

**UNIVERZITA PALACKÉHO V OLMOUCI**



**FILOZOFICKÁ FAKULTA**

**KATEDRA HISTORIE**

**Diplomová práce**

**MARIÁNSKÉ KULTY NA STRAKONICKU**

**V 17. A 18. STOLETÍ**

*Vypracoval: Jan Vaňata*

---

**Obor: Historie jednooborová**

**Olomouc 2008**

Čestné prohlášení:

Prohlašuji na svou čest, že jsem dané téma zpracoval samostatně z citovaných pramenů a literatury pod vedením pana Mgr. Martina Elbela, PhD.

Jan Vaňata, Olomouc 12. 4. 2008

**OBSAH**

Čestné prohlášení	2
Obsah	3
1. Úvod	4
2. <i>Bella gerant alii, tu felix Austria, nube</i>	9
3. Všeobecný koncil v Tridentu (1545-1563)	15
4. Milostný obraz v ustanoveních Tridentského koncilu (Úcta k posvátnému obrazu a její vývoj)	28
5. Španělská tereziánská mystika a její kořeny	38
6. Dominik à Jesu Maria	53
7. Bělohorská bitva	61
8. Římský triumf	82
9. Ohlasy kultu Panny Marie Vítězné v českých zemích	88
10. Bolestná Rodička Boží Podsrpenská	105
11. Madona lesních mýtin	119
12. Závěr	124
Seznam pramenů a literatury	127
Zusammenfassung	136
Přílohy	

## 1. ÚVOD

Bělohorská bitva znamenala hluboký zvrat v myslích současníků i pozdějších generací, hledajících ve vzdouvající se vlně národních formativních procesů 19. století v událostech minulých dob svoji národní identitu. Po skončení bitvy na Bílé hoře mnozí, přestože stáli na straně vítězů, s jistou dávkou nostalgie vzpomínali na dobu předcházející. Případ Viléma Slavaty z Chlumu a Košumberka nebyl zcela ojedinělý.<sup>1</sup> Vydání nového zemského zákoníku, Obnoveného zřízení zemského, vítězným císařem Ferdinandem II. představovalo zlom v dosavadní politické praxi a stavovské politice. Žoldnéři, bojující proti zbouraným českým stavům, přicházející na území Českého království, nepřinášeli podrobené zemi jen bídu a utrpení, ale také nové myšlenky a impulsy. Někteří z nich, sloužící ve službách císaře nebo katolické Ligy, českými zeměmi pouze prošli, jiní se zde usadili natrvalo a vtiskli svoji osobitou pečeť zdejšímu vývoji.

České země se po skončení třicetileté války zcela otevřely potridentskému katolicismu a novému duchovnímu baroknímu názoru. Boží muka u cest a sochy sv. Janů Nepomuckých na mostech se staly synonymem české krajiny, stejně jako monumentalita barokních chrámů vyvolávajících nemohoucnost a ubohost hříšného člověka ve srovnání s velikostí a nekonečností milosti Boží. Probíhající děje se odrazily i v české religiozitě. Poutě a procesí putující k zářivým věžím poutních míst čnicích nad krajinou představovaly určitý rys doby. Barokní zbožnost však měla mnohem hlubší kořeny, nejednalo se o pouhou teatrálnost, ale hledání řádu

---

<sup>1</sup> Kučera, Jan P.: 8. 11. 1620 - Bílá hora. (O potracení starobylé slávy české). 1. vyd. Praha 2003, s. 13.

a Boha veездеjším světe a jeho lásky a milosrdenství. A mariánské kulty, spjaté s dynastickou zbožností (Pietas austriaca), byly postaveny do samého středu duchovního života. V následujících kapitolách bych se pokusil nastínit odraz mariánských kultů na periferním území Strakonicka, vzdáleného od ohnisek duchovního kvasu, které však mnohdy vstoupilo do velkých dějin.

Jedním z takových případů je i nalezení milostného obrazu Narození Páně, který sehrál významnou roli v bělohorské bitvě, v priorátním kostele sv. Prokopa ve Strakonících karmelitánským mnichem Dominikem à Jesu Maria v roce 1620. Prostřednictvím bosého karmelitána Dominika à Jesu Maria pronikají do českých zemí duchovní poklady karmelitánské mystiky, reprezentované především učením sv. Terezy z Ávily a sv. Jana z Kříže, vyrůstající z myšlenkového vření španělských království v 2. polovině 16. století, ovlivňují utváření barokní legendy spjaté s vítězstvím katolické víry nad herezí na bělohorské pláni. Její ústřední postavou stává se právě bosý karmelitán Dominik à Jesu Maria a milostný obraz Narození Páně jím nalezený ve strakonickém kostele.

V první části své práce se proto pokusím vysvětlit kořeny, z nichž vyrůstala, tj. duchovní klima španělských království a katolické reformy v duchu tridentských usnesení. S mariánským kultem je úzce spjata i úcta prokazovaná milostným obrazům a sochám, odrazivší se v tridentských dekrettech, a proto bych chtěl nastínit genezi uctívání obrazů v západním křesťanstvu od jeho středověkých počátků.

V druhé části se zaměřím na vývoj kultu Panny Marie Vítězné od doby příchodu Dominika à Jesu Maria do českých zemí přes bělohorskou bitvu až po slavnostní přenesení Strakonické adorace na hlavní oltář

karmelitánského kostela Santa Maria della Vittoria na římském Quirinalu.

V závěru se pokusím postihnout odrazy oficiální legendy, spjaté s habsburskou rodovou zbožností (*Pietas austriaca*) v českém barokním dějepisectví a konkrétní projevy kultu Panny Marie Vítězné v jejích dvou nejvýznamnějších ohniscích v českých zemích, tj. v Praze a Strakonících.

Úcta prokazovaná Panně Marii Vítězné však není jediným mariánským kultem, jehož zásahy do religiozity můžeme na Strakonicku vysledovat. Výrazné stopy zde zanechaly kulty Panny Marie Podsrpenské a Dobršské, které jsou svým původem přímo spjaty se zdejším prostředím a vyrůstají z něho, a proto budu analyzovat jejich rozsah, druhy prokázaných milostí a vývoj konkrétního poutního místa.

Z geografického hlediska je zkoumaná oblast omezena hranicemi panství, v němž se nacházelo centrum daného kultu. V prvních dvou případech je to panství strakonické, náležející svatojánským rytířům, v posledním schwarzenberské panství dobršské.

V českém dějepisectví zůstával výzkum milostných obrazů a mariánských poutních míst do roku 1989 na okraji historického zájmu. Politická změna znovu otevřela široké možnosti dalšího zkoumání této problematiky.

Základní práce v českém jazykovém prostředí, které pojednávají o problematice milostných obrazů a s ním spojeného fenoménu barokní poutě, představuje starší kniha Zdeňka Kalisty *Česká barokní pout'*<sup>2</sup> z roku 1974, vydaná však až v roce 2001, a rozsáhlá syntéza Jana

---

<sup>2</sup> Kalista, Zdeněk: *Česká barokní pout'*. (K religiozitě českého lidu v době barokní). 1. vyd. Praha 2001.

Royta *Obraz a kult v Čechách v 17. a 18. století*<sup>3</sup> z roku 1999. Vedle nich existuje řada studií různých autorů zabývajících se konkrétním poutním místem a posvátným obrazem.

Základní shrnutí vývoje kultu Panny Marie Vítězné a jeho ohlasu v českých zemích učinil Bohumír Lifka ve svém článku *Vítězná Matka Boží Strakonická*<sup>4</sup> z poloviny 30. let, na který jistým způsobem navazují.

Problematicke pronikání španělských vlivů do českých zemí se věnuje starší práce Bohdana Chudoby *Španělé na Bílé Hoře*<sup>5</sup> (1945) a Zdeňka Kalisty *Ctihodná Marie Elekta Ježíšova*<sup>6</sup> (1975), nověji ve své biografii Baltasara Marradase *Španělé, Říše a Čechy v 16. a 17. století*<sup>7</sup> Josef Forbelský.

Základní novější studie zabývající se kultem Panny Marie Podsrpenské pocházejí z pera Martina Gažiho<sup>8</sup> a Jiřího Kupky,<sup>9</sup> kteří tak navázali na starší práce regionálních autorů.

V případě kultu Panny Marie Dobršské je možno se opřít o sborník příspěvků z konference *Ondřej František de Waldt a jeho doba*,<sup>10</sup> konané v roce 1998 v Dobrušce. Osobnost Ondřeje Františka de Waldta a jeho dílo byly nastíněny v jedné kapitole starší práce Josefa Vašici *České literární baroko*<sup>11</sup> z roku 1938.

---

<sup>3</sup> Royt, Jan: *Obraz a kult v Čechách v 17. a 18. století*. 1. vyd. Praha 1999.

<sup>4</sup> Lifka, Bohumír: *Vítězná Matka Boží Strakonická*. Od Pražského Ježíška (Časopis k šíření úcty Milostného Ježíška u Panny Marie Vítězné na Malé Straně v Praze), r. 1 (1935), č. 1, s. 17-21.

<sup>5</sup> Chudoba, Bohdan: *Španělé na Bílé hoře*. (Tři kapitoly z evropských politických dějin). 1. vyd. Praha 1945.

<sup>6</sup> Kalista, Zdeněk: *Ctihodná Marie Elekta Ježíšova*. 1. vyd. Kostelní Vydří 1992.

<sup>7</sup> Forbelský, Josef: *Španělé, Říše a Čechy v 16. a 17. století*. (Osudy generála Baltasara Marradase). 1. vyd. Praha 2006.

<sup>8</sup> Gaži, Martin: „Srpské outočiště“. (Podsrpenský kostel Panny Marie Bolestné a jeho lidé). Jihočeský sborník historický, r. 72 (2003), s. 35-69.

Týž: „K lékářce nebeské“. (Poutní Podsrp a vnímání nemoci na českém venkově 18. století). Kuděj (Časopis pro kulturní dějiny), r. 6 (2004), č. 1, s. 17-31.

<sup>9</sup> Kupka, Jiří: *Sakrální architektura v Strakonici*. In: Kolář, Petr (ed.): *Vlastivědný sborník Strakonice 1*. (Kapitoly z historie). 1. vyd. Strakonice 2002, s. 149-194.

<sup>10</sup> Lunga, Radek (ed.): *Ondřej František de Waldt (1683-1752) a jeho doba*. 1. vyd. Dobruška, Praha 2002.

<sup>11</sup> Vašica, Josef: *České literární baroko*. (Příspěvky k jeho studiu). 1. vyd. Praha, 1938, s. 227-242.

Pramenná základna vážící se ke kultu Panny Marie Vítězné je značně rozsáhlá. První skupinu pramenů představují zprávy pojednávající o průběhu bělohorské bitvy. Z nich jsem vycházel především z líčení autorů, kteří byli spjati s románským prostředím a představovali tak určitý pohled na události probíhající v českých zemích z vnějšku. Druhou tvoří různá zpracování barokní legendy vážící se k bělohorské bitvě a výroční kázání z poloviny 18. století. Při konstituování odrazu kultu Panny Marie Vítězné ve Strakonících jsem vycházel z pamětní knihy strakonického děkanství<sup>12</sup> a bratrstva Panny Marie Vítězné ve Strakonících,<sup>13</sup> uložených v tamním státním okresním archivu.

Pro rekonstruování obrazu poutního mariánské místa na Podsrpu a v Dobrši sloužily mi jako základní pramen zachované knihy zázraků, z nichž první se nachází ve fondu Farního úřadu Podsrp ve Státním okresním archivu ve Strakonících a druhá na dobršské faře.<sup>14</sup>

Jednotlivé staré tisky, jež jsem použil, jsou roztroušeny ve fondech Národní knihovny České republiky a knihovny Národního muzea v Praze, Muzea středního Pootaví ve Strakonících a Portugalské národní knihovny v Lisabonu. Příslušné archivní fondy jsou spravovány Státním okresním archivem ve Strakonících, pobočkou Státního oblastního archivu v Třeboni, a v případě farářských relací z let 1676-1677, týkajících se dobršské farnosti, Národním archivem ČR v Praze.<sup>15</sup>

---

<sup>12</sup> Státní okresní archiv Strakonice (dále SOKA), fond Děkaný úřad Strakonice (dále DÚ), 1655-1951, Pamětní kniha, (1243) 1745-1936, kniha č. 1.

<sup>13</sup> SOKA Strakonice, fond Bratrstvo Panny Marie Vítězné, 1657-1858, fond není archivně zpracován.

<sup>14</sup> SOKA Strakonice, fond Farní úřad Podsrp (dále FÚ), 1748-1950, Pamětní kniha fary podsrpenské, 1748-1937, kniha č. 1.

SOKA Strakonice, fond FÚ Dobrš, 1708-1938, Pamětní kniha, 1724-1806, kniha č. 1.

<sup>15</sup> Národní archiv České republiky v Praze, fond Archiv pražské arcibiskupství, 1221-1949, Zprávy farářů o stavu far z roku 1677, Prácheňsko, vikariát Sušice, inv. č. 1324, sign. B 11/16.



## 2. BELLA GERANT ALII, TU FELIX AUSTRIA, NUBE.

21. září 1558, na den sv. Matouše apoštola, vydechl naposledy v estramadurském klášteře San Jerónimo de Yuste císař Karel V. Umírající v rukou křečovitě tisknul krucifix své ženy Isabely Portugalské a své vlastní dŭtky. Jeho zrak se upíral k Nejsvětější Trojici, zobrazené na Tizianově plátně La Gloria z roku 1554 (Obr. 1).<sup>16</sup>

Nad poklidnou venkovskou krajinou se na něm vlevo vznáší postavy starozákonních proroků: praotce Noema třímajícího archu, na níž usedá holubice, přes Mojžíše společně s prorokem Ezechielem podpírajícího desky Zákona ke sv. Janu Křtiteli. Osamoceně nad jejich hlavami v blízkosti Nejsvětější Trojice je znázorněna Panna Marie. Na pravé straně jim odpovídá druhá skupina, představující krále Davida, Máří Magdalénu (?) a panovnickou rodinu: císařovu sestru Marii Uherskou společně s donem Filipem a infantkou Juanou a na vrcholu panovnický pár, císaře Karla V. a jeho ženu Isabelu.

Ikonografický program Tizianova obrazu vychází z principů nové zbožnosti (devotio moderna) a v tomto smyslu se svým pojetím blíží hlavnímu portálu kláštera sv. Jeronýma v Lisabonu, kde je zpodobněn výjev Narození Páně, doprovázený zobrazením císařovniných rodičů, D. Manuela I. a Marie Aragonské se sv. Jeronýmem a Janem Křtitelem, který vytvořil Nicolau Chantarene v roce 1517 (Obr. 2 a 3).<sup>17</sup>

Z Tizianova obrazu vyvěrá nejen hluboká zbožnost císaře, umocněná prosebným gestem zdvižených rukou

---

<sup>16</sup> Parker, Geoffrey: Filip II. (Španělský král z rodu Habsburků, „Nejmocnější křesťanský vládce“). 1. vyd. Praha 1998, s. 36.

<sup>17</sup> Serrão, Vítor: História da Arte em Portugal. 3. vol. (O Renascimento e o Maneirismo). 1. ed. Lisboa 2002, pp. 34, 138-146.

k Nejsvětější Trojici, ale také je dokladem jeho sebevědomí, víry v úspěch a vlastní schopnosti, nezlomné duchovní vůle, jíž řídí svá pozemská rozhodnutí, a aktivního přístupu směřování ke Spasiteli a milosti Boží.

Zcela odlišným duchem tepe rozměrné plátno Sen Filipa II. od El Greca visící v Escorialu, které umělec vytvořil v roce 1579 pro jeho syna (Obr. 2). Možná představuje Poslední Soud, snad se jedná o alegorické znázornění bitvy u Lepanta. Smyslem obou obrazů je zpodobnit nadpozemskou slávu Krista, symbolizujícího duchovní jistotu a vytyčený cíl, prostřednictvím něhož lze dosáhnout věčného spasení a vykoupení. Ale El Grecovo plátno je naplněno vnitřním napětím a duchovním soubojem, pramenícím z číhajících nástrah při směřování k Bohu. Cesta jdoucí ke Spasiteli a milostem Božím nevede přímo, jako tomu bylo u Karla V., je zde přítomna možnost neúspěchu, duchovního selhání a tím věčného zatracení. Prýští z něj vnitřní neklid a pochybnost z lehkosti zbloudění z pravé cesty spějící ke spasení.

Modlí se Filip v popředí obrazu, doprovázen papežem, dóžetem benátským a svým nevlastním bratrem Juanem de Austria, znázorňuje hluboké duchovní přesvědčení, které se opírá o pevnost jeho víry a odevzdání se milosti Boží a rozprostírá vnitřní vyváženost a klid v jeho duši. K Filipovi kráčí početný zástup lidí zahalený ve zlověstném stínu, ale on sám klečí na okraji propasti, za níž za jeho zády číhá s rozevřenou tlamou Leviatan, který požírá padlé duše. (Obr. 4)

Karlova říše, jíž se Filip stal dědicem, byla obrovská. Nezahrnovala jen španělská království na Iberském poloostrově, ale i jejich území v Itálii

a Novém světě. Náleželo k ní také lidnaté a urbanizované Nizozemí, přičleněné sňatkem císaře Maxmiliána I. s Marií Burgundskou k habsburským državám. Celek, tvořený jednotlivými zeměmi, které prošly dlouhým a samostatným vývojem, postrádal však vnitřní jednotu a dohromady jej pojila pouze osoba panovníka. Ohnisko politického programu Karla V. spočívalo v ideji univerzální Křesťanské republiky, ovlivněné učením Erasma Rotterdamského, vystupující proti snahám po náboženské a politické svébytnosti, ale Filip II. byl především španělským králem.<sup>18</sup>

Španělská království tvořil konglomerát Koruny kastilské a aragonské, vytvořený v roce 1479 po smrti aragonského krále Juana II., kdy se ujali vlády v obou zemích Isabela Kastilská a Ferdinand Aragonský, prarodiče Karla V. V době Katolických králů mu byla společná pouze osoba panovníka a Rada nejvyšší a všeobecné inkvizice.

Centralistické tendence za vlády Karla V. a Filipa II. vedly k zavedení systému rad, dělících se na územní a správní, které postupně nahrazovaly pravomoce kortesů jednotlivých zemí. Zásadní vliv na řízení státu získala Rada pro Kastilii, prosazující jednotící stanoviska, který vyplýval z její ekonomické a demografické převahy ve společné monarchii. Státní rada, vedená panovníkem, se zabývala řízením jednotné zahraniční politiky španělských království a koordinovala činnost jednotlivých územních rad. Účinnost rozhodnutí rad závisela na míře politické moci, jíž si kortesy, hájící především zájmy dané země, tj. Koruny aragonské ve Středozeří a Kastilie v Severním moři, souvisejících s vývozem vlny z Mesety, a v Novém světě,

---

<sup>18</sup> Jover Zamora, José Maria - Reglá Campistol, Juan - Seco Serrano, Carlos - Ubieto Arteta, Antonio: Dějiny Španělska. 1. vyd. Praha 1992, s. 269-271.

udržely ve střetu s panovnickým centralismem. Vládl-li panovník v důsledku slabosti kortesů, způsobené porážkou povstání komunerů v letech 1520-1521, v Kastilii jako absolutistický vladař, v Koruně aragonské musel respektovat svobody a privilegia, žárlivě střežené aragonskými a katalánskými stavy.<sup>19</sup>

Sjednocená španělská monarchie jako personální unie obou Korun byla rozšířením struktury Aragonského království na Mesetu v pojetí katalánsko-aragonské federace, vycházející z dědictví římské Hispanie jako nejvyššího útvaru na polostrově, které přežívalo na Iberském poloostrově po celý středověk. Přijetí Filipa II. portugalskými kortesy, shromážděnými v roce 1580 v Tomaru, za portugalského krále a připojení Portugalska představovalo pozdní triumf snah o sjednocení poloostrova, započatých za Katolických králů.

V dubnu 1521 přenechal císař Karel V., který se po smrti Ferdinanda Aragonského ujal správy španělských království, wormskou smlouvou svému bratru Ferdinandovi, vychovanému na španělském dvoře, dědičné rakouské země a jmenoval jej svým zástupcem v Říši. Ferdinandova volba českým a uherským králem v roce 1526 zajistila habsburskému rodu trvalou oporu jeho mocenských pozic v Říši a ve střední Evropě. Přestože vztahy Českého království k Říši byly značně uvolněné a Ferdinand sám dočasně tyto tendence podporoval, český panovník zůstával nadále jedním z volitelů římského krále, resp. od Karla V. císaře.<sup>20</sup>

Karlova říšská politika do počátku 30. let 16. století byla vedena snahou vytvořit univerzální a katolickou Křesťanskou republiku, integrující jednotlivé politické útvary a sjednocující celé křesťanstvo, která

---

<sup>19</sup> Tamtéž, s. 246-248.

<sup>20</sup> Urfus, Valentin: 19. 4. 1713 - Pragmatická sankce. (Rodný list habsburské monarchie). 1. vyd. Praha 2002, s. 15.

by v důsledku zvýšené turecké aktivity ve Středomoří a v Uhrách byla schopna čelit náporu nevěřících. Kořeny této koncepce lze hledat snad ve vlámsko-burgundském prostředí, v němž Karel vyrostl a jež výrazně zformovalo jeho osobnost, možná v okolí císařova kancléře Mercurina Gattinary, rozvíjejícího poselství obnovy římského impéria v duchu italského humanismu.<sup>21</sup> Avšak vývoj jednotlivých zemí, který stál v přímém protikladu k univerzálnímu a nadkonfesijnímu pojetí říše Karla V., směřoval k politické a náboženské suverenitě. Výbuch reformace v Říši, vedoucí ve svých důsledcích k augsburgskému náboženskému míru, potvrzujícímu rozštěpení jednoty západního křesťanstva, znamenal nejen ztroskotání ideje Křesťanské republiky, ale pro Karla V. také osobní selhání a změnu politického směru.

Konfesijní smířlivost, vycházející z křesťanského humanismu a šířící se reformační vlivy, byly potlačeny a španělská království se za vlády Filipa II. stala baštou katolické reformace v potridentském duchu. Myšlenkový obrat, k němuž došlo, nenastal náhle, ale postupně se vyvíjel od počátku Filipovy vlády a nastavený kurz vyvrcholil v letech 1579-1580 nahrazením umírněné politické orientace, podporované rodem Mendoza nebo knížetem z Éboli, radikálním směrem, mezi jehož stoupence náležel vévoda z Alby nebo hrabě z Chinchónu.<sup>22</sup>

Filipovo politické úsilí směřovalo na jedné straně k vytyčení hranice křesťanstva, již by se bránilo proti zesílenému tureckému tlaku ve Středomoří a v Uhrách, a vytvoření hradeb katolicismu vůči protestantům.

---

<sup>21</sup> Jover Zamora, José Maria - Reglá Campistol, Juan - Seco Serrano, Carlos - Ubieta Arteta, Antonio: Dějiny Španělska. 1. vyd. Praha 1992, s. 269-271.

<sup>22</sup> Tamtéž, s. 249-250.

„Nejmocnější křesťanský vládce“ v obou svých záměrech ztroskotat.

Volba Ferdinanda I. českým králem znamenala nejen zajištění trvalé opory habsburského rodu v Říši, ale také navázání úzkých vztahů mezi Českým královstvím a ostatními zeměmi pod vládou rakouských a španělských Habsburků. Trvalé svazky, jejichž rozkvět je spjat především od doby císaře Maxmiliána II. prostřednictvím vzájemných sňatků, pojily českou a španělskou aristokracii. Ferdinand I. ani jako český král nezapřel dobu strávenou na španělském dvoře Ferdinanda Aragonského. Již na Velikonoce roku 1527 konal se na Pražském hradě obřad mytí nohou provozovaný španělskými králi. Španělské vlivy lze vysledovat také v jeho centralistickém politickém úsilí, jež lze spatřovat v jeho neúspěšné snaze v roce 1534 prosadit na českém sněmu zavedení daně z obratu, stejně jako zavedení úředníků, zodpovědných panovníkovi, po vzoru španělských corregidores v královských městech v Rakousích (Stadtanwalte) a po porážce stavovského odboje v roce 1547 i v Čechách (královští rychtáři).<sup>23</sup> Smířlivé stanovisko v náboženských otázkách a rezervovaný postoj, jenž panovníci zaujímali k militantnímu potridentskému katolicismu, podporovaného prostřednictvím vyslanců španělského krále Filipa II. u císařského dvora, nevycházel snad pouze, s výjimkou císaře Maxmiliána II., z osobního přesvědčení, ale reálného rozložení politických sil. Bezhlavou podporou protireformačního úsilí a bez spolupráce s početnými nekatolickými stavy, tj. tolerancí z nutnosti, by se jejich situace v Říši a střední Evropě stala neudržitelnou.

---

<sup>23</sup> Chudoba, Bohdan: Španělé na Bílé hoře. (Tři kapitoly z evropských politických dějin). 1. vyd. Praha 1945, s. 38.

### 3. VŠEOBECNÝ KONCIL V TRIDENTU (1546-1563)

Od posledního všeobecného koncilu, konaného v Basileji (1431), který zasáhl proti nešvarům, jež se rozmohly v církvi, uplynulo přes sto let. Snaha o svolání všeobecného koncilu byla bržděna vnitřní duchovní slabostí renesančního papežství a jeho nechutí jej uskutečnit.

V katolické církvi se rozmohlo množství nepřístojností, podvazujících život církevní obce. Jejich viditelným projevem nebylo jen přehnané uctívání svatých a jejich ostatků, přebujelé poutě a různé okrajové formy zbožnosti, ale i nešvary v církevní správě. Řada duchovních žila způsobem života, prodchnutým renesanční láskou k životu a jeho slastem, odporujícím však jejich pastýřskému poslání. Církevní obročí se stala zdrojem zisku a zaopatření druhorozených šlechtických potomků a i předmětem obchodu. Biskupství a bohatá opatství byla lákavou odměnou za věrné služby panovníkovi a mnohdy nositel biskupské berle zavítal do své diecéze jen ve svém funerálním průvodu, aby v kapitulním chrámu našel místo svého posledního odpočinku. Papež jako nástupce Petrův vystupoval spíše jako jeden z teritoriálních vládců Apeninského poloostrova, než držitel nejvyšší duchovní hodnosti západního křesťanstva. Don Cesare Borgia, bývalý kardinál a syn Alexandra VI. a prototyp Machiavelliho vladaře, s papežskou podporou budoval vlastní nezávislou rodovou moc ve střední Itálii a na úkor papežského státu.

A jiskra zažehnutá saským augustiniánským mnichem vznítila oheň, který navždy porušil jednotu západního křesťanstva a jemuž byla nucena nejen římská kurie, ale

i císař, jako svrchovaný vládce Říše, čelit. Pod protestantským tlakem se vykryštovala nutnost ujasnit si vlastní podstatu křesťanského učení, a tak se bránit útokům protestantské hereze.

Již papež Kliment VII. (1523-1534) záhy po svém nastoupení na svatopeterský stolec nařídil sestavit kongregaci, jejímž cílem byla reforma římského duchovenstva, která se měla později rozšířit na celé křesťanstvo. Do jejího čela byli postaveni kardinálové Giberto, biskup veronský, a Sadolet, biskup carpentrasský.<sup>24</sup>

Avšak úkol, započít reformu katolické církve, připadl až jeho nástupci papeži Pavlu III. (1534-1549) z rodu Farnese. Ihned po svém nástupu zaměřil se nový papež na reformu kardinálského kolegia. Mezi novými kardinály se objevili jména jako Contarini, Simonetta, Caraffa, Pole, Cervini, Morone a jiní.<sup>25</sup>

Roku 1536 vytvořil Kongregaci pro reformu, která již následujícího roku odevzdala papeži svůj posudek Consilium de emendanda ecclesia.

Na jeho podkladě, na naléhání císaře a po dlouhých vzájemných jednáních a odkladech byl všeobecný koncil konečně zahájen v prosinci 1545. Oba, císař i papež, však přistupovali k všeobecnému koncilu s rozdílnými nadějemi. Karel V. v duchu erasmovské umírněnosti, řešící náboženské rozpory dialogem, toužil přistoupit k reformě církve a jejímu znovusjednocení s protestanty, papež viděl úkol koncilu ve vyjasnění dogmatických otázek, tj. vlastního obsahu víry.

Reformní hnutí koncilu se tedy nutně muselo střetnout s novou reformační naukou o milosti,

---

<sup>24</sup> Kryštofek, František Xaver: Všeobecný církevní dějepis 3. (Nový věk). 1. vyd. Praha 1892, s. 330.

<sup>25</sup> Franzen, August: Malé církevní dějiny. 1. vyd. Praha 1992, s. 219.



odporující starší tradici, tj. především vyhranit názor vůči protestantské sola scriptura, fide a gratia.

13. prosince 1545 se v biskupském Tridentu sešlo 31 konciliárních otců, oprávněných k hlasování pod vedením papežských legátů Del Monta, Cerviniho a Pola.<sup>26</sup> Málokdo tehdy tušil, že započal koncil, který změní samu podstatu katolické církve a ta z ní vyjde obrozena a připravena na střet s radikálním protestantismem. Pro Karla V. však až do smrti zůstane prohrou a krachem jeho duchovního světa. Neúspěch koncilu byl dán již i vnitřním utvářením Karlovy osobnosti. Mládí strávené v burgundském Nizozemí formovalo jeho osobnost, na níž zapůsobily vlivy humanistické dvorské kultury a učení Erasma Rotterdamského. Křesťanský humanismus, řešící dialogem spory ve víře a dogmatických otázkách, jemuž bylo cizí radikální a rozhodné stanovisko vůči odchylkám v křesťanské nauce, tento Erasmův odkaz, který bude přežívat v duši jeho bratra Ferdinanda a jeho syna Maxmiliána, jenž však nenajde podporu v srdci dona Filipa.

Na zasedání koncilu bylo na návrh biskupa Tomáše z Feltre dohodnuto, že o otázkách dogmatu a reformě bude jednáno současně.<sup>27</sup> Na 4. zasedání, konaném 8. dubna 1546, koncil zcela odmítl Písmo jako jediný zdroj víry a artikuloval nauku o dvou jejích pramenech, tj. Písmu a tradici, čímž zcela zavrhl protestantskou solu scripturu. Podobně na 5. a 6. zasedání, týkajícího se dědičného hříchu a ospravedlnění, odmítl solu gratii a imputaci. Proti názoru o absolutní zkaženosti padlé lidské přirozenosti zdůraznil v procesu spásy důležitost posvěcující milosti, která je inherentní

---

<sup>26</sup> Kryštůfek, František Xaver: Všeobecný církevní dějepis 3. (Nový věk). 1. vyd. Praha 1892, s. 330.

<sup>27</sup> Tamtéž, s. 331.

duši a oprávněnost člověka v milosti, jednajícího ve víře a lásce, konat záslužné zbožné činy, směřující k jeho spáse.<sup>28</sup>

V důsledku vypuknutí moru schválil 11. března 1547 koncil své přesunutí do Bologni, císař protestoval a jeho zástupci zůstali v Tridentu. Nařízením papeže z 14. září 1549 byl koncil poté, co před rokem zastavil jeho činnost, odročen. Po přenesení koncilu do Bologni se konfliktní situace, panující mezi císařem a papežem, stále více vyhrcovala a vyvrcholila stažením papežských pomocných sborů z Říše.

Po smrti papeže Pavla III. byl jeho nástupcem zvolen bývalý papežský legát v Tridentu Giovanni Maria Ciochi del Monte, který přijal jméno Julius III. Ihned následujícího roku jednání všeobecného koncilu obnovil. Koncil svolaný papežskou bulou *Quum ad tollenda* byl znovu zahájen v květnu 1551. 13. zasedání se věnovalo otázce eucharistie, která byla definována jako reálná přítomnost a transsubstanciací, následující se zabíralo pokáním a posledním pomazáním a stanovilo jejich svátostný charakter, projevený lítostí (absolucí), ušní zpovědí a zadostiučiněním.

V lednu 1552 dorazili konečně do Tridentu protestantští teologové a vyslanci Saska, Braniborska, Württenberska a svobodného města Štrasburk. Císař Karel V. stále ještě věřil, že existují společné základy k vzájemnému jednání. Říšští zástupci však přivezli vypracované instrukce, které byly předloženy generálnímu shromáždění 21. ledna. Zmíněné instrukce požadovaly mimo jiné odvolat veškerá dosavadní rozhodnutí o víře a znovu je nechat projednat za přítomnosti protestantských teologů, jako základní princip stanovit pouze Písmo a zprostit konciliární

---

<sup>28</sup> Franzen, August: *Malé církevní dějiny*. 1. vyd. Praha 1992, s. 222.

otce přísahy věrnosti papeži a popřít jeho autoritu na koncilu. Na základě jejich žádosti zakázala Svata stolice jednat o protestantských požadavcích.

V důsledku vyhrocení politické situace došlo k přerušení koncilu. Postavení císaře se zhoršovalo. Byl ohrožován francouzským králem Jindřichem II., který na chambordském zámku uzavřel spojení se Šmalkaldskou ligou, a stejně tak obnoveným tureckým nepřátelstvím ve Středomoří a Uhrách. Augsburským mírem (1555) potvrdil císař rozpad jednoty západního křesťanstva a uznal trvalý náboženský rozkol v Říši. Karlova snaha o vytvoření Křesťanské republiky, na základě univerzální a katolické struktury, podlehl proudům, prosazujícím politickou a náboženskou svébytnost. Pokusy dosáhnout *ordinatio totius mundi* se zhroutily v důsledku politického vývoje, v jehož stínu probíhal i Tridentický koncil.

Jestliže v 1. a 2. fázi jsou jednání provázena snahou vytvořit základy pro znovusjednocení křesťanstva, v letech 1562–1563 byl tento požadavek, v důsledku stále větší radikalizace protestantismu a katolicismu, vybroušením a upevněním vlastní struktury a dogmat, neslučitelný. Vnitřní jednota církve podlehl konfesionalizačnímu procesu. Celo-evropská náboženská krize vyústila v nesmiřitelné protiklady a její předzvěstí byly náběhy, k nimž směřovalo kalvinistické hnutí na jedné straně, a v roce 1540 vzniklé Tovaryšstvo Ježíšovo na straně druhé. Kosmopolitní a ekumenické ideály křesťanského humanismu přestaly být politickou realitou a vývoj směřoval k vytvoření pevně vymezených hegemonických bloků náboženských válek. Vyhraněný postoj Filipa II. se střetl s umírněnějším (mnohdy z nutnosti) stanoviskem

Karlova bratra a nástupce císaře Ferdinanda a jeho synů.

První impuls k pokračování koncilu vyšel od papeže Pia IV. a španělský král Filip II. s ním v červnu 1560 vyjádřil souhlas. A tak na konci listopadu 1560 vydal papež bulu *Ad ecclesiae regimem*, již koncil svolával. Avšak svolávací bula se přesně nevyjadřovala k tomu, zda koncil je zcela nový nebo je pokračováním předešlých. Pouze rušila všechna odročení (*sublata suspensione quamcumque*). Filip II. prostřednictvím zvláštního vyslance Juana de Ayala požadoval od papeže Pia IV. prohlášení, že se nejedná o koncil nový, nýbrž že na předešlé navazuje. V květnu 1561 předal nuncius Raverta Filipovi papežské breve, které danou skutečnost potvrzovalo. V říjnu téhož roku jej ujistil, že všechny dosavadní závěry koncilu jsou platné a neměnné.

Diplomatická aktivita španělského krále rozjitřila napjaté vztahy s vídeňským dvorem. Španělský velvyslanec ve Vídni Claudio Fernando de Quiñones hrabě de Luna (1558–1563) byl nucen císařovi Ferdinandovi I. vysvětlovat, že se Filip II. nesnažil zabránit dohodě s protestanty, pro něž byl koncil jako pokračování předešlých nepřijatelný, nýbrž chtěl pouze vyjasnit postavení koncilu, a zamezit zbytečnému zdržování. Politická stanoviska hraběte de Luna se stále více blížila postojům císaře Ferdinanda než španělského krále, jehož zastupoval. Hrabě de Luna společně s františkánským mnichem Franciscem de Córdoba náležel v tomto období k nejbližším císařovým rádcům a jistým způsobem silně ovlivnil Ferdinandovu politiku.<sup>29</sup>

---

<sup>29</sup> Chudoba, Bohdan: Španělé na Bílé hoře. (Tři kapitoly z evropských politických dějin). 1. vyd. Praha 1945, s. 68-69.

Francisco de Córdoba<sup>30</sup> byl vybrán v roce 1559 za zpovědníka Filipovy sestry a Maxmiliánovy ženy Marie. Záhy se u něj nadšení pro přijímání pod obojí střetává se španělským asketismem a vášnivým odmítnutím kněžských sňatků. A je mu připisována význačná úloha vedle Giengera a Staphyla při vzniku spisu *Scriptum in negotio concilii*, jímž císař zareagoval na první návrh ohledně svolání koncilu, přednesený mu kardinálem Hosiem ve Vídni v březnu 1560. Císař Ferdinand navazuje na stanovisko svého bratra Karla V., považujícíce předešlá konciliární ustanovení za hlavní překážku konfesionálního smíru v Říši a obnovení křesťanské jednoty, čímž se dostává do konfliktu s Filipem II., jenž naopak oceňuje snahu koncilu zabývat se přesným definováním dogmat a nikoliv diskusí o nich. V *Scriptu* žádal znovu projednání otázky přijímání pod obojí, kněžského manželství a církevního majetku. Svátá stolice k danému spisu zaujala negativní stanovisko a císař jej odvolal. Daná kauza však představovala jen další oslabení a ochlazení vztahů mezi Filipem II. a Ferdinandem ještě před zahájením koncilu v polovině ledna 1562.

Císař byl na concilu zastoupen pětikostelským biskupem Draškovičem (Uhry), pražským arcibiskupem Antonínem Brusem z Mohelnice a tyrolským šlechticem Zikmundem Thunem. Koncil jasně vyjádřil na svém 21. a 22. zasedání dogma v otázce eucharistie a mešní oběti, na následujícím stanovil zákonitost svění duchovenstva. Na svém 24. zasedání ustanovil svátostný charakter manželství a dekretem Tametsi vyjádřil svoji vůli zabránit tajnému uzavírání sňatků. Na základě výše zmíněného dekretu je platné pouze takové manželství, které bylo řádně uzavřeno za přítomnosti místního

---

<sup>30</sup> Tamtéž, s. 71.

faráře a dvou svědků. V posledním shromáždění, konaném 3. a 4. prosince 1563, byly přijaty dekrety o očištění, odpustcích, úctě k svatým a ostatkům a způsobu užívání obrazů, o němž podrobněji pojednává následující kapitola. Dekrety a reformní usnesení byly podepsány 199 biskupy, 7 opaty a 7 řádovými generály a papež je všechny stvrdil v lednu následujícího roku.

Tridentský koncil nesplnil očekávání do něj vkládaná, zpečetil rozdělení západního křesťanstva ostrými konfesijními hranicemi a nedokázal obnovit jeho celistvost. Vytvořil však předpoklady, vedoucí k jednotě katolicismu stanovením zákonů, principů a jasných dogmat, k vnitřní katolické reformě a vyzbrojil jej na střet s radikalizujícím se protestantismem. Avšak spíše než vybroušenost argumentů ve střetech katolíků s protestanty začíná rozhodovat síla ekonomická a vojenská, která dovede oba tábory na bojiště třicetileté války. Tridentský koncil představoval počátek nové etapy, jeho reformní závěry zasáhly řadu sfér běžného života, které pocítoval jak prostý věřící, tak i jeho duchovní pastýř.<sup>31</sup> Zavádění tridentských dekretů do praxe vyplnilo následující desetiletí, katolicismus se vnitřně obrodil a našel své místo v následujícím zápase, církev rozleptaná vnitřním jedem renesančního křesťanství našla dostatek síly, aby se změnila v církev bojující.

Nedlouho po skončení koncilu a v důsledku prosazování tridentských dekretů zrodila se snaha popsat a vysvětlit jeho příčiny, vývoj a projevující se důsledky.

---

<sup>31</sup> Châtellier, Louis: *A Religião dos Pobres. (As missões rurais na Europa e a formação do catolicismo moderno séc. XVI – XIX. 1. ed. Lisboa 1995, pp. 27-52.*

Jedním z nejvýznamnějších pokusů se staly *Dějiny Tridentského koncilu*<sup>32</sup> z pera člena servitského řádu Paola Sarpiho. Pietro Sarpi se narodil 14. srpna 1552 jako syn benátského obchodníka a patricijky z rodu Morelli. Jeho strýc Ambrosio Morelli, vedl tehdy věhlasnou školu vzdělávající mladé aristokraty, kam přišel i mladý Pietro. Mezi jeho spolužáky patřil Niccolo Contarini , Andrea Morosini aj.

Ve věku třinácti let vstoupil do servitského řádu a přijal jméno Paolo.

V roce 1570 je povolán jako dvorní teolog na vévodský dvůr do Mantovy, kde se věnuje studiu matematiky, řečtiny a hebrejštiny. Je v písemném styku s nejvýznamnějšími vzdělanci své doby, dopisuje si s Galileem a pravděpodobně i s Baconem. Je v úzkém styku s padovskou školou a je mu připisováno prvé popsání žilních chlopní vedoucích k objevu krevního oběhu. Po čtyřech letech odchází pod ochranou kardinála Borromea do Milána. Přes výsledky, kterých dosahoval v oborech sahajících od matematiky, přes architekturu po anatomii, dostává se do centra jeho zájmu historie, morální teologie a především kanonické právo.

Rostoucí tlak nároků Svaté stolice posílené Tridentskou reformou, zasáhl i pyšnou námořní republiku sv. Marka. Benátská republika lpící na svých právech a svobodách se nutně musela dostat do střetu se Svatou stolicí. Přestože byli benátští patricijové dobrými katolíky, patřili k protivníkům papežské kurie a jezuitského řádu a jejich zásahů do politického systému obce a byli přístupni pronikání reformačních myšlenek.

Na počátku 17. století bylo bohaté město na laguně považováno za jedno z center italského evangelismu. V roce 1606 vyhlásil papež Pavel V. nad Benátkami

---

<sup>32</sup> Sarpi, Paolo: *Istoria del Concilio Tridentino*. 1. ed. Torino 1974.

interdikt. Žádal vydání několika benátských kněží, hřešících proti církevní jurisdikci a odvolání zákonů, týkajících se zakládání chrámů a zabírání církevního majetku. Benátský dóže a senát odmítli papežovu přání vyhovět a interdikt byl rozšířen i na ně. Avšak nic zvláštního se nestalo. Papežský interdikt byl ignorován benátskou vládou, lidem i klérem. Církevní obřady byly nadále vykonávány v benátských chrámech a klášterech a život pokračoval stejně jako předtím. Pouze otcové Tovaryšstva Ježíšova, kteří se odmítli podrobit rozhodnutí benátské vlády, byli nuceni město opustit. Benátky našly řadu mocných spojenců mimo poloostrov, francouzský král Jindřich IV. hleděl na jejich postoj se značnými sympatiemi. Přestože Benátky nezrušily požadované zákony a nepovolaly zpět jezuity, papež prostřednictvím svého vyslance francouzského kardinála Joyeuse byl donucen interdikt zrušit. Paolo Sarpi jako benátský teolog a znalec kanonického práva se postavil do čela hnutí, hájícího starobylé benátské svobody vůči papežskému primátu. Paolo Sarpi vstoupil energicky do duchovního zápasu s papežskou kurií a publikoval protipapežské názory J. Gersona. V anonymním traktátu *Risposta di un Dottore in Teologia*, jenž je mu připisován, odmítl princip papežské autority ve světských záležitostech. Své postoje shrnul ve svém *Trattato dell' interdetto*.

Anglický král Jakub I. podporoval Benátskou republiku prostřednictvím svého vyslance sira Henryho Wottona proti papežskému zasahování. Henry Wotton zasílal Sarpiho pamflety z období roztržky se Svatou stolicí do Anglie, některé z nich byly přeloženy a publikovány a zajistily svému autorovi v Anglii značnou proslulost. V politické rovině se benátský postoj shodoval s anglickým stanoviskem zaměřeným proti



nárokům papežské autority a v náboženské sféře rýsovala se možnost souznění s anglikánskou církví.

Benátky byly státem se starobylou katolickou tradicí, na kterou anglikánská církev navazovala, ale vzepřely se nárokům potridentského papežství, které nebyly uznány ani anglikánskou církví. Benátský konflikt s papežem tak vyvolával u Jakuba I. naději svolat nový všeobecný koncil, jehož prostřednictvím by se anglikánská církev znovu spojila se zbytkem západního křesťanstva. Sir Henry Wotton, za pomoci svého kaplana Williama Bedella, a jeho kroužek navázali v době interdiktu úzké vztahy s Paolem Sarpim a jeho přáteli a podporovali pronikání reformačního ducha do myšlenkového ovzduší benátského a započali přes papežské protesty s výukou protestantských kněží.

Sarpiho *Historie Tridentského koncilu* byla tiskem vydána zásluhou Antonia de Dominis a bez autorova souhlasu v roce 1619 v Londýně. Antonio de Dominis byl odchovancem Tovaryšstva Ježíšova a zastával úřad biskupa v Segni a poté spoletského arcibiskupa. Neklidná osobnost arcibiskupa se záhy dostala do kontaktu se Sarpim a jeho přáteli. V Benátkách začal pracovat na svém rozsáhlém díle *De Republica Ecclesiastica*, v němž napadal papežskou moc, její části předčítal anglickému kaplanovi Williamu Bedellovi, který v rukopise prováděl opravy. V roce 1616, když se Bedell vracel do Anglie, se k němu Antonio de Dominis připojil a záhy konvertoval k anglikánské církvi.<sup>33</sup>

Sarpiho *Historie Tridentského koncilu*, publikována odpadlým arcibiskupem a dedikována kacířskému králi, stojí na pomyslném předělu humanistické a barokní historiografie. Sarpiho styl je veden umírněností

---

<sup>33</sup> Yates, Frances A.: Paolo Sarpi's 'History of the Council of Trent'. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 7 (1944), pp. 123-143.

myšlenkovou a formální, přes snahu o objektivní popsání dějů nechá se mnohdy strhnout svou vášnivostí a v celé své obnaženosti prosvitne osten zapřísáhlého odporu vůči papeži a římské kurii. Odhaluje v plné šíři církev, sledující své zájmy nikoliv duchovní, ale ryze světské. Sarpi chápal Tridentský koncil jako dílo deformace a nikoliv reformy a přes touhu popsat koncil a nezpronevěřit se pravdě, dopustil se řady omylů, plynoucích z omezeného přístupu k pramenům a autorovy koncepce.<sup>34</sup>

Jeví se samozřejmým, že římská kurie cítila potřebu Sarpiho názory vyvrátit a bránit se. A jediným způsobem bylo zpracovat „své“ dějiny koncilu historicky erudovaněji, zasvěceněji a přesněji. Tímto úkolem byl pověřen jezuita Trentui Alciati, po jehož smrti je dokončil Sforza Pallavicino a byly vydány tiskem v Římě v letech 1656-1657. Ve svém díle<sup>35</sup> načrtl Sforza Pallavicino obrysy katolického pohledu, resp. stanoviska římské kurie. Díky podpoře svých představených, kteří jej zbavili jiných povinností, mohl prostudovat materiály, které Sarpimu byly nedostupné, vzniklo dílo, jež je velice přesné, citující veškeré zdroje a snažící se udržet jistou objektivitu. Pallavicino na rozdíl od Sarpiho neklade důraz na rozdílnost postojů francouzské a císařské politiky v době konání koncilu.

Zevrubné srovnání obou děl provedl v 19. století Leopold von Ranke a ve své knize *Die Römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten*. Dospěl k názoru, že objektivita ani jednoho z děl není zcela průkazná. Obě díla jsou expresivně podbarvena v závislosti na

---

<sup>34</sup> Sanctis, Francesco de: Dějiny italské literatury. 1. vyd. Praha 1959, s. 459-461.

Kučera, Jan P. – Rak, Jiří: Bohuslav Balbín a jeho místo v české kultuře. 1. vyd. Praha 1983, s. 45-46.

<sup>35</sup> Pallavicino, Sforza: *Istoria del Concilio di Trento*. Roma 1656-1657.

postojích svých tvůrců a názorů, jež zastávají. Po literární stránce hodnotí výše práci Sarpiho než Pallaviciniho.<sup>36</sup>

V odborné literatuře jsou mnohdy obě díla chápána jako vzájemná odpověď. S tímto názorem lze souhlasit podle mého názoru pouze v omezené míře, uvědomíme-li si, že vydání obou děl dělí propast téměř čtyřiceti let a nevyvíjely se pouze názory, co koncil zaznamenal, ale i metody historického zkoumání.<sup>37</sup>

---

<sup>36</sup> Ranke, Leopold von: Die Römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten. 2. Band. 1. Aufl. Stuttgart 1953, S. 522-523.

<sup>37</sup> Kučera, Jan P. – Rak, Jiří: Bohuslav Balbín a jeho místo v české kultuře. 1. vyd. Praha 1983, s. 45-46.

#### **4. MILOSTNÝ OBRAZ V USTANOVENÍCH TRIDENTSKÉHO KONCILU (ÚCTA K POSVÁTNÉMU OBRAZU A JEJÍ VÝVOJ)**

V chladných dnech na počátku prosince roku 1563 započalo 25. a závěrečné zasedání všeobecného koncilu v Tridentu. Ctihodní otcové přistoupili v něm k formování zásad, týkajících se prokazování úcty k ostatkům svatých a posvátným obrazům. Ve svých stanoviscích se opírali především o závěry předešlých církevních koncilů a spisy, vzniklé v důsledku polemiky s byzantskými teology v období ikonoklastických bouří 8. a 9 století.

Domnívám se, že nejprve než přistoupím k závěrům, k nimž zástupci na koncilu dospěli, je nutné naznačit, co vůbec posvátný obraz byl ve středověkém chápání, neboť právě jeho se týkaly zdroje, z nichž bylo vycházeno, a i vývoje stanovisek, zda obraz uctívat či nikoliv. Diskuse, vzniklá v důsledku rozmachu ikonoklastických hnutí v Byzanci a díla, která na ně v západním křesťanství reagovala, pojednávají o možnosti zobrazování a uctívání. Avšak v ohnisku jejich zájmu, a tím i základní problém pojetí raněkřesťanského a středověkého obrazu, spočívá v zpodobnění „posvátného“, které je svým způsobem nezobrazitelné, avšak v dané době je jediným, co má smysl zobrazovat.

Postrenesanční humanistické vnímání uměleckých kvalit díla vyhraňující „znovuzrozené umění“ vůči barbarскому výrazu gotickému, zkresluje pohled na středověké umění. Zvykli jsme si přemýšlet v kategoriích, které středověký člověk neznal. Středověký umělec nepochopil zákonitosti „správně“, tj. nepoužil lineární perspektivy, nedosáhl dokonalosti jediného úběžníku a neznal funkci lokálního světla

a tudíž zobrazení postrádá vrženého stínu, ale ve skutečnosti mu o to ani nešlo. Jeho cílem nebyla pouhá mimesis, tj. napodobení viděného prostoru z určitého místa a přesné zobrazení všech postav a věcí. Výjev, který zpodobňuje, si neklade za cíl vytvořit iluzi jiného statického světa v určitém okamžiku, nýbrž je přímo zakotveno zde svou vlastní hmatatelností. Obraz, vytvořený na masivní dřevěné desce, nenabízí pouze jediný úhel pohledu, ale pracuje zde i jeho boční a zadní strana. Tudíž ze stejného důvodu je nadbytečná snaha promítnout trojrozměrnou skutečnost do dvojrozměrné plochy, neboť obraz sám je nositelem této vlastnosti. Charakter středověkého obrazu je současně determinován svou funkcí, stává se mnohdy schránkou pro světcovy ostatky nebo alespoň jeho součástí, jakýmsi relikviářem, obsahujícím mimo samotného ostatku i jeho podobu, a tedy v tomto kontextu relikvií. Libri Carolini, stejně jako Tridentický koncil, oddělil obraz od relikvie, při Posledním soudu pouze ostatky povstanou z mrtvých, ale obrazy jako takové podlehnou zkáze.

Středověký obraz je však mimo svého zakotvení v prostoru určen svou časovou podstatou, a to na jedné straně způsobem zobrazení ve formě stálosti, neměnnosti a věčnosti, na straně druhé svou reálnou existencí tj. okamžiku, ve kterém existuje jako součást přirozeného světa.

Pokusíme-li se výtvarnými prostředky zobrazit určité trvání, pojem plynutí, vyvolává to nutně představu určitého rozfázování pohybu, připomínajícího Boccioniho Simultánní vizi z roku 1911. Podobným způsobem pracoval však i středověký umělec, rozčleněním děje do jednotlivých výjevů vyvolal dojem jeho plynutí. Tento postup lze doložit nespočetnými vyobrazeními

narativních cyklů ve středověké malbě. Ale na rozdíl od Simultánní vize Umberta Boccioniho, pro něhož se takové zobrazení stává cílem, pro středověkého umělce je pouhým prostředkem, jak naznačit cestu vedoucí ke spáse.

Tvůrce neúplného mariánského cyklu vyobrazeného na oltáři v křivoklátské hradní kapli (před rokem 1490)<sup>38</sup> zcela vyloučil časový aspekt, v němž se zobrazovaná skutečnost odehrává, a tím obraz jako liturgický objekt je vtažen do konkrétního liturgického času a jeho prostřednictvím dochází k znovuprožívání spásy, která není chápána jakožto proběhnuvší a skončivší událost, ale neustále se opakující děj.<sup>39</sup>

Rozmach ikonoklastických hnutí, která v 8. a 9. století zachvátila byzantskou říši, nesledoval pouze duchovní cíl, ale byl podpořen i politickými a hospodářskými faktory. Úcta k obrazům se stala pro byzantského císaře záminkou, jak uchvátit prosperující klášterní majetek, neboť to byli právě mniši, kteří náleželi k největším ctitelům ikon. Christologická dogmata, přijatá na předešlých koncilech, byla akceptována některými biskupy velmi rozpačitě a jejich odpor byl utužován silnými židovskými a muslimskými vlivy, které na ně působily. Damašský chalífa Jezida II. z dynastie Ummajovců nařídil v roce 721 zničit všechny ikony v chrámech, svatyních a domech, které se nalézají na jeho území a o dva roky později vydal jejich všeobecný zákaz.

Přítom zákaz zobrazení antropomorfních motivů je obsažen až v kadith, muslimské právní tradici, vzniklé po smrti prorokově, a zaveden v roce 695 chalífou Abd-

---

<sup>38</sup> Dějiny českého výtvarného umění I/2. (Od počátků do konce středověku). 1. vyd. Praha 1984, s. 584, 587.

<sup>39</sup> Hlaváčková, Hana: Zobrazení posvátného. (Dva aspekty středověkého obrazu). In: Karfíková, Lenka – Matoušek, Alexander (eds.): Posvátný obraz a zobrazení posvátného. 1. vyd. Praha 1995, s. 80-89.

el-Malikiem. Samotný text Koránu vystupuje pouze proti uctívání idolů (6:74, 5:92/90).

Chalífou zažehnutá jiskra záhy přeskočila a požár se souhlasem byzantského císaře Lva III. Isaurského (717–741) zachvátil některá maloasijská biskupství. Císařův první edikt namířený proti obrazům z roku 725 byl odsouzen cařihradským patriarchou Germanem a papežem Řehořem II., který jej uvrhl do klatby. V souvislosti s tím nařídil Lev III. konfiskaci papežského majetku na byzantském území, zvýšení daňového zatížení Sicílie a Kalábrie a vyjmutí Ilyrica z papežské jurisdikce.

Jeho nástupce Konstantin V. Kopronym Kaballinos, za jehož vlády ikonoklastický tlak ještě zesílil, svolal v roce 753 koncil do svého paláce v Hierii, který odsoudil práce Jana z Damašku (700–749) bránící palestinské ikony, především *Pro sacris imaginibus orationes tres*, a potvrdil obrazoborecká stanoviska císaře a jeho teologů, kteří dovolávají se Exodu (Ex 20,4) chápali obraz pouze jako zobrazení s konkrétními individuálními rysy (prosopon) a tudíž v případě zpodobnění Krista je nutno zachytit jak jeho podstatu lidskou, tak božskou, tj. nevymezitelnou a nezobrazitelnou. Naproti tomu Jan z Damašku argumentoval skutečností, že se nejedná o ztvárnění Boha neviditelného, nýbrž vtěleného a právě sám akt vtělení popírá platnost Starého zákona.

Sedmý všeobecný koncil, který císařovna Irena (779–802), žena a nástupkyně Konstantinova syna Lva IV. Chazara (775–779) svolala do bithynské Niceje, odsoudil ikonoklasmus a pokusil se zformulovat zásady uctívání posvátného obrazu. Posvátnému obrazu přiznali stejné postavení, jaké zaujímá kříž nebo evangelium a povolili mu projevovat také nižší úctu (proskynésis) na rozdíl

od vyšší, která náleží pouze Bohu (latreia), která se však nevztahuje na obsah samotný, ale jeho prototyp.

Papež Hadrián I. schválil závěry, k nimž 2. Nikajský koncil dospěl. Jeho akta nechal přeložit do latiny. V latinském překladu nebyl rozlišen pojem proskynésis a latreia a obě slova byla překládána shodně jako adoratio.

Synoda biskupů svolaná do Frankfurtu v roce 794 se ve spisu *Capitulare adversus synodum* ohradila proti východnímu uctívání obrazů, především proti „adoratio et servitus“. Závěr, k němuž synoda dospěla, korespondoval i s vlastním názorem císaře Karla Velikého, který již v roce 790 přikázal svým teologům vypracovat odpověď do Říma v podobném duchu. Tak vznikly *Libri Carolini sive Caroli Capitulare de imaginibus*, odeslané v roce 794 do Říma, jejichž autorství je připisováno Theodulfovi z Orleánsu. Jejich autor odmítl ikonoklasmus i „modlářské“ uctívání (adoratio) a ohradil se proti zázračným obrazům, jež nejsou doloženy v Písmu svatém. Dále stanovil rozdíl mezi zobrazením světce a jeho ostatkem. Obrazům přiznával trojí funkci: 1) mají sloužit jako literatura nevzdělaných (scriptura laicorum), 2) uchovávat vzpomínku na světce a nezpodobněného Boha a 3) zdobit stěny chrámů.<sup>40</sup>

Problematika posvátného obrazu odrazila se i v rozsáhlém díle Tomáše Aquinského, a to především v jeho komentáři ke spisu Petra Lombardského *Libri sententiarum*. V duchu starší tradice zdůraznil, že úcta (adoratio), prokazovaná obrazu se netýká jej jako takového, nýbrž předlohy (imago), kterou zobrazuje.

---

<sup>40</sup> Novotný, Jiří: Světlo ikon. Olomouc 1997, s. 34-54.

Royt, Jan: Úcta k obrazům a Libri Carolini. In: Karfíková, Lenka – Matoušek, Alexander (eds.): Posvátný obraz a zobrazení posvátného. 1. vyd. Praha 1995, s. 74-79.

Týž: Obraz a kult v Čechách v 17. a 18. století. 1. vyd. Praha 1999, s. 12-15.



Obrazy mají sloužit k poučení nevzdělaných (ad instructionem rudium), k připomínce životů svatých (memoria), které vybízejí k následování, a k podněcování zbožnosti (ad excitandum devotionis affectum). Zdůraznění pedagogického aspektu se objevuje ve spisech jak Řehoře Velikého, tak Paulina z Noly a Nila z Ancyry a odráží se i v Libri Carolini. Funkce obrazu jako prostředku k podněcování zbožnosti vychází z řecké teologie uctívání obrazu, která optické (a hmatové) vnímání nadřadila sluchovému. Tato teze našla svůj odraz v učení patriarchy Germana nebo Jana z Damašku.<sup>41</sup>

Všeobecný koncil, zasedající v roce 1563 v biskupském Tridentu, se mohl opřít o řadu teologických spisů a závěry koncilů, jež byly zmíněny výše. Na rozdíl od nich představoval dekret, vzešlý z 25. a závěrečného zasedání, jistý posun. Proti výše zmíněným Libri Caroli již jasně rozlišil pojem adoratio, příslušící obrazům Krista a Panny Marie, a veneratio, náležející zpodobnění svatých.

Ve snaze o přesné terminologické vyjasnění se možná zrcadlily názory ženevského reformátora Jeana Calvina, obsažené v jeho spisu *Christianae Religionis Institutio* z roku 1541 (v latinském překladu z roku 1559), který hierarchii úcty latría (Bůh) - hyperdulia (Panna Marie) - dulia (svatí) kategoricky odmítl.

V úvodu dekretu byla stanovena povinnost biskupů a všech ostatních, kteří „mají právo a starost“ učit, aby dle „dávného zvyku církve katolické a apoštolské“ připomínali a „vzdělávali nejprve o přímlově svatých, dovolávání se jich a úctě k ostatkům a řádnému zacházení s obrazy“. Úcta není prokazována obrazu jako takovému, nýbrž prototypu, který zobrazuje, jak

---

<sup>41</sup> Lippold, Lutz: *Macht des Bildes, Bild der Macht. (Kunst zwischen Verehrung und Zerstörung bis zum ausgehenden Mittelalter)*. 1. Aufl. Leipzig 1993, s. 232-234.

stanovil 2. nikajský koncil. Dekret dále zdůraznil funkci obrazu jako prostředku, jak přinášet věřícím poučení a utvrzovat je v člancích víry a připomínat jim „prospěšné příklady“ ze života svatých, jejichž zvyky mají následovat a nařídil odstranit všechny obrazy s dogmaticky špatným obsahem a takové, které umožňují nevzdělaným zabřednout do omylů. Závěrečná část dekretu stanovuje způsob, jakým přistupovat k úřednímu schválení zázračného obrazu, který dosud nebyl církví uznán. Jeho domnělé zázraky mají být prozkoumány biskupem a komisí jím ustanovenou. Komise stanoví, zda předkládané zázraky mohou být považovány za pravé a zda je doložena patřičná zbožnost prokazovaná obrazu.<sup>42</sup> Nedojde-li komise k jednoznačnému závěru, předloží biskup posouzení problému diecézní synodě. Ke konečnému schválení obrazu je zapotřebí papežského souhlasu, což je novinka, kterou koncil zavádí.

Zasedání, na němž byl zmíněný dekret přijat, je shodně vylíčeno v pojetí Paola Sarpiho i Sforzy Pallavicina.<sup>43</sup>

Tridentský dekret nezformuloval žádné přesně dané zákazy ve vztahu k obrazu, pouze navázal na raněkřesťanské uctívání a odmítl nesprávné způsoby jeho projevu.

24. zasedání stanovilo biskupskou povinnost svolat každé tři roky diecézní synodu. V pražské arcidiecézi se první synoda od skončení Tridentského koncilu sešla až v době episkopátu Zbyňka Berky z Dubé v roce 1605. Arcibiskup ustanovil komisi kanovníků a jiných teologů, v jejímž čele stanul svatovítský probošt Jiří Berthold Pontan z Breitenberku, která měla připravit podklady

---

<sup>42</sup> Reygnd, João Baptista (ed.): *O Sacrosanto e ecumenico Concílio de Trento em latim e portuguez*. Lisboa 1781, pp. 347-356.

<sup>43</sup> Sarpi, Paolo: *Istoria del Concilio Tridentino*. 1. ed. Torino 1974, pp. 1396-1399.  
Pallavicino, Sforza: *Istoria del Concilio di Trento*. Roma 1656-1657, pp. 1006-1008.

pro následné jednání synody. Komise prostudovala provinciální statuta pražská z doby Arnošta z Pardubic a závěry sněmů, konaných před vypuknutím husitských bouří, a vybrala z nich ustanovení, která byla dosud v platnosti. Avšak závazným pro následující rokování byly dekrety přijaté na Tridentském koncilu. Přihlédla také k ustanovením, jež byla přijata, na diecézních synodách olomouckých v roce 1568 a 1591 v době episkopátu Viléma Prusínovského z Víckova a Stanislava II. Pavlovského z Pavlovic, stejně tak k pastorálním spisům sv. Karla Boromejského. V létě 1605 byly předlohy hotovy a arcibiskup svolal sněm na den sv. Václava téhož roku.

Pražská synoda byla ukončena po třech dnech na den sv. Jeronýma a akta, jež z ní vzešla, byla zásluhou Pontanovou vydána následujícího roku tiskem. Synodiální akta rozvíjela a vysvětlovala strohá usnesení tridentských dekretů. V kapitole týkající se svatých obrazů (De Sacris Imaginibus) stanovila nejen vhodné způsoby jejich uctívání, ale zabývala se i jejich formou a umístěním v sakrálním prostoru.<sup>44</sup>

Synodální akta nařizovala, „ať nejsou malovány žádné svaté obrazy, které by u nevzdělaných lidí budily zdání, že mohou obsahovat nějaké mylné dogma nebo poskytnout příležitost k nebezpečnému bludu; ani ty, které by se neshodovaly s Písmem svatým či s církevním ritem či s církevními tradicemi; rovněž ne ty, které by zpodobovaly apokryfní příběhy nebo by obsahovaly něco mylného či pověřčivého, nebo by mohly nějak urážet oči zbožných lidí.

Ať nejsou vytvářeny ani na zem a na špinavém nebo vlhkém místě, ani pod okny, kde by mohl stékat déšť,

---

<sup>44</sup> Vacek, František: Diecézní synoda pražská z r. 1605. Sborník historického kroužku, sešit 5 (1896), s. 25-45.

ani na takovém místě, kde jsou přibíjeny hřebíky, aby nebyly nevhodně proráženy.

Ať nejsou zároveň s obrazy svatých na posvátném místě malována dobytčata, psi a jiná tupá zvířata, leda ta, která byla stvrzena historickou pravdou nebo církevním zvykem“.

Upomínala umělce, který vytváří obraz Panny Marie nebo světce, aby se úmyslně nesnažil vtisknout jim podobu konkrétního žijícího člověka, a také aby nikdo jiný to po něm nepožadoval. A dále zakazovala zobrazovat cokoliv „mrzkého, profánního či hanebného“ na svatém obraze.

„A jestliže již byly nějaké obrazy namalovány či vytesány tak, že nějakým způsobem odporují Písmu svatému nebo církevnímu ritu či křesťanské zbožnosti, chceme a přikazujeme, aby byly ihned zcela zničeny. Jestliže však byly některé zlomeny a rozbity či stářím rozhlodány nebo potaženy špínou a nečistotami, ty ať jsou restaurovány, nebo není-li to možno, ať jsou opatrovány na příslušném místě, aby nebyly veřejně na očích. Zvláště pak ti, kterým na tom záleží, ať dbají o to, aby byly obrazy udržovány neporušené špínou, usazeninami, nečistotami, zetlelostí a ostatními činiteli toho druhu.

Kromě toho přikazujeme ve věci kultu a uctívání svatého Kříže, aby nebyl zobrazován na zemi ani na špinavých a nějakou poskvrnou znečištěných místech“.<sup>45</sup>

Tridentská ustanovení ohledně úcty k svatým obrazům byla upřesněna jednak papežskou bulou *Proffesio Orthodoxae fidei emittenda* Řehoře XIII. z roku 1575, zdůrazňující nutnost církevního souhlasu při prokazování úcty christologickým a mariánským obrazům

---

<sup>45</sup> Synodus Archidioecesis Pragensis, Zbyněk Berka z Dubé, Praha 1605. Citováno dle Royt, Jan: *Obraz a kult v Čechách v 17. a 18. století*. 1. vyd. Praha 1999, s. 17-18.

a bulou papeže Urbana VIII. *Constitutio circa formam et habitum sacratum Imaginum* z 15. března 1642, která nařizuje, aby obrazy a sochy si uchovávaly svoji církví povolenou podobu a aby obraz nebo socha, vykazující zázraky, byla prozkoumána komisí ustanovenou biskupem nebo papežem. Schválení veřejné úcty je vyhrazeno biskupovi. Papežské výnosy byly v jednotlivých diecézích komentovány v biskupských patentech. Tak například patent z roku 1738 vyslovil zákaz obrazů, které se odlišují a nezachovávají schválenou podobu. Jiný upřesňuje postavení biskupa při úředním schválení úcty prokazované danému obrazu.

## 5. ŠPANĚLSKÁ TEREZIÁNSKÁ MYSTIKA A JEJÍ KOŘENY

V prostředí svobodných městských republik jako byla Florencie, Pisa, Janov nebo Benátky vykrytalizoval na počátku 15. století silný kulturní proud, dovolávající se odkazu řecké a římské antiky a stavějící člověka v jeho omezenosti do středu svého zájmu a ostře se vyhraňující proti barbarskému středověku, z něhož vycházel. A nejpozději kolem poloviny 15. století proniká humanismus a renesanční kultura i na území Iberského poloostrova.

Záblesky renesanční kultury lze pozorovat v důsledku plodných obchodních kontaktů, spojujících přístavy na středomořském pobřeží poloostrova se Sicílií a italskými městskými republikami, nejdříve v Koruně aragonské, a to již za vlády Alfonse V. Šlechetného. A není náhodou, že první tiskařské dílny vznikají právě ve Valencii, Barceloně a Zagaroze.

Prostřednictvím burgundské dvorské kultury dostávají se odlesky italského humanismu a renesance i do společnosti kastilské. Avšak o pravém rozkvětu renesance ve španělských královstvích můžeme hovořit až za vlády Katolických králů, u jejichž dvora působí celá řada humanistů, pocházejících z Apeninského poloostrova jako např. Antonio a Alessandro Geraldini, Lucio Marineo Sículo, Pietro Mártir d'Anghiera aj. Ve službách Katolických králů tvoří architekti a sochaři burgundského a vlámského původu jako Juan Guas († 1496), Enrigue Egas nebo Gil de Siloé, kteří svými díly vytvářejí isabelský styl, v němž splývají prvky gotické, mudéjarské a italské. Humanisté, jako kardinál Francesco Jiménez de Cisneros nebo lingvista Antonio Martínez de Cala (Antonio de Nebrija) určují převážně kastilský duch španělské renesance, v níž splývají

renesanční impulsy s hlubokou zbožností a směřují ke křesťanskému humanismu.

Italská renesance se zrodila v prostředí svobodných městských republik, hospodářských a politických center, ve kterých byl vliv místní šlechty téměř zcela eliminován a vůdčí vrstvou se stalo právě měšťanstvo, bohatí řemeslníci, obchodníci a finančníci, tvořící patriciát italských měst.

Sociální struktura španělských království se slabými městy a silnou šlechtou byla zcela odlišná. Španělská aristokracie se opírala o značný pozemkový majetek a privilegované postavení, jehož dosáhla na úkor panovnické moci, která na ní byla zcela závislá. Kastilský a aragonský panovník se v období reconquisty bez podpory šlechty a rytířských řádů neobešel. Slabost královské moci v Kastilii projevila se asi nejvíce v krvavých bojích mezi různými šlechtickými frakcemi, k nimž se panovníci přidávali za vlády Enriquea III., Juana II. a Enriquea IV. V roce 1465 prohlásila dokonce kastilská šlechta, shromážděná na kortesech v Ávile, Enriquea IV. za sesazeného. Politická moc kastilské šlechty byla zlomena až za vlády Katolických králů a prvních Habsburků, tvrdým potlačením šlechtických nepokojů a omezením moci kortesů ve prospěch rad, tj. poradních orgánů panovníka.

Kastilská a aragonská šlechta si však uchovala bojovného ducha křížových výprav, který přežíval v prostředí starých rytířských řádů. A tento duch, vědomí sebe sama jako bojovníka Kristova se znovu zmobilizoval v poslední fázi reconquisty, v granadských válkách, vedených Isabelou Kastilskou a Ferdinandem Aragonským.

Španělská šlechta si uchovala ještě jeden rys, který svým způsobem determinoval a jenž přímo souvisí

s náboženskou politikou Katolických králů a to byla snaha o zachování, co možno největší čistoty rodové krve, *limpiezza de sanque*, nesmíšené s cizími prvky maurskými, židovskými a později i kacířskými (protestantskými). Čistota krve byla chápána jako prvotní znak šlechtické příslušnosti v silně hierarchické společnosti španělských království. Katoličtí králové se všemožně snažili docílit jednoty víry na územích, jež jim podléhala. Sem náleží vytvoření inkvizice jako jediného královského úřadu společného pro Korunu aragonskou a kastilskou, stejně tak dekrety vypovídající židovské (1479) a mudéjarské obyvatelstvo ze země (1502, 1525), nepodrobí-li se konverzi. Je faktem, že mnozí z nich konvertovali, ale nadále ve skrytu provozovali svoji víru a byli pronásledováni inkvizicí. Katoličtí králové a jejich nástupci obětovali náboženské jednotě svých zemí velmi mnoho. Vyhánění morisků (1609–1614) způsobilo zánik rozvíjejícího se hedvábnictví ve Valencijském království a zapříčinilo jeho hospodářský úpadek.

Ustanovení duchovní jednoty a reforma španělské církve, prováděná kardinálem de Cisneros v letech 1496–1497, se staly základním bodem politického programu Katolických králů, vycházejícího z pojetí státu jako prostředku ke spasení. Bouře, již rozpoutal, vtiskla španělskému kléru hluboké duchovní zaujetí, které vykrytalizovalo v zářivé příklady španělské mystiky, jakými byl Ignác z Loyoly, Tereza z Ávily nebo Jan z Kříže v století následujícím. Proměnilo se však i postavení duchovního ve španělské společnosti. Již to nebyl bojovný prelát středověku, ale učenec a mecenáš, který podporoval pronikání nových myšlenek křesťanského humanismu a podílel se na rozvoji renesančního umění. Ve Španělsku se nositeli renesančních myšlenek stávají



především duchovní a vtiskují španělské renesanci její specifický charakter.

V první polovině 15. století znovu objevují italští humanisté myšlenkové dědictví antických autorů, především Platóna, jejichž díla na Apeninský poloostrov pronikají prostřednictvím řeckých teologů, přicházejících do Itálie z Byzance v souvislosti s rozhovory, vedenými s papežskou kurií o sjednocení západního a východního křesťanstva, jež se ocitá pod stále sílícím tureckým tlakem.

Pod vlivem jednoho z nich, Pletona Georgia Gemistha (1355-1450), vznikla ve Florencii platónská akademie pod vedením Marsilia Ficina, kolem níž se shromáždili přední humanisté té doby, jakým byl Angelo Poliziano, Lorenzo Medici, Pico della Mirandola aj. V platónské akademii bylo pěstováno Platónovo učení ve své pozdní helénistické (neoplatónské) podobě, tak jak je pravděpodobně rozvíjel přímo i Pleton Georgius Gemisthos. Marsilio Ficino záhy přistoupil k překladu Plotína a jiných neoplatoniků. A florentská akademie se stala ohniskem nejen renesanční kultury, ale i platónovsko-plotínovského mysticismu.

Základem Plotínova pojetí se stala představa hierarchicky stvořeného světa od nejvyššího po nejnižší, na jehož vrcholu se nachází nejvyšší bytost, Bůh, z něhož vše vyvěrá a zase se k němu vrací. Člověk k Bohu stupňovitě směřuje prostřednictvím kontemplace, v níž se mu připodobňuje ve snaze dosáhnout intuitivního spojení duše s Bohem. Toho však nelze dojít prostřednictvím rozumu a smyslů, nýbrž pouze mystickým vytržením, extází, při níž je duše tomuto světu vzdálena.<sup>46</sup>

---

<sup>46</sup> Kalista, Zdeněk: Ctihodná Marie Elekta Ježíšova. 1. vyd. Kostelní Vydří 1992, s. 14-31.

Platónsko-plotínovská mystika se stala velmi vlivnou v humanistickém ovzduší renesanční Itálie 15. století. Svým mimokřesťanským původem však jen stěží mohla splynout s křesťanským humanismem soudobého Španělska. Plotínos ve své emanativní teorii přiznával stvořené skutečnosti vždy nižší hodnotu v hierarchickém systému než podstatě, z níž vyvěrala. Cesta, kterou jeho mystika otvírala, vedla spíše k myšlenkovému obzoru ariánství, odsouzenému jako heretické, které neuznávalo stejnou podstatu Boha Otce a Syna.

Na Pyrenejském poloostrově zachytila se tato mystika především v prostředí heretických hnutí, která se zde v této době objevují, jako např. u tzv. alumbrados. Mezi stoupenci tohoto hnutí převažovali především obyvatelé venkova a přidávali se k nim mnozí konvertité. Alumbrados usilovali o osobní spojení s Bohem, jehož chtěli docílit mimo jiné životem v ústraní a rozjímáním. Zpočátku požívali ochrany kardinála Cisnerose, ale poté, co roku 1524 prokázala inkvizice, že jejich myšlenky jsou v rozporu s učením uznávaném církví, se od nich distancoval a byli pronásledováni.

Alumbrados představovali určitou lidovou alternativu k šířícímu se erasmismu, jenž nacházel přívržence ve vzdělaných vrstvách, mezi měšťanstvem, šlechtou, církevními hodnostáři a představiteli univerzitních kruhů. Centrem erasmismu ve Španělsku se stala nová univerzita v Alcalá de Henares, založená v roce 1508 kardinálem Cisnerosem, který zde Erasmovi nabídl katedru.

Úrodnou půdu nacházel erasmismus i v prostředí dvora Karla V. Karlovi rádci náleželi ke stoupencům Erasma Rotterdamského nebo byli sami významnými erasmisty jako císařův kancléř Mercurino Gattinara nebo

Alfonso Valdés. Bratři Alfonso a Juan Valdésové, jež ve svém díle *Dialogy (Dialogos)* skloubili erasmismus se snahou po nenásilné náboženské obnově, patřili společně s Luisem Vives mezi nejvýznamnější španělské erasmisty. Erasmismus našel ve španělské společnosti i zvilé odpůrce, jako např. Diega López de Zuñiga, který ve svých *Poznámkách (Anotaciones)* zastává vyhraněnou polohu blížící se tridentskému katolicismu. Protierasmovské tendence utrpěly rozhodnou porážku na disputaci teologů ve Valladolidu v roce 1527. Erasmovské názory korespondují s císařovou snahou o smíření s luterány v Říši a v letech 1527-1533 se shodují s císařovou politikou. Avšak neúspěšná snaha císaře o náboženský smír v důsledku radikalizace protestantských postojů, stejně tak jako smrt císařových rádců Gattinary a Valdése, vede k odmítnutí erasmismu jako politického programu a přitvrzení postoje. Byla tak nastoupena cesta od Karlovy *Philosophia Christi* k *Militia Christi* jeho nástupce, za nějž se vyhraňuje španělská společnost jako bašta katolické církve a objevují se snahy vedoucí k umlčení erasmismu. Přes svou porážku však erasmismus přinesl do španělského duchovního života impulsy ovlivnění nizozemským pojetím nové zbožnosti (*devotio moderna*) v jejích tendencích, tíhnoucích na jedné straně k pevné organizaci duchovního života, rozvíjené ve Španělsku především tzv. montserratskou školou, a současně k tichému kompelativnímu spojení s Bohem, pěstované především wildesheimskou kongregací.<sup>47</sup>

Španělská mystika byla ovlivněna jak platónsko-plotínovským mysticismem, tak erasmismem, ale především vycházela z dlouhé domácí tradice židovské a arabské,

---

<sup>47</sup> Jover Zamora, José Maria - Reglá Campistol, Juan - Seco Serrano, Carlos - Ubieto Arteta, Antonio: Dějiny Španělska. 1. vyd. Praha 1992, s. 260-263.

mezi jejímiž představiteli můžeme nalézt semínka, která rozkvetou v dílech dvou největších karmelitánských mystiků sv. Terezy Ježíšovy a Jana z Kříže.

Židovská mystika se projevila asi nejvýrazněji v židovské Kabbale, připisované Šimonu ben Johaymovi, žijícímu ve 2. století po Kristu, která však pochází až ze 13. století a jejíž vznik je spjat s Moshebou z Leonu († 1305), Abrahamem Abul Afiyahou ze Zaragozy († po roce 1291) a jeho žákem Josefem ben Chiquintillou z Medina Celi († po roce 1305). V jejím mysticismu, přestože chápe extázi jako možnost přiblížení se Bohu, je silně zakořeněno vědomí starozákonního odstupu mezi člověkem a Bohem.<sup>48</sup>

Domnívám se, že v učení sv. Terezy z Ávily se odrazila více mystika arabská, rozvíjející se v arabském Andalusu. Právě zde v díle jednoho z nejvýznamnějších představitelů sufismu Ibn Faracha z Jaénu († 976), se zrodila korporálně-spirituální mystika, jejíž podstata spočívá v niterném spojení božského a lidského, myšlenek a života, v mystickém vytržení, v rámci něhož je možno dojít poznání Boha.

Ibn al Arabi (1165-1240), pocházející z Murcie, chápal svět jako hierarchické sebevyjádření Boha a smysl duchovního snažení nalézal v návratu po stupních zpět k Bohu a splynutí s ním.

Vývoj tereziánské mystiky byl silně ovlivněn dílem bagdádského filosofa Algazela (1058-1128). Ve svém díle *Bezpečná cesta zbožných lidí* načrtl obraz smyslového světa jako odlesku Boží dobroty a lásky. Algazel přirovnává srdce člověka k hradu, obleženému množstvím nepřátel posedlých démony, kteří vyjí jak vzteklý pes a chtějí proniknout za hradby. Podobný obraz jako ten,

---

<sup>48</sup> Kalista, Zdeněk: Ctihodná Marie Elekta Ježíšova. 1. vyd. Kostelní Vydří 1992, s. 21-22.

jenž tu podává Algazel, nalezneme v 1. epištole sv. Petra (5,8).

Zjevnou paralelou v koncepci duše jako hradu vykazuje pozoruhodná kompilace Ahmada al-Qalyubího zvaná Nawādir a Vnitřní hrad (El Castillo interior) sv. Terezy Ježíšovy.

Nawādir popisuje duši jako sedm hradů, které dal Bůh každému potomku Adamovu a v každém z nich je sám přítomen. Mimo hrad číhá jako pes ďábel a snaží se proniknout dovnitř. Otevřeme-li bránu a vstoupíme do hradu, budme opatrní především v prvním hradu, protože se spolu s námi protáhne do hradu i ďábel. Ale dokud jsou pevné základy hradu, není čeho se obávat. První z hradů je vystavěn z bělostné perly a duše v něm přebývající prožívá strašlivá muka. Uvnitř něj se nachází smaragdový hrad, kde dokazuje duše svou čistotu a upřímnost své vůle. Třetí hrad je z vypálené hlíny a duše v něm plní dobré i špatné příkazy Boží. Ve čtvrtém kamenném hradu je duše naplněna vděčností za dobrodiní, jež jí Bůh prokazuje, dochází k jejímu souznění s Boží vůlí (la conformidad con el divino beneplácito). Uvnitř něj nalézá se hrad ze železa, ve kterém duše spočine v rukou Božích. V šestém stříbrném hradu prožívá duše mystickou víru a v sedmém, v posledním, jenž je vystavěn ze zlata, dochází ke spojení s Bohem (la contemplación de Dios).<sup>49</sup>

V pojetí Terezy z Ávily se převzatá koncepce duše jako duchovní pevnosti obležené nepřáteli, bránící spojení s Bohem poněkud proměňuje. Duše u ní symbolizuje stupňovitý hrad se sedmi komnatami, z nichž každá představuje určitý stupeň na cestě k dokonalosti, jehož je nutno dosáhnout. Vlastním úsilím může duše,

---

<sup>49</sup> Cuevas García, Cristóbal: El pensamiento del Islam. (Contenido e historia, influencia mística española). Madrid 1972, pp. 284-293.

kteřá je podporována milostí Boží, proniknout do prvních tře komnat, do čtvrté až šesté může být uvedena pouze Bohem. V sedmé komnatě, která se nachází ve středu hradu, přebývá Bůh sám. Hrad je chráněn proti moci demonů strážci, což jsou naše smysly a mohutnosti. Představa hradu „vytvořeného z jediného diamantu nebo z průzračného krystalu, v němž je mnoho příbytků, jako je jich mnoho v nebi“<sup>50</sup> dovolávající se sv. Jana (J 14,2), přímo souvisí i s pojetím modlitby u ávilské světice, neboť právě modlitba a rozjímání jsou jediným prostředkem, jímž lze do hradu proniknout.

Tereza Ježíšova rozlišuje tře stupně modlitby. První stupeň představuje modlitba usebrání (oración de cogimiento), při níž duše aktivizuje svou vůli a intelekt ve snaze dosáhnout osobnějšiho sblížení s Bohem. Intelektuální složka duše, která doplňuje vůli tím, že jí naznačuje směr, a prostřednictvím rozjímání a uvažování o Bohu a jeho milosrdenství v ní rozněcuje potřebu a touhu přiblížit se mu, hraje v metodě modlitby u ávilské světice významnou roli. V tomto bodě se rozchází tereziánská mystika s učením sv. Jana z Kříže, který vzal jako východisko obraz živého Krista v jeho utrpení a slávě a prostřednictvím něho dospíval do blízkosti Stvořitele.

Modlitba uklidnění (oración de quietud), k níž dochází ve čtvrté komnatě hradu, vychází z nitra prostoupeného Bohem a duše se při ní podvoluje vůli Boží. V mystickém prožitku, extázi, dosahuje duše v modlitbě sjednocení, spojení s Bohem. Duše je při ní uvedena „do vytržení, které jí umožní uniknout z dosahu smyslů. Kdyby si totiž duše uchovala užívání smyslů, myslím, že by nemohla zůstat při životě, vidouc, že je

---

<sup>50</sup> Sv. Terezie od Ježíše: Hrad v nitru. 1. vyd. Kostelní Vydří 2003, s. 9.

blízko tak velké velebnosti."<sup>51</sup> Přes utlumení smyslů a mohutností dosahuje intenzivního prožitku, v němž je osvícena „světlem a poznáním jeho velebnosti“ a „vnímavá pro Boží věci“.<sup>52</sup> V tomto okamžiku souznění, jenž trvá velmi krátce, dochází k duchovnímu zasnoubení s Bohem. Modlitbě sjednocení oddává se duše v páté a šesté komnatě hradu, kde se setkává s Bohem, který za ní přichází. V sedmé komnatě, v níž přebývá Bůh, dochází k duchovnímu zasnoubení (sňatku). Bůh sem přivádí duši, jako svoji milenkou, aby s ní dlel o samotě. „Když je uvedena do této komnaty, zjeví se jí v intelektuálním vidění tři Osoby Nejsvětější Trojice, jako jakási velebná reprezentace pravdy, uprostřed žáru, který je podoben závratně rozžhavenému mraku, jenž se blíží k jejímu duchu. Tři Osoby je vidět odděleně a duše, již je dáno jakési úžasné chápání, poznává s naprostou jistotou, že všechny tři Osoby jsou jediné podstaty, jediná moc, jediná moudrost a jediný Bůh“.<sup>53</sup> Při duchovním zasnoubení je duše naplněna Bohem, jenž jí prostoupil, jedná ve shodě s Jeho vůlí a úmyslem, který se projevuje skrze ni.

Islámská alegorie duchovního hradu doznává v tereziánské mystice výrazného posunu, především ve skutečnosti, že duchovní snoubenec není duše, ale stejný Bůh, jenž je v ní. Christocentrický aspekt tereziánské mystiky se vyvíjel postupně společně s duchovním zráním ávilské světice. Nejpropracovanější formy dosáhl právě ve Vnitřním hradu z roku 1577. Právě jím se vyhraňovala tereziánská mystika vůči platónsko-plotínovskému proudu, rozvíjenému italskými humanisty, o němž byla řeč shora. Popřením lidské podstaty Boha, oproštěného od konkrétní a lidské vztahovosti

---

<sup>51</sup> Tamtéž, s. 118.

<sup>52</sup> Tamtéž, s. 119.

<sup>53</sup> Tamtéž, s. 176.

uchopitelné smysly, rozevírala se nesmírná propast mezi ubohostí člověka a božskou dokonalostí, jež vedla k nemožnosti přiblížení se k Bohu, popíráme-li jeho lidství, projevující se v osobě Ježíše Krista.

Rozhodný myšlenkový zlom u sv. Terezy Ježíšovy, zmítané zmatkem, pramenícím ze snahy vyloučit lidskou podstatu Boha při hledání cesty směřující k němu, představuje setkání s Kristem prostřednictvím jeho trpící sochy, které se událo v klášteře Encarnación v roce 1554. Srdce sv. Terezy z Ávily bylo přeplněno zoufalstvím a pochybnostmi poznání, jak malá byla její pokora, jak bezvýznamné bylo její odevzdání se jemu ve srovnání s utrpením Krista, které zakusil. Toto zjištění zapříčinilo zásadní obrat v jejím myšlení. Uvědomila si, že jedinou možností, jak se přiblížit Bohu je pouze skrze lidství jeho syna, který nepřišel na tento svět, aby poznal mrzkost a ubohost lidské přirozenosti, nýbrž především proto, aby projevil svoji nesmírnou lásku a přinesl vykoupení hříšnému člověku. Prvotní předpoklad k nastoupení cesty přiblížení se Bohu spočívá především v pokoře, která však není založena na uvědomění si vlastní hříšné ubohosti a nedokonalosti, v popření lidské přirozenosti, ale v pochopení pokory, v její komplexnosti rozumem a vírou.

Vedle pokory zdůrazňuje Tereza z Ávily ve svém učení nutnost askeze, odříkání, které je u ní chápáno nikoliv jako cíl, nýbrž prostředek k užšímu sblížení s Bohem a spojením s ním. Předpoklad vedoucí k užšímu přiblížení se Bohu spočívá ve vymanění se ze společenských vazeb. Přetrháním pout, včetně rodinných a příbuzenských, se vytváří prostor, jenž vyplňují vazby mezi ní a Stvořitelem. Na druhé straně toto odmítnutí neznamená zřeknutí se vztahů s lidmi, ale tyto nové



vazby jsou v úzké provázanosti mezi ní a Bohem, resp. z jeho vůle, a v tomto pojetí uchovává si lásku k bližnímu a kladné vnímání tohoto světa. Christocentrický aspekt tereziánské mystiky vynořuje se nejvýrazněji v pojetí lásky k bližnímu. Sv. Tereza z Ávily si jasně uvědomovala, že síla naší lásky k bližnímu, je jejím odrazem k Bohu, a jedna bez druhé neexistuje. Její pojetí vyrůstá ze živého Krista v jeho lidské podstatě, jehož spatřuje v konkrétní situaci a jehož utrpení a bolest chce snášet spolu s ním. Ona touží obětovat se pro bližního svého, jehož miluje více jak sama sebe, neboť Ježíš také trpěl za hříšného člověka.

Ávilská světice jasně chápala určitá omezení vyplývající z její cesty osobního přibližování se k Bohu. Uvědomovala si, že milost, jež se dostává duši při modlitbě uklidnění a sjednocení, není propůjčena každému, ale pouze Bohem vyvoleným. „Neuvědomují si však, že i kolem pozemských králů je mnoho leníků, a že všichni nemohou vstoupit do jejich pokoje“.<sup>54</sup>

Horečná aktivita, kterou Tereza Ježíšova vynakládá při zakládání nových klášterů bosých karmelitánek, každodenní strasti, s nimiž se potýká jako převorka svého mateřského kláštera Encarnación v Ávile, nepřízeň představených a vlivných církevních hodnostářů, spjatá s reformou Karmelu a jejím odporem vůči zmírněným řádovým regulím, povolených papežem Evženem IV. a intenzivní zájem o soudobé dění vytváří určitý protipól k jejím hlubokým mystickým extázím, v naprosté samotě a odtržení od tohoto světa.

Nesmírná činnorodost představitelů španělské mystiky nese v sobě něco symptomatického, což vyrůstá z tvárného kulturního ovzduší španělských království

---

<sup>54</sup> Tamtéž, s. 36-37.

oné doby. Stejně horečná touha ženoucí španělské conquistadory do neznáma Nového světa, vede sv. Terezu z Ávily a jejího přítele a spolubratra Juana de la Cruz k reformě jejich řádu a zakládání nových fundací, stejně tak bývalého vojáka Karla V., statečně hájícího hradby Pamplony dona Iñiga López de Loyola k založení nového řádu - Societas Jesu, Tovaryšstva Ježíšova.

Tereza de Ahumada vstoupila do karmelitánského kláštera Encarnación v říjnu 1536. Uvolněné poměry, které zde panovaly, mladou a uzavřenou jeptišku roztrpčily. Na jaře 1561 je doložena její snaha založit v Ávile nový klášter, který se bude přidržovat původních řádových pravidel. Její aktivita vyvolá značnou nevoli jejího zpovědníka a karmelitánského provinciála, jež zesílí ve chvíli, kdy papež Pius IV. povolil prostřednictvím dominikánského mnicha P. Ibañeze 7. února 1562 založení kláštera sv. Josefa v Ávile, řídicího se přísnějšími pravidly, kam přichází spolu s dalšími čtyřmi sestrami v prosinci 1562.

Na základě svolení generála karmelitánského řádu zakládá v letech 1567-1573 devět nových klášterů, v roce 1574 klášter v Segovii. Další vlnu jejího zakladatelského úsilí znamená založení kláštera v Beasu, Seville a Caravace a v období let 1580-1582 vzniká pět nových konventů bosých karmelitánek ve Villanueva de la Jara, Palencii, Sorii, Granadě a Burgosu.

Při své cestě do Valladolidu v roce 1568, kde chce založit nový klášter bosých karmelitánek, se setkává v Medině del Campo s drobným mnichem Juanem de Santo Matía. Pod vlivem ávilské světice zakládá 28. listopadu 1568 v Duruelo mužský karmelitánský klášter, řídicí se

nezmírněnými řádovými pravidly a přijímá jméno Juan de la Cruz, Jan z Kříže.<sup>55</sup>

V letech 1572–1577 působil jako zpovědník jeptišek v klášteře Encarnación v Ávile. V roce 1575 je Jan z Kříže zadržen a uvězněn v karmelitánském klášteře v Medině del Campo a propuštěn až na zásah španělského krále Filipa II., k němuž se odvolala tresty za neposlušnost stíhaná jeptiška Tereza Ježíšova. Navzdory nepřízni papežského nuncia Segy a představených rozvíjí se kláštery reformovaného Karmelu. Na základě papežského rozhodnutí z dubna 1579 byli bosí karmelitáni vyjmuti z pravomoce generála karmelitánského řádu a téhož roku bylo v Římě zahájeno jednání o odtržení reformovaných karmelitánek a karmelitánů.

V červnu 1580 papež Řehoř XIII. ustanovil nezávislou provincii bosých karmelitánů ve španělských královstvích a 20. prosince 1593 potvrdil Kliment VIII. zřízení samostatného řádu.

První snahy o založení kláštera reformovaných karmelitánů ve Valencii lze nalézt v době, kdy v čele tamní diecéze stanul sv. Juan de Ribera. Návrh na založení karmelitánské fundace byl přednesen Tereze z Ávily prostřednictvím avilského biskupa na diecézní synodě, konané v Salamance v roce 1564, který ávilská světice odmítla z důvodu, že klášter by nepodléhal řádové jurisdikci.

Příležitost uvést bosé karmelitánky do Valencie se objevila později, a to ve chvíli, kdy v roce 1588 Ambrogio Marino di San Benedetto navštívil Valencii a požádal biskupa o svolení se zřízením ženského kláštera.

Přes problémy, jež se vyskytly, jak na straně patriarchy, tak řádu, přichází 19. října 1588

---

<sup>55</sup> Ottův slovník naučný, díl 5, Praha 1892, s. 743.

v doprovodu Eliáse de San Martín 12 jeptišek pod dohledem své převorky Marie de los Mártires (z rodu Hurtado y de la Fuente) do nové fundace.

Tentýž Elías de San Martín usiloval také o založení mužského konventu téhož řádu, což se ukázalo jako věc mnohem jednodušší. Ve svém úsilí byl podporován Pedrem Maza Ladrónem, který pro budoucí klášter zakoupil dům v Calle San Vincente. Král Filip II. potvrdil novou fundaci listem valencijskému místokráli Franciscu Moncadovi, markýzi de Aytona v březnu 1589. Jeho prvním převorem, dohlížejícím na dvanáct mnichů, se stal Manuel de Jesús. Odpor k založení nové fundace ve Valencii pramenil z obavy o její nedostatečné materiální zajištění a královské intervence v její prospěch poškozující práva města.<sup>56</sup> A právě do tohoto kláštera vstoupil jako novic někdy na podzim roku 1589 Domingos López Ruzzola.

---

<sup>56</sup> Giordano, Silvano: Domenico di Gesù Maria, Ruzola, 1559-1630. (Un carmelitano scalzo tra politica e riforma nella chiesa posttridentina). 1. ed. Roma 1991, pp. 61-62.

## 6. DOMINIK À JESU MARIA

Dominik Ruzzola se narodil 16. května 1559 v rodině notáře Miguela de Ruzzola a jeho ženy Jerónimy López v aragonském městě Calatayud, ležícím na významné cestě, spojující Zaragozu s Madridem. O tři dny později byl pokřtěn v calatayudské farnosti San Juan de Vallupie.<sup>57</sup>

Do života malého Dominika zasáhla smrt jeho otce v roce 1569. Pod vlivem svého staršího bratra Miguela a strýce Francesca López, obou dvou členů karmelitánského řádu, v předvečer Letnic roku 1572 oblékl v konventu v Zaragoze i mladý Dominik Ruzzola řeholní roucho.

Po skončení svého noviciátu se zabýval v zaragozském klášteře činnostmi vyhrazenými mladším členům řádu, především se staral o nemocné spolubratry. Ale již roku 1582 je doložen jako člen konventu ve Valencii. Karmelitánský klášter ve Valencii představoval největší konvent v aragonské řádové provincii a členství v něm bylo pokládáno za prestižní záležitost.

V roce 1589 přistoupil se svolením generálního řádového vikáře, s nímž své rozhodnutí konzultoval a se souhlasem převora kláštera San Felipe, k řádové reformě, provedené Terezou z Ávily a Janem z Kříže. Řádoví představení mu záhy nařizují, aby dobu svého noviciátu strávil v klášteře v Pastraně, druhé nejstarší fundaci bosých karmelitánů, založené v červenci 1569 přímo ávilskou světicí a za pomoci poustevníků italského původu Mariana Azzara a Giovanni-

---

<sup>57</sup> Ibidem, p. 37.

ho Narducci. V listopadu 1590 ukončuje svůj noviciát a přijímá jméno Dominik à Jesu Maria.<sup>58</sup>

Po skončení noviciátu je na příkaz generálního vikáře Nicolý Doria vyslán do konventu sv. Hermenegilda do Madridu. V době svého působení v Madridu zapisuje se ke studiu v Collegiu sv. Cyrila v Alcalá de Henares (1591-93).

V následujících letech působí v konventech bosých karmelitánů v Barceloně, Valencii a Toledu, jehož se stal v roce 1598 převorem.

V roce 1604 na žádost papeže Klimenta VIII. jsou vysláni představitelé bosých karmelitánů do Říma, aby uvedli nový reformovaný řád na území Apeninského poloostrova. Mezi těmi, kteří odjíždějí do Itálie, nalezneme i Dominika à Jesus Maria. Ten spolu s ostatními ve druhé polovině března 1603 nastoupil na loď, která jej měla dovézt do italského Janova. Rodný Aragón již nikdy více nespatriil. V říjnu 1603 dorazil Dominik à Jesu Maria do Říma.

V době příchodu bosých karmelitánů do Itálie existovaly zde jejich konventy pouze v Janově a Římě, jejichž zřízení bylo potvrzeno papežským brevem *In apostolicae dignitatis culmine* Klimenta VIII. z 3. listopadu 1600 a byly odloučeny v rámci samostatné provincie od zbylých domů bosých karmelitánů, nacházejících se na Pyrenejském poloostrově.<sup>59</sup>

Římským domovem bosých karmelitánů se stal konvent Santa Maria della Scala in Trastevere. Na místě dnešního kostela Santa Maria della Scala stávala Casa Pia, zasvěcená sv. Chiaře, založená v r. 1563 Piem IV.

Náplní činnosti Dominika à Jesu Maria po jeho příchodu do Říma se stala především starost o novice

---

<sup>58</sup> Ibidem, pp. 63-65.

<sup>59</sup> Ibidem, pp. 102-103.

v římském konventu. Zpočátku vykonával tuto činnost pod dohledem vikáře Santa Maria della Scala Alberta del Santissimo Sacramento, jenž byl do této funkce jmenován. V této době vznikají také jeho pedagogická díla *Instructio novitiorum* a *Instructio magistri novitiorum*. Dominik à Jesu Maria zastával úkoly spojené s výchovou mladých členů řádu po dlouhé čtyři roky.

V dubnu 1608 se sešla kapitula v klášteře Santa Maria della Scala, na níž byl Dominik à Jesu Maria zvolen převorem tohoto konventu.

Za jeho převorátu započala rozsáhlá přestavba konventu Santa Maria della Scala podle projektu Francesca da Volterra a ta byla dokončena pod vedením Ottavia Mascherino, neboť pro rostoucí počet bratří stávala se původní Casa Pia již nedostatečnou. Stavební práce v klášteře byly umožněny především díky finanční podpoře kardinála Tolomea Gallia. K původnímu jednolodnímu kostelu byly přistavěny dvě velké laterální kaple a byl zaklenut vznosnou kupolí. Dostavba chrámu nebyla dokončena ještě v létě 1610. Podobně se protahovaly stavební práce na přilehlém konventu, jež byly dokončeny v druhém období jeho převorátu v letech 1611–1614. V roce 1613 byly koupeny přilehlé domy a jejich začleněním do klášterního komplexu vznikla ulice s náměstím a našlo se i místo pro klášterní zahradu.<sup>60</sup>

Po dvě volební období vykonával Dominik à Jesu Maria funkci převora Santa Maria della Scala. Celé období jeho převorátu vyplňovala horečná stavební aktivita.

V roce 1611 byl zvolen 3. řádovou kapitulou, konanou v klášteře San Silvestrio in Tuscolano, za převora v karmelitánském konventu v Neapoli a v klášte-

---

<sup>60</sup> Ibidem, pp. 124-125.

ře Santa Maria della Scala měl být vystřídán Gerolamem di Gesù. Odchod Dominika à Jesu Maria z Říma se neshodoval se záměry papeže Pavla V., a tak při audienci poskytnuté nově zvolenému řádovému generálnímu převoru, jímž byl Giovanni di Gesù Maria, a převorům, vyslovil přání, aby Dominik à Jesu Maria neopustil Řím. Následujícího dne bylo papežovu přání vyhověno, Dominik à Jesu Maria se vrátil jako převor do konventu Santa Maria della Scala a Gerolamo di Gesù se odebral na jih do Neapole.<sup>61</sup>

Na dopoledním zasedání páté generální kapituly shromážděné v konventu Santa Maria della Scala byl Dominik à Jesu Maria zvolen 13. května 1617 dvaceti devíti ze čtyřiceti čtyř hlasů generálním převorem.

Od skromných počátků v době příchodu Dominika à Jesu Maria do Itálie se italská kongregace bosých karmelitánů a karmelitánek značně rozrostla. V roce 1617 ji tvořilo 27 konventů mužských a 30 ženských po celé Evropě od Flander přes Polsko až na Sicílii a v Persii a dělila se na 7 provincií: janovskou, rozkládající se v Ligurii, Toskánsku a Piemontu, římskou s Laziem, Umbrií a Marche, lombardskou, do níž patřilo Benátsko a celá Romagna, neapolskou, zabírající celé Neapolské království a Sicílii, polskou, francouzskou, k níž náleželo také Lotrinsko, a nakonec vlámskou, k níž byl přidružen řádový klášter v Kolíně.<sup>62</sup>

Následujícího dne blahopřál papež Pavel V. prostřednictvím kardinála Borghese a prince ze Sulmona ke zvolení novému generálnímu převorovi. Téměř celé období Dominikova generálního priorátu vyplnily kanonické vizitace karmelitánských konventů v Itálii.

---

<sup>61</sup> Ibidem, pp. 134-136.

<sup>62</sup> Ibidem, pp. 151.



V květnu 1618 odjel Dominik à Jesu Maria doprovázen svým sekretářem a zpovědníkem Pietrem della Madre di Dio z Říma. Jejich cesta směřovala na sever do janovské a lombardské provincie. Rozhodnutím začít svou vizitační cestu právě zde sledoval Dominik à Jesu Maria částečně i svůj osobní zájem, jímž byla návštěva právě dokončovaného eremu v blízkosti Varezzy, který byl první stavbou tohoto druhu v italské kongregaci. Do Říma se znovu vrátil až v polovině února 1619, tj. po téměř roční nepřítomnosti. Dokončit kanonickou vizitaci zbývajících konventů italské kongregace se ukázalo jako nemožné, a tak byl tento úkol svěřen na generálním zasedání řádu, jež bylo zahájeno 19. února téhož roku, Ferdinandovi di Santa Maria v Neapolsku a na Sicílii, Gerolamovi di Gesù Maria v Belgii a Ludovicovi di San Francesco ve Francii.<sup>63</sup> I přes namáhavé vizitační cesty projevoval Dominik à Jesu Maria živý zájem o problémy, s nimiž se potýkaly oba římské konventy, Santa Maria della Scala a nový klášter sv. Pavla, na nichž probíhaly rušné stavební práce. Papež Pavel V., poté co shlédl jejich obdivuhodný pokrok, prý se otočil k Dominikovi à Jesu Maria a srdečně poznamenal: „ Vaše budovy rostou rychleji než mé, ale nedivím se tomu, neboť já stavím pouze ve dne, vy však i v noci“.<sup>64</sup>

V květnu 1620 vypršelo tříleté období, po něž stál v čele bosých karmelitánů. 8. května zahájil v konventu Santa Maria della Scala šestou generální kapitolu, která měla zvolit jeho nástupce.

Bavorský vévoda Maxmilián se nejpozději v roce 1613 obrátil prostřednictvím svého vyslance u papežského dvora barona Crivelliho na Dominika à Jesu

---

<sup>63</sup> Ibidem, pp. 156-157, 167.

<sup>64</sup> Mühlbacher, Ildephons: Das Leben des ehrw. P. Dominicus a Jesu Maria. In: Knoll, August M. – Winter, Karl Ernst – Zessner-Spitzenberg, Hans K. (eds.): Dominicus a Jesu Maria, Ord. Carm. Disc., seine Persönlichkeit und sein Werk. (Eine Festschrift zum 300. Todestag des ehrw. Diener Gottes). 1. Aufl. Wien 1930, S. 14.

Maria, neboť zaslechl o jeho obdivuhodných činech a mimořádných věšteckých schopnostech (již ve Španělsku předpověděl smrt svého představeného).<sup>65</sup> V roce 1618 žádal papeže Pavla V., aby mu poslal Dominika jako duchovního rádce do Mnichova a dále připojil žádost, že by rád založil fundaci bosých karmelitánů v Mnichově nebo někde jinde v Bavorsku. Ale Dominik à Jesu Maria byl vázán svými povinnostmi generálního převora a nemohl odjet. Poté co se Mattia San Francesco stal novým generálním převorem bosých karmelitánů, připravil se Dominik à Jesu Maria k odjezdu. 10. června obdržel od řádového vedení potvrzení na založení nové fundace v Bavorsku a ve Vídni. 16. června byla slavnostně zakončena 6. generální kapitula bosých karmelitánů a následujícího dne odjel Dominik à Jesu Maria jako papežský legát z Říma.

Dominik à Jesu Maria nebyl nadšen posláním, jímž jej papež Pavel V. pověřil. Teprve na jeho naléhání svolil odjet do střední Evropy a připojit se jako duchovní rádce k Maxmiliánovi Bavorskému a ligistickým vojskům, táhnoucím pacifikovat české stavy. Na výslovné přání papeže Pavla V. a na úpěnlivé prosby bavorského vévody Maxmiliána, tlumočené jeho prostřednictvím, prý reagoval těmito slovy: „Vaše Svatost nejlépe ví, zda to povede k ozdravění církve a katolické víry, odjedou-li do Říše“.<sup>66</sup>

Dominik à Jesu Maria odcestoval společně s Pietrem della Madre di Dio a Annibalem Angelinim v doprovodu synů bavorského vyslance Crivelliho do Říše. Navzdory horkému počasí pokračovala jejich cesta, vedoucí do

---

<sup>65</sup> Alkofer, Aloys: Der Mystiker. In: Knoll, August M. – Winter, Karl Ernst – Zessner-Spitzenberg, Hans K. (eds.): Dominicus a Jesu Maria, Ord. Carm. Disc., seine Persönlichkeit und sein Werk. (Eine Festschrift zum 300. Todestag des ehrw. Diener Gottes). 1. Aufl. Wien 1930, S. 48.

<sup>66</sup> Mühlbacher, Ildephons: Das Leben des ehrw. P. Dominicus a Jesu Maria. In: Knoll, August M. – Winter, Karl Ernst – Zessner-Spitzenberg, Hans K. (eds.): Dominicus a Jesu Maria, Ord. Carm. Disc., seine Persönlichkeit und sein Werk. (Eine Festschrift zum 300. Todestag des ehrw. Diener Gottes). 1. Aufl. Wien 1930, S. 14-15.

Innsbrucku a dále podél Innu až do Braunau, poměrně rychle.<sup>67</sup>

Při svaté mši, kterou Dominik à Jesu Maria sloužil 20. července v Braunau, předpověděl velké vítězství katolické Ligy nad zrádci a kacíři. Odtud pokračovali do Schärdingu, kde je očekával vévoda Maxmilián Bavorský společně se svou ženou. Dominik à Jesu Maria se pozdravil s vévodským párem a v ujištění vévodkyni prokázal jasnost svého prorockého ducha, jenž byl vévodovi znám, když ji ujistil těmito slovy: „Buďte bez starosti, neboť já slibuji vám před Bohem, že Vašeho manžela tak svěžího a zdravého jako nyní, a k tomu ještě jako vítěze, přivedu nazpět domů. Mnoho měst a pevností se mu vzdá“.<sup>68</sup>

Dominik à Jesu Maria se připojil k doprovodu Maxmiliána Bavorského a spolu s ním dospěl přes Ried do Grieskirchenu v Horních Rakousích, kde dlelo ligistické vojsko. „Místo bylo kacířské a kostel zničený bezbožným lutherským kultem do té míry, že byl nevhodný, aby katolíci svatou (mši zde) sloužili“.<sup>69</sup> Na přenosném oltáři, umístěném před hradbami, posvětil Dominik à Jesu Maria bojovný praporec a znovu zvěstoval slavné vítězství. Na jedné straně praporce skvěl se monogram Krista a Panny Marie s nápisem „Terribilis, ut castrorum ordinata“, jeho druhá strana nesla vyobrazení Matky Boží, doprovázené textem „Da mihi virtutem contra hostes tuos“. Tentýž prapor bude vítězně vlát o několik měsíců později nad bělohorskou plání.

Z Grieskirchenu pokračoval do Lince, kde byl přijat hrabětem Dampierrem, který jej uvítal jménem

---

<sup>67</sup> Gindely, Anton: Ein Beitrag zur Biographie des Pater Dominicus a Jesu Maria, des Zeitgenossen der Schlacht auf dem Weissen Berge. 1. Aufl. Wien, 1883, S. 3.

<sup>68</sup> Mühlbacher, Ildephons: Das Leben des ehrw. P. Dominicus a Jesu Maria. In: Knoll, August M. – Winter, Karl Ernst – Zessner-Spitzenberg, Hans K. (eds.): Dominicus a Jesu Maria, Ord. Carm. Disc., seine Persönlichkeit und sein Werk. (Eine Festschrift zum 300. Todestag des ehrw. Diener Gottes). 1. Aufl. Wien 1930, S. 15.

<sup>69</sup> Caramuel y Lobkowitz, Juan: Dominicus. Viennae 1655, p. 325.

císaře Ferdinanda II. a tlumočil mu jeho pozvání do Vídně.

V srpnu 1620 přesunulo se ligistické vojsko do Freistadt, ležícího severně od Lince. 27. srpna 1620 opustil bavorský vévoda Maxmilián Freistadt a přesunul se do Dolního Dvořiště, odkud táhl přes Kaplici na Nové Hrady. 7. září setkal se vévoda Maxmilián s hrabětem Buguoyem a spojené ligisticko-císařské vojsko nastoupilo pochod do Čech. Spolu s ním překročil i Dominik à Jesu Maria zemskou hranici a vstoupil do Českého království.

## 7. BĚLOHORSKÁ BITVA

Politické a náboženské poměry v českých zemích na počátku 17. století byly velmi napjaté a nepatrný záchvěv mohl rozkolísat křehkou rovnováhu, již bylo dosaženo a která byla narušována silící konfesijní radikalizací. Z náboženského hlediska představovalo České království multikonfesijní stát, udržující jistou náboženskou toleranci z nutnosti, potřebnou pro soužití a spolupráci katolické menšiny s nekatolickou většinou, neboť katolíci představovali početně malou, nikoliv však bezvýznamnou složku předbělohorské společnosti.

Katolicismus se mohl opřít o podporu katolického panovníka a starých i nových církevních řádů a představitelů tradiční katolické české šlechty, jakými byli Rožmberkové, Pernštejnové, páni z Hradce, Lobkovicové, Šternberkové aj. Avšak jejich pojetí víry není bojovným potridentským katolicismem, nýbrž nepostrádá jisté míry umírněnosti a tolerance v duchovních věcech. V 50. letech 16. století brání se ještě Vilém z Rožmberka výtce Ferdinanda I. ohledně luteránského vyznání své choti odůvodněním, že není slušné nutit někoho v otázkách víry.<sup>70</sup> Ale již o desetiletí později pozorujeme změnu, jak u samého Rožmberka, tak v katolicismu jako takovém, který získává vyhraněnější kontury a určité náznaky bojovnosti. Důvody tohoto posunu nutno spatřovat v evropských souvislostech, především ve zdárném ukončení Tridentského koncilu, určujícího dogmata katolické víry. K posílení katolických pozic v zemi přispělo i znovuoživení svatovojtěšského stolce a uvedení otců z Tovaryšstva Ježíšova do země, kteří záhy po svém příchodu do Prahy zakládají své koleje i v Brně a Olomouci. Katoličtí šlechtici se

---

<sup>70</sup> Kalista, Zdeněk: Století andělů a ďáblů. (Jihočeský barok). 1. vyd. Jinočany 1994, s. 27.

sdužují v tzv. španělské straně, podporované v Praze španělským vyslancem a papežským nunciem, získávají silné pozice na rudolfínském dvoře a stavovských orgánech země. Mezi čelní představitele španělské strany náležel např. Zdeněk Vojtěch Popel z Lobkovic, zastávající po dlouhé období let 1599–1618 úřad nejvyššího kancléře Království českého, tj. jeden z nejvýznamnějších úřadů v politickém systému předbělohorských Čech. Skutečnost, že jeho žena byla Polyxena z Pernštejna, vdova po panu Vilémovi z Rožmberka, jejíž matka pocházela z rodu Manrique de Lara, sepětí se španělským kulturním ovzduším a bigotní katolickou vírou jen podtrhuje. Z hlediska kariérního postupu lze spatřovat četné konverze ke katolicismu v tomto období. Typickým příkladem takových konvertitů byl Karel z Lichtenštejna nebo Albrecht z Valdštejna, jejichž hvězda se rozhoří až v nastávajícím konfliktu mezi Ferdinandem II. a českými stavy a na bojištích třicetileté války.

Postavení nekatolických vyznání v nadcházejícím konfliktu bylo značně složité. Nepředstavovalo jednotné východisko jako v katolickém případě, ale protestantismus byl vnitřně rozštěpen. Utrakvismus, výsledek husitských reformních snah 15. století, prožíval vleklou krizi a záhy se ocitl pod silným náporům luteránství, šířícího se do českých zemí z Říše. Kontakty se západní Evropou zprostředkovaly pronikání kalvinistického učení. Vedle oficiálních církví existovaly zde hnutí balancující na hranici právověrnosti, jejichž krajní případ představují moravští anabaptisté, ale i Jednota bratrská. Do vyváženého rozložení sil zasáhlo výrazně přihlášení se jihočeského velmože Petra Voka z Rožmberka k Jednotě bratrské, které znamenalo jasné oslabení katolické

strany. Legitimita požadavků protestantských vyznání vycházela především z Majestátu, jehož vydání si vynutily na císaři Rudolfu II. české nekatolické stavy, a tzv. Porovnání, přesněji vysvětlující jeho obsah a upravující vztah mezi jednotlivými konfesemi. Na jeho základě bylo dovoleno nekatolickým stavům, ale i jejich poddaným svobodně vyznávat svou víru, zda-li se ztotožňuje s Českou konfesí z roku 1575, což de facto znamenalo zrovnoprávnění novoutrakvismu, ovlivněného luteránstvím, a Jednoty bratrské, u níž se výrazně projevoval vliv kalvinismu, tj. dvou hlavních nekatolických vyznání v Čechách, s katolictvím. Nekatoličtí stavové získali právo zvolit si sbor 30 defensorů, kteří dbali na dodržování Majestátu, stejně jako jmenovat členy dolní konzistoře. Dále jim bylo zaručeno právo kontrolovat pražskou univerzitu, z které se stalo lůno české reformace.

Svoboda náboženského vyznání, kterou potvrzoval Majestát, se vztahovala i na poddané komorních panství, avšak ani Majestát, ani Porovnání nestanovovaly, zda se týká také panství, jejichž majiteli jsou katolické duchovní vrchnosti. V roce 1618 nařídil pražský arcibiskup Jan Lohelius zbourat luteránský kostel v Hrobu, horním městě náležejícím pražskému arcibiskupovi. Podobně postupoval i broumovský opat, který přikázal uzavřít luteránský kostel v Broumově, k němuž pro odpor místních měšťanů nedošlo.<sup>71</sup> Tyto dvě události byly jiskrou, která porušila křehkou rovnováhu vzájemného soužití jednotlivých konfesí.

Sjezd nekatolické šlechty, který se sešel v březnu 1618, přijal stížnost adresovanou císaři Matyášovi, ve které poukazoval na incident v Hrobu a Broumově jako na závažné porušení Majestátu a usnesl se na dalším

---

<sup>71</sup> Vorel, Petr: Velké dějiny zemí Koruny české VII. (1526-1618). 1. vyd. Praha 2005, s. 528-529.

svolání sjezdu na květen 1618. Na stížnost protestantských stavů odpověděl již 21. března 1618 císař tzv. těžkým psaním, jímž květnový sněm přísně zakázal. Konflikt mezi českými nekatolickými stavy a panovníkem se stále více přioströoval a v závěru vyústil v pražskou defenestraci a české stavovské povstání. Pražská defenestrace urychlila spád událostí. Odbojní stavové zvolili vládu 30 direktorů v čele s Václavem Vilémem z Roupova, jíž přenechali správu království. V březnu 1619 zemřel ve Vídni císař Matyáš. Jeho nástupcem se stal Ferdinand II., pocházející ze štýrské větve habsburského rodu, kterého český sněm přijal za českého krále již v roce 1617, ale čeští stavové jej po smrti císaře Matyáše odmítli uzнат.

V srpnu 1619 přikročili stavové k sesazení Ferdinanda II. a volbě nového českého krále, jímž byl zvolen falcký kurfiřt Fridrich V. Volba Fridricha Falckého českým králem znamenala jasný zlom ve vývoji českého stavovského povstání. Až do srpna se jednalo o vnitřní problém habsburského rodu, o spor mezi panovníkem a jeho odbojnými poddanými, ale poté získal celý konflikt svoji mezinárodní dimenzi, přestal být pouhým odporem vzbouřených stavů proti legitimnímu panovníkovi a stal se českou otázkou. Prostřednictvím španělské diplomacie bylo v dubnu 1620 dosaženo dohody mezi zástupci protestantské Unie a katolické Ligy, uzavřené v Ulmu, na jejímž základě se mohl bavorský vévoda Maxmilián vyprostit ze záležitostí, jež ho poutaly v Říši, a připojit se k císaři Ferdinandovi II. v boji proti českým kacířům.<sup>72</sup>

Pro císaře Ferdinanda II. a bavorského vévodu Maxmiliána nepředstavovalo tažení do Čech proti uchva-

---

<sup>72</sup> Forbelský, Josef: Španěle, Říše a Čechy v 16. a 17. století. (Osudy generála Baltasara Marradase). 1. vyd. Praha 2006, s. 231-240.



titeli svatováclavské koruny Fridrichu Falckému pouze vojenský a politický zásah, nýbrž chápali jej především jako boj proti herezi a za navrácení kacířských Čech do lůna svaté a apoštolské církve. Jejich přesvědčení vyrůstalo z předpokladu o nejen oprávněnosti, nýbrž povinnosti panovníka dohlížet na víru svých poddaných, obrátit je k pravému, tj. katolickému náboženství, potácí-li se v kacířském bludu a nedopustit jejich věčné zatracení. Na jejich náboženský postoj silně zapůsobila jezuitská výchova, již se jim dostalo v koleji Tovaryšstva Ježíšova v Ingolstadt, kam jezuité přišli v roce 1549. Náboženské cítění Maxmiliána Bavorského a císaře Ferdinanda II. vyrůstalo ze stejných východisek a jejich pevný a nesmlouvavý katolicismus, v němž nebylo místa pro slabost a smířlivost, byla-li ohrožena katolická víra, z nich učinil čelní nositele protireformačního ducha ve svých zemích. V nitru Ferdinanda II. a Maxmiliána Bavorského i v době, kdy se chopili vlády v habsburských dědičných zemích a v Bavorsku, tlouklo srdce člena mariánských sodalit, pěstovaných především jezuitskými kolejemi, jichž v době svého ingolstadtského pobytu byli členy a činilo je tak otevřeným duchovním poselství, jež jim přinášel Dominik à Jesu Maria, karmelitánský mnich ctnostného života a činů.

Jejich osobní zaujetí se výrazně odrazilo v dynastické zbožnosti jejich rodu a přispělo k zformování barokní Pietas austriaca a bavarica, především v pojetí mariánského kultu, jež vykazuje řadu rysů shodnosti. Rakouská zbožnost (Pietas austriaca) spočívala v projevování úcty k eucharistii (Pietas eucharistica), svatému kříži, na němž byl ukřižován Ježíš (Fiducia in cruce Christi), Panně Marii (Pietas Mariana) a svatých. U Ferdinanda II. se mariánská úcta

výrazně proměňuje. Marie se stává generalissimou jeho vojsk, vítězí v boji proti kacířům, mariánské obrazy, po vzoru ligistických, zdobí i císařské zástavy. Původ této koncepce mariánské úcty, vycházející z bavorských podnětů, lze spatřovat v duchovní výměně, panující především prostřednictvím sňatku Marie Bavorské, matky Ferdinanda II., s arcivévodou Karlem Štýrským, mezi wittelsbachským a habsburským rodem. Ve wittelsbachském rodu projevilo se toto pojetí spíše než u zbožného bavorského vévody Viléma V. v případě jeho bratra, kurfiřta Maxmiliána Bavorského, který učinil Pannu Marii patronkou Bavorska a postavil ji v ohnisko svého politického úsilí. V rakouské zbožnosti se však nejednalo o pouhé převzetí bavorské mariánské zbožnosti, ale Ferdinand II. jí vdechl odlišný duchovní obsah, než jaký byl rozvíjen v sousedním Bavorsku. Hluboká mariánská zbožnost se projevovala i v osobním náboženském postoji císaře Ferdinanda II., již v roce 1598 v italském Loretu učinil Panně Marii slib i pod nebezpečím vlastního života vyhnat kacířské predikanty ze Štýrska, Korutan a Kraňska, k ní do Mariazell se uchýlil po porážce českých stavů poděkovat za vítězství, jehož dosáhly jeho zbraně na bělohorské pláni.<sup>73</sup>

3. října 1620 zmocnilo se císařské vojsko pod velením hraběte Buquoye, táhnoucí od Českých Budějovic, které byly v držení dona Baltasara Marradase, dobýváje jihočeská města v Prácheňském kraji, bez odporu města Strakonice. Spolu s ním dorazil sem karmelitánský mnich Dominik à Jesu Maria, vyslaný od Svatého otce z Říma s posvěceným mečem k bavorskému vévodovi Maxmiliánovi,

---

<sup>73</sup> Coreth, Anna: *Pietas Austriaca. (Österreichische Frömmigkeit im Barock)*. 2. Aufl. Wien 1982, S. 50-57.

jehož doprovázel při jeho tažení proti kacířským Čechům.

Město, jež spatřil, tvořila srostlice Velkého a Malého města, nad níž se tyčila věž svatomarkétského kostela, a mohutný hrad, náležející svatojánským rytířům, čnící na skalnatém ostrově na soutoku řek Otavy a Volyňky, a k němu přiléhající ves Bezděkov a Žabokrty. V dáli vypínal se hřbitovní kostel sv. Václava ve vesnici Lom.<sup>74</sup>

Řád svatého Jana Jeruzalémského na Rhodu a Maltě získal město a panství po vymření mocného rodu Bavorů na počátku 15. století. Po vypálení pražského johanitského kláštera husity v roce 1420 se Strakonice staly ústředím řádu a sídlem generálního převora. Majetek johanitské komendy ve Strakonících v průběhu husitských válek nedoznal výraznějších ztrát.<sup>75</sup> Rozvoj města je spjat s obdobím generálního převorátu Jana z Rožberka, který se výrazně podílel na renesančních přestavbách hradu, ale zasáhl také do urbanismu strakonických měst. Za jeho vlády získalo město kamenné hradby, zpevněné několika baštami, táhnoucí se v půlkruhu na severní straně města, nedosahující však břehů Otavy. Jejich obranná funkce byla pak ještě zesílena hlubokým vodním příkopem. Jan z Rožberka, nejen že potvrdil městská privilegia, jež město obdrželo od jeho předchůdců, ale také je výrazně rozšířil a projevoval živý zájem o hospodářskou prosperitu města a vznik většiny městských cechů spadá do tohoto období.<sup>76</sup>

Vzrůstající ekonomická síla strakonických měšťanů, hlásících se převážně k utrakvismu, se odrazila

---

<sup>74</sup> Kremer, Václav Vilém: Ikonografie města Strakonice. Výběr z prací členů Historického klubu při Jihočeském muzeu v Českých Budějovicích (dále jen Výběr), r. 6 (1969), č. 4, s. 35-37.

<sup>75</sup> Svoboda, Miroslav: Hospodaření strakonické komendy johanitů do poloviny 15. století. Časopis Národního muzea, r. 170 (2001), č. 1-2, s. 1-21.

<sup>76</sup> Cvrček, Jan Zdeněk: Strakonice. (Město, lidé, osudy). 2. vyd. Strakonice 1989, s. 94-95.

v přestavbě špitálního a městského kostela sv. Markéty, zahájené v roce 1583 a provedené italským stavitelem Vincencem Vogarelem z Českých Budějovic, neboť ten již nedostačoval počtu věřících. V kostele sv. Markéty byly umístěny také oltáře jednotlivých cechů. V roce 1569 dal tehdejší johanitský převor Jakub Berounský svolení, aby mohly být v kostele sv. Markéty slouženy utrakvistické mše, za což si vysloužil pokárání pražského arcibiskupa Antonína Brusa z Mohelnice.<sup>77</sup>

Strakoničtí generální převorové jako katolická vrchnost projevovali v konfesijních otázkách značnou snášenlivost a v předbělohorském období se zde neseťkáváme s výraznějšími protireformačními snahami.

V souvislostech s obnovou pražského řádového domu ztrácí strakonický hrad svou funkci řádového ústředí a konečné přenesení velkopřevorátu do Prahy v roce 1694 se odrazilo v úpadku strakonické komendy, jejíž majetek byl po smrti posledního strakonického převora Michaela Emericha de Raga nadále spravován prostřednictvím administrátora, a to se v podstatě promítlo i do stavebního vývoje města, které ztratilo svoji rezidenční funkci.

Nelze však říct, že by po odchodu velkopřevorů stavební ruch na strakonickém hradu zcela utichl. V roce 1715 přikročil velkopřevor Ferdinand Leopold Dubský z Třebomyslic (1714–1721) k výstavbě nové barokní rezidence a za jeho nástupce Jáchyma Čejky z Olbramovic byla provedena barokní přestavba hřbitovního kostela sv. Václava v Lomu.

Johanitský velkopřevor zastával již v předbělohorském období významné postavení v české stavovské obci, vyplývající z držby úctyhodného majetku a jeho tradiční role jako jednoho ze sloupů katolické strany, již po

---

<sup>77</sup> Kremer, Vilém Václav: Kostel sv. Markéty v Strakonících. Výběr, r. 12 (1975), č. 1, s. 29-32.

celé 15. století svědomitě zastával. V době sedisvakance pražského arcibiskupství požíval vážnosti jako nejvýznamnější duchovní hodnostář v české církevní hierarchii. Úřad generálního převora (od roku 1626 velkopřevora) byl po celé předbělohorské období vyhrazen příslušníkům české katolické aristokracie (Rožmberkové, Švamberkové, Berkové z Dubé, Zajícové z Házmburka, Vartemberkové, Lobkovicové aj.) a jeho držitel splýval s řádovým majetkem, jehož důchodů požíval a jenž vykazoval v berních soupisech, do té míry, že byl titulován jako pán strakonický.

V politickém systému předbělohorských Čech mu příslušelo právo, vyplývající z jeho příslušnosti k vyšší šlechtě zasedat v panské kurii, v níž však zastával s ohledem na svou řádovou hodnost privilegovanou pozici. Své postavení si uchoval i v pobělohorském období, kdy jako příslušníku duchovního stavu, nově zastoupeného na českém sněmu, mu bylo dovoleno zasedat na zemském soudu a velkopřevorové se stávali často sněmovními komisaři a místodržícími.<sup>78</sup>

V prosinci 1619 byl johanitský konvent a hradní kostel, stejně jako město, vypleněn stavovskými vojáky Fridricha Falckého, tvořeného především žoldněři kalvínského vyznání. Řádoví rytíři byli buď pobiti nebo se rozutekli a zpět se vrátili až po obsazení města císařským vojskem v říjnu 1620. Při kalvínském plenění johanitského kláštera byl poničen v kostele sv. Prokopa pozdně gotický deskový obraz, zobrazující adoraci Krista. Ve ztvárnění výjevu představujícího sv. Josefa, Pannu Marii s Ježíškem, ležícím v záhybech jejího pláště, a dvou přicházejících pastýřů lze rozpoznat jisté nizozemské vlivy. V obrazoboreckém zápalu kalvínských vojáků byly sv. Josefovi, Panně Marii i

---

<sup>78</sup> Maťa, Petr: Svět české aristokracie (1500-1700). 1. vyd. Praha 2004, s. 487-489.

oběma pastýřům vypíchnuty oči. Tento projev nese v sobě určitý ikonoklastický aspekt, přesto se nedomnívám, že se jednalo o naplánovanou a promyšlenou akci, v níž stál ikonoklasmus na prvním místě. Spíše se jednalo o masový jev rozdivočelých vojáků bez jakéhokoliv dohledu kalvínského duchovního, jenž by danou akci řídil.<sup>79</sup> A právě tento obraz Narození Páně, který sehrál klíčovou úlohu v bělohorské bitvě, našel v říjnových dnech roku 1620 ve vypleněném johanitském konventu Dominik à Jesu Maria, přijivší do Strakonice s císařským vojskem (Obr. 5). A. Birnbaumová, vycházející ze starší práce A. Ludikara *O řádu maltánském se zvláštním zřetelem na Čechy*,<sup>80</sup> uvádí informaci o zachránění posvátného obrazu strakonickým měšťanem katolického vyznání, který jej ukryl ve svém domě a po příchodu císařského vojska předal ctihodnému karmelitánskému mnichovi Dominikovi à Jesu Maria, který vojsko doprovázel, a ten dotyčný obraz s vyobrazením Narození Páně u sebe uchoval a společně s ním doputoval na bělohorské bojiště. Pozdější barokní legendistická zpracování, stejně jako soudobé zprávy o záchraně obrazu strakonickým měšťanem, mlčí. Věrohodnost dané události zdá se značně nejistá.

Na konci září a na počátku října 1620 se válečné operace, na nichž závisel osud vlády Fridricha Falckého, přesunuly zcela na území jihozápadních Čech. Stavovské vojsko v počtu asi 9 000 vojáků bylo nuceno stáhnout se do opevněné Plzně. Spojená císařská a ligistická armáda obešla po 21. říjnu Plzeň a postupovala směrem přes Plasy, Kralovice a Rakovník ku Praze, kde se jim postavilo vojsko Fridricha Falckého pod vedením Kristiana z Anhaltu, avšak pro nepřítel

---

<sup>79</sup> Michalski, Sergiusz: *The Reformation and the Visual Art. (The Protestant Image Question in Western and Eastern Europe)*. 1. ed. London 1993, pp. 75-98.

<sup>80</sup> Birnbaumová, Alžběta: *Strakonický hrad*. 1. vyd. Strakonice 1947, s. 10.

Ludikar, Augustin Česlav: *O řádu maltánském se zvláštním zřetelem na Čechy*. 1. vyd. Klatovy 1878, s. 267.

počasí nebylo možno svést rozhodující bitvu. Při jedné z mnoha drobných srážek, probíhajících mezi císařsko-ligistickým a stavovským vojskem, byl zraněn zbloudilou kulkou z muškety hrabě Buquoy.<sup>81</sup> Stavovská armáda se stáhla na Bílou horu a připravovala se k obraně.

Bitva, jež se odehrála na bělohorské pláni u Prahy a skončila zdrcující porážkou Fridricha Falckého a českého stavovského povstání, jitřila mysl současníků a lákala jejich pozornost, což se odrazilo v řadě soudobých zpráv publikovaných tiskem.

Některé z navzájem protichůdných relací o pražské bitvě, tj. pohled obou stran, použil již ve své monumentální *Historii české pobělohorský exulant Pavel Skála ze Zhoře*.<sup>82</sup>

Lodovico Aureli, pocházející z Perugie, vylíčil průběh bělohorské bitvy ve svém italském spisu *Dějiny povstání Čechů proti císaři Matyášovi a Ferdinandovi*,<sup>83</sup> vydaném v Římě v roce 1625. Její autor byl latinský sekretář Fabrizia Verospiho (1571–1639), jmenovaného v roce 1627 papežem Urbanem VIII. kardinálem, který byl z důvodů uvěznění vídeňského biskupa a císařova tajného rady kardinála Melchiora Khlesla, zbaveného moci dvorskou intrikou v červenci 1618, vyslán jako zvláštní legát k císaři. V době, kdy Aureliův spis, jenž mu byl dedikován, vyšel, zastával úřad guvernéra Perugie a Umbrie (1623–1627).

V roce 1631 vyšla v Lisabonu *Historie Filipa IV., krále španělského*,<sup>84</sup> jejíž 14. kapitola prvního svazku pojednává právě o pražské bitvě a již napsal španělský prozaik a historiograf Gonzalo de Céspedes y Meneses

---

<sup>81</sup> Petráň, Josef: Staroměstská exekuce. 2. vyd. Praha 1985, s. 33.

<sup>82</sup> Skála ze Zhoře, Pavel: *Historie česká. (Od defenestrace k Bílé hoře)*. 1. vyd. Praha 1984, s. 306–335.

<sup>83</sup> Aureli, Lodovico: *Historia della Ribellione de' Boemi contro Matthia e Ferdinando Imperatori*. Roma 1625.

<sup>84</sup> Céspedes y Meneses, Gonzalo: *Historia de D. Felipe III, Rey de las Españas*. Barcelona 1634.

(asi 1585–1638). Její vydání umožnilo jejímu autorovi vrátit se z portugalského vyhnanství zpět do Madridu a stát se na sklonku života královským historiografem. V roce 1620 byl zatčen a z neznámých důvodů odsouzen k osmi letům na galéru, ale jeho rozsudek byl zmírněn na vyhnanství z Kastilie a zákaz přístupu ke dvoru. Odešel do Zaragozy, kde v roce 1622 publikoval *Historia apologética del Reyno del Aragón y su ciudad de Zaragoza, años 1591 y 1592*, která byla zakázána a její autor se přestěhoval do Lisabonu. Ve svém pamfletu *Francia engañada, Francia respondida* (1635) ostře vystupoval proti politice kardinála Richelieu, ohrožujícího španělské zájmy. Céspedesovo pojetí bělohorské bitvy vycházelo především z oficiálního sdělení španělského vyslance hraběte Oñateho z 23. listopadu 1620 a ze zprávy Constantina Peregrina (irského jezuity Henryho Fitzsimona) stranící hraběti Buquoyovi.<sup>85</sup>

V roce 1672 vyšel v klementinské koleji anonymní spisek pod názvem *Summarischer Bericht von dem wunderthätigen Bildnuß Maria de Victoria*<sup>86</sup>, podávající bělohorskou bitvu v duchu jejího barokního legendistického pojetí, vycházejícího z rozsáhlé biografie *Dominicus* od Juana Caramuela y Lobkowitz.<sup>87</sup>

V podvečer 7. listopadu 1620 dorazilo ligistické vojsko k Bílé hoře. Císařské vojsko pod velením Buquoyovým pro značnou únavu postupovalo pomaleji a dosáhlo bělohorské planiny, nad níž se válela hustá mlha, až v ranních hodinách následujícího dne. Stavovské vojsko, zaujímající výhodnější postavení na bělohorském vrchu, budovalo na návrh Anhaltův obranné násy a připravovalo se na útok nepřítele. „Katolické

---

<sup>85</sup> Forbelský, Josef: Španělé, Říše a Čechy v 16. a 17. století. (Osudy generála Baltasara Marradase). 1. vyd. Praha 2006, s. 272-277.

<sup>86</sup> *Summarischer Bericht von dem wunderthätigen Bildnuß Maria de Victoria*. Prag 1672.

<sup>87</sup> Caramuel y Lobkowitz, Juan: *Dominicus*. Viennae 1655.



vojsko, jak výše řečeno, bylo na úpatí hory, vévoda, posilován velmi v tom Otcem Dominikem, karmelitánem, z národa španělského, muže svatých způsobů a nevinného života, již chtěl přímo zaútočit na nepřítele, ačkoliv ten byl ve viditelné výhodě".<sup>88</sup> Poté, co ligistické a císařské vojsko se sešikovalo a zaujalo postavení k boji, konala se schůzka Maxmiliána Bavorského a hraběte Buquoye za přítomnosti Tillyho, Anholta, všech císařských plukovníků a ctihodného kněze Dominika à Jesu Maria, na níž bylo rokováno, zda se má útočit či nikoliv. Hrabě Buquoy s ohledem na výhodné postavení nepřítele a jeho opevnění se stavěl proti návrhu provést útok. V průběhu porady přicválal podplukovník Lamotte se zprávou, že obhlédl rozložení stavovského vojska a neshledává jeho obranu příliš pevnou. A tak hrabě Buquoy „posledně k tomu předce svolil, aby na Čechy do jich ležení udeřili, spíše než-li by se oni mocnějšími násypy ohradili a ubezpečili, k čemuž také Bohu milý muž a řeholník Bosák řádu karmelitánského Dominik Argonius radil, přednášeje v vojenský radě to, co jest mu od Pána Boha bylo zjeveno, totiž že vojsko císařské nad nepřáteli šťastné vítězství obdrží".<sup>89</sup>

Gonzalo Céspedes y Meneses uvádí ve svém líčení bělohorské bitvy, v již zmíněné Historii Filipa IV., proslov, jímž měl strhnout Dominik à Jesu Maria velitele císařského a ligistického vojska k svedení bitvy: „Já, chudý a nezkušený mnich, zjišťuji zřetelná znamení zkázy, pokud se stáhneme. Vaši vojáci až doteď toužili po boji, zrychlovali svůj pochod, aby spatřili tvář nepřítele, žádali vás o bitvu, abyste je s šťastnou předpovědí vedli k vítězství; nechtějte, aby se nyní domnívali, že jste brzděni vojenskou kázní a

---

<sup>88</sup> Aureli, Lodovico: Historia della Ribellione de' Boemi contro Matthia e Ferdinando Imperatori. Roma 1625, p. 111.

<sup>89</sup> Beckovský, Jan: Poselkyně starých příběhův českých. 2. díl (1608-1624). Praha 1879, s. 292.

měníte svůj názor; oni se spíše budou domnívat, že chystáte nějaký nebezpečný krok, a budou vás podezřívát, že je neproveditelný; že protivníková výhoda je nesrovnatelně větší, že jeho válečné lsti a nástrahy je obklopily klamem; takto se zrodí neblahé dohady škodící jejich odvaze; vaše nerozhodnost by mohla způsobit, že se jich zmocní nedůvěra a celý tábor zachvátí strach. Není možné pochybovat, je zapotřebí větší rozhodnosti, a ne zpráv, jež by je vrhaly nazpět, místo aby je vybízely bit se: nepřítel je velmi blízko, má na dosah volbu, nechce přijít o takovou příležitost, strachujme se poskytnout mu ji; a proto nechť vás, mužové, nestrhne takový názor, nechť vás nezbaví odvahy kalvinismus, jeho odbojné šiky, pevnost jeho postavení a váš nižší počet; neboť v případech tak významných (a ty nechť nás poučí) se musí rozhodnutí i rada ponechat na štěstěně, důvěřujme (jsouce nejistí) vyšší mocnosti, jež vítězí v bitvách a působí zkázu vojskům, vždyť nikdy smrtelníci nepoznali příčiny tak spravedlivé a oprávněné v očekávání její ochrany. Dnes bojujeme za víru, neboť Češi (los Bohemios) se spikli proti víře lidské i božské, jděte proto vy, císařští, do útoku a já vám slibuji a stvrzuji ve jménu neposkvrněné Panny a s pomocí svatých, v jejichž oktávě se do tohoto podniku pouštíte, že jestliže to učiníte, vaše prapory nemine slavné vítězství."<sup>90</sup>

Odpor Buguoyův byl zprávou přinesenou Lamottem a Dominikovým ohnivým proslovem zlomen a souhlasil s útokem proti stavovskému vojsku, jenž měl být sveden pod heslem Santa Maria určeným bavorským vévodou. Vojáci k vzájemnému rozpoznání se, měli být označeni

---

<sup>90</sup> Céspedes y Meneses, Gonzalo: Historia de D. Felipe III, Rey de las Españas. Barcelona 1634, pp. 25-26.

Citováno dle českého překladu J. Forbelského. Forbelský, Josef: Španěle, Říše a Čechy v 16. a 17. století. (Osudy generála Baltasara Marradase). 1. vyd. Praha 2006, s. 269.

bílou páskou. Po skončení porady císařských a ligistických velitelů, na níž bylo přijato rozhodnutí svést bitvu, odešel Dominik à Jesu Maria mezi císařské vojsko. S krucifixem v ruce a obrazem Narození Páně, jenž zneuctěný našel v strakonickém kostele, napomínal vojáky k boji proti kacířům a ubezpečoval je pomocí Panny Marie a svatých. „Nyní nedostává se času tu zůstat a radit se, nýbrž nastala doba jít do boje a čelit nepříteli. Mnoho kacířů je na jeho straně, ale na naší straně je Kristus a nebeská královna Marie, jejichž čest my hájíme. Doprovází nás neviditelné zástupy andělů, všichni svatí Boží, jejichž oktáva dnes probíhá a kterou v brzké svobodě šťastně a pobožně chceme oslavit. Jak šťastný boj, v němž Bůh znamená začátek a konec. Může se říct, že nepřítel postaví přes sto tisíc mužů do pole, a je to pravda, přesto obdržíme slavné vítězství. ... My se utkáváme pro Boha, který doufám je na naší straně, a jak nám může nepřítel čelit. Bude stejně Friderikovi jako Senacheribovi, jehož vojska, dnes od andělů zničena budou. Pohleďte na naložené vozy a s hrdinskou odvahou je otevřete a spěchejte ke zbraním ... důvěřujte ve svá srdce a naši Matku Boží. Pohleďte, co bezbožné ruce rebelů spáchaly, ukazuje na poničený obraz. Věřte, že Bůh navrátí své Matce čest, věřte v Boha a chopte se zbraní, potom přijde Kristus vám na pomoc a záhy budete šťastné vítězství slavit“.<sup>91</sup>

Bitva na Bílé hoře započala útokem císařské jízdy na pluk hraběte Thurna a mladého knížete z Anhaltu na levém křídle. Thurnovi se podařilo císařský výpad zastavit, Anhalt podnikl odvážný nájezd proti císařské jízdě, jenž způsobil zmatek v jejích řadách a ta

---

<sup>91</sup> Summarischer Bericht von dem wunderthätigen Bildnuß Maria de Victoria. Prag 1672, S. 8. Caramuel y Lobkowitz, Juan: Dominicus. Viennae 1655, p. 335.

ustoupila. Ani ligistickým vojákům na pravém křídle se nevedlo o moc lépe. Útočice do příkrého svahu, utrpěli značné ztráty způsobené stavovskými děly a mušketami.<sup>92</sup>

Bavorský vévoda Maxmilián, zděšený vývojem bitvy, hledal povzbuzení u pátera Dominika. Obrátil se na něho se slovy: „Ach, Otče! Co se to děje? Nepřátelé volají vítězství, ale naši ve zmatku utíkají, všechen pořádek se rozpadl a nikdo nepřichází se zevrubnou zprávou, co se stalo“. Dominik à Jesu Maria jej ubezpečil svým zjevením v Božskou pomoc a poklekl k modlitbě: „Neopouštěj mě Pane, můj Bože, neodcházej ode mne, pomoz mi, Bože!“. Poté, co skončil svoji modlitbu nasedl na prosbu vévodovu na koně. Cválal před ním, v ruce držíce krucifix a na hrudi obraz Narození Páně, zničený kacíři ve Strakoncích, a volal: „Kde je Bůh, Eliáš! Kde jsou tvé předcházející milosti, ó Pane? Začni, Bože, a veď ty, co bojují za tvoji věc a věc tvé Matky. Pod tvou ochranu se utíkáme, ty božská přímluvkyně, modlitby v nouzi k Tobě vysíláme, odvrhni nás od všeho nebezpečí, bijeme se za tvou věc, mocná královno a ochránitelko bojující církve. Tvé obrazy ... jsou před očima káceny, ničeny, trhány a páleny. Ó sochy v Čechách, které na nohou, rukou, očích a tělech pohaněny jsou“.<sup>93</sup>

V sakristii římského kostela Santa Maria della Vittoria je zavěšeno rozměrné plátno, jehož autorem je římský malíř Sebastian Conca (1680–1764), nazvané *Odevzdání koně otci Dominikovi*, na němž vévoda Maxmilián pravou rukou, v níž drží kord ukazující směrem k bitevnímu poli, na kterém probíhá bitevní vřava, zády ke koni hovoří ke karmelitánským mnichům Dominikovi à Jesu Maria a Pietru della Madre di Dio,

---

<sup>92</sup> Gindely, Antonín: Dějiny českého povstání léta 1618. 3. díl. 1. vyd. Praha 1878, s. 249-286.

Petráň, Josef: Staroměstská exekuce. 2. vyd. Praha 1985, s. 26-58.

<sup>93</sup> Summarischer Bericht von dem wunderthätigen Bildnuß Maria de Victoria. Prag 1672, S. 11.

modlícím se před přenosným oltářem, umístěným v polním stanu za nimi. Myslím si, že je zde zobrazen výjev příchodu zdrceného Maxmiliána, který sestoupil z koně k Dominikovi, u něhož hledá duchovní útěchu, pramenící z vývoje bitvy, naznačené kordem, ukazujícím směrem k bojišti. Protiváhu k rozrušenému Maxmiliánovi představuje dvojice obou mnichů. Dominikovu víru ve zjevené vítězství symbolizuje jeho zdvižená paže, směřující k Panně Marii, držící malého Ježíška, vznášející se v oblacích nad daným výjevem. Literární zpracování bitvy toto stanovisko jen podtrhují (Obr. 7).

Zásahem Dominikovým do bitvy dochází k zvratu. „Síla, tehdy Maria Panna na pomoc vůdci Maximiliánovi jako Debbora Barrakovi nebo jak velebný otec Dominik měl na prsech zavěšený obraz Marie Panny netoliko on, ale i mnozí jiní očitě viděli, kterak z tohoto obrazu neobyčejné papršky a jako ohnivé koule na vojsko kacířské vyskakovaly a je porážely. Síla Maria Panna na pomoc vůdci Maximiliánovi, anobrž šla na pomoc jednomu každému vojáku křesťanskému nebo velebný otec Dominik jednoho každého vojáka křesťanského mariánským obrazem jako nejsilnějším štítem zaopatřil, poněvadž věděl, že tisíc štítů visí z ní i všeliké odění silných“.<sup>94</sup>

Stavovská obrana se zhroutila, vojáci, kteří již měsíce nedostali žold, opustili své velitele a v panice, jež zavládla, se rozutekli. Bělohorská bitva skončila.

Znamenala nejen zhroucení českého stavovského povstání, ale i konec vlády Fridricha Falckého, prchajícího do slezské Vratislavi. Následujícího dne vstoupila vítězná vojska do Prahy, „města, které svým leskem a rozlohou převyšovalo jiná, nejen v Čechách,

---

<sup>94</sup> Solnař, Antonín: Vítězná Debora nad Zizarou. Praha 1762, f. 11.

ale v celé Říši".<sup>95</sup> Obsazené město nekladlo příchozím žádný odpor. Vstup císařských a ligistických vojsk byl velmi vzdálen oné velkorysosti a zářivosti, která se zrcadlí na fresce Luigiho Seriniho v římském karmelitánském kostele Santa Maria della Vittoria. Hrabě Buguoy vjel Strahovskou branou na Hradčany, u hradčanských kapucínů vykonal dlouhou modlitbu a poděkoval Bohu za dosažené vítězství.

Vévoda Maxmilián Bavorský a stejně tak hrabě Buquoy nepokládali dosažené vítězství za výsledek svého úsilí, nýbrž jej připsali Panně Marii a chápali bělohorskou bitvu jako duchovní zápas mezi katolicismem a herezí, v němž Panna Marie zde jako královna nebes prostřednictvím andělů a svatých rozdrtila kacířské houfy. Shodně vnímal danou událost i Dominik à Jesu Maria. Mystika Dominikova vycházela z učení sv. Terezy z Ávily a Jana z Kříže a nutno hledat její kořeny právě tam, ale znatelný je značný posun, neboť ona nemá onen christocentrický aspekt, jehož jsme byli svědky u ávilské světice, nýbrž Dominik postavil v střed svého duchovního snažení Matku Boží. Ona mu zjevila dosažené vítězství, jí se dovolával, když kolísal ve víře a ona vedla jeho kroky. Dominikovi à Jesu Maria stává se Panna Marie prostředníkem, skrze nějž přistupuje blíže k Bohu a poznání milosti Boží.<sup>96</sup>

Čechy byly podrobeny a vítězný císař Ferdinand II. mohl přistoupit k pacifikaci odbojné země. Bělohorská bitva představovala mimo porážky odbojných stavů triumf katolické víry nad protestantismem a umožnila císaři dosáhnout náboženské jednoty porobeného království. V tomto duchu je nutno chápat jak zrušení Majestátu Rudolfa II. a následné dekrety vedoucí

---

<sup>95</sup> Aureli, Lodovico: *Historia della Ribellione de' Boemi contro Matthia e Ferdinando Imperatori*. Roma 1625, p. 3.

<sup>96</sup> Dominicus à Jesu Maria: *Concertio Spiritualis*. Prag 1672.

k potvrzení katolicismu jako jediného povoleného vyznání v Čechách, tak mohutnou rekatolizační vlnu, která nastala. V důsledku porážky českého stavovského povstání mohl Ferdinand II. odstranit náboženskou pluralitu a zavést jednotnou víru. Podobný proces, vedoucí k odstranění heterodoxie lze sledovat i ve španělských královstvích, kde byl zdárně ukončen za Karla V. a Filipa II. a umožnil Španělsku postavit se do čela protireformace. V českých zemích se však katolicismus nestřetl s erasmismem nebo reformními hnutími balancujícími na hraně právověří, ale s ostře vyhraněnými konfesemi - luteránskou a kalvínskou - opírající se o reálné rozdělení západního křesťanstva.

Bělohorská bitva znamenala také počátek pronikání řádu bosých karmelitánů do zemí mladší větve habsburského rodu. Již v roce 1623 založil císař Ferdinand II. klášter ve Vídni a následujícího roku vznikla i jejich malostranská fundace, pro kterou jim věnoval bývalý luteránský kostel Nejsvětější Trojice, postavený v letech 1611-1613 podle projektu dvorního architekta Giovanni Maria Filippiho a vymínil si jeho zasvěcení Panně Marii Vítězné a sv. Antonínu Paduánskému.<sup>97</sup> Avšak skutečným votivním kostelem se měl stát kostel servitského kláštera přímo na bělohorském bojišti, jehož základní kámen byl položen za přítomnosti císaře v dubnu 1628. Založení drobné kaple zasvěcené Panně Marii Vítězné souviselo s každoročním děkovným procesím, které ve výroční den bitvy od roku 1621 vycházelo ze svatovítského chrámu a směřovalo přes premonstrátský kostel Nanebevzetí Panny Marie na Strahově na Bílou horu.

V důsledku zániku servitského kláštera a zničení kaple Panny Marie Vítězné na Bílé hoře ve 30. letech

---

<sup>97</sup> Forbelský, Josef – Horyna, Mojmir – Royt, Jan: Pražské Jezulátko. 3. vyd. Praha 2004, s. 33-38.

17. století požádali v roce 1642 malostranští karmelitáni Kongregaci svatých obřadů v Římě o svolení přenést centrum kultu Panny Marie Vítězné v Praze do svého kostela. První výroční pouť, vedoucí k bosým karmelitánům, se konala až v roce 1673.

V tomto kontextu nutno spatřovat vznik monumentálního plátna, *Ferdinand druhý se modlí k Panně Marii za vítězství na Bílé hoře*,<sup>98</sup> neznámého pražského malíře, datovaného do let 1635–1641, objednaného pro kostel Panny Marie Vítězné a sv. Antonína Paduánského na Malé Straně. Jeho autorství je některými badateli připisováno pražskému malíři Matyáši Mayerovi na základě kompoziční a ikonografické shody s jeho nástěnnou malbou ve svatovítské katedrále, ale malostranský obraz se svojí monumentalitou a dynamičtější pojetím postav představuje dílo stylově značně pokročilejší. V dolní třetině obrazu je znázorněn klečící císař Ferdinand II., jehož tvář je v modlitbě obrácena vzhůru k Panně Marii, který je doprovázen Ferdinandem III., jako českým králem na hlavě se svatováclavskou korunou. Panovníckou symboliku obrazu podtrhuje i znázornění heraldických zvířat, říšské orlice a českého lva. Proti oběma Habsburkům je umístěna postava Dominika à Jesu Maria natočeného k divákovi, jemuž ukazuje posvátnou strakonickou adoraci, pravou rukou zdviženou k nebesům a ukazující k Panně Marii, tj. prototypu obrazu, která obklopena postavami světců a světic je zobrazena jako přímluvkyně u trojjediného Boha. Zobrazení Nejsvětější Trojice představuje ideový vrchol obrazu. Na pozadí za habsburskými panovníky a karmelitánským mnichem zuří bělohorská bitva.

---

<sup>98</sup> Vácha, Štěpán: Oltářní obraz v kostele Panny Marie Vítězné na Malé Straně – sakrální pomník vítězství Ferdinanda II. na Bílé hoře. In: Čepička, Ladislav – Fučíková, Eliška (eds.): Valdštejn. (Albrecht z Valdštejna, Inter arma silent musae). 1. vyd. Praha: Academia, 2007, s. 191-197.



Malostranští bosí karmelitáni pronikali do pražského prostředí poměrně pomalu. Jejich religiozita působila v duchovním ovzduší Prahy v následujících letech po Bílé hoře jako cizorodý element, jako představitelé potridentského katolicismu a proti-reformace, a proto to byli právě oni, společně s otci Tovaryšstva Ježíšova, kteří za saského vpádu v roce 1631 museli opustit svůj domov a stejně tak dary určené jejich klášteru pocházely v počátečním období od osob, jejichž kořeny tkvěly v katolickém románském světě.<sup>99</sup>

---

<sup>99</sup> Forbelský, Josef – Horyna, Mojmir – Royt, Jan: Pražské Jezulátko. 3. vyd. Praha 2004, s. 40. Dům sousedící s malostranským konventem byl bosým karmelitánům darován donem Martinem de Huerta, který jej zakoupil za 9 000 zlatých.  
Panochová, Ivana: Offiziere und Rivalen Albrecht von Waldsteins als Stifter von Bauwerken in der Zeit des Dreißigjährigen Kriegs in Böhmen und Mähren. Umění, r. 54 (2006), č. 6, s. 492-503.

## 8. ŘÍMSKÝ TRIUMF

7. prosince 1621 dorazil Dominik à Jesu Maria po půldruhém roku své nepřítomnosti do Věčného města. Následujícího dne se mu otevřely brány Vatikánu a byl přijat papežem Řehořem XV., jenž mu projevil uznání za jeho ctnostné činy a poděkoval mu za úsilí, s nímž zastával posláni papežského legáta.

Bělohorské vítězství, jež znamenalo oslnivý triumf katolické víry a Panny Marie v boji proti protestantismu, bylo oslaveno při příležitosti přenesení posvátného obrazu Narození Páně (tzv. strakonické adorace), který Dominik à Jesu Maria našel v hradním kostele sv. Prokopa v johanitské komendě ve Strakončích a jenž dovezl s sebou do Říma, na hlavní oltář karmelitánského kostela na Quirinalu. Translace zázračného obrazu se stala jednou z nejzářivějších římských barokních slavností, pořádaných za krátkého pontifikátu Řehoře XV.

V neděli 8. května 1622 byla strakonická adorace přenesena do vyzdobené římské baziliky Santa Maria Maggiore, kde ve středu před hlavním oltářem byl postaven vyvýšený zlatem a perlami bohatě zdobený trůn, jenž tvořily čtyři sloupky s podnožemi, nesoucí čtyři oblouky, které byly zaklenuty kupolí. Na sloupcích byly zavěšeny stuhy, zdobené zlatem, perlami a drahým kamením. Oblouky byly vyzdobeny zlatým květinovým ornamentem, stejně jako latě je spojující, na nichž viselo šest stříbrných zvonků, které v lidu probouzely pobožnost. Ve středu trůnu se nacházel malý oltář, pokrytý ze všech čtyř stran zlatými deskami, obloženými perlami a drahým kamením. V oltářní mense byla umístěna drahocenná schránka ze stříbra a slonoviny, v níž se nacházel stříbrný obraz Panny Marie. Celý oltář nutno

chápat jako jeden veliký relikviář. Na vrcholu oltáře nacházela se pyramida nebo zašpičatělý sloup, jenž obsahoval kus svatého kříže, pod ním byl trn z Kristovy koruny a v dolní části malý kousek plátna, do nějž Panna Marie ovinula Ježíše Krista při jeho narození. Ve středu oltáře byl umístěn jiný relikviář, obklopený zlatými paprsky, v němž se nacházela strakonická adorace. Zcela nahoře na oltáři skvěla se z jedné strany císařská koruna, přidržovaná dvěma stříbrnými anděly a z druhé devíza s nápisem *Terribilis, ut castrorum acies ordinata*, což bylo heslo vyšité na praporu vévody Maxmiliána Bavorského v bělohorské bitvě.<sup>100</sup>

Posvátná strakonická adorace byla střežena od rána, kdy byla do Santa Maria Maggiore přinesena, až do deváté hodiny večerní příslušníky švýcarské gardy.

Kolem osmé hodiny večerní dostavila se do karmelitánského konventu sv. Pavla tajným vchodem Jeho Svatost papež Řehoř XV., kde za přítomnosti kardinálů, císařského velvyslance hraběte Savelliho a jiných církevních hodnostářů a urozených osob byl posazen pod baldachýn ozdobený milostným obrazem strakonické adorace a anděly na stříbrném podkladu, umístěným v chóru kostela. K papeži přistoupil generální převor bosých karmelitánů, mnich Dominik à Jesu Maria a jiní bosí karmelitáni ve velkém počtu a líbali mu nohy. Kolem deváté hodiny večerní vydal se průvod tvořený kardinály, knížaty, preláty a jinými urozenými osobami, ale i prostým lidem od Santa Maria Maggiore. V jeho středu stoupalo do quirinalského pahorku řádové duchovenstvo a „celá ulice velmi dlouhá a široká, jedna z nejpěknějších uliček Říma byla zakryta plátnem proti slunečním paprskům, což nebylo nutné, neboť stejně

---

<sup>100</sup> Bericht und Erzählung des Umgangs Feyer und Frewden Fest. Augsburg 1622, S. 4-5.

předtím přišel neočekávaný liják, takže slunečního jasu kvůli mrakům nebylo".<sup>101</sup> Tapisériemi byla ověšena okna a zdi paláců lemující cestu. Mohutná salva zahájila slavné procesí. V čele průvodu šli panoši mající na hlavách klobouky, které nosili kacíři a nesoucí jejich znaky, kteří byli následováni bubeníky také oblečenými po uherském a českém způsobu. Za nimi hrnuli se mušketýři a jiní ozbrojenci odění po italsku, tj. velmi rozdílně od předchozích, nesoucí vojenské standarty císařsko-ligistické armády, ale především ty, jež byly sebrány českým kacířům ve vítězné bitvě. Za nimi kráčelo řádové duchovenstvo s kříži a praporci, následované kanovníky římských kostelů, kleriky, světskými duchovními a preláty v bohatě zdobených ornátech. Za nimi pokračovali ti, co nesli hořící svíce a světla, darovaná hrabětem Savellim a římskými aristokraty. Před zázračnou strakonickou adorací hráli papežští hudebníci. Takto dorazilo toto slavné procesí, míjeje chrám sv. Zuzany, ke karmelitánskému kostelu sv. Pavla.

Quirinalský kostel sv. Pavla, patřící římským bosým karmelitánům, byl postaven v letech 1608-1620 podle projektu Carla Maderny, podobně jako sousední kostel sv. Zuzany. Vznosné proporce chrámu jsou zdůrazněny elegantním a směle se vypínajícím podstavcem. Jedná se o jednolodní kostel s redukováným transeptem, v němž se nachází kaple sv. Josefa a sv. Terezy z Ávily, zakončený apsidiálním presbytářem. Po stranách hlavní lodě jsou umístěny tři boční kaple. Hlavní loď je zaklenuta plackou, nesoucí fresku Giuseppeho a Andrea Orazziových zpodobňující Triumf Panny Marie nad herezí a nad křížením se zdvíhá monumentální kupole, v níž je znázorněno vytržení sv.

---

<sup>101</sup> Ibidem, S. 8

Pavla od Giovanniho Domenica Cerriniho. Fasáda chrámu byla navržena Giovannim Battistou Soriem, pověřeným kardinálem Scipionem Borghesem, který jeho přestavbu financoval, neboť bosí karmelitáni mu přenechali helenistickou sochu Hermafrodita, která byla v jejich vlastnictví (Obr. 6).

Po přenesení posvátného obrazu do chrámu, opustil papež Řehoř XV. své místo v chóru a klečíc jej přijal a projevil mu úctu, jenž mu náleží. Po zaznění *Te Deum laudamus* a modlitbě odešla Jeho Svatost do svého quirinalského paláce a obraz byl ponechán po celý následující den na malovaném trůnu, na němž byl přinesen, pod klenbou kostela.

Nazítří byl obraz postaven na hlavní oltář pod tabernákl ze stříbra a slonoviny. Ve čtvrtek zmíněné oktávy sloužila Jeho Svatost před obrazem tichou mší.<sup>102</sup>

Karmelitánský chrám sv. Pavla byl na základě papežského rozhodnutí znovu vysvěcen pod titulem Panny Marie Vítězné a papež udělil kostelu právo vydávat plnomocné odpustky 8. listopadu a 8. května a po celou následující oktávu.

V roce 1833 byl posvátný obraz Narození Páně zničen při požáru karmelitánského kostela Santa Maria della Vittoria.

V římském prostředí dochází k dynamickému rozvoji kultu Panny Marie Vítězné, jehož centrum v Římě byl právě zmíněný karmelitánský chrám, což bylo umocněno přívalem věřících, kteří zde mohli získat ve vybraných dnech plnomocné odpustky. V pojetí kultu zde však dochází k určitému posunu. Tištěné průvodce po Římě, vzniklé v 18. století, většinou posvátný obraz nezmiňují vůbec nebo jej dávají do kontextu

---

<sup>102</sup> Ibidem, S. 14.

protitureckých válek.<sup>103</sup> Panna Marie přestává být vnímána pouze jako přemožitelka kacířů, jež dopomohla k vítězství na Bílé hoře (v tomto kontextu srovnávaném s bitvou u Lepanta v roce 1571), ale začíná být chápána především jako ochránkyně a léčitelka.

V této rovině se objevuje i ve spisku *Kurtzer Zusatz unterschiedlicher Gnaden des wunderthätigen Bildnuß von dem Sieg genandt* karmelitánského mnicha Gabriela à S. Vincentio, přivázanému k anonymní *Summarischer Bericht von dem wunderthätigen Bildnuß Maria de Victoria* vydané v klementinské tiskárně v roce 1672. Gabriel à S. Vincentio zaznamenává 36 milostí, které Panna Marie Vítězná prokázala prostřednictvím svého zázračného obrazu. Dané zázraky lze rozdělit do několika skupin. Nejpočetnější z nich představují zázračná vyléčení z vleklé choroby nebo konkrétního neudu: bolest hlavy, krku, břicha, nohou, vysoké horečky, zažívací problémy apod. Jeden z uzdravených, Dominik Boter uvádí, že byl postihnut „velkou melancholií sužující ho na těle i na duchu“, ale poté, co prosil v modlitbě Pannu Marii Vítěznou za ulehčení, „tak byl znovu v srdci obveselen“.<sup>104</sup> Stejně Drusilla de Luagnis, stížená dlouhou slepotou mariánským zásahem znovu prozřela.<sup>105</sup> Druhou skupinu prokázaných milostí tvoří zázračná záchránění z nebezpečných situací a nehod, jako pády z oken, do studní, do bažin, vláčení zdivočelými koňmi za vozem apod. Angela Pacifica de Sordignano<sup>106</sup> podala svědectví o malém chlapci, který spadl do hluboké studny v blízkosti římského kostela sv. Vavřince a studená voda se nad ním zavřela. Jeho

---

<sup>103</sup> Vasi, Mariano: *Itinerario istruttivo di Roma ossia descrizione generale delle opere più insigni di pittura, scultura e architettura e di tutti i monumenti antichi e moderni*. Roma 1791, p. 246.

<sup>104</sup> Gabriel à S. Vincentio: *Kurtzer Zusatz unterschiedlicher Gnaden des wunderthätigen Bildnuß von dem Sieg genandt*, f. 3.

<sup>105</sup> *Ibidem*, f. 4.

<sup>106</sup> *Ibidem*, f. 5-6.

trpící matka klekla na kolena a volala Pannu Marii Vítěznou. Chlapec byl zcela zdrav a nezraněn vytažen ze studny a vyprávěl, že „krásná panna jej zakryla svým pláštěm a ochraňovala jej před vodou“. Marie Vítězná zasáhla při popravě pro „těžkou neřest“ neprávem odsouzeného Francisca de Albertis<sup>107</sup> nebo při záchraně kurfiřta Maxmiliána Bavorského<sup>108</sup> v roce 1643. Zpráva o prokázaném zázraku, sdělená listem bavorského kurfiřta Giovannimu à Hieronymo, provinciálovi bosých karmelitánů a jím potvrzená, stojí na pomezí obou koncepcí vnímání Panny Marie Vítězné, tj. jako přemožitelky kacířů a ochránkyně a léčitelky, neboť bavorský kurfiřt byl „nešťastně přepaden nepřátelským vojskem o dvacet tisíc mužů silnějším“ a jediná cesta úniku vedla jejich středem a poté, co vyslal vroucí modlitbu k Marii Panně, nejen že byl zachráněn, ale ještě dosáhl nad nimi slavného vítězství. Ze všech svědectví vyplývá, že prostředkem jak dosáhnout milosti prokazované Pannou Marií Vítěznou je vroucí modlitba pronesená přímo postiženým nebo jeho blízkými. V případě umírání Cateriny de Sanctis<sup>109</sup> upoutané po dva roky na lůžko, její matka prosila Rodičku Boží za zdraví své dcery a ta je znovu nabyla. Ve spisu Gabriela à S. Vincentio, jakési tištěné knize zázraků, jsou zaznamenány také votivní dary, které uzdravení přinášeli do kostela Santa Maria della Vittoria, centru jejího kultu v Římě. Např. Hyppolitus z Perugia,<sup>110</sup> jenž byl sužován velkou bolestí na prsou, na níž žádné léky nepomáhaly, nechal po svém zázračném uzdravení zhotovit stříbrnou hrud' a donesl ji k posvátnému obrazu.

---

<sup>107</sup> Ibidem, f. 5.

<sup>108</sup> Ibidem, f. 1-2.

<sup>109</sup> Ibidem, f. 6.

<sup>110</sup> Ibidem, f. 9.

## 9. OHLASY KULTU PANNY MARIE VÍTĚZNÉ V ČESKÝCH ZEMÍCH

Bělohorská bitva zaujala pevné místo v panteonu mariánských vítězství katolické církve. Slavnostní přenesení strakonické adorace do římského chrámu Santa Maria della Vittoria, na jehož hlavním oltáři spočinula, znamenalo její největší pozemský triumf. Aktéři bělohorské potyčky odcházeli z tohoto světa, umírali v krvavých bojích třicetileté války a přestali být osobami z masa a kostí a vstoupili do legend.

Většina pozdějších zpracování bělohorské bitvy, nejedná-li se o bezprostřední zprávy jejích účastníků, se opírá o legendistické pojetí událostí tak, jak je vylíčil ve své obsáhlé biografii *Dominicus Juan Caramuel y Lobkowitz* (1606–1682).<sup>111</sup>

Všestranně nadaný Juan Caramuel y Lobkowitz, teolog, filosof a matematik, narozený v Madridu, pocházel z česko-španělského rodu a byl pravnukem Jana ml. z Lobkovic na Zbirohu a Točniku. Vstoupil do cisterciáckého řádu a v roce 1630 byl jmenován profesorem teologie v Alacalá, ale již za dva roky odchází do belgické Lovaně, kde sepsal svůj první známý spis *Steganographi, ars ortographica*, vydaný v roce 1636 v Bruselu. Na přelomu 30. a 40. let zasáhl polemickými spisy, hájícími španělské zájmy, do konfliktu mezi Filipem IV. a Janem IV. z Bragançy, který se prohlásil portugalským králem, za což získal náklonnost španělského dvora a byl v roce 1645 jmenován velvyslancem ve Vídni.<sup>112</sup> Pobyť ve Vídni jej na řadu let upoutal v prostředí habsburské monarchie. V roce 1647

---

<sup>111</sup> Sousedík, Stanislav: Filosofický životopis a význam Jana Caramuela z Lobkowitz. In.: Umění a věda v době Juana Caramuela z Lobkovic. 1. vyd. Hradec Králové 2006, s. 7-1. Ottův slovník naučný, díl 5, Praha 1892, s. 138-139.

<sup>112</sup> Caramuel y Lobkowitz, Juan: Philippus prudens, Caroli V. filius, Lusitaniae, Algarbiae, Indiae etc. rex demonstratus. Antverpiae 1639.

Caramuel y Lobkowitz, Juan: Joannes Bragantinus, Lusitaniae etc. illegitimus rex demonstratus. Lovaniae 1643.



jej Ferdinand III. jmenoval opatem monserratských benediktinů ve Vídni a v Praze a v roce 1650 se stal generálním vikářem pražské arcidiecéze. Ve svém protireformačním úsilí se střetl se smířlivějším přístupem pražského arcibiskupa kardinála Harracha. Jeho postoje přibližovaly jej stále více k italskému prostředí, v roce 1659 se vzdal úřadu královehradeckého biskupa, jehož po dva roky zastával, a odešel na Apeninský poloostrov, kde také v roce 1682 jako vignanský biskup zemřel.

*Summarischer Bericht von dem wunderthätigen Bildnuß Maria de Victoria*,<sup>113</sup> jež se Caramuela přímo dovolává, tak i kázání z poloviny 18. století, o nichž bude řeč níže, vychází z legendistické „oficiální“ koncepce, jíž shrnuje Juan Caramuel y Lobkowitz ve svém hagiografickém spisu *Dominicus*,<sup>114</sup> který vznikl v souvislosti se snahami o jeho svatořečení. Toto pojetí, jež bylo nastíněno v předcházejících kapitolách, se uchovávalo v řádových konventech karmelitánského řádu ve všech centrech kultu Panny Marie Vítězné, spjatého s bělohorskou bitvou, tj. v Římě, Bavorsku a habsburské monarchii. V českých a rakouských zemích se do jisté míry identifikovala s dynastickou zbožností, Pietas austriaca. Kult Panny Marie Vítězné zůstal do značné míry záležitostí elit, spjatých s panovnickým rodem nebo bosými karmelitány.

Odlesky bělohorské legendy odrazily se však i v pracích vzniklých v domácím prostředí s odstupem času několika desetiletí po bitvě na Bílé hoře, v první rekatolizační vlně probíhající v českých zemích. Sem náleží např. *Vestigium Bohemiae Piae*<sup>115</sup> jezuitského misionáře západních a jihozápadních Čech Albrechta

---

<sup>113</sup> *Summarischer Bericht von dem wundertätigen Bildnuß Maria de Victoria*. Prag 1672.

<sup>114</sup> Caramuel y Lobkowitz, Juan: *Dominicus*. Viennae 1655.

<sup>115</sup> Chanovský z Dlouhé Vsi, Albrecht: *Vestigium Bohemiae Piae*. Pragae 1689.

Chanovského z Dlouhé Vsi, vzniklé ve 20.-40. letech 17. století a vydané jeho přítelem a řádovým bratrem Janem Tannerem. Albert Chanovský z Dlouhé Vsi ve své Stopě zbožných Čech stojí na počátcích historické tradice, která rozkveté v díle Bohuslava Balbína a jeho generačních druhů. Pro něj spíše než stopa je to paměť zbožných Čech, připomínající doklady právověrnosti království, z nichž načrtává obraz Čech jako Svaté země, jímž byly v době Karla IV., a který upadl v zapomnění ve chvíli, kdy byly pohlceny kacířským bludem za husitských válek.

Reminiscence na dobu Karlovu najdeme ve většině historických děl vzniklých v této době, neboť vláda Karla IV., je u nich chápána jako vrchol českých dějin a doba rozkvětu katolické církve a zbožnosti a charakteristickým znakem nadnárodně zemsky pojatého češství. A v tomto duchu vyznívá i dekret Ferdinanda II. z roku 1627,<sup>116</sup> který vypovídá nekatolíky ze země a jenž své opodstatnění nalézá právě v karlovské době. Objevení zázračného obrazu v strakonické komendě stává se jednou z mnoha milostí, jimiž byly české země obdařeny.

Jan Tanner, jenž je mimo jiné autorem Chanovského životopisu, vykazujícího hagiografické rysy, zařadil Pannu Marii Vítěznou do svého spisu *Svatá cesta z Prahy do Staré Boleslavě*, vydaného v roce 1679. Zde je vřazena do kontextu svatováclavské legendy a českého palladia.

Zmínka vztahující se k Panně Marii Vítězné nalezla místo také v Balbínově *Diva Montis Sancti*,<sup>117</sup> jeho nejobsáhlejší a nejmladší práci vztahující se

---

<sup>116</sup> Mikulec, Jiří: 31. 7. 1627-Rekatolizace šlechty v Čechách. (Či je země, toho je i náboženství). 1. vyd. Praha 2005, s. 173-177.

Otisk patentu Ferdinanda II. z 31. července 1627.

<sup>117</sup> Balbín, Bohuslav: *Diva Montis Sancti*. Praha 1665, pp. 30, 36.

k mariánským poutním místům vedle *Diva Vartensis* a *Diva Turzanensis*.

Jak u Chanovského, Tannera, tak Balbína jedná se pouze o připomínky zázračné strakonické adorace a jejího postavení, které zaujímala v rámci zbožných Čech. Katolická historiografie nechápala posvátný obraz, jehož přispěním bylo dosaženo mariánského vítězství, oprostěný od samotné bitvy, která mimo svého legendistického zpracování dostává svůj duchovní obsah již v předzvěstech a jež je přímo spojená se starobyloou katolickou vírou a vytváří se vztah spojující bělohorskou bitvu s metropolitním chrámem sv. Víta a českými světci.

Toto pojetí objevuje se v Beckovského *Poselkyni starých příběhů českých*.<sup>118</sup> Beckovského pasáže však nejsou původní, ale jsou převzaty z *Phosphorus septicornis, stella aliàs matutina*<sup>119</sup> Tomáše Pěšiny z Čechorodu, mající opěvovat především svatovítskou kapitolu, která je tak postavena do středu událostí. Zmiňovaná jsou světla v svatovítské katedrále, stejně jako v ní zaznívající liturgické zpěvy. Všechna zjevení graduji před kalvinistickou očišťou chrámu zpovědníkem Fridricha Falckého Abrahamem Skultetem a bělohorskou bitvou.

V noci před ikonoklastickou očišťou chrámu sv. Víta zjevilo se v něm světlo a ozývaly se z něj zpěvy jako při sloužení celé katolické mše. V okolí kostela zněly litanie zpívané o svátku všech svatých. V uzavřené kapli sv. Václava a Vojtěcha bylo vidět jasné světlo, které pak zmizelo. „Ty obě nyní jmenované kaple (když celý kostel sv. Víta i také všechny v něm

---

<sup>118</sup> Beckovský Jan: *Poselkyně příběhů českých (1526-1715)*. 2. díl (1608-1624). 1. vyd. Praha 1879, s. 210-221, 292-294.

<sup>119</sup> Pěšina z Čechorodu, Tomáš Jan: *Phosphorus septicornis, stella aliàs matutina*. Pragae 1673, pp. 635-641, 668-669.

zavřené kaple obloupen byl) dobrotivý Bůh před bezbožnou kalvínskou rotou, jistě na přímluvu dědicův českých a patronův svatých, tak chrániti a opatrovati ráčil, že do těch dvou kaplí sv. Václava a sv. Vojtěcha žádný kacír nikdá násilně vjíti nemohl".<sup>120</sup>

Po bělohorské bitvě byla sestavena komise zkoumající zjevení, jež se v kostele sv. Víta udála. „Jaká ale epištola, neb jaké evangelium tehdáž se zpívalo, pověditi oni neuměli, poněvadž žádný z nich latinské řeči povědom nebyl. Dva předce z těch svědkův vtípnější to jistili, že hlas toho, který epištolu zpíval, byl vlastní hlas Petra kněze, nedávno v Pánu usnulého vikaristy; neboť hned jak jenom ti dva epištolu zpívati slyšeli, jeden k druhému dle jich vlastního a přísahou stvrzeného vyznání pravili: „Hle tento hlas je kněze Petra, tohoto kostela vikaristy nedávno zde pohřbeného; na to nás (dále mluvili ti dva svědkové) ihned taková hrůza obklíčila, že jsme více ani jednoho slovíčka promluvíti nemohli. ... po vyzpívání té svaté mše ty osoby neb raději v Pánu usnulé a v tom kostele sv. Víta odpočívajících těl duše, kteří nepochybně byli svatí patroni čeští a jiné duchovenstvo jako s processí po kostele chodili, modlíce se a častěji říkajíce: Oremus, Oremus; to jest: modleme se, modleme se! Že pak ti svědkové žádné jiné slovo latinsky lípěji vysloviti neuměli, jako to oremus, i vidělo se tehdáž pánům komisařům, že ti svatí neříkali: oremus, oremus, ale raději: migremus, migremus; to jest: jděme odtud! jděme odtud!“ Jeden ze svědků na otázku zda ono slovo nemohlo být spíše migremus, „Odpověděl po dosti dlouhém těch slov v své mysli považování nato: V pravdě nětco takového bylo a víceji

---

<sup>120</sup> Beckovský Jan: Poselkyně příběhův českých (1526-1715). 2. díl (1608-1624). 1. vyd. Praha 1879, s. 220.

mi se vidí, že jsem tehdáž říkati slyšel: migremus, migremus, nežli oremus, oremus!“<sup>121</sup>

V noci před bělohorskou bitvou se znovu ukázalo jasné světlo v metropolitním chrámu a svatí čeští patroni zde orodovali za šťastné vítězství. Beckovský líčí zjevení následujícím způsobem: „Vojáci Fridricha falckraběte, kteří při kostelních dveřích ... stráž drželi... přistoupivše k těm dveřím kostelním, skrze tu vyřezanou díru do kostela hleděli a v něm tři muže před stupni kamennými, po nichž se k velkému oltáři chodí, státi viděli, z nichž jeden byl v oděvu královským, postavy velmi vznešené, maje na hlavě korunu zlatou, třpyticími kamínkami draze ozdobenou, a v levý ruce držel drahé sceptrum; druhý muž v dlouhým černým oděvu a v komži bílý, na níž tak visící štolu kněžskou měl, oblečen, a v levý ruce knihu držel; třetí pak byl krásný mládenec, více k angelu podobný a dlouhým šarlatovým oděvem krásně ozdobený. Po malé chvíli jiní tři k nim přistoupili, z nichž jeden byl v oděvu královským, na hlavě krásnou korunu maje, druhý byl v oděvu biskupským oděn a třetí byl všecken v pancíř oblečen, drže v pravý ruce krásné kopí, jehož špici nad sluneční papršek jasněji se stkvěla; ti poslední tři muži když k předešlým třím přistoupili, nětco tajného spolu rozmlouvali, jako by se o nětco radili; ... každý obyvatel Měst pražských snadno se dovtípiti může, žeť jsou byli svatí patronové české země, totiž: sv. Václav, sv. Vojtěch, sv. Vít, sv. Zikmund a Jan Nepomucký, a šestý byl nepochybně Karel IV., císař římský a král český, jichž těla v tom kostele odpočívají, radostného z mrtvých vstání očekávající“.<sup>122</sup> Beckovský zmiňuje případ sedláků z vesnice Ořech, kteří

---

<sup>121</sup> Tamtéž, s. 219-220.

<sup>122</sup> Tamtéž, s. 220-221.

spatřili rok před bitvou, jedouce prodat obilí na pražský trh množství světla na bělohorské pláni a schovali se, neboť se obávali, že jsou to ohně nepřátel, ale po půl hodině se světla ztratila. Podobné zjevení viděli i jiní sedláci z vesnice Stodůlky. Beckovský vnímá světla na Bílé hoře jako předzvěst toho, „že na tom místě v půl hodině vojsko Fridrichovo i kacířských stavův českých od vojska Ferdinandova poraženo bude, což se také následujícího roku vskutku tak stalo“.<sup>123</sup>

Bělohorská bitva a její barokní legenda procházela jistým vývojem ve výročních kázáních v závislosti na originalitě a invenci kazatelově a jeho schopnosti aktualizovat kázání tak, aby dalo věřícím odpovědi na otázky, které řešili a jež je trápili.

Nejstarší tištěné kázání, jež jsem našel, pochází z roku 1725, jeho autorem je františkánský kazatel Angelo Štěpánek z kostela sv. Jakuba na Starém Městě pražském a bylo proneseno v karmelitánském chrámu na Malé Straně.<sup>124</sup> Argumentem jeho kázání se stalo: Co uzříš na Sunamitské, jedině houfy vojenské? (Pís 7,1). Bělohorské události srovnává s příběhem Gedeónovým: čeští katolíci stávají se mu Izraelity, sužovanými Midjánci, tj. kacíři, protestanty (Sd 6, 1-2), k jejichž záchraně sesílá Bůh anděla (Sd 6, 11), „nábožného kněze Dominika jakožto Anjela, který duchem prorockým slibuje a připovídá druhému Gedeónovi knížeti Maximiliánovi vítězství“.<sup>125</sup> Znamení, které Maxmilián Bavorský žádá stejně jako Gedeón, není však rouno z kropené nebeskou rosou (Sd 6, 37-38), ale karmelitánský škapulíř, „milosti a zázraků plný.“ Maxmilián Bavorský je dále připodobňován ke králi Davidovi

---

<sup>123</sup> Tamtéž, s. 221.

<sup>124</sup> Štěpánek, Angelo: Krásná Sunamitys velikomocná v síle své Maria. Praha 1725.

<sup>125</sup> Tamtéž, f. 10.

bojujícímu proti svým nepřátelům. (Žl 18, 36): „Takový štít spasení byla jest Maximiliánovi Maria v obraze svém, který nábožný Dominik v zámku strakonickém od kacířské zlosti porušený nalezl, tak jest byla armatura fortium, odění silných, z nížto visejí mille clypei, tisíc štítů, tuť jest byla ta Sunamytis majíce sebou choros castrorum, houfy vojenské, a protož kde jest Maria štít, tu vítězství býti musí; ano Maria již vítězství uděluje“.<sup>126</sup> V závěru kázání je prosba k Panně Marii o ochranu vlasti („zastři ji před nepřáteli pláštěm dobrosti tvé“),<sup>127</sup> pevnosti katolické víry a slávy habsburského rodu.

V roce 1753 vyšlo u Jana Julia Jeřábka na Starém Městě pražském kázání minoritského kněze Justýna Horského od sv. Jakuba na Starém Městě, které bylo proneseno u malostranských bosých karmelitánů.<sup>128</sup> V argumentu kázání je použit 25. verš 31. kapitoly Přísloví: Síla a krása oděv její a smáti se bude v nejposlednější den. Dominik à Jesu Maria je v kázání stavěn do pozice „spravedlivého služebníka Božího zbrání svou duchovní nejen království české ale i církev svatou katolickou zastávati pomáhal“.<sup>129</sup> Ferdinand II. připodobňuje se k hořícímu keři povolávajícího druhého Mojžíše Dominika à Jesu Maria (Ex 3,2-3). Mojžíšovou holí stala se mu Panna Marie „kterou se tento svatý řád, řád karmelitánský, silně a bezpečně podpírá tak, že se nikdy neobává, by kdy klesl aneb dokonce padl, honosí se s Marií Pannou jako silnou podporou od svého základu a honosí se nepřestane až do skonání světa řkouce o ni: Ipsa est fortis DeCor CarMeLI. Ona jest silná krása řádu karmelitánského“ (Ex 4,1-2; 4,20).<sup>130</sup> Maxmilián Bavorský je znovu chápán jako Gedeón, jehož Dominik jako anděl vysílá osvobodit katolický lid z kacířského jha (Sd 6,14). Štítem v nastávající bitvě stává se bavorskému vévodovi „škapulíř mariánský, škapulíř karmelitánský zázrakův

<sup>126</sup> Tamtéž, f. 11

<sup>127</sup> Tamtéž, f. 16-17.

<sup>128</sup> Horský, Justin: Silná krása totižto Maria Panna přemožitelkyně kacířstva nepřemožená. Praha 1753.

<sup>129</sup> Tamtéž, f. 3.

<sup>130</sup> Tamtéž, f. 5.

těž milosti plný".<sup>131</sup> V bitvě je Dominik à Jesu Maria, modlíci se k ukřižovanému Kristu a Panně Marii, prostřednictvím níž slibuje císařsko-ligistickému vojsku neomylné vítězství, připodobněn k silnému štítu (Ž 18,36; 1 Sam 17, 45), kterým byl David pro lid izraelský, a Fridrich Falcký ke Goliášovi. V závěru kázání je znovu vroucí prosba o ochranu vlasti, víry a arcidomu rakouského.

Poslední ze zmíněných kázání Vítězná Debora nad Zízarou,<sup>132</sup> jehož autorem je mladoboleslavský kaplan Antonín Solnař, bylo vytištěno v Praze v roce 1762. Maxmilián Bavorský je připodobňován k starozákonnímu vůdci Bárakovi, který nechce jít do boje proti Síserovi bez Debóry, tj. v jeho případě Panny Marie. (Sd 4,8). Ale tím stejně jako vítězství Bárakovo nad Sísarou, musí být připsáno Debóře, tak bělohorská bitva se stala triumfem mariánským. Dominik à Jesu Maria je srovnáván s andělem, jenž pomáhal Judovi Machabejskému proti Antiochovi. Bavorský vévoda „očekával anjela, ne sice z nebe, ale z Říma, ne pouhého ducha anjelského, ale člověka duchovně anjelského, muže svatosti plného velebného otce Dominika, svatého řádu karmelitánského".<sup>133</sup> V závěru kázání je Panně Marii svěřena ochrana „slavného města pražského" a naděje, aby ona „byla tvá (tj. Prahy) strážnice u brány strahovské".<sup>134</sup> Panna Marie je žádána o pomoc v bojích právě probíhající sedmileté války a vybízena, aby znovu dala vítězství katolickým zbraním proti pruským protestantům. „Posilň a zastiň nejvyšší vůdce naše s celým podřízeným válečným lidem naším posledně: pomni a rozpomeň se na všechny nás v tomto slzavém oudolí

---

<sup>131</sup> Tamtéž, f. 6

<sup>132</sup> Solnař, Antonín: Vítězná Debora na Zízarou. Praha 1762.

<sup>133</sup> Tamtéž, f. 4-5.

<sup>134</sup> Tamtéž, f. 14.



k tobě jakožto k matce se přivinuující a ujednej nám u tvého syna, abychom před nepřáteli viditelnými i neviditelnými chráněni nad nimi šťastné vítězství obdrželi“.<sup>135</sup>

Grafická zpodobnění strakonické adorace, doplňující výše zmíněné spisy a kázání, v hlavních rysech vykazují značnou shodu, liší se pouze ve ztvárnění krajiny v pozadí výjevu. Určité odlišnosti lze nalézt na grafikách k textu Tannerovu a anonymnímu spisu *Summarischer Bericht von dem wunderthätigen Bildnuß Maria de Victoria*.

V prvním případě se strakonická adorace nachází pouze v horní části, dolní je věnována svatováclavské legendě, kde je obklopena praporci, ukořistěnými v bělohorské bitvě, a nad ní je zobrazen nápisem poukazující na její přenesení do Říma a v rozích jsou kartuše nesoucí jméno johanitského velkopřevora Ferdinanda Libštejnského z Kolovrat, zastávajícího tento úřad v době vydání Tannerovy *Svaté cesty z Prahy do Staré Boleslavě*, a jeho erbovní znamení.

V druhém případě jsou na strakonickém obraze vedle svaté rodiny znázorněni tři přicházející pastýři, místo tradičních dvou.

Mimo pražského centra kultu Panny Marie Vítězné v malostranském chrámu bosých karmelitánů a v kostelíku na Bílé hoře rozkvétá úcta k Panně Marii Vítězné ve Strakonících, kde tkví kořeny barokní legendy a kde v johanitském konventu Dominik à Jesu Maria v říjnu roku 1620 strakonickou adoraci našel, a vzniká zde mimopražské ohnisko jejího kultu.

S úctou prokazovanou Panně Marii Vítězné identifikuje se více strakonické měšťanstvo, přispívající k jejímu rozkvětu, než rytířský Řád svatého Jana

---

<sup>135</sup> Tamtéž, f. 15.

Jeruzalémského. Její kult však není rozvíjen v duchu barokní legendy chápající jí jako generalissimu císařsko-ligistického vojska v jisté souvislosti s dynastickou zbožností, ale bojovný aspekt se vytrácí a je spíše vnímána jako pomocnice a ochranitelka. Papež Inocenc X. povoluje bulou datovanou 4. června 1650 v Santa Maria Maggiore v Římě, zřízení bratrstva Nejsvětější Panny Marie Vítězné ve Strakonici. Papežská bula mimo jiné stanovuje církevní svátky, při nichž modlitbami a zpěvem litanií má především vzniklá konfraternita projevovat Panně Marii Vítězné úctu.<sup>136</sup> Jedná se o svátek Početí, Narození, Zvěstování a Nanebevzetí Panny Marie. Papežské nařízení bylo bratrstvem dodržováno, jak vyplývá ze srovnání se soupisem všech církevních ceremonií, konaných v priorátním kostele sv. Prokopa.<sup>137</sup> Papežská bula neurčovala jednoznačně k jakému strakonickému chrámu literátské bratrstvo náleží, hovořila pouze o kostele ve městě Strakonice v pražské arcidiecézi. Bratrstvo Nejsvětější Panny Marie Vítězné, jediná konfraternita tohoto zasvěcení v českých zemích,<sup>138</sup> vzniklo u městského kostela sv. Markéty, ale po obnově priorátního kostela sv. Prokopa za velkopřevorátu hraběte Rudolfa Colloreda z Walsee (1637-1657) se ohnisko kultu přesouvalo od svatomarkétského chrámu právě sem, přestože konfraternita nadále náležela ke kostelu sv. Markéty, kde se nacházel i původní oltář bratrstva. 26. června 1650 konalo se slavné procesí při příležitosti přenesení kopie<sup>139</sup> posvátného Narození Páně, pořízeného literátským bratrstvem do priorátního

---

<sup>136</sup> SOkA Strakonice, fond Děkanického úřadu Strakonice (dále jen DÚ), 1655-1951, Pamětní kniha, (1243) 1745-1936, kniha č. 1, f. 338-340.

<sup>137</sup> Tamtéž, f. 216-237.

<sup>138</sup> Mikulec, Jiří: Barokní náboženská bratrstva v Čechách. 1. vyd. Praha 2000, s. 49-50.

<sup>139</sup> Jedna kopie strakonického obrazu byla vyhotovena již v roce 1622 malířem Robertem de Longin v Římě a darována malostranskému kostelu bosých karmelitánů.

kostela sv. Prokopa, kde byla usazena na oltář náležející bratrstvu v boční lodi kostela a doprovozena obširným českým nápisem: „Ke cti a chvále Panny Marie de Victoria na památku z tohoto místa vzatého obrazu a v takové formě skrze domácí rodiče panující léta milostivého 1650 z Říma přinešeného nákladem kůru bratrstva literátského a jinejch pobožnejch lidí města Strakonice tento obraz na tomto místě vyzdvižen a postaven jest dne 26. Juni 1650“. Dnešní podoba oltáře pochází z roku 1728. Konfraternita Nejsvětější Panny Marie Vítězné si uchovávala svůj lokální charakter a byla úzce spjata se strakonickými měšťany, kteří tvořili převážnou většinu jejích členů.<sup>140</sup> Duchovní stav<sup>141</sup> v bratrstvu byl zastoupen především prostřednictvím johanitských velkopřevorů, kteří byli současně jeho protektory, strakonických administrátorů a kaplanů z okolí. Mezi členy bratrstva patřil i poslední strakonický převor Michael Emerich de Raga.<sup>142</sup> Šlechtický prvek mimo již zmíněných řádových rytířů představovali příslušníci okolní šlechty usazené na Strakonicku, jakými byli Chřepičtí z Modliškovic, Malovcové z Malovic, Kocové z Dobrše, Záborští z Brloha aj.<sup>143</sup> Na prvních místech členů kontraternity pocházejících z měšťanského stavu figurují majetkové a mocenské špičky strakonických měst. Strakonický erbovní měšťan a člen výše zmíněného bratrstva Jindřich Ladislav Siebert z Lienštejna nechal v r. 1732 na Starém Městě pražském vydat pod názvem *Cvičení každodenní*<sup>144</sup> soubor mariánských modliteb, určený členům konfraternity Nejsvětější Panny Marie Vítězné. Se

---

<sup>140</sup> SOkA Strakonice, fond Bratrstvo Panny Marie Vítězné, 1650-1951, Kniha církevního bratrstva Panny Marie Vítězné, fond není archivně zpracován.

<sup>141</sup> Tamtéž, f. 3-7.

<sup>142</sup> Tamtéž, f. 3.

<sup>143</sup> Tamtéž, f. 31-33.

<sup>144</sup> Cvičení každodenní. Praha 1732.

zmínkami ukazujícími k zvláštním milostem prokázaných Pannou Marií Vítěznou prostřednictvím svého obrazu se ve Strakonících neseťkáváme. 8. září 1757 byl obnoven magistrát slavného bratrstva Nejsvětější Panny Marie Vítězné. Jeho složení poukazuje na propojení konfraternity jak s městskými elitami, tak vrchnostenskou správou a johanitským konventem ve Strakonících. Milostivá ochrana bratrstva byla svěřena johanitskému velkopřevorovi hraběti Emanuelovi Václavovi Kajetánovi Krakovskému z Kolovrat. V čele magistrátu bratrstva stanul strakonický administrátor Josef Ignacius Palman. Direktorem byl zvolen Alexius Buta, doktor svobodných umění, filosofie a medicíny, „physicus“ královského kraje Prácheňského, jeho asistenty se stali apatykář a bývalý purkmistr města Strakonice František Firbas a purkrabí strakonického panství Mates Měchura. Sekretářem bratrstva byl ustanoven strakonický syndik Ignatius Jan Varaus. Za konzultory byli ustanoveni strakoničtí radní, jímž bylo také uděleno právo obsadit ostatní úřady „aneb povinnosti mariánské dle starobylého obyčeje“. Funkci „scholae inspectores“ zaujali dva zdejší kaplani a dva strakoničtí radní Jan Václav Hotovec a Václav Varaus.<sup>145</sup>

Se strakonickým panstvím však zůstal spjat i řád bosých karmelitánů. Nepronikli sice přímo do strakonických měst, ale v roce 1686 bylo v kostele sv. Martina v městečku Radomyšli, patřícím k strakonickému panství a podléhajícím johanitské duchovní kontrole, zřízeno bratrstvo Škapulíře Panny Marie Karmelské, nad nímž malostranští karmelitáni převzali dohled a které rozkvétalo v duchu karmelitánské religiozity až do

---

<sup>145</sup> SOkA Strakonice, fond DÚ Strakonice, 1655-1951, Pamětní kniha, (1243) 1745-1936, kniha č. 1, f. 335-337.

josefínských reforem.<sup>146</sup> Jeho členy byli i strakoničtí měšťané. Bezpečně lze doložit účast strakonických měšťanek Magdalény Miliperglové (1765-1777), Magdalény Kaiselreitrové (1765-1772), měšťana Jana Šmída (1766-1769), Antonína Braunbergera (1773-1777) a panského mlynáře Jana Šiškovského (1782-1784).<sup>147</sup>

Škapuliřskému bratrstvu v Radomyšli věnoval jedno ze svých kázání vydaných v roce 1736 v Praze také dobršský farář Ondřej František de Waldt, jenž byl do Radomyšle pozván jako kazatel při příležitosti svátku Panny Marie Karmelské. „Rád jsem v Radomyšli neb Radomyšle jest radost mysle, a proto radost mysle, že jest tu v Radomyšli Aula, neb Dvůr ty Nejsvětější paní, kterou v litaniích nazýváme: Causa nostrae laetitiae, příčina naší radosti, totiž Maria. I komu tehdy není milá Radomyšle, kde vlastní svůj kvartýr má radost mysle? Kde příčina radosti přebývá, tu též oučinek radosti bývá. Bonum est nos hinc esse. (Mt 17,4) Pravil svatý Petr k Kristu: Dobře jest nám zde býti, kde největší a nejlepší paní a královna svůj trůn, svou rezidenci a svůj palác naši mysli radostnej míti ráčí. Ó jak jest u té paní dobře býti, při níž služeníci, vazalové a čeládka může potěšení a radost mysle vždy míti. Tu mi rádi zůstáváme, kde pán neb paní jest dobrá, bohatá a štědrá. Aj Maria Paní největší, Maria Paní nejlepší, jakožto matka věčné dobroty, Maria nejbohatší, Maria nejštědřejší a to v Radomyšli přebývající. Dobře tedy, dobře toto místo a město mariánské rezidenci nazývá se Radomyšle, poněvadž jejím ctitelům a služebníkům jest radost mysle.“<sup>148</sup>

---

<sup>146</sup> Lifka, Bohumír: Radomyšl. (Dějiny jihočeského městečka a jeho okolí). 1. vyd. Radomyšl 1993, s. 210.

<sup>147</sup> SOKA Strakonice, fond DÚ Radomyšl, 1609-1948, Kniha počtů bratrských, 1766-1816, kniha č. 46.

<sup>148</sup> Waldt, Ondřej František de: Chválořeč. Praha 1736, s. 287-288.

Na počátku 18.století se rozvíjí i druhé pražské ohnisko kultu Panny Marie Vítězné na Bílé hoře. Po zániku servitské fundace ve 30. letech 17. století prodávají servité se svolením Leopolda I. v roce 1673 rozestavěný kostel, dokončili pouze presbytář a jedno křídlo kvadratury, hraběti Maxmiliánovi Valentinu z Martinic, který jej záhy v roce 1697 postupuje hraběti Karlu Jáchymovi z Bredy, jenž ukončil dostavbu kněžiště. Jeho uzavřením vznikla kaple zasvěcená sv. Martinovi. Zbylé části nedostavěného servitského kláštera byly posléze přeměněny na zájezdní hostinec.

Bělohorská kaple obdélníkového půdorysu, která byla postavena mezi léty 1622-1624, byla značně poničena za švédského vpádu v roce 1634, což vedlo k úpadku poutního místa a přenesení kultu Panny Marie Vítězné do karmelitánského kostela na Malé Straně. Po následující desetiletí sloužila poničená kaple jako kostnice, v níž byly shromažďovány pozůstatky padlých účastníků bělohorské bitvy.<sup>149</sup>

V roce 1704 byla zchátralá kaple opravena pražským zedníkem Michaelem Hagenem, pocházejícím z bavorsko-tyrolského pomezí a získala zasvěcení sv. Václavu. Přestavba kaple, k níž došlo v letech 1705-1706, byla umožněna prostřednictvím bratrstva Panny Marie Vítězné pražských umělců, vzniklého za účelem vybudování důstojného poutního místa na bělohorské pláni. K původní kapli byl přistavěn osmiboký presbytář, zaklenutý kupolí s lucernou. K členům bratrstva Panny Marie Vítězné pražských umělců, kteří přestavbu také finančně podporovali, patřil Kryštof Dientzenhofer, Tomáš Soldatti, Petr Brandl, Giovanni Batista Alliprandi, Jan Jiří Aichbauer, Bartolomeo Scotti aj.<sup>150</sup>

---

<sup>149</sup> Royt, Jan: Poutní místo Panny Marie Vítězné na Bílé hoře. 1. vyd. Praha 1996, s. 7-12.

<sup>150</sup> Horyna, Mojmír: Jan Blažej Santini-Aichel. 1. vyd. Praha 1998., s. 256-258.

V případě představeného bratrstva Panny Marie Vítězné pražských umělců hradčanského malíře a miniaturisty Christiana Luny se kult Panny Marie Vítězné proměnil v jakýsi druh osobní zbožnosti. Kopii strakonické adorace si nechal vyhotovit také na fasádu svého domu na Hradčanech. Christian Luna byl považován za autora projektu bělohorského poutníka kostela, J. Sedlák<sup>151</sup> se domnívá, že společně se stavitelem Jindřichem Klingenleiterem zasáhl do výstavby presbytáře, sakristie a oktogonálních kaplí. Ambity s nárožními kaplemi a monumentální kupolí s vysokým tamburem, dokončený v roce 1714, nesou znaky kvalitnějšího architektonického řešení. Srovnání pojetí ambitu s diagonálně vytočenými kaplemi na šestiúhelníkovém půdorysu s podobnou architektonickou koncepcí použitou v Mariánském Týnci a ambitu v Plasech, svědčí o autorství Giovanni Santiniho.<sup>152</sup> Klenbu jedné z oktogonálních kaplí pokrývá freska Václava Vavřince Reiner z roku 1718, zobrazující císařsko-ligistické vojsko, jemuž Dominik à Jesu Maria žehná krucifixem, ukazuje mu strakonickou adoraci a povzbuzuje ho k bojovnosti v bitvě. Seskupení postav ostře kontrastuje s vytlidněnou plání a V. V. Reiner odvážnými tahy načrtává mrazivost listopadového rána. Obrysová mlhavost je založena na kvalitativním kontrastu převládajících šedých, okrových a červených odstínů.<sup>153</sup> Štukový reliéf na západním průčelí, datovaný do 30. let 18. století zobrazuje zásah Dominika à Jesu Maria do bělohorské bitvy. Svým pojetím se blíží mědirytu L. Schmittnera (Obr. 8). Výjev doplněný nápisem „Da mihi

---

Podlaha, Antonín: Z účtů kostela na Bílé hoře. Památky archeologické, r. 28 (1916), s. 121-122.

<sup>151</sup> Sedlák, Jan: Jan Blažej Santini. (Setkání baroku s gotikou). 1. vyd. Praha 1987, s. 76.

<sup>152</sup> Horyna, Mojmír: Jan Blažej Santini-Aichel. 1. vyd. Praha 1998., s. 258.

<sup>153</sup> Preiss, Pavel: Václav Vavřinec Reiner. 1. vyd. Praha 1971, s. 21-22.

virtutem contra hostes tuos" se přímo dovolává barokního legendistického zpracování bělohorské bitvy.

K rozvoji kultu Panny Marie Vítězné docházelo však také mimo obě výše zmíněná centra – pražské a strakonické. Motiv strakonické adorace nalezneme také ve výzdobě mariánského sloupu v Hostvicích<sup>154</sup> nebo na univerzitní tezi Aloyse Tochtermanna de Treymuth.<sup>155</sup> Úcta k Panně Marii Vítězné v kontextu bělohorské bitvy se šířila i mimo rámec českých zemí. Kult Panny Marie Vítězné nejvýrazněji rozkvétal v rakouském a jihoněmeckém, především bavorském, prostředí, ale doklady jeho šíření nalezneme např. i v Neapolsku.<sup>156</sup> Životnost barokní legendy byla po desetiletí udržována v duchovním ovzduší konventů bosých karmelitánů.

---

<sup>154</sup> Royt, Jan: *Obraz a kult v Čechách v 17. a 18. století*. 1. vyd. Praha 1999, s. 223.

<sup>155</sup> Fechtnerová, Anna: *Katalog grafických listů univerzitních tezí uložených ve Státní knihovně ČSR v Praze*. 2. díl. (Teze 157-336). 1. vyd. Praha 1984, s. 359.

<sup>156</sup> Sekyrka, Tomáš – Vlnas, Vít: *Tragédie bělohorská ve výtvarné tradici*. In: Brožová, Věra (ed.): *Zikmund Winter mezi historií a uměním*. 1. vyd. Rakovník, 1997, s. 192.



## 10. BOLESTNÁ RODIČKA BOŽÍ PODSRPENSKÁ

Projevy mariánské zbožnosti rozkvétající ve strakonických městech pod silnou ochranou a ve stínu mohutného hradu vypínajícího se na skalnatém ostrohu na soutoku řek Otavy a Volyňky, patřícího svatojánským rytířům, místní světské a duchovní vrchnosti, nesoustředily se pouze na kult Panny Marie Vítězné. Strakonice a posvátný obraz z tamního kostela stály na počátku barokní legendy, která však vykrytalizovala někde jinde a v jiném kontextu a jako taková se navrátila zpět a odrazila se ve zdejším duchovním životě, nikoliv však rozvinutá v celé své barokní šíři, ale pouze jako odlesk významnějších středisek kultu Panny Marie Vítězné.

V první polovině 18. století vzniká v bezprostřední blízkosti strakonických měst poutní místo, rozvíjející kult Panny Marie Podsrpenské, jejíž kořeny a rozkvět tkví přímo ve zdejším prostředí.

Jeho počátky jsou spjaty s povodní v roce 1718, kdy posvátná socha Panny Marie Bolestné, jež posléze našla útočiště v barokním poutním kostele pod vrchem Srpská, byla součástí sousoší Kalvárie společně se sv. Janem Evangelistou a ukřižovaným Spasitelem.<sup>157</sup>

Nedoložené svědectví přičítá záchranu odplavené sochy Panny Marie Bolestné dvěma bratřím, Janovi a Jakubovi, bydlícím v blízkosti řeky na strakonickém předměstí Na Ohradě, kteří se zabývali ševcovským řemeslem. Sochu Panny Marie zachránili v domnění, že se jedná o živou topící se ženu. Záhy Jan upadl do těžké nemoci a ve snu mu bylo zjeveno, že dotyčnou sochu má

---

<sup>157</sup> SOKA Strakonice, fond DÚ Strakonice, 1655-1951, Pamětní kniha, (1243) 1745-1936, kniha č. 1, f. 290.

SOKA Strakonice, fond FÚ Podsrp, 1748-1950, Pamětní kniha fary podsrpenské, 1748-1937, kniha č. 1, f. 1.

odnést na své pole pod vrchem Srpská. Poté co tak učinil, nabyl zpět ztracené zdraví.<sup>158</sup>

Pamětní kniha fary podsrpenské a strakonického děkanství líčí celou událost poněkud prozaičtěji. Sochu Panny Marie Bolestné našel na břehu řeky bezděkovský poddaný Petr Militzer, který požádal strakonické měšťany jako jejího původního vlastníka o svolení umístit ji na svůj pozemek pod vrchem Srpská, což mu bylo dovoleno. Jiný bezděkovský poddaný, Šimon Veselý, který trpěl bolestivým očním neduhem, postavil sochu Panny Marie Bolestné na kamenný podstavec a vztyčil nad ní dřevěný přístřešek, který jí chránil před nepřízní počasí, načež jeho bolest očí ustala.<sup>159</sup>

Kult Panny Marie Bolestné se postupně šířil a lákal stále větší množství poutníků. Z výpovědi Jakuba Němejce postiženého epileptickými záchvaty, obsažené v Pamětní knize fary podsrpenské vysvítá, že výraznější počátky úcty prokazované Panně Marii Podsrpenské nutno klást na konec 30. a počátek 40. let 18. století. Jakub Němejc v zápisu pořizovaném v roce 1749, vypověděl, že po tři roky trpěl záchvaty epilepsie, které se poprvé u něj objevily před 13 lety, tj. v roce 1737, a „jeho rodičové z vlastního vnuknutí k Rodičce Boží Bolestné Srpské vedeni outočiště své přede vzali, kdež tenkrát o těch nynějších milostech lidu prokázaných nic slyšeno nebylo“.<sup>160</sup> Chromý vacovský kostelník Štěpán Sova dosvědčil určitou proslulost poutního místa, když na otázku odkud má povědomost o posvátném zobrazení Panny Marie Bolestné pod vrchem

---

<sup>158</sup> B. V.: Založení chrámu Bolestné Panny Marie v Podsrpu, nedaleko Strakonice. Poutník od Otavy (Časopis pro lid městský a venkovský), r. 2 (1859), č. 12, s. 190-191.

Pecen, František: Strakonicko v pověstech a bájích. 1. vyd. Strakonice 1939, s. 123-125.

Přech, Václav: Podsrp. Výběr, r. 10 (1973), č. 1, s. 10-12.

Přech, Václav: Podsrp. Výběr, r. 29 (1992), č. 3, s. 202-203.

<sup>159</sup> SOkA Strakonice, fond FÚ Podsrp, 1748-1950, Pamětní kniha fary podsrpenské, 1748-1937, kniha č. 1, f. 1.

<sup>160</sup> Tamtéž, f. 5.

Srpská, odpověděl, že „slyšel jsem od lidí a na našich horách povídali, že tam mnoho lidí chodí a uzdravení bejvají“.<sup>161</sup>

Věřící putující k Panně Marii Bolestné, prosící o uzdravení přinášeli posvátné soše votivní dary, finanční a hmotné povahy. Za jistým způsobem specifický votivní dar lze považovat obdarování sochy Panny Marie Bolestné šatičkami, svědčící o její vzrůstající oblibě. V roce 1748 měla Panna Marie Podsrpenská již čtvery různé šatičky: první darovala strakonická měšťanka Anna Šmídová, druhé choť strakonického purkmistra Kateřina Sádlová, třetí horažďovická měšťanka Nachtigolová a poslední nejkrásnější, strakonický měšťan řečený Ital.<sup>162</sup>

Finanční příspěvky přinášené poutníky, ukládané do plechové pokladničky, pořízené johanitskou vrchností, vyšplhaly pouze během roku 1748 na 290 zlatých,<sup>163</sup> a tak téhož roku přistoupil johanitský velkopřevor hrabě Václav Jáchym Čejka z Olbramovic (1745–1754) k výstavbě kamenné kaple, dokončené v roce 1749, která byla za jeho nástupce hraběte Emanuela Václava Krakovského z Kolovrat (1754–1769) rozšířena a byl k ní přistavěn dřevěný přístřešek, který měl chránit přicházející poutníky za nepříznivého počasí. Za velkopřevorátu hraběte Michaela Ferdinanda z Althannu (1769–1789), jehož erb se skví nad vchodem do chrámu, byla kaple stržena a na jejím místě postaven v letech 1770–1774 barokní poutní chrám,<sup>164</sup> stojící na pomyslné linii spojující priorátní kostel sv. Prokopa se hřbitovním kostelem sv. Václava ve vesnici Lom a mariánským poutním místem.

---

<sup>161</sup> Tamtéž, f. 7.

<sup>162</sup> Tamtéž, f. 2.

<sup>163</sup> Tamtéž, f. 2.

<sup>164</sup> Birnbaumová, Alžběta: Město Strakonice. Praha 1947, s. 19-21.

Kupka, Jiří: Sakrální architektura v Strakonících. In: Kolář, Petr (ed.): Vlastivědný sborník Strakonice 1. (Kapitoly z historie). 1. vyd. Strakonice 2002, s. 149-194.

Kostel Panny Marie Bolestné na Podsrpu je jednolodní podélná stavba zaklenutá plackou se štukovými zrcadly, zakončená polygonálním presbytářem, k níž na západní straně přiléhá trojkřídlý ambit (Obr. 9 a 10). 9. září 1744 byla posvátná socha Panny Marie Podsrpenské slavnostně přenesena do nového kostela a umístěna na hlavním oltáři.<sup>165</sup> V roce 1752 byl vystavěn domek pro johanitského duchovního spravujícího kostel a v roce 1752 zde byla zřízena samostatná administratura. Administrátor zapisoval zázračná uzdravení, jichž bylo dosaženo prostřednictvím Panny Marie Podsrpenské.<sup>166</sup>

V Pamětní knize fary podsrpenské je v letech 1748-1772 zaznamenáno 111 zázraků. V protokolech zachycujících jednotlivé zázraky projevuje se snaha administrátorů udržet jednotnou formu jednotlivých svědeckých výpovědí. Nejprve se snaží zjistit jméno, původ a stav svědka, zpravujícího je o prokázané milosti, následuje vyličení daného neudu, jehož zázračné vyléčení připisuje postižený zásahu Panny Marie Podsrpenské. Nejobšírněji jsou popsány první prokázané milosti. V případě již zmíněného Jakuba Němejce bylo nutné k uznání zázraku vyjádření krajského soudního lékaře Alexandra Buty, strakonického apatykáře Františka Firbase a svědectví čtyř svědků různého věku, kteří se museli dostavit na johanitskou administraturu ve Strakonících a pravdivost výpovědi stvrdit svým podpisem.<sup>167</sup> Pozdější zápisy, přibližně od roku 1753, jsou stále stručnější a bdělost administrátorů zkoumajících, zda se nejedná o podvod, zjevně ochabuje.

---

<sup>165</sup> Kupka, Jiří: Sakrální architektura v Strakonících. In: Kolář, Petr (ed.): Vlastivědný sborník Strakonice 1. (Kapitoly z historie). 1. vyd. Strakonice 2002, s. 159.

<sup>166</sup> Do roku 1752 byly projevené zázraky zaznamenávány do Pamětní knihy strakonického děkanství.

<sup>167</sup> SOKA Strakonice, fond FÚ Podsrp, 1748-1950, Pamětní kniha fary podsrpenské, 1748-1937, kniha č. 1, f. 5-6.

Pamětní kniha fary podsrpenské nezaznamenává všechny zázraky, které je možno Panně Marii Podsrpenské připsat, citelnou mezeru představuje počáteční období před zřízením kaple, tj. do roku 1748, ale i později se jedná pouze o určitý výběr, zaznamenaný příslušným administrátorem. Přestože administrátor do svědecké výpovědi přímo nezasahoval, tím že jí vedl a kladl příslušné otázky, jistým způsobem určoval její průběh. Převážná většina svědectví byla podána přímo postiženými osobami nebo jejich rodinnými příslušníky. Jistou anomálii představuje zpráva Jana Bláhy, zvaného Vápeník, o zázračném zachránění dcery vodňanského mlynáře Václava Vodičky Doroty před utonutím („Když jsme tam přišli, on sám mlynář to dítě na rukouch svých choval“).<sup>168</sup> V závěru svého sdělení dodává, že „budu k tomu mlynáře mít, abychom sme sem do Strakonice někdy spolu přišli a oba to přísahou potvrdili“.<sup>169</sup>

Z osob zaznamenaných v protokolech, náležela přibližně  $\frac{1}{5}$  k strakonickému panství, 11 z nich bylo přímo strakonickými měšťany. Převážná většina zbývajících pocházela ze širšího regionu jižních a jihozápadních Čech, především z dnešního Strakonicka, Blatenska, Písecka a Protivínska, kteří z nich tvořili asi polovinu, v přibližně polovičním zastoupení přicházeli poutníci z přilehlé části Šumavy, především z Prachaticka a Vimperska. Poměrně ojedinělé byly poutě ze vzdálenějších lokalit na Netolicku,<sup>170</sup> Českobudějovicku, Hlubocku, Třeboňsku, Kašperskohorsku

---

<sup>168</sup> Tamtéž, f. 16.

<sup>169</sup> Tamtéž, f. 17.

<sup>170</sup> Svými závěry učiněnými na základě rozboru Pamětní knihy fary podsrpenské se víceméně shodují se zjištěním, k němuž dospěl M. Gaži. Na rozdíl od něj jsem zařadil Netolicko mezi vzdálenější oblasti, přestože počet lokalit, z nichž poutníci přicházeli, je totožný s Vimperskem a Prachatickem. Ale v důsledku větších geografické vzdálenosti Netolicka a minimálních rozdílů mezi oběma skupinami se domnívám se, že to má své opodstatnění.

Gaži, Martin: „Srpské outočiště“. (Podsrpenský kostel Panny Marie Bolestné a jeho lidé). Jihočeský sborník historický, r. 72 (2003), s. 49.

a Klatovsku. Mimo oblast jižních a jihozápadních Čech jsou doloženy pouze dva případy, v obou z nich se jedná o obyvatele pražských měst: staroměstskou měšťanku Annu Čáslavskou,<sup>171</sup> již trápilo zraněné oko, a urozeného pana Vendelína z Nového Města Pražského,<sup>172</sup> který prostřednictvím strakonických měšťanek, ovdovělé Doroty Sladkovské a její dcery Barbory Merglové předal votivní dar v podobě stříbrné mužské postavy za uzdravení syna z těžké nemoci.

Nejrozsáhlejší skupinu Pannou Marií Podsrpenskou projevených milostí představují různé oční choroby, jejichž počet se blíží 16 % všech obdržných milostí, které jsou co do počtu zastoupených neduhů následovány duševními a nervovými poruchami, bolestí údů nebo zchromnutím, záněty na různých částech těla, tyfem a rozličnými formami zimnice a zázračnými zachráněním, jejichž četnost se pohybuje kolem 10 %.

Epileptickými záchvaty, které po zásahu Panny Marie Podsrpenské zcela ustaly, trpěl již první ze zaznamenaných svědků strakonický poddaný Jakub Němejz ze vsi Zadní Ptákovice, který „jsouce odeslaný od rodičův svých času zimního v té vsi k sousedu jednomu, na cestě pak znenadání houser do něho se dal, kteréhož se jako chlapec sedmiletý náramně ulekl, na které leknutí třásl se, svíjel, padl a ležeti zůstal“.<sup>173</sup> Postižený ve své výpovědi diagnostikuje také příčiny, jež vedly k vypuknutí stavu, v němž o sobě nic neví. „Ta nemoc tolikrát na něj přišla, kolikrátkoliv se náramně lekl, neb řmotný křik slyšel!“<sup>174</sup>

V zaznamenaných výpovědích setkáváme se i s případem propuknutí skutečného šílenství. Jedná se o bla-

---

<sup>171</sup> Tamtéž, f. 64-65.

<sup>172</sup> Tamtéž, f. 100.

<sup>173</sup> Tamtéž, f. 5.

<sup>174</sup> Tamtéž, f. 6.

tenskou poddanou Máří Magdalenu Flanderovou ze vsi Míreč, která „roku 1741 jmenovitě před svatým Martinem ten den rozumu pozbyla, velice sobě sváděla semo tam běhala, šaty na sobě trhala a darebné bez rozumu rozprávky vydávala“.<sup>175</sup>

Svědectví o zánětu na noze a následném provalení nohy šestnáctileté dcery Anny podala vdova Anna Hejpetrová, poddaná knížete Schwarzenberga ze vsi Oudražovic. Její dceři se „z leknutí“ udělal zánět na pravé noze a trpěla strašlivým lámáním v ní a bolestí a nemohla na ni došlápnout, ani se na ni postavit. K dceři povolala felčara, který přikládal na nohu „flastry“, ale žádný přirozený prostředek tehdejší medicíny na její neduh nepomáhal, snad pouze ten, aby „jí k smrti zaopatřit dala“. Anna Hejpetrová ve své výpovědi líčí další průběh dceřiny nemoci. „Když již jsem očitě sama spatřila, že dcera má Anna skrze hrozné bolesti jak ve dne tak v noci převelice sobě vedla, maso zkažené z nohy z náramné bolesti sobě trhala, celý šinpan, aneb kost hnátovou sama sobě jest vyndala a ránu celou zčernalou jest měla, nevěděla jsem, co činiti mám, připadlo mně na mysl, když žádná lidská pomoc více nepozůstává, abych pomoc božskou hledala, a protože věděla jsem dobře, že Matička Boží Podsrpská veliké a rozličné milosti propůjčuje, ihned jsem dceru mou Annu k ní zaslíbila, a k ní ve dne i v noci s dcerou mou s pláčem volala tou připovědí, že jestli pomoci nějaké dcera má nalezne, jak já tak dcera moje k ní na poděkování putovati, a ke cti a chvále její mši svatou sloužiti, a 1 libru světla dáti a obětovati chceme“.<sup>176</sup> Po této vroucí modlitbě a slibu daného Panně Marii Podsrpské dochází ve vývoj choroby ke zvratu.

---

<sup>175</sup> Maří Magdaléna Flanderová, zaznamenáno 8. října 1752 jejím mužem Janem. Tamtéž, f. 39.

<sup>176</sup> Tamtéž, f. 56-57

Po půl roce se mohla na nohu postavit, „ačkoliv žádné kosti hnátové (quod est mirabile) neměla“<sup>177</sup> a rána celá se hojila a zavírala, až po ní zbyla pouze jizva („skrže celou tu ránu zavřenou takový žlábek“).<sup>178</sup>

V roce 1752 je zaznamenána výpověď prachatických měšťanů Matěje a Anny Čížkovských, zabývajících se punčochářským řemeslem, jejichž osmnáctiletá dcera Regina náhle oslepla. Její rodiče učinili neúspěšný pokus pomocí jí přirozenými prostředky „S všemožnou péčí jsme vyhledávali i na to náklad vedli až do znamenitého i tenčení našeho jmění“.<sup>179</sup> Vypravili se tedy na zbožnou pouť k Panně Marii Podsrpenské, u jejíž sochy zavěsili obětní tabulku a již při zpáteční cestě začala jejich dcera znovu nabývat zraku („Já již nepotřebuju, by jste mně vedli, nebo již světlo spatřuji“).<sup>180</sup> V mnoha případech se však zázračné uzdravení nedostavilo tak rychle a byla nutná opakovaná návštěva poutního místa, což dosvědčuje výpověď drhovelského poddaného Vojtěcha Kosa z Borečnice, trpícího neštovicí na levém oku a částečnou slepotou, „a když jsem sem šel, ani jsem bratra kolikrát při sobě neviděl nebo na pravé voko jsem jenom blesk znamenal“. Vojtěch Kos se vypravil k Panně Marii Podsrpenské, aby dosáhl ulehčení svého neduhu celkem čtyřikrát „po nejprve se mnou šel bratr, po druhý matka, po třetí šenkýřova dcera, po čtvrtý jsem již sám šel a již jsem žádného nepotřeboval a těch bolestí již taky více necítím“.<sup>181</sup>

Proslulost, již nabyla posvátná socha Panny Marie Bolestné pod vrchem Srpská, vysvítá z výpovědi Jana Chalupského, jehož sedmiletému synovi Vojtěchovi otekl

---

<sup>177</sup> Tamtéž, f. 57.

<sup>178</sup> Tamtéž, f. 57.

<sup>179</sup> Tamtéž, f. 36.

<sup>180</sup> Tamtéž, f. 37.

<sup>181</sup> Tamtéž, f. 14.



„celej krk, tak žě od ramen až k uším rovnej byl, na to mu mezi bradou a dolejším pyskem vyskočil nějaký pryskyř, kterej brzo prožral se mu veskrz až do huby. Z toho pryskyře prožraného začal se mu pomalu sežírati dolejší pysk, kterej taky krátkým čase hned od brady, až pod hořejší pysk z obouch stran se mu sežral a stráven byl, tak žě nic jinšího viděti nebylo, jen toliko zakrvavělou dáseň a z té nemoci taky dolejší zoubky jemu všecky vypadaly, posledně pak začal se mu již taky hořejší pysk žráti a trávití“.<sup>182</sup> Tehdejší lékařství bylo bezmocné a povolany felčar doporučoval „mu jen udělat rakvičku“, protože žádné pomoci již není. Malý Vojtěch plakal a naléhal ustavičně na své rodiče a vyčítal jim, že jej nechtějí odnést „nahoru k Panně Marii Bolestné“.<sup>183</sup> Ves Hajská se nachází v těsné blízkosti poutního místa a malý Vojtěch Kos byl zcela jistě obeznámen s milostmi, které Panna Marie Podsrpenská prokazuje, a také on chtěl přímluvou u ní dosáhnout svého uzdravení, což se také stalo. „Ten den byl čtvrtek, když ho matka na horu k Panně Marii donesla a obětovala a od toho čtvrtku až do nejbližší neděle to sežrání barvu změnilo, a kde prve všecko zakrvavělé bylo, to do neděle zbělelo, jako by se novou kůžičkou potahovati začínalo. A od té doby dál a dál znamenati bylo, žě mu vždycky od bradičky masa a kůžičky přibejvá a pysk znovu růsti začíná, tak žě prve nežli rok prošel, celej pysk dobrej, zdravej a čistej jemu narostl, tak jako se nyní vidí“.<sup>184</sup>

Zázraky připisované Panně Marii Podsrpenské se týkají celé řady dalších neduhů, nalezneme zde komplikovaná těhotenství, dlouhotrvající vysoké horečky, bolení hlavy apod.

---

<sup>182</sup> Tamtéž, f. 27-28.

<sup>183</sup> Tamtéž, f. 28.

<sup>184</sup> Tamtéž, f. 29.

Mezi zázračnými zachráněnými z mezních situací mariánským zásahem tvoří dominantní složku nebezpečí způsobená vodním živlem. Jedná se například o utonutí rok a čtvrt staré Doroty, dcery vodňanského mlynáře Václava Vodičky, nebo pád do studny čtyřletého syna Venclíčka sudkovické selky Kateřiny Žákové. V obou případech je pokládáno za známku života utonulých nahmatání tepu v záušní žíle. Janem Blahou, zvaným Vápeníkem, z náhonu zachráněná dcera vodňanského mlynáře byla celá „začerněná a upěněná“ a neprojevovala výraznější známky života. „všickni měli jsme jej (dítě) za mrtvé, nebo žádného znamení živobyetí na něj jsme neznamenalí, však předce hubičkou dolů obracené pořád jsme jej drželi. Mezitím matka jeho kleknouce na kolena a pozdvihši ruce k nebi zvolala: Matičko Boží Strakonická, nedopouštějc toho zármutku na mně a na to pořád omdlívala. Zatím ale když chvíle minula, coby asi za ¼ hodiny bylo, moje manželka znamenala, že dítěti pod uchem jedna žilka hrála, a se pohybovala“.<sup>185</sup> Podobný průběh mělo i ožívování do studně spadlého Venclíčka. „Když jsme žádného na dítěti znamení života neviděly, tu jsme naříkaly, k Rodičce Boží Podsrpskej volaly, klekly jsme na kolena, a modlily jsme se za svatou pomoc, na to jedna přes druhou dítě jsme obnášely, v hodině asi po tom vytažení dívali jsme se na dítě a jej všudy prohlížely, když ale jsem se na hlavičku podívala, viděla jsem, že za ušima žilky drobet se hýbají, to když jsem uviděla velmi potěšena jsem byla“.<sup>186</sup>

Mezi poutníky, kteří přišli vyhledat útočiště k Panně Marii Bolestné a poprosit ji o uzdravení své nebo svých blízkých, objevuje se v roce 1758 také

---

<sup>185</sup> Tamtéž, f. 18.

<sup>186</sup> Tamtéž, f. 52-53.

purkrabí strakonického panství a asistent magistrátu bratrstva Nejsvětější Panny Marie Vítězné ve Strakonících Mates Měchura.<sup>187</sup> Jeho příchod k Panně Marii Bolestné pod vrchem Srpská z důvodu těžké nemoci syna Ignácia, trpícího zhoubnými neštovicemi, možno v určitém smyslu chápat jako doklad stupňovité úcty k jednotlivým mariánským zobrazením.

Strakonická měšťanka Veronika Kselhoferová, stížená po nebezpečném pádu dlouhodobou bolestí nohy, pokládá za zvrát ve vývoji své choroby okamžik, kdy místo pravidelné večerní pobožnosti k Panně Marii Klatovské poprosila vroucí modlitbou o ulehčení bolesti v noze Pannu Marii Podsrpenskou. „Dne 22. Decembris Anno 1750 modlíce se před obrazem Panny Marie Klatovské obyčejně večerní modlitby z nenadále mě v noze té ukrutně zapíchal, kteréžto tak bolestné zapíchnutí jsem důvěrně a upřímným srdcem blahoslavené Panně Marii Srpské s vroucím vzdycháním obětovala“.<sup>188</sup>

Zaznamenaná svědectví objasňují v některých případech vztah obyčejných lidí k posvátnému obrazu. Pojetí posvátného obrazu ve smyslu tridentských dekretů ustupuje do pozadí. Úcta prokazovaná Panně Marii Podsrpenské prostým lidem nesměřuje k ideálnímu prototypu, jenž měl být uctíván, ale k jejímu konkrétnímu zobrazení, k soše samotné, která činí zázraky. Svědectví tohoto posunu zanechal ve své výpovědi již strakonický poddaný Jakub Němejc ze Zadních Ptákovic, stížený epileptickými záchvaty, který říká, že „více tou nemocí obtížen nebyl, kdež až posavade k předřečenému obrazu (jenž tomu samému

---

<sup>187</sup> Tamtéž, f. 84.

<sup>188</sup> Tamtéž, f. 23.

připisuje, a žádnému jinému obrazu zázračnému pouť svou nepředevzal) děkování činí".<sup>189</sup>

V roce 1765 rozhořel se mezi strakonickými měšťany a strakonickým administrátorem Josefem Ignácem Palmanem jako duchovní vrchností a správcem městského kostela vleklý spor o uctívání starobylé dřevěné sochy lidového původu zpodobňující Pannu Marii Bolestnou. Dotyčná socha byla chována v domě strakonického měšťana Pavla Adriana a mezi strakonickými měšťany požívala značné úcty a v Adrianově domě se konaly soukromé pobožnosti, při nichž byl předříkáván růženec a zpívány duchovní písně. V duchu tridentských dekretů proti tomu ostře zasáhl strakonický administrátor a zakázal je. 16. března 1765 byla přes tento zákaz se svolením městské rady a za přítomnosti dvou radních Jana Krempla a Vojtěcha Libockého přenesena městským hospodářem (aeconomus communitatis) Leopoldem Keislreiterem zvaným Špaček do městského kostela sv. Markéty a umístěna na oltář sv. Bartoloměje, „aby od lidu důvěrnost, ne v soukromém, ale božském domě a posvátném místě k větší cti a slávě Boží, zvelebení a rozšíření jeho pannenské Matky".<sup>190</sup> Daný konflikt ilustruje vzrůstající sebevědomí městské komunity, která ve vleklých sporech s johanitskými velkopřevory, hrabětem Vilémem Leopoldem z Regenteinu a Tattenbachu (1658-61) a Adamem Vilémem Vratislavem z Mitrovic (1661-1664) obhájila svá práva,<sup>191</sup> a její identifikaci s městským kostelem, která se vystupňovala v letech 1765-1787 v souvislosti s neúspěšnou snahou o přenesení sídla farnosti od odlehlého kostela sv. Václava v Lomu k svatomarkétskému

---

<sup>189</sup> Tamtéž, f. 6.

<sup>190</sup> SOkA Strakonice, fond DÚ Strakonice, 1655-1951, Pamětní kniha, (1243) 1745-1936, kniha č. 1, f. 356.

<sup>191</sup> Vačkářová, Jana: Spor strakonických měšťanů s vrchností v 17. století. Jihočeský sborník historický, r. 44 (1975), č. 1-4, s. 22-27.

chrámu.<sup>192</sup> Proti přenesení uctívané sochy se ostře ohradil strakonický administrátor v listu zaslaném městské radě. „Neomylně povědomo jest, že duchovné věci skrze správce duchovního řídití, a chrámy Páně ne skrze vrchnost světskou samotnou, anobrž ve všech jakýmkoliv způsobem se vyskytujících případnostech, pod kterýmkoliv takové jménem by se vynacházely, z vědomosti zřízeného duších pastýře se konati mají. Poněvadž ale bez mé vědomosti nějaká stará statue Bolestné Panny Mariae, kteráž jiných časech v sakristie hořejšího neb městského kostela pod titulem Svaté Panny a Mučedlnice Boží Markýty stávala, v domě † P. Pavla Adriana, měšťana zdejšího, zachována byla a skrze lid soukromě však bez slušnosti ctěna byla, z které také příčiny sem paní vdovu Adrianu ke mně přivolati dal a jí takové soukromé schůzky zamezil. Nicméně poněvadž bezevšeho

u mě opovídání za ouřad purgmistrovský téhož času slovuťného a opatrného pana Petra Stockého, jmenovaná statue z řečeného domu v přítomnosti dvou panův radních do doloženého městského chrámu Páně byla přenesena a na oltář skrze světské ruce k veřejnému uctění vystavena“.<sup>193</sup> 27. března 1765 vyjádřila městská rada v čele s purkmistrem Petrem Stockým své souhlasné stanovisko s umístěním sochy v městském kostele a v dané kauze nehodlala nic činit, pouze připojila omluvu, že administrátora o celé věci dříve neinformovala, Rada připustila svou povědomost o prokazování úcty, zmíněné soše a přislíbila podat mu zprávu

---

<sup>192</sup> Kremer, Václav Vilém: Spory o zřízení fary ve Strakonících v letech 1765-1787. Výběr, r. 15 (1978), č. 1, s. 9-12.

<sup>193</sup> SOKA Strakonice, fond DÚ Strakonice, 1655-1951, Pamětní kniha, (1243) 1745-1936, kniha č. 1, f. 352-353.

v případě, „kdyby ale budoucně podobného k milostem neb zázrakům znaminitého se přihoditi mělo“<sup>194</sup>

Po neúspěšném pokusu dosáhnout odstranění sochy úřední cestou přistoupil strakonický administrátor Josef Ignacius Palman jako duchovní správce městského kostela k samotnému činu. Sochu Panny Marie Bolestné sám sňal z oltáře sv. Bartoloměje a uzavřel ve skříni v sakristii, což poté co se daná zpráva rozšířila, vyvolalo velké sročení lidu, který házel kamení proti sakristii a rozešel se až po zásahu vojska.<sup>195</sup>

15. července 1765 byla skříň v sakristii otevřena městským hospodářem Leopoldem Keislreiterem zvaným Špaček a v noci odtud odnesena.<sup>196</sup> V říjnu 1765 nařídil johanitský velkopřevor Emanuel Václav Krakovský z Kolovrat, aby socha byla převezena purkmistrem Viktorinem Chudobou do Prahy, který se proti tomu ohradil. Na základě rozhodnutí zemského gubernia byla socha Panny Marie Bolestné, nalezená pod hromadou dříví strakonického měšťana Suchánka, doručena prostřednictvím krajského úředníka doprovázeného vojáky do Prahy a spálena v pražském arcibiskupském paláci.<sup>197</sup>

---

<sup>194</sup> Tamtéž, f. 356-357.

<sup>195</sup> Tamtéž, f. 358-359.

<sup>196</sup> Tamtéž, f. 361.

<sup>197</sup> Tamtéž, f. 364.

## 11. MADONA LESNÍCH MÝTIN

Hluboko ve hvozdech pošumavského podhůří, na dobršském pahorku navazujícího na mohutný masív Javorníku a ve stínu šumavských velikánů, vypíná se ukryta mezi tmavými lesy, prosvětlenými mýtinami a zelenými loukami vížka kostelíka Zvěstování Panny Marie v Dobrši.

Jeho počátky kladou se do doby románské někdy do poloviny 13. století, kdy Dobrš stejně jako okolní panství náleželo rytířskému rodu Koců z Dobrše. Jedná se o jednolodní stavbu s pětibokým presbytářem s žebrovou klenbou ve dvou polích a kápěmi, k jejíž severní straně přiléhá sakristie ze 16. století a na východní kaple sv. Kateřiny. K západnímu průčelí připojuje se márnice zaklenutá valenou klenbou s výsečemi. V roce 1561 byla hlavní loď zaklenuta Tomassem Rossim z Mendrisia valenou klenbou s lunetami, který je doložen také u kostelů v Katovicích a Volenicích.<sup>198</sup>

V roce 1615 se dostává dobršské panství do držení Kavků z Říčan, jež jsou vystřídáni v roce 1679 Chřepickými z Modlíškovic a v letech 1690-1707 hrabaty z Althanu a poté se stává součástí schwarzenberského dominia.<sup>199</sup>

Po skončení třicetileté války nacházela se farní síť pražského arcibiskupství v neuspokojivém stavu. Řada far byla neobsazena a světské duchovenstvo se potýkalo s problémy jak svého ekonomického zabezpečení, tak muselo čelit svévoli jednotlivých šlechticů

---

<sup>198</sup> Birnbaumová, Alžběta: Volyně, Čestice, Dobrž. 1. vyd. Praha 1947, s. 24-28.

Trajer, Johann: Historisch-statistische Beschreibung der Diocese Budweis. 1. Aufl. Budweis 1862, S. 956-959.

Umělecké památky Čech. 2. díl. 1. vyd. Praha 1977, s. 272-273.

uplatňujících svá patronátní práva.<sup>200</sup> A byli to právě duchovní jednotlivých farností, kteří stáli v první linii rekatolizačního úsilí a na jejich trpělivé práci závisel jeho trvalý úspěch spíše než na krátkodobém působení jednotlivých misionářů, kteří se soustřeďovali především na výuku katechismu, kázání a pomoc chudým a jejichž cílem bylo dovést zbloudilou ovečku k vyznání víry a zpovědi.<sup>201</sup>

V letech 1671–1673 byl chrám Zvěstování Panny Marie v Dobrši filiálním kostelem strašínským a poté zde byla v roce 1675 zřízena samostatná farnost. Až do roku 1699, kdy byla založena administratura, zůstával filiálním kostelem vacovským s výjimkou doby svého přiřazení k čestické farnosti v letech 1677–1683.<sup>202</sup>

Ve snaze získat skutečný obraz své arcidiecéze přikázal v roce 1676 tehdejší pražský arcibiskup Jan Bedřich z Valdštejna jednotlivým vikářům vypracovat shrnutí odpovědí na 30 otázek zjišťující stav jednotlivých farností, které měli předat příslušným farářům a odeslat je pak zpátky konzistoři. Pokládané otázky se týkaly patronátních práv, dodržování předepsané liturgie, vybavení kostela, správy zádušního jmění apod. 23. otázka zjišťovala existenci zázračné sochy nebo obrazu v dané farnosti. Na farářské relace z let 1676–77 navázala téměř o čtvrt století později druhá nezávislá řada vzniklá v roce 1700.<sup>203</sup>

Kostel Zvěstování Panny Marie spadal pod vikariát sušický. Avšak zmínku ve farářských relacích z let

---

<sup>200</sup> Maur, Eduard: Problémy farní organizace pobělohorských Čech. In: Hledíková, Zdeňka (ed.): *Traditio et cultus*. 1. vyd. Praha 1993, s. 163–176.

Kalista, Zdeněk: *Století andělů a ďáblů*. 1. vyd. Jinočany 1994, s. 154–160.

<sup>201</sup> Châtellier, Louis: *A Religião dos Pobres. (As missões rurais na Europa e a formação do catolicismo moderno séc. XVI–XIX)*. 1. ed. Lisboa 1995, pp. 25–26.

<sup>202</sup> Šimák, J. V.: *Zpovědní seznamy arcidiecéze pražské z r. 1671–1725*. 2. díl, sv. 4 (Prachensko). 1. vyd. Praha 1931, s. 437.

<sup>203</sup> Zeman, Martin: *Prácheňsko ve světle farářských relací. (Církevní správa a náboženský život na přelomu 17. a 18. století)*. Jihočeský sborník historický, r. 72 (2003), s. 14–23.



1766-1767 o posvátné soše Panny Marie Dobršské nenalezneme, přestože Ondřej František de Waldt ve své Pamětní knize fary dobršské poukazuje na starobyrou úctu, jíž gotická madona požívala (Obr. 11).<sup>204</sup>

Ondřej František de Waldt pocházející z Písku, kde se v roce 1683 narodil, přišel do Dobrší poprvé jako nový administrátor v červnu v roce 1708. Před necelými dvěma lety byl vysvěcen strahovským opatem Vítem Seiplem na kněze a poté působil jako kaplan v děkanském kostele v rodném Písku a od ledna 1708 jako zastupující administrátor v chrámu Navštívení Panny Marie ve Skočicích s posvátným obrazem Panny Marie Skočické. Ondřej František de Waldt po absolvování jezuitského gymnázia v Březnici odešel do Prahy, kde studoval nejprve na filozofické fakultě Karlo-Ferdinandovy univerzity (1700-1702) a poté v arcibiskupském kněžském semináři (1703-1706).<sup>205</sup> Během svého studia osvojil si hlubokou znalost řeckých a římských klasiků, stejně jako historie a teologie. Ale Ondřej František de Waldt byl osobnost monohem všestrannější. Hrál na několik hudebních nástrojů, zabýval se astronomií, sbíral knihy, obrazy a rukopisy a v jeho pozůstalosti se zachovala kružidla, pravítka, magnetické jehly, stejně jako přístroje na sestavení slunečních hodin.<sup>206</sup> Jeho osud zůstal téměř na půl století do roku 1751, kdy odešel na odpočinek, spjat se zapadlou Dobrší, a po povýšení administratury na faru knížetem Adamem

---

<sup>204</sup> Národní archiv České republiky v Praze, fond Archiv pražské arcibiskupství, 1221-1949, Zprávy farářů o stavu far z roku 1677, Prácheňsko, vikariát Sušice, inv. č. 1324, sign. B 11/16, f. 69.

<sup>205</sup> Vašica, Josef: České literární baroko. (Příspěvky k jeho studiu). 1. vyd. Praha 1938, s. 227-242. Lunga, Radek (ed.): Ondřej František de Waldt (1683-1752) a jeho doba. 1. vyd. Dobruška, Praha 2002, s. 9.

<sup>206</sup> Předmluva Jakuba Demla k edici osmi kázání z De Waldtových Chvalořečí, vydané Josefem Vašicou v roce 1940.

Waldt, Ondřej František de: Chvalořečí. (Osm kázání ze sbírky roku 1736). 1. vyd. Tasov 1940, s. 24.

Františkem ze Schwarzenbergu v roce 1727 se stal jejím prvním farářem.<sup>207</sup>

Rozvoj kultu Panny Marie Dobršské je doložen až v době příchodu Ondřeje Františka de Waldt do Dobrše, přestože na stránkách své farní kroniky se snaží přesvědčit čtenáře o opaku, připomínaje nenadálé objevení se světla uprostřed noci v dobršském kostele v době Františka Albrechta Chřepického z Modlíškovice a jiná zázračná zjevení, jež se udála.<sup>208</sup> V Pamětní knize fary dobršské je zaznamenáno čtyřicet milostí, prokázaných zdejší Pannou Marií, ohraničených léty 1692-1784, z nichž všechny s výjimkou osmi se udály v době De Waldtova působení.

Většina poutníků, přicházejících na Dobrš, pocházela z jejího bezprostředního okolí, ale vydávali se sem v menší míře i ze vzdálenějších lokalit, jakými byly Strakonice, Písek nebo Protivín. Jejich celkový počet však nepřesáhl  $\frac{1}{10}$ . Jedinou výjimku tvoří měšťanka Barbora Karmínová z Příbrami (1726),<sup>209</sup> která však pravděpodobně byla příbuznou volyňského hejtmana Viléma Adama Foltýna, který se opakovaně v roce 1712 a 1717 zásluhou Panny Marie Dobršské uzdravil z těžké nemoci.<sup>210</sup>

Konkrétní důvod, který vedl poutníky k návštěvě Panny Marie Dobršské je uveden pouze asi u poloviny případů. Převážnou většinu neduhů, které trápily přicházející poutníky, tvořily podobně jako v případě Panny Marie Podsrpenské oční choroby a bolesti pohybového ústrojí. Mezi zaznamenanými svědectvími jsou zastoupeny i ztráta sluchu jako v případě volyňského

---

<sup>207</sup> SOkA Strakonice, FÚ Dobrš, 1708-1938, 1725, září 19. Wien, Adam František hrabě Schwarzenberg zřizuje v Dobrši místo sídelního faráře, sign. I-1.

<sup>208</sup> SOkA Strakonice, FÚ Dobrš, 1708-1938, Pamětní kniha, 1708-1938, kniha č. 1, f. 195.

<sup>209</sup> Tamtéž, f. 299.

<sup>210</sup> Tamtéž, f. 196, 198.

měšťana Matěje Markonise z roku 1741,<sup>211</sup> němota, obtížný porod nebo zázračná zachránění jako např. vozem zavaleného handlíře Bartoloměje Novotného ze Spůle z roku 1751.<sup>212</sup>

Po dvakráte hledal u Panny Marie Dobršské útěchu i tamní duchovní Ondřej František de Waldt. Poprvé již v roce 1708, kdy onemocněl těžkou angínou a podruhé o dva roky později, kdy jej trápily silné bolesti nohy. Po jejich utichnutí daroval Panně Marii Dobršské jako poděkování malou stříbrnou nohu.<sup>213</sup>

Mezi votivními dary převažují děkovné tabulky, ale v několika případech nalezneme i stříbrné oči, žaludek apod. V roce 1731 daroval čestický purkrabí Panně Marii Dobršské damaškové šatičky citronové barvy.<sup>214</sup>

Pamětní kniha dobršská zaznamenala ve dvou případech milosti prokázané celé komunitě. V prvním případě šlo procesí k Panně Marii Dobršské vypravené z Vacova, neboť na počátku října roku 1740 v době, kdy obilí bylo dosud na polích napadlo velké množství sněhu. Panna Marie Dobršská zbožným modlitbám Vacovských vyhověla a sníh „za dvě hodiny, co lid v kostele byl“ začal tát.<sup>215</sup> V druhém v roce 1773 prosili volynští měšťané za dlouhotrvajícího sucha o déšť.<sup>216</sup>

---

<sup>211</sup> Tamtéž, f. 200.

<sup>212</sup> Tamtéž, f. 201.

<sup>213</sup> Tamtéž, f. 193, 196.

<sup>214</sup> Tamtéž, f. 199.

<sup>215</sup> Tamtéž, f. 200.

<sup>216</sup> Tamtéž, f. 202.

## 12. ZÁVĚR

Mariánské kulty představují výrazný rys vrstevnatosti duchovního života 17. a 18. století v katolickém prostředí. Posvátný obraz nebo socha neexistoval nikdy sám o sobě, vytržen od barokní společnosti, ale byl s ní vždy úzce spjat, ať se již jednalo o procesí a poutě vedoucí k milostivým sochám a obrazům nebo pouze o projevy osobní zbožnosti.

Každý z výše zmíněných kultů je svým způsobem specifický.

Legendistické kořeny kultu Panny Marie Vítězné jsou spjaty se strakonickými městy, ale k utváření barokní legendy spojené se zázračným obrazem Strakonické adorace, již karmelitánský mnich Dominik à Jesu Maria donesl na bělohorské bojiště a posléze na hlavní oltář Santa Maria della Vittoria, docházelo mimo oblast Strakonicka i jihočeský region. Jinde utvořená koncepce, vycházející částečně z karmelitánské mystiky španělského původu a identifikující se s dynastickou zbožností rakouskou (Pietas austriaca), odrazila se na jedné straně v jejím zabudování do pojetí Bílé hory v českém barokním dějepisectví, a na straně druhé projevila se ve zjednodušeném kultu elit v lidovém prostředí strakonických měst i římském.

Panna Marie Vítězná v tomto kontextu přestává být vnímána pouze ve smyslu vítězství katolické víry nad herezí a stává se ochranitelkou a léčitelkou. Její kult prochází dynamickým rozvojem jak v Čechách, stejně jako v sousedních rakouských zemích a Bavorsku. Ohniska jejího kultu v českých zemích se konstituují jak v Praze, v malostranském kostele bosých karmelitánů a v kostelíku Panny Marie Vítězné na Bílé hoře, tak ve strakonických městech. V johanitských Strakonících je

to především vznikem náboženského bratrstva Nejsvětější Panny Marie Vítězné, jediného tohoto zasvěcení v českých zemích, které se identifikuje se strakonickými měšťany a jejich majetkovými a mocenskými elitami, kteří tvoří společně s příslušníky Řádu sv. Jana Jeruzalémského, jejich světskou a duchovní vrchností, jeho nejvýznamnější složku. V souvilosti s konstituováním bratrstva Panny Marie Vítězné pražských umělců, utvořeného z důvodu výstavby kostela Panny Marie Vítězné na Bílé hoře jako důstojného poutního místa na bělohorské pláni nahrazujícího neuskutečněnou servitskou fundaci zaniklou ve 30. letech 17. století, proměňuje se kult Panny Marie Vítězné u jednoho z představených bratrstva pražského malíře Christiana Luny v určitý druh osobní zbožnosti. Výroční kázání z poloviny 18. století vnímají Pannu Marii Vítěznou zcela jasně jako ochránkyni pražských měst, českých zemí a habsburské monarchie a v okamžiku ohrožení za sedmileté války jí prosí o pomoc a dosažení vítězství.

Kult Panny Marie Podsrpenské vyrůstá přímo ze strakonického prostředí a jeho rozkvět vrcholí ve 2. polovině 18. století. Poutní místo s posvátnou sochou Panny Marie Bolestné pod vrchem Srpská se rozvíjí za podpory svatojánských rytířů, strakonické duchovní vrchnosti, ale svým původem tkví v lidovém prostředí. Převážná většina poutníků, kteří připisují své zázračné vyléčení Panně Marii Podsrpenské, trpí očními chorobami, podobně jako tomu je u Panny Marie Dobršské, ale spektrum prokázaných milostí je mnohem širší. Objevují se jak duševní a nervové problémy, tak nemoci pohybové soustavy, záněty, tyfus, zimnice nebo zázračná záchránění z mezních situací.

Lidová zbožnost se v mnoha případech dostává do ostrého konfliktu s nařízeními Tridentského koncilu. Úcta, jež má být prokazována prototypu zobrazení, je projevována posvátnému obrazu samému. Jednotlivé mariánské milostné obrazy nejsou různá vyobrazení jediné Matky Boží, ale jsou dávány do vzájemné vztahovosti a hierarchie.

Rozvoj kultu Panny Marie Dobršské rozkvétající v zapadlé farnosti v šumavském Podhůří je spjat s dobou, kdy zde téměř po půl století působil jako duchovní významný barokní kazatel Ondřej František de Waldt.

Jak kult Panny Marie Podsrpenské, tak Dobršské jsou těsně svázány s místem svého vzniku. Poutníci směřující do těchto poutních míst pochází většinou z nejbližšího okolí nebo širšího jihočeského regionu. Příchozí ze vzdálenějších míst jsou poměrně výjimeční a mnohdy je vážou nějaké vztahy ke zdejší oblasti.

Každý z těchto výše zmíněných kultů nese v sobě určitá specifika, ale jejich vzájemné působení vtisklo určitý ráz duchovního napětí „době andělů a ďáblů“ naplněné mnohovrstevnatostí a protikladností barokního vnímání v pevném řádu a hlubokou zbožností.

## SEZNAM PRAMENŮ A LITERATURY

### A) ARCHIVNÍ PRAMENY

#### **Národní archiv České republiky v Praze**

fond Archiv pražské arcibiskupství, 1221-1949, Zprávy farářů o stavu far z roku 1677, Prácheňsko, vikariát Sušice, inv. č. 1324, sign. B 11/16.

#### **Státní oblastní archiv v Třeboni**

fond Rodinný archiv Buquoyů, 1580-1909, Grafika, kresby, akvarely, II/T 36, F. L. Schmitner: Apparuit praecedens eos in vesta candida. (Portrét karmelitána P. Dominika à Jesu Maria), mědirytina, o. 155×125, d. 174×125, p. 285×215, 1 list, Wien, (okolo 1760), inv. č. 338.

#### **Státní okresní archiv ve Strakoncích**

*fond Bratrstvo Panny Marie Vítězné, 1650-1951:*

Kniha církevního bratrstva Panny Marie Vítězné, fond není archivně zpracován.

*fond Děkanský úřad Radomyšl, 1609-1948:*

Kniha počtů bratrských, 1766-1816, kniha č. 46.

*fond Děkanský úřad Strakonice, 1655-1951:*

Pamětní kniha, (1243) 1745-1936, kniha č. 1.

*fond Farní úřad Dobruška, 1708-1938:*

1725, září 19. Wien, Adam František hrabě Schwarzenberg zřizuje v Dobrušce místo sídelního faráře, sign. I-1.

Pamětní kniha, 1724-1806, kniha č. 1.

*fond Farní úřad Podsrp, 1748-1950:*

Pamětní kniha fary podsrpenské, 1748-1937, kniha č. 1.

### B) STARÉ TISKY

Aureli, Lodovico: Historia della Ribellione de' Boemi contro Matthia e Ferdinando Imperatori. Roma 1625. Národní knihovna České republiky v Praze, sign. Se 2486.

Balbin, Bohuslav: *Diva Montis Sancti, seu Origines et Miracula Magnae Dei Hominumque Matris Mariae quae In Sancto Monte Regni Bohemiae ad Argentosodinas Przibramenses, quotidiana Populi frequentia, et pietate, in statua sua mirabili, aditur, et colitur.* Pragae 1665. Národní knihovna České republiky v Praze, sign. 51 C 44, Tres. Df 3897.

*Bericht und Erzählung des Umgangs, Feyer- und Frewden Fest so zu Rom gehalten worden wegen des erlangten Sigs und Victori, wider die Rebellen des Königreichs Böhem. Inn Ehrung unnd Einsetzung unser Lieben Frauen Bildnuß des Sigs genanndt in der Kirchen des H. Pauli auf dem Berg Monte Cavallo. Den 8. May 1622. Augsburg 1622.* Knihovna Národního muzea v Praze, sign. 42 D 17.

Caramuel y Lobkowitz, Juan: *Dominicus hoc est Venerabilis P. Dominici a Jesu Maria, Parthenii Ordinis Carmelit. Excalceat. Generalis, Virtutes, Labores, Prodigia, Ecstases, et Revelationes; quibus lectorum instituir ingenium, et voluntas formatur.* Viennae 1655. Národní knihovna České republiky v Praze, sign. 51 A 28/ Dc 339.

Céspedes y Meneses, Gonzalo: *Historia de D. Felipe IIII, Rey de las Españas.* Barcelona 1634. Portugalská národní knihovna v Lisabonu (Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa), sign. H. G. 4 098 V.

*Cvičení každodenní slavnému bratrstvu pod titulem Nejsvětější Panny Rodičky Boží Mariae de Victoria v městě Strakonických založenému a vyzdviženému.* Praha 1732. Muzeum středního Pootaví ve Strakonících, sign. A 55.

*Dominicus à Jesu Maria: Concertatio Spiritualis, das ist Geistlicher Eiferstreit unter dem Gnadenschutz der Seeligsten Jungfrauen Mariae zu allgemeinen Seelenheil eingerichtet.* Prag 1672. Národní knihovna České republiky v Praze, sign. 21 J 576 Dg 971.

*Gabriel à S. Vincentio: Kurtzer Zusatz unterschiedlicher Gnaden des wunderthätigen Bildnuß von dem Sieg genandt.* Prag 1672. Národní knihovna České republiky v Praze, sign. 21 J 576 Dg 971.

*Horský, Justin: Silná krása totižto Maria Panna přemožitelkyně kacířstva nepřemožená, a proto de Victoria od vítězství jednoznějším hlasem celé rytěřující církve křesťanské katolické nazvaná k povinnovanému díkův činení při vejšroční památce z obdrženého vítězství nad kacíři léta 1620 blíž Prahy na Bílý hoře.* Praha 1753. Národní knihovna České republiky v Praze, sign. 54 A 73.



Chanovský z Dlouhé Vsi, Albrecht: Vestigium Bohemiae Piae seu, res quaedam memoratu dignae, quae in Boëmia, praesertim in Districtu Prachensi et Pilsensi, vel ab hominibus sunt pie erga Deum gestae, vel a Deo hominibus singulari favore, aut etiam in poenam acciderunt. Pragae 1689. Národní knihovna České republiky v Praze, sign. 51 F 38.

Pallavicino, Sforza: Istoria del Concilio di Trento. Roma 1656-1657. Národní knihovna České republiky v Praze, sign. 21 A 54.

Pěšina z Čechorodu, Tomáš Jan: Phosphorus septicornis, stella aliàs matutina. Hoc est Sanctae Metropolitanæ Divi Viti Ecclesiae Pragensis Majestas et Gloria, quibus illa, per tot secula, Orbi nostro enituit semper Clarissima, Solis Ortui, seu, futuro Majori Operi praemissus interim, et emissus. Pragae 1673. Národní knihovna České republiky v Praze, sign. 21 F 265.

Reygend, João Baptista (ed.): O Sacrosanto e ecumenico Concílio de Trento em latim e portuguez. Lisboa 1781. Portugalská národní knihovna v Lisabonu (Biblioteca Nacional de Portugal, Lisboa), sign. BN S. C. 7007 P.

Solnař, Antonín: Vítězná Debora nad Zízarou. Totižto Maria Panna velikomocná vítězitelně kacířstva, a proto de Victoria, od Vítězství, nazvaná. K slušnému díkův činění při vejroční památce z obdrženého vítězství nad kacíři léta 1620. blíž Prahy na Bílý Hoře. Praha 1762. Knihovna Národního muzea v Praze, sign. 39 B 14. Summarischer Bericht von dem wunderthätigen Bildunß Maria de Victoria oder vom Sieg genandt. So von dem Wohl-Ehrwürdigen P. Domenico à Jesu Maria, Barfüssigen Carmeliter, im Schloß zu Strackonitz gefunden. Aus unterschiedlichen Tractaten förderist des hochw. Herrn Herrn Caramuelis, dann des Wohl-Ehrwürdigen P. Philippi à SS. Trinitate, der Barfüssigen Carmeliter Prepositi Generalis, wie auch des Wohl-Ehrw. P. F. Gabrielis à S. Vincentio, Barfüssigen Carmeliter Definitoris Provincialis, und Theologiae Lectoris und endlich des auch Wohl-Ehrw. P. F. Philippi Mariae à S. Paulo, ejusdem Ordinis Theologiae Lectoris et Congregationis Indicis Consultoris, aus- und zusammen gezogen. Prag 1672. Národní knihovna České republiky v Praze, sign. 21 J 576 Dg 971.

Štěpánek, Angelo: Krásná Sunamity velikomocná v síle své Maria jakou houf vojenský dobře spořádaný, všem nepřátelům strašlivá přemožitelně kacířstva nepřemožená, a proto de Victoria, od Vítězství, jednomyslným hlasem rytěřující církve křesťanské katolické nazvaná, při vejroční památce roku 1620. obdrženého vítězství nad kacíři blíž Prahy na Bílé hoře, k povinnovanému díků

činění z její pomoci. Praha 1725. Knihovna Národního muzea v Praze, sign. 39 C 16 přív.

Tanner, Jan: Svatá cesta z Prahy do Staré Boleslavě k Nejdůstojnější Rodičce Boží Panně Marii čtyřicíti a čtyřmi krásnými stavuňky podle počtu litanie lauretánské titulů jejími obrazy v Čechách slavnějšími ozdobená. Ale před tím dávno Svatého milého Václava, dědice českého, na smrt odjezdem a potom těla přenešením posvěcená. Nyní také malováním života a zázraků jeho okrášlená. Praha 1679. Národní knihovna České republiky v Praze, sign. 54 F 204.

Vannacci, Joseph: Kurtzer Bericht von dem Wunderthätigen Bild Unser Lieben Frauen Maria de Victoria. Wie es nacher Rom in die Kirch der Wohlehrw. Patrum Carmelitarum Discalceatorum kommen; und darvon das Fest am anderten Sonntag Novembris gehalten wird. Prag 1706. Národní knihovna České republiky v Praze, sign. 21 J 571 Df 1900.

Vasi, Mariano: Itinerario istruttivo di Roma osia descrizione generale delle opere più insigni di pittura, scultura e architettura e di tutti i monumenti antichi e moderni di quest'alma città. Roma 1791. Národní knihovna České republiky v Praze, sign. Sf 307.

Waldt, Ondřej František de: Chválořeč neb Kázání na některé svátky, a obzvláštní roční slavnosti svatých Božích. Praha 1736. Národní knihovna České republiky v Praze, sign. 54 E 15.

#### C) EDICE PRAMENŮ

Beckovský, Jan: Poselkyně starých příběhův českých 2. díl (1608-1624). Praha 1879, ed. Antonín Rezek.

Sarpi, Paolo: Istoria del Concilio Tridentino. 1. ed. Torino 1974, ed. Corrado Vivanti.

Skála ze Zhoře, Pavel: Historie česká. (Od defenestrace k Bílé hoře). 1. vyd. Praha 1984, ed. Josef Janáček.

Šimák, J. V.: Zpovědní seznamy arcidiecéze pražské z r. 1671-1725. 2. díl, sv. 4 (Prachensko). 1. vyd. Praha 1931.

Terezie od Ježíše: Hrad v nitru. 1. vyd. Kostelní Vydří 2003, ed. Josef Koláček.

Waldt, Ondřej František de: Chvalořeči. (Osm kázání ze sbírky roku 1736). 1. vyd. Tasov 1940, ed. Josef Vašica.

C) MONOGRAFIE A SBORNÍKY

- Birnbaumová, Alžběta: Strakonický hrad. 1. vyd. Strakonice 1947.
- Birnbaumová, Alžběta: Volyně, Čestice, Dobrž. 1. vyd. Praha 1947.
- Châtellier, Louis: A Religião dos Pobres. (As missões rurais na Europa e a formação do catolicismo moderno séc. XVI - XIX. 1. ed. Lisboa 1995.
- Coreth, Anna: Pietas Austriaca. (Österreichische Frömmigkeit im Barock). 2. Aufl. Wien 1982.
- Cuevas García, Cristóbal: El pensamiento del Islam. (Contenido e historia, influencia mística española). Madrid 1972.
- Cvrček, Jan Zdeněk: Strakonice. (Město, lidé, osudy). 2. vyd. Strakonice 1989.
- Dějiny českého výtvarného umění I/2. (Od počátků do konce středověku). 1. vyd. Praha 1984.
- Fechtnerová, Anna: Katalog grafických listů univerzitních tezí uložených ve Státní knihovně ČSR v Praze. 2. díl. (Teze 157-336). 1. vyd. Praha 1984.
- Forbelský, Josef: Španělé, Říše a Čechy v 16. a 17. století. (Osudy generála Baltasara Marradase). 1. vyd. Praha 2006.
- Forbelský, Josef - Horyna, Mojmír - Royt, Jan: Pražské Jezulátko. 3. vyd. Praha 2004.
- Franzen, August: Malé církevní dějiny. 1. vyd. Praha 1992.
- Horyna, Mojmír: Jan Blažej Santini-Aichel. 1. vyd. Praha 1998.
- Chudoba, Bohdan: Španělé na Bílé hoře. (Tři kapitoly z evropských politických dějin). 1. vyd. Praha 1945.
- Gindely, Antonín: Dějiny českého povstání léta 1618. 3. díl. 1. vyd. Praha 1878.
- Gindely, Anton: Ein Beitrag zur Biographie des Pater Dominicus à Jesu Maria, des Zeitgenossen der Schlacht auf dem Weissen Berge. 1. Aufl. Wien 1883.
- Giordano, Silvano: Domenico di Gesù Maria, Ruzola, 1559-1630. (Un carmelitano scalzo tra politica e riforma nella chiesa posttridentina). 1. ed. Roma 1991.
- Jover Zamora, José Maria - Reglá Campistol, Juan - Seco Serrano, Carlos - Ubieta Arteta, Antonio: Dějiny Španělska. 1. vyd. Praha 1992.
- Kalista, Zdeněk: Ctihodná Marie Elekta Ježíšova. 1. vyd. Kostelní Vydří 1992.
- Kalista, Zdeněk: Česká barokní pouť. (K religiozitě českého lidu v době barokní). 1. vyd. Praha 2001.

Kalista, Zdeněk: Století andělů a ďáblů. (Jihočeský barok). 1. vyd. Jinočany 1994.

Kryštůfek, František Xaver: Všeobecný církevní dějepis 3. (Nový věk). 1. vyd. Praha 1892.

Kučera, Jan P.: 8. 11. 1620 - Bílá hora. (O potracení starobylé slávy české). 1. vyd. Praha 2003.

Kučera, Jan P. - Rak, Jiří: Bohuslav Balbín a jeho místo v české kultuře. 1. vyd. Praha 1983.

Lifka, Bohumír: Radomyšl. (Dějiny jihočeského městečka a jeho okolí). 1. vyd. Radomyšl 1993.

Lippold, Lutz: Macht des Bildes, Bild der Macht. (Kunst zwischen Verehrung und Zerstörung bis zum ausgehenden Mittelalter). 1. Aufl. Leipzig 1993.

Ludikar, Augustin Česlav: O řádu maltánském se zvláštním zřetelem na Čechy. 1. vyd. Klatovy 1878.

Lunga, Radek (ed.): Ondřej František de Waldt (1683-1752) a jeho doba. 1. vyd. Dobruška, Praha 2002.

Maťa, Petr: Svět české aristokracie (1500-1700). 1. vyd. Praha 2004.

Michalski, Sergiusz: The Reformation and the Visual Art. (The Protestant Image Question in Western and Eastern Europe). 1. ed. London 1993.

Mikulec, Jiří: Barokní náboženská bratrstva v Čechách. 1. vyd. Praha 2000.

Mikulec, Jiří: 31. 7. 1627 - Rekatolizace šlechty v Čechách. (Čí je země, toho je i náboženství). 1. vyd. Praha 2005.

Novotný, Jiří: Světlo ikon. Olomouc 1997.

Parker, Geoffrey: Filip II. (Španělský král z rodu Habsburků, „Nejmocnější křesťanský vládce“). 1. vyd. Praha 1998.

Pecen, František: Strakonicko v pověstech a bájích. 1. vyd. Strakonice 1939.

Petráň, Josef: Staroměstská exekuce. 2. vyd. Praha 1985.

Preiss, Pavel: Václav Vavřinec Reiner. 1. vyd. Praha 1971.

Ranke, Leopold von: Die Römischen Päpste in den letzten vier Jahrhunderten. 2. Band. Stuttgart 1953.

Royt, Jan: Obraz a kult v Čechách v 17. a 18. století. 1. vyd. Praha 1999.

Royt, Jan: Poutní místo Panny Marie Vítězné na Bílé hoře. 1. vyd. Praha 1996.

Sanctis, Francesco de: Dějiny italské literatury. 1. vyd. Praha 1959.

- Sedlák, Jan: Jan Blažej Santini. (Setkání baroku s gotikou). 1. vyd. Praha 1987.
- Serrão, Vítor: História da Arte em Portugal. 3. vol. (O Renascimento e o Maneirismo). 1. ed. Lisboa 2002.
- Trajer, Johann: Historisch-statistische Beschreibung der Diöcese Budweis. 1. Aufl. Budweis 1862.
- Umělecké památky Čech. 2. díl. 1. vyd. Praha 1977.
- Urfus, Valentin: 19. 4. 1713 - Pragmatická sankce. (Rodný list habsburské monarchie). 1. vyd. Praha 2002.
- Vašica, Josef: České literární baroko. (Příspěvky k jeho studiu). 1. vyd. Praha 1938.
- Vorel, Petr: Velké dějiny zemí Koruny české VII. (1526-1618). 1. vyd. Praha 2005.

#### C) STUDIE V PERIODIKÁCH A SBORNÍCÍCH

- Alkofer, Aloys: Der Mystiker. In: Knoll, August M. - Winter, Karl Ernst - Zessner-Spitzenberg, Hans K. (eds.): Dominicus a Jesu Maria, Ord. Carm. Disc., seine Persönlichkeit und sein Werk. (Eine Festschrift zum 300. Todestag des ehrw. Diener Gottes). 1. Aufl. Wien 1930, S. 39-50.
- B. V.: Založení chrámu Bolestné Panny Marie v Podsrpu, nedaleko Strakoníc. Poutník od Otavy (Časopis pro lid městský a venkovský), r. 2 (1859), č. 12, s. 190-191.
- Gaži, Martin: „Srpské outočiště“. (Podsrpenský kostel Panny Marie Bolestné a jeho lidé). Jihočeský sborník historický, r. 72 (2003), s. 35-69.
- Týž: „K lékařce nebeskej“. (Poutní Podsrp a vnímání nemoci na českém venkově 18. století). Kuděj (Časopis pro kulturní dějiny), r. 6 (2004), č. 1, s. 17-31.
- Hlaváčková, Hana: Zobrazení posvátného. (Dva aspekty středověkého obrazu). In: Karfíková, Lenka - Matoušek, Alexander (eds.): Posvátný obraz a zobrazení posvátného. 1. vyd. Praha 1995, s. 80-89.
- Kremer, Václav Vilém: Ikonografie města Strakoníc. Výběr z prací členů Historického klubu při Jihočeském muzeu v Českých Budějovicích, r. 6 (1969), č. 4, s. 35-37.
- Týž: Kostel sv. Markéty v Strakonících. Výběr z prací členů Historického klubu při Jihočeském muzeu v Českých Budějovicích, r. 12 (1975), č. 1, s. 29-32.

Týž: Spory o zřízení fary ve Strakonících v letech 1765-1787. Výběr z prací členů Historického klubu při Jihočeském muzeu v Českých Budějovicích, r. 15 (1978), č. 1, s. 9-12.

Lifka, Bohumír: Vítězná Matka Boží Strakonická. Od Pražského Ježíška (Časopis k šíření úcty Milostného Ježíška u Panny Marie Vítězné na Malé Straně v Praze), r. 1 (1935), č. 1, s. 17-21.

Maur, Eduard: Problémy farní organizace pobělohorských Čech. In: Hledíková, Zdeňka (ed.): Traditio et cultus. 1. vyd. Praha 1993, s. 163-176.

Mühlbacher, Ildephons: Das Leben des ehrw. P. Dominicus a Jesu Maria. In: Knoll, August M. - Winter, Karl Ernst - Zessner-Spitzenberg, Hans K. (eds.): Dominicus a Jesu Maria, Ord. Carm. Disc., seine Persönlichkeit und sein Werk. (Eine Festschrift zum 300. Todestag des ehrw. Diener Gottes). 1. Aufl. Wien 1930, S. 1-20.

Panochová, Ivana: Offiziere und Rivalen Albrecht von Waldsteins als Stifter von Bauwerken in der Zeit des Dreißigjährigen Kriegs in Böhmen und Mähren. Umění, r. 54 (2006), č. 6, s. 492-503.

Podlaha, Antonín: Z účtů kostela na Bílé hoře. Památky archeologické, r. 28 (1916), s. 121-122.

Přech, Václav: Podsrp. Výběr, r. 10 (1973), č. 1, s. 10-12.

Přech, Václav: Podsrp. Výběr, r. 29 (1992), č. 3, s. 202-203.

Royt, Jan: Úcta k obrazům a Libri Carolini. In: Karfíková, Lenka - Matoušek, Alexander (eds.): Posvátný obraz a zobrazení posvátného. 1. vyd. Praha 1995, s. 74-79.

Sekyrka, Tomáš - Vlnas, Vít: Tragédie bělohorská ve výtvarné tradici. In: Brožová, Věra (ed.): Zikmund Winter mezi historií a uměním. 1. vyd. Rakovník, 1997, s. 190-210.

Sousedík, Stanislav: Filosofický životopis a význam Jana Caramuela z Lobkowitz. In.: Umění a věda v době Juana Caramuela z Lobkovic. (Sborník referátů z konference v Hradci Králové ve dnech 15. a 16. října 2006 u příležitosti 400. výročí narození Juana Caramuela z Lobkovic). 1. vyd. Hradec Králové 2006, s. 7-14.

Svoboda, Miroslav: Hospodaření strakonické komendy johanitů do poloviny 15. století. Časopis Národního muzea, r. 170 (2001), č. 1-2, s. 1-21.

Vacek, František: Diecéšní synoda pražská z r. 1605. Sborník historického kroužku, sešit 5 (1896), s. 25-45.

Vačkářová, Jana: Spor strakonických měšťanů s vrchností v 17. století. Jihočeský sborník historický, r. 44 (1975), č. 1-4, s. 22-27.

Vácha, Štěpán: Oltářní obraz v kostele Panny Marie Vítězné na Malé Straně - sakrální pomník vítězství Ferdinanda II. na Bílé hoře. In: Čepička, Ladislav - Fučíková, Eliška (eds.): Valdštejn. (Albrecht z Valdštejna, Inter arma silent musae). 1. vyd. Praha 2007, s. 191-197.

Zeman, Martin: Prácheňsko ve světle farářských relací. (Církevní správa a náboženský život na přelomu 17. a 18. století). Jihočeský sborník historický, r. 72 (2003), s. 14-23.

Yates, Frances A.: Paolo Sarpi's 'History of the Council of Trent'. Journal of the Warburg and Courtauld Institutes, 7 (1944), pp. 123-143.

## ZUSAMMENFASSUNG

Vor dem Jahre 1989 war die Geschichtsforschung der marianischen Kulte und mit ihnen verbundenen Wallfahrtsorte am Rande der Aufmerksamkeit der tschechischen Historiographie, trotzdem standen die marianischen Kulte in der Mitte von der Religiosität in der Barockzeit. Die Abglanz der marianischen Frömmigkeit können wir auch in dem vorstädtischen Raum des Gebietes von Strakonitz finden. In der Stadt Strakonitz wurde die Bruderschaft von der Allerheiligsten Jungfrau Maria von dem Sieg gegründet und in der Umgebung wurden die Wallfahrtsorte mit den wundertätigen Gnadenbildern der Jungfrau Maria in Podsrp und Dobruška gebaut.

Der Kult der Jungfrau Maria von dem Sieg ist mit der Barocklegende, die seine Wurzel in Strakonitz hat, verbunden. Im Jahre 1620 wurde von Dominicus à Jesu Maria, dem Barfüßigen Karmeliter, das wundertätige Gnadenbild, das von Kärntner vernichtet war, in der prioratischen St. Prokop Kirche in Strakonitz gefunden und später zu dem Weißen Berg, wo dem Sieg der katholischen Seite wider die aufgestanden böhmischen Stände geholfen ist, getragen wurde. Die geschaffte Barocklegende kommt aus den Einflüssen von der spanischen Mystik von Teresa de Jesús und Juan de la Cruz aus und wird mit der dynastischen österreichischen Frömmigkeit (Pietas Austriaca) verbunden. Diese Legende schallte in der böhmischen Barockhistoriographie und in den Predigten von der Halbe des 18. Jhs. zurück. Strakonitz und Prag bilden die wichtigsten Zentren des Kultes der Jungfrau Maria vom Sieg in böhmischen Ländern. In dem Fall des Hradschiner Malers und



Vertreter von Bruderschaft der Prager Künstler für Aufbau des Wallfahrtsorts auf dem Weißen Berg Christian Luna war eine persönliche Frömmigkeit. Die Bruderschaft der Jungfrau Maria in Strakonitz wurde mit den Strakonitzer Bürgern, die Mehrheit seiner Mitglieder bildeten, eng verbunden. Die Wallfahrtsorten der Jungfrau Maria in Podsrp und Dobruška vorstellen sich die typischen marianischen Regionskulten. Seine geographische Umfang von Gegängen war nicht zu weit. Die Mehrheit von Gegängen kam von seiner Umgebung. Die Bitte gehen meistens um die Augenschwierigkeiten und die Probleme des Bewegungsapparats, mit der die Gegängen liden.

Die Volksverehrung von den Gnadenbilder stand in dem direkten Konflikt mit den Dekreten von tridentischen Konzil. In der Volksfrömmigkeit betraf man zu den Bildern bewiesene Verehrung mehr als das Bild allein, als das gebildete Vorbild und Gläubigen sahen eigentliche Gnadenbilder in der Hierarchie und in den gegenseitigen Beziehungen.

## PŘÍLOHY

- Obr. 1: Tizian Vecellio, La Gloria, 1554, 130,8 × 98,4 cm, Museo Nacional del Prado.  
Obr. 2: Nicolau Chantarene, 1517, hlavní portál kláštera sv. Jeronýma v Lisabonu.  
Obr. 3: Nicolau Chantarene, 1517, hlavní portál kláštera sv. Jeronýma v Lisabonu, D. Manuel I. se sv. Jeronýmem.  
Obr. 4: El Greco, Sen Filipa II., 1579, 140 × 110 cm, Escorial.  
Obr. 5: Santa Maria della Vittoria, kopie strakonické adorace.  
Obr. 6: Santa Maria della Vittoria, celkový pohled.  
Obr. 7: Sebastian Conca, Odevzdání koně otci Dominikovi, Santa Maria della Vittoria.  
Obr. 8: SOA Třeboň, fond Rodinný archiv Buquoyů, 1580-1909, Grafika, kresby, akvarely, II/T 36, F. L. Schmitner: Apparuit praecedens eos in vesta candida. (Portrét karmelitána P. Dominika à Jesu Maria), mědirytina, o. 155 × 125, d. 174 × 125, p. 285 × 215, 1 list, Wien, (okolo 1760), inv. č. 338.  
Obr. 9: Kostel Panny Marie Bolestné na Podsrpu, celkový pohled.  
Obr. 10: Zobrazení Panny Marie Podsrpenské na průčelí kostela.  
Obr. 11: Zobrazení Panny Marie Dobršské na titulním listu pamětní knihy fary dobršské.