům, kdy se odehrála událost, která se vázala k danému místu či tématu. První dvě kapitoly pojednávaly o topografii všech vzniklých klášterů a kostelů v zemi. U toho byl uveden donátor a případně také okolnosti, za nichž stavba byla vybudována. V dalších 13 kapitolách se Hoffman dotkl náboženského života v zemi, kterou považoval, navzdory svému předešlému vyznání, za tradičně katolickou. Představil konfesní spory, které dříve panovaly mezi jednotlivými věroukami, jako byly procesy, křížování, průběh mše svaté, úcta ke svatým, přijímání pod jednou či adorace oltářní svátosti. Nově doplnil seznam o křesťanské milosrdenství, když vzpomněl na založení špitálu svatou českou princeznou Anežkou Českou.¹⁸⁵ V neposlední řadě Hoffman dodal zmínku o budoucích časech, kdy všichni budou vyznávat stejnou vírou. V důsledku toho mohly nastat časy, kdy už by neexistovaly žádné sekty, rozpory, války a všechno zlé, co by působilo roztržitost a nesvornost.

Označení *sklené oči* znamenalo v dobovém významu brýle, které sloužily ke zlepšení zraku. V přeneseném slova smyslu tím mohl Hoffman mít na mysli lidi, kteří hůře viděli na cestu ke spasení, a proto potřebovali pomoc. Právě proto jim měly napomoci oči starých Čechů, kteří dodržovali všechny křesťanské zvyky, a tak se jim žilo lépe díky své víře.¹⁸⁶ Měli se stát zároveň příkladem, jak by se měl chovat věřící člověk. Příklady správného jednání Hoffman doložil na základě historických záznamů. Z toho důvodu by si tento pramen zasloužil hlubší

¹⁸³ Jindřich Ondřej Hoffman, *Ocularia aneb oči sklené starého Čecha*, Praha 1637, (Knihopis K03099, exemplář z NK, sign. 54 D 117).

¹⁸⁴ Petr Voit, *Daniel Sedlčanský nejst.*, in: Encyklopedie knihy. Starší knihtisk a příbuzné obory mezi polovinou 15. a počátkem 19. století [online], Praha 2006 [cit. 20. 4. 2024]. Dostupné z: https://www.encyklopedieknihy.cz/index.php?title=Daniel_Sedl%C4%8Dansk%C3%BD_nejst.&oldid=13831; K Robertu Bellarminovi James Brodrick, *Robert Bellarmino. Kardinál a inkvizice*, Olomouc 2007.

¹⁸⁵ O životě dceři Přemysla Otakara I. a zejména jejímu zbožnému chování pojednal uceleně například Vlastimil Kybal, *Svatá Anežka Česká. Historický obraz ze 13. století*, Brno 2001, s. 125–137.

¹⁸⁶ J. O. Hoffman, *Ocularia*, předmluva.

analýzu, aby se mohla zjistit věrohodnost Hoffmanova historického pojednání a spis nebyl pouze jednostranným dokazováním tradice pravé zbožnosti.

Předkládaná kvalifikační práce se bude primárně zabývat jiným Hoffmanovým tiskem, které pojmenoval *Zrcadlo náboženství* a vydal ho roku 1642. Na rozdíl od *Oculárií* toto dílo nechal vydat v jezuitské tiskárně v Praze, která byla institucionální tiskárnou Klementina. Vznikla tím, že do majetku pražských jezuitů byla převedena tiskárna katolíka Pavla Sessia, která byla zpočátku součástí Svatováclavského semináře. V roce 1646 kardinál Arnošt Vojtěch z Harrachu svěřil klementinským jezuitům cenzuru řádové literární a liturgické literatury, která byla tištěna kdekoli v Čechách.¹⁸⁷ Ačkoliv Hoffman své dílo napsal o čtyři roky dříve, je možné se domnívat, že šlo o jeho autorskou produkci, která musela projít cenzurou, aby mohla být legálně šířena.

Autor tisku na téměř pěti set stránkách vytvořil pojednání o původu, účincích a způsobech kostelních ceremonií. Jeho pojednání otevírají dvě úvodní předmluvy, v nichž poděkoval svým mecenášům za podporu a čtenáři sdělil záměr své činnosti. Nespokojil se s pouhým výčtem důvodů, ale klíčové informace zanesl do podobenství o poutníkovi, který hledá pravou cestu do nebeského ráje. Je možné se domnívat, že již v samotném úvodu Hoffman uplatnil představu o významu zrcadla.¹⁸⁸ Tento motiv mohl totiž znamenat ideální obraz, podle kterého by se měl věřící správně chovat, podobně jako člověk, který měl putovat po značené cestě ke svému cíli. V barokní době to však nebylo nic nového, ale i přesto Hoffman měl ambici čtenáři poskytnout svou interpretaci.¹⁸⁹

V první kapitole se Hoffman zabýval obecně pojednáním o ceremoniích. Zřejmě chtěl vysvětlit, že se nejednalo o výdobytek katolické církve, ale o kostelní řád, který se stal zrcadlem zbožného chování a znázorňuje tajemství víry. Zmínil, že existovaly celkem čtyři druhy ceremonií. Zdůraznil, že všechny byly obsaženy jak ve Starém, tak v Novém zákoně, a na

¹⁸⁷ Petr Voit, *Jezuitská tiskárna – Praha*, in: Encyklopedie knihy. Starší knihtisk a příbuzné obory mezi polovinou 15. a počátkem 19. století [online], Praha 2006 [cit. 20. 4. 2024]. Dostupné z: https://www.encyklopedieknihy.cz/index.php?title=Jezuitsk%C3%A1_tisk%C3%A1rna_%E2%80%93_Praha&oldid=16549.

¹⁸⁸ Miloslava Vajdlová, *Zrcadlo*, in: Elektronický slovník staré češtiny [online], Praha 2006- [cit. 8.6.2023]. Dostupné z: <https://vokabular.ujc.cas.cz/>.

¹⁸⁹ Žánr zrcadel existoval již od středověku. Mohl by se zařadit mezi preskriptivní literaturu, která například předepisovala, jak by se měli správně chovat mladí šlechtici. Například Lenka Blechová, *Knížecí zrcadla v českých zemích ve vrcholném a pozdním středověku*, *Mediaevalia Historica Bohemica* 19, 2016, č. 1, s. 7–34.

základě toho se snažil dokázat, že katolické rituály měly svou tradici. Stranou pozornosti nezůstalo ani uplatnění těchto aktivit jako starobylých zvyků apoštolské církve. Přínosem tohoto obecného pojednání se stal jeho závěr. V něm totiž Hoffman shrnul jejich účely konání na soudobých příkladech, kde se s nimi věřící mohli setkat.

V době vzniku díla již naplno probíhala rekatolizace a vzrůstal počet konvertitů. Hoffman se pro ně snažil vysvětlit liturgické úkony, které měly vykonávat při jednotlivých ceremoniích. Přítomní věřící měli jejich prostřednictvím vyjadřovat hluboké prožívání vlastní víry s vědomím, že se jich účastnili v návaznosti na dlouhou tradici katolického náboženství. Hoffman do svého spisu zařadil také kapitolu s názvem *Zástěry kacířské*. V ní uvedl pohled nekatolické strany, který měl být v tomto díle poražen. Znamenalo to, že jinověrci tvrdili, že šlo o kejkle a daremná ustanovení, která označovali za modlářství. Kristus podle nich totiž neporučil vykonávat tyto obřady, protože je nenalezli v Písmu. Hoffman tuto část svého pojednání obohatil o své názory a používal příklady exempel, na nichž se snažil ukázat správnost katolického pojetí. Námitky vůči ostatním křesťanským konfesím se shodovaly s těmi, které uvedl Horčička již v roce 1609.

Druhý tematický celek se týkal pojednání o sedmi svátostech. Podobně jako Horčička, také Hoffman je všechny charakterizoval. Kromě toho je doplnil informacemi o přípravách, průběhu a účincích příslušné ceremonie, která jejich udělování doprovázela. Na tomto příkladu se může rovněž zobrazit změna v náboženském myšlení autorů. Zatímco Horčička obhajoval katolickou víru a vymezoval se proti ostatním křesťanským konfesím, Hoffman kladl o asi 35 let později důraz na vzdělávání nových katolíků a prohlubování niterného spojení s nadpřirozenem.

V následné kapitole se pisatel *Zrcadla náboženství* rozhodl popsat význam sakrální architektury. Hoffman nevynechal otázku, proč se stavěly chrámy, v nichž se nacházely další části. Zmínil, jak vypadal hlavní vchod, důvody stavby bočních kaplí i věží kostela, podle nichž se primárně rozeznala konfese, která pečovala o daný svatostánek.¹⁹⁰ Hoffman se dále zaměřil na to, jak probíhala ceremonie při svěcení chrámu za přítomnosti diecézního biskupa. Soustředil se také na mešní předměty, které se v chrámu používaly. Neopomněl přitom zmínit ani kostelní výzdobu, jež korespondovala s posmrtným životem. Průniky mezi představami o věčném životě a vnějším světem v posvátných stavbách měly svou tradici již ve středověku.¹⁹¹ Z této tradice

¹⁹⁰ O konfesionalitě kostelů v 16. století pojednal Pavel Vlček, *Renesanční kostely*, in: K. Horníčková – M. Šroněk (edd.), *Umění*, s. 245–260, zde s. 254.

¹⁹¹ Ernst Ullmann, *Svět gotické katedrály*, Praha 1987, s. 57–71.

pravděpodobně vycházel také Hoffman, neboť používal podobné motivy, jako byly nebeský Jeruzalém či nový obraz světa, které doplnil o potridentskou kulturu a glosy.

Čtvrtá kapitola se věnovala ceremoniím, které věřící praktikovali po celý liturgický rok, tedy od adventu až do svátku Všech svatých. Hoffman v ní vylíčil koloběh církevního kalendáře. Čtenáři poskytl rovněž reflexi denního programu náboženského života katolíka.¹⁹² Svůj pohled rozšířil o číselnou symboliku v počtu zvonění, předpisy správné přípravy na náboženské slavnosti či příběhy, které měly obohatit zbožné představy. Kladl důraz na imaginativní obraz významných svátků, aby věřícího vtáhl do děje, který se slavil před oltářem. Nechyběla ani zmínka o úvodu do chrámu šestinedělek, který se konal vždy po Hromnicích. Matka se tímto aktem po šestinedělí vracela do společenství církve a obětovala své dítě Bohu, že ji daroval milosti při jeho narození.¹⁹³

Jindřich Ondřej Hoffman zařadil do svého díla také výklad a význam procesí a poutí.¹⁹⁴ Pojednal zvláště o dvou příležitostech, během nichž se konala veřejná procesí. První se uskutečňovala v křížové dny na svátek Nanebevstoupení Páně, a to za potřeby věřících. Popsal také podobu průvodu, například co a proč v něm přítomní nesli a dělali, a kdo se jí měl účastnit. Jako druhý příklad autor uvedl božitélové procesí. Na rozdíl od toho v křížové dny zdůraznil přítomnost vystavené eucharistie, a proto ji věřící měli vykonávat s mnohem větší okázalostí a prožitkem. K tomu patřila výzdoba ulic a uklizené cesty, stavby malých oltářů před domy pobožných katolíků a hudební doprovod literátských sborů. Hoffman také poukázal na motiv pouti. V jeho výčtu nechyběly tradiční cesty do Jeruzaléma, Říma či k zemským poutním místům, mezi něž patřila místa pohřbů českých světců, například svatého Václava a svaté Ludmily. Autor tisku uzavřel kapitolu motivačním pojednáním, v němž se snažil vysvětlit, proč byla procesí důležitá a jak náboženské poutě účinkovaly v životě věřícího.

V šesté kapitole se Hoffman zaměřil na ceremonie, které doprovázely soukromou a veřejnou modlitbu. Popsal v ní správný postup, jak se měl katolík chovat při modlitbě. Snažil se zaměřit na jednotlivé činnosti. Je možné se domnívat, že mohl vycházet z praxe, kterou zažíval při svém již připomenutém pastoračním působení. Čtenářům také poradil, jak modlitbu niterněji prožívat. Katolík měl začít modlitbu znamením kříže, před nímž se také měla jeho pobožnost praktikovat. Slova zbožných formulí měl pronášet nahlas bez pokrývky hlavy, která

¹⁹² K tomuto tématu se vyjádřil již J. Mikulec, *Náboženský život*, s. 131–144.

¹⁹³ O tomto rituálu v dějinném vývoji pojednala Michaela Vlčková, *Žehnání matky. Význam obřadu v Čechách a na Moravě v 16. – 21. století*, Praha 2015.

¹⁹⁴ Tomuto tématu se věnuje samostatná kapitola, kde bude rovněž uvedena patřičná literatura.

měla být před křížem skloněná. Modlíci se člověk totiž zdvihal ruce, klekal na kolena či padal na zem. Ačkoliv tato praxe se vykonávala již tradičně v předešlé době, Hoffman ji v této kapitole shrnul a obohatil o nové projevy zbožnosti a účinky, které přinášela potridentská doba.

V poslední kapitole se pozornost soustředila na pohřby a průběh správné smrti.¹⁹⁵ Hoffman popsal, že katolický kněz měl vyzpovídat umírajícího, poté mu udělit svaté přijímání a poslední pomazání. Zdůraznil, že bylo důležité se za něho modlit, aby jeho světlo nezhaslo na cestě k Bohu, kterou symbolizovala svíce vložená do jeho rukou. Následně popsal přípravy na pohřeb. Konkrétně se věnoval jeho tělu. Vysvětlil význam zavírání očí, umývání a následné balzamování mastmi a kořením. Srovnal jeho věčné a biologické tělo, které se mělo obléknout do šatů, uložit do truhly a vystavit na marách. Své pojednání zakončil ceremonií pohřbu. Vybízel pozůstalé, aby drželi za mrtvého smutek. Zmínil také průvod věřících, který doprovázel zesnulé tělo na hřbitov, při němž přísluhující zvonili a nesli kadidlo a kříž. Ostatní zpívali a drželi rekvie, a tak prosili za spásu jeho duše na pouti do věčného života. Třebaže šlo o další preskriptivní text, který přinášel spíše známé informace, je možné jej interpretovat v kontextu konverzí, jak kněz mohl vysvětlit novým katolíkům naplnění katolického života.

V předmluvě Hoffman neopomněl zmínit zdroje, z nichž čerpal inspiraci. Využil kázání Georga Scherera, který již byl představen. Dalším pramenem pro Hoffmana se stala literární činnost Mathiase Fabera (1585/1586–1653). Faber byl znám jako kazatel, jehož životní cíle ho vedly k tomu, aby přiměl nekatolíky ke konverzi, a tak zachránil jejich duše, aby se nedostaly na scestí.¹⁹⁶ Na univerzitě v Ingolstadt získal místo profesora a působil tam i jako farář. Faber poprvé publikoval svou sbírku kázání v roce 1631. Posléze se dočkala několika přetisků, což by potvrzovalo jeho popularitu mezi čtenáři. Díky své učitelské praxi úspěšně vyučoval katolickou věrouku. Jeho oblíbenost zřejmě spočívala v tom, že své promluvy zakládal na přirozenosti. Používal přirovnání, kterými lépe připodobnil podstatu toho, co chtěl sdělit. Mezi dalšími didaktickými prostředky výkladu figurovala rčení, obrázky a vzorové příběhy. V roce

¹⁹⁵ Podle pramenů *Ars moriendi* z pozdního středověku, které popisovaly správnou smrt, se česká historiografie zabývala vnímáním smrti u české šlechty. Konkrétní kapitolou, která nastiňuje katolickou smrt, popsal P. Král, *Smrt*, s. 122–127. Tento výzkum se stal velmi přínosný a měl svůj počátek ve francouzské škole Annales, například v nejnovějším českém překladu Philippe Ariès, *Dějiny smrti I-II*, Praha 2020. Dále existuje literatura k vnímání smrti v měšťanském prostředí, které se analyzuje na základě testamentární praxe. T. Malý, *Smrt*.

¹⁹⁶ O osobě Mathiase Fabera existuje primárně zahraniční literatura. Trever Johnson, *Magistrates, Madonnas and Miracles. The Counter Reformation in the Upper Palatinate*, Farnham 2012.

1637 Faber vstoupil ve Vídni k jezuitům, kde mohl své pedagogické metody zdokonalovat. Díky tomu se jeho kázání stala zřetelná, překvapující a pro posluchače snadněji zapamatovatelná.¹⁹⁷ Zemřel v roce 1653 v Trnavě.

Jindřich Ondřej Hoffman se inspiroval právě způsobem předání odpovědí na teologickou problematiku. Možná i pro jasnost a půvab vyjádření pramenící z Faberova díla pojmenoval toto dílo jako *Zrcadlo náboženství*, čímž odkázal na kazatelské současníky své doby. Dalším Hoffmanovým zdrojem byl antverpský kazatel Laurentius Bayerlinck (1578-1627). Kromě této činnosti Bayerlinck vytvořil encyklopedii, v níž nashromáždil životy papežů, vládců a osobností té doby.¹⁹⁸ Hoffman si zřejmě Bayerlincka vybral, protože pozoroval jeho systematickou encyklopedickou práci a nejspíš oceňoval i jeho rétorické schopnosti ve vyjadřování argumentů.

Jindřich Ondřej Hoffman své *Zrcadlo* dedikoval dvěma nižším pobělohorským šlechticům.¹⁹⁹ Prvním z nich byl Jan Jindřich Chanovský z Dlouhé vsi, který pocházel z českého vladyckého rodu. Chanovský v tu dobu byl královským místodržícím a podkomořím královských měst.²⁰⁰ Druhým dedikantem se stal Oldřich Karel Sezima Skuhrovský ze Skuhrova, který vlastnil statky Louňovice, Zvěstov a Pravonín na Blanicku.²⁰¹ Skuhrovský byl také císařským radou, purkrabím Hradeckého kraje a nejvyšším proviantmistrem Království českého.²⁰² Hoffman výslovně neuvedl, z jakého důvodu si je zvolil. Pokud se naplnil cíl dedikace, tedy odměnit svého mecenáše, pojil ho k těmto osobám zřejmě ještě další vztah. V případě Skuhrovského mohlo jít o vazbu na místo, kde začal svou kněžskou službu jako

¹⁹⁷ Neil Kenny, *The Uses of Curiosity in Early Modern France and Germany*, Oxford 2004, s. 125.

¹⁹⁸ John B. Peterson, *Lawrence Bayerlinck*, in: *Catholic Encyclopedia*. Volume 2 [online], New York 1913, [cit. 7.7.2023]. Dostupné z: <https://www.newadvent.org/cathen/02540c.htm>.

¹⁹⁹ Prezentací své víry zejména u katolické nižší pobělohorské šlechty se zabýval František Koreš, *Proměna nižší šlechty Království českého v pobělohorské době*, České Budějovice 2023 (= *Monographia historica* 20), s. 284–303. Literárnímu mecenátu nižší šlechty po Bílé hoře nebyla dosud věnována příliš velká pozornost. Nicméně k podpoře spisovatelské činnosti před rokem 1620 pojednal Václav Bůžek, *Literární mecenát nižší šlechty v předbělohorských Čechách*, in: Jaroslav Pánek – Miloslav Polívka – Noemi Rejchrtová (edd.), *Husitství – reformace – renesance*. Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela, Praha 1994, s. 831–843.

²⁰⁰ T. V. Bílek, *Dějiny*, s. 204–205.

²⁰¹ *Tamtéž*, s. 259 a 516.

²⁰² Skuhrovského zmiňuje v jeho funkci Václav Líba (ed.), *Prameny k dějinám třicetileté války*. *Regesta fonsi militare* VI (1640–1642), Praha 1955, s. 45.

katolický duchovní v Načeradci. Vybral si ho možná i proto, že Skuhrovský byl přítomný v Kolíně během pobytu vojáků ve stejné době, kdy Hoffman byl tamním děkanem. U Chanovského mohla být důvodem rovněž osobní náklonost, kterou sám Hoffman komentoval slovy „*na lásku a rady*“. Oba šlechtice spojoval úřad místodržícího a podkomořího královských měst, mezi něž patřil právě Kolín nebo od roku 1637 také Německý (dnes Havlíčkův) Brod, kde rovněž Hoffman působil a kde napsal své *Zrcadlo náboženství*.²⁰³

²⁰³ O postavení Chanovského a Skuhrovského Marek Ďurčanský, *Úřední knihy vedené v rámci podkomorského úřadu jako pramen k výzkumu šlechtických dvorů v období třicetileté války*, Sborník archivních prací 52, 2002, s. 243–256.

Eucharistie

Pojem eucharistie pochází z řeckého slova, které česky znamená díkůvzdání. Jednalo se o jednu ze sedmi katolických svátostí, již věnoval pozornost tridentský koncil, který tuto svátost jednotně vysvětlil a předepsal její průběh. Neopomněl uvést ani na podmínky, za kterých se mohla udělovat. Šlo především o vykonání ústní zpovědi před přijetím proměněné hostie a dodržováním půstu, který trval alespoň celý předchozí den.²⁰⁴ Ačkoliv ji praktikovaly všechny křesťanské konfese, její pojetí v liturgické praxi patřilo k nejčastějším tématům teologických sporů.²⁰⁵ Ty se projevíly ve způsobu přijímání oltářní svátosti a v osobním vztahu raně novověkého člověka s Bohem. Katolíci totiž věřili v opravdovou přítomnost Boha v proměněném kusu chleba, zatímco druzí, zvláště luteráni, tento rituál považovali pouze za připomínku Kristovy oběti. Předtím, než bude tomuto tématu věnována důkladnější pozornost, je vhodné si připomenout základní historický vývoj tohoto střetu, aby bylo možné lépe proniknout do problematiky.

Spor o eucharistii se postupně vyvíjel. Jeho počátky je možné sledovat již v době vzniku římské církve. Různé názory se týkaly toho, jak by měly být podávány tělo a krev Páně a co pro křesťany tato svátost představovala.²⁰⁶ Ve středověku, konkrétně v období scholastiky, když se křesťanství rozšiřovalo zvláště do germánských zemí a vzrostl počet konvertitů, bylo zapotřebí utvrdit nauku o božím těle. Stalo se tomu tak zřejmě proto, aby se sjednotila křesťanská víra. Najít společnou řeč na toto téma nepatřilo k jednoduchým úkolům. Mezi zásadní střety se zařadil zvláště ten z 11. století mezi Berengariem z Tours a Lafrankem z Pávie. V roce 1059 na koncilu v Římě proto vznikl dokument *Ego Berengarius*, který sloužil jako podklad při rokování církevních hodnostářů o otázkách víry v eucharistii.²⁰⁷ Konfrontaci zmíněných teologů reflektoval následně tridentský koncil, který jednal o transsubstanciaci

²⁰⁴ A. Ignác Hrdina (ed.), *Dokumenty*, s. 84–100. Novými pravidly pro udílení svátosti oltářní se zabýval na příkladu Jindřichova Hradce zabýval J. Hrdlička, *Víra*, s. 233–239.

²⁰⁵ *Tamtéž*.

²⁰⁶ Peter Caban, *Dejiny kresťanskej liturgie v staroveku*, Praha 2013, s. 60–63. Římské právo osočovalo křesťany jako náboženství, které se protivilo mravnosti. Kolovaly informace o tom, že přijímali tělo a krev, tedy že jedli lidské oběti. Dále Petr Kitzler (ed.), *Příběhy raně křesťanských mučedníků. Výbor z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury*, Praha 2009, s. 19; Ondřej Homolka, *Kontexty perzekucí křesťanů v Římské říši*, Brno 2020 (diplomová práce), s. 71.

²⁰⁷ Henry Chadwick, *Ego Berengarius. For Luise Abramowski*, *The Journal of Theological Studies* 40, 1989, č. 2, s. 414–445, zde s. 415.

božího těla, tedy zbožštění hostie. Jejich spor se následně objevil také v konfesních polemikách, které budou představeny na následujících stránkách.

V průběhu dalších staletí se stal klíčovým čtvrtý lateránský koncil v roce 1215, kdy se papež Inocenc III. a koncil usnesly na dogmatu o transsubstanciaci, tedy že při mši svaté docházelo k reálné a úplné přeměně chleba a vína na Kristovo tělo a krev.²⁰⁸ Ani tento krok nepřinesl klid do věroučných debat. Ohniska nesouhlasu s ním vyvstala v učeneckém prostředí, v němž se řešila samotná podstata eucharistie. Svými názory zaujal anglický teolog Jan Viklef (1320–1384), který velmi neotřele označil úctu k eucharistii za rouhání. Tvrdil, že ani neměla oporu v Písmu a jednalo se spíše o uctívání materiálního symbolu, v němž nebylo po pravém Kristově těle ani památky.²⁰⁹ Jan Hus, který se stal čtenářem Viklefových spisů, byl v letech 1409–1410 rektorem pražské univerzity, kde se Viklefovo dílo dočkalo přijetí. Hus také považoval proměněnou hostii za chleba, odlišoval přitom jeho podstatu obyčejného upečeného chleba od Kristova těla, které vyžadovalo úctu.²¹⁰

Viklefovými myšlenkami se inspirovala české reformace, která usilovala o polepšení římské církve. Její cíle zahrnovaly také přijímání laiků z kalicha. Kněz tedy mohl přijímat tělo i krev Páně, zatímco laickému věřícímu to bylo odepřeno. Husité se proto domnívali, že kněz byl před Bohem nadřazen nad ostatní lidi. Myšlenka častého přijímání laiků se posléze uchytila u husitského kazatele Jakoubka ze Stříbra. Byl to právě Jakoubek, jenž byl prvním, kdo vyzýval k přijímání pod obojí. Společně s Janem Husem stáli na počátku české reformace jako dvě její hlavní postavy. Zatímco Hus jí propůjčil své jméno, tak Jakoubek zdůraznil, aby laici přijímali z kalicha.²¹¹

Jakoubek přijímání pod obojí také zavedl do liturgické praxe, zvláště když se dověděl, že tradičně, již před dvěma sty lety, patřilo ke zbožným úkonům. To ještě utvrdilo jeho přesvědčení, že současný katolický výklad odporoval Kristovu učení.²¹² Husitští kněží nabádali své věřící, aby přijímali často a řádně a aby tak činili v úctě a se všemi náležitými ctnostmi. Měla se tím naplnit spásonosná funkce kalicha a současně tím měl být poražen Antikrist, který

²⁰⁸ Aleš Hodes, *Srovnání pojetí eucharistie v díle Jana Viklefa De Eucharistia a Jana Husa De corpore Christi*, *Sacra* 17, č. 1, 2019, s. 17–29, zde s. 18.

²⁰⁹ *Tamtéž*, s. 20.

²¹⁰ *Tamtéž*, s. 22.

²¹¹ František Šmahel, *Jan Hus. Život a dílo*, Praha 2013, s. 117.

²¹² Pavel Soukup, *Kazatelství a propaganda*, in: Milena Bartlová (ed.), *Husitské století*, Praha 2014, s. 415–434, zde s. 429.

byl přítomný v lidské společnosti. Svátost v dobové mentalitě představovala také duchovní lék pro věřící, kteří se nenacházeli ve smrtelném hříchu.²¹³

Eucharistie byla pro přívržence české reformace tak důležitá, že jeden z artikulů přijatých na sněmu v Čáslavi roku 1421 obsahoval požadavek na přijímání pod obojí způsobou.²¹⁴ Přineslo to však další otázky, které se zakořenily v mysli českých věřících, například jestli je nutné přijímat tělo i krev Páně jako podmínku pro dosažení spásy. O tom, do jaké míry to bylo pro husity důležité, svědčil zápis z Vavřincovy kroniky, která přinesla zprávy o nových eucharistických mučednících. Příběh vyprávěl o dobrém husitském knězi Václavovi a jeho vikáři, kteří byli zajati a následně roku 1420 mučeni vojáky rakouského vévody Albrechta. Stalo se to v Arnoštovicích kvůli tomu, že podávali svým farníkům pod obojí způsobou a této praxe se odmítali vzdát. Na druhý den zůstala situace stejná, a proto je společně s dalšími dvěma sedláky a malými dětmi upálili na hranici. Celý výjev Vavřinec doplnil zprávou o tom, jak na hranici kněz Václav společně s dětmi zpíval hymny ke chvále Boha. Poselství zprávy bylo jasné. Zatímco odpůrci kalicha se chovali jako krutí kati, husitské děti postoupily mučednickou smrt pro eucharistii.²¹⁵

Postupem času i po akceptaci některých nároků katolickou stranou se v Království českém ustálilo dvojvěří kališníků a katolíků. Český církevní historik Ota Halama definuje utrakvismus jako společenství těch, kteří přijímali z kalicha, čímž se uplatnil duchovní výtvarný produkt husitské revoluce.²¹⁶ Na tomto místě je důležité zmínit skutečnost, že k utrakvismu se v 15. století hlásila většina obyvatel země. Husité však nebyli jedinou náboženskou skupinou

²¹³ Pavlína Cermanová, *Zbožnost husitského věku*, in: M. Bartlová (ed.), *Husitské století*, s. 435–456, zde s. 441.

²¹⁴ Souhrnně a nejspíš dosud nepřekonaně o sněmu v Čáslavi pojednal František Šmahel, *Husitská revoluce II. Kořeny české reformace*, Praha 1996, s. 94–113. Dále a podrobně Týž, *Husitské Čechy. Struktury, procesy, ideje*, Praha 2001, s. 292–307. V této práci se pouze zmiňují dřívější události týkající se eucharistie, aby se potvrdilo tvrzení, o jak závažné téma se jedná. Z další literatury k tématu například František Michálek Bartoš, *České dějiny II/7. Husitská revoluce I. Doba Žižkova. 1415–1426*, Praha 1965, s. 118–139. Obecně pojednal o kalichu a s ním spojených polemikách Dušan Coufal, *Polemika o kalich mezi teologií a politikou 1414–1431. Předpoklady basilejské disputace o prvním z pražských artikulů*, Praha 2012. Spory o přijímání pod obojí a Večeři Páně existovaly i v evropském kontextu, srov. Thomas Kaufmann, *Vykoupení a zatracení. Dějiny reformace*, Praha 2020, s. 129–132.

²¹⁵ P. Cermanová, *Zbožnost*, s. 441.

²¹⁶ Milena Bartlová, *Jakou identitu označoval obraz kalicha?*, in: Ota Halama – Pavel Soukup (edd.), *Kalich jako symbol v prvním století utrakvismu*, Praha 2016, s. 39–59.

v Království českém.²¹⁷ Na druhou stranu utrakvismus byl sám o sobě rozštěpený. Ferdinand Hrejsa spatřoval rozkol v utrakvismu až pod vlivem Lutherových myšlenek, jenž zapříčinil vznik nové věrouky.²¹⁸ Naopak Winfried Eberhard a Josef Macek zastávali názor, že utrakvisté představovali široký a vnitřně ne zcela jednotný proud opravných myšlenek. Hovořili proto o radikální a konzervativní linii utrakvismu, který nikdy nevytvořil samostatnou konfesi, neboť se nikdy zcela nerozešel s jedinou obecnou (katolickou) církví, o jejíž reformu usiloval. Katolíci a strana pod obojí žili v království ve vzájemné koexistenci a nebyla mezi nimi velká bariéra. Aspoň se to týkalo průběhu liturgie, jenž byl standardizován v jednotném mešním řádu, tedy v náboženských úkonech. Až tridentský koncil ukončil tvorbu liturgických kánonů, které ukázaly a potvrdily odlišnosti v obou pojetích ceremonie.

Je důležité připomenout, že Husovo konání a následný vývoj české reformace, s výjimkou táboorského radikálního směru, neodvrhly zavedené náboženské pořádky římské církve, soudě podle Husova názoru na podstatu Kristova těla. Rozdílnost byla i v jazykovém aspektu bohoslužby. Utrakvisté slavili svou náboženskou povinnost v národním jazyce, což bylo v opozici s katolickým názorem, který primárně ukládal obřady v latině i na úkor jasnějšímu porozumění.²¹⁹ Přes tyto rozdíly je možné hovořit o velmi blízkém propojení obou vyznání. Katolíci i utrakvisté vykonávali předepsané rituály ve stejných kostelích, což neplatilo u jiných náboženských skupin v českých zemích, kupříkladu jednotě bratrské.

Utrakvisté se zásadně věroučně nevymezovali proti katolické církvi.²²⁰ Měli totiž kněžstvo, které vzešlo z předepsané svátosti, kterou vykonal katolický biskup, a proto lpěli na jejich řádném ustanovení. V porovnání s odlišnými náboženskými skupinami se však i přes dialog nenalezl patřičný soulad. Martin Luther zprvu nevědomě souzněl s myšlenkami Jana

²¹⁷ O. Halama, *Utrakvistické agendy k večeři Páně*, in: David R. Holeton – Jiří Just – O. Halama (edd.), *Coena Dominica Bohemica. Studijní texty UK ETF v Praze*, Praha 2006, s. 133–290.

²¹⁸ Ferdinand Hrejsa, *Česká konfese. Její vznik, podstata a dějiny*, Praha 1912; Ota Halama (ed.), *Martin Luther. O mši a kněžském pomazání. V překladu Jednoty bratrské z roku 1541*, Praha 2006. O reformačním úsilí popsat vlastní věrouku a překonat tu katolickou v českých zemích, více Martin Wernisch, *Evropská reformace, čeští evangelíci a jejich jubilea*, Praha 2018, 112–146.

²¹⁹ O. Halama, *Utrakvistické agendy*, s. 133–134.

²²⁰ Blanka Zylinská podává důkladný přehled bádání o utrakvistické církvi, její správě a farního kléru. Zároveň se zmiňuje o působení katolické vrchnosti jejich církevní postoj. Blanka Zylinská, *Utrakvistická církevní správa a možnosti jejího studia*, in: *Církevní správa a její písemnosti na přelomu středověku a novověku*, Praha 2003 (= *Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et historica* 2, 1999), s. 39–53.

Husa. Roku 1519 se konala tzv. lipská disputace, tedy debata mezi katolickým teologem ingolstadtské univerzity Johannesem Eckem a reprezentanty reformace Andreasem Karlstadtem a Martinem Lutherem. Když na ni přicestovali příznivci českého kazatele Husa, navázali s Lutherem první kontakty, které neutichly ani po skončení disputace. Luther na to záhy reagoval ve svém *Kázání o svátosti Těla Kristova*, které velmi rychle vyšlo v českém překladu. Zdůraznil v něm vysluhování pod obojí způsobou, které se stalo následkem dialogu s českými partnery.²²¹ Nicméně tato harmonie se později rozladila.

Lutherův pohled na eucharistii narazil hned v otázce proměňování chleba na tělo Páně a vína na krev Páně. Knězem měli být podle Luthera všichni věřící, a ne pouze ten, který byl vysvěcen, takže legitimita svátosti velmi rychle ztrácela na opravdovosti. V úplném rozporu s dosavadním učením bylo pojetí samotné konsekrované hostie. Luteráni na rozdíl od utrakvistů a katolíků odsuzovali její uctívání, které považovali za rouhání. Bohoslužbu, během níž mělo dojít k proměnění hostie, viděli jako oslavu Večeře Páně, ale rozhodně se podle nich nejednalo o zpřítomněnou oběť Krista na kříži. Pokud by se mělo připojit ještě přijímání u dětí, tak k této praxi luteráni měli vyslovený odpor.²²² Z toho důvodu se sympatizanti s luterstvím z řad českých kališníků ocitli na věroučné periferii.

V českém prostředí působily ještě další konfese, které se vymezovaly vůči římské církvi. K úplně novým, tedy k těm, které si vytvořily vlastní církevní správní strukturu a vykonávaly svou pastorační práci podle svých vlastních dekretů, patřila jednota bratrská.²²³ Její počátky se datují do roku 1457, když byla založena bratrem Řehořem z Kunvaldu na základech učení Petra Chelčického. Následné věroučné rozpory s utrakvisty vedly k samotnému rozchodu roku 1467, protože jednota vybírala své kněze ke službě losem podle biblického vzoru, a nikoliv

²²¹ T. Kaufmann, *Vykoupení*, s. 95; Jiří Just, *Luteráni v našich zemích do Bílé hory*, in: Jiří Just – Zdeněk R. Nešpor – Ondřej Matějka, *Luteráni v českých zemích v proměnách staletí*, s. 23–126.

²²² Zdeněk V. David, *Nalezení střední cesty. Liberální výzva Římu a Lutherovi*, Praha 2012, s. 389.

²²³ O jednotě bratrské existuje bohatá literatura. Výběrově k učení jednoty bratrské Kamil Krofta, *Chelčický a Jednota v XV. století*, Praha 1918. K výnosům jednoty Anton Gindely (ed.), *Dekrety jednoty bratrské*, Praha 1865. K pojetí bratrské církevní správy Amadeo Molnár, *Boleslavští bratři*, Praha 1952. K samotnému výkladu bratrské konfese Jaroslav Bidlo, *O konfesi bratrské z r. 1573*, in: Gustav Friedrich – Kamil Krofta – Jaroslav Bidlo (edd.), *Sborník prací historických: k šedesátým narozeninám dvor. rady prof. dra Jaroslava Golla*, Praha 1906, s. 246–278. K bratrské šlechtě Tomáš Knoz, *Karel starší ze Žerotína. Don Quijote v labyrintu světa*, Praha 2008, s. 250–267. K úloze jednoty ve vzdělávacím systému Jana Uhlířová, *Vzdělání – charakteristický fenomén Jednoty bratrské*, in: M. Wernisch (ed.), *Unitas Fratrum*, s. 97–108.

vysvěcením.²²⁴ Z počáteční sympatie se dochovalo svědectví kněze Martina z Krčína, jednoho ze zakladatelů jednoty bratrské, který žádal o vzájemné pochopení s evangelíky ve věcech víry. Nedošlo k tomu, a to ani v případě eucharistie, která pro jednotu bratrskou představovala pouze náznak. Jak k tomu doplnil historik zabývající se husitstvím František Šmahel, němečtí i románští valdenští sice bez zábran přijímali od husitů pokrmu těla i ducha, ale přitom svou vyvolenost střežili jako oko v hlavě, a zradu, tedy konverzi, považovali za neodpuštělný hřích.²²⁵ Jednota bratrská během svého vývoje hledala svou identitu. V jeden čas lavírovala k luterskému a později pro změnu ke kalvinistickému učení.²²⁶ Vzájemná blízkost či propojenost je zřejmá kupříkladu z učeneckých cest na zahraniční univerzity, například do luterského Wittenberku či kalvinistického učení v Heidelbergu nebo Basileji.²²⁷

Po představení vývoje náboženského myšlení nekatolických skupin a jejich názorů na eucharistii se předkládaná práce bude zabývat pohledem římské církve. Šlo jí především o tradici znázorňující reálnou oběť, kterou Kristus odkázal svým apoštolům při své poslední večeři. Při ní jim také svěřil jednu z největších svátostí, která se hlásila k jeho odkazu a spáse. Přestože s utrakvisty byli katolíci v určité shodě, od jiných konfesí je dělilo více odlišností. Názory na eucharistii se různily, všem ale záleželo na jejím správném výkladu. Katolická církev nejen proto svolala koncil do italského Tridentu, kde se měly v reakci na šíření reformace v Evropě ustanovit články katolické víry, jež by byly pevné, aby se učení církve sjednotilo na základě autoritativních textů, tedy Písma svatého a děl učitelů církve. Díky tomu měli katolíci ze vzniklé diskuze s nekatolíky vzejít jako vítězové s pádnými argumenty.

Diplomová práce se především zaměří na samotnou podstatu těla a krve Páně a povahu samotného těla, jak jej viděla katolická věrouka. Půjde o hledání odpovědi na otázku, zda se jednalo o tělo narozeného či umučeného nebo vzkříšeného Krista, nebo jen tělo v duchovním smyslu. Stranou nezůstane ani úcta k eucharistii, konkrétně její projevy, které se týkaly jejího vystavování k adoraci či významu během mše svaté. Kostelní ceremonie zprostředkovávala sváté přijímání nejen po viditelné stránce, a proto bude věnována pozornost tomu, co se odehrávalo na pozadí rituálu.

²²⁴ Tabita Landová, *Liturgie jednoty bratrské (1457-1620)*, Červený Kostelec 2014, s. 81.

²²⁵ F. Šmahel, *Husitské Čechy*, s. 436–437; Dále ze starší literatury Rudolf Urbánek, *České dějiny. Věk poděbradský III*, Praha 1930, s. 613.

²²⁶ T. Landová, *Liturgie*, s. 50, 53 a 56.

²²⁷ Například cesty Karla staršího ze Žerotína do Basileje či Ženevy, kde studoval na kalvinistických univerzitách, T. Knoz, *Karel starší ze Žerotína*, s. 37–57.

Eucharistie ve světle analyzovaných pramenů

V *Chodcovském plášti* Georg Scherer uvedl, že luteráni nevěřili, že Kristus je přítomný v hostii, která se skrze slova kněze proměnila na jeho tělo. Scherer tvrdil, že jde o starý převzatý kacířský blud, který už byl dávno církví vyvrácen.²²⁸ Opřel se přitom o církevní autority, s jejichž pomocí se pokusil vyvrátit myšlenku, že Kristus není přítomen v proměněné hostii mimo mši svatou. Konkrétně použil dílo *Oratio catechetica magna* svatého Řehoře z Nyssy (335–394), jenž velmi silně obhajoval učení o Nejsvětější Trojici v dobách prvních koncilů proti ariánství, a to především nauku o svátostech. Scherer tohoto teologa vnímal jako srdnatého polemika s pohany a erudovaného apologetu, protože již odstranil tento blud v dřívějších dobách. Luteráni vnímali transsubstanciaci jako připomínku poslední večeře Páně před tím, než byl ukřižován. Podle Scherera katolíci vyznávali, že Kristus byl přítomný celý v proměněné hostii s celým svým božstvím a člověčenstvím, a proto bylo nutné se mu klanět, jak by mělo náležet Bohu.

Zatímco Scherer útočil ve svých polemikách výhradně proti luterskému pojetí eucharistie, Václav Brosius rozšířil ve svém překladu Schererova díla danou pasáž o výhrady proti učení jednoty bratrské. Ta tvrdila, že svátost oltářní jsou pouze chléb a víno, a nejde tak o proměněné Kristovo tělo. Za původce těchto kacířských názorů Brosius označil jistého Berengaria z Tour, francouzského arcijáhna, který během své kariéry vedl slavnou katedrální školu v Chartes.²²⁹

Václav Brosius ve svém textu místo patřičného odůvodnění doktríny o eucharistii uvedl, že Berengarius své názory před svou smrtí odvolal. Stranou Brosiovy pozornosti přitom nezůstali ani katoličtí učenci z dob vrcholného středověku, které představil jako oponenty Berengariovu učení. Konkrétně zmínil Guitmunda, averského biskupa a benediktina, který zemřel mezi léty 1090 a 1095. Dále se v Brosiově spisu objevuje Lanfranc z Pávie, který žil ve stejné době jako Guitmund a Berengarius. Lanfranc byl benediktinský mnich a rovněž hájil katolický pohled na doktrínu transsubstanciace před Berengariovými argumenty.

Téma podstaty Kristova těla bylo ožehavé již ve středověku. Shodou okolností Lanfranc byl beatifikován po koncilu v italském Tridentu, který měl ambici podpořit a podnítit víru

²²⁸ „*To pravím jest starý kacířský flek, proti němuž svatý Řehoř Nysský a Cyril před tisíci lety kázali a psali*“; G. Scherer, *Chodcovský plášť*, V. článek.

²²⁹ George Michael Julius Louis, *Berengarius of Tours*, in: Charles Herbermann (ed.), *Catholic Encyclopedia* II [online], New York 1913 [cit. 11. 10. 2023]. Dostupné z: [https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)/Berengarius_of_Tours](https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Berengarius_of_Tours).

v eucharistii.²³⁰ Katolická církev zřejmě potřebovala kult světce, který měl reprezentovat její pevné stanovisko a hájit přítomnost bohočlověka Ježíše Krista v proměněné hostii. Třetí Brosiem zmíněná osobnost pocházela již z pozdějšího období. Jean Gerson vystoupil na kostnickém koncilu a také zastával významnou funkci ve vysoké církevní politice. Jeho práce byla viditelná především ve vyřešení církevního schizmatu, k němuž došlo zvolením papeže Martina V. v roce 1417.²³¹

Brosius využil svědectví tří zmíněných autorit a obránců katolické víry, jejichž učení tupilo názory heretika Berengaria. Chtěl tím zřejmě ukázat, jak dopadne každé falešné učení, které bylo hříšné, protože bránilo spáse. Brosius tak dokonale využil strachu ze zatracení duše a chtěl tím dokázat, jak bylo důležité svaté přijímání, které tvořilo nedílnou součást duchovního života.²³² Je vhodné poznamenat, že zmiňovaný Guimund (ca. † 1095) byl přímým aktérem polemiky a bránil před Berengariem doktrínu o Kristově přítomnosti v eucharistii.²³³ Na druhou stranu z Berengariova učení čerpali švýcarský reformátor Ulrich Zwingli a vůdce hugenotů Jan Kalvín.²³⁴

Oproti tomuto heretickému učení například jezuité zahájili výuku katechismu v Jindřichově Hradci na přelomu 16. a 17. století, na níž se podílel také Václav Brosius prostřednictvím svých tisků. Katecheze, které se realizovaly osvědčenou formou otázek a odpovědí, byly věnovány právě svátosti oltářní.²³⁵ Brosius tuto metodu zaznamenal také ve svém díle *O přijímání svátosti těla a krve Páně*. Samotný název nesl ústřední téma celého spisu. Jak již zaznělo výše, informace o eucharistii autor tisku představil ve fiktivním dialogu dvou

²³⁰ Henry William Carless Davis, *Lanfranc*, in: Encyclopedia Britannica [online], 2024 [cit. 24. 5. 2024], s. 169–170. Dostupné z: <https://www.britannica.com/biography/Lanfranc>.

²³¹ Heslo *Gerson*, in: Ottův slovník naučný X, Praha 1896, s. 79–80.

²³² „*O tom píše Guimund, Landfracus a Joanes Gerson, o něm svědčí, že před svou smrtí na den Tří králů, takto měl mluvit: Pro mé pokání dnes se mi Pán ukáže k spasení, anebo jak se obávám k zatracení, pro ty, které jsem mým falešným učením oklamal a zavedl*“; G. Scherer, *Chodcovský plášť*, VI. článek.

²³³ Tento spor je reflektován v italské historiografii. Mariano Dell'Omo, *Per la storia dei monaci-vescovi nell'Italia normanna del secolo XI: ricerche biografiche su Guitmondo di La Croix-Saint-Leufroy, vescovo di Aversa*, *Benedictina* 40, 1993, s. 9–34.

²³⁴ Philip Schaff, *History of the Christian Church, Volume IV. Mediaeval Christianity. A.D. 590-1073*, Grand Rapids 1882, s. 506. O švýcarské a kalvínské reformaci detailněji pojednal Amadeo Molnár, *Na rozhraní věků. Cesty reformace*, Praha 1985, s. 151–296.

²³⁵ J. Hrdlička, *Víra*, s. 236.

mužů, utrakvisty Pavla a katolíka Jana, kterým Brosius vložil do úst pravděpodobně nejfrekventovanější a nejpalcivější názory o této svátosti. Katolík Jan se snažil svému příteli Pavlovi vysvětlit její katolické pojetí a tím mu dopomoci k obrácení.²³⁶ O tom, že Brosius nebyl prvním, kdo aplikoval tento nápad, svědčila jeho výpověď na dalších stranách textu. Přiznal se, že podobné rozmlouvání vyšlo rovněž v polské Nise roku 1587. Bohužel je známo jen jméno nakladatele blíže neznámého tisku, kterým byl Andreas Reinheckel.²³⁷

V Brosiově *Rozmlouvání* se diskuze otevřela v přátelském duchu otázkou, proč byl Jan smutný. Je zajímavé, jak autor pracoval s pocity a empatií obou respondentů. Katolík trápila neznalost Písma u nekatolíků, která zapříčinila bludy v pohledu na eucharistii. Sám Jan to potvrdil výpovědí, že i on jako laik by se měl vzdělávat ve své víře v Písmu či kronikách, a následně se ptát profesionálních vykladačů.²³⁸ Brosiovým záměrem zřejmě bylo ukázat čtenářům způsoby, jak si mohli prohloubit znalosti o své konfesi. Zdánlivě by to nemuselo mít s tématem svatého přijímání nic společného, záleželo však na správné interpretaci Písma ve vztahu k věroučným otázkám, konkrétně zda svátost eucharistie měla oporu v Bibli ve smyslu svého spásonosného účelu či správného způsobu vysluhování svatosti. Vážnost těchto dotazů ještě zvýraznil vysvětlením transsubstanciace, v němž chtěl čtenářům svého spisu objasnit podstatu samotného těla a krve Páně.

Václav Brosius se následně dotkl pohledu obou mužů na své kněze. Pavel netvrdil o katolických kněžích, že by nebyli praví a řádní, ale že zapírali pravdu, která byla ukrytá v Písmu. Nato Jan okamžitě kontroval Kristovým varováním před falešnými proroky. Zdůraznil přitom, že nerozumí tomu, proč praví katoličtí kněží by měli být zároveň falešnými proroky. Potvrdil tím pohled utrakvistů na katolíky. Ti totiž uznávali katolické svátosti, ale pociťovali jisté nesrovnalosti ve výkladu, který zde panoval od dob husitského hnutí. Jan na následující Pavlovy výtky, že by katoličtí kněží bloudili ve víře, reagoval podle repliky klidně a vřele: „*Co bych se a proč hněval. Však jsme i jindy o takových věcech spolu rozmlouvávali a jeden*

²³⁶ V. Brosius, *O přijímání*.

²³⁷ *Tamtéž*. Jméno spisovatele není známé, dále Jan Kašpar, *Exempláře starých tisků s vlastnickými vazbami olomouckého biskupa Stanislava II. Pavlovského dochované na území České republiky*, Sborník Národního muzea v Praze. Řada C – Literární historie 59, č. 1–2, 2014, s. 13–20, zde s. 18. Reinheckel byl s největší pravděpodobností tiskař nebo nakladatel, aspoň tak byl uveden v rejstříku.

²³⁸ „*Jan: Čtu-li já Písmo, čtu je tak jakž (se) na lajka sluší, ne abych je po své hlavě soudil a vykládal, ale abych se z něho něčemu naučil a čemu bych nerozuměl, abych se o to ptal při těch, jimž vlastně vedle úřadu výklad Písma náleží*“; V. Brosius, *O přijímání*.

druhému, co na srdci bylo s textem povídali, nicméně přece dobří přátelé zůstávali.“

Debata dále pokračovala v přátelském duchu, když oba laici přiznali, že i přes vzájemný nesouhlas zůstávali přáteli a v tomto duchu spolu diskutovali. Nasvědčovalo by to ideálnímu řešení náboženských sporů mezi věřícími, kteří by spolu měli vést dialog.²³⁹ Zachování vzájemného pokoje mezi stranou pod jednou a pod obojí ostatně požadoval kutnohorský náboženský mír z roku 1485 a česká zemská zřízení z let 1500, 1530, 1549 a 1564.²⁴⁰

Po tomto úvodním rozhovoru se oba aktéři přenesli k prvnímu eucharistickému tématu. Polemizovali, jak správně by se mělo podávat svaté přijímání. Konkrétně se snažili najít poučení, že do obou podob svátosti přichází Kristus po slovech proměny, která pronesl řádně vysvěcený kněz.²⁴¹ Zároveň oba diskutéři řešili, jak přijmout Krista, aby člověk dosáhl spásy. Brosius ve svém díle používal fráze, jež zřejmě velmi dobře znal a čerpal i z ostatních autorů, minimálně odpovědi hledal v Novém zákoně. Jan totiž přiznal utrakvistu Pavlovi, že Kristus při své poslední večeři dával apoštolům jíst z jednoho chleba a pít z jednoho kalicha, ale už vyvrátil tvrzení o nutnosti přijímat oběma způsoby, které zastával hojně citovaný apoštol Pavel.²⁴²

Jan dokončil svou polemiku odůvodněním, které našel v šesté kapitole Janova evangelia. Argumentace zněla následovně: *„Pohled' teda to Kristus sám v 6. kapi [kapitole] svatého Jana dí: Kdo jí chléb, ten živ bude navěky. A aby každý tomu rozuměl, že tu Pán mluví o požívání Těla svého pod způsobem chleba ve svátosti, ihned dokládá se chléb, který já dám Tělo mé jest. Nejsou-li to slova světla? Máš tu jména zejména chléb, máš Tělo Kristovo, máš*

²³⁹ „Jan: Co bych se a proč hněval? Však jsme i jindy o takových věcech spolu rozmlouvali a jeden druhému, co na srdci bylo s textem povídali, nicméně přece dobří přátelé zůstávali“; *Tamtéž*.

²⁴⁰ O kutnohorském náboženském míru v souvislostech psal František Šmahel, *Husitská revoluce IV. Epilog bouřlivého věku*, Praha 1996; Winfried Eberhard, *Zur Religionsproblematik in der böhmischen Landesverfassung der Reformationsepoche*, in: Karel Malý (ed.), *Vladislavské zřízení zemské a počátky ústavního zřízení v českých zemích (1500–1619)*, Praha 2001, s. 249–266.

²⁴¹ J. Hrdlička, *Vira*, s. 237.

²⁴² „Jan: Kristus při své poslední večeři svým učedníkům obojí způsoby podával. Item že svatý Pavel o obojí způsobě zmínku činí, to pravím nikdy žádný nezapíral, ano kdyby to zapírat chtěl musel by nekřesťan být. Ale aby jeden každý pod zbavením života a spasení obojího způsobu užívat musel a že by s dobrým svědomím od obojího způsobu ustoupit a jinak totižto pod jednou přijímat nemohl“; V. Brosius, *O přijímání*.

*kdo je ten chléb, to je Tělo Kristovo jí, že má život věčný. O druhém způsobu vína neb kalichu není tu žádné zmínky“.*²⁴³

Z předloženého textu vyplývá, že katolík Jan tvrdil, že stačilo přijímání Kristova těla. Proměněná krev podle tohoto výkladu nebyla nutná pro spásu duše. Mimo hlavní záměr argumentu by neměla zůstat opomenuta věta o *slovech světla*. Skrze tato slova Brosius chtěl zřejmě poukázat na vyvedení z temnoty nevědění. O tom, že ho nepoužil náhodou, dokládalo i jeho zmiňované dílo s názvem *Ohlášení se proti pikartskému netopýru* z roku 1599.

Následující ilustrace z *Ohlášení* zobrazuje svíci, která je uprostřed mezi dvěma netopýry.²⁴⁴ Brosius měl zřejmě důvod ji umístit do svého spisu. Svíce na podstavci totiž symbolizuje Krista, který se v Novém zákonu identifikoval jako světlo světa.²⁴⁵ Ve spojení s výše citovaným argumentem se světlo vztahovalo ke spásonosti přijímání pod jednou. Brosius tak chtěl vyjádřit sílu této svátosti, která v jeho očích zářila jasným světlem. Na stranách titulního obrázku jsou dva netopýři, kteří znázorňovali pikarty neboli kacíře. Jejich poznávacím znakem je především to, že se přirozeně vyskytují ve tmě a vyhýbají se světlu. Brosius tímto spojil evangelické náboženské přesvědčení, které odmítalo reálnou přítomnost Krista v eucharistii, a netopýry, kteří se stranili tohoto světla.



²⁴³ *Tamtéž.*

²⁴⁴ Příslušná citace se nachází v *Seznamu obrazových příloh*.

²⁴⁵ „*Já jsem světlo světa, kdo mne následuje, nebude tápat ve tmě, ale bude mít světlo na cestu života*“.
Jan 8, 12 (Nový zákon, Evangelium podle Jana).

(Obr. 3)

Ke komu tyto netopýry Václav Brosius nejspíše přirovnal, dokládá tato ukázka: „*Podobní jsou netopýři škribentí [učení] pikartské zběři [sbor či společenství], neb že jen hanbu získají. Když co vůbec vysílají. Protož kdo, kde jsou by tejno [tajně] zůstalo, kryjí své jméno. Tak se bojí co netopýř, zběř světla sborní škribentská*“.²⁴⁶ Netopýr zřejmě znázorňoval učeného člověka, který vyučoval pikartské heretické učení, jež se se rozcházelo s katolickou dogmatikou. Zároveň žil v temnotě své víry, která v tomto případě znázorňovala nepoznanost božího tajemství. V kontrastu s tím zářilo světlo, jehož hlavním motivem byla eucharistie. Každopádně zde neskončil výklad o světle. Proměněná hostie bývala uložena v monstranci, ve zlaté nádobě ve tvaru slunce, která měla připomínat zář slunce. Oproti tomu luteráni touto náboženskou praxí vysloveně pohrdali, jak dokládají kupříkladu kázání luteránského kazatele Matyáše Høe z Höeneggu (1580–1645), který zastával funkci představitele německého luterského sboru v Praze nebo vrchního kazatele v Drážďanech. Høe se také pojí s jezuitou Georgem Schererem, neboť byl to právě on, kdo se ho pokoušel v mládí přimět ke konverzi.²⁴⁷ Brosius zřejmě chtěl tímto obrazem vyjádřit, že netopýr se bojí světla a schovává se v temném prostředí, stejně tak jako se protivníci katolické víry skrývali před poznáním božích tajemství. Alespoň do jisté míry se tímto způsobem v polemikách prezentoval význam tohoto nočního tvora.

Pavel s Janem při vzájemném rozhovoru narazili rovněž na to, že Kristovo tělo by mělo mít pouze symbolickou podstatu. Jan proto nařkl Pavla, že ani není Čechem, ale luterským Němcem.²⁴⁸ Brosius se tímto způsobem výstižně vymezil vůči německé reformaci, která v Čechách postupem času začala být populární i mezi utrakvisty. Následně Jan charakterizoval český způsob vysluhování svátosti oltářní. V každém případě šlo o proměněnou hostii, v níž byl Kristus přítomný svou podstatou pod způsobem chleba.

²⁴⁶ V. Brosius, *O přijímání*.

²⁴⁷ Aneta Kancírová, *Kázání jako médium konfesně-politické komunikace v raném novověku. Matyáš Høe z Höeneggu a jeho kazatelská aktivita v předvečer a v průběhu třicetileté války*, Olomouc 2020 (disertační práce), s. 111; Wolfgang Sommer, *Die lutherischen Hofprediger in Dresden. Grundzüge ihrer Geschichte und Verkündigung im Kurfürstentum Sachsen*, Stuttgart 2006, s. 138.

²⁴⁸ „*Proto neb Čechové pod obojí tato i jiná slova u svatého Jana vykládají, ne o samém duchovním, ale také o posvátném těle a krvi Páně ve svátosti oltářní přijímají. Ale Luther německý tomu odpírá a dí, že Kristus o svátosti oltářní a jejím užívání ve vsí té kapitole ani zmínky nečiní, než o samém toliko duchovním mluví. Ty teda následujíc v tom Luthera, Čechy pod obojí se nesrovnáváš, ani oni s tebou. Nu, co k tomu pravíš, s kým chceš držeti s Lutherem, či Čechy? Proč mlčíš?*“; V. Brosius, *O přijímání*.

Šesté kapitoly Janova evangelia se dotkl také Martin Luther, který tvrdil, že v ní nebyly žádné zmínky o posvátné povaze svátosti. Nekatolík Pavel se naopak domníval, že Lutherovy myšlenky se v ničem nelišily od utrakvistického pojetí. V následujícím textu se katolík Jan pokusil popsat právě zásadní rozdíly, o nichž od té doby Pavel nevěděl: „*Smysl Luthera v šesté kapitola svatého Jana, jako by v ní o posvátném přijímání těla a krve Páně v svátosti oltářní žádná zmínka nebyla jest, jest bludný a svodný proti mínění Krista Pána*“.²⁴⁹ Dále pokračoval s odvoláním se na šestou kapitolu Janova evangelia, v níž se hovořilo o duchovním, ale i posvátném přijímání dohromady.

Celé Brosiovo *Rozmlouvání* bylo napsáno jazykem, který se snažil zvědavému čtenáři předložit co nejvíce odpovědí na otázky týkající se eucharistie. Oba vystupující aktéři dále reagovali na Lutherovy klamné postoje k eucharistii. Předně to byla údajná nedokonalost svátosti, která, aby byla spásonosná, musela být přece podávána v podobě těla i krve Krista. Jan dále nastínil svůj názor, že tím Luther chtěl popudit věřící proti katolickým kněžím a přitáhnout si je tak na svou stranu: „*Praviš, že přijímání pod jednou, je proti vůli a nařízení Krista Pána. A hle tuto je vidíš od samého Krista Pána schválené. Ty praviš, kdo nepřijímá, že jest zatracen. A hle Kristus praví tuto, kdo přijímá pod jednou, že netoliko nebude zatracen, nýbrž že bude míti život věčný*“.²⁵⁰ Když Pavel a Jan zjistili, že oba způsoby měly svůj základ v Písmu, shodli se na tom, že mezi nimi není rozepře. Následně svou pozornost zaměřili na otázku, jestli každý věřící byl povinen přijímat pod oběma způsoby, aby nebyla jejich duše zatracena. Pavel se otázal Jana, odkud bere tu jistotu, že přijímání pouze Kristova těla mu postačí ke spáse. Nato Jan uvedl příklad, jak otcové jedli na poušti manu jako duchovní a současně i fyzickou potravu seslanou od Hospodina. Následně podpořil své vyprávění odkazem na stejnou pasáž Janova evangelia, v němž Kristus dával své tělo obětované za život světa s příslibem „*kdo bude jíst tento chléb, bude žít navěky*“.

Pavel s Janem nakonec mezi sebou řešili, co se skrývalo pod oběma způsoby a jaký to mělo pro ně užitek. Hledali odpověď na otázku, jestli přijímání pouze těla Páně bylo stejné hodnoty jako přijímání těla a krve. Brosius usuzoval, že mělo stejnou váhu, protože se tělo od krve nedělilo. Znamenalo to, že v živém těle po proměnění proudila také krev. Oba diskutující dále věnovali svou pozornost postoji jiných konfesí ke svatému přijímání. Jan se přitom pokoušel Pavlovi dokázat, že právě jejich pohledy na eucharistii se v hodně bodech navzájem shodují. Autor tisku dále zmínil, že výklady ostatních křesťanských konfesí nejsou v jednotě.

²⁴⁹ *Tamtéž.*

²⁵⁰ *Tamtéž.*

Oproti tomu katolickou církev spatřoval jako pevný sloup své víry. Toto přirovnání se ostatně ukázalo i v předmluvě *Konfese katolické* od Jakuba Horčičky z Tepence.²⁵¹ Na Pavla to tak zapůsobilo, že nakonec konvertoval stejně tak jako apoštol Pavel při cestě do Damašku. Zřejmě právě z tohoto důvodů mu Brosius zvolil jméno Pavel.

Po tomto úvodním exkurzu o palčivých problémech podstaty eucharistie přejde diplomová práce k rozpravě o povaze Kristova těla. Jakub Horčička z Tepence ve svém díle *Konfese katolická* následoval podobný trend jako ostatní autoři. Pokusil se shrnout veškerou praxi katolické zbožnosti a duchovního života. Pokud se tato kapitola zaměřuje konkrétně na eucharistii, a dokonce na slíbenou povahu Kristova těla, Horčička přinesl výklad důležitého konfesního sporu o přítomnosti Krista v konsekrovaném chlebě. Odpověděl zároveň na otázku, kde tedy Kristus přebýval, jestli na nebi jako Bůh, či na zemi mezi lidmi. Nekatolické konfese se totiž snažily katolíky usvědčit rovněž za heretiky, protože poukazyvaly na to, že Kristus má sestoupit na zem až v poslední den světa.

Také Jakub Horčička z Tepence usiloval o obhájení katolického pojetí eucharistie, aby odvrátil nařčení jinověrců o tom, že jeho víra byla zcestná: „*Tak my věříme Krista Ježíše, kterýž všude jest, a vždycky jemuž to nic nemožného není, býti spolu a pojednou v nebi, na zemi i v té velebené svátosti. Na nebi jest s otcem slavným a odtud přijde v těle vidomém (viditelném) k soudu. Také jest s námi na zemi, jakož sám toho svědectví vydává, až do skonání světa v nevidomém těle, ale v podstatném pod způsobem chleba*“.²⁵² Horčička zde pracoval se symbolikou, která byla obsažena v Bibli. Krista umístil po boží pravici coby syna Boha Otce, který naplnil své pozemské poslání a přijde soudit živé i mrtvé ve viditelném těle podobně, jako když přišel poprvé na svět. Horčička tím upozornil na božskou podstatu Krista ve spojení s jeho lidstvím. Velebnou svátost prezentoval jako neviditelné tělo, kterému bylo zapotřebí věřit, aby jej člověk přijal.

Horčička pokračoval dále v popisu sporu s „*utrhači*“, jak označoval své protivníky. Jádrem jeho výpovědi bylo především to, že odmítali Krista uznat za bohočlověka. Znamenalo to, že nekatolíci podle Horčičkova výkladu požadovali důkaz o tom, že chléb se fyzicky stane masem a víno krví: „*A jedině jak uvěří, podle řeči Izaiáše proroka, nepoznají, totižto aby pod způsobem chleba a vína pravé tělo Kristovo a jeho živá krev skryta byla*“.²⁵³ Samotný tento fakt

²⁵¹ „*Neb církev svatá jest sloup a utvrzení pravdy a kdo se té pravdy drží, není možné jemu ve víře bloudit*“; J. Horčický z Tepence, *Konfese*, předmluva.

²⁵² *Tamtéž*, s. 205.

²⁵³ *Tamtéž*, s. 206.

vzbuzoval v Horčičkovi emoce. Následný odstavec, kterým uzavřel toto téma, by se dal považovat za jeho osobní vyznání: „*Ale my milosti božskou jsouce obveseleni, tu velebnou svátost předraženého těla a krve Páně našeho Ježíše Krista znajíce, věřice nábožnými srdci ke cti a chvále Pánu Ježíši Kristu a na památku umučení jeho posvěcujeme, přisluhujeme, požívujeme a obětujeme, v tom ve všem pořádek církve svaté obecní zachovávejme, od ní neodstupujíce a ji, jakožto břehu mocného a lodičky bezpečné se přidržejíce. Nechceme-li odřezanci slouti a za pohany a zjevné hříšníky počtení býti*“.²⁵⁴

V Horčičkově pojetí se katolík identifikoval jako ten, který měl pevnou víru. Neměl spoléhat na zázraky či jakékoliv jiné dokazování skutečnosti. Horčičkova *Konfese* oslavovala Krista nejen jako spasitele či vyvoleného člověka, ale i jako Boha a krále. Proto jsem z Horčičkova pramene vypsal čtyři slovesa, která odkazovala na děj, který se měl naplnit v souvislosti s eucharistií. *Posvěcujeme*, které by mohlo znamenat zmrtvýchvstalé tělo Boha, jež zvítězilo nad smrtí a stalo se novým a zářivým v kontrastu se zbláčeným tělem umučeného Krista. *Přisluhujeme* nebylo míněno jen jako služba při mši svaté, ale i při dalších příležitostech náboženské úcty. *Požívujeme* znamenalo přijetí svátosti nejen jako fyzické, ale i duchovní potraviny, při níž docházelo k připomínce poslední večeře. Mohlo by se to dále rozšířit na setkání s Bohem v duši člověka v přeneseném významu. Otázkou zůstává, kdo a za jakých podmínek mohl tělo Páně přijímat, aby si byl vědom tohoto aktu. V neposlední řadě *obětujeme*, které dodávalo transcendentální rozměr s odkazem na další ceremonie a projevy zbožného chování.

Závěrem je možné shrnout povahu Kristova těla, které pro Horčičku bylo pronikavým světlem, které symbolizovalo, že vše se nedá úplně proniknout a prozkoumat, a byla proto nutná víra. Světlo vedlo duši ve vnitřním světě ke Kristu, kde našla spásu a pokoj, o něž usilovala. Zároveň by se koncepce Kristova těla mohla připodobnit k chápání dvou těl krále. S tímto konceptem přišel ve své monografii rakouský historik Ernst Kantorowicz, jenž se zaměřil především na středověké politické dějiny ve spojení s teologií. Ve své knize *Dvě těla krále* dospěl ke zjištění, že v období vrcholného středověku vznikla myšlenka o rozdělení králova těla, tedy fyzického, konkrétního těla panovníka, které umírá, a mystického těla vládce, který vládne a žije věčně.²⁵⁵ Kromě toho Horčička zmínil, že Kristovo tělo bylo duchovní potravou, která blahodárně účinkovala na neduhy duše a těla věřícího.²⁵⁶ Sám tento fakt dokazuje

²⁵⁴ *Tamtéž*, s. 206–207.

²⁵⁵ Ernst Kantorowicz, *Dvě těla krále*, Praha 2014.

²⁵⁶ Konceptu léčivých účinků duchovních těl králů se věnoval Marc Bloch, *Králové divotvůrci. Studie o nadpřirozenosti přisuzované královské moci, zejména ve Francii a Anglii*, Praha 2004.

paralelu, která by mohla najít svůj počátek v umučení, pohřbení a zmrtvýchvstání Ježíše Krista, Boha a člověka, od něhož odvozovali svou moc středověcí panovníci, neboť vládli z *boží milosti*. Pokud by si katoličtí učenci nebyli vědomi této skutečnosti, že Kristus byl jejich králem, těžko by se asi hledal jiný důvod, proč jim tak záleželo na úctě k eucharistii a proč pro ně byla tak důležitá.

Jindřich Ondřej Hoffman se ve svém *Zrcadle náboženství* tématem eucharistie obecně nezabýval. Věnoval se jí ale ve vztahu ke kostelním ceremoniím. Toto téma zasadil do svého pojednání o průběhu katolické mše, kdy docházelo k aktu jejího proměnění z nekvašeného chleba na Kristovo tělo. Stranou pozornosti neponechal ani to, jak by věřící měli velebné svátosti prokazovat úctu. Hoffman neopomněl popsat ani prostor v chrámu, kde se nacházela. Zmínil přitom, jak věřící mohli poznat, že se nachází ve svatostánku, když vedle na hlavním oltáři u svatostánku svítila lampa. Od toho se rovněž odvíjela funkce chrámu. V něm příchozí katolíci za přítomnosti Boha v eucharistii měli přijímat svátosti, modlit se a klanět se mu.²⁵⁷

²⁵⁷ J. O. Hoffman, *Zrcadlo*, s. 144–148, 249, 356.

Symbolika průběhu katolické mše v bělohorské době

Další kapitola diplomové práce se soustředí na hlavní katolickou ceremonii, kterou byla mše svatá. Pokusí se odpovědět na otázku, jak měl v bělohorské době vypadat její průběh a jaký význam autoři analyzovaných tisků připisovali jednotlivým liturgickým úkonům. Mše pro katolíky představovala rituál, který měl probíhat podle pevně stanovených pravidel, a současně představovala silné duchovní spojení s něčím, co je převyšovalo. Slavnostní charakter mše zdůrazňoval doprovod zpěvů či liturgické hudby, zvonění zvonů či okázalé úkony, například v podobě užití kadidla. Typy ceremoniálu se mohly odlišovat na základě liturgického období, nedělních mší či ve všedních dnech a církví určených svátcích. Studovaní autoři se proto snažili popsat jednotlivé úkony, jež tvořily náplň mše, a současně vysvětlit jejich význam.

Ještě předtím, než bude věnována pozornost analýze tisků *Konfese katolické* z pera Jakuba Horčického z Tepence a *Zrcadla náboženství* od Jindřicha Ondřeje Hoffmana, je nutné se ptát, komu byly tyto texty určeny. Prostřednictvím dedikací a předmluv je možné zjistit, že spisy byly věnovány dvěma skupinám osob. První z nich byla duchovní a světská vrchnost („*vrchnost obojí*“), k nimž se autor hlásil jako k ochráncům katolické víry. Šlo o pozemkové vrchnosti, na jejichž patronátech kněží působili, a také jejich představené v církevní hierarchii.²⁵⁸ Druhým adresátem byli všichni čtenáři. Analyzované předmluvy měly dvojí funkci. Chtěly čtenáře poučit o tom, jaký byl obsah tisku a o čem budou pojednávat následující stránky. Zároveň je chtěly motivovat ke čtení, aby poznali důležité prvky katolické ceremonie a rozuměli všemu, co se odehrávalo před oltářem.

Podle Horčického *Konfese katolické* znamenala mše svatá obřad, při němž se posvěcovala Kristova oběť. Zdůrazňoval pojetí katolické mše jako pevně dané ceremonie.²⁵⁹ Vymezoval se tím proti nekatolickým konfesím, které označoval jako „*protivníci církve svaté římské*“.²⁶⁰ Svě „*odporníky*“ ale nijak nekonkretizoval. Kritizoval je za to, že neuznávali koncilní výklad katolické liturgie, a současně jim vytýkal, že osočovali katolické kněze za to, že se podle nich dopouštěli modloslužby.²⁶¹ Horčický proto apeloval na vyznání víry v souladu s učením katolické církve a způsob, jakým měl být uctíván Bůh. Nezůstal přitom pouze u obhajoby svého pohledu, ale snažil se přesvědčit své věroučné oponenty, aby uvěřili v to, co

²⁵⁸ *Tamtéž*, s.79 a 89.

²⁵⁹ J. Mikulec, *Náboženský život*, s. 95–152.

²⁶⁰ J. Horčický z Tepence, *Konfese*, s. 114.

²⁶¹ *Tamtéž*.

hlásal. To vše se mohlo odehrávat jako následek vydání Majestátu na náboženskou svobodu, který byl vydán, jak už ostatně zaznělo v předchozím výkladu, jen čtyři měsíce předtím, než Horčického *Konfese* vyšla tiskem. Pokusil se v ní reflektovat učení římské věrouky v katolických kruzích.²⁶² Horčický nato zdůvodnil, co pro něj znamenala mše svatá. Hlavní jádro mše spatřoval v samotné svátosti oltářní, která se skrze slova řádně vysvěceného kněze proměnila na oltáři. Podle Horčického v tu chvíli vzniklé Kristovo tělo působilo na přítomné jako zásobárna milostí. Z toho důvodu nabádal věřící, aby se náležitě klaněli posvěcené hostii ztělesňující pravého Boha jako jejich krále a uctili tak jeho božský majestát. Poukázal tím nejen na důležitost katolické víry, ale také na vážnost úřadu kněze, který zprostředkoval tuto svátost a důstojnost rituálu.²⁶³

Jindřich Ondřej Hoffman se prostřednictvím svého spisu *Zrcadlo náboženství* snažil vystihnout význam samotné mše svaté. Úvod kapitoly byl totožný s Horčického textem. Základní teze obou autorů byla identická, totiž že mše svatá byla novozákonní oběť a činila se na památku Kristovy smrti.²⁶⁴ Je patrné, že pro studované kazatele to vyjadřovalo veškerou důležitost souhry a návaznosti jednotlivých úkonů, které měly svůj symbolický podtext. Jednalo se o viditelnou ceremonii. Obzvláště prostým laikům se snažili vysvětlit její význam, aby tak mohli lépe porozumět tomu, co se právě odehrávalo okolo oltáře. Z toho vyplývá, že tento obřad měl být přístupný všem bez rozdílu, protože se týkal vykoupení duše, o něž usiloval každý věřící křesťan. Na druhou stranu nebylo úplně snadné porozumět tomu, co se přítomným přednášelo, a to nejen kvůli pochopení symbolického významu jednotlivých úkonů, ale také kvůli jazyku, jež při mši kněz používal. Hoffman proto na rozdíl od Horčického věnoval celou jednu kapitolu jazyku liturgie, tedy odpovědi na otázku, proč bylo nutné sloužit mši svatou v latině. Obhajobu jazyka, jemuž naprostá většina farníků nerozuměla, opíral o boží tajemství a tradici biblického jazyka Nového zákona a jeho výkladu, přičemž uvedl, že první překlad právě do latiny vytvořil svatý Jeroným na přelomu 4. a 5. století. Sice připouštěl kázání v národním jazyce, nicméně liturgické texty měly zaznít v latině, protože kněz sloužil mši

²⁶² Zdeňku Vojtěchu Popelu z Lobkovic a katolickému táboru roku 1609, který stál v opozici k silící evangelické šlechtě, se věnoval ve své studii Pavel Marek, *Die Rezeption des Rudolfinischen Majestätsbriefs im Milieu des böhmischen katolischen Adels*, in: Jaroslava Hausenblasová – Jiří Mikulec – Martina Thomsen (edd.), *Religion und Politik im frühneuzeitlichen Böhmen*, Stuttgart 2014, s. 117-132, zdůraznil přitom roli španělských vyslanců na dvoře Rudolfa II.

²⁶³ J. Horčický z Tepence, *Konfese*, s. 187–188.

²⁶⁴ *Tamtéž*, s. 115–116; J. O. Hoffman, *Zrcadlo*, s. 75–76.

svatou na počet Boha: „Viděl tajemství, kteréhož nesluší lidem mluvíti; nadto' není toho zapotřebí lidu prostému přirozeným jazykem předkládati, protože tehdaž Pána Bohu sloužíme a ne lidem. Kážeme sice přirozeným jazykem, protože sobě kážeme, a ne Pánu Bohu“.²⁶⁵

Hoffmanův text připodobnil úkony mše svaté k životu Krista, čímž chtěl ukázat smysl liturgie a zviditelnit obrazy událostí z Písma svatého. Mše se v jeho pojetí skládala ze tří částí, které znázorňovaly vtělení, umučení a zmrtvýchvstání Krista.²⁶⁶ Hoffman tím vložil do mše svaté příběh, jehož prostřednictvím účastníci ceremonie mohli lépe porozumět jednotlivým úkonům. Současně chtěl podnítit jejich smysl pro imaginaci, tedy představu o tom, co se dělo s Kristem v pozadí viditelného.

Aby Hoffman mohl vysvětlit dění, které se v chámech inscenovalo, snažil se představit svým čtenářům všechny úkony jako učebnicový materiál. Ceremonie před oltářem proto připodobnil k zrcadlu, které zobrazovalo význam liturgie a vedlo k jejímu porozumění („ceremonie jsou zrcadla náboženství, skrze kteráž duchovním věcem o milosti boží o nebeské slávě pod podobenstvím rozumíme a skrze ně na Pána Boha patříme“).²⁶⁷ V následném textu tak nepůjde o zachycení sociální praxe, ale o všeobecný výklad obřadu z pohledu jednoho dobového autora, na němž se měl zobrazit dominantní směr liturgie nové potridentské zbožnosti.

První část mše svaté prezentovala život Krista od vtělení do umučení. Na začátku ceremonie kněz přistoupil k oltáři s kalichem v rukách. Použití kalicha ukazovalo na důvod příchodu Krista na zem, kde měl podstoupit smrt na kříži. Hoffman tímto způsobem odkazoval na události v Getsemanské zahradě, kde se podle Lukášova evangelia Kristus modlil a prosil Boha, zdali by z něj mohl odejmout jeho kalich utrpení. Poté kněz zamířil na místo, odkud mši svatou zahájil. Hoffman ve výkladu uvedl, že kněz při tom udělal znamení kříže, aby novozákonní slavnost zahájil ve jménu Krista.

Následoval zpěv žalmu *Judica me Deus* (Bože, zjednej mi právo). Pravděpodobně se jednalo o vstupní zpěv, v němž příchozí velebili oběť beránka přirovnávaného ke Kristu. Kněz měl vzbudit lítost nad spáchanými hříchy, neboť se uklonil směrem k oltáři na místě všeho lidu, aby směl k této „svaté věci přistoupiti“.²⁶⁸ V tu chvíli ztělesňoval Krista, který na sebe vzal hříchy přítomných věřících. Je podstatné pochopit, jaká byla úloha kněze v liturgii, především

²⁶⁵ *Tamtéž*, s. 100–101.

²⁶⁶ *Tamtéž*, s. 76.

²⁶⁷ *Tamtéž*, s. 2.

²⁶⁸ *Tamtéž*, s. 76.

v jeho jednání během ní.²⁶⁹ V této věci neexistovala individualita víry, ale mělo se jednat o veřejnou věc, kterou vedl katolický duchovní. Možná i proto se Horčický ostře vymezoval vůči odpůrcům katolické církve, protože nechtěl připustit diskreditaci osobnosti kněze. Odsoudil kupříkladu invektivy na adresu katolických kněží, že byli „*svůdcové a morděři lidských duší*“;²⁷⁰ a rezolutně popřel, že by katoličtí kněží vykonávali modloslužbu.

Hoffman dále podpořil jednotu církve nejen na zemi, ale i té, v níž věřil, že existuje mimo tento svět. Pokračující vstupní zpěv (introit) vysvětloval jako žádost svatých otců, kteří prosili o příchod zaslíbeného mesiáše. Následně projevovali lítost popěvkem *Kyrie, eleison* (Pane, smiluj se). Nicméně funkce tohoto zpěvu byla mnohem rozsáhlejší, než by se mohlo zdát. Hoffman ozřejmil, že se tím modlili za to, aby mohli přistoupit ke slavení mše s čistým srdcem: „*Pán Bůh ráčil všechny na milost přijíti a kříže jeho účastné učiniti*“. Důležitá byla také číselná symbolika. Zpěv se měl opakovat devětkrát na znamení toho, aby přítomní vzhledli směrem k devíti andělským kůrům, které se radovaly nad kajícími hříšníky. Rovněž poznamenal, že tento počet odpovídal devíti měsícům v životě Panny Marie trvajícím od Kristova zvěstování až po narození.²⁷¹

Pokračovalo se chvalozpěvem *Gloria* (Sláva na výsostech Bohu), jak uvedl Hoffman. Tento zpěv popsal jako radost svatých andělů, již projevovali při Kristově narození, když pastýřům zvěstovali tuto zprávu. S jeho zpěvem začínal sám kněz a přidávali se k němu zpěváci na kostelním kůru, kteří se v té chvíli prezentovali jako zástup svatých otců, který představoval kůr nebeského rytířstva chválicího Boha. V tu chvíli došlo k prvnímu pomyslnému spojení s transcendentálním světem, protože zazněla formule *Domunis Vobiscum* (Pán s vámi), která označovala Kristův příchod v liturgii jako narozeného a nastalou zvěst pokoje. Modlitby, které kněz následně pronášel, vyjadřovaly Kristovy prosby za svět jako nejvyššího kněze. Z toho důvodu se kněz skrze to modlil „*za všechny věci obojímu stavu potřebné*“.²⁷²

²⁶⁹ Úlohou kněze jako (církvního) aktéra se zabýval například Jörg Widmaier, *Priesterschaft verorten. Zur Rolle klerikaler Akterure in socialen, kulturen und symbolischen Praxisfeldern vormoderner Landkirchen*, in: Christene Aka – Dagmar Hänel (edd.), *Prediger, Charismatiker, Berufene. Rolle und einfluss religiöser Virtuosen*, Münster – New York 2018, s. 101–117.

²⁷⁰ J. Horčický z Tepence, *Konfese*, s. 173-174.

²⁷¹ O číselné symbolice výběrově Lenka Karfíková – Zbyněk Šír (edd.), *Číslo a jeho symbolika od antiky po renesanci. Sborník z kolokvia pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty*, Brno 2003.

²⁷² J. O. Hoffman, *Zrcadlo*, s. 79.

Sebrané modlitby proklamovaly prosby věřících, se kterými přišli na mši svatou. Odtud pocházel termín *collecta* označující hlavní mešní modlitbu jako *supliku*, tedy žádost či prosbu všech poddaných, kterou během mše obětovali Bohu. Celebující kněz při té příležitosti texty odříkával či zpíval se zdviženýma rukama jako Mojžíš. Hoffman tím odkazoval na jeho příběh z knihy Exodus, podle kterého Židé vítězili v bojích nad Edomity ve chvíli, kdy nad nimi Mojžíš držel na ochranu své ruce.²⁷³ Ve starozákonní tradici Hoffman viděl působení prozřetelnosti a snažil se vyvolat ve věřících pocit, že jejich modlitby budou vyslyšeny.²⁷⁴ Kromě toho zdvižené ruce měly dokládat úpěnlivost modlitby a vyvolávat víru shromážděných věřících v zázračné účinky liturgie, která měla být tak silná, že by se údajně slepému mohl navrátit zrak a hluchému sluch.²⁷⁵

Následovala další část rituálu, jejímž hlavním obsahem bylo čtení z Písma. Hoffman se ve svém výkladu soustředil především na čtení epištoly, která předcházela evangeliu. Čtení epištoly považoval za zákon, který byl popsán v evangeliu prostřednictvím Kristova života, a proto se stal velmi důležitým pro naplnění smyslu liturgie. Znamenalo to, že pro všechno existovala norma, liturgie měla probíhat podle neměnného rámce podle přesných pokynů a nikdo ji nemohl svévolně měnit.²⁷⁶ Bylo přesně určeno, jak by měla být mše sloužena, co se v ní správně říkalo, četlo a zpívalo. Je možné, že šlo o reakci na běžnou praxi v konfesně pluralitním prostředí předbělohorských Čech, kdy faráři měnili průběh liturgie v závislosti na aktuálních požadavcích farních osad nebo místních náboženských zvyklostech.²⁷⁷ Hoffman na tomto místě použil obraz svatého Jana Křtitele z Nového zákona. Z Bible o něm bylo známo, že měl připravit cestu svému spasiteli. Tento motiv vyrovnané a pevné cesty by se mohl vztahovat k tomu, jak křesťané mohli získat spásu své duše nejnadhěji tím, když budou následovat duchovní cestu skrze svátosti, které poskytovala výhradně katolická církev. V té souvislosti je možné alespoň stručně zmínit, že motiv cesty se objevoval v řadě konfesních polemik, a to i v katolickém táboře. Použil ho například již připomenutý Georg Scherer v díle

²⁷³ Příslušná pasáž ze Starého zákona: Ex 17, 8–13 (knihy Exodus neboli druhá kniha Mojžíšova).

²⁷⁴ J. O. Hoffman, *Zrcadlo*, s. 79.

²⁷⁵ J. Horčický z Tepence, *Konfese*, s. 271–272.

²⁷⁶ *Tamtéž*, s. 131–138.

²⁷⁷ Ze starších prací Z. Winter, *Život II*, Praha 1895, např. s. 354 a 366. Nověji Z. V. David, *Nalezení*, s. 507–511.

Chodcovský plášť, v němž popsal, jakým způsobem si představoval bloudícího tuláka, který se vydal na špatnou cestu ke spáse vedoucí mimo katolickou církev.²⁷⁸

Důležitým momentem první části mše svaté bylo čtení evangelia. Předcházel tomu krátký obřad, při němž zazněl zpěv *Alleluja* (Chvalme Pána), který vyjadřoval velká očekávání, že po bídě a pokání nastane vytoužená chvíle, kdy přijde radostná zvěst. To představovalo silnou emocionální rovinu této události. Během zpěvu ministrant přenesl knihu, jíž byl pravděpodobně evangeliář, z něhož se četlo, z pravé strany z pohledu oltáře na levou. Přenesení symbolizovalo událost, při které Židé nechtěli přijmout evangelium, a proto se apoštolové obrátili k pohanům. Hoffman to doložil na pasáži ze *Skutků apoštolů* a čtenářům svého *Zrcadla* v té souvislosti připomněl ještě další rozdíly mezi křesťany a Židy. Křesťané totiž psali zleva doprava, což podle Hoffmana bylo znamením toho, že pocházeli z pohanských kmenů a teprve následně přešli na pravou cestu. Židé naopak psali od pravé ruky k levé, čímž sami ukázali, že sešli z pravé cesty a dali se na levou, tedy špatnou stranu. Ke konci mše se však kniha opět vrátila na pravou stranu, čímž Hoffman vyjádřil naději, že se i Židé při skonání světa obrátí na pravou víru.²⁷⁹ Kněz následně přistoupil k evangeliu rovněž na druhou stranu. To pro změnu mělo připomínat navrácení Krista z pouště, v níž se postil, do Galileje, kde poté začal veřejně působit.

Během evangelia byly na místě, kde se četlo, přítomny svíce. Světlo, které z nich vyzařovalo, podle Hoffmana zpřítomňovalo Krista. Současně poukazovalo na Kristovo umučení, neboť k odsouzení ho vojáci vedli právě s lucernami. Podle autora šlo o motiv, který měl osvětlit všechny, podobně jako tomu bylo během prvotní christianizace. Při čtení evangelia bylo navíc nutné mít na paměti, že se jednalo o Kristovo kázání, kvůli kterému zemřel za přítomné.

Jelikož šlo o významný okamžik mše svaté, bylo zvykem při něm zpívat a zvonit, aby se všem oznámilo čtení evangelia, jako se hlas apoštolů rozvinul po celém světě. Před samotným aktem čtení levá strana kostela zpívala na znamení toho, že Kristus přišel volat hříšníky a ne spravedlivé. Složené ruce připomínaly počátek jeho učení a modlitbu. Hoffman podpořil tento akt výrokem, že „*evangelium je vůně milosti boží*“, čímž chtěl smyslově umocnit

²⁷⁸ G. Scherer, *Chodcovský plášť*, kde je zobrazen tulák znázorňující bloudící nekatolíky (zejména luterány a jednotu bratrskou) při hledání pravé spásy.

²⁷⁹ J. O. Hoffman, *Zrcadlo*, s. 80. K židovským konverzím Daniel Soukup, *Péče o židovské konvertity a její reflexe v agendě jezuity Francisca Haselbauera (1677–1756)*, in: R. Prchal Pavlíčková – I. Coufalová – H. Ferencová (edd.), *Vytváření*, s. 247–279.

okamžik, kdy znělo Kristovo slovo. Dále uvedl, že kaplan měl úryvek z evangelia zpívat a od celebrujícího kněze požádat o požehnání, protože nikdo jiný neměl kázat než ten, kdo byl k tomu řádně vysvěcen. Všichni věřící měli při čtení stát, aby ukázali své odhodlání zastávat pronášená slova. Hoffman v tuto chvíli připojil komparaci s Poláky, kteří měli zvyk, že během toho stáli se svými dobytými šavlemi, což pravděpodobně znázorňovalo připravenost bránit evangelium jako voják ve zbrani.²⁸⁰

Dojem z přečteného evangelia se promítl do dalšího aktu. Krátký zpěv *Gloria tibi Domine* (Sláva tobě, Pane) vystihoval radost a projevení díky z poselství, které mělo zaznít v následujících okamžicích. K tomu se pojilo také potěšení z obrácení pohanů, protože Hoffman připomněl, že když uslyšeli boží slovo, zaradovali se a uvěřili. Jeho slova však bylo možné vztáhnout rovněž na konverze nekatolíků, k nimž v té době mělo docházet v celém království.²⁸¹ Bezprostředně po tomto zpěvu se všichni lidé pokřizovali na čele na znamení toho, že se nebudou stydět za zvěstované evangelium. Za příklad odvážné víry před bezbožníky Hoffman zmínil apoštola Pavla. Další kříž věřící udělali na ústech, neboť právě skrze ně vyznávali svou víru, a poté na srdci, jako výraz toho, že srdcem uvěřili. Trojí pokřizování navíc vyjadřovalo spojení s tradicí církve, podle které se mělo boží slovo vykládat. Následovalo kázání, zřejmě na slova evangelia, které mělo podle Hoffmana zdůraznit, že víra pocházela ze slyšeného slova. Poté se zainfonovala slova z vyznání víry *Et homo factus est* (Stal se člověkem), což zobrazovalo poslušnost Krista, jak se stal člověkem, aby „*se v jeho jménu každé koleno skloňovalo*“.²⁸² Tím skončila první pasáž mše svaté.

Následující druhá část byla vymezena Kristovu umučení a vzkříšení. Podle Hoffmana na jejím počátku kněz pronesl modlitbu s příznačným názvem *Oremus*. Šlo o předzvěst Kristova utrpení, neboť symbolizovala okamžik, kdy se chystal přijmout kalich utrpení během své poslední modlitby v Getsemanské zahradě před svým zatčením. Z toho důvodu se kněz tiše modlil a dával přítomným příklad v modlitbě, aby měli na paměti, že památka Kristovy oběti začala stejným způsobem.

²⁸⁰ J. O. Hoffman, *Zrcadlo*, s. 82. O symbolice šavle v polské historiografii pojednali Włodzimierz Kwaśniewicz, *Dzieje szabli w Polsce*, Warszawa 2013, s. 7–11; Bogdan Borucki, *Zwycięstwa oręża polskiego*, Warszawa 2009, s. 48.

²⁸¹ Aktuálně Radmila Prchal Pavličková, *Odpadlici, noví křesťané a obyvatelé zpapeženěli. Náboženská proměna v pobělohorském období očima současníků*, Praha 2024, s. 97–115.

²⁸² J. O. Hoffman, *Zrcadlo*, s. 83.

Další složkou druhé části mše svaté bylo *ofertorium*, tedy obětování. Během tohoto úkonu se připravovaly k obětování mešní dary v podobě chleba a vína, jež poukázaly na odevzdanost Krista před odsouzením na smrt. Hoffman se tím snažil motivovat věřící k obětování daru, který by se Bohu zalíbil. Tyto modlitby pronášel kněz rovněž tiše na znamení toho, že Kristus se modlil stejným způsobem. Přitom kněz obětoval chléb a víno, konkrétně nekvašenou hostii vyrobenou z bílé mouky, která měla upomínat na čistotu Kristovy duše. Druhým obětovaným darem bylo víno, neboť bylo vymačkáno z hroznů stejně jako krev z Kristova těla. Spojení těchto dvou způsobů bylo podle analyzovaných tisků evidentní, neboť takto se při ceremonii znázorňovaly Kristovo tělo a jeho vylitá krev. Z toho důvodu katoličtí kněží celebrowali mši svatou pod dvěma způsoby, a ne pod jednou. Naopak v případě svatého přijímání laiky nebylo podle nich potřeba přijímat obě podstaty.

Na následující ilustraci, která pochází z *Katechismu* jezuity svatého Petra Kanisia, je vyobrazen kněz, který rozdává Kristovo tělo.²⁸³ Obrázek obsahuje tři prvky, které spolu navzájem korespondují. Představují totiž tři konfliktní témata, která se týkala eucharistie. Mezi ně patřilo přijímání pouze hostie bez pití z kalicha, úcta k eucharistii a vykonání ušní zpovědi.



(Obr. 4)

²⁸³ Příslušná citace se nachází v *Seznamu obrazových příloh*.

V levém horním rohu se nachází socha vzkříšeného Krista. Autor obrazu ji tam neumístil náhodně, protože odkazuje k tomu, že věřící přijímá tělo zmrtvýchvstalého Krista. Znamenalo to, že přichází přijímal tělo i krev zároveň, neboť krev protékala v živém Kristově těle. Z tohoto pohledu bylo zbytečné podávat svaté přijímání pod oběma způsoby. Stojí za povšimnutí, že přijímající klečeli. Prezentovaný obrázek naznačuje, že by katolík měl přijímat svaté přijímání vkleče, protože věřil v reálnou přítomnost Krista v hostii a vzdával jí úctu. Je nutné zmínit ještě jeden motiv, který se stal předmětem náboženských roztržek v sociální praxi.²⁸⁴ Podle katolického výkladu věřící museli absolvovat ušní zpověď, aby mohli následně přijmout eucharistii. V pravé části ilustrace se proto kající odebral do zpovědnice, aby se vyznal ze svých hříchů a mohl takto očištěný přistoupit ke svátosti.

Jakub Horčický z Tepence upozornil, že správný katolík by měl přijímat eucharistii nejméně jednou v roce o Velikonocích, a to právě po vykonané ušní zpovědi. Odvolával se na příkázání, které představil na prvních stránkách své *Konfese*.²⁸⁵ Na druhou stranu se striktně nevymezoval proti přijímání z kalicha, které v té době bylo v zemi legální, a to nejen z pohledu zemské legislativy, ale také katolické církve. Pius IV. totiž roku 1564 umožnil katolickým kněžím udílet svátost oltární tímto způsobem, ovšem za přesně stanovených podmínek, mezi něž patřila také ušní zpověď.²⁸⁶ Podobně se k věci stavěli další katoličtí autoři, například Václav Brosius. Překladatel Schererova díla považoval za legitimní oba způsoby přijímání, nicméně tvrdil, že k dosažení spásy postačuje přijímat jen tělo Krista. Vycházel ze šesté kapitoly Janova evangelia, v níž se uvádí, že „*kdo jí tento chléb, ten živ bude navěky*“.²⁸⁷

Jiná situace nastala v pobělohorské době, kdy bylo laické přijímání z kalicha zakázáno.²⁸⁸ Hoffman uvedl, že mše se sloužila pod oběma způsoby, protože věřící tím vyznávali umrtvené Kristovo tělo a jeho prolitou krev. Odvolával se na službu kněze Melchizedeche z knihy Genesis, který rovněž obětoval tyto dvě substance. V případě přijímání obou částí svátosti laiky se situace změnila. Hoffman považoval za nutné vysvětlit, že nebylo

²⁸⁴ O konkrétním příkladu, který se stal v Jindřichově Hradci. Tamější měšťany tímto požadavkem překvapili zdejší jezuité, kteří se zmínili o tom, že poskytování svaté zpovědi ve městě téměř vymizelo. Zmiňuje se o tom J. Hrdlička, *Víra*, s. 236.

²⁸⁵ J. Horčický z Tepence, *Konfese*, s. 28.

²⁸⁶ F. Kavka – A. Skýbová, *Husitský epilog*, s. 149–157.

²⁸⁷ V, Brosius, *O přijímání*.

²⁸⁸ Laické přijímání z kalicha bylo v českých zemích bylo zakázáno již na přelomu let 1621 a 1622 pražským arcibiskupem Janem Loheliem. E. Čáňová, *Vývoj*, s. 509.

potřebné přijímat pod oběma způsoby, protože Kristus v té chvíli již nebyl mrtvý, ale vzkříšený. Z toho důvodu použil dělení mše podle Kristova života, aby demonstroval, že věřící již přijímali Kristovo živé tělo, a tedy spojené s jeho krví.²⁸⁹

Přípravu darů doprovázely další liturgické úkony. Hoffman ve svém *Zrcadlu* zaznamenal, že víno se mísilo s vodou jako upomínka toho, že z Kristova boku vytryskla krev a voda. Současně při tom docházelo ke spojení jeho člověčenství s božstvím. Kněz si poté umyl ruce na znamení nevinnosti Krista a také proto, aby přistupoval ke svátosti s čistýma rukama.

Po dokončení rituálu se pokračovalo *prefací*. Tento veřejný slavnostní projev vyjadřoval připomínku příchodu Krista do Jeruzaléma, kterého doprovázel průvod Židů na Květnou neděli. Každý při té příležitosti měl jít pomyslně vstříc Kristu a společně s anděly a židovskými obyvateli Jeruzaléma pozvednout vzhůru své srdce. Následovaly chvalozpěvy *Sanctus* (Svatý) a *Osanna, Benedictus* (Prosím, zachraň), které zpíval kůr na oslavu vjezdu Krista do Jeruzaléma, při němž ho Židé oslavovali jako svého krále. Jejich invokací bylo: „*Požehnaný, jenž se běře ve jménu Páně, Osanna*“. Hoffman se to takto snažil posluchačům připodobnit, že k nim stejně tak přicházel Kristus ve velebné svátosti.²⁹⁰

Hoffman uvedl, že při obětování darů a následně při proměnění svátosti asistovali přísluhující. Zmínil dva ministranty, kteří připomínali dva anděly přísluhující Kristu na poušti stejně jako dva cherubíny u archy ve Starém zákoně. Zároveň při oltáři vypomáhali dva kaplani jako levitě sloužící při židovských obřadech. Hoffman své čtenáře neseznámil s konkrétním svátkem, ale zřejmě měl na mysli svátek stánků, protože „*ve Starém zákoně levitové při stánku slouživali*“.²⁹¹ Služba ministrantů i kaplanů současně měla zdůraznit tradici služby Bohu jak v době před Kristem, tak jednotu víry v katolické církvi. Hoffman poukázal na život svatého Vavřince, který coby jáhen vykonával svou službu u papeže Sixta: „*Jako onen svatý Vavřinec papežovi Xystovi [Sixtovi] přísluhoval, o čemž v životu jeho*“.²⁹²

Dalším prvkem liturgie byly zvony. Zněly při pozdvihování hostie a kalicha na památku, že při skonání Krista se otřásla země. Rovněž měly přítomné upozornit, že v tu chvíli Kristus sestupoval z nebe. V neposlední řadě bylo obvyklé, že se při pozdvihování přítomní křižovali. Hoffman tvrdil, že Kristus při poslední večeři nehovořil o ničem jiném než o svém ukřižování,

²⁸⁹ J. O. Hoffman, *Zrcadlo*, s. 85.

²⁹⁰ *Tamtéž*, s. 87.

²⁹¹ *Tamtéž*.

²⁹² *Tamtéž*.

a proto tento motiv zůstal v liturgii nadále přítomný. Důležitý byl i celkový počet pěti pokřižování, které odkazovalo na pět ran Krista na kříži.

Tato část rituálu obsahovala rovněž prosby, na něž se pamatovalo v (římském) kánonu. Hoffman shrnul, za koho se věřící při mši modlili. Šlo opět o „*obojí vrchnost*“, což znamenalo duchovní podporu jak pro patronátní pány, tak církevní hodnostáře. Současně byl kladen důraz také na dobrodince, přítomné i nepřítomné, kteří vše mysticky prožívali s knězem. Rovněž se vzpomínalo na zemřelé, aby „*jim Pán Bůh pro ukřižovaného Krista Ježíše ráčil milostiv býti*“.²⁹³ Po těchto modlitbách následoval okamžik, při němž kněz pozdvihl proměněnou hostii.²⁹⁴ Eucharistický akt představoval samotné Kristovo tělo, na něž věřící hleděli a bili se přitom do hrudi, aby dosáhli správného pokání. To se deklarovalo pozvednutím kalicha, který se stal symbolem vylité Kristovy krve jako smírná oběť za hříchy přítomných. Podle Hoffmana byly následně na oltáři rozsvíceny svíce, které připomínaly, že Měsíc i Slunce se při ukřižování zatměly, ale svítilo slunce spravedlnosti, kterým byl ztělesněný Kristus. V té chvíli si všichni měli pokleknout jako výraz úcty, protože věřili, že naproti nim v hostii byl přítomný sám boží Syn.

Hoffman v tuto chvíli prokázal svůj historický přehled tím, že uvedl příklad z Hájkovy kroniky, v níž figurovali kněžna Drahomíra, matka svatého Václava, a vozka, který ji doprovázel. Vozka byl křesťan, a tak poklekl, když slyšel z nedalekého kostela zvony, jak zvoní při pozdvihování při bohoslužbě. Seskočil z koně, odhodil bič a utíkal do kostela, aby si mohl kleknout před svátost. Naopak Drahomíra, znázorňující pohanku, tuto kostelní ceremonii proklela. Nato se otevřela země a i s povozem ji pozřela; místo pak bylo k vidění na Hradčanech.²⁹⁵ Hoffman tím hodlal umocnit sílu a věrohodnost svátosti a demonstrovat, jakou moc by měla mít.²⁹⁶ Nicméně je zde patrné, odkud Hoffman čerpal příklady pravé zbožnosti starých Čechů.

²⁹³ *Tamtéž*, s. 89.

²⁹⁴ Pohledy ostatních konfesí na pozdvihování se různily. Liturgii jednoty bratrské nově zmapovala T. Landová, *Liturgie*, s. 199–223, zde s. 205–208. Situaci u utrakvistů nastínil na základě agend Ota Halama, *Utravvistické agendy*, s. 133–314.

²⁹⁵ J. O. Hoffman, *Zrcadlo*, s. 90; Jaroslav Kolár (ed.), *Václav Hájek z Libočan. Kronika česká*, Praha 1981, s. 224. Dnes existuje také moderní edice od Jan Linka (ed.), *Václav Hájek z Libočan. Kronika česká*, Praha 2013.

²⁹⁶ U toho se Hoffman dopustil zkreslení události ohledně času Drahomířiny smrti, o kterém nemohl vědět, neboť kritika Hájkovy kroniky byla vydána až o století později osvíceným historikem a piaristou

Po konsekraci (proměnění) se odříkávala modlitba, jejímž obsahem bylo sedm slov Krista na kříži. Hoffman v tomto případě nevěnoval pozornost číselné symbolice, nicméně je možné usuzovat, že znamenala dokonalost spasení.²⁹⁷ Místo toho se zmínil, že modlitba znázorňovala prosbu Josefa z Arimatie, který žádal Piláta Pontského o vydání Kristova těla, aby jej mohl pohřbít.

Je nutné doplnit ještě další úkony, které se odehrávaly v této části mše. Kněz lámal hostie, jež podle Hoffmana byly skrytým symbolem Kristovy smrti a oddělení duše od těla. Poté ležely na paténě celkem tři části hostie, které znázorňovaly tři skupiny lidí v církvi. První přebývala na tomto světě, druhá dlela v očistci a třetí setrvala na nebesích. Při té příležitosti kněz odlomil kousek hostie a vhodil jej do kalicha, protože lidé věřili tomu, že Kristus bude milostivý k těm, kteří byli na cestě ke spasení. Rovněž se tím vyjadřovala víra ve vzkříšení, během něhož se spojilo člověčenství s božstvím.²⁹⁸ Podobně církev rozlišoval již dříve také Horčický. Vnímal ji skrze spojení spravedlivých jako těch, kteří přebývali v nebi, hříšníků, již potřebovali spásu, aby nezahynuli, a těch, kteří trpěli v očistci.²⁹⁹ Prokázal tak, že katolická církev věřila v očistec, tedy prostor, kam se po smrti odebíraly duše zesnulých, které se potřebovaly zbavit hříchů a nalézt vnitřní pokoj, aby mohly vejít do nebeského království. Adaptovalo se tak učení o očistci pocházející ze středověké imaginace.³⁰⁰

Bohoslužebné úkony následně provázel chvalozpěv *Agnus Dei* (Beránek boží), který vyjadřoval sounáležitost s Kristem. Dále věřící přijali svátost oltářní, tedy tím, že jedli hostii, čímž podle Hoffmana projevíli svou účast na mši svaté. Tím skončila druhá část ceremonie.

Třetí část mše svaté zpodobňovala události od Kristova zmrtnýchvstání až po jeho nanebevstoupení. Akt *Pax vobiscum* či *Dominus vobiscum* (Pokoj Páně) symbolizoval příchod Krista po vzkříšení. Kněz se pětkrát otočil k věřícím, aby znázornil, kolikrát se Kristus zjevil po smrti svým učedníkům. Následně pronesl modlitby, které se vztahovaly k modlitbám

Gelasiem Dobnerem. O Dobnerově kritice Hájkovy kroniky se zmínili kupříkladu František Kutnar – Jaroslav Marek, *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví. Od počátku národní kultury až do sklonku třicátých let 20. století*, Praha 1997, s. 148–150.

²⁹⁷ K významu čísla sedm se věnovala studie Tomáš Nejeschleba, *Jan Jesenský, renesanční naturalismus a význam čísla sedm*, in: L. Karfíková – Z. Šír (edd.), Číslo, s. 108–113.

²⁹⁸ J. O. Hoffman, *Zrcadlo*, s. 91.

²⁹⁹ J. Horčický z Tepence, *Konfese*, s. 135.

³⁰⁰ Očistcem v imaginaci barokní kultury se zabývali T. Malý – P. Suchánek, *Obrazy*, s. 63–85. V evropské historiografii se popisem očistce zabýval ze středověké perspektivy, které přetrvávaly v raném novověku J. Le Goff, *Zrození*, s. 29–62.

učedníků očekávajícím seslání Ducha svatého. Tím Hoffman vyjádřil součinnosti církve, která byla připravena sloužit lidem.³⁰¹ Horčický ve své *Konfesi katolické* poukázal také na činnosti, které by měl konat správný křesťan. Jeho povinností bylo trápit tělo, čímž měl na mysli dodržovat půst, dávat almužny, činit skutky milosrdenství, například pohřbívat mrtvé nebo se pravidelně modlit, a dbát na kontemplaci pro prohloubení vlastní zbožnosti.³⁰² K tomu jim mělo být duchovní posilou přijímání Kristova těla.

Mše končila slovy *Ite missa est* (Jděte ve jménu Páně). Šlo o verbální pokyn, aby se věřící rozešli. Opět měl také další význam. Hoffman ho propojil s Kristovou instrukcí, aby se učedníci vydali do celého světa a šířili jeho učení.

V samotném závěru mše kněz požehnal přítomným. Dělo se tak na upomínku Kristova nanebevstoupení, který se při něm stejně jako kněz modlil za věřící. Podle Hoffmana se rovněž tradovalo, že Židé dávali účastníkům při odchodu z bohoslužby požehnání. To se pojilo k vyjádření díky *Deo gratias* (Bohu díky), které mělo znamenat návrat apoštolů do Jeruzaléma. Odtud se údajně nazývala celá svátost jako *eucharistie*, tedy díkůvzdání. Víra přítomných se vyjádřila čtením druhého evangelia podle Jana, v němž verš „*a slovo tělem učiněno*“ odkazoval na to, že Kristus přijal tělo z Panny Marie, stejně jako se při mši svaté znovu zrodil na oltáři.

Hoffman ukončil svůj výklad třemi odkazy. První se týkal Mojžíšovy události ze Starého zákona, v níž se klaněl Hospodinu skrytému v hořícím keři. Hoffman tím měl zřejmě vyjádřit, že i přítomní při mši svaté projevovali úctu Kristu, jehož zrakem sice neviděli, ale věřili v jeho přítomnost v bílé hostii. Následovala novozákonní epizoda z klanění Tří králů, kteří poklekli na kolena před narozeným Kristem. Upomínalo to na adoraci Krista, kterou mu věřící vyjadřovali vděčnost za udělenou svátost. Ve třetím odkazu Hoffman vyzval věřící, aby šířili nadšení z nabytých duchovních darů po vzoru apoštolů, kteří ohlašovali radostnou zprávu o tom, co viděli a slyšeli.³⁰³

Kostelní ceremonie jako souhra smyslů, vjemů a umění

Následující pasáž se pokusí upozornit na symbolický význam liturgických předmětů používaných při mši svaté a také na roli smyslů při liturgii. Autoři studovaných tisků se totiž nesnažili pouze vysvětlit význam jednotlivých úkonů, jimž byla věnována pozornost v předchozím výkladu, ale také chtěli představit katolickou mši jako dobře propracované

³⁰¹ J. O. Hoffman, *Zrcadlo*, s. 91.

³⁰² J. Horčický z Tepence, *Konfese*, s. 129.

³⁰³ J. O. Hoffman, *Zrcadlo*, s. 94–95.

umělecké dílo, jež se projevovalo v symbióze kázaného slova, hudby i výzdoby sakrálního prostoru, které měly společně působit na věřící.³⁰⁴

Oltář, na němž se vykonával rituál proměňování, podle Hoffmana odkazoval na Kristův kříž, na kterém byl obětován. Kalich, který kněz bral do rukou, představoval akt prolévání krve za hříchy lidí. Zároveň zobrazoval hrob, kam byl Kristus uložen. Na tomto místě je nutné alespoň stručně připomenout, že kalich si jako znak zvolili již husité a posléze utrakvisté, kteří trvali na povinném přijímání pod obojí způsobou, které podle nich bylo nutné k dosažení spásy.³⁰⁵ Kalich byl také častým motivem náboženské vizuální kultury, který se vztahoval k přijímání těla a krve Páně a jeho posvátnému uchovávání. Přítomnost Krista ve svátosti představovala jedno z klíčových kontroverzních témat mezi luterány a reformovanými stejně jako mezi hlasateli nových opravných názorů a stoupenci tradiční víry. Katolíci totiž věřili, že Kristus nadále setrval ve svátosti i po mši svaté, a proto bylo nutné jeho uchovávání v kalichách a ciboriích.³⁰⁶ Hoffman dále popisoval, že kalich měl ještě další části. Kalichová patěna zakrývala kalich a symbolizovala tak kámen od Kristova hrobu, který do něj zatarasoval přístup. V ní byla položena hostie, a celý kalich byl nahoře zakryt korporálem, bílým lněným čtvercovým šátkem, který odkazoval na bílé šaty, do nichž bylo zabaleno Kristovo tělo při uložení do hrobu.

Hoffman následně věnoval pozornost oděvu celebrujícího kněze. Úbor se měl skládat z humerálu, alby, manipulu, štoly a ornátu. Humerál byl bílý lněný šátek, ke kterému byly na okrajích přišity dva provázky. Kněz si ho oblékl přes hlavu a uvázal kolem krku. Textilie podle autora připomínala šátek, jímž údajně po zatčení zavázali Kristu oči a vedli jej k soudu. Následně si kněz oblékl albu, což byl dlouhý bílý oděv, který znázorňoval čistotu Kristovy duše. Pás, jenž stáhl albu, zpodobňoval spravedlnost Krista podle verše „*Bude spravedlnost jeho, pás na bedrách jeho*“.³⁰⁷ Knězi kolem ramen visela štola. Jednalo se o pruh různých barev

³⁰⁴ *Tamtéž*, s. 95.

³⁰⁵ K pojetí laického kalichu v utrakvistické církvi naposledy Martin Čapský – Veronika Čapská, *Krev v kalichu, víno v číši. K sociální praxi a materialitě zbožnosti utrakvismu*, Český časopis historický 120, 2022, s. 335–369.

³⁰⁶ Helena Zápalková, *Kalichy, eucharistické pyxidy a ciboria*, in: Aleš Mudra a kol. (edd.), *V oplatce jest všecek tajně. Eucharistie v náboženské a vizuální kultuře českých zemí do roku 1620*, Praha 2017, s. 201–212. O eucharistických nádobách a náčiních se konkrétně zmiňuje i případová studie z Hradce Králové, jejíž autorkou je Táž, *Eucharistické nádoby a náčiní*, in: A. Mudra a kol. (edd.), *V oplatce*, s. 280–283.

³⁰⁷ J. O. Hoffman, *Zrcadlo*, s. 97.

podle aktuální liturgické doby a Hoffman jej přirovnal ke Kristovu kříži. Další částí mešního oděvu byl ornát, který měl univerzální zlatou barvu. Do něj oblékli Krista vojáci a posměšně ho považovali za krále.³⁰⁸ V neposlední řadě kněz měl kolem ruky ovázaný manipul upomínající na provaz, kterým Krista vedli k soudu. Opět mohl mít různé barvy a zdobily ho ornamenty, mezi něž nejčastěji patřil kříž. Manipul tím získal posvátný charakter, a to i v insigniích královské moci, proto se stal součástí českých korunovačních klenotů.³⁰⁹ Zmíněné bohoslužebné předměty a oděvy dávaly prostor k uměleckému ztvárnění biblických motivů, které měly pravděpodobně zapůsobit na přihlížející věřící a, jak doložil Hoffman, pokoušely se odkrýt i svůj sakrální charakter.

Následující ilustrace z Kanisiova katechismu ukazuje podobu katolické mše a současně i to, jak vypadal kněžský liturgický oděv.³¹⁰ Centrem interpretace bude především situace, ke které na oltáři právě dochází.



(Obr. 5)

³⁰⁸ K liturgickým oděvům na základě farních a kostelních inventářů Radek Martinek – Jitka Jonová, *Ornamenta episcopi. Liturgická roucha olomoucké katedrály*, Olomouc 2020. Optikou středověké církevní symboliky Petra Mazáčová, *Opasek jako symbol a součást středověkého oděvu. Příspěvek k hmotné kultuře českého středověku*, Praha 2012, s. 25–30.

³⁰⁹ Josef Cibulka, *Korunovační klenoty Království českého*, Praha 1969, s. 79–81.

³¹⁰ Příslušná citace se nachází v *Seznamu obrazových příloh*.

V levé části obrazu stojí kříž s Kristem. Jindřich Ondřej Hoffman ho ve svém výkladu přirovnával k oltáři, na němž kněz vykonával připomínku Kristovy oběti. Katolíci totiž věřili, že se nejednalo pouze o náznak, ale její reálné zpřítomnění, což dokládá soustředěnost, která je patrná ve tvářích přihlížejících postav. Kněz, ačkoliv se to na první pohled nezdá, drží v ruce svátost. Je to možné, protože se upřeně dívá na bílý kruh připomínající hostii. Z toho důvodu přísluhující za knězem klečí. Kolem oltáře stojí v půlkruhu asistující kněží, kteří upřeně sledují, co se na oltáři odehrává. Na ilustraci se nachází i několik kusů mešních předmětů. Kalich, který je přikrytý zřejmě čtvercovým šátkem, stojí na korporálu. Obrázek měl nejspíš i didaktickou funkci. Věřící přítomní na mši totiž nemohli dobře vidět, co se přesně před oltářem děje, protože podle předpisu kněz sloužil mši zády k nim. Možná z tohoto důvodu autor umístil do katechismu ukázkou, aby věřící měli možnost vidět detaily této kostelní ceremonie.

Liturgickému oděvu věnoval pozornost také Horčický, který se vyjádřil podrobněji k důvodům, proč katoličtí kněží nosili své ošacení. Především zdůraznil, že kněžím v žádném případě nesloužil k veřejnému předvádění se před ostatními. Jeho používáním dávali najevo respekt k Bohu a jeho ustanovením, jež se týkala jejich služby, a současně tím zachovávali důstojnost kněžského úřadu při celebrování mše svaté.³¹¹ Podle Horčického rituál došel k naplnění pouze tehdy, pokud se kněží zalíbili Bohu skrze ctnosti, jež zhmotňovalo bohoslužebné roucho.³¹² Z toho je patrné, že Horčický cítil potřebu bránit se před odpůrci katolického řádu.

Zrakové vjemy věřících se mohly koncentrovat také na mešní svíce. Podle Hoffmana měly stát na oltáři dvě svíce. Bylo tomu proto, že Kristus své apoštoly vysílal po dvou. Autor v té souvislosti zmínil také první dvojici misionářů na českém území, a to svatého Cyrila a Metoděje. Rovněž se nezapomněl zmínit o apokalyptickém čase, kdy měli být poslání kázat evangelium dva starozákonní proroci Enoch a Eliáš. Zmínka o budoucí možné zkáze mohla mít ambici udržet věřící v napětí, aby nezapomínali na bdělost ve svých modlitbách. Svíce se nacházely před oltářem, což znovu mělo svůj význam. Hoffman je považoval za zhmotnění víry a dobrých skutků, které zářily celému světu jako Kristovo učení a zázraky. Neopomněl je vztáhnout ani k věřícím, aby se za své dobré činy nestyděli.³¹³

Svící bylo také věčné světlo, které znázorňovalo Krista a hořelo na oltáři na znamení boží přítomnosti. Dále rozvedl, že Kristus byl spjat se světlem na vícero místech v Bibli. Světlo

³¹¹ J. Horčický z Tepence, *Konfese*, s. 351.

³¹² *Tamtéž*, s. 356.

³¹³ J. O. Hoffman, *Zrcadlo*, s. 246–247.

se například objevilo na obloze při jeho narození a při obětování, během něhož prorok Simeon prohlásil, že Kristus je světlem k osvícení pohanů, které zjevilo lidem spásu. Hoffman proto shrnul, že světlo bylo na oltáři na připomínku Krista jako věčného světla: „Protože on jest to věčné světlo a rodí se ve velebné svátosti skrze ruce kněze, proto světlo na oltáři máme“.³¹⁴

Důležitý byl rovněž materiál, ze kterého měly být svíce vyrobeny. Správná svíce byla odlita z vosku, nikoliv z loje, který odkazoval na starozákonní oběti zvířat. Hoffman komentoval, že čistý vosk odkazoval na Kristovo zrození z neposkvrněné Panny Marie („to věčné a čisté světlo, kterýž jako vosk z čisté včeličky se rodí, tak Kristus Pán z čisté a neposkvrněné panenky Marie se narodil“).³¹⁵ Citovaný výrok přitom odkazoval také na včely, které sloužily své královně podobně jako křesťané sloužili svému králi Kristu.³¹⁶

Vedle svící se před svatostánkem nacházely ještě lampy, které rovněž symbolizovaly Krista jako světlo, neboť osvětlovalo veškerý svět. Hoffman se na tomto místě odkázal na svatého Jana Křtitele, kterého přirovnal k hořící lucerně, která připravovala Kristovi cestu. Lampa navíc zvýrazňovala posvátný charakter místa před oltářem, neboť na něm byl při konsekraci přítomný sám Kristus.³¹⁷

Katolická mše svatá měla působit také na čich věřících, a to vůní kadidla. Hoffman v té souvislosti rozvinul výrok z Janova vidění, že dým vyjadřoval modlitby přítomných, které se při mši svaté obětovaly. Doplnil to zvykem ze druhé knihy Mojžíšovy, podle níž Bůh poručil biskupovi vytvořit kadidlo z vonných věcí, aby se před stánkem vznášel dým z kadidelnice. V Hoffmanově podání se kadidlem dávalo najevo, že dým vznášející se vzhůru vyjadřoval naději, že Bůh vyslyší modlitby všech stejně jako přijme jejich oběti. Se stejnou nadějí Hoffman vybízel věřící, aby je k němu vysílali.³¹⁸

Místem, na němž docházelo ke slavení liturgie, byla kazatelna, jejíž výtvarná výzdoba mohla nést mnoho významů.³¹⁹ Hoffman věnoval největší pozornost holubici, která na ní

³¹⁴ *Tamtéž*, s. 244.

³¹⁵ *Tamtéž*, s. 246.

³¹⁶ O symbolice včely více pojednali Jan Royt – Hana Šedinová, *Slovník symbolů. Kosmos, příroda a člověk v křesťanské ikonografii*, Praha 1998, s. 114–115.

³¹⁷ *Tamtéž*, s. 248–249. Dále O. Jakubec, *Kostely*, s. 75–118.

³¹⁸ O využití kadila při liturgii pojednal v církevním prostředí Peter Caban, *Kadidlo a vonné látky v Bibli a liturgii*, Praha 2012, s. 90–116.

³¹⁹ Kazatelnám v barokní kultuře se věnovala například Petra Oulíková, *Kazatelnice je lod' svatého Petra aneb Poznámky o barokních kazatelnách*, in: Václav Chroust – Zdeňka Buršíková – Karel Viták (edd.),

symbolizovala Ducha svatého. Na tento motiv odkazovala událost ze křtu Krista, když se nad ním podle evangelia objevila právě holubice. Hoffman připodobnil Ducha svatého k holubici, která by dokázala proletět i v prudkém větru jako symbol síly Ducha svatého, z něhož katoličtí kazatelé měli čerpat inspiraci pro svá kázání. V dalším textu Hoffman dal holubici do souvislosti s Letnicemi, během nichž Duch svatý sestoupil v ohnivých plamínkách nad apoštoly, když se měli vydat na cestu, aby celému světu kázali Kristovo učení. Příběh o křtu Páně připomenul i Horčický, který tento motiv použil, když vysvětloval účinky katolického křtu.³²⁰

Hoffman následně podrobněji přiblížil, že kněz se řídil Duchem svatým, protože ho bylo v jeho přítomnosti více zapotřebí než dříve apoštolům. Z toho důvodu se kněz vystupující na kazatelnu modlil chvalozpěv *Veni Sancte Spiritus (Přijď, Duchu svatý)*. Mělo to svůj účel, jak ostatně Hoffman uvedl v následujícím textu. Kazatel si měl být podle Hoffmana vědom, že nesl znamení Ducha v jednosvorném hlasu apoštolské církve. Proto byl povinen kázat podle výkladu katolické církve, a ne podle svého vědomí. Kdyby tak neučinil, mohlo by to v kostele vypadat jako u sektářů.³²¹ Kazatelský výklad božího slova v katolické církve měl svá pravidla. O tom, jak by měl kazatel pronášet svá kázání, referovaly kazatelské příručky, včetně těch od již vzpomínaného Georga Scherera, přičemž jedním z nejdůležitějších pravidel bylo řídit se Duchem svatým, kterého znázorňovala právě holubice na kazatelně.³²²

Přítomní věřící si kromě kázání mohli při mši vyslechnout liturgickou hudbu, na níž se ostatně mohli podílet sami, pokud byli členy literátských bratrstev.³²³ Hoffman věřícím ve svém díle vysvětlil, co je kostelní muzika a odkdy se datoval její původ. Popsal, že v kostele se odehrávaly různé zpěvy a boží chvály. Následně svůj výklad doplnil o stručné dějiny užívání hudby při obřadech. Zmínil především tradici, která vycházela z knihy Žalmů: „*Chvalte Pána*

Milovníkům slova Božího k potěšení a užitečnému pobavení (Barokní jezuitské Klatovy 2016), Klatovy 2016, s. 109–130.

³²⁰ J. Horčický z Tepence, *Konfese*, s. 150.

³²¹ J. O. Hoffman, *Zrcadlo*, s. 251–252.

³²² O kazatelských pravidlech pojednala např. studie věnující se autorovi jedné z nich, a sice Georgu Schrerovi: J. Werz, *Die Predigtregeln*, s. 75–98.

³²³ Liturgickou hudbou v nekatolickém prostředí se zabývala např. Eliška Baťová, *Kolínský kancionál z roku 1517 a bratrský zpěv na počátku 16. století*, Praha 2011. Význam hudby v barokní kultuře shrnuli Ivana Čornejová – Jiří Kaše – Jiří Mikulec – Vít Vlnas, *Velké dějiny země Koruny české VIII (1618–1683)*, Praha 2008, s. 557–574.

*v zvuku trouby, chvalte na žalmech, a císaře, chvalte ho na bubnu a na kůrech. Chvalte ho na hudebních nástrojích, na cimbálech dobře znějící“.*³²⁴

Hoffman zmínil důvody, proč by se při mši měla užívat. Věřící při ní mohli oslavovat Boha, a to nikoli pouze hlasem nebo srdcem, jak to činili při jiných příležitostech, ale svým duchem. Ihned ale doplnil, že při tom dávali najevo také svou vroucnost v srdcích („*při muzice sotva možné není, aby kdo zpívá hlasem a duchem, tak mnoho ducha ze sebe vydává, aby také vroucné srdce přítomným se neukázal“*).³²⁵ Z toho vyplývá, že chvála Boha zpěvem byla vnímána jako emocionální prožitek, který musel mít vliv na prožitek víry přítomných. Hudba při obřadech sloužila rovněž pro povzbuzení věřících. Hoffman výslovně zmínil prosté lidi, které měla podnítit k vřelejší zbožnosti. Jako příklad horoucího zpěvu uvedl krále Davida, autora mnoha žalmů, který „*před archou poskakoval“*.³²⁶ Z to ho byla patrná radost, která se odrážela v uctívání Boha.

V závěru svého výkladu se Hoffman zmínit také o projevech vnitřních emocí, jež na člověka při mši svaté působily. Věřící je měli vnímat jako vyjádření vděčnosti za dobrodiní, které jim Bůh daroval, a také jako příležitost k odložení stesku a smutku, neboť hudba obveselovala srdce. Souviselo to s tím, že kostelní hudba představovala radost nebeského Jeruzaléma, kde andělské kůry, svatí a boží vyvolení chválili Krista.³²⁷

Vyobrazení na závěr kapitoly, které se nachází níže, vyjadřuje spojení mezi vnějším a vnitřním světem katolíků, které je znázorněno pomocí uměleckých děl na oltáři a samotnou ceremonií. Obraz opět pochází ze zmiňovaného Kanisiova *Katechismu*.³²⁸

³²⁴ J. O. Hoffman, *Zrcadlo*, s. 256.

³²⁵ *Tamtéž*, s. 261.

³²⁶ *Tamtéž*, s. 262–263.

³²⁷ *Tamtéž*, s. 264–265.

³²⁸ Příslušná citace se nachází v *Seznamu obrazových příloh*.



(Obr. 6)

V popředí kněz celebruje katolickou mši společně s ostatními věřícími a v pozadí autor díla nabízí tři obrazy z náboženské imaginace. Vpravo z pohledu pozorovatele se nachází podoba pekla, na níž jsou namalovány trpící se duše. Nad nimi se vznáší anděl, který se pokouší jim podat ruku, aby je vysvobodil z pekelných plamenů, což pravděpodobně znázorňuje, že se duše mohla zachránit a zbavit se svých provinění v očistci. Vlevo se vyskytuje odraz nebe. V popředí obrazu se objevuje klečící duše spaseného člověka. Nad ním stojí tři siluety. Je poněkud těžké je identifikovat, ale prostřední postava možná odpovídá ženské osobě. Z toho je patrné, že se jedná o Pannu Marii, která jako orodovnice vítá příchozí duši v nebeském království. Klíčové vyobrazení je uprostřed, na němž je zobrazena Kristova oběť. Vedle kříže stojí svatý evangelista Jan a Panna Maria, jak je uvedeno v Janově evangeliu. Právě tento prostřední motiv spojuje dění na oltáři s neviditelnou přítomností Krista, která se podle předchozího výkladu zhmotnila při mši pod způsobem chleba a vína. Katolíci takto charakterizovali svou víru a pevně se toho drželi. Autor ilustrace tak zřejmě chtěl zobrazit dění, které vyjadřovaly popsané liturgické úkony.

Obraz pouti v ceremoniích jako motivace ke zbožnosti

Následující kapitola se skládá ze dvou částí. Na základě tisků Jakuba Horčického z Tepence a Jindřicha Ondřeje Hoffmana se nejprve pokusí představit základní funkci procesí.³²⁹ Spolu s tím bude věnovat pozornost liturgickým úkonům, které byly pro procesí charakteristické. V pasáži o procesí během svátku Božího těla budou do interpretace zahrnuty příklady ze sociální praxe, které se objevily v kázáních Georga Scherera, který v nich velmi pravděpodobně reagoval na realitu, kterou zažíval. Z toho důvodu je možné spojit Hoffmanův výklad a Schererovy zážitky z pastoračního působení. Následná druhá část textu se bude soustředit na poutě, konkrétně na otázku, kam a proč je věřící podnikali. Na závěr kapitoly dojde naplnění názvu předkládané diplomové práce. Pout' nemusela vždy znamenat, že člověk putoval na určité zázračné místo. Mohla totiž znamenat také jeho životní osud, který se dovršil v nebeském Jeruzalému, kam chtěl věřící dospět, aby si zajistil věčnou spásu.

Náboženská pout' byla součástí tradice duchovního života předmoderního člověka. Základním významem poutě byla návštěva posvátného místa, na němž se nacházely obraz, socha či ostatky významného světce. Poutě směřovaly mimo farní kostel k místům, která se těšila zvláštní boží blízkosti pro nějaký div nebo zjevení.³³⁰ Nešlo pouze o místa, na nichž se vyskytovaly svaté obrazy, kterým byly přisuzovány zázračné milosti. Patřila sem také místa, kde se údajně zjevila Panna Maria, čímž se posiloval i pro baroko typický mariánský kult.³³¹

S poutí souvisela procesí, protože byla jiným výrazem pro průvod, a tak motiv putování byl přítomný v samotném zástupu věřících směřující na zvolené místo v chrámu. Důvodem,

³²⁹ Procesí mohla být doprovázena bičováním (flagelací) účastníků, aby tak prohloubili svou kajícnost. Zdeněk Orlita, „*Tělo tvrdě chovey*“. *Flagelace a její praxe v jezuitských sodalitách olomoucké diecéze v 17. století*, *Studia Comeniana et historica* 36, 2006, č. 75–76, s. 134–144. Vhled do činnosti mariánských bratrstev při procesí během svatého týdne přinesl Týž, *Die Prozessionen in der Karwoche unter der Leitung von marianischen Kongregationen im 17. und 18. Jahrhundert*, in: Tomáš Černušák – Karl Kollermann – Irene Rabl (edd.), *Kommunikation zwischen Kloster und Welt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit*, Praha – St. Pölten 2018, s. 255–278. Na příkladu barokního Brna se procesím věnovali Tomáš Malý – Vladimír Maňas – Zdeněk Orlita, *Vnitřní krajina zmizelého města. Náboženská bratrstva barokního Brna*, Brno 2010, s. 288–322.

³³⁰ R. Zuber, *Osudy* II, s. 281. Barokní pouti se věnoval Jiří Mikulec, který však osobní motivaci poutníka ponechal ve svém výkladu stranou; J. Mikulec, *Náboženský život*, s. 186.

³³¹ J. Royt, *Obraz*, s. 135–330; Marie-Elisabeth Ducreux, *Kultura – zbožnost – symbolická politika. Proměny společnosti ve střední Evropě v 17. a 18. století*, Praha 2023, s. 110–130.

proč se procesí konala, byl úmysl, s nímž věřící absolvovali tento zbožný úkon. Z toho vyplýval charakter procesí. Dětila se na děkovná za vyslyšení prosby, kterými katolíci chtěli vyjádřit svou vděčnost. Dále sem patřila prosebná, aby Bůh vyslyšel jejich přání. V probuzené zbožnosti nemohla chybět ani kající procesí, aby jim byly odpuštěny hříchy, a svátostná, během nichž se zpravidla nesla v průvodu eucharistie v monstranci.

Předkládaná kapitola se nebude zabývat poutěmi a procesími a jejich podobami v určitém prostoru. Zaměří se místo toho na jejich symbolický význam, aby se tak naplnil titul této kvalifikační práce *Pouť do nebeského Jeruzaléma*. Pokud předpokladem pouti bylo putování na posvátné místo, je možné si to vyložit i tím způsobem, že člověk chtěl, aby po smrti jeho duše došla do nebeského království, které bylo podle 21. kapitoly v knize Zjevení apoštola Jana představováno jako město Jeruzalém. Duše člověka tak dokonala svou pouť a dovršila se její víra ve věčný život. Z toho důvodu lze nahlížet na kostelní procesí jako na předobrazy, ke kterým docházelo na onom světě. Optikou tohoto badatelského cíle se ukazuje skrytý podtext, funkce a účel.

Autoři analyzovaných pramenů se nelišili samotným výkladem o procesích a poutích, ale rozdíl se projevil v časovém kontextu, v němž svá díla psali. Jakub Horčický z Tepence kladl důraz na veřejnou demonstraci víry, kterou katolíci dávali v konfesně pluralitním prostředí předbělohorských Čech najevo prostřednictvím procesí ve veřejném prostoru. O více než tři desetiletí později, kdy se náboženské poměry radikálně proměnily, Jindřich Ondřej Hoffman pojal svůj výklad více didakticky, aby svým čtenářům vysvětlil, proč bylo důležité vykonávat poutě a při kterých příležitostech se chodilo v procesích.

Horčický pojednal o základních funkcích procesí. Nejenže je popsal, ale nabádal své čtenáře, aby se nestyděli je podnikat, a to i veřejně.³³² Do jisté míry to mohlo souviset s narůstajícím vlivem nekatolických konfesí, které v Čechách získaly náboženskou svobodu zaručenou Rudolfovým Majestátem. Hned prvním důvodem konání procesí podle autora bylo, aby se katolíci za svou víru nestyděli, když jdou v zástupu na veřejném prostranství. Zároveň tím měli být příkladem pro ostatní katolíky a demonstrovat, jak pevná byla jejich víra.³³³ Horčický to uzavřel konkrétním apelem, který se vztahoval k nekatolíkům a Židům. Konkrétně to vyjádřil slovy: „*Aby oni porozuměli mohli, že srdcem věříme a ústy a skutkem vyznáváme, že Pán Bůh všemohoucí netoliko v kostele a v jednom místě, jak jsou se pohané domnívali, ale*

³³² J. Horčický z Tepence, *Konfese*, s. 276–290.

³³³ *Tamtéž*, s. 277.

všudy a na každém místě ctěn, chválen a veleben býti má“.³³⁴ Je patrné, že katolíci chtěli ctít Boha nejen v kostele, ale všude, kde jen to bylo možné. Naopak nekatolíci podle Horčického oponovali, že by se od procesí mělo upustit, protože lákala ke zneužití a zlehčování božího jména. Podle luteránů se dokonce stávaly modloslužbou, když byla v průvodu přítomna eucharistie.³³⁵

Podle Horčického procesí znázorňovala křížovou cestu Krista, kterého na ni doprovázeli věřící. Z toho vyplývá, že se jejím absolvováním měli přiblížit k Bohu. Dále v sobě nesla skryté dary, neboť uvedl, že jejím absolvováním mohly být vyslyšeny prosby katolíků. Mezi tyto prosby patřily „*všeliké duši i tělu, světské i duchovní potřeby, za úrodu zemskou, za povětrí, dobré a pokojné časy, za mír a pokoj, za svornost a jednotu v církvi svaté, za přátele i nepřátele, za živé i za mrtvé a summou za všechny věci užitečné, kteréž by ke cti a chvále boží býti mohli, k užitku a ku pohodlí věrným křesťanům sloužili, žádáme*“.³³⁶ Horčický se tím snažil zdůvodnit, proč by procesí měla být součástí duchovního života křesťanů. Zvláště apeloval na utrakvisty, přestože jejich obřad se vyznačoval příznačnou jednoduchostí.³³⁷ Katolické prosby oproti tomu ještě obsahovaly modlitby za přátele a nepřátele, čímž byli zřejmě myšleni nepřátelé církve. Věřící dále žádali svornost a jednotu církve, čímž se stvrdila kolektivní víra.

Podle Horčického si věřící v procesích připomínali boží tajemství a dobrodiní.³³⁸ V této rovině byl přítomný příběh, který představoval didaktický prostředek, jehož pomocí si aktéři měli připodobnit své zbožné chování. Biblickými příběhy, které Horčický vkládal do svého pojednání, zdůvodňoval, proč se procesí konala v průběhu celého liturgického roku. Každá taková událost, při níž hrálo svou roli putování, připomínala určitou epizodu z Kristova života, například cestu Panny Marie do chrámu s malým Kristem nebo Kristův příchod do Jeruzaléma v Květnou neděli.

Následující text se pokusí shrnout Horčickou typologii procesí, které mohli věřící

³³⁴ *Tamtéž*, s. 278.

³³⁵ Nad vlivem luteránství na utrakvismus se ve své studii zamyslela Kristýna Maryšková, *Zkoumání vlivu luteránství na utrakvismus na příkladu Hromničních článků*, *Sacra* 17, 2019, č. 1, s. 30–41, zde s. 37–38.

³³⁶ J. Horčický z Tepence, *Konfese*, s. 279.

³³⁷ Zvláště ve vztahu k božitělové procesí: „*V husitské agendě je obřad dosti prostičký. U prvního oltáře čte se evangelium, ovšem jen po česku, kněz zazpívá pak „Pane Bože, králi náš!“ a pomodlí se za ourodu, za děšť, za dobré a jasné povětrí*“; Z. Winter, *Život* II, s. 870.

³³⁸ J. Horčický z Tepence, *Konfese*, s. 280.

absolvovat. Výklad bude věnovat pozornost také interpretaci jejich funkcí, kterou průvody měly v určitém období. Opomenuta nezůstane ani řeč symbolů, jimiž se dané veřejné ceremonie vyznačovaly.

Prvními dny, kdy se procesí konala, byl svátek zvěstování Krista a také jeho obětování, které si věřící připomínali průvodem v chrámu s hromničními svícemi. Další příležitostí, kterou Horčický zmínil, byla Květná neděle, kdy katolíci nosili ratolesti ve veřejném prostoru, aby tak demonstrovali svou katolickou víru: „*Tehdáž chodíme po rynku, po ulicích a v některých městech oslátka, děti a pacholátka s obrazem Krista Pána s velikou radostí vozí a mnozí jiní lidé palmy a ratolesti v rukou nosí*“.³³⁹ Horčický apeloval, aby se účastníci radovali z toho, že nepřítel světa, tady ďábel, je poražený. Křesťané se průvodem naklonili k Bohu, s nímž pro Kristovy zásluhy uzavřeli smlouvu na vykoupení svých duší.³⁴⁰

Třetí procesí se konala na Velikonoční neděli při slavnosti Zmrtvýchvstání Páně, a proto měla být svým provedením slavnostnější než předchozí. Věřící pro změnu v rukou drželi praporece a korouhve a zpívali chvalozpěv *Triumphat Dei filius* (Syn boží vítězí).³⁴¹ Podle Horčického se přítomní radovali z toho, že po životě naplněném prací měli vstát z mrtvých a následovat Krista do věčné Galileje, kterou autor nazval nebeským královstvím. Autor uvedl, že kostelní procesí by se měla zachovávat každou neděli během celého roku, aby tím věřící děkovali za boží přízeň.³⁴²

Čtvrtou událostí, během nichž se procesí konala, byly křížové dny, které připadaly na týden před svátkem Nanebevstoupení Páně. Lidé při nich procházeli poli s obilím s kříži. Je příznačné, že se opět jednalo o uchování paměti na okamžik, kdy Kristus vystoupil na nebesa za doprovodu andělského zpěvu, které připomínaly zástupy věřících. Zároveň přítomní prosili ze hojnou zemskou úrodu.³⁴³ Procesí se totiž konala v průběhu května, kdy bylo zřejmě aktuální se modlit za vláhu, aby bylo všeho dostatek.

Nejvíce kontroverzní procesí probíhala při slavnosti Božího těla, kdy byla v průvodu nesena monstrance s proměněnou hostií v Kristovo tělo. Je to patrné ze sociální praxe, kterou

³³⁹ *Tamtéž*, s. 284.

³⁴⁰ *Tamtéž*, s. 285.

³⁴¹ Více k charakteru praporů v církevním prostředí Josef Česák, *Církevní korouhve a praporece*, Vexilologie. Zpravodaj České vexilologické společnosti 116, 2000, s. 2180–2181.

³⁴² J. Horčický z Tepence, *Konfese*, s. 285.

³⁴³ „*Úrodu zemskou mírným deštěm pokropiti a požehnati i k užítku lidskému přivéstí ráčil*“; *Tamtéž*, s. 287.

zmínil ve své monografii Zikmund Winter, který se zaměřil také na kontroverze mezi katolíky s dalšími konfesemi.³⁴⁴ Božítělová procesí konaná v Praze na přelomu 16. a 17. století byla také možností, jak se prezentovat před panovníkem. Při procesí v hlavním zemském městě došlo roku 1605 k vážnému incidentu mezi italskými šlechtici. Giovanni Antonio Spinola a Giovanni Ambrosio Doria si nárokovali právo, kdo bude při průvodu nést jednu z tyčí baldachýnu, pod kterým měl jít kněz s monstrancí.³⁴⁵ Oba aktéři tuto ceremonii pravděpodobně nevnímali pouze jako demonstraci své víry, ale jako příležitost se ukázat před císařem.

Horčický ve své knize shrnul důvody, které vysvětlovaly smysl a účel procesí. Předně uvedl, že všemohoucí Bůh, který byl s Kristem přítomný ve svátosti, nemůže být zavřený pouze v chrámech, jak si podle něj domnívali pohané. Bůh totiž přebýval v srdcích dobrých a pobožných lidí, aby naplnil svou přítomností nebe a zemi.³⁴⁶ Horčický dále vysvětloval, proč by měla být tato svátost součástí průvodu. Zmínil několik pasáží se Starého zákona. Hlavním argumentem, proč se by se měla konat procesí s monstrancí, se stalo přirovnání eucharistie k arše úmluvy, kterou s sebou nosívali putující Židé. Podle příběhu ze starozákonní první knihy královské autor připodobnil krále Davida ke knězi, který držel v ruce monstranci. Autor spisu přirovnal kněze ke králi Davidovi, který nesl boží archu do svého paláce a doprovázel ho radující se zástup stoupenců. Horčický považoval za nutné, aby božítělová procesí měla slavnostní charakter, k čemuž měla dopomoci liturgická hudba za doprovodu zvonů a popěvek. Hudebníci přitom měli hrát na dřevěné nástroje, konkrétně na housle, na smyčce a na cimbály. Svou úlohu měli sehrát i zpěváci, kteří se starali o pěvecký doprovod. Horčický své pojednání ukončil řečnickou otázkou, proč by křesťané nemohli slavit tento svátek s pompou. Reagoval tím pravděpodobně na realitu, v níž se musel vypořádat s aktuálními negativními reakcemi nekatolíků na pompézní božítělová procesí katolíků.

V *Konfesi katolické* se objevila zmínka o středověkých berengariích. Horčický to zdůvodnil, že jejich učení v reformaci převzali kalvinisté a jednota bratrská. Eucharistii totiž považovali za pouhé znamení těla a krve Krista, a proto neviděli žádný důvod orodovat oltární

³⁴⁴ Téma božítělových procesí rezonovalo na více místech knihy v různých souvislostech, například v jednáních konzistoře či nařízeních panovníka. O rozepřích a praxi o katolickém vynášení víry mimo kostel zejména Z. Wintr, *Život*, s. 235–237, 243, 868–870.

³⁴⁵ T. Černušák, *Prestiž, násilí a zápas o veřejný prostor. Konflikty při slavnostech Božího Těla v rudolfínské Praze roku 1605*, *Český časopis historický* 118, 2020, s. 1000–1017.

³⁴⁶ J. Horčický z Tepence, *Konfese*, s. 287.

svátost.³⁴⁷ Horčický tím poukázal na skutečnost, že podobné hereze vždy zanikly, a tak očekával, že k tomu dojde i v případě nekatolických konfesí. Naopak katolík měl zachovávat procesí a všechny kostelní ceremonie podle církevních nařízení, aby dosáhl pravé spásy. Na závěr se ohradil vůči věroučným oponentům, které ale blíže nespécifikoval: „*Kdo církev neposlouchá, buď tobě jako pohan a zjevný hříšník vedle propovědění Krista Pána*“.³⁴⁸ Význam těchto slov odrážel názor katolíků na ostatní konfese. V pozdější době se však měl stát součástí norem, které nařizovaly, že ten, kdo nechtěl vykonávat tyto ceremonie, musel opustit svou zemi nebo nuceně konvertovat.

V předbělohorské době se katolíci neshodovali s názorem ostatních křesťanských konfesí, a tak se s nimi dostávali do přímých konfrontací jak v polemikách, tak na veřejném prostranství. Poté, co katolická strana prosadila svou reformu se silnou podporou Habsburků, se tato slavnost stala okázalým představením a prezentací jediné víry v českých zemích. Zároveň se k ní dochovalo velké množství svědectví. Mezi prameny, které svědčily o pohledu druhé strany na božitélovou slavnost, patřila například druhá apologie českých stavů z podzimu 1619. Podle svědectví jejích autorů se katolíci vůči nim dopouštěli příkoří, protože jim dělali různé naschvály. Odpůrci katolických procesí neviděli v těchto akcích žádný náboženský přesah. Naopak jejich pohled na tuto ceremonii byl ryze materiální. Jednak kritizovali, že katolíci zabírali proti jejich vůli prostor před radnicí. Dále upozorňovali na to, že se hudebnímu doprovodu muselo platit z obecných důchodů a oltáře byly z obecního dřeva.³⁴⁹ Nekatolické městské radě Nového Města pražského vadily finanční výdaje, zabírání prostoru před radnicí a

³⁴⁷ *Tamtéž*, s. 289.

³⁴⁸ *Tamtéž*, s. 290.

³⁴⁹ „*Když osoby pod jednou u nás, podle obyčeje svého každoročního na den Božího těla s procesí šli, jsou nám oltář před rathausem postavili*“ nebo „*k vystavení a připravení těch oltářů, prkna, latě a co k témuž stavení potřebí bylo, ze mlýna obecního dáti se muselo, a to se začalo léta 1613*“ či „*muzice jejich, kterouž jsou téhož dne chovali jak trubačům, tak zpěvákům z důchodů obecních se platilo*“; *Druhá apologie stavů Království českého, tělo a krev Pána Ježíše Krista pod obojí přijímajících*, Praha 1618 (Knihopis K00234, exemplář z NK, sign. 54 E 316). První apologie vyšla jako součást sněmovního artikulu z 25. května 1618, viz *Tento artikul o defensí pro obhajování náboženství obojího*, Praha 1618 (Knihopis K00377, exemplář z NK, sign. 54 H 7917). Pravděpodobný autor první Apologie by mohl být Martin Fruwein z Podolí nebo Petr Milner z Milhauzu na Zvoleňovsi. Více o tom Josef Volf, *Paběrky k apologiím*, Časopis Muzea Království českého 81, 1907, s. 127–129. Ke složení městské rady Nového Města pražského a vydaným instrukcím více Jaroslava Mendelová, *Rada Nového Města pražského v letech 1600–1650*, Pražský sborník historický 29, 1996, s. 59–106, zde s. 67.

její nucená účast na katolické slavnosti. Radní si více všímali světských povinností na úkor těch duchovních, a tak smyslu procesí vůbec nerozuměli.

Aby také čtenář této diplomové práce pochopil alegorickou řeč tohoto rituálu, se pozornost zaměří na jeho vysvětlení, které se snažil svým čtenářům předat Jindřich Ondřej Hoffman. Ve svém díle *Zrcadlo náboženství* věnoval božítělovým procesím samostatnou kapitolu. Přisuzoval jim velkou důležitost, neboť oslavovala Kristovu přítomnost v proměněné hostii. Svátost eucharistie se měla stát prostředkem vynášení víry do veřejného prostoru, kde demonstrovala sílu katolické víry. Katolická církev tento rituál hojně reflektovala. Hoffman přisuzoval této události velký význam. Uvedl, že sám Bůh přikázal, aby se svátek Božího těla sloužil jednou za rok, a tak se rozmnožila křesťanská víra. V té souvislosti zmínil belgického katolického teologa Joannesa Molana, na něhož zřejmě narazil při čtení Beyerlinckova encyklopedického díla. Molanus napsal v roce 1570 dílo *De Picturis et Imaginibus Sacris*, které hájilo úctu ke svatým obrazům.³⁵⁰ V souvislosti s ním se Hoffman také dotkl pojetí Kristova těla v umění, konkrétně věnoval jednu kapitolu zobrazení obrazu božího těla při slavnosti.³⁵¹

Procesím budila svou okázalostí nevoli u ostatních křesťanských věrouk a oblibu u pravověrných katolíků. Projevovala se také v dalších typech pramenů, než byly katolické věroučné tisky. Sem by se mohly zařadit zejména ikonografická vyobrazení, záznamy z kronik, prameny osobní povahy či zprávy z vizitací církevních hodnostářů. Hoffman se už ve svém spise nesoustředil na argumenty proti odpůrcům, ale na didaktický popis slavnosti. Způsob, který zvolil, měl poučit čtenáře o tom, jak se odehrával průběh liturgie, aby se tak naplnily všechny náležitosti ceremonie.

Při procesím Božího těla musely být podle autora uklizeny a vyzdobeny všechny ulice, cesty, náměstí a části města, kudy procházela, podobně jako by se město mělo připravit na návštěvu panovníka. Obyvatelé měli ulice vyzdobit lučným kvítím, ozdobnými látkami a malými oltáři se soškami, které lemovaly cestu průvodu. Božítělová procesím z kostela pokračovala v ulicích města. Směřovala ke čtyřem vybraným oltářům, které značily světové strany. Každý okamžik strávený při příslušném oltáři se vyznačoval svým dílčím rituálem. Kněz vždy u každého oltáře zazpíval příslušnou pasáž z evangelia, od každého evangelisty jednu.

³⁵⁰ Touto problematikou se ve své studii zabýval David Freedberg, *Johannes Molanus on Provocative Paintings. De Historia Sanctarum Imaginum et Picturarum II*, *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 34, 1971, s. 229–245.

³⁵¹ J. O. Hoffman, *Zrcadlo*, s. 346–348.

Věřící tak demonstrovali svou víru tím, že se neměli stydět za hlásání evangelia.³⁵²

Dalším charakteristickým znakem procesí byla veřejná prestiž mezi farníky. Podle Hoffmana měl každý pobožný křesťan uctít svého Pána tím, že vystrojil oltář před svým domem. Zbožný katolík měl rovněž uhradit veškeré náklady na výzdobu kolem domu, které pravděpodobně zaplatil farnosti. Symbolicky tím vyjádřil svou ochotu pohostit Krista.³⁵³

Ceremonii doprovázela vystrojená pacholata, která na sobě měla zdobená roucha. Toto odění mělo připomínat anděly a cherubíny jako Kristovo služebnictvo. Slavnost doprovázela hudba se zpěvy, kterou zpěváci uctívali Kristův život. Hoffman svůj výklad umocnil příběhem o Kristově velikonoční oběti, v níž popsal kontrast mezi smutkem z jeho utrpení a následnou radostí křesťanů po jeho zmrtvýchvstání. Veselí v průvodu mělo zesílit, když se ozvaly kostelní zvony, které měly přítomné věřící vzbudit k větší pobožnosti.³⁵⁴ Dohromady se tak vytvářela honosná atmosféra, která odkazovala na boží přítomnost mezi věřícími.

Hlavním objektem božitélového procesí se stala oltářní svátost, kterou kněz nesl v monstranci. Dával tak najevo úctu, která jí náležela. Hoffman vysvětlil, že se tím katolíci chlubili před celým světem, že jim Kristus zanechal své tělo, které měli v procesí adorovat. Průvod měl doprovodit kněze s monstrancí ke všem čtyřem oltářům, aby si věřící připomněli apoštolské misie, které proudily na všechny světové strany. Při té příležitosti se věřící měli klanět Kristu přítomného v nejsvětější svátosti, aby tak uctili jeho posvěcené tělo.

Georg Scherer ve svém *Kázání o slavném svátku těla božího* z roku 1594, na které autoři analyzovaných textů odkazovali, připomněl dobu, kdy nebylo možné vykonávat procesí v tak klidné atmosféře: „*Pokud jsou křesťané uprostřed mezi pohany a modláři zdržovati se a skloňovati se museli, nemohlo se pro takové psy a svině s touto svátostí a drahou perlou oltářní všudy tak zjevně vynášeti a chlubiti*“.³⁵⁵ Když „*pohanství*“ bylo potlačeno, dala katolická církev opět na odív, jak by měl vypadat způsob a vlastnosti pravé víry. Scherer v *Kázání* podpořil účastníky procesí, kteří ho měli absolvovat, aby vyznali víru, že ve velebné svátosti byl přítomný jejich Bůh („*ode všeho lidu, mladých i starých, malých i velikých, bohatých a chudých,*

³⁵² *Tamtéž*, s. 348–349.

³⁵³ *Tamtéž*, s. 349–350. Na tomto místě je třeba zmínit význam pozůstalostních inventářů, v nichž se ukázala možnost interpretovat průnik do vnitřního myšlenkového světa obyvatelstva prostřednictvím hmotné kultury. Zejména Josef Petráň, *Dějiny hmotné kultury II/1*, Praha 1995, s. 615–670.

³⁵⁴ *Tamtéž*, s. 350–352.

³⁵⁵ G. Scherer, *Kázání*, s. 2.

*duchovních a světských, měšťanů a řemeslníků“).*³⁵⁶ Podle Scherera se měl každý účastnit veřejných procesí ve společenství církve. Pověřené osoby držely v průvodu relikvie a obrazy svatých. Hoffman těmto předmětům přisuzoval zázračné účinky. Připomněl událost zmíněnou v díle svatého Augustina *O obci boží*, když se jedna nemocná žena uzdravila při procesí, v němž byla nesena relikvie svatého Štěpána.³⁵⁷ Obrazy sloužily k probuzení víry, v čemž světcí šli příkladem žijícím křesťanům. Propojení nebeské a pozemské církve znázorňoval dav okolo monstrance, v níž přebýval Kristus. Hoffman ho přirovnal k roji včel, který doprovázel matku jako oni svého krále a uctíval ji svým bzučením podobně jako křesťané Krista svým zpěvem.

Hoffman zdůvodnil, že posláním procesí byly modlitby, které měly být vysloveny při každém oltáři vždy za určitý úmysl. Nejčastěji používané byly za pokoj, odvrácení nepřátel a za zemskou úrodu.³⁵⁸ K dalším prosbám patřily modlitby za nepřátele. Za ně byli považováni také odpůrci těchto ceremonií. Jednalo se zde patrně o reakci na předbělohorskou realitu. Pro vyslyšení žádostí bylo nutné projevit náležité úkony. Za nejvýstižnější Hoffmanův apel na věřící je zřejmě možné považovat citované úsloví, jež se týkalo kněze, který procházel okolo přihlížejícího davu: „*Klekni, hovado, kněz jde, totiž s velebnou svátostí*“. Samotný přípisek k citátu je rovněž sám o sobě vypovídající: „*Kam co dějí sektáři?*“.³⁵⁹ Georg Scherer komentoval danou situaci ve svém *Kázání* podobnými slovy již o několik desetiletí dříve. Zdůraznil povinnost správného křesťana, který vzýval Krista a klaněl se jeho majestátu: „*Hrubej troup by ten sedlák býti musel, kterýž by Pána svého aneb kníže před sebou státi viděl, avšak žádné poctivosti by k němu neukázal, ani klobouku nesňal, ani se nepoklonil*“.³⁶⁰ Schererův názor, který prezentoval v kázání během božítelové liturgie, doložil, jak skandální pro katolíky bylo chování jinověrců, kteří se odmítali klanět Bohu, popírali svou víru a navíc ukazovali svou pokleslou mravnost.

Jindřich Ondřej Hoffman uvedl, že ceremonie Božího těla končila zanesením svátosti zpět do kostela, a to s veškerou pompou a za doprovodu kostelní hudby. Neopomenul zmínit, že kněz udělil přítomným požehnání s nesenou monstrancí, čímž znázorňoval Krista, jenž žehnal svým učedníkům před svým nanebevstoupením.³⁶¹ Georg Scherer to ve svém *Kázání*

³⁵⁶ *Tamtéž*.

³⁵⁷ J. O. Hoffman, *Zrcadlo*, s. 352.

³⁵⁸ *Tamtéž*, s. 354–355.

³⁵⁹ *Tamtéž*, s. 356.

³⁶⁰ G. Scherer, *Kázání*, s. 4.

³⁶¹ J. O. Hoffman, *Zrcadlo*, s. 356.

přirovnal k předobrazu věčného života, který v tomto případě znamenala blízkost Boha. Vděk věřících napříč celou společností vyjadřoval chvalozpěv *Lauda Syon Saluatorem* (Sióne, chval Spasitele), kterým katolíci děkovali Kristu, v něhož věřili, že byl přítomný uprostřed nich a daroval jim své milosti.³⁶²

Vedle procesí, která lze do určité míry chápat jako malé poutě, existovaly poutě, které se v baroku více rozrostly a staly se charakteristickým znakem dobové zbožnosti. Jindřich Ondřej Hoffman se ve svém *Zrcadle* netajil tím, že už ve Starém zákoně byla zmínka o putování Abraháma do zaslíbené země. Dále uvedl, že novozákonní poutě směřovaly především do míst, kde žil Ježíš Kristus. Poutě byly spojeny s odříkáním, postem a vyčerpávající cestou, která rozhodně nebyla krátká. Hoffman zmínil konkrétně dva významné cíle, a to Jeruzalém a Řím. Jejich návštěvníká tradice vznikla již na konci antiky, když věřící putovali uctít památku Kristova umučení či relikvie svatých a mučedníků, zejména do Říma si pokleknout ke hrobu svatého Petra. Postupem času křesťané začali vyhledávat další podobná místa. Toužili putovat na místo pohřbení svého národního světce. V případě Království českého se jím stal hrob svatého Václava, jak doložil Hoffman ve svém pojednání o poutích.³⁶³

Klíčovou otázkou je, proč věřící chodili na poutě ke svatým místům.³⁶⁴ Prvním důvodem, který Hoffman představil, bylo, že když poutníci absolvovali svou cestu, Bůh jim pomohl od jejich nemoci nebo je vyvedl z těžké životní situace. Barokní doba se vyznačovala pokáním, které pocestný musel vykonat na poutním místě. Vřelá kajícínost za těžké hříchy se mohla projevit poutí na zvolené místo, kde hříšník musel vykonat knězem nařízené požadavky.³⁶⁵

Hoffman zmínil i druhý důvod náboženské poutě, který motivoval věřící k větší pobožnosti. Poutníci při nich spatřili hroby a relikvie svatých, čímž se v nich měla vzbudit větší touha po tom, aby uctívali Boha po vzoru svatých. Jejich kult Hoffman přirovnal k podnoží božích nohou, neboť dávali příklad příchozím, jak se klanět Bohu.³⁶⁶ V tomto bodě ještě připojil zážitek, který mohl souviset s jeho pastorační praxí. Mnozí farníci totiž nechtěli nikam putovat

³⁶² G. Scherer, *Kázání*, s. 11.

³⁶³ *Tamtéž*, s. 360. Dále o tradici poutnictví více Norbert Ohler, *Nábožné poutě ve středověku a novověku*, Praha 2002, s. 19–31.

³⁶⁴ Průběhem a cílem barokních poutí se zabýval J. Mikulec, *Náboženský život*, s. 179–190.

³⁶⁵ J. O. Hoffman, *Zrcadlo*, s. 361. K významu smrtelných hříchů v barokní době František Šulista, *Hřích v českých barokních textech*, České Budějovice 2022 (bakalářská práce), s. 20–34.

³⁶⁶ J. O. Hoffman, *Zrcadlo*, s. 362

a tvrdili, že se mohou modlit také doma.³⁶⁷ Na tuto připomínku jim odpověděl, že se klidně mohli modlit ve svých příbytcích, ale nezískali by tím milosti, kterými Bůh obdaroval dané místo. Hoffman argumentoval také smyslovým vnímáním poutě: „*Oči lidské vždycky jsou žádostivější a co vidí to k sobě táhnou, k tomu srdce hned také jest nakloněnější*“.³⁶⁸ Z toho pro čtenáře vyplývalo, že poutníci měli vidět, v tomto případě zažít, poutnické *genius loci*, aby si jeho navštívením prohloubili svou víru na své cestě k Bohu. Za příklad katolíkům Hoffman uvedl Tři krále, kteří se rovněž vypravili na cestu, aby také viděli narozeného Krista.³⁶⁹

Podle Hoffmana poutník věřil tomu, že když přijde na posvátné místo, projeví se na něm zázraky. Použil propagandisticky obrazy náboženského putování k místům, na nichž je Kristus činil. Vyzdvihl především sakrální prostor, který umocňoval zbožnost věřících.³⁷⁰ Příkladem čtenářům měli být pastýři, kteří na zprávu anděla o narození Spasitele reagovali tím, že na pastvě zanechali svá stáda a rozběhli se do Betléma, aby viděli narozeného Krista, jehož příchod na svět autor zřejmě považoval za samotný zázrak. Znamenalo to, že adorace Boha měla přednost před prací, kterou Hoffman vyjádřil opuštěnými stády pastýřů. Hoffman dále použil vyprávění o tom, jak do českých zemí putovali cizinci, aby navštívili hroby zemských mučedníků a doufali, že Bůh vyslyší jejich úmysly, pro něž konali svou pouť. S touto informací souvisela námitka, proč se křesťané vydávali na cesty, i když „*že jest všudy Pán Bůh, než kdo tomu nevěří?*“.³⁷⁰ Hoffman odpověděl, že záleželo právě na daném místě, zda tam bylo něco obětováno, aby tak mohl vzniknout nějaký kult. Jedině tímto způsobem místo získalo posvátný charakter a bylo možné na něm obdržet boží milosti. Konkrétně na to odpověděl otázkou: „*Proč více milostí v Jeruzalémě prokazoval než v Babyloně?*“.

Čtvrtým důvodem, který se vztahoval k vykonávání pouti, se týkal přímo člověka samotného a jeho cesty ke smrti. Hoffman zdůraznil, že lidská existence nebyla nic jiného než život poutníka. Zároveň to potvrdil slovy „*tak my k nebeskému Jeruzalému a k svatým k nebi mířiti máme*“.³⁷⁰ Obraz nebeského Jeruzaléma je hlavním motivem předkládané práce, a proto je nutné vysvětlit, co znamenal a při jakých příležitostech se mu věřící nejvíce přiblížili.

Cíl katolíkovi pozemské cesty se nacházel v dosažení spásy na nebesích. Je patrné, že

³⁶⁷ Existoval i způsob duchovní pouti, když poutník zůstal ve svém bydlišti a postupoval podle předepsaných úkolů. Mezi ně patřily především modlitby a vkládané úmysly. N. Ohler, *Nábožné poutě*, s. 73.

³⁶⁸ J. O. Hoffman, *Zrcadlo*, s. 363.

³⁶⁹ *Tamtéž*.

³⁷⁰ *Tamtéž*.

pojmy nebeský Jeruzalém a nebe jsou v případě této analýzy synonymy. Tradice zmíněného sousloví *nebeský Jeruzalém* je však starší, neboť se vyskytovalo přinejmenším již v předbělohorské době. Jakub Horčický z Tepence poukázal, že předobrazem křesťanské pouti bylo putování židovského národa na poušti. Židé, stejně jako v jeho přítomném čase křesťané, respektive katolíci, putovali do zaslíbené země na věčnosti. Otázkou zůstávalo, jak bylo možné se tam snadno dostat. Rovněž na tomto místě se ukázala eucharistie jako klíčová součást katolického výkladu. Židům byla z nebe sesílána na poušť mana, aby měli dostatek potravy na jejich cestě. Podobně Horčický využil příměr eucharistie k chlebu, kterým se katolíci sytili, aby „*při té pocestné potravě běh přítomného života přes poušť tohoto světa přejítí mohli a do země zaslíbené (jenž jest království nebeské) se dostati*“.³⁷¹

Ačkoliv zde nebyl nebeský Jeruzalém výslovně zmíněn, symbolická řeč tohoto přirovnání hovoří jinak. Zprvce to, co znamenalo *nebeské království* v Horčického výkladu, by se mohlo shodovat s dosažením spásy. Hoffman to potvrdil cílem životní pouti správného katolíka. Další motiv pouti pozemského života znamenal hledání pravé cesty k Bohu. V životě barokního člověka spása neodmyslitelně patřila do jeho vnitřního světa. Dosáhl ji skrze svou zbožnost, kterou umocňoval vlastní imaginací náboženského jednání v odehrávajících se ceremoniích. K dalším jejím projevům patřily zbožné odkazy, o nichž se dochovaly zprávy především v testamentech měšťanů.³⁷² U šlechty se projevila reprezentace obrazu zbožného pána, kterou budovali například Valdštejnové.³⁷³ V neposlední řadě se zbožné putování projevilo v nadacích a darech.³⁷⁴

Jakub Horčický z Tepence připodobnil prostředí okolo této cesty zbožnosti k poušti, po níž věřící v Čechách na počátku 17. století přecházeli. V kontextu doby kolem roku 1609 ona poušť pravděpodobně odrážela duchovní roztěkanost křesťanů, kterou Horčický jako katolík viděl v důsledcích Majestátu na náboženskou svobodu. Zřejmě tímto způsobem odsuzoval učení nekatolických konfesí, které Majestát legalizoval. Naopak Horčický považoval za místo, na němž by se věřící dočkali spásy, katolický kostel, v němž příchozí dostali jak duchovní potravu prostřednictvím eucharistie, tak skrze kázané slovo posílení víry ve vyslyšené modlitbě,

³⁷¹ J. Horčický z Tepence, *Konfese*, s. 267.

³⁷² T. Malý, *Smrt*, s. 185–197.

³⁷³ Například u barokních Valdštejnů v jejich symbolické síti. Jiří Hrbek, *Proměny valdštejnské reprezentace. Symbolické síť valdštejnského rodu v 17. a 18. století*, Praha 2015, s. 225–364.

³⁷⁴ Například Tereza Lyčková, *Zbožné dary a nadace a jejich fundátoři v Krnově v 17. a 18. století*, *Historica. Revue pro historii a příbuzné vědy* 8, 2017, č. 1, s. 31–43.

aby dosáhli spásy duše.

Přítomní v kostele byli svědky různých ceremonií, které v sobě ukrývaly předobrazy věčného života. Nebeský Jeruzalém se stal zastřešujícím prvkem pro komunikativní obraz indoktrinace víry, aby tak všechny duše našly cíl své cesty. V popsané ceremonii katolické mše se pracovalo s konverzí všech lidí, kteří nemuseli být ani fyzicky přítomni v prostoru chrámu, čímž byli všichni sjednoceni v jedno, aby společně vzdávali úctu Bohu. Průběh rituálů v kostele znázorňoval střípky z Kristova života a mohl mít také další význam. První z nich byla čistě náboženská, skrze niž se projevovala víra. Další možnou funkcí byla didaktická, aby se přiblížil Kristův život a skrze liturgické úkony se stal součástí životů přítomných věřících. Ruku v ruce s tím se povzbuzovala jejich víra. V případě období Georga Scherera, Václava Brosia a Jakuba Horčického z Tepence správný výklad katolických ceremonií přispíval k obhajobě a udržení správné cesty na úkor nekatolických konfesí. Znázorňoval to obraz tuláka, který stál na periferii duchovního života, a proto měl hledat správnou cestu ve své životě. Jindřich Ondřej Hoffman se už v pobělohorské době snažil nové konvertity vyučovat v nové víře, aby se na své pouti správně zorientovali. Zároveň chtěl povzbudit ostatní katolíky v jejich víře. Hoffman měl ambici jim vysvětlit, aby pochopili veškerá nařízení a věrouku katolické církve, jak jim to předepisovaly teologicko-politické normy a dogmata.

Závěr

Diplomová práce *Pout' k nebeskému Jeruzalému. Symbolická řeč protireformačních textů* pojednala o čtyřech autorech, kteří napsali svá díla v letech 1580 až 1650 s cílem předat svým čtenářům základy katolické věrouky. Tím usilovali indoktrinovat katolickou víru, která se měla pro ně stát v zemi jedinou správnou. Zároveň to znamenalo, že věřící dosáhnou spásy, o niž usilovali. Předkládaný kvalifikační spis představil náboženský obraz bělohorské doby očima tisků, které pojednávaly o způsobech a záměrech protireformace v Čechách.

První kapitola představila čtyři autory protireformačních tisků a zasadila je do konkrétního prostředí, v němž svá díla napsali a vykonávali svou činnost. Pisatelé tvořili za podpory určitého patrona, kterému dedikovali svá díla. Například Georg Scherer kázal na vídeňském dvoře císaře Matyáše I., Václav Brosius působil na jindřichohradeckém panství pánů z Hradce, Jakub Horčický z Tepence spravoval jako zástavní držitel panství Mělník a Jindřich Ondřej Hoffman svou pastorační misii sloužil v Německém Brodě či Kolíně. Autoři svá díla věnovali pravděpodobně svému mecenáši nebo osobě, kterou považovali za vysoce významnou, aby tak bylo jejich dílo věrohodné před možnými oponenty. Obsah zkoumaných pramenů svou povahou zasahuje do teologické roviny, ale opomenuta nebyla ani symbolická rovina výpovědi analyzovaných pramenů, která pronikla do myšlení katolíků v 17. století. Autoři se zabývali například pojetím eucharistie, správným průběhem tridentské mše, významem hmotné kultury či uměleckou výbavou kostelů. Pisatelé měli ambici předat svým osobitým způsobem posluchačům katolické učení a vštěpovat jim víru. Funkce textu tedy sehrává klíčovou roli pro jejich interpretaci. V případě, že autor sdělil svůj osobní zážitek nebo na něco reagoval, je možné se domnívat, že to mělo splnit svůj účel a působit na recipienta.

U analyzovaných náboženských tisků se potvrdily souvislosti a vzájemné vztahy mezi autory a samotným obsahem. Vedle jazykových prostředků to byly motivy a obrazy, které odkazovaly na poselství, které autoři chtěli sdělit svým adresátům. Tím klíčovým byla katolická církev, kterou pisatelé vykreslovali jako setkaný oděv, který znázorňoval důstojnost a jednotu. V kontrastu s tím figuroval směšný a slepený plášť, který znázorňoval nespolehlivé evangelické učení. Katolickou církev naopak představovali jako pevný sloup, který znamenal životní jistotu pro své věřící. Častým symbolem byla rovněž cesta, která vedla k věčnému životu, kterého chtěl dosáhnout každý raně novověký člověk. Protikladem k tomu byly zkratky, které odvedly jeho duši na špatné místo, kde nebylo možné dosáhnout spásy. Jeho pout' tak nemohla být naplněna. Tyto motivy by bylo zajímavé sledovat také u dalších soudobých autorů a ptát se, jakým způsobem je adaptovali ve svých dílech.

Stěžejním bodem analýzy byla eucharistie, která patřila mezi sedm katolických svátostí. Pro římskou církev představovala klíčovou součástí víry, protože věřila, že se v ní nacházel živý Bůh. Bylo to v rozporu s myšlením u ostatních konfesí, čímž vznikaly polemiky a následné reakce na dané téma. Analýzou pramenů se ukázalo, jak na eucharistii nahlíželi Georg Scherer, Václav Brosius a Jakub Horčický z Tepence nebo Jindřich Ondřej Hoffman.

Slovem se předepisoval rituál, jak se ukázalo v symbolice katolické mše. V této kapitole byl nejprve nastíněn průběh liturgie a význam praktikovaných úkonů. Poté se pozornost zaměřila na kostelní ceremonii, jak ji popisovali katoličtí učenci. Diplomová práce nazírala na katolickou mši jako náboženskou slavnost, která byla doprovázena užíváním liturgických předmětů, hudbou a zpěvem. Celá ceremonie měla charakter uměleckého představení, které se vyznačovalo pevným dramaturgickým plánem. Tradice katolické mše, v níž probíhaly všechny obřady, měla počátek již v dobách rané církve, od níž pocházela posloupnost apoštolského kněžství. Katoličtí biskupové silou tohoto učení poté světili osoby, které pronášely slova proměnění při transsubstanciaci, a proto nebylo možné, aby jejich výpověď byla neplatná.³⁷⁵ Promluvě, kterou hlásal někdo jiný, konkrétně neřádne vysvěcení duchovní, bylo těžké pro katolíky věřit, ale hlavně ji uznat jako platnou.³⁷⁶ Katolíci totiž trvali na tom, aby kněžský úřad vykonávala pověřená osoba, která k tomu disponovala oprávněním, a tak garantovala správnost a pravdivost výkladu a sílu učení. Vysvěcený katolický kněz zároveň získal relevantní vzdělání, aby mohl učeně kázat a poučovat věřící.

Katolíci věřili v zázračnou proměnu Krista v obětovaný chléb prostřednictvím síly slova celebrujícího kněze. Ukazuje se tedy, že jazyk definoval rituál, který v myšlení přítomných věřících poodkrýval neviditelný svět, který sehrál klíčovou roli pro jejich posmrtný život. Stranou pozornosti nezůstalo ani smyslové vnímání na člověka prostřednictvím svící, verbálního projevu kněze či vůně kadidla.

Poslední kapitola pojednala o obrazu poutě v ceremoniích. Předkládaná práce se v ní

³⁷⁵ Dále k teorii eucharistické liturgie (konkrétně transsubstanciaci) pojednal Pavel Filipi, *Hostina chudých. Kapitoly o večeři Páně*, Praha 1991, s. 70, který se tímto tématem zevrubně zabýval. Na druhou stranu nevycházel z polemik, o které se opírá předkládaná práce. Dotkl se však reformačního soupeření, problematice jazyka týkající se sporů o formulaci a preferuje spíše protestantský pohled. Zmínil luterány, anglikány či zwingliány.

³⁷⁶ P. Bourdieu, *Co se chce říct mluvením*, s. 71, který na tomto místě své kapitoly nesouhlasí s Austinem, neboť Austin pracuje pouze s filosofií jazyka a opomíjí na verifikaci institucí, v níž se dané akty odehrávají.

dočkala naplnění svého názvu. Po uvedení do problematiky významu poutí a procesí se pozornost zaměřila na konkrétní události, během nichž se vykonávaly pobožné průvody. Jejich smyslem byla připomínka putování člověka od narození do smrti. Nejvíce ohlasů, a to i těch negativních, sklídila procesí při svátku Božího těla, při nichž katolíci veřejně demonstrovali svou víru, což nemohlo zůstat bez odezvy u jinověrců. Díky těmto střetům se v narativních pramenech, pamětech či náboženských tiscích dochovala svědectví obou stran na tuto slavnost, což by se mohlo stát předmětem dalšího bádání. Tradice náboženských poutí existovala již od počátků katolické církve, ovšem jako pouť bylo možné označit i samotný život křesťana, který chtěl dosáhnout věčnosti v nebeském Jeruzalémě. Musel v tomto případě poslouchat katolické vzdělance a duchovní, kteří mu nabídli prostředky, aby se jeho životní pouť vydařila a došla naplnění.

Ve výzkumu se rovněž uplatnil předpoklad z úvodu práce od Ondřeje Jakubce a Tomáše Malého, že šíření víry probíhalo prostřednictvím dobových médií, tedy slova a obrazu či ilustraci v tisku, případně rituálu. V předkládaném spisu se nachází šest doprovodných ilustrací, aby si čtenář mohl zmiňovanou interpretaci vizuálně představit. Pokud to platí v tomto případě, bylo by možné tento přístup aplikovat na příkladu dalších dobových tisků, které cíleně působily na své recipienty, aby mohli lépe pochopit, co jim autor chtěl vrýt do paměti. Potvrdilo se tak propojení mezi jednotlivými dobovými médii, která měla vzdělávací, případně přesvědčovací funkci.

Diplomová práce představila pouze výseč možného bádání, které by v budoucnu mohlo být rozšířeno dalšími směry. První možností je rozšíření samotné intertextuální sítě katolických autorů o další pisatele, kteří se vážou na představené čtyři. Například k Václavu Brosiovi se pojí Václav Šturm, který vedl polemiky s českým bratrem Silviem Uberinem. Mohl by se tím ukázat i pohled z nekatolické strany ve světle polemických tisků. Někteří čeští duchovní se inspirovali díly Georga Scherera. K tomuto okruhu autorů patřili především ti, kteří překládali jeho spisy. Dalšími jeho překladateli byli například litomyšlský děkan Bartoloměj Flaxius z Čenkova, bílinský farář Jan Peit, kanovník v Litoměřicích Václav Vojtěch Červenka z Věžnova a kutnohorský kněz Jan Barner. Časový horizont by se tak rozšířil až do konce 17. století. Nelze opomenout ani propojení k farní správě, v jejímž rámci literárně činní duchovní působili.

Vzájemné vztahy mezi tisky by mohla poodkrýt textová analýza, jejíž kritéria by se soustředila na možné zdroje a reflexe inspirací. Sem by patřily vazby na různé typy autoritativních textů, jako byly Bible, texty církevních autorit či usnesení synod. Opomenuty by neměly ani způsoby indoktrinace víry, které se projevovaly jak prvky barokní zbožnosti, tak

významem liturgických předmětů, chrámové výzdoby nebo sakrální architekturou. Zvláštní součástí barokní zbožnosti tvořil společenský život katolické církve. Pod ním si představují veřejná procesí, poutě, barokní kultury či sakralizaci krajiny.

V sociálním kontextu sítě by se mohla zodpovědět otázka mecenátu daných tisků, tedy kdo protireformační literární činnost financoval a podporoval. Za druhé by bylo možné hledat odpověď na otázku, komu byly určeny texty a za jakým záměrem byly sepsány. Další potenciální téma představuje role Jakuba Horčického z Tepence v protireformaci. Vedle své vědecké kariéry na dvoře Rudolfa II. spravoval panství Mělník, kde horlivě prosazoval katolickou věrouku. Vystává tedy otázka, jaké střety s nekatolickými konfesemi musel na svém panství řešit. Z toho důvodu, že byl bigotním katolíkem, na něj reagovali stavové ve své *Apologii* během druhého stavovského povstání, ostatně jako na další katolické reprezentanty. Jeho činnost v Mělníku reflektují dosud nevyužité písemné prameny uložené v Národním archivu ve fondech Stará manipulace a Archiv pražského arcibiskupství, a dále ve fondech Velkostatek Mělník či Archiv města Mělník.

V neposlední řadě by se zájem mohl věnovat následné recepci knih zmíněných autorů, konkrétně jejich zastoupení ve farnínských či klášterních knihovnách, které je možné zkoumat na základě dobových soupisů nebo současného stavu. Zároveň se tak mohou ukázat zdroje, z nichž kazatelé čerpali inspiraci pro svou činnost. Zatím nezodpovězenou otázkou představuje výskyt knih jmenovaných autorů ve šlechtických knihovnách, neboť autoři dedikovali svá díla šlechticům, kteří je od nich obvykle fyzicky dostávali.

Seznam pramenů a literatury

Prameny nevydané

Národní archiv, Stará manipulace,
inv. č. 1366, sign. H 164, kart. 921 (Horčický z Tepence).

Staré tisky

Brosius, Václav, *Koule Danielova, kterouž podává draku pikartskému, jinak valdenskému*, Litomyšl 1589 (Knihopis K01302, exemplář z NK, sign. 54 F 28 přív.).

Brosius, Václav, *O přijímání Těla a Krve Páně. Rozmlouvání mezi dvěma osobami, prosté, krátké, důvěrné a pokojné. Osoby rozmlouvající Pavel a Jan*, Litomyšl 1598 (Knihopis K01304, exemplář z NK, sign. 54 D 43 přív.).

Brosius, Václav, *Ohlášení se proti pikartskému netopyru*, Litomyšl 1599 (Knihopis K01303, exemplář z NK, sign. 54 D 43 přív.).

Druhá apologie stavů Království českého, tělo a krev Pána Ježíše Krista pod obojí přijímajících, Praha 1618 (Knihopis K00234, exemplář z NK, sign. 54 E 316).

Hoffman, Jindřich Ondřej, *Ocularia aneb oči sklené starého Čecha*, Praha 1637 (Knihopis K03099, exemplář z NK, sign. 54 D 117).

Hoffman, Jindřich Ondřej, *Zrcadlo náboženství*, Praha 1642 (Knihopis K03100, exemplář z NK, sign. 54 F 118).

Horčický z Tepence, Jakub, *Konfese katolická*, Praha 1609 (Knihopis K03157, exemplář z NK, sign. 54 F 231).

Karásek Lvovický, Cyprián, *Pranostika nová vztahující se na let dvaceti pořád nastávajících*, Praha 1564 (Knihopis K05134, exemplář z Knihovna Národního muzea, sign. 28 E 27 neúpl.).

Scherer, Georg, *Chodcovský plášť pikartského, luteránského a jiných nových sektářů učení*, 1588 (Knihopis K15360, exemplář z NK, sign. 54 B 132 přív. 8).

Scherer, Georg, *Katechismus křesťanského náboženství ve čtyřech částkách*, Praha 1612 (Knihopis K15349, exemplář z NK, sign. 54 B 121).

Scherer, Georg, *Kázání o slavném svátku Těla Božího a procesí*, Litomyšl 1594 (Knihopis K15356, exemplář z NK, sign. 54 F 42).

Scherer, Georg, *Křesťanská vojenská kázání k tomuto času válečnému proti Turkům velmi příležitá*, Litomyšl 1596 (Knihopis K15354, exemplář z NK, sign. 54 F 42 přív. 1).

Scherer, Georg, *Křesťanská vojenská kázání všem nejvyšším hejtmanům*, Litomyšl 1596 (Knihopis K15354a, exemplář z NK, sign. 54 D 18 přív. 1).

Scherer, Georg, *Křesťanská vojenská kázání všem nejvyšším hejtmanům*, Litomyšl 1596 (Knihopis K15354b, exemplář z NK, sign. 54 F 42 přív. 2).

Scherer, Georg, *Postila*, Praha 170 (Knihopis K15351a, exemplář z NK, sign. 54 A 000017).

Scherer, Georg, *Rozmlouvání křesťanské o ceremoniích a řádech posvátných křtu svatého mezi farářem katolickým a babou luteránskou*, Litomyšl 1591, (Knihopis K15361, exemplář z NK, sign. 54 D 18/adl.03).

Scherer, Georg, *Rozmlouvání křesťanské o ceremoniích a řádech posvátných křtu svatého. Mezi farářem katolickým a babou luteránskou, kteráž dítky ke křtu nosívá*, Litomyšl 1591 (Knihopis K15361, exemplář z NK, sign. 54 D 18 přív. 3).

Šturm, Václav, *Rozsouzení a bedlivé uvážení Velikého Kancionálu od bratří Valdenských, jinak Boleslavských*, Praha 1588 (Knihopis K16007, exemplář z NK, sign. 54 B 85).

Tento artikul o defensi pro obhajování náboženství obojího, Praha 1618 (Knihopis K00377, exemplář z NK, sign. 54 H 7917).

Prameny vydané

Čáňová, Eliška (ed.), *Nejstarší zповědні seznamy 1570–1666*, Praha 1973.

Gindely, Anton – Dvorský, František – Krofta, Kamil – Novák, Jan Bohuslav – Volf, Miloslav a kol. (edd.), *Sněmy české od léta 1526 až po naši dobu IX. 1595–1599*, Praha 1897.

Gindely, Anton (ed.), *Dekrety jednoty bratrské*, Praha 1865.

Hrdina, Antonín Ignác (ed.), *Dokumenty tridentského koncilu*, Praha 2015.

Keller, Katrin – Catalano, Alessandro (edd.), *Die Diarien und Tagzettel des Kardinals Ernst Adalbert von Harrach (1598–1667) I. Kommentar und Register*, Wien 2010.

Kitzler, Petr (ed.), *Příběhy raně křesťanských mučedníků. Výbor z nejstarší latinské a řecké martyrologické literatury*, Praha 2009.

Kolár, Jaroslav (ed.), *Václav Hájek z Libočan, Kronika česká*, Praha 1981.

Kořán, Josef (ed.), *Českomoravská kronika. Kniha pátá*, Praha 1891.

Kříž, Antonín (ed.), *Aristoteles, Etika Nikomachova*, Praha 2013.

Linka, Jan (ed.), *Václav Hájek z Libočan. Kronika česká*, Praha 2013

Líva, Václav (ed.), *Prameny k dějinám třicetileté války. Regesta fondu militare VI (1640–1642)*, Praha 1955.

Marek, Pavel (ed.), *Svědectví o ztrátě starého světa. Manželská korespondence Zdeňka Vojtěcha Popela z Lobkovic a Polyxeny Lobkovické z Pernštejna*, České Budějovice 2005 (= Prameny k českým dějinám 16.–18. století. Řada B/1).

Pánek, Jaroslav (ed.), *Jan Zajíc z Házmburka. Sarmacia aneb zповěd' českého aristokrata*, Praha 2007.

Šusta, Josef (ed.), *Die römische Kurie und das Konzil von Trident unter Pius IV I–IV*, Wien 1904–1914.

Teske, Roland J. – Rotelle, John E. (edd.), *Arianism and Other Heresies. Works of Saint Augustine*, New York 1995.

Vašica, Josef (ed.), *Georg Scherer, Kazatelská pravidla*, Stará Říše na Moravě 1937.

Literatura

Ariés, Philippe, *Dějiny smrti I-II*, Praha 2020.

Austin, John Langshaw, *Jak udělat něco slovy*, Praha 2000.

Bachtin, Michail, *Dostojevskij umělec*, Praha 1971.

Bachtin, Michail, *François Rabelais a lidová kultura středověku a renesance*, Praha 2007.

Balcárek, Pavel, *Kardinál František Ditrichštejn (1570–1636). Gubernátor Moravy*, České Budějovice 2007.

Bartlová, Milena, *Jakou identitu označoval obraz kalicha?*, in: Ota Halama – Pavel Soukup (edd.), *Kalich jako symbol v prvním století utrakvismu*, Praha 2016, s. 39–59.

Bartmiňsky, Jerzy, *Jazyk v kontextu kultury. Dvanáct studií z lublinské kognitivní etnolingvistiky*, Praha 2016.

Bartůněk, Václav, *Karel z Lamberka, pražský arcibiskup. Příspěvek k dějinám osobností a arcidiecése*, Časopis Společnosti přátel starožitností 51–53, 1943–1945, č. 3–4, s. 174–214.

Bařová, Eliška, *Kolínský kancionál z roku 1517 a bratrský zpěv na počátku 16. století*, Praha 2011.

Bauer, Barbara, *Intertextualität und das rhetorische System der Frühen Neuzeit*, in: Wilhelm Kühlmann – Wolfgang Neuber (edd.), *Intertextualität in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1994, s. 31–62.

Bersuire, Pierre, *The Moralized Ovid*, Cambridge 2023.

Bidlo, Jaroslav, *O konfesi bratrské z r. 1573*, in: Gustav Friedrich – Kamil Krofta – Jaroslav Bidlo (edd.), *Sborník prací historických. K šedesátým narozeninám dvor. rady prof. dra Jaroslava Golla*, Praha 1906, s. 246–278.

Biegel, Richard (ed.), *Baroko na Kolínsku I. Společnost a kultura v letech 1650-1730*, Kolín 2001.

Bílek, Tomáš Václav, *Dějiny konfiskací v Čechách po r. 1618*, Praha 1882.

Blechová, Lenka, *Knížecí zrcadla v českých zemích ve vrcholném a pozdním středověku*, Mediaevalia Historica Bohemica 19, 2016, č. 1, s. 7–34.

Bloch, Marc, *Králové divotvůrci. Studie o nadpřirozenosti přisuzované královské moci, zejména ve Francii a Anglii*, Praha 2004.

Borucki, Bogdan, *Zwycięstwa oręża polskiego*, Warszawa 2009.

- Bourdieu, Pierre, *Co se chce říct mluvením. Ekonomie jazykové směny*, Praha 2014.
- Brčák, Marek, *Působení kapucínského řádu v Čechách a na Moravě (1599–1783)*, Praha 2022.
- Brodrick, James, *Jezuita Petr Kanisius (1521-1597)*, Olomouc 2012.
- Brodrick, James, *Robert Bellarmino. Kardinál a inkvizice*, Olomouc 2007.
- Brom, Vlastimil, *Panovnické tituly v Dalimilově kronice. K využití textové lingvistiky pro historickou interpretaci*, in: Martin Wihoda – Demeter Malat'ák (edd.), *Stát, státnost a rituály přemyslovského věku. Problémy, názory, otázky. Sborník příspěvků z konference konané dne 18. října 2005 v Brně, Brno 2006*, s. 217–234.
- Burke, Peter, *Co je kulturní historie*, Praha 2011.
- Burke, Peter, *Jazyky a společenství v raně novověké Evropě*, Praha 2011.
- Burke, Peter, *Variety kulturních dějin*, Brno 2006.
- Bůžek, Václav – Hrdlička, Josef a kol., *Dvory velmožů s erbem růže. Všední a sváteční dny posledních Rožmberků a pánů z Hradce*, Praha 1997.
- Bůžek, Václav, *Literární mecenát nižší šlechty v předbělohorských Čechách*, in: Jaroslav Pánek – Miloslav Polívka – Noemi Rejchrtová (edd.), *Husitství – reformace – renesance. Sborník k 60. narozeninám Františka Šmahela*, Praha 1994, s. 831–843.
- Caban, Peter, *Dejiny kresťanskej liturgie v staroveku*, Praha 2013.
- Caban, Peter, *Kadidlo a vonné látky v Bibli a liturgii*, Praha 2012.
- Catalano, Alessandro, *Zápas o svědomí. Kardinál Arnošt Vojtěch z Harrachu (1598–1667) a protireformace v Čechách*, Praha 2008.
- Cermanová, Pavlína, *Zbožnost husitského věku*, in: Milena Bartlová (ed.), *Husitské století*, Praha 2014, s. 435–456.
- Cibulka, Josef, *Korunovační klenoty Království českého*, Praha 1969.
- Coreth, Anna, *Pietas Austriaca. Fenomén rakouské barokní zbožnosti*, Olomouc 2013.
- Coufal, Dušan, *Polemika o kalich mezi teologií a politikou 1414–1431. Předpoklady basilejské disputace o prvním z pražských artikulů*, Praha 2012.
- Čáňová, Eliška, *Rekatolizace ve Středočeském kraji*, *Středočeský sborník historický* 11, 1976, s. 65–81.
- Čáňová, Eliška, *Status animarum pražské arcidiecéze z roku 1651*, *Sborník archivních prací* 29, 1979, s. 20–55.
- Čáňová, Eliška, *Vývoj správy pražské arcidiecéze v době násilné rekatolizace Čech (1620-1671)*, *Sborník archivních prací* 35, 1985, s. 486–560.
- Čapská, Veronika, *Představy společenství a strategie sebe prezentace. Řád servitů v habsburské monarchii (1613–1780)*, Praha 2011.

Čapský, Martin – Čapská, Veronika, *Krev v kalichu, víno v číši. K sociální praxi a materialitě zbožnosti utrakvismu*, Český časopis historický 120, 2022, s. 335–369.

Černušák Tomáš – Pavel Marek, *Gesandte und Klienten. Päpstliche und spanische Diplomaten im Umfeld von Kaiser Rudolf II.*, Berlin 2020.

Černušák, Tomáš, *Pražská nunciatura a počátky Katolické ligy*, Český časopis historický, 2010, s. 114–126.

Černušák, Tomáš, *Prestiž, násilí a zápas o veřejný prostor. Konflikty při slavnostech Božího Těla v rudolfínské Praze roku 1605*, Český časopis historický 118, 2020, s. 1000–1017.

Černušák, Tomáš, *První církevní koncepty pobělohorské rekatolizace v Čechách a na Moravě (1620–1622)*, Opera historica 22, 2021, s. 237–255.

Červenka, Jan, *Hranice mezi polemikou a dialogem na příkladu literárních sporů 15. století*, Studia Comeniana et historica 47, č. 97–98, 2017, s. 181–197.

Červenka, Jan, *Literární dialogy a tolerance v rané české reformaci*, Olomouc 2022 (disertační práce).

Česák, Josef, *Církevní korouhve a praporce, Vexilologie*. Zpravodaj České vexilologické společnosti 116, 2000, s. 2180–2181.

Čornejová, Ivana – Kaše, Jiří – Mikulec, Jiří – Vlnas, Vít, *Velké dějiny země Koruny české VIII (1618–1683)*, Praha 2008, s. 557–574.

Čornejová, Ivana, *Tovaryšstvo Ježíšovo. Jezuité v Čechách*, Praha 1995.

Čtvrtník, Mikuláš, *Duchové dějiny v kontextu české a evropské historiografie 19. a 20. století*, Praha 2019.

David, Jaroslav, a kol., *Slovo a text v historickém kontextu. Perspektivy historickosémantické analýzy jazyka*, Brno 2013.

David, Zdeněk V., *Nalezení střední cesty. Liberální výzva Římu a Lutherovi*, Praha 2012.

Decreux, Marie-Elisabeth, *Kniha a kacířství, způsob četby a knižní politika v Čechách 18. století*, in: Česká literatura doby baroka. Sborník k české literatuře 17. a 18. století, Praha 1994 (= Literární archiv. Sborník Památníku národního písemnictví 27), s. 61–87.

Decreux, Marie-Elisabeth, *Knihy určené ženám, knihy určené mužům. Úvahy o modlitebních knihách v Čechách v 18. století*, in: Lenka Pořízková – Jiřina Šmejkalová (edd.), *Co jsou dějiny knihy? Antologie textů k dějinám a teorii knižní kultury*, Praha 2021, s. 118–141.

Ducreux, Marie-Elisabeth, *Kultura – zbožnost – symbolická politika. Proměny společnosti ve střední Evropě v 17. a 18. století*, Praha 2023.

Decreux, Marie-Elisabeth, *Několik úvah o barokní zbožnosti a rekatolizaci Čech*, Folia Historica Bohemica 22, 2006, č. 1., s. 143–177.

Dell'Omo, Mariano, *Per la storia dei monaci-vescovi nell'Italia normanna del secolo XI. Ricerche biografiche su Guitmondo di La Croix-Saint-Leufroy, vescovo di Aversa*, Benedictina 40, 1993, s. 9–34.

- Denis, Ernst, *Čechy po Bílé hoře I. Vítězství církve. Centralism*, Praha 1904.
- Řurčanský, Marek, *Úřední knihy vedené v rámci podkomorského úřadu jako pramen k výzkumu šlechtických dvorů v období třicetileté války*, Sborník archivních prací 52, 2002, s. 243–256.
- Dvořák, Max, *Umění jako projev ducha*, Praha 1936.
- Eberhard, Winfried, *Zur Religionsproblematik in der böhmischen Landesverfassung der Reformationsepoche*, in: Karel Malý (ed.), *Vladislavské zřízení zemské a počátky ústavního zřízení v českých zemích (1500–1619)*, Praha 2001, s. 249–266.
- Elbel, Martin, *Město a klášter. Františkánský konvent v raně novověké Olomouci*, Praha 2017.
- Evans, Robert J. W., *Rudolf II and his World. A Study in Intellectual History, 1576–1612*, Oxford 1973.
- Evans, Robert J. W., *Rudolf II. a jeho svět. Myšlení a kultura ve střední Evropě 1576–1612*, Praha 1997.
- Evans, Robert J. W., *The Making of the Habsburg Monarchy, 1550–1700. An Interpretation*, Oxford 1979.
- Evans, Robert J. W., *Vznik habsburské monarchie (1550–1700)*, Praha 2003.
- Fejtová, Olga, *Německá diskuse ke konfesionalizaci v evropském kontextu*, Český časopis historický 109, 2011, s. 739–785.
- Filipi, Pavel, *Hostina chudých. Kapitoly o večeři Páně*, Praha 1991.
- Forst, Vladimír a kol., *Lexikon české literatury. Osobnosti, díla, instituce I*, Praha 1985.
- Freedberg, David, *Johannes Molanus on Provocative Paintings. De Historia Sanctarum Imaginum et Picturarum II*, Journal of the Warburg and Courtauld Institutes 34, 1971, s. 229–245.
- Gasperoni, Michaël – Gourdon, Vincent (edd.), *Le sacrement oublié. Histoire de la confirmation (XVIe – XXe siècle)*, Tours 2022.
- Geertz, Clifford, *Interpretace kultur. Vybrané eseje*, Praha 2000.
- Gennep, Arnold van, *Přechodové rituály. Systematické studium rituálů*, Praha 1996.
- Ginsburg, Carlo, *Sýr a červi. Svět jednoho mlynáře kolem roku 1600*, Praha 2003.
- Glücklich, Julius, *O defensorech a českém povstání 1618–1620*, Český časopis historický 27, 1921. s. 63–93.
- Halama, Ota (ed.), *Martin Luther. O mši a kněžském pomazání. V překladu Jednoty bratrské z roku 1541*, Praha 2006.
- Halama, Ota, *Otázka svatých v české reformaci. Její proměny od dob Karla IV. do doby České konfese*, Brno 2002.
- Halama, Ota, *Satanášova věž františkána Jana Vodňanského z roku 1529 jako alegorický odsudek české a evropské reformace*, in: Petr Hlaváček (ed.), *Proměny františkánské tradice. Od teologie a filosofie ke kultuře a umění*, Praha 2019, s. 263–274.

Halama, Ota, *Utravvistické agendy k večeři Páně*, in: David R. Holeton – Jiří Just – Ota Halama (edd.), *Coena Dominica Bohemica. Studijní texty UK ETF v Praze*, Praha 2006, s. 133–290.

Hansen, Reimer, *Philipp Melancton reformátor, humanista a učitel Německa*, *Historický obzor* 8, č. 11–12, 1997, s. 257–261.

Havelka, Tomáš, *From Denunciation to Humour. Forms of Attacks by Preachers on non-Roman Catholic Believers in selected Czech Sunday Postils*, in: Joachim Bahlcke – Kateřina Valentová – Jiří Mikulec, *Religious violence, confessional conflicts and models for violence prevention in Central Europe (15th-18th centuries)*, Praha – Stuttgart 2017, s. 165–178.

Heslo *Gerson*, in: *Ottův slovník naučný X*, Praha 1896, s. 79–80.

Hodes, Aleš, *Srovnání pojetí eucharistie v díle Jana Viklefa De Eucharistia a Jana Husa De corpore Christi*, *Sacra* 17, č. 1, 2019, s. 17–29.

Homolka, Ondřej, *Kontexty perzekucí křesťanů v Římské říši*, Brno 2020 (diplomová práce).

Horníčková, Kateřina – Šroněk, Michal (edd.), *Umění české reformace*, Praha 2010.

Hrbek, Jiří, *Proměny valdštejnské reprezentace. Symbolické sítě valdštejnského rodu v 17. a 18. století*, Praha 2015.

Hrdlička, Josef, *Hodovní stůl a dvorská společnost. Strava na raně novověkých aristokratických dvorech v českých zemích (1550–1650)*, České Budějovice 2000 (= *Monographia historica* 1).

Hrdlička, Josef, *Literární mecenát posledních pánů z Hradce*, *Poslední páni z Hradce*, České Budějovice 1998 (= *Opera Historica* 6), s. 349–369.

Hrdlička, Josef, *Podíl české katolické šlechty při utváření náboženských poměrů v Čechách ve dvacátých letech 17. století*, *Opera historica* 22, 2021, s. 256–286.

Hrdlička, Josef, *Víra a moc. Politika, komunikace a protireformace v předmoderním městě (Jindřichův Hradec 1590-1630)*, České Budějovice 2013 (= *Monographia historica* 14).

Chadwick, Henry, *Ego Berengarius. For Luise Abramowski*, *The Journal of Theological Studies* 40, 1989, č. 2., s. 414–445.

Jakubec, Ondřej – Malý, Tomáš, *Konfesijnost - (nad)konfesijnost - (bez)konfesijnost: diskuse o renesančním epitafu a umění jako zdroji konfesijní identifikace*, *Dějiny - teorie - kritika* 7, č. 1, 2010, s. 79 – 112.

Jakubec, Ondřej, *Kde jest, ó smrti, osten tvůj? Renesanční epitafy v kultuře umírání a vzpomínání raného novověku*, Praha 2015.

Jakubec, Ondřej, *Kostely konfesijního věku (16. a 17. století) jako objekty a prostory konverze*, in: Radmila Prchal Pavlíčková – Iveta Coufalová – Hana Ferencová (edd.), *Vytváření konvertity. Jazyková a vizuální reprezentace konverze v raném novověku*, Praha 2021, s. 75–118.

Jakubec, Ondřej, *Kulturní prostředí a mecenát olomouckých biskupů potridentské doby*, Olomouc 2003.

Jireček, Josef, *Rukověť k dějinám literatury české I*, Praha 1875.

Johnson, Trever, *Magistrates, Madonnas and Miracles: The Counter Reformation in the Upper Palatinate*, Farnham 2012.

Johnston, Rona, – Louthan, Howard – Ó hAnnracháin, Tadhg, *Catholic Reformers. Stanislaus Hosius, Melchior Khlesl and Péter Pázmány*, in: Howard Louthan – Graeme Murdock (edd.), *A companion to the Reformation in Central Europe*, Leiden-Boston 2015.

Jungmann, Josef, *Historie literatury české. Soustavný přehled spisů českých s krátkou historií národu, osvícení a jazyka*, Praha 1849.

Kadeřábek, Josef, *Nerovný boj o víru. Páni z Martinic a rekatolizace města Slaný (1600–1665)*, Praha 2018.

Kalina, Tomáš, *Václav Brož. Několik poznámek k jeho životopisu a literární činnosti*, in: *Od pravěku k dnešku. Sborník prací z dějin československých*, Praha 1930, s. 428–444.

Kalista, Zdeněk, *Bohuslav Balbín*, Praha 1939.

Kalista, Zdeněk, *Cesty historikova myšlení*, Praha 2002.

Kalista, Zdeněk, *Česká barokní pouť. K religiozitě českého lidu v době barokní*, Žďár nad Sázavou 2001.

Kalista, Zdeněk, *Mládí Humprechta Černína z Chudenic. Zrození barokního kavalíra*, Praha 1932.

Kalista, Zdeněk, *Století andělů a d'áblů. Jihočeský barok*, Jinočany 1994.

Kalista, Zdeněk, *Tvář baroka. Poznámky, které zabloudily na okraj života, skicář problémů a odpovědí*, Praha 2005.

Kancírová, Aneta, *Kázání jako médium konfesně-politické komunikace v raném novověku. Matyáš Höe z Höeneggu a jeho kazatelská aktivita v předvečer a v průběhu třicetileté války*, Olomouc 2020 (disertační práce).

Kantorowicz, Ernst, *Dvě těla krále*, Praha 2014.

Karfíková, Lenka – Šír, Zbyněk (edd.), *Číslo a jeho symbolika od antiky po renesanci. Sborník z kolokvia pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty*, Brno 2003.

Kašpar, Jan, *Exempláře starých tisků s vlastnickými vazbami olomouckého biskupa Stanislava II. Pavlovského dochované na území České republiky*, in: Jaroslava Kašparová (ed.), *Sborník Národního muzea v Praze. Řada C – Literární historie* 59, č. 1–2, 2014, s. 13–20.

Kaufmann, Thomas, *Vykoupení a zatracení. Dějiny reformace*, Praha 2020.

Kavka, František – Skýbová, Anna, *Husitský epilog na koncilu tridentském a původní koncepce habsburské rekatolizace Čech*, Praha 1968.

Kavka, František, *Zlatý věk Růží. Kus české historie 16. století*, České Budějovice 1966.

Kenny, Neil, *The Uses of Curiosity in Early Modern France and Germany*, Oxford 2004.

Kilián, Jan, *Město ve válce, válka ve městě. Mělník 1618–1648*, České Budějovice 2008.

- Knoz, Tomáš, *Karel starší ze Žerotína. Don Quijote v labyrintu světa*, Praha 2008.
- Kodera, Pavel, *Zapomenutý opat Petr Peristerius a hospodaření plaského kláštera po polovině 16. století*, in: *Proměny plaského kláštera. Sborník příspěvků z konference konané ve dnech 8. – 9. října 2015 v Plasích, Mariánská Týnice 2015*, s. 107–112.
- Koreš, František, *Proměna nižší šlechty Království českého v pobělohorské době*, České Budějovice 2023 (= *Monographia historica* 20).
- Kořán, Josef, a kol., *Českomoravská kronika. Kniha pátá*, Praha 1891.
- Kostlán, Antonín, *Die Arianer in Böhmen vor dem Dreissigjährigen Krieg. Zur Verbreitung antitrinitarischer Ansichten in der böhmischen Gesellschaft am Vorabend der Rekatholisierung*, *Acta Comeniana* 11, Praha 1995, s. 89–119.
- Král, Pavel, *Mezi životem a smrtí. Testamenty české šlechty v letech 1550 až 1650*, České Budějovice 2002 (= *Monographia historica* 2).
- Král, Pavel, *Smrt a pohřby české šlechty na počátku novověku*, České Budějovice 2004 (= *Monographia historica* 4).
- Krofta, Kamil, *Chelčický a Jednota v XV. století*, Praha 1918.
- Kubalík, Josef, *Čeští apologeté na rozhraní XVI. a XVII. věku*, *Časopis katolického duchovenstva*, č. 5, 1944, s. 257–283.
- Kubeš, Jiří, *Vilém Slavata a jeho hejtmani. Kanatomii prestiže raně novověké šlechty*, *Historický obzor* 12, 2001, č. 3–4, s. 70–75.
- Kubišta, Albert, *Baltazar Hostounský a Václav Šturm, čeští jezuité mezi Prahou a Olomoucí*, in: Martin Elbel – Ondřej Jakubec (edd.), *Olomoucké baroko. Výtvarná kultura z let 1620–1780*. 1. Úvodní svazek. *Proměny ambicí jednoho města*, Olomouc, 2010, s. 36–40.
- Kubišta, Albert, *Der Lutherische Bettlermantel Georga Scherera a jeho český překlad*, in: Jiří Mikulec – Miloslav Polívka (edd.), *Per saecula ad tempora nostra. Sborník prací k šedesátým narozeninám prof. Jaroslava Pánka I*, Praha 2007 s. 367–371.
- Kubišta, Albert, *Jednota bratrská jako terč konfesijních polemik*, in: Martin Wernisch (ed.), *Unitas Fratrum 1457–2007. Jednota bratrská jako kulturní a duchovní fenomén*, Jihlava 2009, s. 3–14.
- Kubišta, Albert, *Jesuitische Polemiken gegen die Brüderunität. Kontroverstheologie in den böhmischen Ländern um 1600*, *Acta Comeniana* 17, 2003, s. 117–135.
- Kubišta, Albert, *Konfesijní polemika – málo využívaný pramen k dějinám konfesionalizace*, in: Václav Bůžek – Pavel Král (edd.), *Společnost v zemích habsburské monarchie a její obraz v pramenech (1526–1740)*, České Budějovice 2006 (= *Opera Historica* 11), s. 389–408.
- Kuča, Karel, *Města a městečka v Čechách, na Moravě a ve Slezsku VI*, Praha 2004.
- Kühlmann, Wilhelm – Neuber, Wolfgang (edd.), *Intertextualität in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1994.
- Kůrka, Pavel, *Jak nepřesvědčit protivníka o víře. Setkání katolika a nekatolika jako téma dialogu*, *Folia Historica Bohemica* 27, č. 2, 2012, s. 225–236.

- Kutnar, František – Marek, Jaroslav, *Přehledné dějiny českého a slovenského dějepisectví. Od počátku národní kultury až do sklonku třicátých let 20. století*, Praha 1997.
- Kwaśniewicz, Włodzimierz, *Dzieje szabli w Polsce*, Warszawa 2013.
- Kybal, Vlastimil, *Svatá Anežka Česká. Historický obraz ze 13. století*, Brno 2001.
- Landová, Tabita, *Liturgie jednoty bratrské (1457-1620)*, Červený Kostelec 2014.
- Le Goff, Jacques, *Zrození očiště*, Praha 2003.
- Lyčková, Tereza, *Zbožné dary a nadace a jejich fundátoři v Krnově v 17. a 18. století*, *Historica. Revue pro historii a příbuzné vědy* 8, 2017, č. 1, s. 31–43.
- Macek, Josef, *Historická sémantika*, *Český časopis historický* 89, 1991, s. 1–30.
- Macek, Josef, *Víra a zbožnost jagellonského věku*, Praha 2001.
- Malý, Tomáš – Maňas, Vladimír – Orlita, Zdeněk, *Náboženská bratrstva barokního Brna*, Brno 2010.
- Malý, Tomáš – Suchánek, Pavel, *Obrazy očiště. Studie o barokní imaginaci*, Brno 2013.
- Malý, Tomáš, *Obrazy a rituál. Římské korunovace divotvorných Madon a koncept barokní kultury*, Praha 2019.
- Malý, Tomáš, *Smrt a spása mezi Tridentem a sekularizací. Brněnští měšťané a proměny laické zbožnosti v 17. a 18. století*, Brno 2009.
- Marek, Pavel, *Die Rezeption des rudolfínischen Majestätsbriefs im Milieu des böhmischen katholischen Adels*, in: Jaroslava Hausenblasová – Jiří Mikulec – Martina Thomsen, *Religion und Politik im frühneuzeitlichen Böhmen*, Stuttgart 2014, s. 117–132.
- Martinek, Radek – Jonová, Jitka, *Ornamenta episcopi. Liturgická roucha olomoucké katedrály*, Olomouc 2020.
- Maryšková, Kristýna, *Zkoumání vlivu luteránství na utrakvismus na příkladu Hromničních článků*, *Sacra* 17, 2019, č. 1, s. 30–41.
- Mazáčová, Petra, *Opasek jako symbol a součást středověkého oděvu. Příspěvek k hmotné kultuře českého středověku*, Praha 2012.
- Mendelová, Jaroslava, *Rada Nového Města pražského v letech 1600–1650*, *Pražský sborník historický* 29, 1996, s. 59–106.
- Miereau, Gottfried, *Das publizistische Werk von Georg Scherer S. J.*, Wien 1968 (disertační práce).
- Michálek Bartoš, František, *České dějiny II/7. Husitská revoluce I. Doba Žižkova. 1415–1426*, Praha 1965.
- Míka, Alois, *Osud slavného domu. Rozkvět a pád rožmberského dominia*, České Budějovice 1970.
- Mikulec, Jiří, *31.7. 1627. Rekatolizace šlechty v Čechách. Čí země, toho je i náboženství*, Praha 2005.

- Mikulec, Jiří, *Barokní náboženská bratrstva v Čechách*, Praha 2000.
- Mikulec, Jiří, *Kult svatého Václava a barokní náboženská bratrstva v Čechách*, in: Petr Kubín (ed.), *Svatý Václav. Na památku 1100. výročí narození knížete Václava Svatého*, Praha 2010, s. 363–376.
- Mikulec, Jiří, *Mariánská náboženská bratrstva jako součást barokní lidové zbožnosti ve středních Čechách*, in: Markéta Holubová – Marcela Suchomelová (edd.), *Salve Regina. Mariánská úcta ve středních Čechách*, Praha 2014, s. 252–268.
- Mikulec, Jiří, *Náboženský život a barokní zbožnost v českých zemích*, Praha 2013.
- Mikulec, Jiří, *Pobělohorská rekatolizace v českých zemích*, Praha 1992.
- Mikulec, Jiří, *Spolubratr císař. Habsburští panovníci v matrikách náboženských bratrstev v českých zemích*, *Folia Historica Bohemica* 34, 2019, s. 279–319.
- Milko, Pavel, *Órigenés učitel*, Červený Kostelec – Praha 2008.
- Molnár, Amadeo, *Boleslavští bratři*, Praha 1952.
- Molnár, Amadeo, *Na rozhraní věků. Cesty reformace*, Praha 1985.
- Nejedlý, Zdeněk, *Litomyšl. Tisíc let života českého města*, Litomyšl 1934.
- Nejeschleba, Tomáš, *Jan Jesenský, renesanční naturalismus a význam čísla sedm*, in: Lenka Karfíková – Zdeněk Šír (edd.), *Číslo a jeho symbolika od antiky po renesanci. Sborník z kolokvia pro práci s patristickými, středověkými a renesančními texty*, Brno 2003, s. 108–113.
- Novák, Arne, *Praha barokní*, Praha 1921.
- Novotný, Miroslav, *Jindřichohradecká kolej Tovaryšstva Ježíšova v letech 1594–1618*, in: Václav Bůžek (ed.), *Poslední páni z Hradce, České Budějovice 1998 (= Opera Historica 6)*, s. 371–385.
- Ohler, Norbert, *Nábožné poutě ve středověku a novověku*, Praha 2002.
- Opatrný, Dominik, „*V jednoho Boha věřiti budeš*“. *Anonymní dědictví Kanisiových katechismů*, *Studia Theologica* 21, 2019, č. 4, s. 75–92.
- Oppeltová, Jana, *Život v barokním klášteře: pohledy do historie premonstrátské kanonie v Teplé*, Teplá 2017.
- Orlita, Zdeněk, „*Tělo tvrdě chowey*“. *Flagelace a její praxe v jezuitských sodalitách olomoucké diecéze v 17. století*, *Studia Comeniana et historica* 36, 2006, č. 75–76, s. 134–144.
- Orlita, Zdeněk, *Die Prozessionen in der Karwoche unter der Leitung von marianischen Kongregationen im 17. und 18. Jahrhundert*, in: Tomáš Černušák – Karl Kollermann – Irene Rabl (edd.), *Kommunikation zwischen Kloster und Welt in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Referate der gleichnamigen Tagung im Stift Melk vom 21. bis 23. September 2016*, Praha – St. Pölten 2018, s. 255–278.

Oulíková, Petra, *Kazatelnice je loď svatého Petra aneb Poznámky o barokních kazatelkách*, in: Václav Chroust – Zdeňka Buršíková – Karel Viták (edd.), *Milovníkům slova Božího k potěšení a užitečnému pobavení (Barokní jezuitské Klatovy 2016)*, Klatovy 2016, s. 109–130.

Pacovský, Karel, *Úloha svatojiřských abatyšů při korunovacích českých královen*, *Folia Historica Bohemica* 32, 2017, č. 1–2, s. 151–178.

Pánek, Jaroslav, *Soužití z nezbytnosti a jeho meze. Česká náboženská tolerance na přelomu středověku a novověku*, *Dějiny a současnost* 19, 1997, č. 4, s. 13–18.

Parma, Tomáš, *František kardinál Dietrichstein a jeho vztahy k římské kurii. Prostředky a metody politické komunikace ve službách moravské církve*, Brno 2011.

Parma, Tomáš, *Olomoucké diecézní synody 16. století a přijetí dekretů Tridentského koncilu*, *Studia Theologica* 23, 2021, č. 4, s. 51–72.

Pavel Vlček, *Renesanční kostely*, in: Kateřina Horníčková – Michal Šroněk (edd.), *Umění české reformace*, Praha 2010, s. 245–260.

Pekař, Josef, *Bílá hora. Její příčiny a následky*, Praha 1921.

Pekař, Josef, *České katastry 1654–1789*, Praha 1915.

Pekař, Josef, *Dějiny Valdštejnského spiknutí (1630–1634)*, Praha 1895.

Pekař, Josef, *Knihy o Kosti*, Praha 1909–1911.

Pekař, Josef, *Knihy o Kosti. Kus české historie*, Praha 1998.

Petráň, Josef, *Dějiny hmotné kultury II (1–2). Kultura každodenního života od 16. do 18. století*, Praha 1995–1997.

Petráň, Josef, *Dějiny hmotné kultury II/1*, Praha 1995.

Petráň, Josef, *Na téma mýtu Bílé hory*, in: Zdeňka Hledíková (ed.), *Traditio et Cultus. Miscellanea historica bohemica Miloslao Vlk arciepiscopo Pragensi ab eis collegis amicisque ad annum sexagesimum dedicata*, Praha 1993, s. 141–162.

Petráň, Josef, *Staroměstská exekuce*, Praha 1996.

Podlaha, Antonín, *Dějiny pražské od konce století XVII. do počátku století XIX.*, Praha 1917.

Podlaha, Antonín, *Tři čeští laikové jakožto obránci víry katolické ve století XVI. a XVII.*, *Sborník historického kroužku* 5, 1896, s. 1–24.

Prchal Pavlíčková, Radmila – Coufalová, Iveta – Ferencová, Hana (edd.), *Vytváření konvertity. Jazyková a vizuální reprezentace konverze v raném novověku*, Praha 2021.

Prchal Pavlíčková, Radmila, *Konfessionelle Polemik in der Begräbnishomiletik. Fünf Leichenpredigten des Kontroverspredigers Georg Schrer aus den Jahren 1583-1603*, *Acta Comeniana* 24, 2010, s. 7–41.

Prchal Pavlíčková, Radmila, *Konverze, odpadlictví, přistoupení a obrácení. Několik slov a jejich významy v českých pramenech z pobělohorské doby*, in: Radmila Prchal Pavlíčková – Iveta Coufalová – Hana Ferencová (edd.), *Vytváření konvertity. Jazyková a vizuální reprezentace konverze v raném novověku*, Praha 2021, s. 35–74.

Prchal Pavlíčková, Radmila, *O útěše proti smrti. Víra, smrt a spása v pohřebních kázáních v období konfesionalizace*, Praha 2017.

Prchal Pavlíčková, Radmila, *Odpadlíci, noví křesťané a obyvatelé zpapeženěli. Náboženská proměna v pobělohorském období očima současníkům*, Praha 2024.

Prchal Pavlíčková, Radmila, *Smrt konvertity. Zprávy o dobré a špatné smrti v konfesním kontextu*, Historie – otázky – problémy 11, 2019, č. 1, s. 63–80.

Rataj, Tomáš, *České země ve stínu půlměsíce. Obraz Turka v raně novověké literatuře českých zemích*, Praha 2002.

Reinhard, Wolfgang, *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, Zeitschrift für Historische Forschung 10, 1983, s. 257–277.

Reusch, Franz Heinrich, *Scherer, Georg*, in: Allgemeine Deutsche Biographie 31, 1890, s. 102–103.

Royt, Jan – Šedinová, Hana, *Slovník symbolů. Kosmos, příroda a člověk v křesťanské ikonografii*, Praha 1998.

Royt, Jan, *Obraz a kult v Čechách 17. a 18. století*, Praha 2011.

Royt, Jan, *Sola fide, sola scriptura. Oltáře, kazatelny a křtitelnice v bývalých luterských sborech v severozápadních Čechách v 16. století a na počátku 17. století*, in: Michaela Hrubá a kol. (edd.), *Sola fide – Pouhou vírou. Luterská šlechta na Ústecku a Děčínsku a její kulturní dědictví*, Dolní Břežany 2019, s. 39–58.

Royt, Jan, *Středověké malířství v Čechách*, Praha 2002.

Sedláček, August, *Děje města Čáslavě*, Praha 1874.

Sedláček, August, *Hrady, zámky, tvrze Království českého XV. Kouřimsko, Vltavsko a jihozápadní Boleslavsko*, Praha 1927.

Sedlák, Jan Nepomuk, *Některá zvláštní ustanovení pražské synody z r. 1605*, Časopis katolického duchovenstva 10, 1890, s. 606–613.

Schaff, Philip, *History of the Christian Church, Volume IV. Mediaeval Christianity. A.D. 590–1073*, Grand Rapids 1882.

Skřivánek, Milan, *Litomyšl 1259–2009*, Litomyšl 2009.

Sládek, Miloš, *Slovo ze srdce jejich aneb Nedělní kázání v pobělohorských bohemikálních postlách a tradiční perikopní systém*, Praha 2017.

Sládek, Miloš, *Vitr jest život člověka aneb Život a smrt v české barokní próze*, Praha 2000.

Smíšek, Rostislav, *Bílá hora a labyrint pobělohorské doby*, in: Václav Bůžek (ed.), *Dílo Josefa Petráně a současná historická věda, Pocta Jihočeské univerzity českému historikovi*, Praha 2020, s. 106–115.

Smolka, Josef – Purš, Ivo, *Jakub Horčický (Sinapius) und seine Nobilitation*, Studia Rudolphina 14, 2014, s. 101–113.

Sommer, Wolfgang, *Die lutherischen Hofprediger in Dresden. Grundzüge ihrer Geschichte und Verkündigung im Kurfürstentum Sachsen*, Stuttgart 2006.

Soukup, Daniel, *Péče o židovské konvertity a její reflexe v agendě jezuitů Francisca Haselbauera (1677–1756)*, in: Radmila Prchal Pavlíčková – Iveta Coufalová – Hana Ferencová (edd.), *Vytváření konvertity. Jazyková a vizuální reprezentace konverze v raném novověku*, Praha 2021, s. 247–279.

Soukup, Pavel, *Kazatelství a propaganda*, in: Milena Bartlová (ed.), *Husitské století*, Praha 2014, s. 415–435.

Stloukal, Karel, *Papežská politika a císařský dvůr pražský na přelomu XVI. a XVII. věku*, Praha 1925.

Stögmann, Artur, *Die Gegenreformation in Wien. Formen und Folgen für die städtische Gesellschaft (1580–1660)*, in: Rudolf Leeb – Susanne Claudine Pils – Thomas Winkelbauer (edd.), *Staatmacht und Seelenheil. Gegenreformation und Geheimprotestantismus in der Habsburgmonarchie*, Wien – München 2007, s. 273–288.

Stollberg-Rilinger, Barbara, *Rituale*, Frankfurt–New York 2013.

Storchová, Lucie, *Paupertate styloque connecti. Utváření humanistické učené komunity v českých zemích*, Dolní Břežany 2011.

Storchová, Lucie, *Řád přírody, řád společnosti: adaptace melanchthonismu v českých zemích v polovině 16. století*, Dolní Břežany 2021.

Šmahel, František, *Husitská revoluce II a IV*, Praha 1996.

Šmahel, František, *Husitské Čechy. Struktury, procesy, ideje*, Praha 2001.

Šmahel, František, *Jan Hus. Život a dílo*, Praha 2013.

Šroněk, Michal, *Zbožnost, účelnost, reprezentace. Zařizování kostelů na schwarzenberských panstvích v 17. a 18. století*, České Budějovice 2020.

Šulista, František, *Hřích v českých barokních textech*, České Budějovice 2022 (bakalářská práce).

Šusta, Josef, *Pius IV. před pontifikátem a na počátku pontifikátu*, Praha 1900.

Tazbir, Janusz, *Walka z Braćmi Polskimi w dobie kontrreformacji*, *Odrodzenie i Reformacja w Polsce* 1, 1956, s. 165–207.

Turner, Victor, *Průběh rituálu*, Praha 2004.

Uhlířová, Jana, *Vzdělání – charakteristický fenomén Jednoty bratrské*, in: Martin Wernisch (ed.), *Unitas Fratrum 1457–2007. Jednota bratrská jako kulturní a duchovní fenomén*, Jihlava 2009, s. 97–108.

Ullmann, Ernst, *Svět gotické katedrály*, Praha 1987.

Urbánek, Rudolf, *České dějiny. Věk poděbradský III*, Praha 1930.

Urbánek, Vladimír, *Eschatologie, vědění a politika. Příspěvek k dějinám myšlení pobělohorského exilu*, České Budějovice 2008 (= *Monographia historica* 9).

Vacek, František, *Diecézní synoda pražská z r. 1605. Život církevní v Čechách s počátku sedmnáctého století*, Sborník historického kroužku 5, 1896, s. 25–45.

Valentová, Kateřina, *Každodenní život učitele a žáka jezuitského gymnázia*, Praha 2006.

Valentová, Kateřina, *Na církevní dráhu*, in: Dana Dvořáčková-Malá – Martin Holý – Tomáš Sterneck – Jan Zelenka a kol. (edd.), *Děti a dětství. Od středověku na práh osvícenství*, Praha 2019, s. 392–394.

Válka, Josef, *Dějiny Moravy II. Morava reformace, renesance a baroka*, Brno 1996.

Válka, Josef, *Homo festivans*, in: Václav Bůžek – Pavel Král (edd.), *Slavnosti a zábavy na dvorech a v rezidenčních městech raného novověku, České Budějovice 2000 (= Opera Historica 8)*, s. 5–17.

Válka, Josef, *Tolerance či koexistence? (K povaze soužití různých náboženských vyznání v českých zemích v 15. až 17. století)*, *Studia Comeniana et historica* 18, 1988, s. 63–75.

Válka, Josef, *Tolerance, či koexistence? K povaze soužití různých náboženských vyznání v českých zemích v 15. až 17. století*. *Studia Comeniana et historica* 18, 1988, s. 63–75.

Vaňková, Irena, *Nádoba plná řeči (Člověk, řeč a přirozený svět)*, Praha 2007.

Vávra, Josef, *Dějiny královského města Kolína nad Labem II*, Kolín 1888.

Vlčková, Michaela, *Žehnání matky. Význam obřadu v Čechách a na Moravě v 16. – 21. století*, Praha 2015.

Vlnas, Vít – Stolárová, Lenka (edd.), *Karel Škréta 1610–1674. Studie a dokumenty*, Praha 2011.

Vlnas, Vít (ed.), *Sláva barokní Čechie. Umění, kultura a společnost 17. a 18. století*, Praha 2001.

Vocelka, Karl, *Habsburská zbožnost a lidová zbožnost. K mnohvrstevnatosti vztahů elitní a lidovou kulturou*, *Folia Historica Bohemica* 18, 1997, s. 225–240.

Voit, Petr, *Encyklopedie knihy. Starší knihtisk a příbuzné obory mezi polovinou 15. a počátkem 19. století*, Praha 2006.

Volf, Josef, *Paběrky k apologiím*, *Časopis Muzea Království českého* 81, 1907, s. 127–129.

Wagner, Sabine, *Der Text auf der Karte – die Karte im Text. Zum Verhältnis von Bild, Texttafel und Begleittext in der deutschen Kosmographie des 16. Jahrhunderts*, in: Wilhelm Kühlmann – Wolfgang Neuber (edd.), *Intertextualität in der Frühen Neuzeit*, Frankfurt am Main 1994., s. 225–252.

Walker Bynum, Caroline, *Svatá hostina. Náboženský význam jídla pro středověké ženy*, Praha 2017.

Wernisch, Martin, *Evropská reformace, čeští evangelíci a jejich jubilea*, Praha 2018.

Werz, Joachim, *Predigtmodi im frühneuzeitliche Katholizismus. Die volkssprachliche Verkündigung von Leonard Halle und Georg Scherer in Zeiten von Bedrohungen (1500–1605)*, Münster 2020.

Werz, Joachim, *Die Predigtregeln Georg Scherers SJ (1540–1605). Ein konfessioneller Etablierungsversuch von professionalisiertem Habitus bei posttridentinischen Predigern des 16./17. Jahrhunderts*, in: Dagmar Hänel – Christiane Aka (edd.), *Prediger, Charismatiker, Berufene – Rolle und Einfluss religiöser Virtuosen*. Münster – New York 2018.

Widmaier, Jörg, *Priesterschaft verorten. Zur Rolle klerikaler Akterure in socialen, kulturen und symbolischen Praxisfeldern vormoderner Landkirchen*, in: Christene Aka – Dagmar Hänel (edd.), *Prediger, Charismatiker, Berufene. Rolle und einfluss religiöser Virtuosen*, Münster – New York 2018, s. 101–117.

Wiesel, Ellie, *Příběhy o naději. Eseje o velkých postavách židovské tradice*, Praha 2001.

Winkelbauer, Thomas, *Konfese a konverze. Šlechtické proměny vyznání v českých a rakouských zemích na sklonku 16. do poloviny 17. století*, Český časopis historický 98, 2000, s. 476–540.

Winkelbauer, Thomas, *Österreichische Geschichte 1522-1699. Ständefreiheit und Fürstenmacht. Länder und Untertanen des Hauses Habsburg im Konfessionellen Zeitalter II*, Wien 2003.

Winter, Zikmund, *Život církevní v Čechách. Kulturně-historický obraz z XV. a XVI II*, Praha 1895.

Zandbergen, René – Prinke, Rafał T., *Voynichův rukopis v rudolfínské Praze*, in: Ivo Purš (ed.), *Alchymie a Rudolf II. Hledání tajemství přírody ve střední Evropě v 16. a 17. století*, Praha 2011, s. 297–314.

Zápalková, Helena, *Eucharistické nádoby a náčiní*, in: Aleš Mudra a kol. (edd.), *V oplatce jest všecek tajně. Eucharistie v náboženské a vizuální kultuře českých zemí do roku 1620*, Praha 2017, s. 280–283.

Zápalková, Helena, *Kalichy, eucharistické pyxidy a ciboria*, in: Aleš Mudra a kol. (edd.), *V oplatce jest všecek tajně. Eucharistie v náboženské a vizuální kultuře českých zemí do roku 1620*, Praha 2017, s. 201–212.

Zemek, Metoděj, *Piaristé v Čechách, na Moravě a ve Slezsku (1631–1950)*, Prievidza 1992.

Zouhar, Jakub, *Česká dominikánská provincie v raném novověku (1435–1790)*, Praha 2010.

Zuber, Rudolf, *Osudy moravské církve v 17. století II*, Olomouc 2003.

Zylinská, Blanka, *Utravvistická církevní správa a možnosti jejího studia*, in: *Církevní správa a její písemnosti na přelomu středověku a novověku*, Praha 2003 (= Acta Universitatis Carolinae. Philosophica et historica, 2-1999), s. 39–53.

Online zdroje

Bedřich, Martin, *Václav Šturm. Jezuitský mistr polemik*, A2 – neklid na kulturní frontě 45 [online], 2006 [cit. 11.4. 2024]. Dostupné z: <https://www.advojka.cz/archiv/2006/45/vaclav-sturm>.

Davis, Henry William Carless, *Lanfranc*, in: Encyclopedia Britannica [online], 2024 [cit. 24. 5. 2024]. Dostupné z: <https://www.britannica.com/biography/Lanfranc>.

Farrell, Allan, (ed.), *The jesuit Ratio studiorum of 1599* [online], Washington 1970 [cit. 1. 4. 2024]. Dostupné z: <https://www.educatemagis.org/wp-content/uploads/documents/2019/09/ratio-studiorum-1599.pdf>.

Kresingerová, Hana, *Chodec*, in: Elektronický slovník staré češtiny [online], Praha 2006– [cit. 8.6.2023]. Dostupné z: <https://vokabular.ujc.cas.cz/>.

Kubišta, Albert, *Václav Brosius. Epigon, překladatel nebo autor?*, A2 – neklid na kulturní frontě 51 [online], 2006. [cit. 11.4. 2024]. Dostupné z: <https://www.advojka.cz/archiv/2006/51/vaclav-brosius->

Louis, George Michael Julius, *Berengarius of Tours*, in: Charles Herbermann (ed.), Catholic Encyclopedia II [online], New York 1913 [cit. 11. 10. 2023]. Dostupné z: [https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_\(1913\)/Berengarius_of_Tours](https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Berengarius_of_Tours).

Miloslava Vajdllová, *Zrcadlo*, in: Elektronický slovník staré češtiny [online], Praha 2006– [cit. 8.6.2023]. Dostupné z: <https://vokabular.ujc.cas.cz/>.

Peterson, John B., *Lawrence Bayerlinck*, in: Catholic Encyclopedia. Volume 2 [online], New York 1913, [cit. 7.7.2023]. Dostupné z: <https://www.newadvent.org/cathen/02540c.htm>.

Pichl, Robert, *Scherer, Georg*, in: Neue Deutsche Biographie 22 [online], 2005, s. 689-690 [cit. 2. 2. 2024]. Dostupné z: <https://www.deutsche-biographie.de/pnd117621404.html#ndbcontent>.

Trpka, Vladimír, *Intertextualita*, in: Petr Karlík – Marek Nekula – Jana Pleskalová (edd.), CzechEncy. Nový slovník spisovné češtiny [online], Brno 2012–2020 [cit. 23.7. 2023]. Dostupné z: <https://www.czechency.org/slovník/INTERTEXTUALITA>.

Zandbergen, René, *Jacobus Horčický de Tepenec (Sinapius)*, in: Týž (ed.), The Voynich Manuscript – Biographies [online], 2004-2023 [cit. 6.7. 2023]. Dostupné z: <http://www.voynich.nu/curricula.html#sinapius>.

Zdeňková, Jana, *Drak*, in: Elektronický slovník staré češtiny [online], Praha 2006– [cit. 6.7.2023]. Dostupné z: <https://vokabular.ujc.cas.cz/>.

Seznam obrazových příloh

1. Chodec [Scherer, Georg, *Chodcovský plášť pikartského, luteránského a jiných nových sektářů učení*, 1588, (Knihopis K15360, exemplář z NK, sign. 54 B 132 přív. 8)].
2. Erby s vloženými citáty, zleva: erb Karla z Lamberka, erb Zdeňka Vojtěcha Popela z Lobkovic, erb Viléma Slavaty z Chlumu a Košumberka, erb Jaroslava Bořity z Martinic [Horčický z Tepence, Jakub, *Konfese katolická*, Praha 1609, (Knihopis K03157, exemplář z NK, sign. 54 F 231)].
3. Pikhartští netopýři [Brosius, Václav, *Ohlášení se proti pikartskému netopýru*, Litomyšl 1599, (Knihopis K01303, exemplář z NK, sign. 54 D 43 přív.)].
4. Slavení mše svaté [Kanisius, Petr, *Katechismus Petra Kanysia Soc. Jesu, Obrázky vypočtené*, Augsburg 1615, (Knihopis K01427, exemplář z NK, sign. 54 E 120), s. 45].
5. Přijímání pod jednou [Kanisius, Petr, *Katechismus Petra Kanysia Soc. Jesu, Obrázky vypočtené*, Augsburg 1615, (Knihopis K01427, exemplář z NK, sign. 54 E 120), s. 47].
6. Za živé a mrtvé Pánu Bohu se modlíti [Kanisius, Petr, *Katechismus Petra Kanysia Soc. Jesu, Obrázky vypočtené*, Augsburg 1615, (Knihopis K01427, exemplář z NK, sign. 54 E 120), s. 108].